

Kina-formidleren

Karl Ludvig Reichelt

OLE BJØRN RONGEN

Karl Ludvig Reichelt, den omstridte grunnleggeren av Buddhistmisjonen, har vært vår aller fremste formidler av kinesisk kultur og religion. Han bygger på årtusengamle kinesiske metoder for formidling. Og han er metodisk bevisst i sin formidling. Dette er temaet for denne artikkelen som ser på Reichelt ikke fra et teologisk, men fra et sinologisk ståsted'.

Reichelts innsats som formidler av kinesisk kultur og religion må sjølsagt vurderes historisk for å gi det rette perspektivet. Han var den første nordmann – og skandinaver – som skreiv en systematisk framstilling av kinesisk religion og filosofi da *Kinas religioner* kom ut i 1913, basert på en forelesingsserie ved Universitetet i Oslo våren 1912. Boka kom i sterkt utvidet 2.utgave i 1922 og blei oversatt til engelsk så seint som i 1951. Det er lett nok i dag å finne svakheter i denne boka, men det fins altså ennå ikke på norsk noen tilsvarende mer eller mindre systematisk gjennomgang av kinesisk religion som tar med hele feltet, ikke bare de tre viktigste lærene, konfutsianismen, daoismen og buddhismen, men også det Reichelt kaller den gamle "åndelæren", videre forfedredyrkinga, islam i Kina, og de ulike uortodokse, synkretistiske sektene.

Reichelts bidrag om "De Østasiatiske Religioner" i verket *De store religioner*, redigert av Eivind Berggrav i 1938, er en noe omredigert og komprimert utgave av *Kinas Religioner*.

Det fins etter hvert mange enkeltverk innen studiet av konfutsianismen, daoismen og buddhismen, men ingen samla framstilling som Reichelts bok, som kom ut for mer enn 90 år sia!

I 1922, igjen etter en forelesingsrekke ved nordiske universitet året før, kom boka *Fra Østens religiøse liv*, en omfattende studie av mahayana-buddhismen i Kina. Boka tar for seg innføringa av buddhismen til Kina, utviklinga av buddhismen der, inneholder et meget godt referat av den allegoriske romanen *Reisen mot Vest*, behandler nestorianismen i Kina og dens mulige innflytelse på mahayana-buddhismen i Kina², de buddhistiske sjelemessene, Det Rene Land-skolen, det buddhistiske panteon, den buddhistiske litteraturen, klosterliv og pilegrimsliv, kinesisk buddhisme i nåtida (altså rundt 1920), og i de seinere utgavene på engelsk, kom det egne kapittel om de buddhistiske sektene i Kina, og en sammenlikning og vurdering av buddhistiske og kristne ideer³.

Dette pionerverket kom på tysk i 1926 og på engelsk året etter. Siden har det kommet flere reviderte og sterkt utvida utgaver på engelsk, og boka er fortsatt tilgjengelig (via Amazon.com). Under tittelen *Truth and Tradition in Chinese Buddhism* fins denne boka på mange litteraturlister i seinere studier av særlig den kinesiske buddhismen. Og som med Kinas religioner er det ikke – så vidt jeg veit - kommet noe tilsvarende sammenfattende verk om den kinesiske buddhismen på norsk på de mer enn åtti åra som er gått.

Oversettelsen av "Det rene land", en liten buddhistisk traktat fra 1600-tallet, som kom ut i 1928, var også enestående i nordisk sammenheng. Her følger Reichelt opp sin særlige interesse i Jingtutu (Rene Land)-skolen, der han fant særlig mange tilknytningspunkter til kristendommen.

Daoismens klassiske verk *Daodejing* – Boka om Vegen og Dygda, eller med Reichelts egen oversettelse: *Skriftet om Livsloven og dens utfoldelse* - fatta Reichelt interesse for – også her fant han interessante mulige tilknytningspunkter til kristendommen, ikke minst i sjølve *dao-begrepet*. I 1948 utga han den første oversettelsen til norsk av dette verket, som vel er et av verdenslitteraturens mest oversatte verk. Reichelt skreiv også en fyldig innledning

til oversettelsen, men den var ikke med da oversettelsen kom i nyutgave i 1982, og igjen for noen år sia (2001).⁴

Også i første bind av *Fromhetstyper og belligdommer i Øst-Asia* – som kom sist på 1940-tallet og vurderes som kronen på hans religionshistoriske arbeid - behandler Reichelt den kinesiske buddhismen, daoismen og konfutsianismen, men med særlig henblikk på meditasjon og fromhetsliv. Der drøfter han også filosofen Mozi, som han ikke har nevnt i de tidligere skrifterne sine. Bind 2 dreier seg stort sett om buddhistiske emner, steder og personer, der dette på en spennende kompositorisk, men kildekritisk problematisk måte, er vevd sammen med livshistoria til munken Miao-chi (Miaoji). Bind 3 dreier seg om daoistenes munkevesen, hellige steder og sentrale personer, videre om de synkretistiske sammenslutninger og nøkkelpersoner, og først og fremst om buddhistiske pilegrimsruter og pilegrimsmål i Asia og om viktige buddhistiske personer og institusjoner.

Totalt sett har Reichelt gitt omfattende framstillinger av kinesisk religion og filosofi i sine publikasjoner fra 1913 til 1949. Det særskilte ved hans arbeid – i tillegg til at han var tidlig ute her heime – er den ofte detaljerte skildringa av religiøs praksis i hans egen samtid, både innen buddhismen, daoismen og konfutsianismen, samt innen de synkretistiske sektene som sjelden tas med i slike oversikter over det kinesiske åndsliv.

Når det gjelder disse skildringene, er Reichelt innom det meste: templer, hellige fjell, pilegrimsmål og pilegrimsreiser, ikke bare i Kina, men i hele Øst-Asia og Sør-Asia. Ikke minst viktige er Reichelts møter med buddhistiske munkar og lekfolk.

Han gir oss detaljerte skildringer av ulike festivaler, av ånde- eller djevlebesvergelses, om bruken av medier, om store og mindre ofringsseremonier, om seremoniene til Konfutses ære, og om begravelser-ritualer, forfedredyrkinga både heime og i forfedretemplet, ofringa ved gravene til forfedrene; tilsvarende om daoistisk og buddhistisk praksis, om sjelemesser, om opplæring av munkar og nonner, om organisering av klostre, om bildekunsten og arkitekturen, særlig i buddhismen. Hvem leser vel Reichelt uten å få lyst til å besøke Kinas hellige fjell! Eller buddhistiske templer og klostre som han skildrer med slik begeistring og innlevelse!

Det kan sies at alle de detaljerte skildringene til Reichelt er det som gir arbeidet hans varig verdi – han gir ettertida – oss – et tids-

bilde av buddhismen, og av kinesisk religion mer allment, i begynnelsen av det tjuende århundre. Mye av det han ellers skriver, er gjort passé av seinere akademisk arbeid med kinesisk buddhisme.

Et annet moment som mange nok vil føle reduserer den akademiske eller vitenskaplige verdien av disse bøkene til Reichelt, er det sterke preget av kristen *forkynning* som gjennomsyrer arbeidene. Dette kommer stadig fram i vurderingene til Reichelt som priser religiøs glød og omtaler som negativt f.eks. "den kolde rasjonaliteten" i konfutsianismen. Om dette har gitt Reichelt som formidler færre lesere blant et mer allment interessert publikum er vel ikke usannsynlig. Men det har kanskje gitt ham flere lesere blant misjonsfolket.

Om Reichelts formidlingsmetoder

Uten å gå inn på det misjonsteoretiske feltet kan det være interessant å se nærmere på Reichelt "som formidler" på bakgrunn av visse tema i kinesisk åndshistorie. Og da leser vi Reichelt filosofi-historisk, - med *sinolog*-briller.

Da buddhismen først blei innført i Kina, sto buddhistene – både indere, andre sør-asiater, og sentral-asiater på ene sida, og kinesere på andre sida – overfor ei gigantisk oversetteroppgave. Her sto de med to (eller flere) ubeslektet språk, og et totalt fremmed filosofisk-religiøst system som skulle formidles til et nytt folk med en ganske annerledes historisk, sosial, filosofisk og religiøs bakgrunn enn folk i buddhismens opphavsland. Tidlig utvikla oversetterne og formidlerne ulike metoder for å tilpasse den buddhistiske terminologien slik at kineserne lettere skulle kunne forstå og godta buddhismen.

En måte var å bruke tradisjonelle kinesiske filosofiske begrep – og da særlig daoistiske – til å oversette buddhistiske begrep (i den første perioden fra ulike sentral-asiatiske språk, og seinere særlig fra sanskrit og pali⁵). Eksempler er *dao*, "vegen, læra", som både har vært brukt for begrepet *dharmā* (læra, lova)⁶, for *bodhi* (visdom, gjennombruddet; oppvåkninga)⁷, og for *yoga* (konsentrasjon og meditasjon)⁸. Et annet eksempel er bruken av det daoistiske begrepet *wu wei* (ikke-handling, ikke-virke) for det buddhistiske *nirvana* - tilstanden da buddhaen er fri fra "sjelevandringens hjul" og årsakssammenhengene.⁹

En annen måte var å bruke den såkalte ge yi-metoden eller "analogi-metoden"¹⁰, der formidlerne valgte begrep-sett på kinesisk til å forklare indiske begrep-sett. Særlig vanlig var det å bruke det kinesiske systemet med å operere med sett av liknende ting eller begrep, i ulike numeriske sammensetninger, for eksempel å forklare "de fire elementa" (*mahabhutas*: jord, vatn, ild og luft) i buddhismen med de kinesiske *wu xing* ("fem element": jord, vatn, ild, tre og metall); eller forklare "de fem påbuda" (*wu jie / pañca veramani*) for buddhistiske lekfolk (ikke drepe; ikke drive hor; ikke drikke vin; ikke stjele, ikke ljuge) med *wu chang* ("de fem faste / konstante" dygder i konfutsianismen: medmenneskelighet; rettferd; sedvanene; visdom; ordholdenhet)¹¹.

Denne *ge yi*-metoden blei særlig brukt i den tidlige perioden, før de store oversetterne som Kumarajiva på 400-tallet etablerte et særegent kinesisk buddhistisk begrepsapparat, der transkripsjon blei hovedmetoden for å oversette begrep som det var vanskelig å finne kinesiske ekvivalenter for. Slike kategoriserende talluttrykk var vanlige både i konfutsianismen og i den kinesiske buddhismen, det vil en hver spesialordbok innen filosofi og religion fort vise. Og denne ordbruken er slett ikke gått av moten, men er også vanlig i moderne politisk språkbruk i Kina.

Reichelt sjøl brukte en variant av denne *ge yi*-metoden for å gi sine norske lesere en mer forståelig innføring i kinesisk åndshistorie, ved å bruke f.eks. bibelske paralleller. Når han introduserer et par av Konfutses viktigste følgesvenner, karakteriserer han dem henholdsvis som "Konfucianismens Johannestype" og Konfucianismens Petertype¹². Et annet sted behandler han "de konfucianske skrifter" og påpeker at seinere verk bygger på disse eldste som Konfutses sjøl skal ha redigert og som så siteres i andre verk. Reichelt skriver at "al argumentation har Wu-ching (de fem klassiske skriftene) som grundvold – et forhold som mellom det gamle og nye testamente".¹³ Og han forklarer *nirvana* som "den store stillhet – den evige hvile – det evige liv"¹⁴.

Reichelt nevner sjøl – uten å bruke begrepet – et typisk *ge yi*-forsøk fra de jesuittiske misjonærenes side, nemlig å trekke fram parallellene mellom den barmhjertige bodhisattvaen Guanyin og den daoistiske Xiwang Mu ("Dronningmora fra vest") på ene sida, og jomfru Maria på andre sida.¹⁵

Det var også slik at formidlerne av buddhismen fjerna eller for-

andra på uttrykk og tanker som ville virke støtende på de potensielle kinesiske konvertittene, særlig når det gjaldt konfutsianske moralregler. Det gjaldt ord som kunne ha uheldige seksuelle konnotasjoner i en kinesisk sammenheng (som "kysse" og "omfamme" i samband med å uttrykke kjærlighet og respekt for bodhisattvaene), og det gjaldt uttrykk eller beskrivelser som ga kvinner en høyere sosial status enn det som var vanlig i Kina på den tida.¹⁶

Dette var en form for sosial og moralsk tillempling for å lette formidlinga. Man fant med andre ord høvelige "tilknytningspunkter" for å gjøre buddhistisk tankegang lettere tilgjengelig eller mer akseptabel for kineserne.

En tilsvarende tillempling eller tilpassing har også formidlerne av kristendommen til kineserne gjort bruk av. Det er dette som ligger bak den såkalt "rite-kontroversen" som skapte vansker mellom paven og jesuitt-misjonærene i Kina. Paven kunne ikke godta at kristne kinesere fortsatt opprettholdt den tradisjonelle forfedre-æringa (eller "dyrkinga"). Dermed blei misjonsarbeidet ekstremt mye vanskeligere for katolikkene. Reichelt kommenterer sjøl dette i *Fra Østens Religiøse Liv* (s.25) og påpeker at dette pavelige forbudet "ikke bare hindrer misbruk, men ogsaa hindrer den berettigede bruk av tilknytningspunkter i kultus og prædiken".

Reichelt viser sjøl hvordan formidlerne av kristendommen ved sin innføring av den kristne terminologien på kinesisk, bruker samme metoder som formidlerne av buddhismen gjorde. En finner de riktige, ladde begrepa, og lar dem modnes med et nytt innhold. Det klassiske eksemplet er sjølsagt igjen *dao* for "ordet" eller "logos" i Johannesevangeliet. I *Kinas Religioner*¹⁷ forteller Reichelt om hvordan himmelen virker gjennom "dao". "Dao" er altså redskapet for den høyeste guds (Shangtis) inngripen i verden, og i parentes skriver han: "Merk den vidunderlige overensstemmelse med Johannes-evangeliets ord: 'Ordet blev kjød og tok bolig iblandt os'". Dette er et tema som Reichelt stadig kommer tilbake til.

Et annet eksempel er bruken av ordet *shangdi* for Gud. Reichelt skriver i *Frombetstyper og helligdommer i Øst-Asia*¹⁸: "Få eller ingen ikke-kristen nasjon har et gudsnavn som med hensyn til ideenes opphøyethet, etymologisk klarhet og språklig klangfarge kommer opp til *Shang-ti-navnet*."

Reichelt er veldig tydelig når han slår fast at dette er den rette måten å formidle kristendommen til Kina på. I en artikkel fra 1927 – et svært vanskelig år i kinesisk politisk historie, og også for misjonen i Kina – skriver han:

Som aldri før vil der nu bli tale om å *la kristendommen fremtrede i kinesisk drakt* – ikke som en vesentlig *forandret* kristendom, men som en kristendom der er avpasset etter Kinas psykologiske egenart, kultur og religiøse liv.¹⁹

Samme år kommer Reichelt med en rekke konkrete forslag til høvelige buddhistiske og daoistiske ord og begrep som kan brukes til å tolke det kristne budskap, i en artikkel på engelsk i *The Chinese Recorder*²⁰. Han peker på at det for lengst er tatt i bruk mange slike uttrykk i de kinesiske menighetene, i bibeloversettelsen, i hymner og traktater. Dette er ord som er blitt "døpt" og så etter hvert fylt med den kristne ånd. De orda Reichelt foreslår nå, skal ikke erstatte disse andre, men være med og berike det kristne vokabularet ytterligere.

Reichelt brukte sjøl disse metodene for formidling på to måter, eller i to forhold: *for det første* for å formidle kristendommen til kinesiske buddhister, og *for det andre* til å formidle kinesisk religion og filosofi til norske, nordiske og vestlige lesere.

For å ta det første først, i reisebrev fra 1939 (*Ved Kinas Burmagrense*, 1942) skildrer Reichelt en tale han holdt for en større forsamling buddhister i et tempel på det hellige fjellet Chi-tushan (Jizushan) i Yunnan-provinsen,

Hele den siste halvdel av talen gikk da ut på å vise hvad Jesus Kristus betyr for verden. Dette blev gjort ved å nytte deres dunkle anelser, ofte uttrykt i uklare og mystiske ord og vendinger, som viser ut over sig selv. Det var stort å se, hvordan de var med og hvordan man grep de store og viktige punkter. (s.27-28).

I *Frombetstyper og belligdommer i Øst-Asia* forklarer han metoden med begrepet "ordkar":

Rent logisk sett hviler jo hele oversettelses-arbeidets suk-

sess på denne ene ting at man knytter de nye ideer og tanker til de rette og skikkede ordkar, opparbeidd gjennom folkenes tidligere religiøse oppdragelse. Her er der ingen vei utenom. Skal man overhodet få bringe de ikke-kristne folkeslag noen forståelse av kristentroens innhold, må man finne de ord og vendinger i deres eget språk som litt etter litt kan bli ”døpt” og fornyet slik at de kan bli bærere av det nye tankeinnhold.”²¹

Alt i 1931 brukte han dette begrepet, og sa i et foredrag: ”Særlig i misjonslivet blir det meget viktig å finne frem og utvikle disse spesielle ord-karr, slik at de kan bli mest mulig fullkomne formidlingsorganer for kristentroens særlig åndsinnhold”²².

Når det gjelder det andre forholdet – formidling av kinesisk religion og filosofi til lesere i Norden eller Vesten – bruker Reichelt i sine oversettelser av kinesiske buddhistiske og daoistiske tekster, ord og vendinger som er kjent og forstått her. Det vil gjerne si kristne eller bibelske begrep. Dette ser vi i hans bruk av ”Gud” for å oversette Amitabha i Det Rene Land-tekstene, og når f.eks. han oversetter *ming* i Konfutes *Samtalar* (XII,5) med ”guddommelig bestemmelse”²³, eller *de* ”dygd / kraft” med ”fromhetsliv”²⁴.

I ”taoismens vidunderlige bibel”²⁵ - *Daodejing* - finner Reichelt at det synes som ”Laotsze simpelthen bruker ordet tao for Gud”²⁶. Ikke bare det, det synes som om Laozi også har kommet fram til ”treenigheten” (i kap.42). Reichelt går så langt at han finner ”treatallsymbolikk” i kap.14 ”hvor der tales om det synlige ”I”, det uhørlige ”Hi” og det urørlige ”Wei” (*pinyin: yi, xi og wei*). Det som synes dunkelt i den reviderte 1922-utgaven, er forklart i en meget sigende parentes på s.85 i 1913-utgaven: ”(I – Hi – Wei = IHV = Jehova)”! Og i innledningen til oversettelsen av *Daodejing* (*Laotse* fra 1948, s.45-6) får vi vite at dette svært spekulative ”tilnytningspunktet” kommer fra jesuitt-misjonærene, men og spesielt fra Abel Remusat, 1788-1832, den første professoren i kinesisk språk og litteratur ved College de France.

”Tre-heten” i buddhismen behandles ellers ganske grundig av Reichelt i foredraget om ”Religiøse verdier i ikke-kristne religioner”, bearbeidd og utgitt i *Fra Kristuslivets belligdom* (s.71-8).

I Det Rene Land-buddhismen finner Reichelt mange slike tilknytningspunkter eller likhetstrekk. I 1922-utgaven av *Kinas Religioner* og i *Fra Østens Religiøse Liv* (s.6 og 171) finner han igjen

”treenighetstanken”; han ser på Amitabha som ”allfaderen” eller ”Gud” i en ”monotheistisk” retning. Han bruker uttrykk som ”Frelseren fra vest”, ”troesbegrep”, ”et frelsens evangelium for alle gjennom inderlig tro og hjertelig paakalden av Amitabha’s navn” (s.161). I bønnen ”Nan-mo O-mi-to-fo” ”lægges ind al sjælens trang og lengsel, fortvilelsens nød og smerte og lovprisningens og takkens lovsang” (s.164). Og dette bønneformularet er ”et av de helligste begreper i en Øst-asiats bevissthet. Det er symbolet paa den personlige ærlighet og harmoni, idet ens indre menneske gaar op i Gud og derved naar sin bestemmelse” (s.164-5). I foredraget om ”Religiøse værdier i ikke-kristne religioner” fra 1931 trekker han også fram ”paradis”-tanken i ”Det Rene Land”, i ”landet der vest”, og i sjølve ”nirvana”-begrepet (s.92-3).²⁷

I tillegg til ønsket om å formidle kunnskap om Kinas viktige religiøse eller filosofiske tekster heim til Skandinavia, var det vel også et behov hos Reichelt for å vise kritikerne heime i misjonsbevegelsen at det *var* ”tilknytningspunkter” mellom østlig religion og filosofi og kristendommen. Og så kan vi diskutere om han framstilte disse ”hedenske” tankene i en altfor kristelig språkdrakt for å rettferdiggjøre sitt syn og sitt arbeid for heimearbeiderne, og for å forsvare seg mot anklager om religionsblanding. Det er en spesifikk diskusjon om en spesiell historisk situasjon og Reichelts eventuelle motiver.

En beslekta diskusjon er den som en formidler av kinesisk (eller østlig) religion og filosofi *alltid* må ta stilling til: overdriver jeg likhetene for å skape forståelse – bruke det nære for å forklare det fjerne, det kjente for å forklare det ukjente? Eller overdriver jeg forskjellene og skaper avstand, mystifiserer, fremmedgjør?

Lære-hierarki

I blant annet den mahayana-buddhistiske Tiantai-skolen og i Huayan-skolen skildres et slags historiske og læremessige hierarki for inndeling av de buddhistiske skriftene og skolene. De lavere delene av hierarkia er nødvendige, forberedende stadier for de høyere. Dette blir også en egen metode for formidling. Vi bruker klassifisering for å skape orden i det uoversiktlige, og en slik hierarkisk klassifisering er et utmerka pedagogisk grep for formidling. Det er sjølsagt også et retorisk grep for å skape forståelse for og tilslutning til et gitt syn.

Dette grepet er ikke ukjent i den før-buddhistiske kinesiske filosofien. Sima Tan, far til den store historikeren Sima Qian (145? – 90?), delte de ulike tankeretningene inn i seks *jia* eller ”retninger, skoler”. De fem første hadde alle store mangler, men også noe som var bra og brukbart. Den sjette – daoismen – hadde tatt det beste fra de andre fem og sto igjen som den klart mest fullkomne læra.²⁸ Tilsvarende, men ikke så klart hierarkiske, vurderende klassifiseringer fins i kapittel 33 i den daoistiske teksten *Zhuangzi*, i kapittel 6 i den konfutsianske *Xunzi*, og i kapittel 50 i den ”legalistiske” *Han Feizi*.²⁹ Alle disse tekstene er trolig skrevet helt på slutten av Zhou-perioden, like før eller rundt år 230 f.v.t.³⁰

Tiantai-skolen opererer med fem perioder i Buddhas lære, knytta til sentrale ideer, til hvem som skal nås med lære, til ulike sutraer og dermed også de enkelte skolene. Ikke så overraskende kulminerer hierarkiet med nettopp Tiantai-skolens sentrale skrifter og med Tiantai-skolen på toppen³¹. Reichelt plasserer, heller ikke overraskende, også skriftene til Det Rene Land-skolen i denne øverste kategorien.

Men Huayan-skolen går flere skritt videre. Her klassifiseres fem lærer eller doktriner (*jiao*) hierarkisk, Tiantai havner i 3. gruppe, Chan i 4. gruppe, og – øverst troner Huayan. Huayan-skolen bruker også flere andre slike hierarkiske lister, men med samme sluttresultat.³²

Tilsvarende oppfatter jeg at Reichelt bruker et slikt hierarki på de kinesiske religioner, der han begynner med animismen, fortsetter oppover med det ”kolde moralsystem” i den rasjonalistiske konfutsianismen³³, videre opp med daoismen (ikke den utskjemte vulgære varianten): ”Laotsze synes å ha skuert lenger ind i det guddommelige mysterium end nogen anden kineser i gammel tid. (Sml. hans hentydninger til treenigheten)”³⁴, så kommer buddhismen i Kina, og særlig Det Rene Land-varianten³⁵, og derfra går turen videre opp – via islam og jødedom som også har den ”spesielle åpenbaring” (jmf. *Frombetstyper...* Bind I) – til kristendommen.

Reichelt bruker også en liknende hierarkisk klassifisering av enkeltmennesker. Han skriver om ”de særlig religiøst innstilte”, ”de oppriktige sannhetssøkere”, ”de kosmisk vakte mennesker”, ”de i sannhet religiøse mennesker”, ”de avgjort og helhjertede

kristne”, ”menneskevenner”, ”et sant kristenmenneske”,³⁶ ”disse dypt religiøse sjeler”³⁷.

Dette er altså et annet viktig formidlingsgrep som Reichelt gjør bruk av.

Universalisme: ”Alle kan bli en Yao eller Shun”

I et foredrag i 1926 presenterer Reichelt sin ”sølvåre”-lignelse:

Religionerne hører med til Guds rike i mer utvidet forstand. Religionerne er noget av det viktigste råmateriale i dette rike. Med religionen og det religiøse liv er det som med sølvåren i berget. Den begynner så uendelig opblandet, og den fortsætter længe gjennom berglagene så uendelig opblandet. Ofte er det ikke råd at opspore det ædle metal, det er som det forsvinder i bare gråsten. Men det øvede øie og den ledende hånd vil tilslut få øie på sølvstripen, og øiet vil følge den indover, indtil den blir den brede mægtige sølvåre, som hugges ut og smeltes om i krystalklare, skinnende sølvstykker. Religionen er livets dype sølvåre. Alt, som der egentlig er værdi i for tid og evighet, samler sig i denne åre: livskunsten, livsmålet, livets ophav og bestemmelse, altets evige tellos – alt samler sig i religionen.”³⁸

I et foredrag om ”Religionen og religionene” fra 1930³⁹ utvikler han samme tanke videre. Han taler om ”de dypt religiøse sjeler over den ganske jord” som er Jesu ”andre får”, og som altså også har fått noe av sannheten. Reichelt skriver:

Er der da virkelig et sådant religionenes innerste kildevell, et evig opkomme, hvortil de enkelte religioner mer eller mindre klart peker hen? Giver der en religionens altomspennende oververden, hvorfra alt det som er sant, evig og godt i de forskjellige religioner har sit utgangspunkt? Svaret må bli det mest avgjorte ja.... På de mest uanede steder sprudler større eller mindre kildevell frem fra denne allivets dypeste urkilde, ofte opblandet med meget grums og slagg, stundom også funkende og ren som kom den direkte fra krystallhavet heroven til....Det eneste som kreves for å opdage disse kilder er det sunde øie og det hørende øre.

Som eksempler nevner Reichelt naturens undre, kunst, vitenskap, og de store tenkere i ulike religioner og tankesystem, som han lyster opp. Her fins "tankeglimt og tankekombinasjoner som bryter rammen for all menneskelig begrensning...avsnitt der på den mest direkte måte leder inn til religionen, allivets innerste urkilde". Han nevner de "samtidige utstrømninger av religiøst liv på forskjellige steder" – spesielt 5-600 år før vår tid med Laozi, Konfutse, Buddha og Pythagoras. Han nevner den underlige samtidigheten av Johannesevangeliet, Bagavatghita i hinduismen og Lotusskriftet i buddhismen, og samtidigheten av Luther og Det Rene Land-skolen. "Vårt menneskevesens innerste gnist er en del av Gud", skriver Reichelt⁴⁰.

Videre finner han "lysstreif i mørket" og "sannhetsglimt" hos hedningene.⁴¹ Alle mennesker har altså muligheten til å finne sannheten, til å bli frelste, sanne kristenmennesker. Og i følge den hierarkiske synsmåten vi nettopp har sett på, er noen kommet lenger enn andre og har ikke så langt igjen.

Her skal vi ikke gå inn på de teologiske spørsmåla og de bibelske kildene til denne tenkemåten. Reichelt viser jo særlig til Johannes-evangeliet, Apostlenes Gjerninger (Paulus på Areopagos-høyden i kap.17) og Romerbrevet. Med sinologiske briller finner vi paralleller (eller "tilknytningspunkter") i de gamle kinesiske klassikerne.

Konfutsianismen: Konfutses magre utsagn om menneskenaturen: "Av natur, nær kvarandre; ved oppøving, langt frå kvarandre" (XVII,2), blir videreutvikla av Mengzi. På spørsmålet: "Er det sant at alle menneske kan bli ein Yao eller Shun?", svarer Mengzi: "Slik er det". (VI B 2). Og når kongen sender en mann for å se om Mengzi "verkeleg er ulik andre menneske", sier Mengzi: "Korleis ulik andre menneske! Yao og Shun er også berre lik andre menneske." (IV B 32). Det fins flere andre utsagn i *Mengzi* med samme innholdet.⁴² De kloke gamle kongene Yao og Shun, som også var moralsk eksemplariske, altså helgener (*shengren*), var ikke i utgangspunktet ulik andre mennesker. Alle hadde, og har, det i seg å kunne bli en Yao eller Shun.

Daoismen: Begynnelsen av kapittel 34 i *Daodejing* oversetter Reichelt slik: "Altgjennomtrengende er det store Tao. Til høyre og til venstre, overalt er det til stede. Alle ting har sin tilværelses grunn i Tao..."⁴³. Og ikke så ulikt i kapittel 51: "Alle ting frembringes ved Tao og næres ved dens strømmende kraft."

I kapittel 22 i *Zhuangzi*⁴⁴ blir Zhuangzi spurt om hvor *dao* fins. Zhuangzi svarer: "Det er ikke noe sted der det ikke fins". Da han blir pressa til å være mer presis, svarer han at det er i mauren, i graset, i stein og potteskår, og til slutt med Zhuangzis sans for å gjøre seg tydelig forstått: i piss og skitt! Så i den grad *dao* er guddommelig, så er daoismen panteistisk, og igjen – alle skapninger (og alle gjenstander) har det guddommelige i seg.

Buddhismen. Buddha-naturen fins i alle vesener: "al skabning-en har kimen i sig til at bli en Buddha og derfor kan være viss paa, at de skal naa frem til Nirvanas uendelige salighet".⁴⁵

"I alt som lever er der en Buddha-kime. Se derfor på alt det fornødre med ærefrykt".⁴⁶

Reichelt behandler ellers denne ideen om "Buddha-kimen", som kommer fra Lotus-sutraen, mer djuptgående i artikkelen "The Divine Seed in the Ethical System of Chinese Buddhism" fra 1929.⁴⁷

Buddha-kimen i alt levende, *daos* altgjennomtrengende tilstedeværelse og skaperkraft i daoismen, og menneskets grunnleggende godhet – som må dyrkes og vedlikeholdes – i konfutsianismen, - disse har sine paralleller, eller tilsvarende, "sølvåren", "allivets dypeste urkilde", eller "lysstreifene i mørket" som Reichelt skriver om. Igjen har vi et overgripende "tilknytningspunkt" som også blir et formidlingsgrep for å skape forståelse for de positive verdier i kinesisk religion og filosofi.

Kritikk av nedrakkerne

De som ikke så det gode i det kinesiske, hos kineserne, som ikke så "lysglimtene" i Kinas klassiske bokheim eller i samtidas religioner, gjorde stor skade, mente Reichelt, og til tider var han slett ikke nådig i sin kritikk. I *Fra Østens religiøse liv* (s.186) i kapitlet om Det Rene Land-skolen, i en sammenheng der han ikke minst omtaler "de brodne kar" blant skolens tilhengere, kommer han med dette utfallet:

Hvor er de ikke oprørende disse skraasikre, flotte domme, som man saa ofte hører eller ser paa prent i anledning de her omhandlede spørsmåal, og det hvad enten uttalelserne kom-

mer fra gudforladte, materialistiske reisende, som ut fra et flygtig opphold paa et sted, sender feiende beskrivelser hjem til bladene, eller dommene kommer fra andre, der i misforstaaet iver for kristendommen overbyr hinanden i at rakke ned paa alt og alle, som har med buddhismen at gjøre.

I foredraget "Misjon og tolerance" fra 1930 skriver Reichelt om den "altomspennende, den kosmiske Kristus", han som "drar alle til sig". Med et slikt Kristus-bilde må en også være tolerant, for da finnes det guddommelige også i andre religioner og hos alle mennesker. Men,

De som går med et lite, snevert og lemlestet bilde av Kristus i sin sjel, og som grunner sin misjonsvirksomhet på dette bilde – ja de kan naturligvis ikke annet enn å opptrede intolerant, de må bortforklare alt som er edelt, stort og godt i de ikke-kristne religioner og kulturer. Ti på den måte blir alt så 'nemt og greit', der blir 'klare linjer' og ingensomhelst fare for 'religionsblanderier' og 'falske kompromisser'.⁴⁸

Også Reichelt trekker "klare linjer" mellom venn og fiende:

Våre allierte er ikke dem som representerer vestens gudforlatte og jernpansrede kommersialisme og kolonialpolitikk, våre allierte er alle dem 'som elsker lyset og som kommer til lyset' i alle folk og stammer og tungemål.⁴⁹

Reichelt viser ellers ofte til misjonærer og kristne ellers som har fornærma og skremt vekk "sannhetssøkende buddhister" ved å plassere dem blant de "dårlige" munkene og så å ha behandla dem deretter. Alt så tidlig som i 1920 i artikkelen "Special Work among Chinese Buddhists" fra *The Chinese Recorder* nevner Reichelt nettopp dette som den viktigste hindringa for at kinesiske buddhister skulle bli kristne: "They felt that the average Christian preacher in China in his sermons and discussions was doing a *great injustice* to Buddhists personally and to the teachings of Buddha...". Reichelt kan bare beklage denne "our unspeakable ignorance" som framhever det negative og ser bort fra de mange sanne og djupe tankene i buddhistenes religiøse, filosofiske og etiske system.

Brukes Reichelt av "sine egne"?

Hvor står Reichelt og hans arbeid om Kinas religioner blant andre norske misjonærer? Bli hans innsikter og kunnskaper brukt? Svaret er både og. Tar vi for oss noen tidlige bøker av lærebok-kategorien, får vi kanskje noen overraskelser.

I 1917 ga Norges Missionsstudieraad ut *Kinas aapne dør. En missionsstudiebok*, skrevet av P.S. Eikrem (NLK) og Andreas Fleischer (NMS). Boka har et kapittel om "Religioner og etiske forhold" og flere om misjonsvirksomhet. Jeg oppfatter boka som ganske negativ - til tider nedlatende - til kinesernes religion og religiøse liv. Reichelt er ikke nevnt i boka, James Legge er oppgitt som kilde til kapitlet om religion.

Sten Bugge, som i 1942 ga ut boka *Konfusius*, kom i 1915 med *Fra Det unge Kina*. Bugge er også ganske negativ til kinesernes religiøse liv, ikke minst til buddhismen og daoismen "som er sunket ned i grov overtro", og "Kina har derfor etter min mening manglet det væsentlige grundlag for en høi moral, og derigjennem for kulturell fremgang." (s.39) Bugge nevner heller ikke Reichelt. Men det gjør han i boka *Kina og Den hvite fare* fra 1923. Her viser han både til *Kinas Religioner* og til *Fra Østens Religiøse Liv* som nettopp var kommet ut. Bugge omtaler Reichelt som "vor største kjender" av buddhismen (s.35), men stiller seg tvilende til Reichelts syn om at det er en forbindelse mellom kristendommen og mahayana-buddhismen. Det gjør han også i en grundig gjennomgang av kapitlet om nestorianismen i sin anmeldelse av *Fra Østens Religiøse Liv*.⁵⁰

P.O.Holthe kom i 1921 med *Et gløtt bak den kinesiske mur* som i stor grad tar for seg kinesernes religiøse holdninger og skikker og seremonier slik Holthe sjøl opplevde det som misjonær. Han finner at de tre religioner - konfutsianismen, daoismen og buddhismen - "er blandet sammen til et stort kaos, som nærmest kan betegnes som *overtro*, og som i praksis er kinesernes hverdagsreligion". (s.1-2) Men Holthe begynner sin redegjørelse med å sitere flere sider ordrett fra Reichelts *Kinas Religioner* om begrepa "Tai-chi, Yang, Yin og Tao".

Og i den noe seinere *Kina* under forvandling av Olav Dalland fra 1927, blir Reichelt og hans *Fra Østens Religiøse Liv* nevnt (s.11) i et avsnitt der Dalland uttrykker tvil om Reichelts syn "at den kinesiske buddhisme har mottatt sterke impulser fra kristendom-

men og optatt i sig mange av dens elementer". *Fra Østens religiøse liv* er nevnt i litteraturlista til Dalland.

Sinologene om Reichelts arbeid

Carl-Martin Edsman har sett på anmeldelsene Reichelt fikk for den tyske og de engelske utgavene av *Fra Østens Religiøse Liv og Kinas Religioner*⁶¹. Det er noe blanda kost. Reichelt får kritikk av noen for ikke å være en objektiv sinolog, for manglende presisjon og vitenskaplighet. Men det gis en positiv vurdering av hans skildring av det han sjøl har sett og opplevd, spesielt da om buddhismen.

Den viktige kinesisk-amerikanske spesialisten på kinesisk filohistorie, Wing-tsit Chan, siterer Reichelt i sitt oversiktsverk fra 1953, *Religious Trends in Modern China*. Chan har lest både *Truth and Tradition...* og *Religion in Chinese Garment*, samt en artikkel, "Present Situation in Buddhism", fra China Christian Year Book 1932-33. Chan henviser til Reichelt når det gjelder munke- og nonne-livet, og spesielt om Reichelts inntrykk og skildring av Yin-kuang, en framstående buddhist innen Det Rene Land-skolen som Reichelt kjente og beundra. Men Chan kommer også med kritikk av Reichelts vurdering av den kinesiske synkretismen. Han undrer seg over at Reichelt som forsto kinesisk buddhisme så godt, "completely failed to apprehend the syncretism in Chinese religion", og viser til Reichelts analyse helt på slutten av *Religion in Chinese Garment* (Chan, s.179). Men den som finleser Reichelts tekst, vil finne at Chan på dette punktet har delvis feilsitert og misforstått Reichelt.

Arthur Wright, forfatter av bl.a. *Buddhism in Chinese History* fra 1959, ser Reichelt sammen med folk som Reginald Johnston og Lewis Hodous, og vurderer verkene deres som "more valuable as observations of Buddhist life than as scholarly analyses" (s.134).

Og unøyaktigheter er det mye av i Reichelts sinologiske arbeider. Et eksempel er den tilsynelatende vilkårlige måten han transkriberer kinesiske ord på. Den gjør det ofte vanskelig å oppfatte hva eller hvem det er han drøfter (f.eks. blir Qin- eller Ch'indynastiet til "Chüing-dynastiet"⁶²). De engelske utgiverne til Reichelt har rydda opp i dette, men de norske eller nordiske publikasjonene kan være irriterende upresise.

Noe liknende gjelder oversettelsene til Reichelt. At han ikke er

konsekvent i oversettelsene av enkelte ord og uttrykk kan i mange tilfeller forsvares ut fra ulik kontekst, eller ut fra Reichelts bevisste formidlingsgrep som er drøfta tidligere. Men det virker som han sjelden holder seg til en og samme oversettelse av identiske kinesiske uttrykk eller setninger. Dette gjelder ikke minst i oversettelser av daoistiske sekvenser. De korte kapitlene i *Daodejing* forekommer i stadig ny norsk språkdrakt i Reichelts ulike publikasjoner, og ikke sjelden i ei og samme bok.

Bare ett eksempel: uttrykket *bao yuan yi de* ("svar på motvilje med dygd") forekommer både i *Daodejing* (kap. 63) og i Konfutses *Samtaler / Lunyu* (XIV, 36). I *Kinas Religioner* oversetter Reichelt uttrykket henholdsvis med "Gjengjæld det onde med det gode!" (s.84; s.100 i 1922-utg.), og med "Fornærmelser bør lønnes med venlighed" (s.52; s.62 i 1922-utg.). I *Fromhetstyper...* med "å gjengjelde ondt med godt" (s. 118) og med "Gjengjæld urett med godhet" (s. 174). Det betyr at ordet *yuan* i det samme uttrykket får tre ulike meninger: "ondt / det onde"; "fornærmelser"; og "urett". Det kan vel sies at meninga grunnleggende blir den samme, men nyanseforskjellene er ganske store. Det samme gjelder jo det viktige begrepet *de* som her får betydningene "det gode / godhet" og "venlighed". Ordet betyr "dygd / kraft", men dekker et stort felt av betydningsnyanser. Vi så ovafor at Reichelt i en sammenheng (*Samtaler*, VII, 22) oversatte ordet med "fromhetsliv"⁵³.

Konklusjon

Karl Ludvig Reichelt går inn i tradisjonen med misjonær-sinologer, kloke og kunnskapsrike mennesker som var med og la grunnlaget for den moderne sinologien. Kan så Reichelt ses som en norsk James Legge eller Richard Wilhelm?

Legge arbeidet mest med de konfutsianske skriftene, som blei hans livsverk, men også med daoismen og *Yijing* eller *Forandringsenes Bok*. Wilhelm gjorde et stort arbeid med både konfutsianisme og daoisme, og sjølsagt med *Yijing*, som har gjort ham til et stort navn ikke bare i Tyskland, men i hele Vesten. Wilhelm hadde likevel kanskje enda større tru på verdien av kinesisk filosofi enn Reichelt og mente det fantes et slags fellesgods som alle verdens kulturer bygde på, en slags indre menneskelig kjerne, kanskje som "sølvårene" i Reichelts lignelse!⁵⁴ Reichelt har først og fremst arbeidd med den kinesiske buddhismen, men også med

daoismen, samt litt med konfutsianisme og en del med synkretistiske sekter.

Men Reichelt er åpenbart mye mer misjonær og mindre sinolog enn disse to, så sammenlikninga holder bare et lite stykke på veg. For Legge og Wilhelm blei sinologien det vesentligste, mens Reichelt først og fremst var misjonær. Da sier det seg sjøl at han ikke hadde mulighet – ikke nok tid! – til å måle seg med de to andre på det feltet. Og hadde han brukt tida på akademisk sinologi i stedet, ville han kanskje ikke nådd inn i de buddhistiske miljøa, han ville ikke fått den innsikten og kunnskapen som han har gitt oss del i gjennom de skriftlige arbeidene sine. Han ville kanskje ikke fått gjort sine skarpe observasjoner, formidla til oss i ofte glitrende gode og engasjerte skildringer.

I norsk sammenheng er Reichelt uovertruffen som formidler av kinesisk religion, filosofi, og kultur. Det dreier seg både om omfang, om bredden i tema, og om det å være ”tidlig ute”. Reichelts misjonsbakgrunn er sjølsagt vesentlig – som det er for de andre store vestlige pioner-sinologene som Legge og Wilhelm, og for andre viktige norske formidlere som og har gjort mye for toleranse og forståelse for Kina og kinesisk kultur.

Noter

- ¹ Denne artikkelen er basert på et innlegg holdt på Misjonshøgskolen i Stavanger i 2003 i samband med markeringa av at det var 100 år sia Reichelt kom til Kina for første gang. Den mest omfattende studien av Reichelt fra et teologisk og misjonsteoretisk ståsted er Filip Riisagers to bøker som sammen dekker perioden fram til 1929.
- ² Kapitlet om nestorianismen er utelatt i de engelske utgavene av denne boka (men er med i den tyske utgava fra 1926), og Reichelt synes også ellers å nedtone tidligere synspunkt på nestorianismens sterke påvirkning på mahayana-buddhismen.
- ³ Kapitlet ”Schools of Buddhism in China” kom med i 3.utg. fra 1930 og kapitlet ”Buddhist and Christian Viewpoints on the Fundamental Religious Ideas – A Brief Comparison and Evaluation” kom i 4.utg. fra 1934. Dette siste kapitlet er ikke så ulikt et av kapitla i *Fra Kristuslivets bellidom* fra 1931. Begge disse to nye kapitla er seinere oversatt til dansk og gitt ut som et eget hefte i 1938, under tittelen *Skoler og Tanke-systemer i den kinesiske Buddhisme i deres Forhold til Kristendommens Lære*.

- ⁴ I mellomtida har også Sverre Holth oversatt *Daodejing* (i 1989). Det fins også en oversettelse til norsk fra engelsk (1995) som dessverre faller i kategorien "snylter-litteratur", - den snylter på interessen for daoismen, men gir langt fra det den lover. Det bør nevnes at når det gjelder daoismen, kommer Reichelt noe etter sin noe eldre svenske misjonær-sinolog-kollega, Erik Folke, som oversatte både *Daodejing* (1908 og sterkt endra i 1927) og de sju "indre" kapitla av *Zhuangzi* (1924), samt skreiv *Tänkare i det gamla Kina* (1922), som omhandler de klassiske konfutsianske og daoistiske tenkerne, samt Mozi.
- ⁵ Jmf. Leon Hurwitz, "The Problem of Translating Buddhist Canonical Texts into Chinese", *Babel*, 9, 1963.
- ⁶ Reichelt, *Kinas Religioner*, 1913, s.115, 1922, s.136. Seinere standardoversettelse: *fa* eller *da ma*.
Seinere standardoversettelser: *pu ti* eller *jue*.
Seinere standardoversettelser: *xiangying* eller *yojia*.
- ⁹ Seinere standardoversettelse: *nie pan*. Kilder for dette avsnittet er Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History*, s. 36; Soothill og Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*.
- ¹⁰ *Ge yi* = forstå / forklare / nå fram til meninga /betydningen. Jmf. T'ang Yung-t'ung, "On 'ko-yi', the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought Were Synthesized" i *Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy Presented in Honor of His Sixtieth Birthday*, London 1951; Wright, op.cit.; Kenneth Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton, 1964, s.68-9; Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. II, Princeton, 1953, s. 241-3; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1972, s.184.
- ¹¹ Begrepet *wu chang* stammer fra Han-konfutsianeren Dong Zhongshu, jmf. *Zhongguo Ruxue cidian*, Shenyang 1989, s.588.
- ¹² *Kinas Religioner*, s.40 (s. 47 i 1922-utg.).
- ¹³ *Kinas Religioner*, s.45 (s.53-4 i 1922-utg.).
- ¹⁴ *Kinas Religioner*, s.116 (s.136 I 1922-utg.)
- ¹⁵ *Fra Kristuslivets belligdom*, s.45.
- ¹⁶ Jmf. Arthur Wright, op.cit., s. 36-7.
- ¹⁷ S.27-8 (s.32 i 1922-utg.). Jmf. også om dette temaet *Fra Kristuslivets belligdom*, s.66-7.
- ¹⁸ Bind I, s.54.
- ¹⁹ "Hvor langt lider det på natten? Tidsbillede fra Kina og Japan", i *Kirke og kultur*, 1927, s.438.
- ²⁰ "Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message" 1927, s. 123-126. Reichelt foreslår bl.a. ulike uttrykk for omvendelse og religiøs oppvåkning, som "å gå inn i vejen; å nå eller oppnå vejen" o.l. (*ru dao, de dao, cheng dao*).
- ²¹ Bind I, s. 76-7.
- ²² *Fra Kristuslivets belligdom*, s. 63, jmf. også s.58, 76, 78.
- ²³ *Frombetyster*. Bind I, s.55.
- ²⁴ Op.cit. s.170. Referansen er til *Samtalar*, (overs. Rongen, 1988) VII, 22: "Himmelen fødte dygda i meg...".

- ²⁵ *Kinas Religioner*, s. 80 (s. 96 i 1922-utg.)
- ²⁶ Op.cit. s. 84 (s. 101 i 1922-utg.).
- ²⁷ Referansene er til *Fra Kristuslivets belligdom*.
- ²⁸ Inndelinga er gjengitt i kap. 130 i Sima Qians *Shiji*, se Burton Watson, *Ssuma Ch'ien. Grand Historian of China*, New York 1958, s.43-8.
- ²⁹ Se f.eks. Watsons oversettelser, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, 1968, s.362-77; *Basic Writings of Han Fei Tzu*, New York, 1964, s.118-129; og John Knoblock, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, 1988, s.222-5.
- ³⁰ Kidder Smith, "Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism', *et cetera*", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No.1 (2003), s.132, n.9.
- ³¹ *Fra Østens religiøse liv*, s.51-4; Kenneth Ch'en, op.cit. s. 305-311; Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, s. 131-4.
- ³² Ch'en, op.cit. s. 318-9, Takakusu, op.cit. s.113-121.
- ³³ *Kinas Religioner*, s.76 (s.92 i 1922-utg.).
- ³⁴ Op.cit. s.89 (s. 105 i 1922-utg.).
- ³⁵ Jmf. *Fra Østens religiøse liv*, s.329.
- ³⁶ *Frombetstyper... Bind I*, s. 18-21, *Fra Østens Religiøse liv*, s.325.
- ³⁷ *Fra Kristuslivets belligdom*, s. 14-16.
- ³⁸ Trykt i *Kristus Religionens Centrum*, 1926, s.7-8.
- ³⁹ Trykt i *Fra Kristuslivets belligdom*, s.16-20.
- ⁴⁰ Op.cit., s.25.
- ⁴¹ For eksempel i "Trek fra begynnertiden", s.12-13, i *Drømmen som ble virkelighet. Den kristne Buddhistsmission gjennom 25 Aar*, København, 1947.
- ⁴² Referansene er til Konfutse. *Samtalar og Mengzi. Læra om det gode mennesket*. Oversatt av O.B.Rongen 1988 og 1994.
- ⁴³ Laotse, 1948. Samme tekstsekvens oversetter Reichelt slik i *Frombetstyper B.III* s.221: "Det store Tao gjennomtrenger alt med sin velsignende virkning..." og i B.I, s.56: "Altgjennomtrengende og altvelsignende er det store Tao...".
- ⁴⁴ Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu, New York, 1968, s.240-1*.
- ⁴⁵ *Fra Østens religiøse liv*, s.54.
- ⁴⁶ *Fra Kristuslivets belligdom*, s.26.
- ⁴⁷ *The Chinese Recorder*. Artikkelen er tatt med i 4.utg. av *Truth and Tradition in Chinese Buddhism* fra 1934 (s.321-330).
- ⁴⁸ *Fra Kristuslivets belligdom*, s. 36-37.
- ⁴⁹ Op.cit. s.39-40.
- ⁵⁰ *I Kirke og kultur*, 1922.
- ⁵¹ Jmf. s.131-133 i Edsmans bidrag til boka *Karl Ludvig Reichelt. En kristen banebryter i Øst-Asia* fra 1954.
- ⁵² *Fra Østens religiøse liv*, s.14, fotnote.
- ⁵³ *Frombetstyper...*, Bind 1, s.170.
- ⁵⁴ Michael Lackner, "Richard Wilhelm, a 'sinisized' German translator" i *De l'un au multiple*, redigert av Viviane Alleton et M. Lackner, Paris 1994.

Litteraturliste

- Bugge, Sten, *Fra Det unge Kina*, Kristiania, 1915.
- *Kina og Den hvite fare*, Kristiania, 1923.
 - ”Fra Østens religiøse liv, Mahayana Buddhisme og Kristen-
dom”, s.415-422 i *Kirke og kultur*, 1922.
- Chan, Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York, 1953.
- Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton, 1964.
- Dalland, Olav, *Kina under forvandling*, Oslo 1927.
- Edsman, Carl-Martin, ”Reichelts religionshistoriska innsats”, i Notto Normann Thelle, *Karl Ludvig Reichelt. En kristen banebryter i Øst-Asia*, Oslo, 1954.
- Eikrem, P.S. og Fleischer, Andreas, *Kinas aapne dør. En missionsstudiebok*, 2det oplag, Stavanger 1917.
- Folke, Erik, *Tao-Te-King*, s.43-76 i Bind 1 i Nathan Söderblom, *Främmande Religionsurkunder i urval och öfversättning*, Stockholm 1908.
- *Laotse och Tao Te Ching. Innledning och översättning av Erik Folke*. I serien *Religionens människor och dokument VII*, Stockholm, 1927.
 - (ny utg. med inledning av Sven Lindqvist, Stockholm, 1972).
 - *Tänktare i Det gamla Kina*, Stockholm, 1922.
 - *Den äkta urkunden av Chuangtse. Översatt och utgiven av Erik Folke*, Stockholm, 1924.
- Fung Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosophy*, Vol.II, Princeton, 1953.
- Holth, Sverre, *Taoismens klassikere. Tao Te Ching – Chuang Tzu – Lieb Tzu*, Oslo, 1989.
- Holthe, P.O., *Et gløtt bak den kinesiske mur*, Stavanger, 1921.
- Hurwitz, Leon, ”The Problem of Translating Buddhist Canonical Texts into Chinese”, *Babel*, 9, 1963.
- Knoblock, John, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, 1988.
- Lackner, Michael, ”Richard Wilhelm, a ‘sinisized’ German translator”, i *De l'un au multiple*, redigert av Viviane Alleton et M. Lackner, Paris, 1994.
- Reichelt, Karl Ludvig, *Kinas Religioner. Haandbok i den kinesiske religionshistorie*, Stavanger 1913. 2. oplag (utvida), Stavanger, 1922.
- Engelsk utgave *Religion in Chinese Garment*, overs. av Joseph Tetlie, London, 1951.

- ”Special Work among Chinese Buddhists”, i *The Chinese Recorder*, 1920.
- *Fra Østens religiøse liv. Et indblik i den kinesiske Mahayana-Buddhisme*, København, 1922.
- Tysk utgave *Der Chinesische Buddhismus. Ein Bild vom religiösen Leben des Ostens*, oversatt av Lic.Dr. W. Oehler-Tübingen, Basel og Stuttgart, 1926.
- Engelsk utgave *Truth and Tradition in Chinese Buddhism. A Study of Chinese Mahayana Buddhism*, overs. av Kathrina van Wagenen Bugge, Shanghai, 1927, 1928, 1930, og utvida utg. i 1934.
- *Kristus Religionens Centrum*, Oslo, 1926.
- ”Hvor langt lider det på natten? Tidsbillede fra Kina og Japan”, i *Kirke og kultur*, 1927.
- ”Indigenous Religious Phrases That May be Used to Interpret the Christian Message”, s. 123-6 i *The Chinese Recorder*, 1927.
- *Det rene land (“Tsing Tou”). En oversættelse av det merkkelige buddhistiske skrift ”De viktigste momenter ved dannelsen av Det rene lands lære” med vedføjede indledningsbemærkninger*, København, 1928.
- ”The Divine Seed in the Ethical System of Chinese Buddhism”, i *The Chinese Recorder*, 1929.
- *Fra Kristuslivets helligdom. Foredrag og meditasjoner*, København, 1931.
- ”De østasiatiske religioner”, i Eivind Berggrav, red., *De store religioner*, Oslo, 1938.
- *Skoler og Tankesystemer i den kinesiske Buddhisme i deres Forhold til Kristendommens Lære*, København, 1938.
- *Ved Kinas Burmagrense*, København, 1942.
- ”Trek fra begynnertiden” i *Drømmen som ble virkelighet. Den kristne Buddhistmission gjennom 25 Aar*, København, 1947.
- *Frombetstyper og belligdommer i Øst-Asia*, 3 bind, Oslo, 1947-49.
- ”Laotse”, i serien *Religionenes Stormenn*, Oslo 1948.
- ny utg. *Laotse. Tao Te Ching*, innl. ved Henry Henne, Oslo 1982.
- ny utg. i *Tao Te Ching. Utvalgte taoistiske skrifter. Utvalg og innledning ved Rune Svarverud og Notto R. Thelle* i serien *Verdens hellige skrifter*, Oslo 2001.

- Riisager, Filip, *Forventning og oppfylldelse*, Forlaget Aros, 1973.
- *Lotusblomsten og korset*, Gads forlag. København, 1998.
- Rongen, Ole Bjørn, *Konfutsen. Samtaler. Frå kinesisk med innleiing og kommentarar ved ...*, Oslo, 1988.
- *Mengzi. Læra om det gode mennesket. Frå kinesisk med innleiing og kommentarar ved ...*, Oslo, 1994.
- Smith, Kidder, "Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism', *et cetera*", i *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1 (2003).
- Soothill, William Edward and Hodous, Lewis, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*, Taipei, 1970 (reprint).
- Takakusu Junjiro, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu, 1956.
- T'ang Yung-tung, "On 'ko-yi', the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought Were Synthesized", i *Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy Presented in Honor of His Sixtieth Birthday*, London, 1951.
- Thelle, Notto Normann, *Karl Ludvig Reichelt. En kristen banebryter i Øst-Asia*, Oslo 1954.
- Watson, Burton, *Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China*, New York, 1958.
- *Basic Writings of Han Fei Tzu*, New York, 1964.
- *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, 1968.
- Wright, Arthur, *Buddhism in Chinese History*, New York, 1967 (1959).
- Zhongguo Ruxue cidian*, redigert av Guo Houan og Zhao Jihui, Shenyang, 1989.
- Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1972.

Ole Bjørn Rongen

Født 1946

Cand. philol. fra Universitetet i Oslo, 1973 (kinesisk, idehistorie, filosofi).

Master of Arts fra Columbia University, New York, 1970.

Studier i Beijing og Shanghai, 1976-77 og 1982-83.

Førsteamanuensis i journalistikk, Universitetet i Stavanger, 1999-
Programsekretær i NRK/Rogaland, 1984-99.

Universitetsstipendiat i sinologi, Universitetet i Oslo, 1974-80.

Oversettelser fra klassisk kinesisk med innledning og kommenta-
rer:

Yijing. Forandringenes Bok, Oslo 2002.

Middeelvegen og Den store læra. To klassiske konfutsianske tekstar,
Oslo 1999.

Mengzi. Læra om Det gode mennesket, Oslo 1994.

Konfutse. Samtaler, Oslo 1988.

English summary:

Karl Ludvig Reichelt – foremost Norwegian teacher of Chinese religion and culture.

The controversial founder of the Nordic Mission to the Buddhists, Karl Ludvig Reichelt, has done more than any other Norwegian to introduce and convey Chinese religion, philosophy and culture to Norway and the West. Reichelt wrote extensively on Chinese religion, especially on Mahayana Buddhism.

Reichelt built on age-old Chinese methods to introduce Chinese religion and philosophy to the West. For instance, just as translators of Buddhist sutras used similar but not equivalent concepts from Chinese philosophy – especially Daoist concepts – to translate unfamiliar Buddhist concepts into Chinese, so Reichelt used Biblical concepts and metaphors to convey Chinese wisdom to his Norwegian (and Western) audience.

Compared to great missionary-sinologists like James Legge and Richard Wilhelm, Reichelt was more missionary and less sinologist. However, he gave us, more than they did, lively and detailed descriptions in particular of Buddhist practices, temples, ceremonies, life in the monasteries etc.