

Karl Ludvig Reichelt – pionéren som kom inn fra kulden

Behov for ny kritisk vurdering¹

NOTTO R. THELLE

Karl Ludvig Reichelt er – iallfall i den norske konteksten – pionérmisjonæren som endelig er kommet inn fra kulden. Omtrent en måned før Filip Riisager skulle forsvare sin avhandling om Reichelts misjonsforståelse, *Lotusblomsten og korset* (København: Gads Forlag 1998), kom generalsekretær Tor B. Jørgensen i Det Norske Misjons-selskap (NMS) med en uforbeholden beklagelse over den måten Reichelt var blitt behandlet på nesten 70 år tidligere. Jørgensen kommenterer at Reichelt da hadde blitt avvist av mange som «en sympatisør med de liberale, i et tiår der en ikke bare skulle ta avstand fra de liberale, men også med dem som sympatiserte med dem... Han stod for en teologisk profil der han ønsket å møte buddhistene, også på deres premisser. Han ville gå i dialog med dem. På den tiden var det ikke rom for dette i Misjons-selskapet. Dette ser vi annerledes på i dag... I dag ville vi satt pris på hans evne til å lytte til mennesker med en annen religion.»²

Filip Riisagers Reichelt-studier og annen litteratur

Det har vært skrevet en god del om Reichelt gjennom årene, både artikler og større monografier. Noen blir værende i fortellingen og

bidrar til å vedlikeholde mytene om mannen og misjonen, kanskje med ett og annet kritisk sideblikk, som Notto N. Thelles *Karl Ludvig Reichelt – en kristen banebryter i Øst-Asia* (Oslo: Buddhistmisjonens Forlag 1954) som utkom ganske kort etter hans død. Andre forsøker seg med nye myter og gjør Reichelt til en langt mer dristig brobygger mellom buddhisme og kristendom enn han noen gang selv ønsket eller hadde kapasitet til å være, som Håkan Eilerts *Boundlessness* (Århus: Forlaget Aros 1974). Andre igjen er mer kritiske og forsøker å skape en noe avmytologisert og realistisk Reichelt, som Eric J. Sharpe i *Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar, and Pilgrim* (Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre 1984), som dessverre ble altfor kort.

Riisagers studier føyer seg inn i dette som den utvilsomt grundigste og mest veldokumenterte analysen av Reichelt. I tillegg til den omtalte doktoravhandlingen, *Lotusblomsten og korset*, har han skrevet lisensiatavhandlingen *Forventning og Opfyldelse* (Forlaget Aros 1973). Begge ligger ganske nær opp til Reichelts egne tekster, men samtidig forsøker de å få en distanse til Reichelt og foreta en kritisk vurdering av hans teologiske holdninger. Riisagers to studier på til sammen omtrent 800 sider konsentrerer seg om noen få år på 1920-tallet og representerer et viktig forskningsarbeid, både som misjonshistorie og som misjonsteologisk refleksjon. Det faktum at arbeidet i stor utstrekning har vært utført ved siden av et travelt arbeid som prest, periodevis ved siden av undervisning, understreker at dette er en ganske beundringsverdig prestasjon.

Forsidene på Riisagers to avhandlinger er begge prydet med bildet av Reichelts og Buddhistmisjonens (BM) symbol, korset i lotusblomsten. Men jeg registrerer at dette symbolet på den siste boken er plassert inne i en sirkel, helhetens og fullkommenhetens symbol. Forfatteren mener neppe å påstå med dette at verket er fullkomment eller at Reichelt var det. Hvorvidt det betyr at arbeidet nå er brakt til ende, er jeg heller ikke sikker på. Den siste boken konsentrerer seg jo bare om tre år midt i Reichelts karriere, og jeg har inntrykk av at Riisager fremdeles har igjen litt av sitt pågangsmot. Men jeg lar sirkelen stå som symbol for en forskningsinnsats som begynte for omtrent 30 år siden og som med denne avhandlingen på en måte slutter sirkelen. La denne vurderingen stå fast og ikke glemmes når jeg senere gjennomgår hans forskningsarbeid med mistankens kritiske blikk.

Riisagers arbeider har bidradd til en større forståelse av både styrken og svakheten ved Reichelts teologi. Nå som han er kommet inn fra kulden og er i ferd med å bli stueren i misjonskretser, er det misjonsforskningens oppgave å gå videre. Det er ikke nok å stadfeste

de tradisjonelle bildene av den dristige og kreative dialogmisjonæren. Man må samtidig skjerpe det kritiske blikk og gå hele hans strategi og tenkning etter i sømmene. Riisager har gjort det til en viss grad, ut fra sitt perspektiv. Men en god del gjenstår, noe jeg håper å påvise i dette opposisjonsinnlegget.

Jeg skal strukturere min opposisjon på følgende måte. Først vil jeg gi en skisse av avhandlingens innhold. Deretter vil jeg komme med en del kritiske kommentarer til doktorandens metodiske grep. Og til slutt vil jeg gå inn på en del konkrete sider i avhandlingen der jeg vil utfordre noen av doktorandens påstander, etterlyse andre typer kritiske perspektiver og invitere til en mer kritisk vurdering av Reichelts teologi og arbeidsmåte.

Avhandlingens hovedanliggende

Filip Riisagers avhandling er en videreføring av det arbeid han tidligere har dokumentert i lisensiatavhandlingen *Forventning og Oppfyldelse*, som analyserer Karl Ludvig Reichelts liv og misjonsforståelse inntil 1925, med særlig henblikk på BMs utskillelse fra NMS. Det nye arbeidet tar for seg treårsperioden fra 1926 til 1929, dvs de tre første årene som selvstendig misjonselskap.

I lisensiatavhandlingen har Riisager, ved siden av å gi en historisk fremstilling av Reichelts liv og gjerning frem til bruddet med NMS i 1925, vært særlig opptatt av hans misjonsforståelse. På dette punkt konsentrerer han seg om Reichelts syn på religionshistorien, åpenbaringsbegrepet og kirkebegrepet, og legger vekt på å forstå ham utfra hans teologiske forutsetninger i norsk teologi, særlig pietismen representert ved Gisle Johnsons pistikk, men også ut fra impulser fra grundtvigiansk tradisjon i norsk høyskolebevegelse. Dette første studiet plasserer Reichelt i spenningen mellom norsk konservativ og liberal teologi, ut fra spørsmålet: «Var Reichelt liberal teolog?» Til dette bruker han Hallesbys definisjoner av «liberal» og «positiv» (konservativ) teologi, og konkluderer at Reichelt i sitt teologiske grunnsyn snarere tross alt var en konservativ, nært beslektet med konservativ erfarings-teologi, selv om han i sine teologiske konsekvenser for åpenbaringsforståelsen, og dermed også for sentrale ledd i den kristne tro, nærmet seg en liberal oppfattelse.

Den foreliggende avhandling viderefører studiene i den første, og er på mange måter bygget opp etter samme modell, og stadfester og utbygger standpunktene fra den første avhandlingen. Også den nye avhandlingen består hovedsakelig av to typer forskningsarbeid. Den ene er en historisk orientert beretning om BMs utskillelse fra NMS i 1925-26 og utviklingen i de tre første årene som selvstendig organisa-

sjon, først og fremst konsentrert om Reichelts arbeid i Kina, men også om utviklingen av hjemmearbeidet i Skandinavia (kap 1, 2, 6, 7, 8). Den andre delen, som er plassert mellom de historiske avsnittene, er å betrakte som avhandlingens teologiske tyngdepunkt. Den består av tre kapitler om Reichelts misjonsteologi, hans kristologi og dens teologiske konsekvenser, og noen samtidige teologers vurdering av hans misjonsforståelse (kap 3, 4, 5).

Avhandlingens viktigste kildemateriale består av Reichelts dagbøker og rapporter i BMs blad, og den rikholdige korrespondanse med BMs hjemmeledelse. Dette utnyttes til en detaljert beskrivelse og analyse av Reichelts virksomhet og hans strategiske og misjonsteologiske overveielser. Noe annet materiale trekkes også inn, men brukes i ganske beskjeden grad.

De historisk orienterte kapitlene går i detalj når det gjelder misjonens utskillelse fra NMS og samtidens reaksjoner. Man får også en vurdering av Reichelts teologi og arbeid sett fra konservativt og liberalt hold i Norge, noe som var viktig for misjonens skjebne i et Norge preget av kirkesplittelse og harde fronter.

Deretter får man en analyse av organiseringen av det nye misjons-selskapet, både den selvstendige struktur som etter hvert vokste frem i Skandinavia, og den nokså kompliserte prosessen for å få organisert arbeidet i Kina. Mot slutten av avhandlingen får man også en mer historisk orientert beskrivelse av rammene for arbeidet i Kina – de dramatiske politiske og sosiale vilkårene, med opprøret i Nanjing i 1927 som en opprivende faktor; og de mer prosaiske rammene med økonomiske og helsemessige problemer som direkte og indirekte påvirket arbeidet. Her kommer også en beskrivelse av Reichelts kontaktskapende evner. Dette følges opp av betraktninger om Reichelts misjonspraksis, kontakten med religiøse grupper blant buddhister, taoister og andre, og disse andres vurderinger av Reichelt. De historiske kapitlene avsluttes med en gjennomgang av Reichelts forsøk på å etablere en ny base for arbeidet, som begynte med hans Japan-reise i 1927, fortsatte i en utstrakt reisevirksomhet i Øst- og Sydøst-Asia, og endte med at Tao Fong Shan i Hong Kong ble valgt som misjonens nye sted. Dermed begynner en ny epoke i Reichelts og Buddhist-misjonens arbeid.

Innfelt i disse historiske kapitlene får man altså presentert en del teologiske perspektiver på Reichelts misjonsteologi, men dette er stort sett konsentrert om de tre kapitlene 3, 4 og 5, som Riisager selv betegner som avhandlingens viktigste kapitler.

I disse tre hovedkapitlene forsøker Riisager først å gi hovedlinjene i Reichelts misjonsteologi i årene 1926-1929, konsentrert om det han

kaller hans «religiøse tilværelsesforståelse», som i denne tid dels formes av hans egne religiøse opplevelser i møte med Østens religioner, dels kommer til uttrykk i terminologi inspirert av Rudolf Otto og Nathan Söderblom, kanskje indirekte Schleiermacher, selv om han ikke nevnes. Dernest beskrives Reichelts evolusjonistiske religionsforståelse, slik den hadde utviklet seg i det 19. århundres teologi og videre formet i samtidens protestantiske religionsteologi. I Reichelts terminologi tales det om «den hellige evolution inden for religionerne», og spørsmålet reises om det er riktig å opprettholde atskillelsen mellom en «naturlig religion» og en «åbenbaringsreligion», og om det ikke kunne tales om en «høyere enhet» begge fløt sammen i (s. 81). Reichelt konkluderer ikke med noen enkel tale om en ubrutt evolusjon, men tolker det missiologisk som en forberedelse som kan oppfylles i Jesus Kristus. Særlig Det rene lands buddhisme blir et uttrykk for en religiøs evolusjonisme som er nådd så langt i sin utvikling at den korresponderer med det høyeste i kristendommen, representert ved den luthersk-pietistiske forkynnelse. Tilsvarende analyserer han tao-begrepet, og finner at dette er en religiøs forberedelse som kan møtes med en ekte Kristusforkynnelse. Reichelt konkluderer altså med en litt paradoksal samtidighet av en evolusjon gjennom det felles religiøse på den ene side, og på den andre side en markering av det enestående, kristentroens hellige egenart og evige budskap som evolusjonen leder frem til (s. 101).

Det viktigste kapitlet er kanskje kapittel 4, der Riisager analyserer Reichelts kristologi og dens teologiske konsekvenser, beskrevet som spenningen mellom logosorientert og inkarnatorisk teologi. Dette utmyntes i en hel rekke konkretiseringer som punkt for punkt utdyper og klargjør konturene i Reichelts teologi. Det begynner med en redegjørelse for Reichelts bakgrunn i hellenistisk logosfilosofi, særlig hans opptatthet av Filo. Dette blir så utgangspunkt for det Riisager karakteriserer som den platoniserende tendens i Reichelts kristologi (s. 105). På tross av utsagn som markerer Jesu menneskelighet, finner han at inkarnasjonen er svekket og erstattet av en platonisert, monofysittisk kristologi der det menneskelige bare er en «ytre form», ikke en del av hans gud-menneskelige natur (s. 106). Det utdypes nærmere når Riisager kommenterer at han savner en egentlig skapelsesteologi hos Reichelt, for hvem poenget er sjelens frelse, en frelse der de religiøst forberedte sjeler skal ledes mot lyset i Guds verden bak forhenget. Enda tydeligere beskrives det som en avsvakket inkarnasjons- og oppstandelsesteologi som bukker under for en platoniserende logosteologi. Han stiller videre spørsmålsteegn ved Reichelts forsoningsteologi, etterlyser et tydeligere syndsbegrep, finner hans sakra-

ment- og kirkesyn spiritualistisk, med en vekt på kirken som en foreningskirke av religiøst likesinnede. Liturgien er ikke luthersk, men gjenspeiler en sakramentforståelse som på gnostisk vis peker hen på oppnåelsen av den sanne erkjennelse som den personlige religiøse utviklings mål, og som vendepunktet i den enkelte kristnes liv. Dette beskrives også som en typisk individualistisk kristendom, i sterk kontrast til en ekte grundtvigiansk forståelse av kirken som fellesskap. Her følger en skisse av Grundtvigs kristendomsforståelse, særlig hans skapelses- og inkarnasjonsteologi som kontrasteres med Reichelts tilsvarende avsvakkede teologi på dette punktet. Tilsvarende følger en analyse av meditasjon og mystikk hos Reichelt, særlig sett i forhold til den indiske mystikeren Sadhu Sundar Singh. På tross av likhetspunkter finner Riisager hos Sundar Singh et langt mer positivt syn på jorden og livet her enn hos Reichelt (s. 148). I tråd med dette påpeker Riisager intellektualismen i Reichelts teologi, og avslutter med en analyse av Reichelts forsøk på å identifisere logos- og tao-begrepet.

Poenget med denne analysen var å vurdere hvorvidt Reichelt kunne sies å høre hjemme innenfor den lutherske læretype (s. 72). Hans konklusjon er at Reichelt står for en subjektivistisk kristendomsforståelse som har hørt hjemme innenfor den lutherske kirkeavdeling, men slett ikke kan kalles luthersk i klassisk forstand (s. 170).

Det tredje kapittel i denne teologiske analysen er en gjennomgang av samtidige teologers og religionshistorikerers vurderinger av Reichelts misjonsforståelse. Det gjelder Nathan Söderblom, som hadde sans for Reichelt som misjonær men ikke så mye som religionsforsker. Senere diskuterer han Rudolf Otto og K.B Westman, Reischauer og andre.

Mye av dette er allerede foregrepet og til dels bearbeidet i lisensiatavhandlingen, og Riisager holder konsekvent fast på sine tidligere tolkninger av Reichelts teologi. Det nye består dels i en ytterligere begrunnelse for tidligere konklusjoner, dels i en mer nyansert og videre utviklet analyse av ikke minst Reichelts kristologi, noe som bidrar til en skjerpet forståelse av hans teologiske helhetsskole, slik jeg har forsøkt å referere det i min gjennomgang av avhandlingen.

Begge avhandlingene er opptatt av noe av det samme anliggende, preget og formet av den norske og nordiske konteksten. Sentrum er bruddet med NMS, det som leder opp til konflikten og dens videreføring. De historiske delene forsøker å tegne et balansert og nyansert bilde av det som skjedde, og de mer systematisk-teologiske analysene er opptatt av å tydeliggjøre og vurdere teologien som kommer til uttrykk. Den viktigste problemstillingen er å komme frem til en så klar som mulig forståelse av Reichelts teologiske posisjon i den skan-

dinaviske konteksten, for ut fra dette å stille spørsmål om bruddet med NMS var begrunnet. Kan det med rette sies at Reichelt stod for «positiv kristendom efter den lutherske læretype», eller satte han seg utenfor denne? Svaret er – som allerede skissert – et betinget ja og nei.

Metodiske spørsmål

Jeg har allerede berømmet avhandlingen for dens kvaliteter, men i denne sammenheng er det min oppgave først og fremst å gå den kritisk etter i sømmene. For å si det med Henrik Ibsen i ett av hans dramaer, der fritenkeren taler om pastor Manders og hans forkynnelse. Hun hadde begynt å gå prestens lærdom etter i sømmene og funnet at det bare var maskinsøm. Da hun begynte å trekke i en tråd, raknet det hele opp og alt falt fra hverandre. Så ille er det nok ikke her, men jeg vil bruke litt tid til å gå doktorandens lærdom etter i sømmene, og begynner med en del metodiske svakheter.

1. For det første savner jeg et fastere metodisk grep og en skarpere problemstilling. Riisager går rett på sak og begynner i fortellingen. Den skal utdype og fortsette temaene i *Forventning og Oppfyldelse*, ja vel. Der dreide det seg om Reichelts liv, misjonsinnsats og misjonssyn inntil 1925, med utskillelsen fra NMS som sluttpunkt. Den nye avhandlingen tar opp tråden, med tyngdepunktet i tre kapitler om hans misjonsteologi, kristologi og samtidens vurderinger av ham.

Resultatet er en fremstilling som gir leseren litt reprisefølelse, selv om denne avhandlingen dreier seg om tiden etter 1925. Den har mye av samme stil, med referatets form, basert på samtidige kilder skrevet av mennesker som var direkte eller indirekte involvert. Ikke bare er de historiske kapitlene refererende, også de mer systematisk-teologiske kapitlene består stort sett av en tekstnær lesning av tilsvarende materiale. De er, så langt jeg kan se, nøyaktig og balansert gjengitt. De gir et levende bilde av det som foregikk i samtiden, – man følger nærmest utviklingen fra stadium til stadium, lytter til den samtidige diskusjon, og får med seg andres synspunkter og vurderinger. I så måte får vi et interessant samtidsbilde. Men nettopp dette er også problematisk, for man føler av og til at man blir fanget i stoffet. Man savner distansen som setter det hele i perspektiv. Etterpåkløkskapen og den historiske distanse kan være irriterende og urettferdig, og en historiker må selvsagt ha sans for dynamikken i den tiden han bearbeider. Men det er likevel noe med distansen i tid som ville få en til å forvente noen andre perspektiver enn nøyaktig de som aktørene i samtiden var opptatt av.

For å bli litt mer konkret: Doktoranden er opptatt av hvorvidt

Reichelt hadde satt seg utenfor den lutherske læretype, om han var «liberal» eller «positiv». Han knytter igjen til Hallesbys definisjoner av disse begrepene og kommer til at han ikke uten videre passet inn i samtidens liberale bås, som vi allerede har sett. Mitt spørsmål er om det ikke kunne finnes andre kategorier for å vurdere Reichelt som var mer fruktbare enn nøyaktig samtidens kategorier. Eller for å ta doktorandens ganske skarpe karakteristikker av Reichelts teologi i kategorier som platoniserende, subjektivistisk, spiritualistisk, gnostisk, monofysittisk, svekket skapelses- og inkarnasjonsteologi, manglende sans for grundtvigske innsikter, osv. Som den teologen han tross alt var, må Reichelt selvsagt tåle å blir prøvet på slike tradisjonelle kategorier og måles ut fra målestokker som har vært viktige i europeisk og nordisk teologi. Ikke minst for å plassere Reichelt i den nordiske konteksten og forstå samtidens vurderinger, gir det mening å prøve ham ut fra de målestokkene som var gangbare i samtidens Skandinavia. Men er det uten videre gitt at man får en saksvarende og rettferdig beskrivelse av Reichelts teologi ved å bruke kategorier som han selv kanskje ikke var særlig interessert i, fordi han selv beveget seg i et helt annet teologisk landskap enn det europeiske og nordiske? Er det ikke avgjørende sider av Reichelt som aldri vil komme til sin rett om man nærmer seg ut fra problemstillinger i den norske og nordiske debatten midt på 1920-tallet? Dette er allerede påpekt av andre i andre sammenhenger, blant annet Regin Prenter og undertegnede. Prenter hevder at Reichelt ble miskjent fordi kritikerne opererte ut fra premisser som slett ikke var hans egne. Dette ble formulert av Prenter i 1978, i polemikk mot doktorandens lisensiatavhandling, der Prenter mener å finne et barthiansk åpenbaringsbegrep som overhodet ikke fanger opp Reichelts intensjoner.³ I en analyse av Sharpes Reicheltbiografi påpeker Prenter likeledes at man må oppgi å karakterisere Reichelt som misjonær ved hjelp av motsetningen «liberal» og «konservativ». «Det har i virkeligheten kun betydning i den rent historiske redegørelse for bruddet mellom Det norske Missionselskab og Reichelt og da i den betydning, bestemmelserne har fået i den norske kirkestrid. Ikke engang til karakteristik af Reichelt som teolog er dette forslidte ordpar brugbart og slet ikke, når hans egenart som misjonær kommer på tale...»⁴

Riisager har sitt på det tørre i og med at hans perspektiv nettopp er bruddet og den norsk-nordiske konteksten, men i bakgrunnen ligger likevel tvilen: blir det ikke en forsert problemstilling å bruke disse tradisjonelle målestokkene?

I parentes bemerket har jeg nok en liten følelse av at det ikke bare er eventuelle barthianske eller samtidens lutherske målestokker som

Reichelt blir prøvet på. Jeg spør meg selv hvorfor Grundtvigs skapelsteologi og kirkesyn i avhandlingen blir så sentral som uttrykk for sann lutherdom. All respekt for Grundtvig, men jeg er ikke sikker på om det var hans målestokk som var den aktuelle i samtiden, og iallfall ikke som basis for en vurdering i den norske konteksten. Vurdert ut fra slike kriterier, er Reichelt med sin norske pietistiske bakgrunn, dømt til å falle gjennom.

Jeg savner en innledende diskusjon om disse metodiske problemene og skulle ønske Riisager hadde vist en større bevissthet om begrensningen i den tolkningsramme han legger opp til. Reichelts kontekst var bare delvis vestlig teologi, både i dens klassiske utforminger og i dens norske lutherske utformninger. Hans nærmeste kontekst var tross alt et kinesisk religiøst miljø preget av buddhisme, taoisme og en rekke synkretistiske tendenser. Hadde det ikke vært på sin plass å undersøke om ikke andre kategorier hadde vært mer egnet til å forstå Reichelts anliggender og hans teologiske tilretteleggelse?

2. For det andre savner jeg en grundigere redegjørelse for og refleksjon omkring materialet som brukes, og ikke minst det som ikke brukes. Bearbeidelsen av stoffet er stort sett sobert og tekstnært, men jeg spør meg selv hvor det blir av alt det andre stoffet som kunne gi andre perspektiver, skjerpe problemstillingen og bidra med nyanser og ny kunnskap.

Hva med andre Reichelt-studier? Flere av de viktigste er nevnt i bibliografien, men jeg ser ikke at de i nevneverdig grad er tatt hensyn til i analysen. Håkan Eilert forsøker å tolke Reichelt på en måte som befinner seg ganske langt fra Riisagers posisjoner og beskriver ham som en misjonær sterkt påvirket og formet av buddhistisk spiritualitet. Andre, som Eric Sharpe, er langt mer kritiske til Reichelts prosjekt, selv om de teologisk sett ikke nødvendigvis vil ta avstand fra ham. I tillegg er det en rekke studier i artikkelform som har perspektiver som burde kunne bidra til forståelsen av Reichelt. Noen er nevnt i bibliografien, en god del er overhodet ikke nevnt. Jeg ser ikke noe systematisk forsøk på å få oversikt over tilgjengelig Reichelt-forskning, og det som er nevnt, ser ikke ut til å ha vært utnyttet og bearbeidet. Det er en doktorands oppgave å være orientert om andre studier og ta det med i diskusjonen i den grad det bidrar til forståelse. Det er nesten ingen tegn til dette. Jeg savner for eksempel en kommentar til Prenters ovennevnte kritiske gjennomgang av doktorandens metode. Jeg tror kanskje avhandlingen ville ha sett litt annerledes ut om han hadde vist mer åpenhet for andres studier. Er den tilgjengelige Reichelt-litteraturen uten interesse? Holder de ikke mål?

Hvorfor befinner de seg bare i litteraturlisten? Er mitt inntrykk riktig at det er gjort lite for å lete frem aktuelle Reichelt-studier?

3. I tillegg kommer fraværet av en annen type kilder: seriøse studier av Reichelts religiøse, politiske og kulturelle samtid i Østen. Når det gjelder samtidens Skandinavia, regner man med at både doktorand og leser er noenlunde orientert, men hva med Østen? Avhandlingen er så tekst- og kildenær at det meste av informasjonen om samtiden får vi fra Reichelts egne bøker, brev og dagboknotater, og til dels fra andres tilsvarende notater. Men alle som har arbeidet med Reichelt, vet at han er en svært upresis og upålitelig kilde, tilfeldig, selektiv og subjektiv i sine vurderinger av sin samtid. Hvor er den brede orientering om kinesisk religiøst liv, studier som gir en treffende karakteristikk av konteksten for Reichelts arbeid? Det fins nå et overveldende materiale av studier som kunne hjelpe oss til en bedre evaluering av det som skjedde, men jeg finner nesten intet av oppdatert forskning om for eksempel kinesisk religion på Reichelts tid.

Jeg ser heller ikke særlig spor av analyse av buddhismens rolle i samtiden. Ikke minst savner jeg en langt mer bevisst bearbeidelse av de synkretistiske organisasjoner og selskaper som var en så avgjørende kontekst for hele Reichelts engasjement i disse årene. Reichelt kjente dem gjennom direkte kontakt og egen observasjon, men nå – 70 år senere – sitter vi med kunnskaper som Reichelt ikke hadde muligheter til å få den gang. Det er ettertids fortrinn at vi kan benytte oss av slike kunnskaper, og jeg tror det ville ha bidradd til en bedre forståelse av Reichelts kontakt med disse bevegelsene om Riisager mer energisk hadde orientert seg i dette materialet.

Det er ikke bare en formell metodisk interesse som får meg til å etterlyse denne slags materiale. Jeg er overbevist om at et bedre grep på buddhistisk tradisjon og ikke minst på tendenser i samtidens synkretistiske selskaper, ville ha gitt nyttige perspektiver på Reichelts tenkning og utvikling, og kanskje også åpnet for en klarere forståelse og vurdering av hans kontakter med vestlig esoterisme.

4. Enda en type materiale savnes i avhandlingen. Jeg har lenge ment at forskningen omkring Reichelt ikke kommer videre før en tar det kinesiske materiale på alvor. Noen må ta på seg oppgaven å gå gjennom samtidens buddhistiske og synkretistiske tidsskrifter og bøker og annet materiale. Der finnes det helt sikkert verdifullt materiale om Reichelt, noe av det antagelig både kritisk og kontroversielt. Jeg mener ikke at *dette* skulle ha vært en oppgave for doktoranden – det ville ha sprengt hans rammer. Men det fins visse typer kinesisk materiale han – uten store problemer – kunne ha fått et forhold til og som ville ha betydning for hans tolkning av Reichelt.

I og med at Riisager i flere omganger har oppholdt seg lengre tid i Hong Kong og kunne ha fått assistanse av mennesker som behersker både kinesisk og engelsk, ville det ha vært rimelig å forvente at han hadde sett nærmere på det lille utvalg av bøker og pamfletter skrevet av Reichelt på kinesisk, og som har perspektiver på religion. Reichelt har blant annet skrevet et lite hefte om buddhismens opprinnelse som ble delt ut til buddhistiske munkar, og en grunnbok om religionene som han selv karakteriserer som «et forsøk på å samle gullet i Østens religioner og legge det inn under Kristus, fra hvem det er utgått...».⁵ Den siste nevnes uttrykkelig i dagbøkene fra årene i Nanjing, der den ble delt ut til de buddhistene de var i kontakt med. Det er lite nytt i disse bøkene, men jeg mener de vil stadfeste det missiologiske og apologetiske sikte i hans religionsstudier.

I tillegg kommer de kinesiske liturgier, ritualer og hymner som ble til i disse årene. De norske og engelske oversettelsene er så omskrevet og tilpasset til vestlig smak og terminologi at en ikke merker det markerte buddhistiske elementet i mange av formuleringene. Noen ganger er inspirasjonen fra synkretistiske selskaper tydelig. Med litt assistanse skulle det ha vært mulig å få et forhold til denne typen litteratur, og det ville ha utdypet perspektivet. Dette er da også omtalt og kommentert i tilgjengelige studier av Reichelt på europeiske språk, så det skulle være mulig å oppspore.⁶

Innholdsmessige utfordringer

Jeg vil nå gå over til noen utvalgte tema i avhandlingen, og ikke minst utdype noen av spørsmålene som allerede er antydnet i mine kommentarer til avhandlingens metodiske grep. Jeg vil derfor først vende tilbake til noen av de sentrale begrepene avhandlingen bruker for å karakterisere og vurdere Reichelts teologi.

Logos, platoniserende tendenser, manglende skapelsesteologi

Riisager karakteriserer Reichelts inkarnasjonsteologi som sterkt platoniserende, og finner hans inkarnasjons- og oppstandelsesteologi avsvakket, med tendens i retning av en monofysittisk Kristus. Det er ikke minst Reichelts logos-teologi som ligger i bakgrunnen.

Jeg synes det er interessant å følge fremstillingen, og man blir faktisk litt overrasket over doktorandens påvisning av hvor liten rolle Jesu konkrete liv og gjerning spiller i det Reichelt skriver, både i hans bøker og essays og i egne referater av samtaler med buddhister og andre. Det er noe luftig kosmisk ved det hele, kanskje snarere allmenn-kosmisk. Reichelt er opptatt av det som skjer «bak forhenget» der Logos er virksom. Han søker det evige perspektivet, Guds plan

med historien, den herliggjorte Kristus, sjelenes søken og vandring mot Gud. Det er lite kjøtt og blod. Det er åndelige mennesker uten kjønn – bortsett fra når de fristes og faller, noe de ikke sjelden gjør, ifølge Reichelts dagbok. Man merker lite til kamp om urett og rettferd, intet engasjement for skaperverkets forvandling. Det er sjelens lengsel mot Gud det dreier seg om, ikke legemets oppstandelse.

Jeg synes dette er en interessant iakttagelse. Det sier noe om Reichelts bakgrunn, hans egen personlighet, om den konteksten han befant seg i, og kanskje om ensidigheten i hans teologi.

Jeg vil nok samtidig mene at påstandene ikke bør bli stående uten en videre kritisk prøvning. Var dette alt? Hvordan kom hans Jesusforståelse til uttrykk når han forkynte og måtte forholde seg til konkrete bibeltekster som holdt en fast i verden og det skapte? Vi har lite materiale, men jeg tror kanskje en undersøkelse av folk som stod Reichelt nær og kjente hans Kristusfromhet, ville vise at de ikke uten videre ville godta karakteristikken. Prenter gjør et poeng av hvor sentral korshendelsen er i hele Reichelts teologi, omvendelsen, bruddet og boten. Det behøver ikke å bety noen sterkere inkarnasjonsteologi, men jeg tror nok Reichelt og de som kjente ham ville ha stusset om han hadde fått seg forelagt beskrivelsene. Som beskrivelse av en tydelig tendens hos Reichelt tror jeg likevel doktoranden har rett.

I så fall, hva betyr det? Det kan bety mye. Det kan være linjen fra Paulus, formidlet gjennom tradisjonell norsk pietisme med dens korsforkynnelse som gjør Jesu liv til et uviktig forspill til det egentlige, korset og oppstandelsen. Det kan være hans logos-teologi, inspirert av Johannes og Justin og Filo, forsterket av den kinesiske synkretistiske samtids tolkninger av tao-begrepet og stadfestet av hans egne tolkninger av Guds ledelse av menneskesjelen. Hadde han blitt utfordret, ville han formodentlig ha identifisert seg med den normative kristologien som holder fast på Jesu guddommelige og menneskelige natur. Men han levde i en samtid som ikke uten videre hadde ord og kategorier til å utfolde hans anliggende i en balansert kristologi og trinitetsteologi. På en måte ville det kanskje ha vært mer overraskende om Reichelt hadde hatt en sterk inkarnasjons- og skapelsesteologi. Hans forståelse av Luther var begrenset av hans norske teologiske skoloring. Han hadde tross alt ikke noe nært forhold til Grundtvig; det var mange decennier før den økumeniske bevegelse – delvis inspirert av ortodokse teologer – gjorde trinitarisk teologi til slagord; og før Løgstrup og Wingren og andre gjenerobret skapelsesteologien som livskraftige visjoner. Hvor skulle han ha tatt det fra? Det var iallfall ikke tilrettelagt i hans teologiske bakgrunn.

Jeg vil gjerne skjerpe dette punktet litt og spørre om ikke det

Riisager kaller platoniserende tendens vel så mye må forstås utfra helt andre kategorier. Det må ikke bare forstås utfra det platonsk-stoisk inspirerte logosbegrep han med så stor begeistring stadig vendte tilbake til, men like mye ut fra det han observerte og samtalte om i de kinesiske miljøene han hadde kontakt med. Jeg skulle ønske Riisager med større energi hadde stilt følgende spørsmål: For det første, hvor viktig var det synkretistiske miljøet Reichelt hadde så stor kontakt med i disse årene som forståelsesramme for hans tenkning og strategi? For det andre, det selvsagte spørsmålet hvilken rolle buddhistiske begreper og forestillinger spilte for hans teologiske tenkning.

De synkretistiske selskaperens betydning for Reichelts teologi og strategi
Jeg vil tydeliggjøre dette ved å kommentere Reichelts kontakt med det som ofte kalles synkretistiske bevegelser i Kina, en rekke organisasjoner og selskaper som var aktive ved siden av de mer etablerte buddhistiske og taoistiske miljøene.⁷ Det Reichelt nevner oftest er det såkalte Tao-yüan (Tao-selskapet, av og til kalt Sanctuary of Tao eller The Open Court), med den sosiale avdeling Røde Swastikaselskapet. Det er ingen overdrivelse å si at Reichelt knyttet store forventninger til Tao-yüan og andre synkretistiske organisasjoner, og at han var en hyppig og ofte velkommen gjest i disse sammenhengene. Jeg forinner at nettopp denne konteksten var en viktig ramme for hans tenkning.

For det første vil jeg nevne deres opptatthet av tao som den samlede faktor bak alt religiøst liv. De hadde sine egne utlegninger av tao, stort sett tolket ut fra Laotzu og en popularisert taoistisk filosofi, men med åpenhet for en mer personlig forståelse av tao-begrepet. Her fant Reichelt en unik klangbunn for sine egne spekulasjoner om sammenhengen mellom logos og tao, og fikk igjen og igjen anledning til å dele sine tanker om det guddommelige logos som virker i verden, inkarnert i Jesus Kristus. Det er rimelig å tro at hans opptatthet av logos-tao ble intensivert av denne kontakten og kanskje formet av denne.

For det andre merker man seg den gjennomgående synkretistiske tendensen i disse bevegelsene, eller snarere forventningen om at alle religioner og all religiøs søken har sitt utgangspunkt i en felles kilde eller en felles urgrunn. Utallige slagord ble brukt for å tyde dette. I bakgrunnen ligger de klassiske kinesiske tanker om at de tre religionene samles i ett (buddhisme, konfusianisme og taoisme), men nå blir dette gjerne utvidet til fem eller blir noe mer ubestemt, og med en tydelig plass for Kristus som den ene av de fem. Dette finner man ikke bare i Tao-yüan, men er et element i mange beslektede organi-

asjoner. Mange av disse hadde ikke bare kinesiske nettverk, men hadde avleggere og kontakter i Japan, på Formosa og i Sydøst-Asia, og faktisk etter hvert med vestlige esoteriske bevegelser som teosofien, kardecismen, bahai og andre. Felles for mange av disse var opptattheten av den esoteriske kilden for all religion, det felles utgangspunkt som var et skjult enhetsbånd. Er det noe av dette som gjør at Reichelt med så stor innlevelse talte om religionenes innerste kildevell?

For det tredje – og her kan man kanskje eventuelt finne linjer til Reichelts litt doketiske eller monofysittiske kristologi – er man i disse bevegelsene først og fremst opptatt av de store mestrene som befinner seg i «den andre verden». Laotzu er ofte den sentrale, men her er også Konfucius, Shakyamuni Buddha, Muhammed og Jesus Kristus. Nå var dette stort sett esoteriske bevegelser som eksperimenterte med okkulte teknikker og mottok budskap fra dem som befant seg bak forhenget i åndens verden. Det vanligste var automatisk skrift, men man forsøkte seg med åndefotografier og andre måter å etablere kontakt med åndene. Det er tydelig at Reichelt betraktet slik okkult praksis med stor skepsis, men for noen kristne, både misjonærer og kinesere, var det fascinerende at Kristus nå faktisk ble akseptert i det kinesiske panteon, og de forventet seg mye av det som skjedde. Det fortelles ikke sjelden om budskap fra Kristus. Blant annet er det registrert at budskapene fra Kristus var særlig hyppig i Nanjing på 1920-tallet, nettopp i de årene Reichelt var aktiv der. Det fortelles også at slike grupper fikk budskap om å ta vel imot Reichelt når han var på reise og skulle tale på deres møter.

Reichelt så på denne kontakten som en anledning til å forkynne sin Kristusvisjon. På deres side har de tydeligvis vært fascinert av Reichelt og hans budskap. Men jeg synes det ville ha vært verd å prøve ut i hvilken grad han også fikk direkte impulser fra disse. Jeg mener å se det i en del av hans religiøse terminologi og symbolbruk. Var det for eksempel tilfeldig at Reichelt gjorde den liggende trekanten til et av sine fremste symboler? Den brukes blant annet på alteret, sammen med (det buddhistiske) svastika og lyset som stråler over alle ting. Trekanten står for treenigheten, ja vel, men var det kanskje like viktig at denne trekanten var den vanlige signaturen når Kristus hadde meddelt sitt budskap til disse gruppene gjennom automatisk skrift?

For det fjerde er det verd å undersøke hvordan hans interesse for disse kinesiske bevegelsene gikk sammen med hans kontakt med internasjonale esoteriske og okkulte grupper. Det virker som om Reichelt ikke bare var orientert om vestlig okkultisme, men med interesse og engasjement hadde lest og kommentert deres skrifter: Steiner, Krishnamurti, indiske teosofier og andre i den teosofiske tra-

disjon. Han hadde kontakt med slike grupper i Nanjing og Shanghai, i Japan, og senere også i Hong Kong. Det forundrer meg at ikke Riisager har gått slike kontakter mer energisk etter i sømmene. Jeg vet ikke hvor intens kontakten var, kanskje den var mer sporadisk, men jeg har inntrykk av at den økte i faser. Og jeg spør meg selv om ikke det er mulig å etterspore noe av denne kontakten og lesningen i hans dagbøker og brev, og ikke minst i de foredragene han holdt umiddelbart etter den epoken avhandlingen handler om. I 1930 utgav Reichelt *Kristuslivets helligdom*. Foredragene ble riktignok holdt i Skandinavia, men de avspeiler helt sikkert tanker som har tatt form i årene før. Mitt spørsmål er om ikke nettopp Reichelts esoteriske «connection» kan hjelpe oss til større forståelse for hans teologiske begrepsapparat i denne tiden. I stedet for ensidig å gå tilbake til oldtidens kategorier som «platoniserende» og «gnostisk» kunne det være grunn til å spørre om ikke andre karakteristikk fra samtiden kunne gi like treffende karakteristikk, for eksempel «esoterisk» og «teosofisk».

For at dette ikke skal henge helt i luften, vil jeg vise til en del karakteristiske trekk i Reichelts uttrykksformer på denne tiden (henvisningene nedenfor er alle fra *Kristuslivets helligdom*). De kan riktignok tydes på mange måter, men jeg mener de umiddelbart peker i retning av inspirasjon fra både kinesisk og vestlig teosofi av ulike typer. Reichelt har en nesten monoman tendens til å fabulere om religionenes innerste kildevell og ikke minst det som skjer «bak forhenget». Dette kunne godt være bibelsk terminologi, inspirert av Hebreerbrevet, Johannes evangelium og kristen mystikk, eventuelt nyplatonisk spiritualitet. Men det er noe umiskjennelig teosofisk i formuleringene. «Man aner at der bakenfor det tynne forheng som skiller oss jordplanets og tidens barn fra det egentlige og oversanselige evighetens liv, foregår en aktivitet, en planlegning, en utstrømning av impulser som vår tanke og våre ord ikke helt makter å opta og beskrive» (s. 18). Han forventer at vi gjennom Guds altomspennende logos «kommer i forbindelse med spesielle grupper av personlige makter og krefter bak forhenget, personlige makter og krefter, der med den dypeste interesse arbeider just med i de ting, som sysselsetter oss» (s. 21). Han taler om «den indre og egentlige arena bak tidens tynne forheng, hvor den egentlige og den viktigste planlegning og virksomhet foregår» (s. 31). Impulsene kommer særlig gjennom «religionen og religionenes menn i videste forstand, mennesker med de hørende ører og seende øine» (s. 18), mennesker som er knyttet sammen med gode, sterke åndsmakter på det indre plan, og som Kristus har vedkjent seg «overfor de særlig utvalgte engler, disse som arbeider på samme strålebane som den, hvorpå de selv er satt» (s. 21). Har

man fått et «lite fotfeste innenfor forhenget i det tidløse, evige nu, der hvor linjene og perspektivene er så ganske forskjellige fra jordlivets plan», kan man klare å stå ene og miskjent (s. 21). Det er neppe tilfeldig at han henviser til Goethe og hans tale om at det er en «solart i menneskesjelen», om «slektens kollektive religiøse liv» (s. 26), om denne verdensperiode og andre mulige kommende verdensperioder (s. 29), at religionene har utviklet seg med de historiske forhold og «i overensstemmelse med rasedannelsens lover» (s. 32). Han er intenst opptatt av de forskjellige «strålebaner» mennesket er satt på for å utvikle noe av Guds herlighet – det kan være inspirert av bibelske tanker om Guds herlighet og lysglans, men både disse uttrykkene og allerede hans tidlige formulering om at folkeslagene tilber Kristus «med hver sin strålekrans som tegn» i misjonssangen «Din rikssak», minner ganske mye om teosofiske og okkulte spekulasjoner om skjulte strålebaner. Han taler videre om det indre menneske som utvikler «åndelige organer» så det kan tåle å leve fullendelsens liv nær Gud» (s. 31). Hans spekulasjoner om døden har forestillinger som minner om karma: «Går jeg som en lenkebunden kristen inn i døden, våkner jeg som en lenkebunden kristen på den annen side...» (s. 118). I et foredrag om maktene og myndighetene i himlene taler han om menneskets oppstigning: «I uendelige planer, i strålende spiraler bærer det opover, stadig opover i det Menneskesønnen herliggjøres gjennom mennesker, gjennom engler og overengler, makter og fyrstedømmer» (s. 139). Det kan som sagt være inspirert av bibelsk og nyplatonisk mystikk, men jeg fornemmer likevel at dette knapt hadde blitt så aksentuert uten Reichelts esoteriske og teosofiske «connection». De som kjenner esoterisk terminologi vil umiddelbart spisse ører, og det er kanskje ikke så overraskende at det blant Reichelts mange beundrere i Skandinavia – visstnok også blant medarbeiderne på Tao Fong Shan – fantes en del med bakgrunn i teosofisk og antroposofisk spiritualitet.

Disse formuleringene er hentet fra foredrag i Norden i 1930-31, umiddelbart etter den perioden Riisager beskriver, men det kan neppe være tvil om at dette er tanker som i stor grad baserer seg på erfaringer og kontakter nettopp i de aktuelle årene. Det er beklagelig at avhandlingen i så liten grad forfølger de sporene som igjen og igjen dukker opp i dagbøkene og brevene i Nanjingårene og tiden etterpå, og som så tydelig utfoldes i de foredragene som ble til som frukt av hans erfaringer i denne tiden.

Buddhismen som ramme og kontekst for Reichelts teologi og strategi
Jeg har dvelt ganske lenge ved synkretistiske og teosofiske bevegel-

ser som kontekst og forståelsesbakgrunn for Reichelt. Det er på tide å se nærmere på tilsvarende buddhistiske kontekster, som man ut fra Reichelts hovedengasjement ville tro var langt viktigere enn de nevnte teosofiske forbindelseslinjene. Det var de nok, men også på dette punkt savner man en grundigere undersøkelse av Reichelts tenkning og begrepsapparat.

Jeg tillater meg en liten innledende parentes om Reichelts buddhistiske studier. Han gjorde en unik innsats ved sine studier av buddhistisk fromhet og praksis, og skrev bøker om Østens fromhetsliv som kanskje skapte større forståelse for buddhismen enn mange akademiske arbeider. Men Reichelt var en svært upålitelig religionsforsker. Jeg tenker ikke først og fremst på hans upresise språk og usystematiske og ofte feilaktige gjengivelse av navn og begreper, men på det faktum at hele hans presentasjon av buddhismen er gjennomsyret av en monoman leting etter likheter og tilknytningspunkter som kunne tydes som utviklingslinjer mot kristendommen. Han forvrengte buddhismen, først og fremst den buddhismen han likte best, Det rene lands buddhisme, og fremstilte den på en måte som gjorde den til noe i retning av kristendom. Dette kom ikke minst til uttrykk i hans oversettelser av hymner til Amitabha, der han uten blygsel omskrev Buddha og Amitabha til «Allfaderen» og «Gud» og fikk en til å føle at dette nærmest var et forstadium til kristendommen.⁸ Reichelt var et barn av sin tid og fulgte i andres fotspor i sin kristelige tydning av buddhismen. Men det forekommer meg merkelig at en avhandling i 1998 ikke med større tydelighet sier noe definitivt om denne svakheten ved Reichelt. Jeg liker ikke å innrømme det, men på visse punkter hadde nok hans kritikere rett. Mange avviste ham først og fremst ut fra teologisk trangsyn og eksklusive holdninger, men hadde de ikke tross alt rett når de stilte spørsmålstegn ved hans naive forventning om at buddhismen fikk sin oppfyllelse i kristendommen og den dertil hørende bruk av buddhistiske tilknytningspunkter?

Det jeg egentlig er ute etter i mine avsluttende spørsmål i denne sammenhengen, er om ikke en rekke elementer i Reichelts teologi kan få en bedre tydning ved å forstås i lys av buddhistiske kategorier enn av avhandlingens vestlige kategorier og målestokker. Når det kommer så lite frem i avhandlingen, skyldes det vel delvis at Riisager ikke har gjort nok for å trenge inn i buddhismen, dels at Reichelt selv er så upresis i sin omtale av buddhistiske begreper at man ikke uten videre ser implikasjonene av hans teologiske utnyttelse av disse. Det kommer langt klarere til uttrykk i en del ganske korte kinesiske tekster, ikke minst Buddhistmisjonens kinesiske liturgier og hymner. En bedre utnyttelse av disse ville ha bidradd til en klarere forståelse for

de mulige teologiske implikasjonene denne buddhistiske «connectio» rommer. Jeg nøyer meg med å henvise til noen få eksempler.

Reichelt skrev igjen og igjen om Buddha som *tathagata*, på kinesisk *ru-lai* (jap. *nyorai*), dvs. «den som kommer fra slikheten». Det er et av de klassiske navnene på Buddha, og rommer i Reichelts øyne et potensiale for kristologisk tilknytning og refleksjon. Han er også opptatt av Amitabha Buddha og hans bodhisattvaløfter til menneskene. En hymne i liturgien beskriver Kristus som «Tathagata fra vest som er kommet til verden». Uttrykksmåten refererer opprinnelig til Amitabha i hans paradis i Vest, Det rene land, men overføres direkte på Kristus. Likeså omtales korset ved å henvise til «det uendelige altomfattende løftet», en formulering også er lånt fra Amitabha-tradisjonen, der løftet er selve frelsens grunn. I hymnene kan en også finne uttrykk som kombinerer logos- og tao-teologi med talen om Kristus som «universets opphav» og «det opprinnelige ansikt» i alt som lever, han som leder alle mennesker etter deres muligheter. Det er uttrykk som er gjennomsyret av mahayanabuddhistiske tanker om Buddha som møter ethvert menneske på det nivå det befinner seg for å lede det mot forløsning, men hentes altså inn i en sammenheng som, ut fra en kristologisk gudsbildeteologi, er opptatt av hvordan Gud gjennom sitt logos leder menneskene mot Kristus gjennom religionene. Men det er altså først når en ser disse begrepene tydelig i den kinesisk-buddhistiske konteksten at deres potensiale blir tydelig. Med Riisagers tekstnære refererende stil i hans bearbeidelse av Reichelt, og med hans manglende sans for den buddhistiske begrepsverden, er han ikke i nærheten av å forstå hvorfor Reichelt var så opptatt av slike begreper. Og derfor spør han heller ikke hvilken innflytelse slike begreper kan ha hatt for Reichelts teologiske utvikling.

Det samme gjelder bodhisattvaidealet, som Reichelt var så opptatt av og som vil være en naturlig kategori for å forstå Reichelts konsentrasjon om korshendelsen, i god paulinsk tradisjon, men altså med mulig støtte i buddhistiske kategorier.

Reichelts kirkesyn blir ifølge Riisager utformet som foreningskirke av religiøst likesinnede. Det ligger muligens i den lavkirkelige pietistiske tradisjonen Reichelt kom fra, men det er merkelig at Riisager ikke tydeligere vurderer muligheten for at den avgjørende inspirasjon kom fra hans forståelse av det buddhistiske sangha, ordensfellesskapet av mennesker som søkte Tao, som hadde gitt seg på vandring på Buddhaveien, og som derfor ble et eget broderskap ved siden av andre fellesskap. Dette ligger i dagen ut fra Reichelts forsøk på å etterligne buddhistiske institusjoner, der han gikk forbausende langt i kopiering av buddhistiske klostertradisjoner med munker og lekbør-

dre. I dagboken fra Nanjing bruker han faktisk ordet «kloster» om misjonens institutt på Ching-fong shan, og er tydeligvis inne på å betrakte seg selv som en slags abbed. Elevene på instituttet ble betraktet som *yuen-shui*, noviser, og gikk med klesdrakter etter buddhistiske forbilder. Det ville iallfall være naturlig å stille spørsmålet om ikke en god del av Reichelts kirkeforståelse ble preget av de monastiske kontekstene han hadde så nær kontakt med i Kina. Ja, kanskje de esoteriske brorskapene hadde sin innflytelse også på dette punkt?

Nær beslektet med dette er den individualistiske tendensen og det avhandlingen omtaler som Reichelts «intellektualisme». Uttrykk som «å studere Kristi lære» og «hengi seg til betragtningen av Kristi lære», «Kristus-tanken» og lignende uttrykk får doktoranden til å fornemme at det dreier seg om å gjøre Kristus til en filosofisk idé eller prinsipp, en mot rasjonalisme tenderende intellektualisme som logisk ikke kan forenes med mystikken i Reichelts kristologi (s. 153-154). Han viser også til Reichelts tale om den «fulde åndelige indsigt». På dette punkt fornemmer han at det kan være inspirert av buddhismen, og finner et slektskap med gnostisismen, der innsikten ikke bare var en rasjonell akt, men også bygger på intuisjon og ekstase.

Med litt bedre kjennskap til kinesisk terminologi – og det er mulig uten å lære seg kinesisk – ville doktoranden ha forstått at «Kristi lære» antagelig er en direkte henspilling på det kinesiske ordet for kristendommen, som nettopp er «Kristus-læren». I det ligger der kanskje en forståelse av kristendommen som lære, en absolutt svakhet i forhold til en dypere forståelse av religionens dybdedimensjon. Men dette er neppe Reichelt selv, snarere en ureflektert gjenklang av tradisjonell protestantisk terminologi i Østen. Henvisningen til buddhismen er for øvrig absolutt på sin plass, for det å «studere» Kristi lære er ikke nødvendigvis bare en intellektuell erkjennelse, men et disippelforhold, der en går i lære hos Mesteren og veiledes inn i en altomfattende innsikt, en mental forvandling som griper inn i alle livets forhold. De nevnte Kristushymnene på kinesisk har en rekke uttrykk som uformidlet overtar en rekke buddhistiske uttrykk for oppvåkning og innsikt. Det dreier seg ikke om intellektualisme, men om en dyp og livsforvandlende visjon.

Kort sagt, er det ikke rimelig å forvente at hele Reichelts teologiske konsepsjon i stor utstrekning kan tydes ut fra hans buddhistiske og østasiatiske kontekst, og at denne konteksten er like viktig for å forstå hans teologi som den nordiske dogmatiske sammenhengen han hele tiden motvillig ble hentet tilbake til?

Var Reichelts misjonsvisjon selve sentrum i hans forkynnelse?

Jeg tillater meg å avslutte med et spørsmål jeg ikke selv har fått utprøvet, men som jeg fornemmer i mye av det Reichelt skrev om sine møter med religionens menn, og når han i skrift og tale redegjorde for sin forkynnelse. Jeg nevner dette til slutt fordi det på en måte stadfester doktorandens påstand om platoniserende tendenser, svak skapelses-, inkarnasjons- og oppstandelsesteologi, det litt kosmiske – eller kanskje snarere a-kosmiske – i Reichelts tenkning i disse årene. Jeg har allerede berørt hans opptatthet av alt det som skjer «bak forhenget», der de høyere planer legges og de innsiktsfulle får sine budskap. Det ene tema som dukker opp i nesten alle Reichelts taler, er hans visjon av Guds forberedelse og ledelse av søkende mennesker frem mot Kristus gjennom logos-tao.

Poenget i denne sammenhengen er ikke hvorvidt Reichelt utformer dette som en evolusjonær ubrutt utvikling eller ser nødvendigheten av et brudd, – jeg tror kanskje han blir stående ved det siste, tross alt. Mitt spørsmål er om ikke selve hans misjonsvisjon og strategi ofte fremtrer som hans sentrale budskap. Det viktigste Reichelt har å si, handler om Guds skjulte råd, hans husholdning som er kommet som en visjon til hans budbærer. Jeg formulerer det litt spisst, med allusjon til Paulus' formuleringer når han omtaler sitt apostolat – der budskapet knyttes tett opp til Guds hemmelighet, Guds plan i tidens fylde. Det mysterium eller den hemmeligheten Paulus taler om, er ikke først og fremst evangeliet i sin alminnelighet, men Guds skjulte råd at det som hittil hadde vært forbeholdt jødene, nå skulle forkynnes for hedningene, og at Paulus var apostel for denne plan. Slik Paulus' visjon – at evangeliet skulle til hedningene – var en vesentlig del av hans budskap, var Reichelts misjonsvisjon om at Gud gjennom religionene og den religiøse søken hadde forberedt mennesker for troen på Kristus, en vesentlig del av hans budskap. Alt dette var ting som ifølge Reichelt var planlagt bak forhenget, i den guddommelig oververden der det egentlige skjer, og han var selv blitt innviet i dette. Derfor ble det naturlig at denne visjonen ofte ble tydeligere i hans forkynnelse enn proklamasjonen av den inkarnerte Kristus kommet i kjød. Det er det Reichelt i et dagboknotat om en tale til Tao-yüan første juledag 1927 kaller «de store frelsestanker». I et foredrag fra 1930 viser han til den historiske vissheten om at «Logos blev Kjød» og maler frem sider av Jesu liv – så den inkarnerte er der – men understreker med Paulus at det er den herliggjorte Kristus som er vesentlig: «Og har vi kjent Kristus efter kjødet så kjenner vi ham ikke mer således» (2 Kor 5,16). I alt han gjorde som menneske, er det «Kristusgestalten», Guds veldige og altomspennende Sønn som trer inn i slek-

tens liv. Med dette altomspennede Kristusbildet kan man lede religionens mennesker mot målet.⁹

De som har lest Reichelts skrifter, ser at han stadig vender tilbake til sin opplevelse på Weishan i 1905, fjellet som i hans tilbakeblikk ble åpenbaringsens fjell der visjonen begynte å demre, og som derfor ble utgangspunktet for hans apostolat, for å låne et paulinsk uttrykk. På bakgrunn av hans opptatthet av slike opplevelser, er det ikke overraskende at nettopp denne visjonen ble det sentrum mange av hans samtaler og forkynnelse samlet seg om. Slik formulerer han det i et dagboknotat om sin tale til buddhister i Kyoto i 1927, et møte ledet av D.T. Suzuki: «... det var en av disse uforglemmelige stunder da Guds ånd på en underbar måte la alt tilrette slik at jeg fikk lov å nå skarer med det budskap, det himmelske syn, som han i sin usigelige nåde har git mig!» Kan vi fornemme Paulus i bakgrunnen?

Kort sagt er det gode grunner til å utforske nærmere om ikke Reichelts misjonsteologi kan sies å være selve sentrum i hans forkynnelse.

Jeg innledet med noen kommentarer om misjonspioneren som kom inn fra kulden og uttrykte min beundring for Riisagers utholdende og grundige forskningsarbeid. Jeg har vært mest opptatt av svakhetene i arbeidet, og det har vært min oppgave å stille spørsmål, til dels kritiske sådanne. Jeg håper Riisager ikke er helt ferdig med Reichelt, men kanskje vil gå videre med en del nye spørsmål som kan kaste lys over andre sider av Reichelts gjerning enn det som kommer frem i konsentrasjonen om den skandinaviske konteksten. Alt har sin tid. Å rive ned og rykke opp, og å bygge og plante. Jeg håper doktoranden vil gjøre begge deler. Og nå da Reichelt er i ferd med å bli rehabilitert, er det kanskje på tide å skjerpe spørsmålene og oppdage at han kanskje ikke var fullt så stueren som han nå ser ut til å ha blitt.

Noter

1. Artikkelen er en bearbejdet utgave av Thelles opposisjonsinnlegg ved Filip Riisagers doktordisputas i Århus den 20. mars 1998.
2. Generalsekretær Tor Berger Jørgensen i intervju i Vårt Land 27.2.98.
3. Regin Prenter, «Theologen Karl Ludvig Reichelt», *Norsk tidsskrift for misjon* 32 (1978): 1-20.
4. Regin Prenter, anmeldelse av Eric J. Sharpes Reicheltbiografi, i *Mission* 97 (1986): 41-42.
5. Reichelts egen hilsen i utgave gitt til J.B. Natvig. Bokens tittel er gjengitt på engelsk som «Short Study on the Essence of Religion».
6. Se blant annet Notto R. Thelle, "Reichelts misjon og livsverk – en utfordring til vår tid?" *Norsk tidsskrift for misjon* 49 (1995): 33-52.
7. Mine viktigste referanser i det følgende er to artikler av Richard Fox Young,

- «From *gokyō-dōgen* to *bankon-dōkon*: A Study in the Self-Universalization of Ōmoto», *Kokusaigaku Kenkyū*, No. 2 (1988); «The Place of Christianity in a Sino-Japanese Unity Sect: The Sanctuary of the Tao», *The Bulletin of the Christian Research Institute*, No. 22 (1989), Meiji Gakuin University.
8. Se Thelle, *op.cit.*
 9. *Kristuslivets bellidom*, s. 35-36.

Notto R. Thelle, f. 1941, cand. theol. 1965, dr. theol. 1983. Misjonsprest (BM) i Japan 1969-1985, professor i misjonsvitenskap og økumenikk (UiO) 1986-. Redaktør av NOTM 1988-1996.

Karl Ludvig Reichelt – The pioneer who came in from the cold: The need for a new critical evaluation

The article is a critical review of Filip Riisagers thesis *Lotusblomsten og korset* (The Lotus and the Cross), which deals with Karl Ludvig Reichelt's theology of mission and religion. While the thesis concentrates on the Scandinavian context in order to evaluate Reichelt's theological position, the author argues that the Eastern context is equally important. In particular he deals with the relationship with two religious communities in China, the Buddhist community and the esoteric, syncretistic societies (in China and on the international level). He argues that the latter connection probably has been underestimated and may have been a vital factor in the formation of Reichelt's theological conception. He also argues that Reichelt's missionary vision and strategy in a surprising way became the very center of his preaching of the Gospel.