

MISSIO DEI: Nøkkelbegrep til bestemmelsen av et hovedproblem i etterkrigstidens protestantiske misjonstenkning

Prøveforelesning for den teologiske doktorgrad 10. sept. 1982, selvvalgt emne

AV JAN-MARTIN BERENTSEN

0. Innledning

0,1. Etterkrigstiden har vært preget av en mangfoldig og vidtgående misjonsteologisk debatt. Ikke overraskende har de mange om diskuterte problemer i teologien generelt avstedkommet en tildels intens meningsutveksling m.h.t. begrunnelsen for og forståelsen av den kristne misjon. Debatten har i den grad vandret mellom en mangfoldighet av tema at man til tider har fått inntrykk av at i misjonsteologien, der er det ikke enighet om noe som helst.

Det ligger derfor nær å spørre: Fins der en *nøkkel* til forståelsen av debatten? Eller kanskje bedre: et *nøkkelhull*? M.a.o. fins der en innfallsvinkel som kan avdekke eventuelle underliggende kjerneproblemer og dermed bidra til innsikt i debattens mange utgaver?

Der tør være flere nøkkelhull. Vi skal i det følgende forsøke å titte gjennom et som – i det minste for undertegnede – fortøner seg vel egnet til å fokusere en grunnleggende problematikk. Nøkkelhullet er altså begrepet *missio dei* slik dette brukes i den misjonsteologiske litteratur.

0,2. Vår begrensede tid gir ikke anledning til noen altomfattende analyse. Forhåpentligvis vil den være tilstrekkelig til å bestemme hva vi har kalt et hovedproblem i etterkrigstidens protestantiske misjonstenkning. Dermed har vi alt foretatt den begrensning som ligger i ordene *etterkrigstid* og *protestantisk*. Allerede det faktum at vi her har å gjøre med et *latinsk* begrep, peker imidlertid i retning av at vi har å gjøre med et uttrykk av langt eldre dato. Det har forbindelse like tilbake til det oldkirkelige *trinitetsdogmes* terminologi, og det er å finne som begrep allerede hos *Augustin*.¹ Denne side av saken skal vi ikke gå nærmere inn på. Vi skal heller

ikke foreta noen nærmere terminologisk undersøkelse av uttrykket *missio dei* i forhold til språklige ekvivalenter som «God's mission», «the mission of God», «Mission Gottes», o.s.v. For vår hensikt befinner alle disse begrepene seg «på samme bølgelengde». ² Vi vil derfor kunne bruke dem om hverandre, og vi benytter oss av dem alle i vår undersøkelse av meningsinnholdet i *missio dei*.

La oss da ta fatt på oppgaven etter følgende disposisjon:

1. *Missio dei*'s opprinnelse som moderne missiologisk begrep.
2. *Missio dei* i 1960-årenes økumeniske konferanser.
3. *Missio dei* i det siste decenniums misjonsteologi.
4. Noen konkluderende ansatser til oppklaring.

1. *Missio dei*'s opprinnelse som moderne missiologisk begrep.

1,1. Det er på det rene at begrepet *missio dei* som moderne misiologisk begrep har sitt utgangspunkt i Det internasjonale misjonsråds møte i *Willingen 1952*. Adskillig større uklarhet har hersket til spørsmålet om uttrykket som sådant spilte noen rolle i konferansen. Mens både K. Hartenstein³ og G. Vicedom⁴ i de nærmest påfølgende år uttrykte seg som om dette skulle ha vært tilfelle, har andre påvist at begrepet i alle fall ikke fins brukt i de trykte dokumenter fra *Willingen*.⁵ De har etter alt å dømme rett som hevder at termen synes å være introdusert i moderne misjonsteologisk sammenheng av Hartenstein selv i hans rapport fra konferansen.⁶

Når *missio dei* som begrep likevel med rette knyttes til *Willingen*, er det fordi den sak som uttrykket senere skulle stå for, i høy grad var fokusert på møtet; og det på en måte som allerede her i utgangspunktet indikerer den problematikk som senere skulle utvikle seg. P.d.e.s. er det nemlig klart at *missio dei* kan alludere til Faderens sendelse av Sønnen, og kirkens videre sendelse til verden ved Sønnen og Ånden. En slik sendelsesforståelse gir *Willingen* uttrykk for i følgende ord: «Den misjonsbevegelse som vi er en del av, har sin kilde i den treenige Gud selv. Utfra sin dype kjærlighet til oss har Faderen sendt sin egen elskede Sønn for å forsone alle ting med seg selv, slik at vi og alle mennesker ved Ånden i ham kan gjøres ett med Faderen»⁷ P.d.a.s. gikk diskusjonen høyt i *Willingen* over en arbeidsgrupperapport som til syvende og sist ikke ble vedtatt. I denne rapporten heter det at Gud på forskjellig

vis «virkeliggjør sin dom og frelse i de revolusjonære bevegelser i vår tid.» Han er virksom i vår verden «idet han forvandler verdens ulykkelige fremmedgjøring til glede over å tilhøre ham og hverandre.» Derfor må kirken i sin misjon identifisere seg med verden, ikke bare i dens synd og tragedie, men også «i de øyeblikk når verden handler mere effektivt i overensstemmelse med Guds nåde enn kirkene selv.»⁸ Utfra dette syn ble det påpekt at Guds skjulte doms- og frelsesgjerning i historien – uavhengig av kirken – er misjonens primære fokus.

Selv om Rodger Bassham i en artikkel har rett når han sier at i Willingen var det den første av de her anførte posisjoner som ble toneangivende⁹, så er det tydelig at vi allerede her i utgangspunktet møter forskjellige teologiske grunnkonsepsjoner som hver på sitt vis søker å gi begrepet *missio dei* innhold.

1,2. Et annet vesentlig landemerke må nevnes i forbindelse med begrepets moderne missiologiske opprinnelse. G. Vicedoms bok *Missio Dei*, som kom i første utgave seks år etter Willingen, fikk stor betydning for begrepets videre utbredelse og anvendelse. Når vi finner det nødvendig å omtale boka spesielt, har det sin grunn i et forhold som er betydningsfullt på bakgrunn av det som vi idag – 25 år etter – vet om *missio dei*-begrepets utvikling. Vicedoms bruk av begrepet presenteres nemlig stadig som entydig på linje med den første av de to nevnte posisjoner i Willingen. I så henseende sier Herwig Wagner i et nylig avholdt foredrag, med referanse bl.a. til Vicedoms bok, at formelen *missio dei* etter Willingen var entydig trinitarisk bestemt. «Es ist Gott, der Vater, der den Sohn sendet zum Heil der Welt. Insofern reden wir rechtens auch von der *Missio Christi*»¹⁰ Undersøker vi hvordan Vicedom senere definerer *missio dei* i sin bok *Mission im Ökumenischen Zeitalter* fra 1967, så får vi inntrykk av at Wagner har rett. Her sies det nemlig under overskriften «Die Mission Gottes»: «Likesom han [Gud] begynte sin misjon og ga den sitt innhold gjennom sendelsen av Sønnen og Den hellige ånd, så fortsetter han nå sin sendelse gjennom kirken ved Den hellige ånds gjerning. Slik slutter *kirkens misjon* seg til *Guds misjon* og er dennes fortsettelse.»¹¹ Det samme inntrykk gir Vicedom i et foredrag fra 1970, hvor han klager over at begrepet *missio dei* nå brukes i en ny mening: «Nå dreier det seg ikke så mye om hva Gud har gjort, hvordan han sender sine budbringere og hva han idag gjør blant folkene gjennom frelsens for-

kynnelse, men det dreier seg om hvordan han er nærværende i den historiske utvikling.»¹²

Saken er imidlertid ikke så entydig som både Vicedom selv, Wagner og andre gir inntrykk av, det viser boka *Missio Dei* klart. Riktignok skriver Vicedom i kapitlet «Die Sendung» mye om Guds misjon på linje med det han gjentar i 1967 og 1970. Det interessante er imidlertid at han kaller denne Guds sendelse gjennom Sønnen og kirken for «den spesielle Missio Dei i Jesus Kristus», eller for «missio dei specialis»,¹³ og han omtaler den på bakgrunn av et kapittel om Guds herrevelde som *skaper og opprettholder*, om hvilket han også bruker uttrykket *missio dei*: «Gott erhält also durch seine Sendung die Welt und führt die Menschen . . . In diesem Senden ist Gott immer gegenwärtig. Sendung ist darum ein Ausdruck seiner Wirksamen Gegenwart in Gericht und Gnade . . . Diese Missio Dei, die das ganze Handeln Gottes umfasst, kann darum auch mit der Herrschaft Gottes umschrieben werden.»¹⁴ Vicedom opererer m.a.o. med en *missio dei generalis* (vår betegnelse) og en *missio dei specialis*, som gjør det overordnede begrep *missio dei* omfattende og flertydig. Vi må derfor gi Rosin rett når han påpeker at Vicedom ikke er uten ansvar for den innholdsfulle begrepet får i 1960-årene.¹⁵

En undersøkelse av vårt begreps opprinnelse viser altså at det fremstår i nær tilknytning til spørsmålet om hvordan forholdet er mellom Guds gjerning *i verden og historien* på den ene siden, og hans gjerning *i og gjennom kirken* på den andre, med de implikasjoner forståelsen av dette har for kristen misjon.

2. Missio dei i 1960-årenes økumeniske konferanser

2,1. I det minste etter de skriftlige kilder å dømme ser ikke vårt begrep ut til å ha spilt noen sentral rolle i de økumeniske konferanser først på 60-tallet, hverken i New Delhi 1961 eller i Mexico City 1963. Den teologiske problematikk som ovenfor kort er skissert, er imidlertid åpenbar. New Delhi taler om «vitnesbyrd» i videre forstand som det å bevitne «hele Guds aktivitet . . . i verden.»¹⁶ Hva det innebærer, sies det klart at man er uenig om.¹⁷ Diskusjonen ble intensivert i Mexico, hvor meningene sto steilt mot hverandre i spørsmålet om hvorvidt det man kaller «Guds kjærlighets fornyende makt» kan sies å være virksom i verdens politiske begivenheter og skape «forvandlede liv» også utenfor kirkens sammen-

heng.¹⁸ Samtalen vendte stadig tilbake til «forholdet mellom Guds gjerning i og gjennom kirken og alt Gud gjør i verden tilsynelatende uavhengig av den kristne menighet.» Man spør: «Går det an å skjelve mellom Guds opprettholdende gjerning og hans forløsende gjerning?»¹⁹ Om dette var det ingen enighet i Mexico.

2.2. Begrepet *missio dei* bringes for alvor til anvendelse i denne debatten gjennom studieprogrammet «The Missionary Structure of the Congregation», satt igang – som kjent – i New Delhi og avsluttet med rapporten *The Church for Others* i 1967.²⁰ Denne rapporten, som består av en Vest-Europeisk og en Nord-Amerikansk del, er meget opplysende til det innhold som nå legges i vårt begrep. Den Vest-Europeiske delen tar sitt utgangspunkt i at Gud i Kristus er virksom i verden «extra muros ecclesiae».²¹ Gud er nemlig en Gud som *sender i historien, resp. verden*, og å delta i «Guds misjon» er å gå inn i «samarbeid med Gud i historien». Hensikten med denne *missio dei* er å etablere den altomfattende frelestilstand man betegner med det GT-lige uttrykk *shalom*. Med dette for øyet er Gud stadig i virksomhet i verden.²² M.a.o. «*missio dei* er virksom hinsides kirkene Den omfatter både kirken og verden. Kirkene tjener *missio dei* i verden når de, på åpenbaringsens grunn, peker ut Gud i arbeid i verdenshistorien.»²³ Man kan derfor ikke lenger bli stående ved en tankemodell som ser Guds forhold til mennesket i sekvensen *Gud – kirken – verden*. Rekkefølgen må være *Gud – verden – kirken*.

Den Nord-Amerikanske rapporten ligger på samme linje. «God's mission» er et nøkkelbegrep i fremstillingen, og det refererer entydig til Guds forløsende virksomhet i den aktuelle sosio-politiske prosess. Problemet er bare dette: «Kan vi si: «Se her!», og: «Se der!»? Kan vi se hvor Gud er virksom på et slikt vis at vi kan ta del i den sekulære kamp som Guds folk og vitne om vår Herres nærvær?» Det er – sies det – ikke enkelt og uten risiko, men «til denne farefulle jobben er vi kalt, til å lese tidens tegn»²⁴ Denne forståelsen av det man kaller «mission-as-God's-mission» innebærer at *teologiens oppgave* er å søke å forstå «the saving acts of God within and through the secular events», noe som igjen betyr at den tradisjonelle distinksjonen mellom «church history» og «secular history», eller mellom «salvation history» og «general history» ikke kan opprettholdes.²⁵

Det er ikke vanskelig å spore denne rapportens *missio dei*-

filosofi i de meget omtalte forberedelsesdokumentene til *Uppsala 1968*. Her tales det vekselvis om «Kristi misjon» og «Guds misjon». «I og gjennom Kristus ble en ny menneskehet født, og han [Kristus] byr oss legge ut i hans misjon for menneskehetens fornyelse.»²⁶ Gud er nemlig «den misjonerende Gud» som i og med Kristus har satt en ny bevegelse inn i historien. Det er derfor om å gjøre for oss «å gjenkjenne ham i hans gjerninger i de historiske begivenheter.» Gud leder nemlig historien «ut fra det gamle og inn i det nye Vi forstår altså historien *i lys av Guds misjon* . . . og våger derfor å involvere oss i historien.»²⁷

Begrepet som sådant er mere tilbaketredende i møtets sluttdokument «*Renewal in Mission*», noe som åpenbart henger sammen med den sterke reaksjon forberedelsesdokumentene hadde vakt. Filosofien er imidlertid åpenbar også her, ikke minst der man taler om å *prioritere* i dagens misjonssituasjon. Et hovedkriterium for en slik prioritering er nemlig spørsmålet om vår misjonsinnsats er den best tenkelige «for å bevege seg med historien mot den nye menneskehets komme.»²⁸ Som eksempler på det man kaller «priority situations for mission today», føres følgelig opp maktsentra – politiske, økonomiske, militære og kirkelige – revolusjonære bevegelser, universiteter i omveltning, urbanisering og industrialisering, o.s.v. i denne rekkefølge.²⁹ Lest i sammenheng med forberedelsesmateriale og med *The Church for Others* er den bakenforliggende idé åpenbart *missio dei-filosofiens* tale om Guds forløsende gjerning i den historisk-politiske prosess.

2,3. Hva er det som har skjedd med *missio dei*-begrepet fra *Vicedom 1958* til *Uppsala 1968*? For å si det kort: Mens *Vicedom* opererer med *missio dei generalis* (som vi kalte det) og *missio dei specialis* for å skjelne mellom Guds gjerning i skapelse og forløsning, så blir *missio dei* i den sammenheng vi her har referert til en *samlbetegnelse for Guds virksomhet overhodet*, hvor Guds forløsende gjerning sees integrert i hans *skapende og oppholdende* gjerning i den historiske prosess. Spørsmålet hvordan forholdet er mellom Guds gjerning i *verden* og hans gjerning i og gjennom *kirken* som var aktualisert i forbindelse med begrepets introduksjon, har for så vidt fått et klart svar.

Det er dog et svar som heller ikke på 60-tallet ble alminnelig akseptert. I et lite påaktet dokument fra Det lutherske verdensforbunds Commission on Stewardship and Evangelism i 1968, rettes

det sterke kritikk mot en slik visjon av *missio dei* som en historisk prosess i retning av den nye menneskehet.³⁰ Her hevder Werner Krusche i en lengre evaluering av den økumeniske diskusjon omkring studieprogrammet «The Missionary Structure of the Congregation», at denne visjon hverken kommer til rette med Skriftens syn på *verden* eller med dens syn på *kirken*, og at bruken av begrepet *missio dei* som betegnelse for *all* Guds gjerning i verden og historien ikke kan rettferdiggjøres.³¹ Under overskriften: «Only God's saving acts in the world should be described as missionary», sier han følgende: «The *missio dei* must be comprehended in a precise way as the sending of the Son into the world for its *salvation* and as the sending of the Church into the world with the saving Gospel.»³² Hva Krusche gjør i denne studien fra LVF sist på 60-tallet, er m.a.o. å argumentere for at begrepet *missio dei reser- veres for Vicedoms missio dei specialis*.³³

3. *Missio dei* i det siste decenniums misjonsteologi

3,1. På bakgrunn av den hyppige bruk av vårt begrep i den økumeniske misjonsdebatt på 60-tallet, er det påfallende hvor markert det har rykket i bakgrunnen i det siste decenniums konferanser. Hverken i Bangkok 1972/73, i Nairobi 1975 eller i Melbourne 1980 kan *missio dei* som begrep sies å spille noen sentral rolle. Dette er desto mere påfallende ettersom forståelsen av Guds gjerning i *verden* og hans gjerning i *kirken* gjerne kan sies å være kjerneproblemet i diskusjonen gjennom hele 70-tallet. I så henseende sier P. Potter i sin oppsummering av Bangkok-møtets betydning at kirker og misjoner oppfordres til fortsatt å åpne seg for Guds frelsende gjerning, så de kan «frigjøres fra alt det som hindrer dem i å ta del i Kristi forløsningsverk i verden.»³⁴ Om ikke *missio dei* som term er brukt her, så er arven fra 60-årene åpenbar.

Heller ikke i *Lausanne-kongressen* for verdensevangelisering i 1974 – for å se i en noe annen retning – spilte *missio dei* noen sentral rolle. Termen forekommer ikke i den 15-avsnitt lange *Lausannepakten*. Der er imidlertid et avsnitt som forsiktig alluderer til begrepet: «Vi fastholder at Kristus sender sitt forløste folk til verden slik Faderen sendte ham selv Kirken er midt i sentrum for Guds universelle plan og hans utvalgte redskap for å spre evangeliet.»³⁵ I den grad det her kan sies å være tale om *missio dei*, er det m.a.o. i betydningen *missio dei specialis*. Den samme forståelsen gir J. Stott – som har ført *Lausannepakten* i pennen – klart ut-

trykk for i sitt foredrag under kongressen. P.d.e.s. tar han eksplisitt avstand fra den terminologi som bruker «misjon» for å uttrykke *alt* Gud gjør i verden: «Nor does «mission» cover everything God does in the world. For God is the Creator and is constantly active in the world in providence and in common grace, quite apart from the purposes for which he sent his Son, his Spirit, his apostles, and his church into the world.»³⁶ P.d.a.s. bruker han positivt begrepet «mission of God» for *missio dei specialis*: «The living God of the Bible is a sending God, which is what «mission» means. He sent the prophets to Israel. He sent his Son into the world. His Son sent out the apostles, and the seventy, and the church. He also sent his Spirit to the church and sends him into our hearts today. So the *mission of the church* arises from the *mission of God* and is to be modeled on it.»³⁷ Det er åpenbart at Stott ønsker å rydde opp i forvirringen omkring forholdet mellom Guds gjerning i verden og hans gjerning i og ved kirken som begrepet *missio dei* har medført.

Før vi forlater konferansene, skal vi notere oss at en vektig *norsk* røst lot seg høre med samme anliggende – om enn fra en noe annen innfallsvinkel – i forbindelse med KVs generalforsamling i *Nairobi*. I noen refleksjoner etter møtet skriver P. Lønning at selv om seksjonsuttalelsen «Å bekjenne Kristus idag» på mange vis er god, kan den «ikke sies å bidra til den klargjøring som nå etterhvert er blitt en påtrengende nødvendighet.»³⁸ Lønning tenker på det han kaller «den manglende evne til å skjelve mellom den første trosartikkel og den annen, mellom emnene Skapelse og Frelse», og han sier videre: «Helt fra Karl Barths storhetstid i 1930–40-årene har det vært en mani innen økumenisk teologi å begrunne kristent samfunnsansvar gjennom en rask henvisning til Kristi kongedømme og den annen trosartikkel Resultatet er at alle livsforhold blir oppfattet som del av en stor frelseshusholdning Tanken på en skaperhusholdning blir borte.»³⁹ M.a.o. fra en sosial-etisk innfallsvinkel etterlyser P. Lønning klargjøring nettopp i det problem som i misjonsteologisk kontekst er skapt ved den mange-tydige bruk av *missio dei*. Såvidt undertegnede kan begripe, er denne klargjøring fremdeles «en påtrengende nødvendighet.»⁴⁰

Så langt konferanseteologien.

3,2 Kaster vi nå et raskt blikk på *misjonsteologiske helhetsframstillinger* det siste tiår, er det interessant å legge merke til at *missio*

dei langt på vei må kunne sies å være blitt et *standard-begrep* som – for eksempel – gjerne anvendes i kapitteoverskrifter.⁴¹ Riktig nok sier O. G. Myklebust at uttrykket «dessverre er blitt noe av en teologisk klisjé», men ikke desto mindre gir det uttrykk for «genuint bibelske tanker».⁴² Myklebust selv setter begrepet inn i trinitarisk og ekklesiologisk kontekst: «Missio Dei, missio Christi og missio Spiritus Sancti er en og samme sak. Men sendelsen har . . . nok et «ledd», nemlig kirken (missio ecclesiae).»⁴³ Selv om ikke Myklebust gir noen nærmere presentasjon av den *problematisk* bruk av «klisjéen» missio dei, synes det tydelig at begrepet for ham er å forstå som *missio dei specialis*, hvor kirken og nådens midler spiller en avgjørende rolle.⁴⁴

Går vi til nederlenderen J. Verkuyl, sees saken annerledes. Det overordnede synspunkt til forståelsen av *missio dei* er her begrepet *Guds rike*. Det er derfor ikke tilfeldig at utdrag fra Verkuyls bok ble gjengitt i artikkels form i *International Review of Mission* som forberedelse til Melbourne-møtet, hvor temaet nettopp var «Komme ditt rike».⁴⁵ Når vi forstår at misjonens endelige mål er Guds rike, sier Verkuyl, da blir det også klart at deltagelse i kamp mot all mulig ondskap som plager menneskeheten er en del av vår oppgave. «Not only theologians, but sociologists, political scientists, anthropologists, journalists, and servants of a world diaconate have their roles to play within the one *missio Dei*.»⁴⁶ Kirken har da også en «*missio politica oecumenica*» som innebærer at «arbeid med samfunnets makrostrukturer hører med til misjonens inklusive mål på lik linje som arbeid med mikrostrukturene og med bygging av menigheter.»⁴⁷ Likesom «*missio Dei*» har også «*missiones ecclesiarum*» – for å bruke Verkuyls uttrykksmåte – alltid hatt og vil alltid ha en politisk dimensjon, simpelthen fordi kirkene har mandat til «å forkynne og demonstrere Guds evangelium og lov i sin totalitet for menneskeheten.»⁴⁸ Hos Verkuyl møter vi altså igjen 60-årenes forståelse av *missio dei* som en integrert betegnelse for Guds gjerning overhodet – i skapelse såvel som i forløsning.

Som et tredje og siste eksempel refererer vi til Sør-Afrikaneren David J. Bosch. Han gjør i sin fremstilling kort rede for hvordan vårt begrep etter Willingen etterhvert forandret mening og kom til å bety «God's hidden activities in the world, independent of the Church, and our responsibility to discover and participate in these activities.»⁴⁹ Bosch har et interessant oppgjør med denne teologien, likesom han også forkaster den type evangelikal tenkning

som ser *Gud* virksom i *frelsens* historie og *djevelen* i verden *forøvrig*. Hans kritikk er ikke rettet mot tanken på Gud som virksom i historien, «far from it», som han sier, men mot «the *one-dimensional interpretation of history* which is so frequently presented by both evangelicals and ecumenicals.»⁵⁰ Selv for troens øye, fremholder Bosch, forblir Guds gjerning i historien både skjult og åpenbar, og derfor må det advares mot en enkel «signs-of-the-times-theology».⁵¹

Bosch selv synes primært å ville anvende *missio dei* om den Guds sendelse i *Kristus* og i *kirken* som har sin opprinnelse «i Guds faderhjerter».⁵² «Mission thus indeed has a trinitarian basis, but in such a way that it has a christological concentration, because it is precisely Christology that accentuates God's entrance (*his mission*) into the world.»⁵³ Jesus som *misjonæren* – i.e. inkarnasjonen – er på en og samme tid *vår* misjons grunn og modell.⁵⁴

At saken likevel ikke – i det minste fra vårt synspunkt – er tilstrekkelig avklart hos Bosch, viser det faktum at han også bruker uttrykket *misjon* om Guds gjerning i *skapelsen*. Gud er «en misjonerende Gud, en Gud som krysser grensene mot verden», sier han, og fortsetter: «In creation God was already *the God of mission*, with his Word and Spirit as 'Missionaries' (cf. Gen. 1, 2-3).»⁵⁵ Vi kan da spørre: Hvem var *objekt* for Guds sendelse i hans *skaperakt*? Når Bosch i denne sammenheng henviser til L. Newbigin's velkjente skrift *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission* og sier: «From this it is clear that it is the *Triune God* who is the subject of mission»⁵⁶, så er der to ting å si. For det første er det ikke nødvendig å sette *skapelse* = *misjon* for å komme til denne trinitarisk konklusjon. For det andre bruker Newbigin i dette skriftet nettopp *ikke* *missio dei* som term for Guds skapende gjerning. For oss synes det klart at denne bruk av begrepet *missio* ikke bare er vel egnet til å skape begrepsforvirring, men til å *frarøve* skapelsteologien enhver vesentlig funksjon i den teologiske tenkning omkring misjonens grunn og vesen.⁵⁷

Vi mener m.a.o. å kunne hevde at såvel de siste tiårs *konferanseteologi* som nyere representative misjonsteologiske *helhetsfremstillinger* gir oss god grunn til å presentere *missio dei* som nøkkelbegrep til bestemmelsen av et uløst hovedproblem i vår tids misjonsdebatt. Hvordan skal vi forstå misjonens vesen utfra det Gud gjør i og ved sin *kirke* på jord, og det han gjør i *verden forøvrig*? Klargjøring her er fremdeles «en påtregende nødvendighet».

4. Noen konkluderende ansatser til oppklaring

4,1. Det første skritt i retning av en oppklaring synes simpelthen å være en likefram erkjennelse av den fundamentale *reformerte tankemodell* som gjennomgående ligger til grunn for *missio dei*-begrepets anvendelse både i økumenisk konferanseteologi og i protestantisk misjonsteologi forøvrig, slik vi har sett eksempler på det både hos Verkuyl og Bosch. Har det vært «en mani innen økumenisk teologi å begrunne kristent samfunnsansvar gjennom en rask henvisning til Kristi kongedømme og den annen trosartikkel», som P. Lønning sier, så har det ikke vært en mindre mani å tolke *missio dei* utfra et tilsvarende syn på Kristi herrevelde og en åpenbar monistisk tendens i forståelsen av *lov og evangelium*. Når *all Guds gjerning* forstås etter de konsentriske sirklers modell, hvor Kristus og hans forløsningsverk er det felles midtpunkt, da blir loven evangelium, evangeliet blir en nova lex – og *all Guds gjerning blir missio*.⁵⁸

La oss i denne sammenheng vende tilbake et øyeblikk til Vicedoms begrunnelse for å tale om *missio dei* som uttrykk for Guds gjerning også i *skapelse og opprettholdelse*. Når Vicedom henviser til at GT kan uttrykke seg slik at Gud «sender . . . korn og vin og olje, så dere kan bli mette» (Joel 2,19)⁵⁹, og altså bruke ordet «sende» om denne Guds gjerning, så er det forsåvidt en riktig leksikalsk iakttagelse at Skriften en sjelden gang uttrykker seg slik. Imidlertid, i lys av det overveldende antall ganger ordet brukes på et eller annet vis i forbindelse med Guds *spesielle sendelse i frelsens historie*, og – ikke minst – i lys av den grunnleggende dialektikk mellom lov og evangelium som hermenevtisk nøkkel til Skriften overhodet, er denne begrunnelse hos Vicedom ikke bærekraftig nok til å opphøye *missio* som generell teologisk konsepsjon for Guds gjerning overhodet.

Erkjenner vi først den typisk reformerte tendens i den gjengse omgang med *missio dei*, skulle det ikke undre noen om en lutheraner er så frimodig å mene at det fins vesentlige trekk i en genuin luthersk kristendomsforståelse som kan være verdifulle veiledere i retning av en misjonsteologisk oppklaring.⁶⁰ Vi vil kort nevne tre punkter.

4,2 For det første betoningen av troen på «*Gud Fader, himmelens og jordens skaper*» som forutsetning for den 2. trosartikkel. I den

ovenfor nevnte kommentar til Nairobi sier P. Lønning at resultatet av å neglisjere skaperhusholdningen blir ett av to: «flukt fra verden eller flukt til verden.»⁶¹ I dette har Lønning utvilsomt rett. For misjonsteologien blir følgen at Guds misjon – når alt kommer til alt – enten forstås og praktiseres som Guds aksjon for å redde mennesket *bort fra verden*, eller som en dennesidig *verdensforbedringsaksjon* av overveiende sosialetisk og politisk karakter. Vi kjenner begge modeller, og begge er forfeilet. Skaperverket – mennesket iberegnet – er *Guds* skaperverk og opprettholdt av ham, selv om mennesket er et fallent menneske og verden bærer preg derav. Dette betyr at mennesket som skapning og som forvalter i skaperverket er å betrakte som *cooperator dei* enten det kjenner ham eller ei. Dette må fastholdes med alle de praktiske konsekvenser det har for kristen misjon. Det betyr imidlertid *ikke* at Guds skaperoppdrag til mennesket og menneskets medarbeiderskap med Gud på skapelsens plan kan identifiseres med Guds gjerning og Guds vei for menneskets *frelse*. Skapelse er ikke forløsning. Sistnevnte har sin bakgrunn i at mennesket også er synder og opprører og fortapt under Guds dom. Luthersk *skapelsesteologi* er således nær knyttet til luthersk *antropologi*, slik vi ser det i CA 1 og 2. Dette innebærer at vi *ikke* kan anvende begrepet *missio dei* om Guds gjerning på skapelsens plan. Tvert imot *forutsetter* Guds misjon at der *er* et objekt for hans sendelse som allerede står i et forhold til ham som *skaper*, et forhold som synden har ødelagt og som nettopp *sendelsen* skal gjenopprette.

4,3. For det andre: Forholder det seg nå slik at det syndige mennesket p.d.e.s. endog under Guds dom *er* et *Guds menneske* som lever av hans godhet og drives av hans lov og i hans ordninger til medarbeiderskap på skapelsens plan, og – p.d.a.s – at dette mennesket er gjenstand for hans uforskyldte nåde i Kristus til syndstilgivelse og gudsforsholdets gjenopprettelse, så kan Guds gjerning for mennesket og i menneskets verden *ikke bringes på en enkel formel*. Der fins ingen vei utenom en dialektisk spenning mellom Guds gjerning som den falne skapnings opprettholder og dommer, og hans gjerning som skapningens forløser gjennom syndstilgivelse og nyskaping. Det er en fundamental bibelsk kjennsgjerning at selv om mennesket er objekt for Guds overbærenhet og godhet på skapelsens plan, er det *ikke* simpelthen derved delaktig i hans syndstilgi-

vende og forløsende verk. Det siste kan mennesket unndra seg, ikke det første.

Det er denne grunnleggende spenning mellom skapelse og forløsning, lov og evangelium, som luthersk teologi også har forsøkt å tilrettelegge i tanken om «*de to regimenter*». Ikke minst på bakgrunn av tankemodellens tragiske utnyttelse og misforståelse i «det tredje riket», har det i etterkrigstidens debatt vært bortimot umulig for lutheranere å vinne gehør for det anliggende denne distinksjonen ivaretar – om man overhodet har hatt frimodighet til å målbære tanken. Dessto mere interessant er det å legge merke til at det uføret *missio dei-teologien* har ledet misjonsteologien opp i m.h.t. spørsmålet om forholdet mellom Guds gjerning i *verden* og hans gjerning i og gjennom *kirken*, synes å ha skapt ny interesse for å reformulere dette lutherske lærepunkt og utforske dets betydning for misjonsforståelsen idag.⁶² Interessant er det videre å legge merke til at lutherske teologer samtidig er villige til å ta ad notam den reformerte kritikk av tankemodellen som går ut på at den ikke i tilstrekkelig grad tar hensyn til at den *eskjatalogiske virkelighet* i og med Kristus allerede er brutt inn i denne verden, noe vi i denne sammenheng bare kan antyde.⁶³

Hva da med diskusjonen som vi ovenfor har berørt, over hvorvidt Guds forhold til verden skal uttrykkes i sekvensen *Gud-kirken-verden* eller *Gud-verden-kirken*? Når vi må opprettholde det grunnleggende synspunkt at Gud forholder seg til verden i en *spenningsfylt tosidig gjerning*, så betyr det at vi *ikke* kan spille disse to formlene ut mot hverandre som *alternativer*. Begge to må opprettholdes ut fra hvert sitt utgangspunkt. Sekvensen *Gud-verden-kirken* er rett som uttrykk for Guds *skapende* gjerning i verden. Gjør vi samtidig alvor av Guds sendelse i *Kristus*, så er sekvensen *Gud-kirken-verden* rett som uttrykk for Guds *frelsende* gjerning i verden gjennom kirkens proklamasjon av evangeliet.⁶⁴

4.4. For det tredje, og som en følge av det som nå er sagt, vil vi til slutt anføre luthersk *nådemiddel-tenkning* som et vesentlig moment i oppklaringsarbeidet. Like visst som *skapningen* ikke hviler i seg selv, men i *Guds skapende ord*, like visst kan *nyskapningen* ikke utledes av politiske og historiske prosesser, men bare virkes ved *Guds ny-skapende ord* gjennom forkynnelse og sakramentforvaltning. Dette anser vi igjen som en fundamental bibelsk sannhet med de største konsekvenser for misjonsteologien. Anser man kir-

ken først og fremst som *organisasjon*, er det åpenbart vanskelig å forfekte et extra *ecclesiam nulla salus*. Bestemmes derimot kirken primært utfra de *nådens midler* den selv er skapt ved og lever av, mener vi det positivt må hevdes at forløsningens virkelighet i verden er uadskillelig knyttet nettopp til denne kirkens forkynnelse og sakramentforvaltning.⁶⁵ Er det derfor på den ene side sant at intet menneskelig i denne verden kan være kristen misjon utedkommen fordi verden er Guds verden, må det på den andre side hevdes at intet kan erstatte tjenesten med *nådens midler* som det sentrum utfra hvilket misjonens vesen og virke bestemmes. Vi mener derfor at i oppklaringen som må komme m.h.t. den forvirring *missio dei-begrepet* har skapt i forståelsen av forholdet mellom Guds gjerning i verden og hans gjerning i kirken, er det god grunn til å presisere dette begrepet som *missio dei specialis* – for å vende tilbake til Vicedoms terminologi. *Missio*, ikke som *skapelse*, men som den treenige Guds *sendelse for sin skapnings forløsning*, er nettopp kjernepunktet i det NT-lige frelsesvitnesbyrd. Denne *missio* for og blandt folkene virkeliggjøres da ikke på hvilket som helst vis, men gjennom gudsordets og sakramentenes kirkeskapende og kirkebevarende gjerning som forberedelse for den eskjatologiske nyskapelse.

Hermed er vi kommet til veis ende i vårt forsøk på å anvende nøkkelen *missio dei* til innsikt i et hovedproblem i etterkrigstidens protestantiske misjonstenkning. Vår undersøkelse har vist at på dette punkt befinner økumenisk misjonsteologi seg i reformert fangenskap. Avslutningsvis har vi antydnet at lutherdommen har gods i sin arv som fortjener å bearbeides og komme til anvendelse i den aktuelle situasjon.

NOTER

1. H. H. Rosin: *Missio Dei*, Leiden 1972, s. 3, og O. G. Myklebust: *Misjonskunnskap*, Oslo 1976, s. 16.
2. H. H. Rosin op.cit., s. 5. Rosin gir en slik analyse og kommer til den konklusjon som vi her benytter oss av.
3. «Mit diesem Vortrag ist das Grundtema von Willigen mit voller Deutlichkeit sichtbar geworden. Die Mission ist . . . Anteilhabe an der Sendung des Sohnes, der *Missio Dei*. . .» (Fra K. Hartenstein: «Theologische Besinnung», i W. Freytag: *Mission zwischen Gestern und Morgen*, Stuttgart 1952, s. 54. Ut-hevet her.)

4. «Auch die Kirche ist nur ein Instrument in Gottes Hand. Sie selbst ist das Ergebnis der Tätigkeit des sendenden und rettenden Gottes. Das zu beschreiben hat die Konferenz von Willingen *den Begriff Missio Dei aufgenommen.*» (G. Vicedom: *Missio Dei*, München 1958/60², s. 12. Uthevet her.)
5. H. H. Rosin op.cit., s. 6ff. Når derfor også J. Scherer i sin siste bok sier at hovedinteressen i Willingen «centered in the conference's effort to reformulate the theological basis of mission, using the now common but then new term *missio dei* (God's mission) as a key concept», er dette en klar unøyaktighet. (J. Scherer: *A Lutheran Perspective on Mission and Evangelism*, LWF Report 10/11, Geneva 1982, s. 60.)
6. H. H. Rosin op.cit., s. 23. Så også R. C. Bassham: «Seeking a Deeper Theological Basis for Mission», i *International Review of Mission*, 1978 s. 332, og D. J. Bosch: *Witness to the World*, London 1980, s. 179.
7. N. Goodall: *Missions Under the Cross*, London 1953, s. 189.
8. Ibid. ss. 240-243.
9. R. C. Bassham op.cit., s. 332.
10. H. Wagner: «Die Kirche und ihre Sendung», i H. Foerster (red). *Lutherische Beiträge zur Missio Dei*, Erlangen 1982, s. 105. Sml. R. C. Bassham op.cit., s. 332: «It was this interpretation which finally gained acceptance at Willingen, and which became widely known through G. Vicedom's book, *Missio Dei.*»
11. G. Vicedom: *Mission im Ökumenischen Zeitalter*, Gütersloh 1967, s. 16. (Uthevet her.)
12. Sitert etter H. H. Rosin op.cit., s. 25.
13. G. Vicedom: *Missio Dei*, ss. 15,43. (Uthevet her.)
14. Ibid. ss. 15-16. (Uthevet her.)
15. H. H. Rosin op.cit., s. 25. Som kommentar til Vicedoms klage over den nye mening begrepet har fått sier Rosin: «Is he right here? Is it not possible that things went according to the words: «Die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los» (Goethe, 1797)?»
16. *The New Delhi Report*. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961, London 1962, s. 79.
17. Ibid. ss. 92-93.
18. R. O. Latham: *God for all Men*, London 1964, s. 49.
19. Ibid. s. 50.
20. Vi skal i det følgende konsentrere oss om den endelige rapporten, men gjør oppmerksom på at dens bruk av *missio dei* må forståes på bakgrunn av det studiematerialet som er utgitt i T. Wieser (red.): *Planning for Mission*, New York 1966, ikke minst J. C. Hoekendijks bidrag: «Notes on the Meaning of Mission(ary)», ss. 37-48.
21. *The Church for Others*, 1967, s. 12.
22. Ibid. ss. 14-15.
23. Ibid. s. 16.
24. Ibid. s. 78.
25. Ibid. s. 94. En interessant og systematisert parallell til filosofien i den Nord-Amerikanske rapporten fins i M. R. Shaulls artikkel «Toward a Reformulation of Objectives», i N. A. Horner (red.): *Protestant Crosscurrents in Mission*, New York/Nashville 1968, ss. 81-107.

26. *Draft for Sections*, Geneva 1968, s. 28.
27. *Ibid.* s. 33. (Uthevet her.)
28. *The Uppsala 68 Report*, Geneva 1969, s. 32.
29. *Ibid.* ss. 30–31.
30. H. T. Neve (red.): *Sources for Change: Searching for Flexible Church Structures*. A Contribution to the Ecumenical Discussion on the Structures of the Missionary Congregation by the Commission on Stewardship and Evangelism of the Lutheran World Federation, Geneva 1968. Særlig W. Krusches bidrag: «Parish Structure – A Hindrance to Mission? A Survey and Evaluation of the Ecumenical Discussion on the Structures of the Missionary Congregation», ss. 51–100.
31. *Ibid.* ss. 82–84.
32. *Ibid.* s. 84. Krusche fortsetter: «The *missio Dei*, understood as God's eschatological *saving* act, occurs exclusively through the Church sent out with the Gospel by Jesus Christ, for which reason it really is better to speak of the Church as the *missio Christi* . . .»
33. Med tanke på at vi i vår overskrift pretenderer å bestemme et *hovedproblem* i etterkrigstidens protestantiske misjonstenkning, er J. Scherers kommentar til denne kritikk fra LVF og W. Krusche interessant: «The theological basis and implications of the study of the Missionary Structure of the Congregation, together with the Lutheran response to that study and the evaluation by Werner Krusche . . . more than anything else . . . reveal the conflicting trends in mission theology during the 1960s.» (J. Scherer op.cit., ss. 86–87.)
34. P. Potter: *Das Heil der Welt Heute*, Stuttgart/Berlin 1973, s. 9.
35. Visjonen fra Lausanne, Oslo 1977, s. 58.
36. J. Stott: «The Biblical Basis of Evangelism», i J. D. Douglas (red.): *Let the Earth Hear his Voice*, Minneapolis 1975, s. 68.
37. *Ibid.* s. 66. (Uthevet her.)
38. P. Lønning: «Å bekjenne Kristus idag» – noen refleksjoner omkring økumenisk dialog med utgangspunkt i Nairobi», i T. Bakkevig (red.): *Kristus frigjør og forener*, Oslo 1976, s. 49.
39. *Ibid.* ss. 49–50.
40. Også fra misjonsteologisk synsvinkel er det derfor all grunn til å se med forventning til resultatene av det forskningsprosjekt over skapelsesteologien som P. Lønning for tiden leder i Strassbourg.
41. Se for eksempel: O. G. Myklebust op.cit., s. 15; J. Verkuyl: *Contemporary Missiology*, Grand Rapids 1978, s. 197; D. J. Bosch op.cit., s. 239.
42. Myklebust op.cit., s. 16.
43. *Ibid.* s. 16.
44. *Ibid.* s. 17: «Nyttestamentlig forstått er kirken nemlig ikke noe annet enn Kristi legeme, d.v.s. manifestasjonen av og *redskapet for hans virksomhet i verden* gjennom nådemidlene – Ordet og sakramentene – og det fellesskap med Kristus og mellom de troende innbyrdes som disse formidler.» (Uthevet her.)
45. J. Verkuyl: «The Kingdom of God as the Goal of the *Missio Dei*», IMR, 1979, ss. 168–176.
46. J. Verkuyl: *Contemporary Missiology*, s. 197.
47. *Ibid.* s. 197. (Uthevet her.)
48. *Ibid.* s. 395.

49. D. J. Bosch op.cit., ss. 179–180.
50. Ibid. s. 232. (Uthevet her.)
51. Ibid. s. 233.
52. Ibid. s. 240: «Mission has its origin in the fatherly heart of God. He is the fountain of sending love. This is the deepest source of mission.»
53. Ibid. s. 241. (Uthevet her.)
54. Ibid. s. 241.
55. Ibid. s. 239. (Uthevet her.) Når Bosch her setter 'Missionaries' i enkle anførselstegn, kan det tyde på at også han føler denne bruken av ordet som uegentlig.
56. Ibid. s. 239.
57. At Bosch selv, til tross for den sympatiske kritikk av *missio dei*-begrepets anvendelse i økumenisk misjonsteologi, er preget av en typisk reformert *mangel på skapelsesteologi*, kommer til syne ved at *diakoni* og *tjeneste* stadig begrunnes *kristologisk* og *eskjatalogisk*.
58. Se den finske biskop J. Vikströms analyse an økumenisk konferanseteologi på dette punkt i foredraget: «Mission und Reich Gottes» i H. Foerster (red.) op.cit., særlig sidene 61–62.
59. G. Vicedom: *Missio Dei*, s. 15.
60. Egentlig er det forbausende hvor lite genuint lutherske tanker har vunnet gjenklang i den økumeniske teologi på dette punkt. Det er derfor med forventning vi imøteser den samtale som nå bør kunne komme på basis av slike bidrag som H. Foerster (red.): *Lutherische Beiträge zur Missio Dei*, og J. Scherer: *A Lutheran Perspective on Mission and Evangelism*.
61. P. Lønning op.cit., s. 50.
62. Denne holdning kommer fram i praktisk talt alle foredrag i H. Foerster (red.) op.cit. Videre i Scherer op.cit., ss. 248–249: «Traditional Lutheran theological concerns such as justification by faith, *the Two Kingdoms*, and the distinction between law and Gospel must also be re-interpreted in terms of their missionary and evangelistic significance.» (Uthevet her.) Kfr. også P. Lønning op.cit. ss. 51–52: «I en eller annen form kommer ikke Kirken utenom den erkjennelse som den klassiske lutherdom prøvde å uttrykke gjennom læren om «de to regimenter» Læren . . . er kommet i vanry gjennom tidene Men saken som sådan må det gå an å få klargjort også i samtale med reformerte og ortodokse kirkesamfunn.»
63. Se f.eks. F. Beissers foredrag: «Mission und Reich Gottes – Systematische Überlegungen» i H. Foerster (red.) op.cit., særlig ss. 50–52.
64. Sml. W. Krusche op.cit., s. 84: «If the concept of *missio dei* is strictly conceived as the sending of the Son (and the Spirit) into the world, then the order God-Church-world is justified, as long as it is kept in mind that God acts in the world in a *saving* way exclusively through the Gospel proclaimed by the Church.» I så henseende er spenningen mellom de to sekvensene vesentlig å opprettholde, og vi er ikke enig med J. Verkuyl når han karakteriserer diskusjonen på dette punkt som «needless bickering». (J. Verkuyl op.cit., s. 201.)
65. «Die heutige Missionstheologie sollte *diesen Nerv des lutherischen* Kirchen-denkens genau beachten», sier I. Øberg om nådemiddelforståelsen i foredraget «Mission und Heilsgeschichte bei Luther und in den Bekenntnisschriften». (H. Foerster (red.) op.cit., s. 32. Uthevet her.) Til misjon og nådemiddelfor-

valtning i sammenheng med begrepet *missio dei*, se også A. Kimmes foredrag samme sted: «Die Kirche und ihre Sendung», særlig ss. 94, 100.

LITTERATUR

- Bakkevig, T. (red.): *Kristus Frigjør og Forener*, Oslo 1976.
- Bassham, R. C.: Seeking a Deeper Theological Basis for Mission, i *International Review of Mission*, 1978, ss. 329-337.
- Bosch, D. J.: *Witness to the World*, London 1980.
- Douglas, D. J. (red.): *Let the Earth Hear his Voice*, Minneapolis 1975.
- Foerster, H. (red.): *Lutherische Beiträge zur Missio Dei*, Erlangen 1982.
- Freytag, W. (red.): *Mission zwischen Gestern und Morgen*, Stuttgart 1952.
- Goodall, N.: *Missions under the Cross*, London 1953.
- Hartenstein, K.: Theologische Besinnung, i Freytag: *Mission zwischen Gestern und Morgen*, 1952, ss. 51-72.
- Hoekendijk, J. C.: Notes on the Meaning of Mission(ary), i Wieser: *Planning for Mission*, 1966, ss. 37-48.
- Horner, N. A.: *Protestant Crosscurrents in Mission*, New York/Nashville 1968.
- Kimme, A.: Die Kirche und ihre Sendung, i Foerster: *Lutherische Beiträge*, 1982, ss. 91-104.
- Krusche, W.: Parish Structure - A Hindrance to Mission? A Survey and Evaluation of the Ecumenical Discussion on the Structures of the Missionary Congregation, i Neve: *Sources for Change: Searching for Flexible Church Structures*, 1968, ss. 51-100.
- Latham, R. O.: *God for All Men*, London 1964.
- Lønning, P.: Å bekjenne Kristus idag - noen refleksjoner omkring økumenisk dialog med utgangspunkt i Nairobi, i Bakkevig: *Kristus Frigjør og Forener*, 1976, ss. 43-53.
- Mosvold K./Eriksen B. R.: *Visjonen fra Lausanne*, Oslo 1977.
- Myklebust, O. G.: *Misjonskunnskap*, Oslo 1976.
- Neve, H. T. (red.): *Sources for Change: Searching for Flexible Church Structures*, Geneva 1968.
- Potter, P. (red.): *Das Heil der Welt Heute*, Stuttgart/Berlin 1973.
- Rosin, H. H.: *Missio Dei*, Leiden 1972.
- Scherer, J.: *A Lutheran Perspective on Mission and Evangelism*, LWF Report 10/11, Geneva 1982.
- Shaul, M. R.: Toward a Reformulation of Objectives, i Horner: *Protestant Crosscurrents*, 1968, ss. 81-107.
- Stott, J.: The Biblical Basis of Evangelism, i Douglas: *Let the Earth Hear his Voice*, 1975, ss. 65-78.
- Verkuy, J.: *Contemporary Missiology*, Grand Rapids 1978.
- Verkuy, J.: The Kingdom of God as the Goal of the Missio Dei, i *International Review of Mission*, 1979, ss. 168-176.
- Vicedom, G.: *Missio Dei*, München 1958/1960².
- Vicedom, G.: *Mission im Ökumenischen Zeitalter*, Gütersloh 1967.
- Vikström, J.: Mission und Reich Gottes, i Foerster: *Lutherische Beiträge*, 1982, ss. 57-68.

- Wagner, H.: Die Kirche und ihre Sendung, i Foerster: *Lutherische Beiträge*, 1982
ss. 105-112.
- Wieser, T. (red.): *Planning for Mission*, New York 1966.
- World Council of Churches: *The New Delhi Report*, London 1962.
- World Council of Churches: *The Church for Others*, Geneva 1967.
- World Council of Churches: *Draft for Sections*, Geneva 1968.
- World Council of Churches: *The Uppsala 68 Report*, Geneva 1969.
- Øberg, I.: Mission und Heilsgeschichte bei Luther und in den Bekenntnisschriften,
i Foerster: *Lutherische Beiträge*, 1982, ss. 25-42.