

Kristuksen läsnäolon ontologia

Dietrich Bonhoeffer ja suomalainen Luther-tutkimus



LUTHER JA BONHOEFFER: TEOLOGISEN ONTOLOGIAN UUDELLEEN TULEMINEN
Suomalaisesta Luther-tutkimuksesta on viime vuosikymmeninä kehkeytynyt merkittävä koulukunta ja osa Luther-tutkimuksen valtavirtaa. Siitä onkin kirjoitettu lukuisia analyyseja ja jopa meta-analyysi.¹ Suomalaisen Luther-tutkimuksen keskeinen väite ja tulos on, että ajatus *uskossa läsnäolevasta Kristuksesta* on Lutherin teologian ja vanhurskauttamisopin ydin. Tuomo Mannermaan teoksella *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon käsityksen leikkauspiste* (1979) on merkittävä rooli suomalaisen Luther-tutkimuksen synnyssä. Teoksen lähtökohtana on väittää, että teologiset sisällöt tulee ilmaista olemiskäsittein, sillä vanhurskauttamisella on efektiivinen, vaikuttava puolensa. Tämä ratkaisu näkyy monin tavoin suomalaisen Luther-tutkimuksen opillisissa käsityksissä sekä teologisessa etiikassa.²

Suomalaisten Luther-tutkijoiden lähestymistapaa on pidetty korjausliikkeenä 1800-luvun klassisen metafysiikan kritiikistä vaikutteita saaneelle protestanttiselle teologialle. Mannermaan teologiselle ohjelmalle oli

tyypillistä kriittisyys monia modernin protestantismiin piirteitä kohtaan. Hänen mukaansa moderni protestantismi on usein korvannut opin sisällön, Jumalan sakramentaalisen läsnäolon ja persoonallisen kohtaamisen teologialla, jonka lähtökohtana on eksistentiaalinen kokemus. Tällainen protestantismi on tyypillisesti jälkikantilaisen tieto-opin mukaisesti subjektilähtöistä ja sen eksistentiaalista kokemusta korostavat tulkinnat suhtautuvat torjuvasti kristinuskon ”ontologiaan” eli sen ydinsisältöjen ilmaisemiseen olemiskäsittein.³

-
- 1 Saarinen 2018, 15–27 tarjoaa meta-analyysin suomalaisesta Luther-tutkimuksesta.
 - 2 Saarinen 2010, 15. Ks. yhteenveto meta-analyysin tuloksista Saarinen 2018, 24–25.
 - 3 Saarinen 2010, 5. Ontologia = oppi olemisesta. Modernissa teologiassa näkyy usein Immanuel Kantin kritiikki klassista metafysiikkaa ja ontologiaa kohtaan, erityisesti hänen näkemyksensä siitä, ettei ihminen havaitsevana subjektina tavoita ”olioita sinänsä” (Ding an sich) vaan ainoastaan, sen miten ne hänelle näyttävät.

Luther-tutkimuksen ja myös ekumeenisen teologian kehityksen seurauksena on syntynyt selkeä käsitys siitä, että Lutherin teologia on osa jakamattoman kristikunnan perintöä. Ajatus uskossa läsnäolevasta Kristuksesta sekä uskon ja rakkauden teologia ovat olleet eduksi rakennettaessa luterilaisten ekumeenista yhteyttä niin roomalaiskatolisiin, anglikaaneihin kuin eri protestantteihinkin päin. Samalla edellytykset ajankohtaisen luterilaisen kirkollisen teologian uusien muotojen syntymiseen eri konteksteissa ovat lisääntyneet.⁴

Lutherin ja luterilaisen teologian nykytutkimuksessa on tunnustettu Dietrich Bonhoefferin (1906–1945) merkitys ehkä keskeisimpänä Lutherin teologisen perinnön modernin ajan tulkitsijana ja päivittäjänä.⁵ Bonhoefferin tuotannossa painottuu luterilainen läsnäolon teologia, kirkon yhteisöllinen luonne ja sakramentaalisuus, Kristuksen seuraaminen sekä uskon ja rakkauden yhteenkuuluvuus. Erityisesti 1900-luvun alun Luther-renessanssin isän Karl Hollin Luther-tutkimus ja Karl Barthin ilmoitusteologia inspiroivat Bonhoefferiä arvioimaan Lutherin perintöä ja sen merkitystä uudesta näkökulmasta.⁶ Bonhoefferiä on luonnehdittu myös ensimmäiseksi globaaliksi teologiksi ja hänen ajattelunsa ekumeeninen reseptio on laajaa.

Bonhoefferin mielenkiinto Lutheria kohtaan herättää kysymyksen siitä, tukeeko Bonhoefferin ekumeenisesti hedelmälliseksi osoittautunut Lutherin teologian tulkinta ja soveltaminen suomalaisen Luther-tutkimuksen keskeisiä peruspyrkimyksiä. Suomalainen Luther-tutkimus sai Lutherin vanhurskauttamisopin käsittelyyn virikkeitä alkuaan ekumeenisessa dialogissa ortodoksien kanssa. Reinhard Flogaus (1997) kiinnitti ensimmäisten joukossa huomiota Bonhoefferin ajattelun samankaltaisuuteen ortodoksiselle pelastuspille keskeisen *theosis*- eli jumalallistumis-

käsityksen kanssa. Flogaus on käsitellyt myös suomalaisen Luther-tutkimuksen teologisia huomioita. Suomalaisen Luther-tutkimuksen ja Bonhoefferin ajattelun samankaltaisiin piirteisiin viittaa puolestaan Daphne Hampson (2001).⁷ Sittemmin tutkimus aiheen ympärillä on vilkastunut: Suomessa ovat lisäksi kiinnittäneet huomiota tähän rinnakkaisuuteen esimerkiksi Malkavaara (2000) ja Raunio (2017).

Havainnot suomalaisen Luther-tutkimuksen ja Bonhoefferin tekstien samoista piirteistä eivät ole sattumanvaraisia. Tuomo Mannermaa oli kiinnostunut Bonhoefferin ajattelusta ja tehnyt aiheesta tutkimusta. Bonhoefferin Luther-tulkinnalla on voinut ollut vaikutusta Mannermaan ajatteluun, vaikka mitään suoraa reseptiota ei ilmeisesti ole osoitettavissa. Todennäköisesti Bonhoefferin ja Mannermaan tahoillaan tekemät havainnot 1900-luvun alun saksalaisen Luther-tutkimuksen (Holl, R. Seeberg, Barth jne.) ongelmista ovat johtaneet samankaltaisiin johtopäätöksiin. Mannermaa tukeutuu enemmän historiallisen Lutherin tekstien analyysiin kuin Bonhoeffer, joka tekee systemaattisia johtopäätöksiä ja hahmottelee omaa konstruktivisen teologian malliaan Lutherin teologian ja oman filosofis-teologisen ajattelunsa sekä teologisen raamatuntulkinnan pohjalta. Monet seikat kuitenkin viittaavat Bonhoefferin Luther-tulkinnan olevan osin rinnakkainen Mannermaan Luther-tulkinnan kanssa. Tämän artikkelin tehtävänä on analysoida historiallis-systemaattisesti Tuomo Mannermaan ja Dietrich Bonhoefferin Luther-tulkintojen välisiä yhtymäkohtia aiempia tutkimuksia perusteellisemmin. Keskityn erityisesti teologisen ontologian kysymyksiin.

LÄHTEET JA TUTKIMUSTEHTÄVÄN TOTEUTUS

Tutkimuksen lähtökohtana ovat Tuomo Mannermaan *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen*

ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste –teoksen perustelut siitä, miksi hän on kirjoittanut kyseisen, sittemmin suomalaisessa Luther-tutkimuksessa keskeiseksi muodostuneen työnsä. Mannermaan Luther-tulkinnat ovat jokseenkin samanlaisia myös hänen myöhemmässä tieteellisessä tuotannossaan. Näin ollen täydennän *In ipsa*-teoksessa esiin tulevaa argumentaation analyysia Mannermaan muulla, erityisesti ontologia-teemaa käsittelevällä Luther-tutkimuksella.⁸

Mannermaa kirjoitti Bonhoefferistä kaksi artikkelia: ”Dietrich Bonhoeffer – teologian tiennäyttäjät?” (1967) sekä ”Polyfonian ajatus avaimena Dietrich Bonhoefferin uskonnottoman kristinuskon tulkintaan” (1975). Jälkimmäisen artikkelin hän sijoitti sittemmin *Kontrapunkteja*-artikkelikokoelman ensimmäiseksi kirjoitukseksi. Kirjassa julkaistiin myös Mannermaan artikkelit Kiovan 1977 ja Turun 1980 Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käytäviä teologisia dialogeja varten. Ne osoittautuivat keskeisiksi hänen uuden Luther-tulkintansa näkökulmasta.

Mannermaa tunki ja seurasi kansainvälistä Bonhoeffer-tutkimusta. Käymässämme keskustelussa hän ilmaisi tuntevansa esimerkiksi Eberhard Bethgen teologisen Bonhoeffer-elämäkerran (1967), roomalaiskatolisen teologin Ernst Feilin Bonhoeffer-väitöskirjan (1971) sekä Oswald Bayerin 1980-luvulla aloittaman keskustelun Bonhoefferin ja Hegelin välisestä suhteesta. Bonhoefferin omasta tuotannosta Mannermaa näyttää tunteneen sen keskeisen osan.

Toteutan tutkimustehtäväni vertaamalla Mannermaan argumentteja siihen, miten Bonhoeffer käytti Luther-tulkintaansa perustellessaan omaa konstruktivistista teologiaansa. Analyysin lähteenä ovat Bonhoefferin varhaiskauden akateemiset työt: väitöskirja *Sanctorum Communio: Eine dogmatische*

Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1927), dosenttiväitös *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1930), kristologia-luennot (1933) sekä keskivaiheen tuotannosta *Nachfolge*-teos (1937), joissa kaikissa Lutherin teologisten ajatusten ja niiden tulkintahistorian kriittinen tarkastelu tulee selkeästi esiin.

In ipsa-teoksen johdantoluvusta piirtyy esiin kuusi suomalaisen Luther-tutkimuksen taustalla olevaa keskeistä tutkimushistoriallista lähtökohtaa, jotka olennaisella tavalla osoittavat Mannermaan ja Bonhoefferin Luther-tulkintojen välisiä yhtymäkohtia. Käyn ne artikkelissani analyytisesti lävitse. Lopuksi teen yhteenvedon ja esitän johtopäätökseni.

4 Saarinen 2018, 20, alaviite 12 mainitsee, miten Mannermaan-koulun merkityksen tutkimus on tärkeä kohde ajatellen myös suomalaisen kirkollisen elämän tutkimusta.

5 Bonhoefferin teologiasta ks. esim. Karttunen 2020.

6 Vrt. Visser’t Hooft 1965, 224: ”Dietrich Bonhoeffer – – Hardly any man of his generation has more influence than he on the Christian Church today.” Bonhoefferin ja Lutherin suhteesta ks. esim. Prenter 1963, 152–169; Karttunen 2007, 9–32 ja kattavasti DeJonge 2017.

7 Hampson 2001, 9; vrt. Flogaus 1997, 424.

8 Mannermaa itse kertoi minulle suunnitteleensa tekevänsä tutkimusta Bonhoefferistä enemmänkin kuin parin artikkelin verran. Professori Eeva Martikainen rohkeni antaa minulle väitöskirja-aiheeksi Dietrich Bonhoefferin teologian konsultoituaan Mannermaata ja saatuaan häneltä ajantasaista tilannekuvaa Bonhoeffer-tutkimuksesta 1990-luvun puolen välin jälkeen.

YHTYMÄKOHDAT BONHOEFFERIN JA MANNERMAAN LUTHER-TULKINNOISSA

Yksipuolinen forensinen vanhurskauttamisoppi ja Kolminaisuuden läsnäolo uskossa

Mannermaan *In ipsa* -teoksen mukaan keskeinen ongelma etsittäessä ortodoksisen jumalallistumisopin ja luterilaisen vanhurskauttamisopin samankaltaisuuksia on se, että luterilaisten tunnustuskirjojen nuorimmassa kerrostumassa eli *Yksimielisyyden ohjeessa* ja sittemmin luterilaisuudessa seurataan valtaosin Melanchthonin myöhäiskauden teologiaa. Siinä ymmärretään vanhurskauttamisoppi yksipuolisesti vanhurskaaksi julistamiseksi eli forensisestisesti. Tällöin vanhurskauttaminen ja Jumalan reaalin uskossa läsnäoleminen ovat vaarassa käsitteellisesti irrota toisistaan. Tämän seurauksena jotkut teologit olivat tulkinneet, että itse Kolminaisuus ei asuisikaan uskovassa vaan hänessä olisi läsnä ainoastaan Jumalan lahjat. Tässä ”kokonaan forensisessä” mallissa vanhurskauttaminen on keskittynyt Kristuksen kuuliaisuuden ja ansion vastaanottamiseen.⁹ Esimerkiksi Lutherille tärkeän kirkkoisä Augustinuksen mukaan vanhurskaaksi julistaminen ja vanhurskaaksi tekeminen olivat kuitenkin saman asian kaksi eri puolta.¹⁰

Mannermaa toteaa, että ”modernin Luther-tulkinnan isän” Karl Hollin koulukunnan vaikutuksesta Lutherin jälkeinen luterilaisuus tulkitsi tyypillisesti vanhurskauttamisen olevan yksipuolisesti forensinen. Lutherin uskokäsityksen tutkimus toi kuitenkin myöhemmin väistämättä esiin sen, miten uskonteologia ja kristologia kuuluvat Lutherin ajattelussa olennaisesti yhteen.¹¹ Bonhoeffer edusti Hollin itsenäisenä oppilaana samaa kehittyvää Luther-tulkinnan traditiota, johon Mannermaa liittää myös oman tutkimuksensa. Bonhoeffer kritisoi Melanchthonin myöhäiskauden teologista ajat-

telua siitä, että se erottaa Kristuksen persoonan ja työn muotoillessaan: ”Kristuksen tunteminen on hänen hyvien tekojensa tuntemista.”¹² 1800-luvun uusprotestantismin isät Friedrich Schleiermacher ja Albrecht Ritschl tulkitsivat Melanchthonin jalanjäljissä Kristuksen merkityksen hänen teoistaan ja vaikutuksestaan eikä persoonastaan käsin.¹³

Bonhoefferin mukaan Kristuksen tekojen korostaminen irrallaan hänen persoonastaan johtaa siihen, että varsinainen kristologia jää sivurooliin. Tällöin uhkaa doketismin vaara, jolloin Kristuksen ihmiseksitulon todellisuus kielletään. Bonhoeffer painottaa, miten Lutherin ajattelussa korostuu ihmisen persoonan muuttuminen hyväksi eli yhdistyminen (*unio*) Kristuksen kanssa. Tämä yhdistyminen on rakkaudentekojen perusta. Pelkkien tekojen arviointi ei riitä tulkitsemaan sitä, minkälainen ihmisen hengellinen tila on. Teot voivat monesti näyttää hyviltä, vaikka kyseessä olisikin paholainen kätkeytyneenä enkelin hahmoon.¹⁴ Yleisemmällä tasolla Kristuksen persoonan ja työn erottaminen toisistaan merkitsee kirkkopillisen individualismin edistämistä ja tuo ongelmia uskon sisältöjen ilmaisemiselle. Kristinusko on näet perusluonteeltaan sosiaalista ja kytkeytyy Kristuksen persoonan läsnäoloon kirkossa ja suhteeseen häneen.

Bonhoeffer kannattaa Lutherin käsitystä Kristuksen persoonasta tekojensa tulkina, suhtautuu kriittisesti Kristuksen ja hänen työnsä erottamiseen sekä painottaa Kristuksen läsnäoloa kirkossa. Tällä on välittömät seurauksensa Bonhoefferin sakramentaaliselle kirkkokäsitykselle ja vanhurskauttamisen reaalisuuden ymmärtämiselle sekä myös Bonhoefferin näkemykselle kristillisestä etiikasta. Niinpä esimerkiksi *Nachfolge*-teoksesta (1937) käy selkeästi ilmi, ettei Bonhoeffer erota tulkinnassaan toisistaan Kolminaisuuden asumista kristityssä ja Kolminaisuuden lahjojen läsnäoloa:

Ei tule puhua meidän kristillisestä elämästämme vaan Jeesuksen Kristuksen todellisesta elämästä meissä. ”Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa” (Gal. 2:20). Ihmiseksitullut, Ristiinnaulittu, Kirkastettu on tullut minuun ja elää minun elämäni. ”Kristus on minun elämäni” (Fil. 1:21). Mutta Kristuksen kanssa asuu Isä luonani ja Isä ja Poika Pyhän Hengen kautta. Pyhä Kolminaisuus itse asettuu asumaan kristittyyn, täyttää hänet ja tekee hänet kaltaisekseen. Ihmiseksitullut, ristiinnaulittu ja kirkastettu Kristus saa hahmoa yksilöissä, koska he ovat hänen ruumiinsa, kirkon jäseniä. Kirkko kantaa Jeesuksen Kristuksen ihmishahmoa, kuolemanhahmoa ja ylösnousemushahmoa. Se on ensin hänen kuvansa (Ef. 4:24; Kol. 3:10) ja sen kautta sitä ovat kaikki sen jäsenet. Kristuksen ruumiissa meistä on tullut ”kuin Kristus”.¹⁵

Yhdistymisestä Kristukseen seuraa myös käsitys kristityn tietynlaisesta jumalallistumisesta uskon kautta. Jo väitöskirjassaan (1927) Bonhoeffer viittasi Lutherin *theosis*-ajatuksen eli jumalallistumiseen:

Rakkaudessa oleva ihminen on suhteessa lähimmäiseen – ja ainoastaan silloin – Kristus. ”Jumala me olemme rakkauden kautta, joka tekee meistä hyvää tekeviä lähimmäisiämme kohtaan.” Sellainen voi ja hänen tulee toimia kuten Kristus. Hänen pitää kantaa lähimmäisen kuormia ja kärsimystä.¹⁶

Ilmeisesti välttääkseen hankaluudet, jotka liittyvät termin jumalallistuminen käyttöön protestanttisesta näkökulmasta, Bonhoeffer muotoili 1940-luvun alussa laatimassaan *Ethik*-käsikirjoituksessa ajatuksen siitä, miten Jumalan kuva ihmisessä korjaantuu uskon kautta. Bonhoeffer kuitenkin säilytti ajatuksen jumalallistumisesta siten, että hän viittasi ihmisessä tapahtuvaan Jumalan kuvan korjaantumiseen sekä kirjoitti ehjästä Jumala-yhteydestä

ihmisen luonnollisena, Jumalan tarkoittamana olotilana:

Ihmisestä tulee ihminen, koska Jumala tuli ihmiseksi. Mutta ihmisestä ei tule Jumalaa. Hän ei siis kyennyt eikä kykene toteuttamaan hahmonsammutusta, vaan Jumala itse muuttaa hänen hahmonsammutuksen ihmisen hahmoon, niin että ihmisestä ei tosin tulisi Jumala, vaan ihminen Jumalan edessä.¹⁷

-
- 9 Mannermaa 1981, 12–13. Vainio 2004 esittää korjauksen vanhurskauttamisopin kehityksen historiaan ja tulkitsee *Yksimielisyyden ohjeen* laatijoiden korostaneen Jumalan uskossa asuamisen teemaa luultua enemmän. Raunio 2017 toteaa Vainion tutkimuksen maltillistaneen vastakkainasettelua Lutherin teologian ja Tunustuskirjojen välillä. Tämä myös vahvistaa Mannermaan itsensäkin esittämää näkemystä, jonka mukaan Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarin vanhurskauttamisoppi on luterilaisen opin kattavin esitys ja yhtäpitävä *Yksimielisyyden ohjeen* tarkoituserien kanssa.
- 10 McGrath 1996, 478.
- 11 Mannermaa 1981a, 16.
- 12 DBW 12, 289. (DBW = Dietrich Bonhoefferin Werke, 17 osaa, viittaukset Bonhoefferin kootujen teosten kriittiseen laitokseen.) Kaikki Bonhoeffer-suomennokset Tomi Karttunen, ellei toisin mainita.
- 13 Vrt. DBW 12, 289. Melancthon-tulkinnasta vrt. Vainio 2004, 79 ja 107.
- 14 DBW 12, 289.
- 15 DBW 4, 303.
- 16 DBW 1, 117–118. Bonhoefferin antamat (DBW 1, 177, alaviitteet 40–41) Luther-viittaukset: WA X 1, 100 (Kirchenpostille. 1522); IV, 28 (Dictata super Psalterium. 1513–1516). – Holl, ”Luther” s. 101 ja WA II, 745 (Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren leichnams Christi. 1519).
- 17 DBW 6, 83.

Bonhoefferin mukaan vanhurskauttamisopilla on siis myös efektiivinen merkitys, eli Kristus on läsnä uskovassa ihmisessä. Hän kannattaa Lutherin näkemystä, jonka mukaan Kristus on uskon ja rakkauden perusta – teema, joka on keskeinen myös Tuomo Mannermaan Luther-tulkinnalle.¹⁸ Kuten Bonhoeffer toteaa, Kristus asettuu kultaisen säännön mukaan sijaamme (Stellvertretung) jolloin myös kristitty voi asettua lähimmäisensä sijaan.¹⁹ Bonhoeffer kuvaa *Ethik*-käsikirjoituksessaan sitä, miten ihminen tulee Kristuksen hahmon mukaiseksi (Gestaltung) uskossa läsnäolevan, kristityssä sisäisesti vaikuttavan ja häntä muotoilevan Kristuksen kautta:

Muotoutumista on pikemminkin yksin Jeesuksen Kristuksen hahmoon sisään vedetyksi tulemisessa, tulemisessa samanmuotoiseksi ainoan Ihmiseksitulleen, Ristiinnaulitun ja Ylösnousseen hahmon kanssa. Tämä tapahtuu – sitä kautta, että Jeesuksen Kristuksen hahmo vaikuttaa meihin itsestään käsin, että se muotoilee meidän hahmomme omansa mukaan (Gal. 4:19). Kristus jää ainoaksi hahmon antajaksi. Eivät kristityt ihmiset muotoile ajatuksillaan maailmaa, vaan Kristus muotoilee ihmiset samaan hahmoon kanssaan. – Samanmuotoiseksi tehty Ihmiseksitulleen kanssa – tämä merkitsee todellisenä ihmisenä olemista. – ”Muotoutuminen” tarkoittaa tässä ensi sijassa Jeesuksen Kristuksen hahmon tulemistä esiin hänen kirkossaan.²⁰

Lutheria selväpiirteisemmin Bonhoeffer ymmärtää, miten kirkko on Kristuksen ruumis ja siellä myös tapahtuu kristityn muotoutuminen Kristuksen hahmoon. Näin Bonhoeffer korjaa individualistista protestanttista tulkintaa yhteisöllisempään suuntaan. Samankaltaista korjausliikettä ehdotti jo aiemmin Karl Holl, mutta Bonhoeffer tai Mannermaa eivät olleet vakuuttuneita hänen Luther-tulkinnastaan ja

sen potentiaalista irrottautua individualismia ja subjektivismia korostavasta tulkintahistoriasta.

Hollin Luther-tulkinnan korjaaminen vanhakirkollis-kristologiselta perustalta

In ipsa -kirjassaan Mannermaa väittää, että omassa Luther-tulkinnassaan Holl painottaa Lutherin uskonkäsitystä omantunnon uskonto- ja siten mukailee Immanuel Kantin ja uuskantilaisuuden filosofiaan palautuvaa mallia. Tässä mallissa erotetaan toisistaan selkeästi eettinen ja ontinen näkökulma. Uskonnessa ei ole sen mukaan kyse luontoa koskevista olemisarvostelmista vaan persoonaa ja arvoa käsittelevistä arvoarvostelmista. Sen seurauksena Jumalasuhte tulkitaan tyypillisesti *tahdonyhteydeksi* erotuksena olemuksellisesta yhteydestä.²¹

Mannermaa toteaa Hollin painotusten johtavan kuitenkin myös siihen, että Lutherin teologiassa voidaan löytää kristologinen ja ontologinen perusta vanhurskauttamiselle. Hän toteaa *In ipsa* -teoksessaan, miten hänen omalle tutkimukselleen on tärkeää tunnistaa vanhurskauttamisopin ja vanhakirkollis-kristologisen ajattelun kiinteä yhteenkuuluvuus. Ensimmäisessä pääluvussa hän analysoi sitä, miten Lutherin teologiassa Kristus kantaa inhimillisessä luonnossaan kaikkien synnit. Hän voittaa synnin ja vanhurskauden taistelun omassa persoonassaan. Usko merkitsee osallisuutta Kristuksen persoonaan, yhdistymistä häneen. Näin tapahtuu ominaisuuksien vaihto, ihmeteltävä vaihtokauppa (*commercium admirabile*), jossa Kristus ottaa syntien taakat kantaakseen ja lahjoittaa syntiselle anteeksiannon ja vanhurskauden, jumalallisen luonnon. Hän on samanaikaisesti Jumalan suosio (*favor*) ja lahja (*donum*). Toisessa pääluvussa Mannermaa tarkastelee sitä, mitä läsnäoleva Kristus tarkoittaa uskon ja pyhityksen välisestä näkökulmasta. Johtoajatuksena on ”reaalis-ontinen” osallisuus Kristuksesta, mikä tulee näkyviin Lutherin

sakramentaalisessa sanakäsityksessä (sana ”kohtuna”) ja käsityksessä kirkosta äitinä.²²

Vanhurskauttamisopin kristologinen ja ontologinen perusta näkyy myös Hollin oppilaan Dietrich Bonhoefferin ajattelussa. Pitäessään reformaattorin edustamaa kristillisyyttä ”omantunnon uskontona” Holl jäi Bonhoefferin mukaan individualistisen kokemusajattelun piiriin eikä pystynyt hahmottamaan kirkkoa aidolla tavalla yhteisönä, jossa Kristus on läsnä. Tämä johtui Hollin kristologian ohuudesta, minkä seurauksena vanhurskauttamisopin perusta ei ollut Kristus vaan ensimmäinen käsky. Nasaretin mies sai liberaalissa teologiassa tyypilliseen tapaan lähinnä opettajan roolin.²³ Bonhoefferin eräänä päätavoitteena olikin vahvistaa teologian kristologista perustaa.

Kristologia-luennoissaan (1933) Bonhoeffer kysyy, kuka (wer) Kristus on minulle tai meille. Tällöin ei spekuloida, miten (wie) Jumala ja ihminen voivat olla yhtä hänessä eikä myöskään spekulatiivisesti selitetä sitä, että (daß) Jumala on voinut tulla ihmiseksi hänessä. Lähtökohtana on yksinkertaisesti se, että ilmoitus ja ilmoitettu persoona on itse läsnä ja tekee mahdolliseksi lähestymisensä ja sitä kautta Jumalan ilmoituksen vastaanottamisen. Bonhoeffer kiteyttää:

[K]ristologinen kysymys on olemukseltaan ontologinen kysymys. Sen tavoite on avata kysymyksen ontologinen struktuuri ilman, että harhaudutaan ”miten-kysymyksen” Skyllaan tai ”että-kysymyksen” Kharybdikseen. Vanha kirkko sortui ”miten-kysymykseen” ja moderni teologia valistuksesta lähtien ”että-kysymykseen”. Keskeltä läpi kulkivat Luther ja Paavali ja Uusi testamentti. – – [O]ntologinen kysymys esitetään tässä kysymyksenä Jeesuksen Kristuksen persoonan olemisesta – – ilmoitettuna Jumalan Sanana. – – Siten on osoitettu kristologisen kysymyksen primaarisuus soteriologiseen kysymykseen nähden. Minun

täytyy ensin tietää, kuka sen tekee, ennen kuin voin tietää, mitä hän tekee.²⁴

Vanhan kirkon kristologiaan viittaavasta kriittisestä huomiostaan huolimatta Bonhoeffer alleviivasi, miten Khalkedonin kristologinen dogmi ilmaisee ja suojelee Krituksen persoonan mysteerin.²⁵ Hän torjui erityisesti tulkinnan, jossa Jeesuksen historiallinen olemassaolo ymmärrettiin hänen vaikutuksestaan käsin. 1800-luvun liberaaliteologinen vaikutusajattelu

18 Mannermaan tulkinnasta ks. esimerkiksi vuonna 1980 Turussa oppikeskusteluissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa pidetty esitelmä ”Usko ja rakkaus pelastuksen kannalta” (Mannermaa 1986, 153–167).

19 Mannermaa (1992) puhuu tässä yhteydessä laupiaan samarialaisen teologiasta kuvatessaan sitä, miten Jumala itse noudattaa lähimmäisen sijaan asettuvaa kultaisen säännön periaatetta Kristuksessa.

20 DBW 6, 80–81, 84.

21 Mannermaa 1981a, 9–10.

22 Mannermaa 1981a, 16–18.

23 Vrt. DBW 2, 140. Ks myös alaviite 11.

24 DBW 12, 284–285, 291.

25 Vrt. DBW 12, 316.

näki Kristuksen olevan voima, ei persoona.²⁶ Tämä johti ylösnousemuksen reaalisuuden kieltämiseen ja siihen, että kuolleen Jeesuksen Kristuksen vaikutus kuvattiin Sokrateen tai Goethen vaikutuksen tapaisesti. Bonhoeffer tulkitsi Ritschlin ja Wilhelm Herrmannin työntäneen kysymyksen ylösnousemuksesta sivuun ja Schleiermacherin puolestaan symbolisoineen sen.²⁷

Bonhoeffer viittaa tulkintansa tueksi Lutherin lauseeseen: ”Siksi on toinen asia, että Jumala on läsnä kuin että hän on sinulle läsnä.”²⁸ Voimme tietää Kristuksesta vain sitä kautta, että hän on minua varten läsnä. Hän ei ole olio, joka on paljastanut yleisen olemuksensa, vaan hän on persoona, joka kohtaa ihmisen, tulee hänen luokseen ja astuu hänen sijaansa (Stellvertretung) hänen kuormansa kantaen. Teologian ja kristologian peruslähtökohta on siis Bonhoefferin mukaan se, että Kristus on minun puolestani eli *pro me*. *Pro me* -rakenteen kautta Kristuksen läsnäolo ja suhde häneen aktuaalisena relaationa pysyvät yhdessä.²⁹

Kristuksen sijaan asettuminen merkitsee kirkolle sitä, että se edustaa yhteisönä uutta ihmisyyttä. Tämä tarkoittaa kolmea asiaa: (1) Kristus on seurakunnan pää, ensimmäinen kuolleista herätetty. (2) Kristus toimii ja on läsnä veljiensä (ja sisartensa) puolesta olemalla heidän sijassaan.

Kristus on uuden ihmisyytensä puolesta Jumalan edessä, so. hän on [veljiensä] tilalla – – sijaan asettuen heidän paikallaan Jumalan edessä – – hän on seurakunta.³⁰

Kristus ei ole vain ihmisten edustaja, vaan hän toimii uutena ihmiskuntana ja kantaa ristillä sovittajana ja lunastajana ihmiskunnan synnit. Bonhoeffer ymmärsi, miten ”sijaan asettuminen” tarkoittaa kokonaisvaltaista toisen paikalle asettumista ja sitä kautta Kristuksen läsnäoloa

uskossa sekä yhdeksi persoonaksi tulemistä kristityn kanssa. Siksi hän toteaa, että ”kirkko on läsnäoleva Kristus”. (3) Koska Kristus on uusi ihmiskunta, hän on läsnä ihmiskunnassa ja ihmiskunta on läsnä hänessä. Jumalihminen Jeesus Kristus on läsnä kirkossaan *pro me* -rakenteen mukaisesti sanassa, sakramentissa ja seurakunnassa.³¹

Bonhoeffer ei käytä filosofista terminologiaa, mutta systemaattikkona hän jäsentää ajatuksen Kristuksen sakramentaalisesta läsnäolosta kirkossa siten, että kokonaisuudesta tulee johdonmukainen. Myös Tuomo Mannermaa on systemaattisen analyysin keinoin nostanut esiin Lutherin teologian kantavia rakenteita. Mannermaa painottaa *In ipsa* -teoksessa Kristuksen ”reaalis-onttisen” läsnäolon ajatuksen mukaisesti sanan sakramentaalisuutta, Kristuksen sakramentaalista läsnäoloa kristityssä sekä Kristuksen yhdistymistä uskovan kanssa, millä on omat seurauksensa kirkkokäsitykselle. Kristus-yhteydestä nousee Lutherin käyttämä realistinen symboliikka, jonka mukaan sana on kohtu, kirkko äiti ja sanan virka isä, jotka yhdessä synnyttävät ihmisen Jumalan lapseksi. Armonvälineet eli sana ja sakramentit ovat olemuksellisia merkkejä, eivätkä vain lupaus armosta.³² Kirkko-opin yhteisöllisiä ulottuvuuksia ei Mannermaa kuitenkaan tätä enempää eksplikoi. Tutkimus on kuitenkin osoittanut, että Lutherin teologiassa ajatus yhdistymisestä (*unio*) Kristuksen kanssa ja pyhän yhteys (*communio*) kuuluvat lähtökohtaisesti yhteen.³³ Siten voidaan sanoa, että jos Kristus on läsnä yhdessä uskovassa, hän on läsnä myös seurakunnassa.

Relaation ja olemisen sisäkkäisyys

Mitä tarkoittaa, että Kristus asettuu uskovan sijaan (*pro me*)? Minkälainen suhde syntyy uskon ja Kristuksen läsnäolon välille? Mannermaa painotti, että Lutherin teologiassa relationaali-

suus ja oleminen kuuluvat yhteen. Artikkelissaan ”Onko Lutherilla teologista ontologiaa?” hän toteaa Lutherin kehittäneen eteenpäin Augustinuksen trinitaarista ontologiaa, joka poikkeaa Aristoteleen kategorioopista ja ontologiasta. Lutherin ontologisessa näkemyksessä todellisuudesta ja sen luonteesta oleminen ei ole staattista, itsessään lepäävää. Olemisen perusmalli on Pyhä Kolminaisuus, ja Sanan eli Pojan liike Isästä (verbi *processio*) on Jumala itse. Oleminen on tässä mielessä aktuaalista nyt-hetkeä, joka tarkoittaa sekä läsnäoloa että jatkuvuutta nyt-hetkessä. Mannermaa selittää, miten Lutherin trinitarisessa ontologiassa yhdistyvät sekä relationaalinen että ontologinen aspekti. Suhde (*relatio*) ja oleminen (*esse*) ovat sisäkkäisiä suureita. Jumalasta liikkeelle lähtevä ulkoinen Sana on identtinen Jumalan sisäisen Sanan kanssa. Jumalan olemus on identtinen Pojan eli Sanan olemuksen kanssa (kr. *homoousios*). Kristuksessa meitä kohtaa Jumalan oleminen itse. Usko on osallisuutta Kristukseen, joten sen kautta tapahtuu tietynlainen jumalallistuminen.³⁴

Mannermaan Luther-tulkinnan mukaan Jumala yhdistää uskovan ja Kristuksen. Tämä tapahtuu Pyhän Hengen työllä, joka välittyy armonvälineiden kautta. Kristus on läsnä uskossa, ja kolmiyhteinen Jumala on samalla uskon kohde. Jumala on siis uskon kohde, mutta samalla hän muodostaa ja luo uskon relaatiossa perustan pelastetun uudelle olemiselle Kristuksessa. Kristuksen läsnäolosta uskossa tulee uskovan elämän ja olemisen perusta ja olemus (*ipsa essentia*). Suhde Jumalaan on perusta Jumalassa olemiselle. Siten relationaalinen ja ontologinen aspekti kuuluvat yhteen.³⁵

Dosenttiväitöksessään *Akt und Sein* Bonhoeffer käsittelee Jumalan ilmoituksen ei-välttämätöntä tapahtumaluonnetta ja sen pysyvän yhteisöllisen läsnäolon ideaa. Mannermaan tulkinta Lutherin teologisesta ontologiasta on

yhteneväinen Bonhoefferin käsityksen kanssa. Tieto siitä, että Kristus on läsnä kirkossa seurakuntaa varten, perustuu kolmiyhteisen Jumalan ilmoitukseen ja jo-tiedettynä-olemisen ja partisipaation kautta tapahtuvaan oman tietämyksen ylittymiseen (einem Erkanntsein gründet und aufgehoben wird). Partisipaatio ja oman tietämyksen ylittyminen on mahdollista silloin, kun

26 Vaikutusajattelu = teologiassa termi liittyy Immanuel Kantin erotteluun ”olio sinänsä” (Ding an sich) ja ”olio minulle” (Ding für mich) välillä. Havaitseva subjekti ei voi tämän mukaan tavoittaa objektiivista todellisuutta kohteen tasolla, ainoastaan sen, miten se vaikuttaa häneen itseensä subjektina. Tiedon objektiivinen varmuus perustuu siihen, että ihmisen tiedon kyvyt, ns. havainnonmuodot, pystyvät kuitenkin käsittelemään saamaansa tietoa järjestelmällisesti ja saavuttamaan luotettavaa tietoa kohteesta. Koska uskonnonkaan olemusta ei voida tämän mukaan käsitteellisesti eli teoreettisen järjen keinoin tavoittaa, tulee Jumalan vaikutusta ja uskonnon perusolemusta etsiä moraalista eli käytännöllisen järjen tasolta. Esimerkiksi Albrecht Ritschl painotti uskonnossa olennaisena ”arvon kokemusta”. Toisella tapaa vaikutusajattelua sovelsi Karl Barth, joka painotti nyt-hetkessä tapahtuvaa aktuaalista uskon relaatiota Jumalan ilmoitukseen Kristuksessa julistettuna sanana. Tämä ilmoitus vaikuttaa siis pistemäisesti, jolloin ongelmaksi muodostuu sen historiallisen jatkuvuuden ja yhteisöllisyyden puute.

27 DBW 12, 294–295.

28 Vrt. DBW 12, alaviite 31 Lutheriin: ”Das diese Worte Christi ’Das ist mein Leib’ noch fest stehen“, 1527 (WA 23, 150/151, 13 f., Predigten und Schriften).

29 DBW 12, 296.

30 DBW 12, 296.

31 DBW 12, 296–297.

32 Mannermaa 1981b, 69–74.

33 *Unio-* ja *communio-*ulottuvuudesta Lutherin ajattelussa ks. Lutz 1990 ja Peura 1997, 118–119; vrt. WA 30 I, 26, 26–27, 18 (Katechismus-predigten 1528; Großer und Kleiner Katechismus 1529).

34 Mannermaa 1992, 14–15.

35 Mannermaa 1992, 15 ja Mannermaa 1994, 52–53.

kristitty on osallinen läsnäolevasta Kristuksesta uskon kautta. Jumalan Kristus-ilmoituksen todellisuus on ”olemista, joka luo perustan ihmisen olemassaololle”, ”oleva oleminen itse” (seiendes Sein selbst). Oleminen on ”kolmiyhteinen jumalallinen persona” ja ”Kristus itse, joka eksistoi kirkon yhteisönä”.³⁶ Näin uskon relaatio ja partisipatorinen oleminen – tai akti ja oleminen – ovat toisiaan varten ja sisäkkäiset.³⁷

Nyt-hetken merkitystä painottavan relaatioajattelun kritiikki

Sekä Bonhoeffer että Mannermaa kritisoivat dialektisen teologian pohjalta noussutta keerygma-teologiaa, jonka mukaan Jumalan ja maailman välillä ei ole muita leikkauspisteitä kuin sana, joka ymmärretään puhtaana relaationa. Mannermaa taustoittaa kritiikkiään viittaamalla Hermann Lotzen uskantilaisuuteen ja sen pohjalta syntyneeseen vaikutusajatteluun ja aktualismiin, jossa Jumala on tunnettavissa vain nyt-hetkisistä aktuaalisista vaikutuksistaan. Aktualismi vaikutti dialektiseen teologiaan ja erityisesti Karl Barthin teologiaan. Omassa kommentoinnissaan Mannermaa nojautuu Regín Prenterinin (1907–1990) ja hänen analyysiinsä Bonhoefferin Barth-kritiikistä.³⁸

Mannermaa piti Prenterinin Bonhoeffer-artikkeleita parhaina tunteminaan Bonhoeffer-tulkintoina. Yleisteoksissa viitataan kuitenkin usein siihen, miten Barth oli Prenterinin teologian taustavaikuttaja.³⁹ Tällöin unohdetaan se, miten Prenter arvioi kriittisesti Barthin teologiaa Lutherin teologisen ontologian näkökulmasta ja väitti teologisen ontologian erottavan myös Barthin ja luterilaisen Bonhoefferin toisistaan. Alister McGrath painottaa omissa arvioissaan, miten Prenterinin Grundtvig-tutkimus oli käänteentekevä tanskalaiselle Luther-tutkimukselle ja johti Prenterinin ristiriitaan barthilaisuuden kanssa.⁴⁰ Prenter oli päätyntä arvostamaan

jakamattoman kirkon perinnön merkitystä luterilaiselle teologialle anglikaaniyhteyksien, Grundtvig-tutkimustensa sekä lundilaisen Luther-tutkimuksen myötä. Mannermaa viittaa *In ipsa* -teoksessaan myönteisesti Prenterinin huomioon, jonka mukaan ortodoksinen oppi ihmisen jumalallistumisesta (*theopoiesis*) ilmaisee saman intention kuin luterilainen oppi vanhurskauttamisesta yksin uskosta. Niiden molempien perustana on osallisuus Jumalan olemiseen uskon kautta.⁴¹

Bonhoeffer tulkitsee Barthin ymmärtävän Jumalan ilmoituksen oleellisesti sanantapah-tumana ja aktina. Hänen mukaansa Barthin ajattelua selittää filosofisen transsendentalismin vaikutus, joka johtaa Barthilla olemiskäsitteiden vieroksumiseen.⁴² Bonhoeffer sen sijaan halusi Lutherin teologian pohjalta korostaa Jumalan läsnäolon todellisuutta sanassa ja sakramentissa. Hän kirjoitti:

On Jumalan vapaus ja kunnia sitoa itsensä kokonaan sanaan. Ei vapautta jostakin vaan vapautta jotakin varten.⁴³

Bonhoeffer kritisoi Barthia siitä, että tämän ajattelu jää epähistorialliseksi ja muodolliseksi, mistä koituu ongelmia sekä uskon sisällön että etiikan konkreettiselle ymmärtämiselle.⁴⁴ Ihmisen elämäntodellisuus tulee kyetä ottamaan huomioon. Malli elämäntodellisuuden huomioon ottamiseen tulee Jeesuksen inkarnaatiosta ja Khalkedonin dogmin esittävästä paradoksaalisesta ykseydestä jumalallisen ja ihmillisen välillä.⁴⁵ Bonhoeffer ja Mannermaa olivat samaa mieltä Barthin kritiikistä kulttuuriprotestantismia kohtaan, mutta molemmat myös kritisoivat Barthia kantilaisperäisestä teologisesta vaikutuksesta. Argumentoimalla luterilaisesta positiostaan käsin he molemmat pitivät mahdollisena äärettömän läsnäoloa äärellisessä (*finitum capax infiniti*).⁴⁶

Uuskantilaisuuden ja transsendentaalifilosofian vaikutuksen kritiikki teologiassa

In ipsa -kirjassaan Mannermaa mainitsee, että Ritschlin ja liberaaliprotestanttisen koulukunnan teologiassa käytetään kantilaisperäistä erottelua, jonka mukaan uskonnossa ei ole kyse luontoa koskevista olemisarvostelmista vaan persoonaa ja arvoa koskevista arvoarvostelmista.⁴⁷ Yhteys Jumalaan ymmärretään tällöin tahdonyhteydeksi eikä olemisen yhteydeksi. Esimerkkinä tällaisesta teologiasta Mannermaa mainitsee Adolf von Harnackin dogmihistorialliset kirjoitukset.⁴⁸

Dietrich Bonhoeffer käsitteli transsendentaalifilosofian vaikutusta teologiaan systemaattisesti erityisesti dosenttiväitöksessään *Akt und Sein* sekä esimerkiksi luentosarjassaan 1900-luvun teologiasta. Transsendentaalifilosofian tuoma antroposentrinen käänne vaikutti myös teologiaan. Tämän seurauksena ymmärrys kristillisen uskon sisältämästä keskeisestä sanomasta heikkeni ja teki mahdolliseksi esimerkiksi Ludwig Feuerbachin kritiikin, jossa uskonnon väitetään olevan ihmismielen projektio. Modernin teologian isän Friedrich Schleiermacherin perusvirhe oli Bonhoefferin mielestä Hegelin spekulatiivisen historiankäsityksen omaksuminen, jolloin Jeesuksesta tuli vain uskonnollisen idean ruumiillistuma, ei ihmiseksi tullut Jumalan Sana. Uskonnosta tuli idea ja marginaalinen kulttuuri-ilmiö. Teologia näytti menettävän itsenäisen luonteensa tieteenä.⁴⁹

36 DBW 2, 105, DBW 4, 303.

37 Aktin ja olemisen dialektiikasta Bonhoefferillä ks. tarkemmin Karttunen 2004, 121–131.

38 Mannermaa 1992, 60–61.

39 Ks. esim. Schjørring (1991) Prenterin muis- tokirjoituksessa. Prenterin saamia vaikutteita kuvataan laajemmin tunnettuja tanskalaisia käsittelevässä mini-biografiassa, Pedersen 2007.

40 McGrath 2000, 615.

41 Mannermaa 1981a, 15.

42 DBW 2, 77–78.

43 DBW 11, 211. Ks. myös DBW 2, 91.

44 Barthista ks. kattavammin Karttunen 2004, 44–51.

45 Myös Mannermaa (1986, 11) kiinnittää huomiota Khalkedonin dogmin mallin soveltamiseen Bonhoefferin teologiassa.

46 ks. Saarinen 2010, 5, joka viittaa Mannermaan ja Karl Barthin kulttuuri- ja liberaaliprotestantismien kritiikkien samakaltaisuuteen sekä reformoidun ja Barthin *finitum noncapax infiniti* -periaatteen torjuntaan.

47 Transsendentaalifilosofia on Immanuel Kantin (k. 1804) filosofiaan ja hänen jälkeensä saksalaisen idealismin filosofiaan leimallisesti liitetty käsite. Se on tiedon järjestelmä, jossa arvostelmia ei tehdä objektiivisesti kohteiden perusteella, vaan kysytään ehtoja objektiivisesti päteville tietävän subjektin arvostelmille. Ihmistietoisuudessa olevien havainnonmuotojen ymmärretään näet käsittelevän aistihavaintoja tietyn perusjärjestyksen mukaan muodostaen pohjan luotettavan ja ymmärrettävän tiedon muodostumiselle. Uuskantilaista transsendentaalifilosofiaa sovelsi teologiassa 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa esimerkiksi Albrecht Ritschlin nimeen liitetty uusprotestanttinen tai liberaaliteologinen koulukunta. Vrt. Mannermaa 1987, 22–26. Uuskantilaisuuden vaikutuksesta teologiaan ja Luther-tulkintaan ks. myös Saarinen 1989; Peura 1990; Martikainen 1992; Kopperi 1997 ja Martikainen 1999, 17; 66–75.

48 Mannermaa 1981a, 9–10. Ks. myös Mannermaa 1987; 1992, 55.

49 DBW 11, 147–149, 253, 320–321. Vrt. DBW 11, 156 ja DBW 11, 148, huomautus 41 Ludwig Feuerbachin Schleiermacher-kritiikistä. Bonhoefferin linjoilla on myös Pannenberg (1973, 254–255), jonka mukaan Schleiermacher ohitti totuuskyseksen eli teologian sisällöllisen perustelemisen sen omasta kohteesta käsin. Pannenbergin mukaan tämä käytännöllinen näky kirkosta johti 1800-luvulla konfessionalistis-kritiikittömään teologian perusteluun, mikä ei ollut Schleiermacherin intentioiden mukaista. Mannermaa 1988, 1–2 viittaa siihen, että luterilaisen kirkon ekklesiologinen itseymmärrys kapeutui jo varsin pian 1500-luvulla, ja se omaksui jälkikantilaisen ajattelun ja dialektisen teologian niin kutsutun transsendentaalisen sanakäsityksen.

Schleiermacherin jälkeen Ritschl ja Herrmann hyödynsivät uuskantilaisten Lotzen ja Herrmannin antimetafyysistä tietoteoriaa. Ritschlin ja Herrmannin ajattelua voidaan kuvata transsendentaaliseksi vaikutusajatteluksi. Bonhoeffer kritisoi Ritschlin tekemää erottelua persoonan ja luonnon välillä sekä subjektin arvoarvostelmien korostamista teologiassa. Tämä näkyi kaksiluonto-opin torjumisena ”vääränä metafysiikkana” ja johti doketistiseen kristologiaan. Doketistinen kristologia puolestaan perustui filosofiseen premissiin, jonka mukaan idean ja sen ilmenemisen välillä vallitsee perustava ero.⁵⁰ Kritiikki modernia protestantismia kohtaan mahdollisti ekumeenisen sillanrakennuksen esimerkiksi ortodoksisen teologian kanssa.

Lutherin ja Bonhoefferin mallien rinnakkaisuus suhteessa ortodoksisen teologiaan

Mannermaa kuvaa *In ipsa*-teoksessaan ortodoksisen jumalallistumisopin ytimen seuraavasti:

Kristuksessa on ilmestynyt jumalallinen elämä. Siitä tullaan osallisiksi kirkon, Kristuksen ruumiin yhteydessä. Näin ihminen tulee osalliseksi ”jumalallisesta luonnosta” (2. Piet. 1.4). Tämä ”luonto” eli jumalallinen elämä läpäisee hapatuksen tavoin ihmisyyden olemuksen ja palauttaa sen alkuperäiseen luonnolliseen tilaansa.⁵¹

Mannermaan omassa tekstissä viitataan Lutherin ajatukseen, jonka mukaan Kristus on uskossa läsnä ja hapattaa ihmisen jumalallisella luonnollaan. Hän kirjoittaa:

– – uskonpuhdistaja käsittää uskon ja tekojen suhteen analogisena Kristuksen jumalallisen ja inhimillisen luonnon väliselle suhteelle. Uskossa läsnäoleva Kristus on muoto, joka in-formoi teot eli inkarnoitu niissä.⁵²

Lisäksi Mannermaa kiteyttää loppukatsaukseen: ”Lutherin jumalallistamisajatuksen sisältö voidaan lyhyesti ilmaista hänen tunnetulla lauseellaan *in ipsa fide Christus adest*.”⁵³ Vaikka tämä reformaattorin keskeinen ajatus muodostaa analogian ortodoksiselle jumalallistumisajatukselle, näitä kahta ei voi ilman muuta samaistaa keskenään. Irenaeuksen ja Athanasiuksen näkemysten mukaan jumalallistumisopin ydinajatus on, että uskova osallistuu jumalalliseen elämään Kristuksessa. Gregorios Palamas tulkitsti myöhemmin 1300-luvulla jumalallistamisopin toisin. Hänen mukaan ihminen ei osallistu theosiksessa itse Jumalan olemukseen (*ousia*) vaan hänen olemuksellisiin energioihinsa. Mannermaa pitää kuitenkin Palamaksen tulkinnan vanhakirkollista perustaa kiistanalaisena.⁵⁴

Nykyisistä ortodoksiteologeista asiaa on tulkinnut esimerkiksi John D. Zizioulas. Hänen mukaansa *theosis*-opin logiikka ei näytä edellyttävän Palamaksen *ousia-energeia*-distinktiota, koska trinitaarisesta näkökulmasta ortodoksisessa teologiassa on olennaisinta ”oleminen kommuuniona”.⁵⁵

Keskeistä ortodoksisessa teologiassa on Zizioulasin mukaan antropologian ja teologisen ontologian lisäksi ennen muuta ekklesiologia, jossa kirkko näyttäytyy eukaristiaa viettävänä ja siinä rakentuvana kommuuniona. Mannermaan *In ipsa*-teoksessa on ekklesiologisia ulottuvuuksia, mutta *theosis*-opin kirkko-opilliset implikaatiot jäävät vähemmälle huomiolle. Mannermaa on kuitenkin tietoinen siitä, että ortodoksisen jumalallistumisopin näkökulmasta partisipaatio Kristukseen osana Kristuksen ruumista eli kirkkoa on keskeistä. Kuten edellä on jo todettu, myös Bonhoefferin teologiassa on jumalallistumisen teema esillä. Lisäksi ekklesiologinen ulottuvuus on hänelle keskeisempi kuin Lutherilla.

Bonhoeffer tarkastelee yksilöä ja yhteisöä sisäkkäisinä suureina. Siksi Kristuksessa oleva

kristitty on aina myös Kristuksen ruumiissa eli kirkossa. Kristus kannattelee kristityn elämää kirkkonsa ja siinä läsnäolevan Pyhän Hengen kautta.⁵⁶ Bonhoeffer lainaa väitöskirjassaan *Sanctorum Communio* Lutherin vuoden 1519 ehtoollissaarnaan ”Sermon von dem hochwürdigem Sakrament des heiligen Leichnams Christi und von den Bruderschaften”. Myös suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on huomattu Lutherin ehtoollissaarnan ekklesiologiset implikaatiot.⁵⁷ Bonhoeffer kirjoittaa:

Seurakunnassa on jokainen jäsen Pyhän Hengen ohjaama; hänellä on Jumalan asettama paikkansa ja Hengen liikuttama tahtonsa. Rakkaudessa oleva ihminen on suhteessa lähimmäiseen – ja ainoastaan silloin – Kristus. ”Jumala me olemme rakkauden kautta, joka tekee meistä hyvää tekeviä lähimmäisiämme kohtaan.” Sellainen voi ja hänen tulee toimia kuten Kristus. Hänen pitää kantaa lähimmäisen kuormia ja kärsimystä. ”Sinun täytyy puhua toiselle ja saat antaa käydä sydämellesi kuin ne olisivat sinun omiasi ja tarjota omaasi kuin se olisi hänen omansa, kuten Kristus tekee sinulle sakramentissa.” Sitä Luther kutsuu sitten rakkauden kautta muuttumiseksi toisiksemme – –⁵⁸

Sitaatissa tulee esiin Mannermaan painottama *theosis*-opin logiikka, jonka mukaan usko ja rakkaus kuuluvat yhteen. Bonhoeffer painottaa samalla uskovien yhteyttä kirkossa, joka kantaa yksittäistä jäsentään ja johon yksittäinen jäsen puolestaan liittyy uskon kautta. Kaikki on yhteistä kultaisen säännön ja toinen toisensa sijaan asettumisen perusteella. Kristus itse on ensin astunut sijaamme ja kantaa ruumiinsa jäseniä antaen osallisuuden itsestään. Jumalallistumisen ja ekklesiologian trinitaarinen pohja sekä osallisuus eli partisiipaatio kolmiyhteisen Jumalan elämään tulee esiin selkeästi myös jo viitatussa Bonhoefferin *Nachfolge*-teoksessa.⁵⁹

Bonhoefferin teologialle ja Mannermaan määritelmälle ortodoksisen jumalallistamisajatuksen ytimestä on yhteistä myös käsitteen luonnollinen samankaltainen käyttö. Mannermaan määritelmän mukaan jumalallinen luonto palauttaa inhimillisen luonnon alkupe räiseen, luonnolliseen tilaansa. Luonnollinen merkitsee Bonhoefferille Jumalan tahdon mukaista elämää ylläpitävää toimintaa ja siinä mielessä Jumalan kuvan korjautumista. Luonnollinen toteutuu Jumalan uudeksi luovan työn kautta, jonka Kristus välittää Jumalan kuvan uudistajana. Jumalan kuvan korjautuminen jää kuitenkin suhteelliseksi ja keskeneräiseksi sekä odottamaan täyttymystä aikojen lopulla. Bonhoefferin ajatuskulku muistuttaa suomalaisen Luther-tutkimuksen tulkintaa siitä, miten Luther käsittää luonnollisen moraalilain

-
- 50 Vrt. DBW 11, 152. Vrt. myös DBW 11, 442. Ritschl 1888, 16–17 määrittelee metafysiikan kantilaisesti formaaliseksi tiedoksi ja kritisoi klassista metafysiikkaa spekulatiivisuudesta. Ritschlin tietoteoriasta ks. Martikainen 1987, 15; Saarinen 1989, 25–42 ja Martikainen 2002, 12–13. Lotzen ontologian vaikutuksesta Ritschlin vaikutusajatteluun ks. Mannermaa 1987, 24.
- 51 Mannermaa 1981a, 10. Ks. myös Mannermaa 1992, 52–53.
- 52 Mannermaa 1981a, 45.
- 53 Mannermaa 1981a, 75.
- 54 Mannermaa 1992, 53.
- 55 Zizioulasin *theosis*-tulkinnaasta ks. Papanikolau 2008, 241–242.
- 56 DBW 2, 117, 119.
- 57 Vrt. Peura 1997, 133–162.
- 58 DBW 1, 117–118. Bonhoefferin antamat Luther-viittaukset: WA II 749 (Schriften, Predigten, Disputationen 1518/19); WA II 745.
- 59 DBW 4, 303.

olevan teologisesti ymmärrettävä vain uskon ja rakkauden teologian kontekstissa.⁶⁰

JOHTOPÄÄTÖKSET JA POHDINTA: BONHOEFFERIN JA SUOMALAISEN LUTHER-TULKINNAN EKUMEENIS- TEOLOGINEN MERKITYS

Analyysini on osoittanut, miten Bonhoefferin ja Mannermaan koulukunnan Luther-tulkintojen lähtökohdissa ja tuloksissa on merkittäviä yhtäläisyyksiä. Sekä Bonhoeffer että Mannermaa kuuluvat Luther-tutkimuksen historiassa Karl Hollin, uusprotestantismien ja dialektisen teologian kriittisiin kommentaattoreihin. Heitä yhdistää modernin metafysiikkakritiikin seurausten osoittaminen teologiselle ontologialle ja sitä kautta dogmatiikan sisällöille ja etiikalle. Molemmat pyrkivät omalla tavallaan näkemään Kristuksen persoonan ja työn sekä hänen läsnäolonsa uskon ja rakkauden sekä sitä kautta Jumalan suosion (*favor*) ja lahjan (*donum*) tai relaation ja olemisen yhdistäjänä.

Tuomo Mannermaa keskittyy *In ipsa fide Christus adest* -teoksessaan avaamaan ajatusta siitä, mitä tarkoittaa Kristuksen läsnäolo uskossa. Tämä johtoajatus antaa samalla yhtenäisyyttä koko suomalaiselle Luther-tutkimuksen koulukunnalle. Bonhoeffer keskittyy omassa tulkinnassaan Kristuksen läsnäoloon kirkossa (*Christus als Gemeinde existierend*) ja Kristuksen sijaan asettumiseen (*Stellvertretung*). Kristuksessa oleva kristitty ihminen on yhtäaikaaisesti kirkossa Kristuksen ruumiina. Relationaalisen uskon aktin ja olemisen yhteys merkitsee sitä, että persoona ja yhteisö kuuluvat yhteen. Kirkkoon kasteessa liitetty uskova on osallinen uudesta ihmisyydestä ja siten myös olemassa toisia varten Kristuksen seuraajana.

Suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on Bonhoefferin tavoin korostettu Lutherin teologisen ontologian dynaamista luonnetta sekä

relationaalisuuden (akti) ja ontittisen ulottuvuuden samanaikaisuutta. Tätä perustellaan vetoamalla siihen, että Jumala on Sanassaan läsnä itse, ja sana on relationaalinen, yhteisöllinen käsite myös teologiassa.

Sekä suomalaisessa Luther-tutkimuksessa että Bonhoefferin kirkko-opissa keskeinen teksti on Lutherin ehtoollissaarna ”Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi und von den Bruderschaften” (1519). Yhdistyminen uskon kautta Kristuksen kanssa (*unio*) ja pyhäin yhteys (*communio*) kuuluvat yhteen. Bonhoeffer painottaa Lutheria enemmän kirkko-opillista ulottuvuutta, mikä johtuu Bonhoefferin omasta kirjoitusajankohdasta: hän eli keskellä modernin individualismin haasteita ja osallistui myös ekumeenisen liikkeen toimintaan.

Suomalaisen Luther-tutkimuksen 1970-luvun lopulla alkanut uusi vaihe inspiroitui Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon välisestä teologisesta dialogista.⁶¹ Tutkimusprojektin taustalla ei kuitenkaan ollut pelkästään ekumeeninen intressi vaan Lutherin teksteistä nousevan ajattelumallin kirkastaminen aatehistoriallisen painolastin alta. Yleinen historiantutkimus on osoittanut virheellisiksi monia valistuksen ajan keskiajasta luomia myyttejä. Teologiassa taas on voitu nähdä aiempaa vivahteikkaammin ja syvällisemmin reformaattorien, kuten Lutherin, teologian keskiaikainen tausta.⁶² Kristinuskoo pyrkii edustamaan apostolien aikaan palauttavaa uskoa, ja reformaatiossa on kyse lähteiden pohjalta nousevasta pyrkimyksestä alkuperäisyyteen ja autenttisuuteen. Keskeiseksi päämääräksi protestanttisessa teologiassa nousikin jo reformaation alkuvaiheessa myös patristisen ajan ja jakamattoman kirkon teologiseen perintöön paneutuminen. Tämä tutkimustehtävä odottaa Luther-tutkimuksen kontekstissa vielä lisähuomiota.

Lutherin teologian tarkastelu historiallis-systemaattisesti on ollut myös ekumeenisesti hedelmällistä.⁶³ Luterilaisen maailmanliiton ja Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston valmisteleva luterilais-roomalais-katolinen asiakirja *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (1999) hyödynsi kansainvälistä luterilais-katolista ykseyskomission dialogiraporttia *Church and Justification* (1993). Katolinen tutkija Josef Außermair päättelee Bonhoefferin ekklesiologiaa käsittelevässä tutkimuksessaan, että raportissa ilmenee keskeisiä piirteitä Bonhoefferin ekumeenisesti vielä täysimääräisesti hyödyntämättömästä teologiasta, vaikka Bonhoefferiin ei siinä suoraan viitatakaan. Hän mainitsee erityisesti seuraavat teemat: (1) kirkon trinitaarinen ulottuvuus, (2) pelastuksen vastaanottava ja pelastuksen välittävä kirkko, (3) kirkko pelastuksen ”sakramentina”, (4) näkyvän ja salatun kirkon ykseys, sekä (5) pyhäin yhteys (*sanctorum communio*).⁶⁴

Suomalainen Luther-tutkimus ja etenkin ajatus Kristuksen läsnäolosta uskossa edisti omalta osaltaan yhteisen luterilais-katolisen vanhurskauttamisjulistuksen syntyä.⁶⁵ Konkreettisiin ekumeenisiin tuloksiin johtanut suomalaisen Luther-tutkimuksen vaikutus näkyy juuri luterilais-katolisessa dialogissa, vaikka sillä on merkityksensä ekumeenisiin teologisiin keskusteluihin myös muiden kumppanien kanssa.⁶⁶ Kytkeytyminen laajempaan ekumeeniseen kontekstiin näkyy siinä, että nykyisin *Yhteiseen julistukseen vanhurskauttamisopista* on voinut liittyä viisi kirkkojen maailmanyhteisöä: luterilaisten ja roomalaiskatolisten lisäksi mukana ovat metodistit, reformoidut ja anglikaanit.

Ekumeniassa painottuvat tätä nykyä teologisen keskustelun ohella hengellinen ekumenia, reseptiivinen ekumenia, nöyrä toiselta oppimisen näkökulma sekä toiminnan ekumenia.⁶⁷ Kirkollisen yhteyden kasvun näkökulmasta

on tärkeää, että ekumeniaa harjoitetaan kokonaisvaltaisesti eli muutenkin kuin teologisten ja opillisten keskustelujen pohjalta. Tämä on toki tiedostettu ennenkin, mutta globaalissa kulttuurienvälisessä toimintaympäristössä ihmisen kokonaisvaltainen kohtaaminen keskinäisen yhteyden sekä sitä kautta yhteisen todistuksen ja palvelun vahvistamisessa korostuvat.

Bonhoefferin teologian ja henkilöhistorian tulkinnassa on usein painottunut hänen eletyn elämänsä ja teologiansa välisen yhteyden mer-

60 Bonhoefferin ”luonnollisen” käsitteestä ja tarpeesta käsitellä sitä myös evankelisen etiikan yhteydessä ks. DBW 6, 164–171. Bonhoefferistä luterilaisen etiikan uudelleenajattelijana ks. Karttunen 2018, 95–113. Lutherin kultaisen säännön etiikasta ks. Raunio 2001. Vrt. Mannermaa 1998, 3, joka summaa Raunion vuoden 1993 väitöskirjan tuloksen: ”The Golden Rule is for Luther not only an ‘ethical’ but also an eminently ‘dogmatic’ rule of his doctrine of faith. God himself follows the Golden Rule, which describes the essential dynamic of God’s Being. Thus, the Golden Rule is the *summa* of the Christian faith and life.”

61 Mannermaa 1981a, 12.

62 Keskiajan tutkimukseen liittyvistä myyteistä ks. Tahkokallio 2019.

63 Lutherin teologian uudesta tulkinnasta roomalaiskatolisessa kontekstissa ks. *Vastakkainasetelusta yhteyteen* (2013), 13–19 ja 37–76.

64 Außermair 1997, 388–403.

65 Suomalaisten vaikutuksesta YJV:n syntyyn ks. Forsberg 1997, 152–169 ja Nguyen 2016, 489.

66 Suomalaisen Luther-tutkimuksen laajempaan ekumeeniseen merkitykseen viittaa myös esim. Raunio 2017, 270–287.

67 Hengellistä ekumeniaa Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen perinnön valossa on kehittänyt esimerkiksi Kasper 2006 ja reseptiivistä ekumeniaa Murray (toim.) 2008. Toiminnan ekumeniaa (ecumenism of action) ovat pitäneet näkyvästi esillä esimerkiksi paavi Franciscus ja Canterburyn arkkipiispa Justin Welby (2016). Paavi Franciscuksen ekumeenisesta visiosta ks. Koch 2021, 122–139

kitys.⁶⁸ Se on tuonut hänen teologialleen erityistä painoarvoa eri globaaleissa konteksteissa, etenkin tuotaessa toivoa kärsimyksen keskelle. Voidaankin sanoa, että hänen teologiansa on ekumeenisesti lähestyttävämpää kuin Lutherin teologia – ainakin sellaisena kuin Lutheria on usein ymmärretty modernien länsimaisien silmälasiin lävitse. Esimerkiksi entinen uskonopin kongregaation johtaja kardinaali Gerhard Müller totesi *Luther ja sakramentit* –konferenssissa Roomassa helmikuussa 2017, että hän pitää Bonhoefferiä sillanrakentajana luterilaisten ja katolilaisten välillä.⁶⁹ Samaa potentiaalia voi kuitenkin nähdä myös suomalaisessa ekumeenisessa Luther-tutkimuksessa, joka on saanut myös kansainvälistä huomiota.

Bonhoefferin ja suomalaisen koulukunnan Luther-tulkinnat voivat yhdessä edistää luterilais-katolista dialogia. Esimerkkinä tällaisesta pyrkimyksestä toimii suomalaisten tutkijoiden laatima luterilais-katolinen dialogiraportti *Kasvavaa yhteyttä: Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017). Raportissa on keskeisesti esillä kolminaisuusopin varaan rakentuva sakramentaalinen kirkkokäsitys sekä ajatus sanan ja sakramenttien välittämästä Kristuksen läsnäolosta uskovassa sekä kirkon koko yhteisössä.

TT Tomi Karttunen (tomi.karttunen@evl.fi) on systemaattisen teologian, erityisesti ekumeniikan dosentti Itä-Suomen yliopistossa. Hän toimii ekumenian ja teologian johtavana asiantuntijana Suomen evankelis-luterilaisen kirkkohallituksen ulkoasiain osastossa.

68 Vrt. Visser't Hooft 1965, 231: ”All over the world people who are trying to find meaning and joy in life, despite the disorder of the world, are listening attentively to what he [Bonhoeffer] says, because he was granted the great opportunity of confirming his message through his life and his death.”

69 Craig L. Nesson pitää Bonhoefferiä merkittävimpanä Lutherin perinnön tulkkina modernilla ajalla (Nesson 2017, 83). Kardinaali Müllerin Bonhoeffer-luonnehdinnan ekumeeniseen merkittävyyteen viittaa myös Laun 2020, 29–32.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Außermair, Josef (1997). *Konkretion und Gestalt: ”Leiblichkeit” als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt*. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Band LWVII. Paderborn: Bonifatius.
- Bonhoeffer, Dietrich (1986). DBW (= Dietrich Bonhoeffers Werke) 1 *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1927). Toim. Joachim von Soosten. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich (1988). DBW 2 *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1930). Toim. Hans-Richard Reuter. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich (1994). DBW 4 *Nachfolge* (1937). Toim. Martin Kuske & Ilse Tödt. München: Chr. Kaiser Verlag. Suom. *Kutsu seuraamiseen* (1965) Riitta Virkkunen. Helsinki: Kirjapaja.
- Bonhoeffer, Dietrich (1992). DBW 6 *Ethik* (1949). Toim. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil & Clifford Green. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich (1998). DBW 8 *Widerstand und Ergebung* (1953). Toim. Christian Gremmels, Eberhard Bethge & Renate Bethge in Zusammenarbeit & Ilse Tödt. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich (1994). DBW 11 *Ökumene, Universität, Pfarramt* (1931–32). Toim. Eberhard Amelung & Christoph Strohm. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich (1997). DBW 12 *Berlin* (1932–1933). Toim. Carsten Nicolaisen & Ernst-Albert Scharffenorth. München: Chr. Kaiser Verlag.
- DeJonge, Michael (2017). *Bonhoeffer’s Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press.
- Flogaus, Reinhard (1997). *Theosis bei Palamas und Luther: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Forsberg, Juhani (1997). Der finnische Beitrag zum Dokument Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. *Caritas Dei: Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene*. Toim. Oswald Bayer, Robert W. Jenson & Simo Knuutila. Helsinki: Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 39, 152–169.
- Hampson, Daphne (2001). *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karttunen, Tomi (2004). *Die Polyphonie der Wirklichkeit: Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja 11. Joensuu.
- Karttunen, Tomi (2006). Bonhoeffer Lutherin tulkitsijana. *Teologinen Aikakauskirja* 111:6, 587–600.
- Karttunen, Tomi (2007). Die Luther-Lektüre Bonhoeffers. *Bonhoeffer und Luther: Zentrale Themen ihrer Theologie*. Toim. Klaus Grünwaldt, Christiane Tietz & Udo Hahn. Hannover: VELKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland), 9–32.
- Karttunen, Tomi (2018a). Persoonan käsite ja kirkko yhteisönä John D. Zizioulasin ja Dietrich Bonhoefferin teologiassa. *Filosofina historiassa*. Professori Matti Kotirannan 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Teuvo Laitila & Ilkka Huhta. *Studia missiologica et oecumenica Fennica* 62. Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 66–95.
- Karttunen, Tomi (2018b). Todellisuus ”eettisenä sakramenttina”: Dietrich Bonhoeffer luterilaisen etiikan uudelleenajattelijana. *Luterilaisuuden ytimessä*. Professori Antti Raunion 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Matti Kotiranta. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 288, 95–113.
- Karttunen, Tomi (2020). *Ilmoitus, kirkko ja etiikka: Dietrich Bonhoefferin teologia*. Suomen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 293. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Kasper, Walter (2006). *A Handbook of Spiritual Ecumenism*. New York: New City Press.
- Kasvavaa yhteyttä: Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta (2017). Suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti. Englanninkielisistä alkuteoksesta suomentaneet Tiina Huhtanen, Ilmari Karimies ja Tomi Karttunen. Suomennoksen tarkistanut Katri Tenhunen. Suomen evankelisluterilainen kirkko ja Katolinen kirkko Suomessa.
- Koch, Kurt Kardinal (2021). *Wohin geht die Ökumene? Rückblicke – Einblicke – Ausblicke*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Kopperi, Kari (1997). *Paradoksien teologia: Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518*. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 208. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Laun, Susanne (2020). ”Ich halte meine Augen in diese Richtung offen”: Dietrich Bonhoeffers Theologie und ihre Bedeutung für die Ökumene von heute. *Herder Korrespondenz* 1, 29–32.
- Lutz, Jürgen (1990). *Unio und Communio: Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther*. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 55. Bonifatius: Paderborn.
- Malkavaara, Mikko (2000). Diakonian, teologian ja diakonian teologian muutokset. *Kirkonkirjat köyhyydestä*. Toim. Matti Heikkilä, Jouko Karjalainen & Mikko Malkavaara. Helsinki: Kirkkopalvelujen julkaisuja 5.
- Mannermaa, Tuomo (1967). Dietrich Bonhoeffer: Teologian tiennäyttäjä? *Teologinen Aikakauskirja* 72, 406–411.
- Mannermaa, Tuomo (1981a). *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskäsityksen leikkauspiste*. Toinen muuttamaton painos. 1. painos 1979. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30.
- Mannermaa, Tuomo (1981b). Itse ihmisen hyvä tahto on läsnäoleva Kristus: Karl Hollin Luther-tulkinnan filosofinen lähtökohta. *Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa*. Toim. Eeva Martikainen & Kalevi Tamminen. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 123. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 67–74.

- Mannermaa, Tuomo (1986). *Kontrapunkteja: Teologia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista*. 3. painos, ensimmäinen painos 1980. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 122. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Mannermaa, Tuomo (1987). Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene. *Thesaurus Lutheri: Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung*. Toim. Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli & Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 17–35.
- Mannermaa, Tuomo (1992). *Paralleleja: Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 182. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Mannermaa, Tuomo (1998). Why is Luther's Theology so Fascinating? *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Toim. Carl E. Braaten & Robert W. Jenson. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1–20.
- McGrath, Alistair E. (1996). *Kristillisen uskon perusteet: Johdatus teologiaan*. Suomentanut Satu Norja. Suomenkielisen laitoksen toimittanut Reijo Työrinoja. Helsinki: Kirjapaja.
- McGrath, Alistair E., toim. (2000). *Modernin teologian ensyklopedia*. Suomentanut Satu Norja ja Kia Salmakorpi-Soini. Helsinki: Kirjapaja.
- Murray, Paul, toim. (2008). *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way to Contemporary Ecumenism*. Oxford: Oxford University Press.
- Nessan, Craig L. (2017). Dietrich Bonhoeffer. *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation I*. Toim. Mark A. Lamport. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Nguyen, Toan Tri (2016). *The Apostolicity of the Church and Apostolic Succession: The Impacts of This Relationship in the Post-Conciliar Catholic-Lutheran Dialogue*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultas Theologiae. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Pedersen, F. (2007). Mini-Biografi: Regin Prenter. Dansk forfatter, praest, teolog og professor. <https://www.gravsted.dk/person.php?navn=reginprenter> (luettu 20.8.2020).
- Peura, Simo (1990). *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 10. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Peura, Simo (1997). The Church as Spiritual Communion in Luther. *The Church as Communion*. Toim. Heinrich Holze. LWF (Lutheran World Federation) Documentation 42. Geneva: The Lutheran World Federation, 133–162.
- Prenter, Regin (1963). Bonhoeffer und der junge Luther. *Die Mündige Welt IV*. 1. Weissensee 1961–1962. Verschiedenes. München: Chr. Kaiser Verlag, 152–169.
- Raunio, Antti (2001). *Summe des Christlichen Lebens: Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 160. Mainz: Philipp von Zabern.
- Raunio, Antti (2017). Luther in Finland and in Baltics. *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, vol. 2. Toim. Derek R. Nelson & Paul R. Hinlicky. Oxford: Oxford University Press, 270–287.
- Saarinen, Risto (1989). *Gottes Wirken auf uns: Die Transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der modernen Lutherforschung*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 137. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden.
- Saarinen, Risto (2010). Finnish Luther Studies: A Story and a Program. *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment*. Toim. Olli-Pekka Vainio. Eugene, OR: Cascade Books, 1–26.
- Saarinen, Risto (2018). Suomalaisen Luther-tutkimuksen sanoma. *Meta-analyysi – Luterilaisuuden ytimessä*. Toim. Matti Kotiranta. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 228. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 15–27.

- Schjørring, Jens Holger (1991). Regin Prenter in memoir. <https://tidsskrift.dk/grs/article/view/16051> (luettu 19.8.2020).
- Tahkokallio, Jaakko (2019). *Pimeä aika: Kymmenen myyttiä keskiajasta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Vainio, Olli-Pekka (2004). *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 240. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Vastakkainasettelusta yhteyteen (2013). Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017. Luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti. (Alkuteos: *From Conflict to Communion* 2013. Lutheran World Federation/ Pontifical Council for Promoting Christian Unity). Kirkkohallitus ja Katolinen tiedotuskeskus.
- Visser't Hooft, W.A. (1965). Dietrich Bonhoeffer, 1945–1965. *Ecumenical Review* 17:3, 224–231.
- Welby, Justin (2016). Common Declaration of Pope Francis and Archbishop Welby. <https://ctbi.org.uk/common-declaration-of-pope-francis-and-archbishop-welby/> (luettu 19.8.2020).