

“Lær meg å skue
med ditt blikk...”

Karl Ludvig Reichelts liv og tenkning, II¹

FILIP RIISAGER

2. Karl Ludvig Reichelts tænkning

Efter at jeg har forsøgt at tegne et billede af Karl Ludvig Reichelts liv, vil jeg nu vende mig til hans tænkning og prøve at give en teologisk analyse af det missionsyn, hvorudfra han arbejdede. Og jeg vil samle mig om tre stadier i hans missionærkarriere, hvor vi finder markante udtryk for hans tænkning: 1. Årene til 1925 (incl.) med baggrund i norsk teologisk tænkning. 2. Manddomsårene fra sidste halvdel af 1920'erne til slutningen af 1930'erne. 3. Mødet med Hendrik Kraemer i Tambaram.

2.1. Reichelts missionstænkning frem til og med 1925

Først Reichelts tidlige missionstænkning. Med udgangspunkt i Matt.5,17 kan Reichelt med et almindeligt anvendt udtryk i tidens missionsterminologi betegne det kristne evangeliums opgave i forhold til de ikke-kristne religioner som "not to destroy, but to fulfill". Baggrunden er, at de højeste religiøse og etiske værdier i disse religioner ikke kun er "naturlig" religion, men udtryk for *guddommelig åbenbaring*, dvs. for en fra Gud stadig udstrømmende kraft i religionernes liv.

Følgelig kan Reichelt udtale i bogen *Fra Østens religiøse Liv* (1922): "Ad utallige veie vil det vise sig, hvordan de inderste tankeveie i den kinesiske mahayanabuddhisme leder frem til ham den store "Frelser fra Vest", som man dunkelt aner, og som man haaper vil gi den store utløsning for alle længsler og idealer"². M.a.o.: det kristne evangelium er den fulde udvikling af det, der ligger i svøb i de ikke-kristne religioners højeste religiøse og etiske forestillinger - og evangeliet er frem for alt *personen* Jesus fra Nazareth.

Tanken om kristendommen som "opfyldelse" af det bedste i religionerne ligger så at sige i luften i den teologiske verden i den her omhandlede periode. Rapporterne fra den første egentlige økumeniske verdensmissionskonference i Edinburgh 1910 viser dette klart.

Det medfører en radikal nyorientering mht. synet på de ikke-kristne folk, særlig kulturfolkene, mener Reichelt. Når missionæren her finder noget godt, sandt og ædelt, er det ikke - som visse gamle katolske missionærer i Kina mente - "tilsløret djævelskab", men "*sandbedsglimt*" og "*tilknytningspunkter*", der kan bane vej for det nye liv i Kristus, han som missionær er sat til at bringe videre.³ Reichelt har specielt fundet disse tilknytningspunkter i "Det rene Land"'s skole i Mahayana-buddhismen, og de viser ikke blot en tilsyneladende lighed, men *en harmonisk samstemthed* med evangeliet, idet de er "fragmenter af oprindelig åbenbaring i de gamle religioner".⁴

Reichelts åbenbaringsforståelse bygger på hans logos-teologi. Hans skriftmæssige udgangspunkt er Johannes-prologen, hvor hans opmærksomhed særligt samler sig om vers 5: "Og lyset skinner i mørket - ", der i Reichelts udlægning tolkes som "et udtryk som efter hele Johannesevangeliets tankegang just gaar paa *denne evige utstrømmen av lys i alle folkeslag, til alle tider og paa alle steder* - -".⁵

Denne tolkning af Johannes-prologens logos-begreb ligger tydeligvis på linie med det oldkirkelige - af hellenistisk filosofi farvede - begreb: *logos spermatikos*, hvilket Reichelt da også selv nævner med henvisning til kirkefaderen Justin.⁶ Biskop Eivind Berggrav karakteriserer denne logos-kristologi som "en altets Kristus, en utstrålingscentral av aktivitet gennem alle tider".⁷

Logos-kristologien i Reichelts åbenbaringsforståelse betyder, at

også de ikke-kristne religioner kan være bærere af guddommelig åbenbaring. Og den betyder videre, at religionerne efter tidens liberale udviklingsskema, som jo var Reichelts, kan opfattes som *trin*, relative tilnærmelser til evangeliet, som er religionen i dens maksimale form.

Når Reichelt omtaler Logos' inkarnation, kan han omtale den som et "utslag av Guds vældige kraft".⁸ Da Logos inkarnerede sig i Jesus fra Nazareth, var det "lyskræfterne", der kom til os i koncentreret, personlig form.⁹ Men logos inkarnerer sig i det hele taget i religiøse personligheder, ikke kun i de store religiøse genier, men også i de højere religioners almindelige, religiøst udviklede mennesker, f.eks. Østasiens buddhistmunke, særligt "Det rene Land"'s dyrkere.¹⁰

Når disse religiøse mennesker da møder ham, i hvem den religiøse kraft har inkarneret sig i den mest koncentrerede form: den historiske Jesus, da må de åbne sig for ham, som "blomsten åbner sine kronblade ved solens første stråler". Han er den, med hvem det bedste i deres eget menneskevæsen harmonerer, fordi det er af samme kilde, det evige Logos.¹¹

Som en konsekvens af Reichelts åbenbaringsforståelse bliver Kristi betydning som Frelseren den at meddele religiøs kraft til personlighedsudvikling, hvis endemål er den fuldkomne religiøsetiske personlighed. Den paulinsk-lutherske synd-nåde-kategori er trådt i baggrunden. En videre logisk følge er den *Kristus-grebetthed og personlige hellighed*, Reichelt omtaler som det afgørende i en missionærs personlige forudsætninger. Missionæren må så at sige selv være en inkarnation af det budskab, han har at bringe, for at han med sin personlighed kan indvirke på menneskers samvittighed med en sådan magt, at der fra de religiøsetiske forberedte menneskers side slår en refleks tilbage, der overbeviser ham om, at han her står over for mennesker, der - som han selv - er "af sandhed", dvs. mennesker, i hvem Kristus som det evige Logos har gjort sin forberedende gerning. Da kan han føre dem videre i deres udvikling.

Og vender vi os nu til Reichelts *forståelse af kirken*, afslører også den en tydelig sammenhæng med hans åbenbarings- og frelsesforståelse i udviklingstankens perspektiv. Kirken er frem for alt samfundet af dem, i hvem den religiøse kraft har inkarneret sig. Den lutherske kirkeforståelse, hvorefter ikke personerne, men

ordet og sakramenterne som nådemidler er kirkekonstituerende, synes afsvækket. Det er så karakteristisk, at når Reichelt omtaler *nadveren*, er det dens "mysteriøse kraft", der understreges.¹² Tyngdepunktet er tilsyneladende flyttet fra en teologisk til en psykologiserende forståelse. Med Reichelts åbenbaringsforståelse og hans svage kirke- og sakramentforståelse som baggrund skal man da heller ikke undre sig over, at *meditation* og *mystik* får en så fremtrædende plads i Reichelts åndelige univers. Meditation er at "vokse ind i et samlet harmonisk verdensbillede, en samlet harmonisk livsopfatning, hvori Kristus er det store centrum", hedder det.¹³

Og så bliver også Reichelts kirkebegreb mere omfattende! Samtidig med, at kirken er det snævrere religiøse samfund, er den en alle tider og alle folk omfattende kirke, der ikke har manifesteret sig i en ydre synlig samfundsdannelse, men består af de mennesker, der er af sandhed, "Guds spredte børn", i hvem den religiøse kraft fra Guds evige Logos har inkarneret sig. Når disse "Guds spredte børn" da møder kirken i snævrere forstand, vil de med en naturnødvendigheds lov drages til denne kirke.¹⁴

Vender vi os nu til Reichelts teologiske rødder i Norge, må jeg først nævne Gisle Johnsons lærebog i dogmatik *Grundrids af Den systematiske Theologi*, som han brugte på missionskolen. Gisle Johnsons teologi kan karakteriseres som en norsk, delvis selvstændig, udgave af den tyske Erlangerteologi, hvis kendetegn var, at den byggede på et subjektivt udgangspunkt, den kristne erfaring.

Erfaringsprincippet som dogmatisk udgangspunkt hænger bl.a. sammen med trangen til en videnskabelig basis for dogmatikken. Skulle noget gælde for at være sikkert, måtte det kunne påvises ud fra erfaringen, der var grundlæggende for "virkelighed" eller "sandhed". Således også, når det drejede sig om kristendom! Frem for alt gjaldt det om at nå til fuld *vished* i troen. Man gik ud fra visheden som noget, der stod fast for troen i og med oplevelsen. Men det gjaldt nu om at påvise oplevelsens nødvendige sammenhæng med troslærens forskellige led, sådan at troens indhold fik den personlige oplevelses præg. Det, som ikke var personligt oplevet og tilegnet, måtte falde uden for troens vished, fordi man da måtte savne erfaringens garanti.¹⁵

Ifølge Gisle Johnson er den systematiske teologi "trosviden-

skab" eller "troslære".¹⁶ Teologiens objekt er m.a.o. troen, for så vidt som den lever i den troendes bevidsthed, og heri viser Johnson - som erfaringssteologien i det hele taget - sin overensstemmelse med Schleiermacher. Men i modsætning til Schleiermacher bestemmer Johnson ikke troslæren som en historisk videnskab. Den er tværtimod eksistentiel og aktuel, et personligt udtryk for en personlig trosvished. Den systematiske teologis erkendelseskilde er det erkendende subjekts egen personlige trosbevidsthed.¹⁷

Som allerede nævnt kan den norske vækkelseskristendom i kirkelig henseende bestemmes som en *ortodoks pietisme*. I teologisk henseende kan vi bestemme den som *erfaringskristendom* med stærk tilknytning til *bekendelse* og *skrift* som de ydre objektive normer for, hvad der er sand kristendom. Også i Gisle Johnsons dogmatiske princip-tænkning finder vi både et subjektivt og et objektivt normativt princip - men også en vis spænding imellem dem. Denne spænding finder vi imidlertid *ikke* hos en af Johnsons mest fremtrædende elever, Kristiansand-biskoppen J. C. Heuch, der i Reichelts sidste tid på missionsskolen og omkring hans ordination og udsendelse udgav to skrifter: *Mod Strømmen* (1902) og *Svar* (1903). Disse bøger er lidenskabelige kampskrifter mod de begyndende liberaliserende tendenser inden for teologi og kirkeliv i Norge. Her har erfarings-princippet helt fået overvægten i forhold til det normative princip, idet endog skriftens sandhed som guddommelig åbenbaring alene godtgøres ud fra troserfaringen. Hos Heuch finder vi endnu *i praksis* en streng konservativ holdning. Men *i selve det principielle udgangspunkt* ligger muligheden for en udvikling bort fra luthersk konfessionel og skrifttro kristendom.

Jeg mener, at Reichelts teologi er et eksempel på, hvad erfaringsprincippet som det overordnede dogmatiske princip kan føre til. Han "mistet noe av den konservative styring", har en af hans venner sagt.¹⁸ Det kom til udtryk i det åndelige fællesskab, han følte med religiøst grebne mennesker i Buddhistsmissionens bagland - uanset konfession eller kirkelig observans. Men det kom også til udtryk i hans forhold til den højere buddhisme, hvor hans vurderinger var ganske logiske: de momenter i buddhismen, som havde vist evne til at give mennesker "religiøs inderlighed, høi karakterstyrke og dyp næstekjærlighet" og føre dem frem til "lys,

kraft og klarhet",¹⁹ disse momenter måtte han tolke som *fælleseje* for buddhisme og kristendom, netop fordi de viste en indre åndelig kongruens med tilsvarende momenter i den kristne tro, han udledte af sin egen subjektive trosbevidsthed.

Der er ingen tvivl om, at *det johannæiske element* er at finde i Reichelts teologi allerede i hans første år i Kina. Om sit besøg i Weishan-klosteret 1905 udtaler han, at "hele Johannes-evangeliets underbare universalisme og storsyn" da begyndte at dæmre for hans sjæl.²⁰

Når vi skal finde kilderne til dette grundlæggende element i Reichelts teologi, må vi først nævne præsten *Mikael Hertzberg*, Reichelts samtidige og den første formand for Buddhistsmissionen i Norge. Men bag Mikael Hertzberg finder vi stiftsprovst *Gustav Jensen*, "den mest johanneiske skikkelse i den norske kirke"²¹. Og der er ingen tvivl om, at der ligeledes går direkte linier fra Reichelt tilbage til Gustav Jensen, der i 1898, året efter, at Reichelt var begyndt på missionskolen, udgav *Prædikener*, og i efteråret 1902, altså umiddelbart før Reichelts ophold og ordination i Oslo i foråret 1903, udgav bogen *Tanker og Opgaver*. Begge steder finder vi logos-spermatikos-tanken udviklet, og naturligvis ville en vågen student som Reichelt være opmærksom på disse tanker hos Gustav Jensen, der på dette tidspunkt var hovedlærer ved "Det praktisk-teologiske Seminar" i Oslo.

Som det var at vente på baggrund af tidens idealistiske kristendomsforståelse, ser Gustav Jensen også forholdet mellem religion og kristendom i evolutionstankens perspektiv. "Kristendom er den højeste Religjøsitet" og "Religjøsitet er Forudsætning for Kristendom", hedder det tidstypisk hos Gustav Jensen.²² Det er nemlig "menneskeligt at være *religiøs*, d.e. at tro paa Gud, at bede til Gud og vide sit liv styret af Gud. Men i kristendommen gjenfinder den religiøse alt dette, og han gjenfinder det i stor Fuldkommenhed, udvidet og beriget paa en Maade, som merkelig svarer til hans religiøse Følelse," hedder det næsten Reichelt'sk i udtryksmåden.²³ Men både i sin evolutionsteologi og i sin apologi for kristendommens sandhed er Gustav Jensen fast forankret i den konservative tradition fra Gisle Johnson med en stærk understregning af bruddet og evangeliets helt nye objektive åbenbaringsindhold i forholdet mellem religiøsitet/religion og kristendom. Reichelt gled derimod bort fra en luthersk konfessionel kris-

tendomsforståelse. Men kan Reichelts teologi da siges at være liberal, som den fra konservativt hold blev anset for at være, dvs. liberal, målt med den teologiske målestok, som de konservative brugte?

Den teolog, der på konservativt hold på den tid satte normen, var vel frem for nogen Ole Hallesby. Om hovedforskellen mellem "positiv" og liberal teologi siger Ole Hallesby, at de positive med hele den kristne kirke fastholder en transcendent åbenbaringsreligion, mens de liberale blot kender en immanent evolutionsreligion.²⁴ De konsekvente liberale stryger det metafysiske under og dermed den overnaturlige åbenbaring - og dermed igen kristendommens *kvalitative* forskel fra de øvrige religioner. Kristendommen er den *hidtil* højeste form inden for religionernes lange udvikling.²⁵

Inden for den målestok for liberal teologi befinder Reichelts teologi sig ikke. Reichelt fastholder i nær tilknytning til sin logos-kristologi klart kristendommen som en transcendent åbenbaringsreligion. Men fordi han samtidig ser de højeste former for religion i et åbenbaringsperspektiv, kan han siges at relativere kristendommen i forhold til religionerne. Åbenbaringskilden er den samme: det evige Logos! Dog fastholder han på den anden side kristendommens *absoluthed*, forstået som den *højeste opfyldelse* af menneskets religiøse forventning. Den er ganske enkelt det *endelige* svar på religionernes spørgen.

Hallesby nævner videre, at begreberne "synd" og "forsoning" er blevet afsvækket i den liberale teologi. Kristi død er ikke forstået som en soning for synden, hvorfor syndens alvor heller ikke er forstået.²⁶ Følgen er, at frelsen opfattes som Kristi gerning inde i os og ikke som Kristi gerning *for os*.²⁷ Der er ingen tvivl om, at denne karakteristik rammer Reichelt. I hans evolutionsteologi overført på det personlige plan er "synd" snarere forstået som *hindringer* på udviklingsvejen end som et radikalt brud med Gud og næsten. Følgelig flyttes tyngdepunktet i forståelsen af Jesu forsoningsdød fra dens objektive indhold til dens *subjektive virkning*, dvs. til dens forløsende kraft. M.a.o.: Kristus fuldbringer frelsen *inde i os!*

Målt med den Hallesby'ske målestok mener jeg, at Reichelt må karakteriseres som *moderat liberal*. Men det må ikke glemmes, at den ortodokse pietisme, der ønsker at tillægge sig selv betegnel-

serne "konservativ" og "positiv", har givet ham det erfaringsteologiske udgangspunkt, der har været med til at bestemme hans teologiske udvikling netop i liberal retning.

2.2 Reichelts missionsteologiske tænkning i modne år (1926-1939)

Reichelts missionsteologiske tænkning i hans meget modne år fra den selvstændige Buddhist-missions oprettelse i 1926 ligger klart i forlængelse af hans yngre års tænkning. Dog kan man sige, at den træder frem i skærpet form i den lille bog *Fra Kristuslivets Helligdom* fra 1931.²⁸ Bogen, der er en samling af prædikener og foredrag fra tiden umiddelbart forud, er vigtig som et vidnesbyrd om, hvordan den "ægte" Reichelt tænker, når han føler sig fri af kritik og mistænkeliggørelse fra mennesker, der vil sætte grænser for hans teologiske og praktiske udfoldelse. Specielt vil jeg nu fokusere på Reichelts åbenbaringsforståelse og det særlige tilknytningsspunkt, han finder i det kinesiske *tao-begreb*.

Den bærende centrale tanke i Reichelts bog er, at "menneskesjælen" gennem sin religiøse oplevelse kommer i forbindelse med den transcendent guddommelige verden, hvorfra "kraftens kilder utveller".²⁹ Det er Reichelts overbevisning om tilstedeværelsen af denne skabende religiøse oververden, der får ham til at finde "store, religiøse fellesværdier" i religionerne.³⁰ Om det religiøse netop som fælles menneskelige værdier kan Reichelt udtrykke sig meget stærkt. "Vi kommer alle før eller senere inn i *de store felles strømleier*, hvor menneskesjelene over hele den vide jord samles i sine religiøse erfaringer," hedder det.³¹ Og i denne fællesreligiøse verden vil også kristne "med stor personlig berikelse" kunne omgås repræsentanter for vidt forskellige religioner uden at ende i synkretisme, navnlig når det gælder "dybt religiøse" mennesker, som aner noget om "religionen, kilden som sprudler der innerst inne".³² Ja, stiller man et "gudforlatt, materialistisk vesterlandsk verdensmenneske" og en "dyp religiøs og frigjort tenker fra Østasien" op over for hinanden, så vil en kristen, som ved, at religionen er "livets innerste, bankende hjerte", ikke være i tvivl om, hvem der står ham nærmest af de to! Den religiøse fra Østen og den kristne er nemlig begge i pagt med "livets innerste realitet - kjærligheten".³³

Så radikalt kan Reichelt udtrykke sig i bogens vel nok mest radikale kapitel: "Religionen og Religionene"! Og som et "bevis"

på, at et sådant "religionenes innerste kildevell" eksisterer, nævner han "naturens store bok", kunsten, musikken, forskning og videnskab inden for både mikro- og makrokosmos, historien, filosofien og frem for alt religionshistorien og religionspsykologien.³⁴ En særlig stilling indtager religionernes hellige skrifter. Her findes "tankeglint og tankekombinasjoner som bryter rammen for all menneskelig begrensning - - - avsnit der på den mest direkte måte leder inn til religionen, allivets innerste urkilde".³⁵

I nær sammenhæng med bogens stærke fremhævelse af det religiøse som noget alment må man se Kristi stilling. Kristus er "Guds veldige sønn, bak forhenget i hellig aktivitet derinne ved Allivets innerste kilder", en "virkelig dynamisk kraftkilde".³⁶ Derfor samler Reichelts kristologiske interesse, som den kommer til uttrykk i bogen, sig meget markant om den "herliggjorte" Kristus.³⁷

Og netop i den sammenhæng vil det da også være naturligt at nævne *tao-begrebet*. Herom siger Reichelt: "Efter en lang og underbar utvikling er nu også Tao i tidens fylde nådd frem til det høieste stade, som overhode er opnåelig, til en betegnelse for Gud i hans høieste og mest personlige åpenbaring, åpenbaringen i Kristus Jesus." Reichelt er ikke i tvivl om, at det i det kinesiske Nye Testamente er det "suveræne, udisputerlig ene korrekte hovedord" for Kristus "i hans altomspennende frelsermakt", og der er gjennom det "åpnet en hovedport for alle Østens lengtende sannhetssøkere inn til det uendeliges og guddommeliges skjulte verden".³⁸ Og i et senere afsnit i bogen hævder han kategorisk, at der "i intet sprog" "er funnet et mere fullkomment og adekvat ord for gjengivelsen av den store Johanneiske logostanke".³⁹ Mht. de anførte punkter: den radikale åbenbaringsforståelse og identifisering af det johanneiske Logos og det kinesiske Tao har Reichelt mødt stærk kritik.

Reichelts samtidige, biskop Eivind Berggrav, der anmeldte Reichelts bog, kritiserer ham skarpt for hans tale om den indre, religiøse oververden, "moderudspringet" for de enkelte historiske religioner.⁴⁰ Samtidig peger Berggrav på et hovedpunkt, der har fået fatale følger for hele Reichelts teologi: det *historiske* er blevet borte. Og historieløsheden i Reichelts kristologi betyder, siger Berggrav, at vi ser "lite til den *broder*, som het menneskesønnen". Han er overalt Logos, overkonge, kosmisk vældig. Derfor er der noget "svævende" ved Reichelts forståelse af "frelse". Dette

hænger igen sammen med *synet på mennesket*. Mennesket ses ikke under synsvinklen *dom og frelse*, men hvert enkelt menneske er som en inkarneret gudstanke sat ind i en udvikling på en bestemt strålebane. Det betyder, at *kampen mellem godt og ondt* i vort liv bliver noget sekundært. Menneskesjælen skal fortsætte og fuldføre den linie, den allerede er sat på, og synden bliver kun digressioner på menneskets udviklingsbane. Sjælen som slagmark - med den ubetingede overgang fra mørke til lys - bliver der ikke tale om.¹¹ Gud bliver "*harmonierens Gud*" - ikke den Gud, vi har synderens bæven for, og Reichelt tåler i det hele taget ikke ordet "frygt" i forholdet til Gud. Det er symptomatisk, siger Berggrav.¹²

Jeg kan konstatere, at Berggravs analyse af Reichelts teologi ligger helt på linie med min egen, som den foreligger i min bog *Lotusblomsten og Korset* fra 1998. Jeg hævder her, at Reichelts kristologi viser en spænding mellem en logosorienteret og en inkarnatorisk teologi, hvor logosteologien har overvægten, dvs. hvor interessen samler sig om den "kosmiske" Kristus, og kristologien tenderer i retning af monofysitisme.

Den platoniserende tendens præger Reichelts hele kristologiske tænkning. Skabelses- og inkarnationsmotivet afsvækkes, hvilket fører frelsesforståelsen i retning af en platoniserende eros-religion. Frelseren bliver en overjordisk, tidløs skikkelse, der ved sin dynamiske religiøse kraft leder "sjælene" frem til deres evige mål, og Jesu og menneskets opstandelse nævnes sjældent.

Selv om Reichelt - som han selv hævder - kan siges at høre hjemme inden for den "lutherske læretype", afviger han på væsentlige punkter fra luthersk teologi. Det gælder syndsforståelsen, hvor Luthers radikalitet mangler, sakramentforståelsen, hvor sakramenternes objektive indhold fortønes i forhold til deres subjektive virkning, og det gælder hans svage kirkeforståelse. På bekostning af en luthersk sakramentforståelse får hos Reichelt meditation og mystik en næsten sakramental betydning. Reichelt er som mystiker - med ligheder og forskelle - påvirket af den indiske mystiker Sadhu Sundar Singh, til hvem han har et indirekte kendskab gennem Nathan Söderblom og den tyske teolog Friedrich Heiler.¹³

Mht. Reichelts identificering af logos- og taobegreberne har den danske teolog Martin Boje Christensen foretaget en analyse, som bør nævnes i sammenhængen. Christensen hævder, at "Tao"

er ubrugeligt som oversættelse af det johannæiske "Logos", idet Tao er et upersonligt kosmisk princip, mens Kristus i Nye Testamente er den personlige, historiske og opstandne, der kendetegnes af kærlighed og vilje.⁴⁴

Min kommentar hertil er, at Reichelts identificering af begreberne dog er forståelig ud fra hans egne præmisser, der rummer, ikke en intellektuel, men en mystisk tilnærmelse til de to begreber. Reichelt *oplever* den kosmiske Kristus, den bag tid og sted virkende Logos som sammenfaldende med Tao, hele tilværelsens urgrund og mønster! Og har Reichelt i og for sig gjort andet end, hvad der er forsvarligt og rigtigt, når det kristne evangelium skal tolkes ind i en ny kultursituation: at ord og begreber fra den nye kultur bruges som "ordkar" for et kristent indhold?

På det helt centrale punkt i sin missionsteologi, der havde mest relevans til hans missions*praksis*, blev Reichelt stærkt kritiseret af den tyske religionsteolog Rudolf Otto. Det drejer sig om Reichelts relationsforståelse: hans syn på forholdet mellem den højere Mahayana-buddhisme, specielt Det rene Lands Skole, som han kaldte en "evangelisk" form for buddhisme, og så kristendommen.

Otto havde i sine Olaus-Petri-forelæsninger i Uppsala om "Indiens Nådesreligion og Kristendommen", udgivet på svensk i 1927, kaldt Amitabha-religionen i Kina for "bhaktireligion på buddhistisk jord".⁴⁵ Men trods det, Otto kalder for "typernes konvergens" i religionerne: slående ligheder både i udtryk og indhold, kan der dog være afgørende væsensforskelle, f.eks. mellem Amitabha-buddhismens frelseslære og Luthers nådelære.⁴⁶

Otto taler om indholdet i "själva frälsningsideen". Det hedder i den forbindelse, at "bhaktireligionen (som altså også kunne være Amitabha-buddhismen!) väl känner en 'räddning av nåd allena', men det skulle [-] vittna om en betänklig 'stillöshet' om vi på denne räddning skulle använda den lutherske formeln: '*rättfärdiggörelse* av tro allena!'. Senere i sammenhængen hedder det: "Det kan ju mycket väl tänkas att två religioner kunna hava väsentligen samma religiösa ideer, og dock kunna de med avseende på det djupaste vara helt olika i fråga om själva anden -"⁴⁷ Selv om der kan være "forbavsende lighed" mellem religionernes tanker, må man altid huske, at det, der bestemmer "*ånden*" i en religion, er den "*centrale idé*", hvorfra alt udstråler, og som gen-

nem-trænger og sætter sit præg på alt.⁴⁸ En stærkere advarsel mod anvendelse af "tilknytningspunkter" kan vist ikke tænkes!

Ved læsningen af rapporterne fra Jerusalemkonferencen i 1928 må Reichelt have forstået, at man internationalt er på vej ind i et nyt syn på relationsspørgsmålet. Den symbolik, Reichelt så i sin missions symbol: Korset plantet i den åbne lotusblomst som udtryk for samstemtheden mellem den religiøse søgen inden for den højere buddhisme og det kristne evangelium er ikke længere dækkende for den internationale opfattelse af forholdet. Det synes, som om den Karl Barth'ske indflydelse, som gjorde sig gældende ti år senere på Tambaram-konferencen gennem Hendrik Kraemers klassiske værk *The Christian Message in a non-Christian World*, allerede er begyndt at præge missionsproblematikken. Det må generelt siges, at tiden ikke er med Reichelt. Der lyder nye tøner på bjerget, som går imod hans missiologiske grundsyn, og som i modsætning til hans kontinuitetsforståelse kan sammenfattes i ordet "diskontinuitet".

2.3 Reichelts møde med Hendrik Kraemer i Tambaram

Til konferencerapporterne fra Tambaram havde Hendrik Kraemer udarbejdet en afhandling, der netop bar titlen *Continuity or Discontinuity*, hvor han fremlægger sit dialektiske syn på relationsproblemet. Kraemer var hollandsk reformert teolog og religionshistoriker og ret stærkt påvirket af Barths teologi.

I strikte modsætning til det liberale udviklings- og opfyldelsesaspekt hedder det hos Kraemer: "Theologically speaking, 'nature', 'reason' and 'history' do not [- -] afford preambles, avenues or lines of development towards the realm of grace and truth as manifest in Jesus Christ - ".⁴⁹ Og videre: "- it is mistaken and misleading to describe the religious pilgrimage of mankind as a preparation or a leading up to a so-called consummation or fulfilment in Christ".⁵⁰ Kraemer taler dog om, at Kristus på en vis måde kan siges at være opfyldelsen af visse dybe længsler og forestillinger, som menneskeheden religiøse liv kan opvise overalt i historien. Men netop kun på *en vis måde!* For om denne opfyldelse gælder det, at den *aldrig* betyder *en fuldendelse af det, der har været før*. Tværtimod: opfyldelsen indebærer en *radikal forkastelse* af disse længsler og forestillinger, fordi de, når de udsættes for Kristi gennemtrængende og "revolutionære" lys, viser sig at

være blinde og vildledende. Ja, Kraemer kan ligefrem tale om en "contradictive" eller "subversive" "fulfilment".⁵¹

Også i bogen *The Christian Message in a non-Christian World* finder vi en tankegang hos Kraemer, der ligger i forlængelse af den her nævnte. Her forkaster Kraemer selve ordet "fulfilment" som teologisk terminus, fordi det fremkalder falske forestillinger om relationsspørgsmålet. Alligevel bruger han ordet, idet han lægger *sin* særlige forståelse ind i det. I den "bibelske realisme", som Kraemer udtrykker sig, betyder "fulfilment" altid opfyldelsen af Guds løfter og af Hans forberedende gerninger. Derfor går opfyldelsen altid *langt udover* og *modsiges* al menneskelig visdom, længsel og forventning ved dens fuldstændig *uventede* måde at opfylde den på.⁵² Der er altså virkelig tale om en "contradictive fulfilment"!

Kraemer ønsker ikke at undervurdere eller foragte værdien og betydningen af alt det, der betager os i folkenes religiøse søgen.⁵³ Men hovedsynspunktet for Kraemer er, at Kristus er "the crisis of all religions", og at Gud, som han er åbenbaret i Jesus Kristus, er "contrary to the sublimest pictures we made of Him before we knew of Him in Jesus Christ", ja, at menneskeheden i sin helhed er "in a state of hostility towards God as He really is".⁵⁴

Og her befinder vi os ved *kardinalpunktet* i Kraemers kritik af det Reichelt'ske syn på relations-problemet. Kraemers frontalangreb mod hele den liberale udviklings- og opfyldelsestanke tager sit udgangspunkt i en dialektisk adskillelse mellem kristendom og religion. Den kristne åbenbaring er - som Guds selvafsløring i Jesus fra Nazareth - absolut *sui generis*.⁵⁵ Og når Kraemer skal bedømme de ikke-kristne religioner, er det ham magtpåliggende at understrege, at han har sit standpunkt *inden* for den kristne åbenbaring. Der henter han sin målestok. Det hedder hos Kraemer: "In all my reasoning and in all my efforts to formulate my opinion, I take my standpoint *within* the realm of the Christian revelation. From it I take my standards of judgment and evaluation. The Christian revelation itself is my authoritative guide and no other principle or standpoint."⁵⁶

I den liberale løsning afgøres spørgsmålet om kristendommens sandhed og absolutthed i forhold til de andre religioner ud fra en rent subjektiv bedømmelse af dens evne til at sikre, bevare og udvikle de religiøse og etiske værdier. Det var netop ud fra et

sådant subjektivt standpunkt, at også Reichelt - med sin erfaringsteologiske baggrund og sin særligt stærke vægtlæggeren på den religiøse oplevelse - anlagde sin bedømmelse. Heroverfor stiller Kraemer kravet om *sandhed som en objektivt given størrelse*, og den finder han i den "bibelske realisme",⁵⁷ hvormed han mener bibelen - ikke som et dokument, der bevidner religiøse erfaringer eller religiøse ideer, men bevidner Guds skabende og forløsende *handlen* med mennesket og verden. Åbenbaringen er "the story of God's sovereign redeeming acts having become decisively and finally manifest in Jesus Christ - -".⁵⁸

Beklageligvis tillader tiden ikke at gå dybere ind i den Reichelt-Kraemer'ske problemstilling. Men jeg vil slutte med at påpege, at jeg trods Reichelts og Kraemers yderst forskellige teologiske standpunkter dog finder en *afgørende lighed* imellem dem: De fastholder begge kristendommen som en *transcendent åbenbaringsreligion*. Af den grund er der - trods deres forskellige åbenbaringsforståelse - en lighed imellem dem, at ikke blot Kraemer forstår begrebet "opfyldelse" som en opfyldelse af *Guds* forberedende gerninger. Det samme gør Reichelt - ud fra sine teologiske forudsætninger! De ideale længsler og forventninger, vi finder i de historiske religioner, er jo netop *Guds* forberedende gerning - virket af det evige Logos "bag forhænet". Og ret forstået er der i *begge* tilfælde tale om Guds indgriben i historien.

Måske vil man indvende, at Reichelts og Kraemers opfattelse af Guds forberedende gerninger pga. modsætningen i deres åbenbaringsforståelse er så forskellig, at der ikke er tale om nogen reel lighed. Men den afgørende lighed er der dog imellem dem, at Kristus for dem begge er den *absolut enestående*, om end forskelligt opfattet. For Kraemer er han den enestående, fordi Gud i Ham som den *eneste* har afsløret sit væsen. For Reichelt er han den enestående som Guds sidste og endelige svar på det religiøse menneskes spørgen inden for alle religioner. Han er ikke blot det hidtil bedste svar. Han er ganske enkelt *svaret!*

Kraemer og Reichelt er altså begge - om end under forskellige forudsætninger - *kristocentriske!* Og mon ikke denne kendsgerning er forklaringen på, at de i Tambaram - trods al forskel i deres åbenbaringsforståelse - alligevel kunne komme på talefod med hinanden?

Fik debatten med Kraemer i Tambaram indflydelse på Rei-

chelts missiologiske tænkning? Måske mht. *formuleringen* af hans tanker. Han blev nok mere forsigtig og moderat, når han udtalte sig og skrev. Men *substansen* i sit missiologiske grundsyn fastholdt han til det sidste.

Noter

- ¹ Filip Riisagers introduksjon til Karl Ludvig Reichelts liv og tenkning presenteres i to artikler. Den første stod i *NOTM* nr. 2, 2005, s. 67-84.
- ² Karl Ludvig Reichelt, *Fra Østens religiøse Liv (ØRL)*, København 1922, s.11.
- ³ Tidsskriftet *Kirke og Kultur* 1921, s.381.
- ⁴ Til uttrykket cfr. *World Missionary Conference 1910*, Vol.IV. Report of Commission IV: The Missionary Message in relation to Non-Christian Religions, s. 52-53.
- ⁵ *Kirke og Kultur* 1921, s.382.
- ⁶ *Ibid.* s.384. Cfr. K. L. Reichelt: *Fra Østens religiøse Liv*, s.11, og *Kinas buddhister for Kristus*, s.26.
- ⁷ E. Berggrav, "Den kosmiske Kristus", *Kirke og Kultur* 1932, nr.6, s.343.
- ⁸ *ØRL*, s.201.
- ⁹ *Kirke og Kultur* 1921, s.383.
- ¹⁰ *ØRL*, s.200.
- ¹¹ Cfr. *Kirke og Kultur* 1921, s.383.
- ¹² *Norsk Misjonstidende* 1908, s.546.
- ¹³ *Norsk Misjonstidende* 1923, s.291.
- ¹⁴ Se Referat fra Det norske Missionsselskabs missionærkonferens i Kina 1916, s.51, N.M.S.'s arkiv; *Kirke og Kultur* 1921, s.383; *ØRL*, s.201.
- ¹⁵ Se hertil Hans Ording, "Dogmatisk Metode" Oslo 1939, s.60-61.
- ¹⁶ Gisle Johnson, *Grundrids af Den systematiske Theologi*, Christiania 1878-1881, s.1.
- ¹⁷ *Ibid.* s.1 og 2.
- ¹⁸ Emil Birkeli i *Vårt Land* 26/3 1952.
- ¹⁹ *ØRL*, s.200-201.
- ²⁰ "Trek fra Begynnertiden" i *Drømmen som blev Virkelighet*, København 1947, s.13-14.
- ²¹ *Buddhistmissionen* 1926, s.3-4.
- ²² Gustav Jensen, *Tanker og Opgaver*, Kristiania 1902, s.37.
- ²³ *Ibid.* s.43.
- ²⁴ Dr. O. Hallesby, *Hovedforskjellen mellem positiv og liberal Teologi*, Kristiania 1924, s.48.
- ²⁵ *Ibid.* s.21-22.
- ²⁶ *Ibid.* s.41-42.
- ²⁷ *Ibid.* s.43.
- ²⁸ G. E. C. Gads Forlag, København 1931.
- ²⁹ Se forordet til K.L. Reichelt, *Fra Kristuslivets Helligdom*.
- ³⁰ K.L. Reichelt, *Fra Kristuslivets Helligdom*, s.63 ø.
- ³¹ *Ibid.* s.108 ø., cfr. s.109-10.
- ³² *Ibid.* s.14 n.
- ³³ *Ibid.* s.14 n-15 ø.
- ³⁴ *Ibid.* s.16-17.
- ³⁵ *Ibid.* s.17.
- ³⁶ *Ibid.* s.43 m.
- ³⁷ Cfr. *ibid.* f.eks. s.99, 104 n og 105.

- ³⁸ Ibid. s.53, cfr. s.66-68.
- ³⁹ Ibid. s. 67 n -68.
- ⁴⁰ *Kirke og Kultur* 1932, s.341-42.
- ⁴¹ Ibid. s.344 n-45.
- ⁴² Ibid. s.345.
- ⁴³ Der henvises til Filip Riisager, *Lotusblomsten og Korset*, Gads Forlag, København 1998, kap.4.
- ⁴⁴ Martin Boje Christensen , *Tao, Logos og Kristologien i Karl Ludvig Reichelts Missionsteologi*, Dialogcentrets forlag 1990. Cfr. Lotusblomsten og Korset, kap.4, s.156 ff.
- ⁴⁵ Rudolf Otto, *Indiens Nådesreligion Och Kristendomen - En Jämförelse*, Stockholm 1927.
- ⁴⁶ Ibid. s.50.
- ⁴⁷ Ibid. s.58-59.
- ⁴⁸ Cfr. ibid. s.60.
- ⁴⁹ Hendrik Kraemer, *Continuity or Discontinuity*, s.2 n-3 ø.
- ⁵⁰ Ibid. s.3 ø.
- ⁵¹ Ibid. s.3 og 5.
- ⁵² Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*, s.123-24.
- ⁵³ Hendrik Kraemer, *Continuity or Discontinuity*, s.3.
- ⁵⁴ Ibid. s.4.
- ⁵⁵ Ibid. s.1.
- ⁵⁶ Ibid. s.7 n.
- ⁵⁷ Ibid. s.2.
- ⁵⁸ Ibid. s.1 n-2 ø.

Filip Riisager, f.1925, cand.theol. 1952, lic.theol. 1970, dr.theol. 1998, Aarhus Universitet. Kapellan Hasle, Skejby og Lisbjerg, Århus 1956-59, sognepræst Flade-Gærum 1959-71, sognepræst Hjørring 1971-87, provst Hjørring provsti 1977-87. Professor Lutheran Theological Seminary, Hong Kong, 1987-90 og 1997. Udgivet *Forventning og Opfyldelse* 1973 og *Lotusblomsten og Korset* 1998 om Reichelts liv og mission.

The missiological thinking of Karl Ludvig Reichelt

Filip Riisager continues his previous article on K. L. Reichelt's life (NOTM 2005, no 2, pp.67-84) with an introduction to his missiological thinking. The presentation is given by way of a three steps analysis with special focus on Reichelt's view of Christianity in relation to other religions. Firstly, emphasis on the idea of *logos spermaticos* was dominant in Reichelt's evolutionary approach through the year 1925. His view in this respect represents a kind of moderate liberal theology. Secondly, focusing on the issue of revelation continuity between religion(s) and Christianity was further underlined in his thinking through the years 1926 - 1939. Reichelt was met with sharp criticism. He was not in line with dominant missiological trends in the wake of Karl Barth's theology. Thirdly, Reichelt's meeting with Hendrik Kraemer and his "biblical realism" in Tambaram 1938 is emphasized. Although the meeting with Kraemer did not fundamentally change Reichelt's missiological thinking, it made him somewhat more cautious in the formulation of his thoughts.