

OLLI-PEKKA VAINIO

Postmoderni filosofia ja mystiikka

Millaisesta Jumalasta voidaan puhua Jumalan kuoleman jälkeen? Postmoderni ajattelu tunnetusti mielellään julistaa milloin mitäkin kuolleeksi. Milloin on kuollut kirjailija, milloin teksti, milloin Jumala. Kuitenkin nimenomaan postmodernit ja sekulaarit ajattelijat ovat herättäneet henkiin jumalapuheen siinä määrin, että on alettu puhua jopa ”uskonnon paluusta”.¹ Jos tietty filosofinen traditio julisti metafysiikan mahdottomaksi, koska siitä ei voinut puhua (eli siitä oli siis vaiettava), on jälkipositivistinen filosofia alkanut nähdä teologian jälleen kiinnostavana, jopa niin kiinnostavana, että siitä on pakko puhua.² Mutta millaisesta teologiasta nyt siis puhutaan – ja miksi?

Teologia on aina seurannut ja pyrkinyt hyödyntämään vallalla olleita filosofisia trendejä. Postmoderni käänne teologiassa liittyy laajempaan 1900-luvun puolivälin kulttuuriseen murrokseen. Modernin suljettuun universumiin alkaa tulla säröjä, ja sen vaalima objektiivinen varmuus ja absoluuttisuus vuotaa maahan.

Käänteen tältä puolen katsottuna menneisyyden teologiaa (tai ainakin tiettyä osaa siitä) on tavattu kutsua ’onto-teologiaksi’. Käsite on peräisin Martin Heideggerilta, jolla hän ilmentää lähinnä kreikkalaiseen, staatiseen, metafysiikkaan nojautuvaa teologiaa.³ Nuorena Heidegger suunnitteli vakaasti ryhtyvänsä katoliseksi papiksi. Hän opiskelikin uusskolastista teologiaa, joka pyrki vastaamaan modernistiseen subjektivismiin yrittämällä palauttaa Tuomas Akvinolaisen ajatteluun pohjautuvan metafysiikan takaisin intellektuaalisen elämän keskukseen. Muutamien elämäkolkujen myötä Heideggerin aikaisempi katolinen vakaumus sai säröjä ja hän alkoi kokea vetoa protestantismiin. Hän tutustui uskonpuhdistaja Martti Lutherin ajatuksiin, joita tuohon aikaan tulkittiin voimakkaan eksistentiaalistisen sapluunan läpi, ja löysi hänestä ankaran metafysiikan kriitikon.⁴ Heidegger yhdisteli elementtejä muun muassa kartesiolaisesta subjektivismista, Nietzschen jumalakriitikoista ja Lutherin järki- ja filosofiakriitikoista.

Tuloksena Heidegger määritteli *Oleminen ja aika*-teoksessaan suoranaisten vastakohtien uusskolastiselle metafysiikalle.⁵ Jos uusskolastiikka esitti, että sekä teologian että filosofian lähtökohtana toimii olemisen käsite (*esse, Sein, actus purus*), Heidegger sen sijaan esitti, että ennen ontologisiin kysymyksiin tarttumista täytyy lähteä liikkeelle historiasta. Lopputuloksena on malli, jossa teologia ei voi nojautua filosofiaan, eikä Jumalaa voida alistaa filosofian tai järjen tutkimuskohteeksi. Vaikka Heideggerin pyrkimys oli jossain määrin apologeettinen, hän kirjoittaa myös sangen vihamielisesti teologiasta ja tuntuu esittävän määritelmää, jotka tekevät teologian melkein kaikissa

muodoissaan mahdottomaksi. Kuitenkin häntä voidaan tulkita metodisesti ateistisena filosofina, jonka teorioissa ei ole mitään klassisen teologian vastaista. Hänen kritiikkinsä kohdistuu huonon filosofian konstruoimiin epäjumaliin, ei ”Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumalaan”, joka on jotain täysin muuta kuin filosofinen aputermi tai vain olio muiden olioiden joukossa. Tällöin hänen projektinsa ei metodisesti juurikaan eroaisi Pseudo-Dionysioksen tai Ristin Johanneksen negatiivisesta teologiasta.⁶ Tietyissä mielessä Heideggerin projekti päättyy osin lähelle negatiivisen teologian perinnettä. Kuitenkin esimerkiksi Sean McGrath korostaa, ettei näitä kahta voi noin vain samaistaa ilman, että jotenkin vahingoitetaan joko Heideggerin ajattelun omaleimaisuutta tai sitä, mitä negatiivisella teologialla on perinteisesti ymmärretty.⁷

Teologia ja mysteeri

Heideggerin kapina 1900-luvun alkupuolen katolista metafysiikkaa vastaan oli merkittävä tekijä postmodernin filosofisen mystiikan synnyssä. Kuitenkin teologiassa on aina ymmärretty kielen rajallisuus kuvata todellisuutta, ja varsinkin jumalallista todellisuutta. Esimerkiksi teologisesti keskeinen mysteerin käsite havainnollistaa tätä sensibilitteettiä.

William Wainwright erottaa neljä tapaa, jolla sana mysteeri voidaan käyttää mystiikan yhteydessä.⁸ Ensinnäkin sillä voidaan kuvata ihmetystä, yllättyneisyyttä tai jonkin sellaisen kokemista, joka ei ollut odotettavissa. Tällöin ihmetyksellä on selvä kohde ja sillä on joitakin määriteltävissä olevia piirteitä. Toiseksi mysteerit voivat olla muodollisesti ristiriidassa arkikokemuksen kanssa. Ne avaavat mahdollisuuden lukea todellisuutta eri tavoin tai nähdä se toisenlaisessa valossa, joka ei nouse tavanomaisesta elämän todellisuudesta. Kolmanneksi jokin voi näyttää mysteeriltä, koska meiltä puuttuu tietoa ilmiön todellisesta luonteesta. Asiaan voi kuitenkin saada lisää selvyttä sitä pohtimalla ja tutkimalla. Neljäs mysteerin

käyttötapa on edellisen vahvistettu malli, jossa mysteeri ei ole ratkaistavissa tietoa lisäämällä. Mysteeri on lähtökohtaisesti ratkaisematon. Kristillisessä teologiassa ja sen jumalapuheessa yhdistyvät kaikki neljä elementtiä. Kuitenkin kun puhutaan Jumalan olemuksesta, mysteerin luokka on neljäs edellä mainittu: ”kaikki mitä Jumalasta sanotaan ei ole tarkkaan ottaen totta”.⁹ Tämä lause ilmaisee tietynlaisen peruskonsensuksen, jota kristillisen teologian valtavirta on jokseenkin aina noudattanut.¹⁰

Seuraavat esimerkit havainnollistavat tätä sensibilitteettiä. Niiden tarkoitus on lähinnä osoittaa, että kyseinen käsitys teologisen kielen vajavuudesta ei rajoitu vain niihin teologeihin, joita pidetään negatiivisen teologian selkeimpinä edustajina. Kristillisen mystiikan teologian alkupiste on Jahven Moosekselle ilmoittama nimi *ehje asher ehje* (Minä olen se joka minä olen / tulen olemaan). Nimenä tämä on eräänlainen epänimi. Toisaalta se ilmaisee jotakin definitiivisesti (minä olen), mutta samalla heprean aikamuoto jättää jotakin avoimeksi (tulen olemaan).¹¹ Vanhassa testamentissa varsinkin Jobin kirja toistaa apofaattisia teemoja.¹² Uudessa testamentissa Heprealaiskirjeen (11:1) kirjoittaja lausuu: ”Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä”. Johannes Krysostomoksen mukaan

”Herra [...] asuu luoksekäymättömässä valossa. Ja tarkatkaapa kuinka Paavali puhuu [...] Hän ei sano ’Hän asuu

käsittämättömässä valossa’, vaan ’luoksekäymättömässä valossa’, joka on paljon vahvempi ilmaus kuin ’käsittämätön’. Asian sanotaan olevan käsittämätön silloin kun ne jotka sitä etsivät eivät kykene sitä käsittämään ja etsittyään eivät ymmärrä sitä. Mutta tämä ei vielä pakene kaikkea tutkimusta ja kyselyä. Asia on luoksekäymätön silloin kun se lähtökohtaisesti on tutkimuksen ulkopuolella eikä kukaan kykene lähestymään sitä.”¹³

Anselm Canterburlainen toteaa: ”Herra, et ole ainoastaan se, mitä suurempaa ei voida ajatella, vaan olet myös suurempi kuin mitä ajatella saattaa”.¹⁴ Myös varsin rationalistisena filosofina pidetty Tuomas Akvinolainen ilmaisee negatiiviselle teologialle tyypillisiä ajatuskulkuja: ”Me emme voi tietää millainen Jumala on, ainoastaan mitä hän ei ole ja mikä on hänen suhteensa kaikkeen muuhun”.¹⁵

Huokaus, kyynel ja harhailu

Millaista jumalapuhetta postmoderni filosofinen teologia sitten tuottaa? Olen erottanut kaksi toisistaan hieman poikkeavaa suuntausta, joita kutsuttakoon dekonstruktivistiseksi ja realistiseksi suuntaukseksi.

Dekonstruktivistisen mystiikan selkeimpiä edustajia ovat muun muassa Jacques Derrida, Don Cupitt, Gianni Vattimo ja Mark C. Taylor. Tämä suuntaus seu-

(jatkuu sivulla 82)

Laimennettua olematonta

Jumalasta ja nihilistiseksi ei-miksikään. Eronteko muistuttaa Heideggerin jaottelua (johon Welte ei viittaa) esseessä *Zur Seinsfrage*, jossa nihilismin tuhoava olematon erotetaan toisesta, olemisen mielen avaavasta olemattomasta. Heideggerille olematon on avoin kysymys ja ihmettelyn aihe; Welte pusertaa tyhjyydestä miltei dogmin.

Lopuksi Welte mainitsee olemattoman kokemuksen merkityvyydestä myös muissa uskonnoissa ja ymmärtää olemattomassa uskontojen yhteisen nimittäjän (93). Huolimatta tästä ”suur-ekumeeniseksi” kutsumastaan pyrkimyksestä Welte juurtuu tiukasti kristilliseen kuvastoon. Tämä näkyy ilmaisuihin ”tämä pätee meihin kristittyihin” (91). Vaikka Welte korostaa uskontojen välisten erojen merkitystä, kovin perusteettomalta vai-

uttaa hänen vetoamuksensa ”muuttaa uskonnollista kokemusta” siten, että ”syntyy kasvavan universaaliuden uusia näkökulmia” (93). Näin Welte ei käsitä olemattomuuden ajatuksessa juuri lainkaan eroja ja ylijäämiä vaan miltei tukahduttavaa universalismia.

Teoksen lopussa Welte ottaa ”todistajakseen” ja pelastajakseen vielä Jeesuksen hahmon, joka antaa pohjan olemattomuuden syöverille. Welte siis lähestyy kristillisen mystiikan parhaita perinteitä, sen aktiivisen nihilististä väkyyttä, mutta ei pysty tai halua seurata löytämiään jälkiä loppuun saakka, vaan ottaa Vapahtajan varmistamaan selustansa. Welte laimentaa sanomansa vetoamalla vielä varmuuden vuoksi ”Jumalan universaaliin, kaikenkattavaan pelastustahtoon” (93). Varmaan pelastukseen turvaaminen on filoso-

fisesti yhtä latteaa kuin todeta kertomuksen päätteeksi kaiken olleen vain unta.

Mikko Yrjönsuuren jälkisanat ovat Welteä painavampaa luettavaa. Kaipaamaan jää lähde-luetteloa, joka olisi suhteuttanut tekstin kotimaiseen Heidegger-tutkimukseen. Yrjönsuuri käy tiiviisti läpi Heideggerin hengellisen ajattelun vaiheita nuoruudessa kaavailun pappisuran hylkäämisestä myöhäisfilosofian neliyhteyden ”jumaliin”. Harmittavaa kyllä myös Yrjönsuuri kirjoittaa itsestään selvästi kristitylle lukijalle, vieläpä yleistäen käsitettä äärimilleen todetessaan: ”Olemme kristittyjä jo siinä, kun kaipaamme elämällemme merkitystä” (109). Entä jos olisimme ihmisiä jo siinä, että kysymme elämämme merkityksettömyyttä?

railee Heideggerin tasoittamaa tietä ja lähestyy jumalaky-symystä radikaalisti postmodernista vinkkelistä. Taustalla toimii ankara käsitys kielen rajallisuudesta ja merkityksen lykkääntymisestä: sanat eivät koskaan tavoita kohdettaan. Jokainen affirmaatio kääntyy negaatiokseen *ad infinitum*. Näin koko todellisuus mystifioituu. Tietyyssä mielessä dekonstruktionismi lähestyy jonkinlaista panteismia, koska mikä tahansa kielen viittauskohde jää aina salatuksi.

Realistiseen suuntaukseen puolestaan kuuluu lähinnä perinteiseltä kristilliseltä taustalta tulevia filosofejä ja teologeja, kuten David Bentley Hart, Merold Westphal, James K. A. Smith ja Bruce Ellis Benson.¹⁶ Realistit yleensä seuraavat varhaisemman fenomenologisen perinteen filosofisia linjauksia, jossa linkki kielen ja maailman välillä on tiukempi kuin dekonstruktionisteilla. Toisin sanoen realistien kielikäsitys ei ole yhtä radikaali kuin dekonstruktionisteilla ja filosofisesti he ovat lähempänä kriittistä realismia ja pragmatismia kuin postmodernismin radikaaleja muotoja.

Derrida otti kantaa negatiiviseen teologiaan useissa kirjoituksissaan. Esimerkiksi määritellään sitä, mitä *différance* on, hän käyttää lähelle negatiivisen teologian puhetapaa tulevaa kieltä.¹⁷ Kuitenkin hän kieltää olevansa minkään sortin teologi, eikä dekonstruktioita voida myöskään pitää negatiivisen teologian muotona. Syyksi hän mainitsee lähinnä kaksi tekijää. Ensinnäkään dekonstruktio ei sitoudu ”yliolemuksellisuuteen”, jossa Jumalalta kielletään ”olemassaolon” predikaatti, mutta samalla ilmaistaan, että Jumalan olemisentapa on jotakin muuta kuin olioiden yleensä. Tämän perinteinen negatiivinen teologia siis tunnustaa. Toisekseen dekonstruktioon ei liity ”toivon” tai ”nostalgian” läsnäoloa, joka liittyy yleensä uskontoon. Kolmanneksi Derridan järjestelmä eroaa negatiivisesta teologiasta siinä, ettei derridalainen ”rukous” kohdistu mihinkään. Pseudo-Dionysios ja Ristin Johannes taas puhuttelevat Jumalaa, ja negatiivisen teologian diskurssi on rukousta, jolla on selkeä – joskin kaikki määritelmät ylittävä – kohde. Mutta Derridan skeptisismi ei tähtää mihinkään tällaiseen. Tietyyssä mielessä Derridan järjestelmää voidaan kuitenkin pitää mystisenä; kuitenkin siten, että se on lähempänä joitakin buddhalaisuuden kuin kristillisen mystiikan muotoja.¹⁸

Derridan ajatuskulkuja on seurailut yhdysvaltalainen filosofi John D. Caputo. Hänen peruspositionsa on melko lähellä Derridan omaa, mutta hän on innokkaasti keskustellut teologian kanssa ja jopa kirjoittanut selkeästi teologisia tekstejä.¹⁹ Caputo näkee dekonstruktion projektin olevan suora jatke sille, mitä teologia on tehnyt jo vuosituhansien ajan kritisoidessaan erilaisia ”idoleita”, py-syviä vallan pesäkkeitä.²⁰ Caputon teologian ytimessä ovat Augustinuksen sanat ”sydämeistä, joka on levoton kunnes se löytää levon sinussa” ja siitä, kuinka ”hänenä on tullut kysymys itselleen”. Caputon uskonnossa ei kuitenkaan ole mitään selkeää propositionaalista ydintä tai kognitiivista sisältöä, vaan kyse on alati jatkuvasta ”unelmoinnista”, ”itkusta”, ”rukouksesta” ja ”poissaolosta”. Caputoa voi verrata astetta radikaalimpaan ajattelijaan Mark C. Tayloriin, jonka mukaan postmoderni mystiikka on lä-

hinnä harhailua (*erring*), jatkuvaa erehtymistä. Caputolla harhailu kuitenkin tapahtuu kristillis-augustinolaisella pelikentällä ja sen käsitteiden avulla, kun taas Taylorin ohjelma lähtee liikkeelle dekonstruktionistisesta filosofista ammentaen samalla lähes rannattomasta määrästä erilaisia lähteitä aivotutkimuksesta taloustieteeseen.²¹

Caputo itse hahmottaa Derridan ja Augustinuksen suhteen seuraavalla tavalla:

”Toisin sanoen ’sinällä’, jota Augustinus rukoilee, on määrätty erisnimi, nimi joka on kaikkia muita nimiä ylempi, jonka kuultuaan kaikkien polvien pitää koukistua. Samoin Augustinuksen uskolla, toivolla ja rakkaudella on määrätty ja määriteltävä kohde (joka ei kuitenkaan tarkoita sen äärettömyyden poistamista). Mutta Derridan usko ja rakkaus, sinänsä todellinen ja horjumaton, ei voi koskaan jäädä tämän kaltaiseen määriteltävyyteen ja nimeämiseen; ne jäävät ikuisesti kääntämättömiksi. Sillä hän ei koskaan saa tietää salaisuutta. Salaisuus on, että ei ole mitään salaisuutta, ei etuoikeutettua pääsyä salaisuuteen, ei mitään keinoa, joka saattaa leikin loppuunsa. Derridan näkökulmasta Augustinuksen käyttämät määrättyt nimet ovat keinoja omistaa salaisuus, keinoja määrittellä määrittelemätön, nimetä nimetön, lopettaa leikki.”²²

Dekonstruktionistista mystiikkaa arvioitaessa tulee selväksi lähinnä sen rakenteellinen läheisyys – samanlainen käsitteistö ja lähestymiskulma ilmiöihin – suhteessa perinteiseen negatiiviseen teologiaan. Ilmiönä kyse on jossain rajallisessa mielessä samankaltaisesta toiminnasta: todellisuuden syvintä olemusta lähestytään kiel-tämällä siinä ilmeneviä piirteitä. Olennainen ero muodostuu siitä, kuinka historian asema ja luonne tulkitaan. Onko historia horisontti, joka estää olemusten havaitsemisen, jolloin mikään havaittava ei ole pysyvää, vaan alati muuttuvaa virtaa? Vai onko historia jotakin, joka mahdollistaa todellisuuden havaitsemisen, alati muuttuvana ja uudelleen muotoutuvana, mutta silti todellisena? Tietyyssä mielessä dekonstruktionistinen mystiikka on kuin avunhuutamista tietoisena siitä, että kukaan ei kuule, tai uskoa messiaaseen, josta tietää ettei hän / se koskaan saavu.²³ Kuitenkin esimerkiksi Caputo lähestyy asiaa toiveikkaammin kuin häntä radikaalimmat ajattelijat: aina kannattaa huutaa, koska koskaan ei tiedä, jos vaikka joku sattuisi kuulemaan. Oikeanlaisen, puhtaan rukouksen ehtona ei voi kuitenkaan olettaa, että joku kuulisi, koska tämä sotkisi käsittämättömään joi-tain käsitettävää.

Sinne ja takaisin

Ranskalainen katolinen fenomenologi Jean-Luc Marion on osallistunut samaiseen keskusteluun kirjoituksillaan ’lahjasta’, ’idoleista’ ja ’ikoneista’. Erityisesti lahjan ja ’annettuuden’ (*donnée, givenness, Gegebenheit*) käsite on Marionille olennainen. Monet maailman ilmiöt – lapsen syntymä, rakkaus, se mitä kutsutaan Jumalaksi – ylittävät käsityskykymme. Näitä Marion kutsuu ”kyl-lästetyiksi ilmiöiksi” (*saturated phenomena*); niitä ei voi vangita mihinkään käsitteelliseen järjestelmään. Mikäli

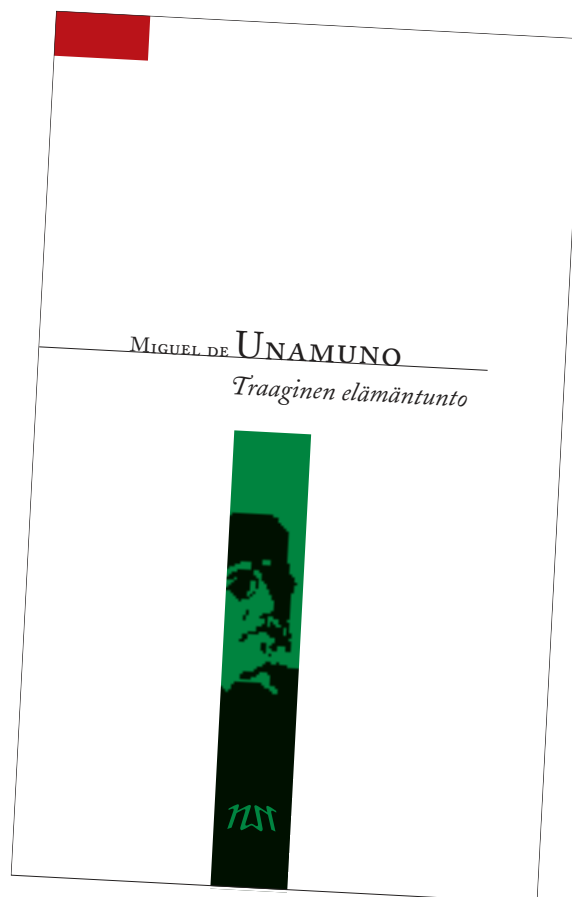
minkä puolesta **Don Quijote** taisteli?

” Quijote teki itsensä
naurettavaksi, mutta
tunsiko hän kaikkein
traagisimman
naurettavuuden,
itseän heijastetun naurettavuuden,
jota ihminen kokee oman sielunsa
silmissä?”

Tunne kaipaa ikuista elämää,
järki muistuttaa kuolevaisuudesta.
Ihmisen arpana on elinikäinen
kamppailu tämän ongelman kanssa.

Espanjalaisen filosofian jättiläinen
Miguel de Unamuno (1864–1936)
käsittelee ihmisen olemisen
perusvirettä kuolemanvakavasti
ja kompalausein, päätelmin ja
paradoksein. Etsivän otteensa
ansiosta hänen teoksensa ovat aina
puhutelleet niin uskonnollisia kuin
uskonnottomiakin ihmisiä, sillä
pysyvää Unamunon ajattelussa
on ainoastaan kaikkien pysyvien
totuuksien kaihtaminen.

Vihdoin suomennettu pääteos
Traaginen elämäntunto (1913) kuuluu
1900-luvun filosofisen ja teologisen
ajattelun suurimpiin klassikoihin.
Kirjaan sisältyy Tuukka Tomperin
laaja Unamuno-essee.



Miguel de Unamuno *Traaginen elämäntunto*

Suomentanut Tapani Kilpeläinen. 488 s.

Hinta: 25,00 €

Hinta *n & n* -kestotilaille: 18,00 €

muista myös nämä niin & näin -kirjat:

Friedrich Nietzsche, *Tragedian synty* 25 € / 18 €

Giorgio Colli, *Nietzschen jälkeen* 26 € / 19 €

William James, *Pragmatismi* 30 € / 22 €

José Ortega y Gasset, *Ajatuksia tekniikasta* 25 € / 18 €

Kääntökirja. Kirjoituksia kääntämisen filosofiasta. Toim. Tapani Kilpeläinen 30 € / 23 €

tätä yritetään, kohde idolisoidaan ja siitä tulee epäjumala. Ikonin ja idolin ero ei ole siinä mistä puhutaan, vaan puhumisen tavassa, siinä millainen intentionaalinen akti kohteeseen suuntautuu. Idolatriassa inhimillinen havaintoakti määrää kohteen luonteen. Tällöin idolista tulee ”näkyvätön peili”, joka heijastaa takaisin havainnoijan omakuvan. Ihminen luo jumalan omaksi kuvakseen.²⁴ Tämä ei kuitenkaan johda Marionia hylkäämään käsitteitä kokonaan. Hän suhtautuu epäilevästi substanssi-metafysiikan mahdollisuuksiin, mutta puhuu silti lahjasta, jolla on antaja; joku on myös antamisen reaalin kohde. Toisin kuin Derridan kohdalla, lahja annetaan, Messias saapuu, ja vastaanottajan valtaa ylistys ja kiitos. Kuitenkin tämä antaminen ja saapuminen tapahtuu sellaisella intensiteetillä, että se ylittää kaiken mitä siitä voi sanoa.²⁵ Jos radikaali postmodernismi ja dekonstruktionismi käytännössä poistavat metafysiikan laskuista kokonaan, Marionin filosofia tekee sille uudelleen tilaa. Kuitenkin Marionia on kritisoitu siitä, että hänen mallinsa jää jonkinlaiseen välitilaan, jossa ei ole aivan selvää mitä hän itse asiassa kieltää ja mitä hän myöntää.²⁶

Terveisiä täältä jostakin

Gillian Rose on huomauttanut, että onto-teologian ja metafysiikan kritiikissä (joka siis pyrkii välttämään todellisuuden reduktion vain väkivaltaan ja tahtoon) piilee juuri se ongelma, jota se yrittää kaikin keinoin välttää.

”Iloista harhailua ja puhdasta hyvettä ’ilman vastustusta’ ei voida saavuttaa poistamalla alku ja loppu siten, että vain (jumalallinen) keskusta jää jäljelle – *Mitte ist überall*; tällöin jäämme täysin avuttomina labyrintin täydelliseen hallintaan, jossa jokainen piste on alku ja loppu. Tämä ei merkitse kohtaamista puhtaana vapauden, vaan puhtaana vallan kanssa, ja sen uhriksi joutumista.

Labyrintissa vaanii väkivalta.”²⁷

Rosen huomio on tärkeä siitä syystä, että dekonstruktiota tai anti-realismia perustellaan usein *eettisenä* vaihtoehtona: se ei ole väkivaltainen, koska se ei sisällä vahvoja kannanottoja.

Merold Westphal on kiinnittänyt huomiota samaan ilmiöön kirjoittaessaan ”ontologisesta ksenofobiasta”. Westphalin mukaan onto-teologian kritiikki sortuu helposti ”mun Jumala on radikaalimpi toiseus kuin sun Jumala” -tyyppiseen diskurssiin, joka on lopulta vain yksi hengellis-filosofisen elvistelyn poliittisesti korrekti muoto. Suurempi ongelma kuitenkin on, että tämä estää toiseuden *oikean* kohtaamisen.²⁸ Nimittäin panteistisessa dekonstruktionistisessa mystiikassa ihminen kohtaa itsensä, kun hän kohtaa Jumalan. Panteistinen mystiikka ei siis olekaan keino kohdata Absoluuttinen Toiseus, vaan Absoluuttinen Samuus. Jotta aidon toiseuden kohtaaminen olisi ymmärrettävissä, sen täytyisi tapahtua kontekstissa, jossa havainnoijan ja havaittavan välillä on ontologinen ero. Yksilö voi kyllä kontemploidaa maailmaa ja itseään, mutta tällöin hän löytää jotakin, joka ei ole vain hänen oman minuutensa kaiku.²⁹

Caputon oppilas James K. A. Smith huomauttaa, että jos meidän on määrä puhua toiseuden ilmentymisestä, sen täytyy tapahtua meille tyyppillisten rajojen puitteissa tai sitten meidän tulee jättää koko asia sikseen. Toisin sanoen: jos näin ei tapahdu, meille ei jää ilmiöitä, jotka olisivat kyllästettyjä, ei dekonstruktiota ja merkitystä, joka voisi lykkääntyä. Meille jää vain vaikeneminen ja puhdas välinpitämättömyys. Smithin mukaan dekonstruktionistinen mystiikka rakentuu premissin varaan, jonka mukaan ilmestyminen (*appearance*) jotenkin tekee tyhjäksi transsendentaalisuuden. Kommunikaatio ei kuitenkaan välttämättä johda aina harhaan, se voi myös onnistua. Dekonstruktio on tarpeettoman negatiivisen kielikäsitteiden vanki. Toiseus voi ilmaista itsensä ja säilyä siitä toiseutena.

Loppujen lopuksi mannermaisen filosofian nyt löytämä uskonnollisvirtteinen tematiikka kulkee samoja latuja kuin vajaat 2000 vuotta käynnissä ollut teologinen keskustelu. Siinä ei varsinaisesti ole esitetty mitään uusia avauksia ja perusvaihtoehdot ovat koko lailla samat. Tästä kertoo jo Augustinuksen tekstien keskeinen rooli keskustelussa. Utta lienee kuitenkin se, että sekulaarista kontekstista ponnistavat filosofit ovat nähneet teologian hyödyllisen roolin omalle ajattelulleen. Parhaimmillaan tämä murros purkaa joitakin keinotekoisia dualismeja (kuten usko vs. järki).

Viitteet

- 1 Ks. esim. Koistinen 2004; Kirjavainen 2004.
- 2 Seuraavat kokoomateokset antavat hyvän kuvan tämänhetkisistä keskustelijoista ja teemoista: Caputo 2002; Caputo & Scanlon 1999; Janicaud 2000; Ward 2001; Vanhoozer & Warner 2007; Wrathall 2003.
- 3 Heidegger 2002.
- 4 Uusprotestanttisesta Luther-tulkinnasta (mm. Karl Holl ja Albrecht Ritschl) ks. Saarinen 1989. Näitä peruja lienee se, että mm. Don Cupitt (1980, 91–92) on yrittänyt (turhaan) saada Lutherista non-kognitiivisen teologian kannattajaa.
- 5 McGrath 2006.
- 6 Näin esim. Hemming 2002; ks. myös Westphal 2001. Negatiivinen (tai apofaattinen) teologia on kristillisen teologian suuntaus, joka lähestyy Jumalaa kieltämällä kielen käsitteiden vastaavuuden Jumalan olemukseen.
- 7 McGrath 2008, 103.
- 8 Wainwright 2009, 80–82.
- 9 Näin esim. Alston 2005, 100–101. Merkitsevä on, että juuri Alston (esim. 1989) on analyttisen filosofian keinoin argumentoinut hyvin vahvan realistisen teologisen metafysiikan puolesta.
- 10 Kun teologianhistoriassa on kritisoitu mystiikkaa, syynä tähän on yleensä ollut pelko, että mystinen teologia on liian sidoksissa johonkin filosofiseen traditioon – kuten platonismiin, joka puolestaan redusoi jumalapuhetta liikaa.
- 11 Esimerkiksi yksi maailman johtavista teologeista, Robert W. Jenson (1997), pitää Jumalan tulevaisuuteen avautuvaa nimeä indikaattorina sille, että juutalais-kristillinen teismi on aina ollut jotakin muuta kuin kreikkalaisen filosofian teologian sovellus.
- 12 Kiinnostava esitys kärsimyksen ongelmasta ja apofasiksesta Jobin kirjassa on Burrell 2008.
- 13 Chrysostom 1984, 65–66.
- 14 *Prosligion*, §15.
- 15 *Summa contra Gentiles* I, 30.
- 16 Myös helluntalaisessa akateemisessa teologiassa on hyödynnetty postmodernia filosofiaa. Ks. Kärkkäinen 2007. Katolisen kirkon

- sisällä erityisesti paavi Johannes Paavali II:n ansiosta on kiinnostunut fenomenologiasta ja aiempi Heideggerin vastustama ankara tomismi on sulautunut muihin ontologisiin malleihin. Katolinen postmoderni mystiikka seurailee Johannes Paavali II:n pyhimykseksi julistaman Edith Steinin fenomenologisen filosofian jalanjalkia. Edith Stein syntyi juutalaisena, mutta omaksui nuoruudessaan ateistisen maailmankatsomuksen. Hän toimi mm. Edmund Husserlin assistenttina ja oli merkittäviä vaikuttajia fenomenologian varhaisessa kehityksessä. Vuonna 1922 Stein kuitenkin kääntyi kristityksi ja liittyi pian katoliseen karmeliittain sääntökuntaan. Stein kuoli 1944 Auschwitzin kaasukammiossa. Kristillisen vaiheen tuotannossaan hän yhdisteli fenomenologiaa tomisiin. Ks. esim. Stein (2000), jossa hän hahmottelee omaa positiotaan Husserlin ja Tuomaan välisen dialogin muodossa. Suomeksi Steinistä ks. Tuorila-Kahanpää 2003.
- 17 Ks. esim. Derrida 2003, 249–250.
 18 Näin mm. Westphal 2001, 237.
 19 Ks. esim. Caputo 2006; 2007. Aikaisemmin hän on kirjoittanut laajasti mannermaaisesta filosofista, erityisesti Heideggerista.
 20 Caputo & Scanlon 1999, 5. Caputo 2007, 89–106.
 21 Ks. esim. Taylor 1999. Caputon (1993, 14) mukaan Taylorin a/teologinen ohjelma ei kykene aidosti edustamaan dekonstruktioita ainakaan derridalaisessa mielessä. Taylor ei pidä kaikkea avoimena (*undecidability*), vaan sortuu lopujen lopuksi negatiiviseen / nihilistiseen uskontokäsitykseen. Ks. myös Michener 2007, 101–123.
 22 Caputo 2006, 66.
 23 Smith 2005, 111. Tämä on ehkä hieman pessimistinen tapa ilmaista asia. Derridalle olennaista lienee jatkuva tulemisen potentia ja prosessi, joka ei koskaan aktualisoidu täysin. Messias on siis koko ajan matkalla, kuitenkin koskaan saapumatta; utopia ei koskaan realisoidu vaikka sitä kohti koko ajan pyritään. Tämä välitila pitää järjestelmän koko ajan liikkeessä ja avoimena.
 24 Marion 1991, 10–16; ks. Myös Westphal 2001, 267.
 25 Marion 1991, 106–107.
 26 Guarino 2005, 52–56; Davies 2001, 152; Smith 2002, 157–161.
 27 Rose 1997, 329.
 28 Tästä ks. myös Hart 2003, 11–12; Williams 1996.
 29 Westphal 2001, 244–255.
- Alston, William, *Two Cheers for Mystery*. Teoksessa *God and the Ethics of Belief*. Toim. Andrew Dole & Andrew Chignell. Cambridge University Press, New York 2005, 99–116.
- Anselm Canterburylainen, *Proslogion. Ymmärrystä etsivä usko*. Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1986.
- Benson, Bruce Ellis, *Graven Ideologies. Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry*. IVP, Downer's Grove 2002.
- Burrell, David B., *Deconstructing Theodicy. Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Brazos, Grand Rapids 2008.
- Caputo, John D., *The Good News About Alterity. Derrida and Theology. Faith and Philosophy* 10:4 (1993), 453–470.
- Caputo, John D., *Philosophy and Theology*. Abingdon Press, Nashville 2006.
- Caputo, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*. Indiana University Press, Bloomington 1997.
- Caputo, John D., *The Religious*. Blackwell, Oxford 2002.
- Caputo, John D., *What Would Jesus Deconstruct? Good News of Postmodernism for the Church*. Baker Academic, Grand Rapids 2008.
- Caputo, John D. & Michael J. Scanlon, Michael J., *God, Gift, and Postmodernism*. Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Chrysostom, John, *On the Incomprehensible Nature of God*. Käänt. Paul W. Harkins. Catholic University of America Press, Washington D. C. 1984.
- Cupitt, Don, *Taking Leave of God*. SCM, London 1980.
- Davies, Oliver, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*. Eerdmans, Grand Rapids 2001.
- Derrida, Jacques, *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Suom. Tiina Arppe, Merja Hintsu et al. Gaudeamus, Helsinki 2003.
- Guarino, Thomas, *Foundations of Systematic Theology*. Clark, London 2005.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- Heidegger, Martin, *Onto-Theological Constitution of Metaphysics (Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik, 1957)*. Teoksessa *The Religious*. Toim. John D. Caputo, käänt. Joan Stambaugh. Blackwell, Oxford 2002, 67–75.
- Hemming, Laurence P., *Heidegger's Atheism. The Refusal of a Theological Voice*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002.
- Janicaud, Dominique, *Phenomenology and the "Theological Turn"*. Fordham University Press, New York 2000.
- Jenson, Robert, *Systematic Theology I*. Oxford University Press, Oxford 1997.
- Kirjavainen, Heikki, *Postmoderni teologia*. Teoksessa *Teologian uudet virtaukset*. Toim. Lassi Larjo. STKS, Helsinki 2004, 168–182.
- Koistinen, Timo, *"Uskonnon paluu" filosofiaan*. Teoksessa *Teologian uudet virtaukset*. Toim. Lassi Larjo. STKS, Helsinki 2004, 183–198.
- Kärkkäinen, Veli-Matti, *"The Re-turn of Religion in the Third Millennium"*. *Pen-tecostalism and Postmodernities. Swedish Missiological Themes* 95:4 (2007), 469–495.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being* (Dieu sans l'être, 1991). Käänt. Thomas A. Carlson. Chicago University Press, Chicago 1991.
- McGrath, Sean, *Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2006.
- McGrath, Sean, *Heidegger. A (Very) Critical Introduction*. Eerdmans, Grand Rapids 2008.
- Michener, Ronald, *Engaging Deconstructive Theology*. Ashgate, Aldershot 2007.
- Rose, Gillian, *New Jerusalem – Old Athens*. Teoksessa *The Postmodern God. A Theological Reader*. Toim. Graham Ward. Blackwell, Oxford 1997, 318–340.
- Saarinen, Risto, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*. Wiesbaden, Steiner 1989.
- Smith, James K. A., *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*. Routledge, London 2002.
- Smith, James K. A., *Derrida. Live Theory*. Continuum, London 2005.
- Smith, James K. A., *Who's Afraid of Postmodernism?* Baker Academic, Grand Rapids 2006.
- Stein, Edith, *Knowledge and Faith*. ICS Books, Washington D. C. 2000.
- Taylor, Mark C., *About Religion*. University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Tuorila-Kahanpää, Heidi, *Euroopan ikoni. Edith Steinin elämä 1891–1942*. Minerva, Jyväskylä 2003.
- Vanhoozer, Kevin & Martin Warner, *Transcending the Boundaries in Philosophy and Theology*. Ashgate, Aldershot 2007.
- Wainwright, William, *Theology and Mystery*. Teoksessa *Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Toim. Tomas Flint & Michael Rea. Oxford University Press, Oxford 2009, 78–103.
- Ward, Graham, *The Postmodern God. A Theological Reader*. Blackwell, Oxford 1997.
- Ward, Graham, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell, Oxford 2001.
- Westphal, Merold, *Overcoming Onto-theology. Toward a Postmodern Christian Faith*. Fordham University Press, New York 2001.
- Williams, Rowan, *Between Politics and Metaphysics*. Teoksessa *Rethinking Metaphysics*. Toim. L. Gregory Jones & Stephen Fowl. Blackwell, Oxford 1996, 3–22.
- Wrathall, Mark A., *Religion After Metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Kirjallisuus

- Aquino, Thomas, *Summa contra Gentiles*. Notre Dame University Press, Notre Dame 1975.
- Alston, William, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*. Cornell University Press, Ithaca & London 1989.