

# BIBEL, ERFARENHET OCH HISTORIA I MISSIONSTEOLOGISK ARGUMENTERING

av

SEPPO A. TEINONEN

I senaste seklets både anglosaxiska och i synnerhet tyska missionsteologiska litteratur påträffar man fortgående följande uttryck: «Bibeln och erfarenheten visar att...»; «Detta bevisar missionshistorien och erfarenheten...»; «Bibeln, historien och erfarenheten visar att...» Dessa uttryck vittnar om det faktum, att den teologiska bevisföringen skedde utom på biblisk också på historiens och erfarenhetens grund.

Detta missionsteologiska argumenteringssätt fick sedermera och i synnerhet under 1930-talet en sträng kritik, som särskilt riktade sig mot historiens och erfarenhetens bevisvärde. Dessa problem, som tilldragit sig uppmärksamhet också efter det andra världskriget, synes ånyo blivit aktuella inom den senaste missiologin. Därför är det skäl att fråga: (I) Vad betydde denna argumentering i den «gamla» missionsteologin? (II) Vilka synpunkter har framkommit vid dess bedömande? (III) Vilka motsvarande problem förefinns inom det nutida missions-tänkandet?

## I.

Senaste seklets missionsteologiska argumentering är ingalunda enhetlig, utan erbjuder en mycket brokig bild. Detta är begripligt, ty efter senaste halvsekel uppstod på olika håll olika missionsteologiska försök, vilka varken världskonferenserna eller de internationella organisationerna kunnat förena och koordinera såsom nuförtiden är fallet. Bland de då framförda «systemen» fanns bl. a. amerikanskt kongregationalistiskt tänkesätt (Rufus Anderson), skotsk presbyteriansk «evangelistik» (Alexander Duff), tysk «gammallutheranism» (Karl Graul), luthersk

«restaurationsteologi» (Theodor Wangemann), liberalteologi (Ernst Friedrich Langhans, Ernst Buss), hegeliansk-spekulativ förmedlingsteologi (Friedrich Ehrenfeuchter), Erlangen-teologi (Franz Michael Zahn), ett tänkesätt som stod närmast den württembergiska pietismen (Friedrich Fabri, Wilhelm Hoffmann och delvis K. H. Chr. Plath) samt nypietistisk väckelsesteologi (Theodor Christlieb, Reinhold Grundemann, Gustav Warneck). Dessutom förekom vid sekelskiftet en del självständiga system, av vilka bör nämnas Martin Kählers missionsteologiska arbeten, som rönt inflytande av den württembergiska pietismen, väckelsesteologin och reformationens tänkesätt. Fastän tankegångarna i dessa missionsteologiska försök i många avseenden skilde sig från varandra, har de likväl anmärkningsvärt mycket gemensamt utöver alla konfessionella och teologiska gränser. Denna förvånansvärt vidlyftiga missiologiska consensus,<sup>2)</sup> som kom till synes vid den Ekumeniska missionskonferensen i New York 1900, lade grunden till den i Edinburgh 1910 hållna Världsmissionskonferensen och bidrog till att möjliggöra dess gemensamma diskussioner.

Såsom det vid konferenserna i New York och Edinburgh framgick, skedde den teologiska argumenteringen trefaldigt, på Bibeln, historiens och erfarenhetens grund.<sup>3)</sup> På detta sätt utförde också de flesta tidigare nämnda missionsteologerna sina missiologiska argumenteringar, vilka dock uppvisade skiljaktigheter i uppfattningen av Bibeln, historien och erfarenheten. Sålunda motsatte sig t. ex. Karl Graul överhuvud den enskilda erfarenhetens (upplevelsens) användning som ett teologiskt och religiöst argument, men värdesatte däremot missionserfarenheten och -historien. På en romantisk-idealistisk grund kunde han också förklara, att vissa i historien förekommande fenomen är i överensstämmelse med Bibeln. Sålunda tolkade han i själva verket Bibeln på historisk grundval t. ex i sin uppfattning av det indiska kastväsendet och Volkstum-begreppet samt i sin lära om ett mellan Gud och Satan beläget «neutralt naturligt område».<sup>4)</sup> Avvikande från Graul använde Wangemann, som också försökte framställa en luthersk «biblisk-kyrklig lära», utom Bibeln

och historien även såväl teologens egen som människans allmänna religiösa erfarenhet som argument.<sup>5)</sup>

En given avvikelse från denna allmänna argumenteringslinje bildade Zahn och delvis också Kähler. Den förre försökte tänka «bibliskt» och råkade i många frågor i motsatsförhållande till tolkningen av både den allmänna missionserfarenheten och missionshistorien. Å andra sidan kombinerade han uppenbarelsen, historien och erfarenheten på ett sådant sätt, att den på erfarenheten grundade tron blev nyckeln till både Bibelns och historiens förståelse.<sup>6)</sup> Kähler däremot ställde uppenbarelsen, den allmänna historien, frälsningshistorien och tronserfarenheten i en sådan relation till varandra, att hans tänkesätt blev biblisk-empirisk «profetisk pragmatism». På denna grund ansåg han den apostoliska tidens och nutidens missionsarbete vara parallella i den utsträckning, att en exeget enligt hans uppfattning kunde lära sig lika mycket av missionserfarenheten som av Nya Testamentets tidshistoria. Ehuru Kähler å andra sidan motsatte sig betraktandet av de historiska utvecklingsresultaten som normativa, kunde han teologiskt tolka historien på missionsarbetets grundval.<sup>7)</sup>

Till samma gemensamma missionsteologiska front hörde i detta avseende också anglosaxerna Anderson och Duff, vilka likväl icke betonade troserfarenheten som argument men värderade missionserfarenheten och historien i jämbredd med Bibeln.<sup>8)</sup> Liberalteologerna Langhans och Buss använde som argument närmast missionserfarenhet och historia, med vilkas tillhjälp de rationalistiskt tolkade Bibeln.<sup>9)</sup> Också Ehrenfeuchter, som i likhet med Hegel förklarade idéens förekomst i historien, kunde på historisk grund göra spekulativa missiologiska konklusioner.<sup>10)</sup>

Den missionsteologiska huvudströmningen bildade likväl de teologer, vilkas tänkesätt byggde på naturens och andens dualism. Sålunda representerade Hoffmann, Christlieb och Fabri envar på sitt sätt en värde metafysisk dualism, där den naturliga världen och den övernaturliga livssfären utgör kvalitativt olikartade livsordningar. De är ändå icke alldeles olikartade, ty mellan naturens och andens sfärer förekommer motsvarigheter

i form av analogiska lagar. Guds rike växer enligt deras åsikt organiskt i historien i analogi med naturen. Därför kunde de i Bibelns ljus granska historien och i historisk belysning frälsningshistoriens förlopp, dit missionshistorien närmast ansluter sig. Detta förfarande förutsätter emellertid pånyttfödelse, som gör teologen delaktig av den högre livsordningen och giver förståelse för andliga saker.<sup>11)</sup> I samma riktning tänkte Plath, som i historien såg en tvåfaldig utveckling, den naturliga processen och förverkligandet av Guds frälsningsplan. Dessa processer är olikartade men parallella och för slutligen till samma mål. Därför tolkade Plath Bibeln i historisk belysning och utförde en «missionsvetenskaplig exeges», varigenom historien blev Bibelns kommentar.<sup>12)</sup> Också hos Grundemann härskar mellan naturens och andens plan en viss kongruens. Utmärkande för vardera är enligt hans åsikt bl. a. «den organiska utvecklingens lag». Den är ett uttryck för evolutionistiskt tänkande, som hos Grundemann åsidosatte den bibliska eskatologin och möjliggjorde användandet av historien och missionserfarenheten i teologisk argumentering.<sup>13)</sup>

Denna bevisföring förekom likväl klarare och vidare utvecklad i Gustav Warnecks stora missionsvetenskapliga system, vars argumentering överallt följde Bibelns, historiens och erfarenhetens grundlinje.

«Erfarenheten» (Erfahrung) betydde i Warnecks tankegång både inhämtandet av kunskap och det erhållna empiriska vetandets helhet. Erfarenheten är av två slag: till den allmänna sinnesförnimmelsen kommer dessutom den pånyttföddes, «den levande kristnes» erfarenhet, där hjärtat får kunskap som icke uppnås av den naturliga människan. Denna andliga erfarenhet kan vara emotionell upplevelse (Erlebnis), voluntaristiskt experimenterande (Erproben), inre tillägnande (Aneignung) eller yttervärldens inre iakttagande (Wahrnehmung). Den har en allmän egenskap: alla «levande kristna» äger den. Den är också allmängiltig och till sin natur obetingat sann. På grund av denna erfarenhet kan man granska världen och historien, där man kan se Guds verk. Erfarenheten är också mera primär än uppen-

barelsen, som erbjuder innehållet i erfarenheten, kunskapen om det som man erfar.<sup>14)</sup>

För Warneck är Bibeln Guds ord, en «organisk helhet», som kan förstås rätt endast på grund av religiös erfarenhet. Den i Bibeln framställda sanningen kan också empiriskt verifieras i ens eget hjärta. Å andra sidan kan Bibeln förstås historiskt, ty Bibeln och historien hör ihop på två sätt. För det första hör Bibeln till frälsningshistorien vars «frälsningssanningar» den skildrar. För det andra hör Bibeln och den allmänna historien tillsammans sålunda att i Bibeln frälsningshistorien kommer in i den allmänna historien. Därför är i synnerhet Nya Testamentet «evangelisk historia».<sup>15)</sup>

Enligt Warnecks uppfattning har historien en dubbel utveckling: världshistoria eller «världsutveckling» och Guds rikes historia eller «rikets utveckling». Dessa utvecklingsprocesser sker i olika plan, men är såtillvida enhetliga att de behärras av gemensamma lagar. I vissa frälsningshistoriska skeenden berör riksutvecklingen världens utveckling, och i synnerhet missionshistorien är Guds rikes historia i världshistorien. Därför kan man på grund av missionshistoriens utveckling se både den allmänna historiens och frälsningshistoriens gång. Å andra sidan bör all historia uppfattas i Bibelns ljus och på grund av den troendes erfarenhet. Granskad på grund av erfarenheten är historien också objektiviserad allmängiltig erfarenhet, som benämnes «die Erfahrung der Geschichte». Historiens bevisvärde är betydelsefullt: «Das geschichtliche Gewordensein hat auch sein heiliges Recht.»<sup>16)</sup> Historien bevisar också till en del kristendomes sanningshalt.<sup>17)</sup>

I sin bevisföring anser Warneck Bibeln i princip som avgörande argument. Jämfört med «Schriftbeweis» betonar han emellertid betydelsen av erfarenhet och historia på ett sätt, som gör erfarenheten och efter den historien till ett avgörande bevis. Han tolkar Bibeln i erfarenhetens och historiens belysning så att dessa komma att bestämma exegesen, och så uppstår «Interpretation unter dem missionarischen Standpunkte». En sådan exege är oundviklig, när Kristus icke har framställt

detaljerade anvisningar i missionsarbetet, utan endast allmänna principer som han lämnat åt den historiska utvecklingens gång. Därför kan ej heller den i Nya Testamentet förekommande «apostolisk praxis» bilda en mekaniskt bindande formel, utan den är giltig endast mutatis mutandis, med behövliga modifikationer, vilka bero av historiska omständigheter. Såsom missionshistoriens sanningar rätt kan förstås endast på grundvalen av Bibelns missionstanke, kan å andra sidan Bibelns missionsuppfattning uttydas endast i ljuset av missionshistoriens erfarenheter. Missionshistorien är sålunda icke endast den bibliska sanningens åskådningsmaterial (Illustration) utan också tolkning av Bibeln (Auslegung).<sup>18)</sup>

Warnecks biblicistiska, empiristiska och evolutionistiska missiologi förstärkte den på Bibelns, erfarenhetens och historiens grund baserade argumenteringens ställning såväl i den evangeliska som katolska<sup>19)</sup> missionsvetenskapen. Efter honom representerades motsvarande argumenteringslinje på olika sätt bl.a. av Robert E. Speer, Johannes Warneck, Martin Schlunk, Julius Richter<sup>20)</sup> och särskilt den tyska Volkstum-tänkandets representanter Bruno Gutmann, Ernst Johanssen och Christian Keyser.<sup>21)</sup> Fastän sekelskiftets missiologiska consensus delvis splittades redan under det första världskriget, bibehölls denna bevisföring allmänt ända till det Internationella Missionsrådets möte i Jerusalem 1928<sup>22)</sup> och till det s. k. Laymen's Inquiry.<sup>23)</sup> Samtidigt begynte i missionsteorin framträda en genomgripande kritik av det gamla tänkesättet och den traditionella argumenteringen.

## II.

I slutet av 1920-talet och i synnerhet på 1930-talet begynte nya strömningar och i synnerhet den dialektiska teologin att utöva inflytande på missionsvetenskapen. Den nya teologins genombrott skedde relativt snabbt, ty redan vid det Internationella Missionsrådets möte i Tambaram (Madras) 1938 behärskade den till stor del både diskussionerna och besluten.<sup>24)</sup> Som den nya missiologins representanter uppträdde på 1930-talet

särskilt de europeiska missionsteologerna, bl. a. Hendrik Kraemer, Karl Hartenstein och Walter Freytag, men den fick fotfäste också i anglosaxiska kretsar.<sup>25)</sup>

Denna till en början oppositionella nya missionsteologi var dock icke enhetlig, ty den hade fått inflytelser från olika håll, t. ex från den nya Luther-forskningen, från nya exegetiska strömningar, från den gamla württembergiska frälsningshistoriska teologin (t. ex. Karl Heim), från religionsvetenskapens senaste framsteg och den genombrytande ekumeniska tankeriktningen. Den utslagsgivande bakgrunden bildade likväl den dialektiska teologins olika förgreningar. Med dess tillhjälp lösgjorde sig den nya missiologin från de efter Schleiermacher under förra seklet inom teologin gällande allmänna principerna, som den ansåg vara humanistiska, idealistiska, immanenta, psykologiserande och romantiska. Den sökte sig tillbaka från all filosofi till «Guds ord», och därför blev också theologia naturalis föremål för en sträng kritik. I synnerhet i sitt begynnelseskede följde denna missiologiska opposition Barths stränga princip: *finitum non est capax infiniti*.

På denna grund kunde den nya missiologin icke mera godkänna det traditionella argumenteringssättet. Kritiken riktade sig främst mot erfarenhetens bevisvärde. I sin kamp mot all psykologism påstod den nya teologin, att tron ej hade någon förnimbar psykologisk räckvidd. Enligt dess mening sammanfogade den gamla teologin tron och erfarenheten alltför enkelt och så, att den religiösa erfarenheten utsuddade gränsen mellan Gud och människan. «Gud är i himmeln och människan på jorden», och därför har den religiösa erfarenheten ingenting «givet», som man kunde sanktionera och som kunde anses som teologiskt argument. Samtidigt riktades kritiken också mot missionserfarenheten, ty den dialektiska teologin var icke till sitt väsen akademisk teologi, utan strävade uttryckligen till kyrkans förnyelse. Därför betydde dess idéer «missionens kris» och kritik av traditionell missionspraxis.

Missionserfarenhetens kris berodde också på det historiskas kris. Den nya teologin bekämpade all «historism» och hävdade,

att Gud icke blir känd genom världen och historien utan enbart genom sitt «ord», som är han själv och som kommer «senkrecht von Oben herab». Detta omöjliggjorde sanktioneringen av historien. Det gamla historiska tänkesättet stämplades som idealism: «Das Gegebene wird vergöttlicht».26) Då man övergav den immanenta historieuppfattningen och all evolutionism, omintetgjordes den historiska bevisningens värde. På samma sätt avvissades uppfattningen, att Guds verk skedde på grundvalen av vissa organiska lagar. Kontinuiteten mellan historien och «överhistorien» brast och i stället för evolutionismen kom eskatologin. Sambandet mellan Guds rike och historien upplöstes, i stället för naturlagarna trädde den Helige Andes suveräna arbete och i stället för naturalismen kom pneumatologin. Samtidigt bröts de band som tidigare förenat frälsningshistorien och missionshistorien och uppfattningen av historien som Bibelns tolkning omöjliggjordes.

När historiens och erfarenhetens bevisvärde ramlade, blev «Guds ord» det utslagsgivande teologiska argumentet. De nya teologiska strömningarna betonade på olika sätt betydelsen av «uppenbarelseteologin» och «ordets gudomlighet» och konstaterade, att uppenbarelsen icke kan bevisas vara sann, ej heller grundas på förnuftet, erfarenheten eller historien. Förhållandet mellan uppenbarelsen och Bibeln blev i stället problematiskt och därom framfördes mycket olika tolkningar. Gemensamt för de flesta var likväl uppfattningen, att uppenbarelsen icke är något slags supranaturalistisk historia, som skulle utveckla sig i analogi med naturen. I stället för den gamla filosofisk-religiösa dualismen mellan naturen och nåden trädde den eskatologiska nytestamentliga gamla och nya aionens dualism, som gjorde uppenbarelsen till en dynamisk händelse. Den gamla «missionsvetenskapliga exegesen» blev på grund härav omöjlig.

Historiens och erfarenhetens och den traditionella bibliska argumenteringens sönderfall verkade mångfaldigt på missiologins utveckling. Den ledde å ena sidan tillsammans med den moderna sociologins utveckling till en ny empirisk missionsforskning, som definitivt använder en icke-teologisk empirisk



argumentering.<sup>27)</sup> Också den missionshistoriska forskningen lösgjorde sig mera målmedvetet från den teologiska historiegranskningen. Å andra sidan övergick den egentliga missions-teologin i sin argumentering allt klarare än förr till enbart «bibliska» linjer, ehuru Bibel-uppfattningen fortsättningsvis har blivit underkastat utveckling. För närvarande strävar den protestantiska missiologiska bevisföringen i varje fall till att äga rum på Bibelns grund. Samtidigt som man allmänt överger den skolastiska uppfattningen: *gratia naturam non tollit sed perficit*, förkastar man också principiellt erfarenhetens och historiens teologiska bevisvärde.

### III.

Ehuru den nya missiologins kritik av den gamla teologin otvivelaktigt inneburit ett avsevärt framsteg, är den nya missiologins sakläge icke i alla avseenden klart eller oemotsagt. I synnerhet är de missiologiska principfrågorna fortsättningsvis öppna, och man har ej funnit allmängiltiga svar på dem.

Viktigast av dessa problem är *empeiria's*, den empiriska verklighetens, missionsteologiska ställning. Fastän man å ena sidan avböjer användandet av «erfarenheten» som ett teologiskt argument, kan man å andra sidan ej neka, att till missiologins väsen hör en given empirism. Som avgörande typiskt har man till missionsbegreppet ansett höra en «geografisk komponent».<sup>28)</sup> I den mån man uppfattar missionen tredimensionellt såsom det blivit sed efter Internationella Missionsrådets möte i Willingen 1952,<sup>29)</sup> hör till detta begrepp också en historisk och sociologisk komponent, ty missionsarbetet sker icke endast «i hela världen», utan också «intill tidens ände» och på alla det mänskliga livets områden. Härvid kan man ställa frågan, om missiologins radikala «eskatologisering»<sup>30)</sup> och betonandet av «diskontinuiteten» gör rättvisa åt den empiriska verkligheten och den kristna trons helhet. Eskatologins avskiljande från den första trosartikeln kan leda till en missiologisk «Stubengelehrsamkeit» och «doktrinära drömmar», emot vilka Gustav Warneck betonade bety-

delsen av erfarenheten och historien.<sup>31)</sup> Om erfarenhetens bevisvärde absolut förnekas, kan t. ex. missionsarbetets «resultat» och hela missionsstatistikens problematik icke tillräckligt vidsträckt behandlas teologiskt. Samtidigt förlorar hela teologin det korrektiv, som den fått just genom erfarenheterna från missionsarbetet. Därjämte upphör också missionsverkligheten och missionskyrkornas problematik vara ett teologiskt forskningsobjekt.<sup>32)</sup>

På senaste tid har det också blivit uppenbart, att enbart argumentering på Bibelns grund icke är så enkelt utförd som man på 1930-talet kunde förmoda. Talrika nya enbart på «Bibeln», «Guds ord» eller «nytestamentlig kerygma» grundade bevis har visat sig avspegla vissa historiska och empiriska synpunkter. Det är tydligt, att t.ex. den på Volkstum- och folkkyrkofrågor efter kriget riktade missiologiska kritiken grundar sig utom på Bibeln också på vissa konfessionella och andra historiska förutsättningar.<sup>33)</sup> Det är också sannolikt, att t.ex. kritiken av s. k. Corpus Christianum delvis har utgått från bedömning av världsläget och från vissa historisk-filosofiska uppfattningar.<sup>34)</sup> Rasfrågans teologiska behandling har även uppenbarligen skett på grund av västerländska konfessionella och politiska synpunkter.<sup>35)</sup> Fordringarna på att nutidens missionsarbete helt och hållet bör betraktas på nytt och organiseras ånyo, utgår till betydande del från icke-teologiska argument. Sålunda motiveras t.ex. uppfattningen att sändandet ej mera på ett avgörande sätt utmärker missionen med det faktum, att missionen på grund av de nya kyrkornas uppkomst och utbredning nu har «world-wide base».<sup>36)</sup> Härvid har man inte alltid tillräckligt beaktat, att «world-wide base» ingalunda är ett bibliskt eller teologiskt begrepp, utan ett historiskt och empiriskt argument.

Samtidigt kan man likväl numera i vissa frågor observera ett grundligare inträngande i Bibelns och historiens problem. Kyrkornas Världsråds och Internationella Missionsrådets integration har aktualiserat grundproblemet, huruvida den nya tidens missionsarbete faktiskt står i överensstämmelse med Bibeln.<sup>37)</sup> Är det här fråga enbart om någon historisk och därför tillfällig

tolkning av den bibliska «missionstanken»? Är det möjligt at det på Bibels grund skulle uppstå en märkbart annorlunda «mission»? Har den nya tidens missiologer överfört till Bibeln endast sin egen tids historiska utveckling och sin missionserfarenhet? Är uppfattningen, som granskar t. ex. Paulus i ljuset av det nya missionsarbetet («Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission») <sup>38)</sup> i grund felaktig? I vilken mån avspeglar det teologiska försvaret av och oppositionen mot integrationen endast vår egen historia och våra egna erfarenheter? <sup>39)</sup>

Dessa frågor avspeglar missiologins nuvarande situation. Medan man efter det andra världskriget publicerat talrika allmänna missionsteologiska framställningar, har inte ett enda evangeliskt arbete utgivits, där man grundligt skulle ha dryftat de principiella och metodiska frågorna inom denna vetenskapsgren. Missiologins «prolegomena» är fortfarande oskriven.

#### NOTER

1) Johannes Dürr, *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie* Gustav Warneck's. Basel 1947; J. C. Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*. Amsterdam s. a.; Hans Schärer, *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft*. Zürich 1944; Teinonen, *Gustav Warneckin varhaisen lähetysteorian teologiset perusteet* (The Theological Basis of Gustav Warneck's Early Theory of Missions), Helsinki 1959.

2) Om denna concensus se Teinonen, *Gustav Warneckin etc.* s. 78—80, 146—150, 204—207; idem, *Vuoden 1900 ekumeenisen lähetyskonferenssin missiologinen consensus*. Täysi tähkä. Helsinki 1960, s. 192—201.

3) *Ecumenical Missionary Conference*, New York, 1900. New York — London 1900. I s. 58—64, 95—103, 233—300, 347—370, 430—433; II s. 289—350; *World Missionary Conference*, 1910. Edinburgh-London s. a. I s. 5—49, 344—370; II s. 4—10; III s. 238—266; IV s. 214—280; IX s. 151—351.

4) *Graul, ELMB* 1848, s. 234 ff., 245 ff.; 1852, s. 9 ff., 65 ff.; 1853, s. 180 ff.; 1854, s. 300 ff.; *Reise nach Ostindien über Palästina und Egypten I—V*. Leipzig 1854—1856. III s. 268, 315 f.; IV s. 209 ff.; *Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften*. Erlangen 1864, s. 16 och passim; *Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte göttlichen Worts*. Leipzig 1865, s. 136—142. Jfr Oscar Rundblom, *Svenska förbindelser med Leipzigmissionen åren 1853—1876*. Lund — Köpenhamn 1948, s. 223—233.

5) *Wangemann, Biblisches Hand- und Hilfsbuch zu Luther's kleinem*

Katechismus. Berlin 1862, s. 300—302, 409; Christliche Glaubenslehre. Berlin 1866, s. 1—7, 55, 81 f.; Pflicht und Aufgabe der Missionsarbeit des XIX. Jahrhunderts und Widerlegung der gegen sie erhobenen Einwürfe. Berlin 1880, passim.

6) Zahn, AMZ 1877, s. 494—500, 531—543; 1886, s. 193—211; 1890, s. 289—318; 1892, s. 393—411; 1893, s. 241—261; 1896, s. 49—67; 1898, s. 385—403.

7) Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre<sup>2</sup>. Leipzig 1893, s. 11 ff., 16 ff., 167 ff.; AMZ 1893, s. 149—178; 1894, s. 241—261; Dogmatische Zeitfragen<sup>2</sup>. Leipzig 1908, II s. 75, 315—486; Das Kreuz, Grund und Mass für die Christologie. BFCT XV, Gütersloh 1911, s. 5 ff., 26 ff.; EMM 1912, s. 1—15; Teinonen, Warneck-tutkielmia. Warneck-Studien. Helsinki 1959, s. 29—41; Otto Zänker, Grundlinien der Theologie Martin Käblers. BFCT XVIII. Gütersloh 1914, s. 12 ff., 29 ff.

8) Anderson, Foreign Missions; Their Relations and Claims<sup>3</sup>. New York — Boston 1870, passim; Memorial Volume of the First Fifty Years of the A.B.C.F.M.<sup>4</sup> Boston 1861, s. 225—404; Duff, Evangelistic Theology. Edinburgh 1868, s. 13—36; Missions the Chief End of the Christian Church. Edinburgh 1877, passim. Se även F. F. Ellinwood, The «Great Conquest». New York 1876; A. C. Geekie, Christian Missions to Wrong Places, Among Wrong Races and in Wrong Hands. London 1871.

9) Buss, Die christliche Mission, ihre principielle Berechtigung und praktische Durchführung. Leiden 1876, s. 52—128; Langhans, Pietismus und Christenthum im Spiegel der äusseren Mission. Leipzig 1864; Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte. Zürich 1875.

10) Ehrenfeuchter, Die Praktische Theologie I. Göttingen 1859, s. 207—460.

11) Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben in Vorträgen für Gebildete. Basel — St. Gallen 1866—1868. I—II passim; III s. 1—30; IV s. 24—50; Der Missionsberuf des evangelischen Deutschlands nach Idee und Geschichte. Gütersloh 1876, s. 1—34; Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission. Barmen 1859, s. I—X; Zeit und Ewigkeit. Barmen — Elberfeld 1865, s. 50—75, 99—102; Hoffmann, Die Stellung der wissenschaftlichen Theologie zur gegenwärtigen Zeit. Basel 1843, passim; Missions-Fragen I. Heidelberg 1847, s. 26—138.

12) Plath, Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte. Berlin 1867, s. 1—16; Drei neue Missionsfragen. Berlin 1868, s. 48 ff.

13) Grundemann, Missions-Studien und Kritiken I. Gütersloh 1894, passim; AMZ 1895, s. 226—251.

14) Gustav Warneck, Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi. Gotha 1867, s. 35, 54, 74 ff.; Warum hat unsre Predigt nicht mehr Erfolg? Gütersloh 1880, s. 48 f.; Evangelische Missionslehre. Gotha 1892—1903. I<sup>2</sup> passim; Dürr, s. 30—34; Teinonen, Gustav Warneckin etc. s. 83—89; H. W. Tottie, Evangelistik. Uppsala 1892, s. 3—7.

15) Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre* I<sup>2</sup> s. 133—239; Teinonen, Gustav Warneckin etc. s. 93—98.

16) Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre* II s. 37. Jfr. Dürr s. 89-93.

17) Gustav Warneck, Pontius Pilatus etc. s. 22; MGEK 1870, s. 457; AMZ 1881, s. 157 f.; *Evangelische Missionslehre* I<sup>2</sup> s. 260—278; Teinonen, Gustav Warneckin etc. s. 110—115.

18) Gustav Warneck, AMZ 1874, s. 41 ff.; 1876, s. 437; 1880, s. 54; 1881, s. 158; *Missionsstudien* I. Gütersloh 1878, s. VIII f.; Dürr, s. 92; Teinonen, Gustav Warneckin etc. s. 160 f. Se även Olav Guttorm Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education* I. Oslo 1955, s. 292 ff.

19) Se t. ex. J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Münster 1919. Jfr. Martin Schlunk. IRM 1921, s. 88.

20) Richter, *Weltmission und theologische Arbeit*. Gütersloh 1913, passim; *Evangelische Missionskunde*. Leipzig-Erlangen 1920, s. 1—91; Schlunk, *Die Weltreligionen und das Christentum*. Hamburg 1923; Speer, *Missionary Principles and Practice*. New York etc. 1902; Joh. Warneck, *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*. Berlin 1913. Se även Roland Allen, *Missionary Methods; St. Paul's or Ours?* Repr. London 1959. Jfr. C. I. van Heerden, *Die spontane uitbreiding van die Kerk by Roland Allen*. Kampen 1957.

21) Gutmann, *Gemeindeaufbau aus dem Evangelium*. Leipzig 1925; Johanssen, *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*. München 1931; Keysser, *Anutu im Papualande*. Kassel 1925. Jfr. P. P. A. Kamfer, *Die volksorganisierte sendingmethode by Bruno Gutmann*, Amsterdam 1955; Teinonen, TA 1959, s. 352—374.

22) *Reports of the Meeting of the International Missionary Council at Jerusalem, Easter 1928*. London etc. 1928. I s. 483—495; II s. 241—242; VI s. 287—290.

23) *Re-Thinking Missions. A Layman's Inquiry After One Hundred Years*. By the Commission of Appraisal. New York — London 1932, passim.

24) Se t. ex. *Tambaram Series*. London 1939. I s. 183—216; William Richey Hogg, *Ecumenical Foundations*. New York 1952, s. 294—304; Teinonen, *Kirkkojen yhteistyö ja kansainvälinen politiikka*. (The Cooperation of the Churches and International Politics). Helsinki 1960, s. 106—110.

25) Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*. Repr. New York — London 1947; Freytag, *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens*. Berlin 1938, s. 192—268; Hartenstein, *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?*<sup>2</sup> München 1928; *Die Mission als theologisches Problem*. Berlin 1933. Se även I. P. C. van 't Hof, *Het Zendingbegrip van Karl Barth*. S. 1, 1946; S. Knak, *Missionsmotiv und Missionsmethode unter der Fragestellung der dialektischen Theologie* (M. Schlunk, ed., *Botschafter an Christi Statt*. Gütersloh 1932), s. 58—80; Otto Kübler, *Mission und Theologie*. Leipzig 1929, s. 223 ff. Se också artiklar efter Jerusalem i EMM, IRM, NAMZ, SMT och ZZ.

<sup>26)</sup> Hartenstein, Was hat etc. s. 9.

<sup>27)</sup> Se t. ex. J. Merle Davis' arbeten *The Economic and Social Environment of the Younger Churches*. London 1939; *The Church in New Jamaica*. New York 1942; *The Church in Puerto Rico's Dilemma*. New York 1942; *The Cuban Church in a Sugar Economy*. New York 1943; *New Buildings on Old Foundations*. New York 1945, mm.

<sup>28)</sup> Se t. ex. Bengt Sundkler, *Missionsforskningens arbetsuppgifter*. Uppsala 1952, s. 3—5.

<sup>29)</sup> Norman Goodall, ed., *Missions Under the Cross*. London 1953, s. 188—194, 238—245.

<sup>30)</sup> Om denna fråga se Hans Jochen Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*. Stuttgart 1959.

<sup>31)</sup> Gustav Warneck, *AMZ* 1875, s. 6; 1876, s. 424; 1880, s. 54 f., 144; 1883, s. 476 f.

<sup>32)</sup> Om denna fråga se Sundkler, *Missionsforskningens arbetsuppgifter* s. 16—31 och hans banbrytande verk *Bantu Prophets in South Africa*. London 1948; *The Christian Ministry in Africa*. Uppsala 1960.

<sup>33)</sup> Så t. ex. Dürr, *Sendende und werdende Kirche* etc.; Hoekendijk, *Kerk en Volk* etc. Jfr. Siegfried Knak, *Oekumenischer Dienst in der Missionswissenschaft*. TV 1950, s. 156—174; Georg Vicedom, *Missio Dei*. München 1958, s. 9—10 och passim.

<sup>34)</sup> Se t. ex. J. L. Hromádka, *The Church and Theology in Today's Troubled Times*. Prague 1956. Jfr Charles C. West, *Communism and the Theologians*. London 1958, passim; Ronald K. Orchard, *The Concept of Christendom and the Christian World Mission; A Question*. (J. Hermelink — H. J. Margull, ed., Basileia. Stuttgart 1959), s. 474—488.

<sup>35)</sup> Se t. ex. Oskar Niederberger, *Kirche — Mission — Rasse*. Schöneck-Beckenried 1959.

<sup>36)</sup> Se t. ex. R. K. Orchard, *Out of Every Nation*. London 1959, s. 45 ff.

<sup>37)</sup> Se t. ex. J. Blauw, «Main Lines of a Biblical Theology of Mission» /duplikat/. London 1960, s. 54—69; European Consultation on «The Word of God and the Church's Missionary Obedience» held at the World Council of Churches, Geneva, July 11—14, 1960 /duplikat/, passim.

<sup>38)</sup> Se ovan not 20.

<sup>39)</sup> Se Nils Karlström, *Mission och ekumenik*. Stockholm 1960, s. 217—229.

*Förkortningar.* *AMZ* — Allgemeine Missions-Zeitschrift; *BFCT* — Beiträge zur Förderung christlicher Theologie; *ELMB* — Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt; *EMM* — Evangelisches Missions-Magazin; *IRM* — The International Review of Missions; *MGEG* — «Mancherlei Gaben und Ein Geist». Eine homiletische Vierteljahrschrift für das evangelische Deutschland; *NAMZ* — Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift; *SMT* — Svensk Missionstidskrift; *TA* — Teologinen Aikakauskirja, Teologisk Tidskrift; *TV* — Theologia Viatorum; *ZZ* — Zwischen den Zeiten.