

Oppi, kirkon missio ja globaali teologia.

Onko oppi este vai apu kirkkojen kansainvälisessä vuorovaikutuksessa?

Mari-Anna Pöntinen

Kirkon missio lähtee Kolminaisuuden sydänalaan kuuluvasta rakkaudesta (ks. WCC 2013). Puhutaankin Jumalan missiosta, *Missio Dei*, jossa kirkko ja kristityt saavat olla osallisina. Toisin sanoen omistajuus kirkon missiosta ei ole kirkon tai kristittyjen, vaan he ovat sekä Jumalan mission kohteita että osallisia johonkin suurempaan kuin ihminen itse on. Steve Bevans, katolinen missiologi, sanoo, että Jumala kutsuu ihmisiä siihen suurenmoiseen armoon ja kumppanuuteen, jossa saamme olla osallisia Jumalaan itseensä ja siihen liikkeeseen, jota Jumalan missioksi kutsutaan. Jumalan mission kuvaaminen osallisuutena ja liikkeenä sopii myös hyvin luterilaisen teologian keskiöön, jossa Jumala suuntautuu alaspäin siihen, mikä ei ole mitään ja kutsuu osallisuuteen.

Missio Dei käsitteen myötä oppi Kolminaisuudesta on tullut missiologisen työskentelyn keskiöön. Tämä käsite oli ensimmäistä kertaa käytössä Willingenin ekumeenisessa lähetyskonferenssissa vuonna 1952, jolloin modernin ajan kehitysajattelu oli murtunut toiseen maailmansotaan ja myös lähetysparadigma alkoi hitaasti muuttua. *Missio Dei* –ajattelu on edelleen voimistunut ja on ilmeistä, että jumalakeskeinen ja luomakuntakeskeinen ajattelumalli on sivuuttanut modernin ajan ihmiskeskeisen lähetysparadigman (ks. WCC 2013). Botswanaalainen piispa Cosmos Moenga korostaakin, että kolminaisuusoppi on kirkon lähetystyön lähtökohta. Kolminaisuusoppi ei kuitenkaan tarkoita, kuten hän sanoo, ”abstraktia opetusta Jumalan olemuksesta tai elämästä eristyneen jumaluuden tarkastelua, vaan se keskittyy tarkastelemaan Jumalan elämää meidän kanssamme ja omaa elämäämme toinen toistemme kanssa”. Tässä mielessä, kuten hän sanoo, oppi Kolminaisuudesta johtaa relaatioiden teologiaan. Piispa Moenga puhuu samasta asiasta kuin Luther lausuessaan: ”Sillä heillä [kunnian teologeilla] ei ole muuta käsitystä Jumalasta kuin filosofian eli metafysiikan käsitys. Sen mukaan Jumala on luoduista irrotettu oleva, kuten Aristoteles sanoo, tosi, itsensä sisäpuolella luotuja mietiskelevä Jumala. Mutta mitä tällä Jumalalla on tekemistä meidän kanssamme? Myös paholainen tuntee Jumalan siten ja tietää hänen olevan totuudellinen. Sen sijaan kun teologiassa opetetaan tietoa Jumalasta, tunnetaan sellainen Jumala ja vastaanotetaan sellainen Jumala, joka ei pysy sulkeutuneena itsensä sisään, vaan tulee ulos meidän luoksemme, jotta toteaisimme hänen olevan Jumala meille” (Mannermaa 1983, 41).

Oppia voisikin yksinkertaisesti kuvata sanoilla ”Jumala meille”. Ajatus viittaa Antti Raunion edellä esittelemään käsitykseen opista evankeliumina, jolla on yhteys ihmisten kokemukseen narraatioiden kautta sekä partisipatioon kutsuva luonne. Kyse ei silloin ole kuolleista sanoista ja lauseista, vaan ihmistä syvästi koskettavasta sanomasta. Luther edelleen korostaa, ettei opista voi ottaa yhtäkään piirtoa pois, kuten ympyrästä ei voi poistaa piirtoa särkemättä kehää kokonaan. Jos ”Jumala meille” tulee ehdolliseksi, se menettää sisältönsä evankeliumin keskiössä. ”Jumala meille” on myös ajatuksena inklusiivinen ja ihmisiä jakamaton lähtökohta. Kuten Luther sanoo, Jumala toisin kuin ihmiset, ei katso kasvoihin. Tätä inklusiivisuutta korostaakseen Desmond Tutu kysyy, voidaanko ylipäätyään sanoa, että Jumala on kristitty.

”God for us” ja sen pneumatologinen tulkinta ”God with us” ovat myös kontekstuaalisen teologian keskeisiä lauseita. Kontekstuaaliset teologiat nousivat 50-luvulta lähtien niin aasialaisissa, afrikkalaisissa kuin Latinalaisen Amerikan maissa vastauksena siihen vierauteen, jota eurooppalainen teologia ja siihen liittynyt

eurooppalainen ajattelu eri konteksteissa ihmisille tuotti. Tätä vierautta kuvaa hyvin vanhan afrikkalaisen vastaus pastorilleen: "Kristinusko on kyllä syönyt pääni, mutta ei sydäntäni." Piispa Robinson korostaa, että sanoman Kristuksesta tulee "syödä" niin pää (intellekti), sydän (usko) kuin kulttuurinen konteksti (transformaatio). Näin evankeliumi ikään kuin inkarnoituu aikaan ja paikkaan samalla tavalla kuin Jumala tuli ihmiseksi tiettyyn historialliseen hetkeen, yhteiskuntaan, kulttuuriin ja uskontoon. Voidaankin sanoa, että inkarnaatio - joka on myös Lutherin teologian keskeinen näkökulma - on useimpien kontekstuaalisten teologioiden sisältö ja metodinen periaate. Toisaalla vapautuksen teologiset intentiot korostivat solidaarista liittymistä köyhiin ja heidän asiansa ajamista yhdessä heidän kanssaan.

Robert Schreier jaottelee globaalin teologian kolmeen eri kategoriaan: 1) Teologiaan tieteenä (*science*), - joka kuvailee ja analysoi ajattelua - 2) teologiaan viisautena (*sapientia*), - joka etsii sisäistä yhteyttä Jumalaan ja pyrkii säilyttämään holistisen maailmankuvansa - ja 3) teologiaan praksiksena, joka pyrkii muuttamaan maailmaa ja niitä olosuhteita, joissa köyhät ja syrjäytyneet elävät. Kontekstuaalisten teologioiden voidaan katsoa liittyvän näihin kahteen viimeksi mainittuun kategoriaan, kun taas länsimainen teologia oli valistuksen jälkeen siirtänyt painopistettä sapientiasta tieteeseen. Silti myös länsimaisessa teologiassa on yhä edelleen - ja ehkä enenevässä määrin - viisausteologisia piirteitä, jotka nousevat kirkkoisien teologisesta perinnöstä. Myös Lutherin teologiassa on piirteitä augustinolaisesta viisausperinteestä ja jopa mystiikasta.

Kirkon historia samoin kuin sen lähetyshistoria ovat kuitenkin täynnä kertomuksia siitä, miten "Jumala meille" on tulkittu tarkoittamaan vain yhtä ihmisryhmää, kansaa tai kansakuntaa. Kirjassaan *The Idea of Africa* vuodelta 1994 kongolainen filosofi Valentin Mudimbe osoittaa, että eurooppalaiseen ajatteluun on historian kuluksa kuulunut käsitys toiseudesta ja vahva kiinnostus siihen, mikä on lokaalin Euroopan ulkopuolella. Mudimben mukaan jo antiikin ajoista lähtien myytit toiseudesta värittivät fiktioita, narraatioita ja stereotyyppiä, jotka pikemminkin liittyivät eurooppalaiseen ajatteluun kuin stereotyyppien kohteisiin sinänsä. Tämä myyttinen toiseus, kuten hän sanoo, on ikään kuin piirtänyt eurooppalaisen itsetietoisuuden rajoja ollen lähinnä eurooppalaisen cogiton luomus ja sen egosentrinen jatke. Mudimbe käyttää sanaa myytti kuvaamaan negatiivisia käsityksiä siitä, mikä eurooppalaisesta viitekehuksesta katsoen edusti toiseutta. Näistä myyteistä muotoutui käsityksiä toisista "roduista", jotka eivät lainkaan perustuneet siihen *gnosikseen* tai tietoon, joka näillä itsellään oli itsestään. Mudimbe käyttää käsitettä *gnosis* viittaamaan siihen yhteisölliseen perintöön, joka kannattelee sekä kulttuurista tietoa että itsetuntemusta. Mudimben mukaan ongelmallista tästä asettelusta tuli länsimaisen sivilisaation kehittyessä ja samalla pitäytyessä historian kuluksa syntyneisiin myytteihin. Tästä syystä mm. eurooppalaiset löytöretkeilijät ja heidän mukanaan tulleet valloittajat eivät lainkaan ajatelleet, että heidän "löytämiensä" alueiden ihmisillä olisi ollut mitään oikeuksia omiin maihinsa. Tästä syntyi myös *terra nullus* ajattelu, jonka mukaan eurooppalaisilla oli suvereenisuus suhteessa muiden maanosien oikeuksiin samoin kuin vahvimpana sivilisaationa velvollisuus kasvattaa heikompia ja sivistymättömiä kansoja.

David Bosch kirjassaan *Transforming Mission* tutkii lähetysajattelun muutoksia paradigmatteorian pohjalta. Paradigmatteoria nousee Thomas Kuhnin tieteenfilosofisesta mallista, jossa uusi paradigma ikään kuin vallankumouksellisesti muuttaa maailmaa. Tästä vallankumouksesta on ollut myös kyse modernin lähetysparadigman muutoksessa kumppanuutta korostavaksi *Missio Dei* ajatteluksi. Kun uusi lähetysparadigma on ammentanut kontekstuaalisista teologioista ja niiden kritiikistä, moderni lähetysparadigma oli kiinnittynyt valistuksen jälkeiseen eurooppalaiseen kehitysajatteluun. Kärjistäen voisi myös sanoa, että vanha paradigma oli kiinnittynyt eurooppalaiseen nationalismiin, kun taas uusi

lähetysparadigma on kytköksissä entisten siirtomaiden nationalistisiin pyrkimyksiin. Näistä edellinen oli laajenevaan pyrkivä ja eurosentriinen, jälkimmäinen itsenäisyyttä ajava ja kulttuuritietoinen.

Tutkiessaan modernia lähetyssajattelua Bosch sanoo, että sen keskeinen motiivi oli Jumalan rakkaudesta syntynyt kiitollisuus ja halu jakaa kristillistä rakkautta niin kotimaassa kuin ulkomailla. Voitaisiin siis sanoa, että moderni lähetyssaparadigma ja uusi ekumeeninen paradigma perustuvat molemmat ajatukseen rakkaudesta, tosin ensin mainittu kiinnittyy Jumalan rakkaus ajatukseen ja jälkimmäinen ihmisen kiitollisuuteen tätä rakkautta kohtaan. Boschin mukaan tähän perusintention liittyy kuitenkin valistuksen jälkeen yleiseurooppalainen ajatus *kristillisestä sivilisaatiosta* ja sen tehtävästä, jonka mukaan Jumala oli valinnut kehittyneemmät kansakunnat julistamaan evankeliumia ja sivistämään muita kansoja (*manifest destiny*). Kristillinen sivilisaatio –ajattelu ei erotellut sen koommin uskonnollista kuin kulttuuristakaan etnosentristä ylemmyyttä toisistaan. Tutkimuksessaan Bosch osoittaa, miten kristillinen sivilisaatio ajatus yhä enenevässä määrin alkoi muovata myös kristillistä rakkautta ja varsinkin sen kohteita, joita pidettiin joko Rousseauun tavoin romantisoituina villeinä (*notable savage*), jotka ikään kuin tabula rasa odottivat kultivointia, tai sitten pimeydessä elävinä sääliävinä pakanoina. Boschin laajasta tutkimuksesta voisi ottaa esimerkiksi Rehnin lähetyksen lähetyssaarnaaja Hugo Hahnin (1818-1895). Hahn esitti, että evankeliumin ymmärtäminen edellytti tietyn määrän kultivoitumista ja tapojen opettelua, jonka vuoksi lähetyssaarnaajien oli ensin koulutettava pakanoita ja sitten vasta saarnattava. Näin ollen eurooppalaisesta sivistyksestä tuli este tai ehto evankeliumin ymmärtämiselle ja opista evankeliumina ehdollista.

Tutkiessani tswana-heimon alueelta London Missionary Societyyn lähetyssaarnaajien päiväkirjoja ja kirjeitä, oli hämmästyttävää huomata, miten kirjeistä näkyi yhtäältä suuri rakkaus ja uskollisuus kristinuskoa kohtaan, mutta myös vahva ristiriita tämän rakkauden ja ihmisrakkauden välillä. Työn kohteet kun eivät tunnu oikein ihmisiltä, vaan heitä puhutellaan joko ylvinä villeinä tai uskonnollisessa pimeydessä elävinä pakanoina. Robert Moffat mm. kirjoittaa tswanoista, ettei heillä ole mitään käsitystä Jumalasta, vaikka heidän sanastossaan on Jumalaa tarkoittava nimi, *Modimo*. Eteläafrikkalainen teologi Gabriel Setiloane, joka on tutkinut tswanojen ja ensimmäisten lähetyssaarnaajien kohtaamista, selittää sitä syvää hämmennystä, jota tämä kohtaaminen tuotti. Tswanojen perinteessä Jumalan nimen turhaan lausuminen oli tabu, paitsi äärimmäisessä hädässä. Siksi olikin niin hämmästyttävää, miten valkoiset lähetyssaarnaajat käyttivät Hänen pyhää nimeään toistuvasti ja niin helposti ilman kunnioitusta. Vastavuoroisesti lähetysskirjeitä saaneelle eurooppalaiselle yleisölle syntyi käsitys siitä, että nämä ”pakanat” eivät lainkaan tunteneet Jumalaa, vaan palvoivat kiviä ja pensaita. David Livingstone, lähetyssaarnaaja, joka oli vaikuttanut tswanojen traditioon liittyvästä syvästä uskosta yhteen Jumalaan, kutsui appensa käsitystä tswanojen uskonnollisuudesta – tai pikemminkin sen puutteesta – ”Moffatin virheeksi”. Silti hänkään ei saanut muutettua Euroopassa syntynyttä negatiivista myyttiä eteläisen Afrikan pakanoista. Vielä nykyäänkin löytää tietokirjoista ja netistä määrittelyjä animisteista, jotka perustuvat lähetyssaarnaajien virheellisiin tulkintoihin.

Uusien itsenäistyneiden kirkkojen missio on ollut selkeästi vastakkainen sellaiselle modernin ajan missiologiselle ajattelulle ja toiminnalle, jossa pyrittiin pelastamaan yksilöitä heidän kulttuuristaan ja asettamaan heidät ikään kuin kulttuurinsa yläpuolelle. Näin sellainen kulttuurinen todellisuus, jonka varhaiset lähetyssaarnaajat kokivat uhkana tai jota he eivät ymmärtäneet, tuli leimatuksi pahana, jopa demonisena. Niin eteläisen Afrikan luterilaiset teologit kuin dalit-teologitkin korostavat opin merkitystä kirkkojen lähetystyössä. Opilla he viittaavat siihen ristinteologiseen paradoksiin, jossa ”Jumala tulee ulos meidän luoksemme” ”ollakseen Jumala meille”. Piispa Robinson korostaa, että teologian tulee pyrkiä

”tuomaan Kristuksen alas ihmisten todellisuuteen, jonne hän kuuluu”. Näin ollen ”Jumala meille” tarkoittaa kontekstuaalissa teologioissa kulttuurisidonnaista kristinuskon tulkintaa ja työskentelyä niiden kanssa, jotka ovat köyhiä, alistettuja ja toisten hylkäämiä.

Mielenkiintoista on, miten poleemiset ja vahvat postkolonialistiset äänet ovat ulkoisen painostuksen alla etsineet voimaa kristillisestä uskosta ja hengellisestä elämästä. Niin vapautuksen teologia Latinalaisessa Amerikassa kuin musta teologia Etelä-Afrikassa ja Amerikassa, samoin kuin feministiteologia niissä maissa, joissa naisen asema on ollut eniten uhattu, ovat samalla kertaa olleet syvästi hengellisiä liikkeitä. Kristillisen sanoman ja yhteisöllisen kutsumuksen myötä keskustelu alistajan retoriikan kanssa on ollut mahdollinen. Eteläafrikkalaisessa mustassa teologiassa tätä retoriikkaa ja uutta näkökulmaa kuvattiin hegeliläisellä teesi–antiteesi–synteesi -ajattelulla, jossa valkoisen rasmin teesi kohtasi mustan solidaarisuuden. Synteesin mahdollisuutena nähtiin yhteinen ihmisuus ilman etnisiä valtasuhteita. Tarvittiin, kuten Desmond Tutu sanoo, spirituaalista dekolonisaatiota, joka liittyi kosmologiseen uudelleenajatteluun ja hengellisen elämän elpymiseen. *Dekolonisaatio* käsitteenä tarkoittaa eurooppalaisten kulttuuristen konnotaatioiden tietoista purkamista ja näin ollen kulttuurisen ja uskonnollisen ihmisarvon palauttamista. Kuten Nelson Lektulane toteaa, ihminen ei voi katsella Kristusta vierain silmin, vaan vain oman kulttuurinsa ja eksistentiaalisen todellisuutensa sisältä. Tästä keskustelusta uusien kirkkojen ja niiden kontekstuaalisten äänenpainojen kanssa on syntynyt uusi yhteinen lähetysparadigma. Kirkkojen maailmanneuvoston asiakirja puhuuakin marginaaleissa elävien missiosta (*mission from the margins*), joka dynaamisesti ja jatkuvasti uudistaa lähetysajattelua sisältä ja ”alhaalta” käsin.

Modernin lähetysparadigman ja uudistuvan ekumeenisen paradigman dikotomista vastakkainasettelua voi kuvata sanapareilla etnosentrisyys versus kontekstuaalisuus, humaani kolonisaatio¹ versus oikeudenmukaisuuden periaate ja methodisuus versus sisällöllisyys. Kirkkojen kansainvälisessä vuorovaikutuksessa opista tulee vahva yhdistävä tekijä, mikäli se ymmärretään kontekstuaalisesti ja sisällöllisesti (oppi evankeliumina) ja kansainvälinen keskustelu on yhdenvertaista. Luterilaisella traditiolla on ollut vahva pyrkimys kontekstuaalisuuteen ja sen piirissä on mahdollista nähdä oppi yhteyden luojana, jolloin kulttuurisidonnaisten teologioiden läpi aukeaa sama uskon kohde. Mikäli taas oppi nähdään etnosentrisesti ja sitä käsitellään lähinnä metodina yhteyteen tai vallan välineenä, opista tulee este yhteiseen työskentelyyn. Toisin sanoen oppi ei ole metodi vaan yhdistävä sisältö *per se*. Piispa Moenga korostaa, ettei kirkoilla ole ”enää varaa” julistaa mitään muuta oppia kuin oppia Kristuksesta. Hän viittaa sekä modernin ajan lähetysparadigmaan sekä tämän päivän tilanteeseen fundamentalismin noustessa ja materiaalista voittoa tavoittelevien kristillisten suuntausten kasvaessa Afrikan konteksteissa. Kun kaikkialla maailmassa voimistuu etnosentrisen asenne toiseuteen, kirkoilla on syytä pitää esillä sitä kulttuurista rikkautta, joka niillä on erilaisissa uskontulkintoissa. Ajatus opista dynaamisena ja sisällöllisenä voisi myös selkeyttää sitä dikotomista asetelmaa, jota tämän päivän keskusteluissa on nähtävissä. Eeva Martikainen kirjassaan *Tunnistamisesta reseptioon* (2002, 182) lausuu: ”Tunnustus ei ole luonteeltaan jokin tietty historiallinen teksti ja tunnustaminen tämän tekstin sisältämään oppiin tunnustautumista. Tunnustus on pikemminkin luonteeltaan dynaaminen ja sen sisältö voidaan ilmaista ja ehkä myös rakentaa uudella tavalla uudesta periaatteesta, kristillisen uskon ‘keskuksesta’ käsin.”

Kirjallisuus

¹ On syytä erottaa imperialistinen ja humaani kolonisaatio, joista jälkimmäinen ei tavoitellut materiaalista voittoa, vaan oli hyväntekeväisyyttä, joka kuitenkin nojasi kulttuuriseen ja uskonnolliseen paremmuuteen. Wa Thiong’o kutsuu tätä mielen kolonisaatioksi.

- Amanze, James N.
2006 *Ecumenism in Botswana. The Story of the Botswana Christian Council.* Gaborone: Pula Press.
- Bevans, Stephen
2013 "Kumppanuuteen Jumalan kanssa – Lähetystyön uudelleenarviointia." – *Uskonto ja valta; Näkökulmia kirkon missioon*, toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 43-54.
- Bevans, Stephen B. and Roger P. Schroeder
2011 *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today.* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Bosch, David J.
1991 *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission.* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Brown, J. Tom
1926 *Among the Bantu Nomads.* London: Sealey Service & Co.
- Casalis, E
1865 *The Basutos.* London: James Nisbet.
- Comaroff, John L. & Comaroff, Jean
1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.* Vol. I. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gutiérrez, Gustavo
1974 *A Theology of Liberation. History, Politics and salvation.* Käännös ja editointi Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Keum, Jooseop
2013 "Dynaamisuus ja moniäänisyys – Ekumeeninen näkökulma lähetystyöhön maailmassa." – *Uskonto ja valta; Näkökulmia kirkon missioon*, toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 241-266.
- Kim, Kirsteen
2011 "Mission's Changing Landscape: Global Flows and Christian Movements." – *A Century of Ecumenical Missiology. International Review of Mission.* Nov. 2011. Geneve: WCC Publication. 244-267.
- Kopperi, Kari
2013 "Missio Dei ristin teologian näkökulmasta." – *Uskonto ja valta; Näkökulmia kirkon missioon*, toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 123-145.
- Kuhn, Thomas S.
1970 *The Structure of Scientific Revolutions.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Lekutlane, Nelson T., Dean
2005 Interview in October, Gaborone, Botswana.
- Livingstone, David
1974 *South African Papers, 1849-1853*, toim. Isaac Schapera. C. Van Riebeeck Society.
- Mackenzie, John
1871 *Ten Years North of the Orange River. A Story of Everyday Life and Work among the South African Tribes from 1859-1869.* 2. ed. London: Frank Cass & Co Ltd.
- Mannermaa, Tuomo
1983 *Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan.* Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Martey, Emmanuel
1993 *African Theology. Inculturation and Liberation.* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Martikainen, Eeva
2002 *Tunnistamisesta Reseptioon. Apostolisen uskon ajankohtainen tulkinta KMN:ssa.* Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Moenga, Cosmos
2009 "The Role of the Holy Spirit in the Mission of our Churches. A Trinitarian Perspective." A paper presented in "Partners' Consultation: Searching for a New Identity; Global Mission in Turmoil?" in June 2009, Orivesi, Finland.
- Moffat, Robert
1842 *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa.* London: John Snow.

- Mudimbe, V. Y.
 1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* Bloomington: Indiana University Press. London: James Currey.
- 1994 *The Idea of Africa.* Bloomington: Indiana University Press. London: James Currey.
- Oduyoye, Mercy Amba
 1979 "The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology." - *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra, Ghana,* toim. Kofi Appiah-Kubi & Sergio Torres. Maryknoll, New York: Orbis Books. 109-116.
- Pöntinen, Mari-Anna
 2013 *African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana.* Leiden: Brill.
- 2013 "Kirkon missio, aika ja ajattelu." – Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon. Helsinki: Suomen Lähetysseura. 17-42.
- Raunio, Antti
 2009 "Oppi, etiikka ja praksis. – *Oppi ja maailmankuva.* toim. Tomi Karttunen. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 23-36.
- 2014 "Oppi, kieli ja kokemus. Ajankohtainen keskustelu opin asemasta kirkossa ja hengellisessä elämässä." Puhe Karjalan teologisen seuran symposiumissa 26.2.2014.
- Robinson, Philip J.
 1993 "The Challenge of Traditional African Religions." A paper presented at pastors' retreat on the Ministry of the Church, LTS Woodpecker, Gaborone, March 15-19.1993 Gaborone, Botswana.
- 1996 "Transformation of Culture and the Implication on Church Life. Cultural Changes in the Church." A paper presented at pastors' workshop, LTS Woodpecker, Gaborone, Botswana.
- Setiloane, Gabriel M.
 1976 *The Image of God Among the Sotho-Tswana.* Rotterdam: A.A. Balkema.
- Smith, Edwin
 1923 *The Religion of Lower Races.* New York: The Macmillan Company.
- 1950 "The Idea of God among South African Tribes." – *African Ideas of God,* ed. Edwin Smith. London: Edinburgh House Press. 78-134.
- Tutu, Desmond
 1978 "Whither African Theology?" – *Christianity in Independent Africa,* eds. Edward Fasholé-Luke, Richard Gray, Adrian Hastings and Godwin Tasié. Bloomington: Indiana University Press. 364-369.
- 1979 "Black Theology/African Theology – Soul mates or Antagonists?" – *Black Theology: A Documentary History 1966-1979,* eds. Gayraud S. Wilmore & James Cone. Maryknoll, New York: Orbis Books. 483-491.
- 2011 *God is not a Christian. Speaking Truth in Times of Crisis,* toim. John Allen. London: Rider.
- Wa Thiong'o, Ngugi
 1986 *Decolonizing the Mind.* Portsmouth: Heinemann.
- WCC (World Council of Churches)
 2013 *Together towards Life; Mission and Evangelism in Changing Landscapes.*
<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes> (17.2.14).