



LAURI KEMPPAINEN

David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia

Mannermaisena, erityisesti Friedrich Nietzschen ja Martin Heideggerin perintöä jatkavan filosofian ja teologian välinen keskustelu on edelleen kiivasta ja kiinnostavaa. Eräs viime vuosien värikkäimmistä puheenvuoroista kuuluu David Bentley Hartille (1965–). Hart on amerikkalainen filosofisesti suuntautunut teologi, jonka mukaan ainoastaan teologinen metafysiikka tarjoaa vastavoiman nihilismille. Näkemyksensä hän tuo julki runollisella retoriikalla, joka ei kuitenkaan ole vain tyyliä: Hartin mielestä itse ontologinen totuus on rauhanomainen ja lisäksi kaunis.

Nimitän Hartin ontologista näkemystä ”retoriseksi rauhan ontologiaksi”. Lähestyn tässä artikkelissa aihetta esittelemällä Hartin vastausta syytöksiin, joita Nietzsche ja Heidegger esittivät kristinuskoa vastaan. Hart nimittäin antaa erityisen paljon arvoa kyseisten filosofien näkemyksille, vaikka ei hartaana ortodoksina vedäkään niistä samoja johtopäätöksiä.

Hartin mukaan nihilismin ongelma on pikemminkin metafysisen tradition pmissseissä kuin itse ajatusketjussa. Esikristillinen metafysiikka tulkitsi todellisuuden kokonaisuuden *välttämättömäksi* ja siten tietyssä mielessä suljetuksi uhrijärjestelmäksi, jossa elämä ja kuolema sekä oleminen ja olemattomuus ovat kuin saman kolikon kaksi puolta. ”Kristillinen keskeytys” länsimaisen metafysiikan historiassa on ennen kaikkea sitä, että maailma aletaan nähdä luotuna, rakastettuna, tahdottuna – ja siten *kontingenttina*. Totuudella, hyvyydellä, kauneudella ja olemisella on viime kädessä tuonpuoleiset perustukset: vaikka ne ilmenevät, ne jäävät mysteereiksi.

Hartille teologian osuus nihilismin historiassa on, ettei se jätä filosofin käsiin enää mitään *hyvää*, vaan ottaa parhaat ”tulkintainstrumentit” omaan käyttöönsä¹. Moderni transsendentaalifilosofia on tästä keskeytyksestä johtuva yritys pelastaa filosofia teologian hallusta ja taata sille oma autonominen asemansa. Tämän takia filosofia muuttuu yhä eksplisiittisemmin taisteluksi kristinuskoa vastaan. Ja lopulta, kuten Jean-Luc Nancy asian esitti, ajattelun tärkein tehtävä on kristinuskon dekonstruktio². Hartin mielestä kuitenkin vain kristinuskon julistama täydellinen rakkaus ja teologinen metafysiikka ovat varteenotettava vastavoima (post)modernille nihilismille³.

Hart määrittelee itsensä ”melko suoraviivaiseksi kristilliseksi platonistiksi”⁴ ja edustaa omien sanojensa mukaan fenomenologiaa, joka on vapautettu transsendentaaleista rajoitteista⁵. Nähdäkseni tällaisessa fenomenologiassa ei ole lähtökohtaisesti mitään rationaalista pakkoa olettaa, että esimerkiksi kauneuden kokemus *ei voisi* paljastaa meille jotain todellista oman tietoisuu-

temme ulkopuolisesta maailmasta. Platonistis-kristillisten perinteiden mukaisesti kokemus kauneudesta todistaa Hartille pikemminkin kauneuden perimmäisestä lähteestä: Jumalasta.

Hartin pääteos *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* (2003) herätti heti ilmestymisensä monen akateemisen teologin kiinnostuksen⁶. Kirja sisältää länsimaisen metafysiikan genealogian eli aatehistoriallisen kehityskertomuksen sekä ”pienoisdogmatiikan”, jossa käsitellään kristillisen uskon keskeisimmät teemat estetiikan näkökulmasta. Aihepiirinsä laajuuden lisäksi teos erottui myös omintakeisella tyyllillään: se on retorisesti poikkeuksellisen rikas – usein jopa uuvuttava. Merkittävä teologi Robert Jenson kirjoitti arvioissaan: ”Toiset tosin saattavat nauttia nimenomaan tästä retorisesta ylettömyydestä, joka voi hyvinkin tarkoituksellisesti heijastaa Hartin näkemystä Kolmiyhenteisen Jumalan jumalallisesta ’ylettömyydestä’.”⁷ Tunnustan itse kuuluvani Jensonin mainitsemiin ”toisiin”. Tulkitsen, että yltiöpäisen rönsyilevä esitystapa ei ole vain tyyliä – se on olennainen osa Hartin ontologista näkemystä.

Retoriikka: Nietzsche kristillisen moraalien tulkittuna

Vaatisi tietämättömyyttä tai tietoista uhmaa lähestyä kysymystä filosofisesta retoriikasta suomatta silmäystä Friedrich Nietzschen vimmaiseen hahmoon: niin keskeisen roolin myös Hart on argumentaatiossaan Nietzschele varannut. Hartin mielestä Nietzsche oli mestarillinen retoriikan taitaja. Lisäksi hän oli ”äärettömän sivistynyt mies, joka pystyi näkemään, kuinka suuri se asia oli, jota vastaan hän oli kääntynyt”⁸.

Toisin kuin niin sanotut uusateistit, Hartin mukaan Nietzsche

”osasi halveksia kristinuskossa suurelta osin sitä, mitä se todella oli – ennen kaikkea sen omistautumista lähimmäisenrakkauden etiikalle – eikä hän sallinut itselleen sitä rau-

”Hart käy Nietzscheä vastaan kuin kalevalainen kilpalaulaja.”

hoittavaa, omahyväistä harhakuvitelmaa, että kristinuskon historia olisi ollut pelkkää loputonta väkivaltaa, hirmuvaltiutta ja sukupuolineuroosia. Hän vihasi varmasti monia kristittyjä heidän tekopyhyytensä vuoksi, mutta kristinuskoa itseään hän vihasi pääasiassa siksi, että se piti huolta heikoista, hylätyistä, voimattomista ja sairaista.”

Hartin mielestä Nietzschen analyysi kristinuskon sisällystä on pääpiirteissään oikea. Nietzsche oivalsi kristinuskon kumouksellisen ytimen, arvojen kääntymisen, ”orjakapinan”. Juuri tämän takia Nietzschen hyökkäys kristinuskoa vastaan on niin syvälinen. Hart toteaa lisäksi, ettei Nietzsche koskaan kuvitellut että kristillinen moraalit välttämättä säilyisi ilman kristillistä uskoa. Kristillisten kulttuuriarvojen katoaminen voi johtaa täysin uudenlaisiin arvoihin, joiden luonne ei vielä ole tiedossa.

Nietzsche ja Hart tekevät kristinuskon moraalista luonteesta samat havainnot, mutta suhtautuvat niihin radikaalisti eri tavalla. Hartin mielestä väkevin kristillinen vastaus onkin syyttää Nietzscheä herkkyyden puutteesta ja ”huonosta mausta”: Nietzschen maku oli yksinkertaisesti *kamala*⁹. Asiat, jotka Nietzsche näki kristinuskon seurauksena – sääli, huolenpito, hoiva – Hart lukee nimenomaan kristinuskon eduiksi. Se, mikä näyttyy toiselle kehityksenä, edustaa toiselle rappiota. Kuten John Milbank on tokaissut: Nietzschen *Moraalin alkuperästä* on Augustinuksen *Jumalan kaupunki* kirjoitettuna lopusta alkuun¹⁰.

Aurelius Augustinuksen näkemys Jumalan kaupungin (*civitas Dei*) ja maailmallisen kaupungin (*civitas terrae*) erilaisista luonteista resonoi vahvasti Hartin ajattelussa:

kristinuskon on vallankumous, ei enempää eikä vähempää – se *keksii ihmisyyden*. Hart käy Nietzscheä vastaan kuin kalevalainen kilpalaulaja. Vuolassanaisesti hän vyöryttää kuvausta kristillisen ontologian ja vision yliverlaisesta kauneudesta. Jumalan kaupungin näkökulmasta Hart pyrkii kertomaan ”parempaa tarinaa” olemisesta. Tyhjästä luominen (*creatio ex nihilo*) ja eskatologinen rauhan tulevaisuus korvaavat ikuisen paluun, sääli ei ole sairautta vaan siunaus, nöyrä rakkaus on ylväämpää kuin vallan tahto, maalaismoukka Pietarin kyneleet ovat jalompia kuin ylhäissyntyisen Pilatuksen skeptisismi ja poliittinen viisaus.¹¹

Hätkähdyttävintä Hartin näkemyksessä perinteisen apologian näkökulmasta on, että hänen mielestään tässä myös on kaikki oleellinen. Kristinuskon syvälinen sanoma on nimenomaan Kristuksen partikulaarisessa hahmossa: elämässä, teoissa, sanoissa, kuolemassa ja ylösnousemuksessa¹². Kyse on ennen kaikkea julistuksesta – ei dialektiikasta, joka lopulta rationaalisiin syihin pakottaisi vastaväittelijän oikeaan näkemykseen. Nietzschen visiossa elämä on kamppailua, mutta kristillisessä visiossa se on lahjaa ja armoa. Kumpikin visio tulkitsee väkivaltaa ja kauneutta oman redusoimattomissa olevan mytologiansa ja estetiikkansa mukaisesti¹³.

Niin kristillinen platonisti kuin Hart onkin, hän ei siis usko puhtaasti rationaalisuuden lupaamaan objektiivisuuteen. Kristillisellä ajattelulla ei ole modernin kriisissä tai dialektiikan väkivaltaisuudessa mitään pelissä, koska kristityille totuus on aina ollut ensisijaisesti persoonana: ”kristillinen *ratio*, sen *Logos*, on ristiinnaulittu juutalainen – eikä kristillinen ajattelu siten voi olla muo-

doltaan muuta kuin 'retorista'.¹⁴ Hartin mielestä kristillisen ontologian täytyy pystyä edustamaan nimenomaan rauhanomaista retoriikkaa ja kaunista totuutta.

Nihilismi: Heidegger ja kristillinen keskeytys

Kristillinen kerronnallisuus siis opettaa, mistä kristillisessä etiikassa on kyse. Tähän asti Hartin ajattelun pystyisi allekirjoittamaan kenties vähemmänkin filosofinen teologi. Hart ei kuitenkaan tyydy tähän. Kristillisestä kerronnasta on löydettävissä oma ontologiansa: koherentti metafysiinen näkemys olemisen luonteesta, johon myös kristillinen etiikka ankkuroituu. Tämä on Hartin mielestä myös ainoa varteenotettava vaihtoehto nihilismille.

Kuten Nietzscheen myös Heideggerin rooli Hartin ajattelussa on mielenkiintoisella tavalla jännitteinen. Hyvin suurelta osin Hart sitoutuu Heideggerin analyysiin länsimaisen metafysiikan kohtalosta ja modernin ajattelun ja kulttuurin luonteesta.¹⁵ *Ateismin harhoissa* Hart tiivistää:

”Nykyajan korkein ihanne – sen erityinen käsitys ihmisen itsemääräämisoikeudesta – vaatii ihmistä luottamaan alkuperäiseen olemattomuuteen, joka on kaiken todellisen pohjalla, hedelmälliseen tyhjyyteen, jossa kaikki on mahdollista, josta ihmisen tahdolle ei nouse mitään estettä ja jonka edessä ihminen voi siten muovata elämänsä oman mielensä mukaan. Toisin sanoen ihminen luottaa siihen, että hänen valintojaan ei ole säätelemässä mitään merkittävää arviointiperustetta, joka olisi korkeampi kuin itse valinnanvapauden kiistaton arvo. Kaikki arviointi ja tuomitseminen, jumalallinen ja inhimillinen, on siten jossakin mielessä ihmisen vapauden loukkaamista. Tämä on nykyajan perustava ideologia. Kaikkein koruttomimmin ilmaistuna nykyajan henki on – ollakseni täysin täsmällinen – nihilistinen.”¹⁶

Mutta siinä missä Heideggerin näkemyksen mukaan tämä kehityskulku on ollut väistämätön, Hart tulkitsee toisin. Heideggerin kuvaus nihilismistä ei perustu niinkään tunnolliseen rehellisyyteen länsimaisen ajattelun historiaa kohtaan kuin hänen omaan, nihilistiseen ontologiaansa.¹⁷ Hätkähdyttävää kyllä Hart syyttää Heideggerin unohtaneen juuri sen asian, jota tämä itse kaikkein väsymättömimmin korosti: Heidegger unohti ontologisen eron olevaisten ja olemisen välillä¹⁸. Hart tunnistaa väitteeseensä sisältyvän ironian, sillä Heideggerille kristillinen metafysiikka oli lähinnä erityisen intensiivinen ilmaus olemisen unohduksesta (*Seinsvergesenheit*) – Hartin mielestä taas juuri klassinen kristillinen metafysiikka pakenee tuota unohdusta¹⁹.

Lyhyesti sanottuna ongelma johtuu Hartin mukaan siitä, että Heidegger sitoutuu jo ennakolta immanenttiin maailmankuvaan ja siten kaiken olemisen samanlaisuutta painottavaan ontologiaan. Kun tulkinnaat olemisen luonteesta tehdään ”onttisen” maailman perspektiivistä ja ehdoilla, on kaikki ”ontologinen” väistämättä ei-mitään.

”Tämä on kylläkin, ainakin Heideggerin mukaan, kaiken ’metafysiikan’ kohtalo: tarkastellessaan ontologista eroa ontisesta näkökulmasta, se ei voi päätyä muuhun kuin (samanmerkityksellisessä mielessä) syyhyn. Ainoastaan teologinen ymmärrys olemisen äärettömästä aktista, joka ei määräydy olevaisten mukaan ja joka ei ole mitenkään vajaa niiden puuttuessa, ymmärtää (ontologisen) eron kuuluvan ensi sijassa olemiseen, ei olevaisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että vain teologia tarkastelee ontologiaa vastaanotetun lahjan näkökulmasta.”²⁰

Hart siis korostaa, että kristillisessä ymmärryksessä immanentti oleminen on olennaisesti toisenlaista kuin transsendentti oleminen. Olemisen syytä ei siten voi löytää maailman ”sisältä” – ontin todellisuuden piiristä. Olemisen lähde on aina ikään kuin toisen kerta-luokan olemista ja siten itsensä lahjoittava mysteeri. Se jää rationaalisen reduktion ja välineellisen järjen ulottumattomiin.

Heidegger tarjosi nihilismin vaihtoehtoksi paluuta *esikristilliseen*, pakanalliseen ontologiaan, jossa Hartin näkemyksen mukaan partikulaariset asiat pystytään vain nimeämään aina uudestaan ja uudestaan. Tällaisessa kysymyksenasettelussa ei ole sijaa muutoksen ja ykseyden suhteen kaltaisten ilmiöiden ihmettelylle tai transsendentaalien (hyvyys, kauneus, totuus) käsittelylle:

”Ajattelijat voi enintään istuskella Isterin rantatorfällä Hölderlinin haamun seurassa yrittäen puhua maailman ’maailmallistumisesta’, mutta päätyen nimeämään olevaisia niiden hetkellisyydessä: ’joki’... ’ilma’... ’ruoho’... ’lisää jokea’... Rohkenen väittää, että tämä ei ole syvällistä. Jos totuus täytyy ymmärtää vain tautologian lyriisempänä lajina, mitä muuta se on kuin modernia nihilismia kaikkein puhtaimmillaan?”²¹

Hartin näkemyksen mukaan Heideggerin ”tragedia” oli nähdä oleminen välttämättömyyteen tuomittuna järjestelmänä. Oleva ilmaantuu tyhjyydestä (jota itse Oleminen siis lopulta ”on”) ja vaipuu takaisin tyhjyyteen. Immanentin maailmankuvan ehdoilla tehdyssä ontologinen–onttinen-jaottelussa ainoastaan ei-mikään on lopulta ontologista. Tätä johtopäätöstä paetakseen Heideggerin olisi Hartin mielestä pitänyt palata leimallisesti teologiseen visioon – siihen ”kristilliseen keskeytykseen” – jossa sen kummemmin maailma kuin sen olemineenkaan ei ole välttämätöntä vaan kontingenttia ilmausta transsendentista rakkaudesta.

Hartin kenties kuuluisin yksittäinen artikkeli, alun perin *First Things* -lehdessä ilmestynyt ”Christ and Nothing (No other God)” väittääkin, että länsimaisella ajattelulla on enää kaksi vaihtoehtoa: Kristus tai nihilismi. Vanhoihin jumaliin ei sen sijaan ole enää paluuta, koska kristillinen visio Jumalasta on tehnyt sen mahdolltomaksi:

”Ilosanoma sellaisesta Jumalasta, joka löytyy murretusta ruumiista, nöyryydestä ja loputtomasta lähimmäisenrak-

kaudesta, on kukistanut vanhat valheet, paljastanut muinaisen järjestyksen silminnähdyn riittämättömäksi ja jopa hiukan absurdiiksi, ja iskostanut meihin niin syvän kaipauksen transsendentiin rakkauteen, että kun tälle kaipaukselle on kerran annettu periksi, se ei koskaan suo meille lepoa muualla kuin Kristuksessa.”²²

Varsin konkreettinen historiallinen valintatilanne, jonka ääreltä jälkikristillisen kulttuurin lapset itsensä löytävät, ei siis ole *ketä* palvella, vaan palvellako Kristuksen paljastamaa Jumalaa vai ei mitään – siis *ei-mitään*.²³

Rauha: Apollo, Dionysos ja kolminaisuus

Hartin luenta Nietzschen ja Heideggerin ajattelusta korostaa näkemystä kristillisen moraalien erityislaatuudesta sekä filosofisen ja teologisen metafysiikan erilaisista lähtökohdista²⁴. Hart myös väittää, että vain teologia on todella ”rauhanomaista” – filosofia taas on väistämättä ”väkivaltaista”. Tämä johtuu siitä, että ei-teologinen metafysiikka näkee olemisen suljettuna totaliteettina: eräänlaisena uhrijärjestelmänä, jossa järjestys ja kaaos, samuus ja toiseus, elämä ja kuolema loputtomasti kamppailevat.²⁵

Filosofinen metafysiikka on siis totalitarismin (Apollo) ja kaaoksen (Dionysos) vastapoolien välillä kulkeva järjestelmä. Artikkelin ”The Offering of Names: Metaphysics, Nihilism, and Analogy” on tiivis johdatus tähän näkemykseen. Hart esimerkiksi väittää, että filosofian alkuperäinen erehdys on tulkita kontingentti välttämättömäksi²⁶. Filosofian koko lumous ja valta lepäävät tämän oletuksen varassa. On lähinnä makuasia, kokeeko ajattelija vetoa platonilaisiin muuttumattomiin muotoihin vai Herakleitoksen jatkuvaan virtaan: ajattelun laajemmat raamit ovat joka tapauksessa samat²⁷. Ilman teologista aksiomaa väkivaltaa ei yksinkertaisesti pääse pakoon:

”Ideaan kadotessa erilaisuuden virta ei madalla sen penke-reitä vaan tulvii niiden yli; lyhytikäinen Parmenides antaa periksi iäiselle Herakleitokselle; apollonisen väkivallan monisyinen arkkitehtoninen nerokkuus uuvuttaa itsensä dionyysisen väkivallan hallitsemattoman sekasorron edessä; Sokrates juo myrkyn, mutta Ateena on ja pysyy – ikuisen sodan tilassa.”²⁸

Mikäli ajatus absoluutin välttämättömyydestä kuitenkin syrjäytyy, ei filosofialla ole mitään varmaa vaikutusvaltaa kontingenttiin²⁹. Juutalais-kristillinen ajatus luomisesta on siis aito keskeytys metafysiikan perinteeseen³⁰. ”[V]asta kun kristillinen ajattelu ilmaantui ja toi mukanaan opin luomisesta, totaliteetti murrettiin auki ja ensimmäistä kertaa koskaan filosofialle suotiin vilahdus olemisen suurenmoisesta merkillisyydestä, joka sisältyy sen silkkaan välittömyyteen ja tarpeettomuuteen.”³¹

Koska filosofian jumalat jumittuvat toiseuden ja samuuden tai yhden ja monen kädenvääntöön, tulkitaan erot jo itsessään väkivallan siemeninä³². Näkemys Jumalasta kolminaisuutena sen sijaan sisältää jo itsessään

etäisyyden, suhteen, persoonan ja eron kaltaiset käsitteet, mutta rauhaisassa vuorovaikutuksessa. Kristillisessä ontologiassa erot eivät ole seurausta olevan rappiosta tai dualistisesta välttämättömyydestä. Kristillinen absoluutti *ei tarvitse* maailmaa:

”[K]ristillinen ymmärrys Jumalasta kolminaisuutena, joka ei tarvitse maailmaa edes määräytyäkseen erilaisuutena, suhteena tai manifestaationa, toi länsimaiseen ajatteluun ensimmäistä kertaa aidon diskurssin transsendenssille, ontologiselle totuudelle jonka ’identiteettiä’ mikään ontinen järjestys ei täydellistä. Olevaisille olemisen tapahtuma on puhdasta lahjaa, jonka mysteereihin mikään *scala naturae* ei omin voimin voi meitä johtaa.”³³

Hart puolustaa täten klassista näkemystä Jumalan *apatheista*, sisäisestä muuttumattomuudesta ja rauhasta. Tällä hän pyrkii turvaamaan olemisen perimmäisen rauhanomaisuuden luonnon realiteettien ja väkivallan ulkopuolelle. Kristitty ei siis muodosta jumalakäsitystään tarkkailemalla vain maailman mekanismeja vaan ennen kaikkea Kristusta. Deistinen jumalakuva tai leibnizlainen ”paras mahdollinen maailma” eivät Hartin mukaan taivoita kristillisen vision poikkeuksellisuutta.³⁴

Tällä kaikella on syvällisiä seurauksia *teodikeaan* eli niin sanottuun pahan ongelmaan. Hartille väkivalta ja paha ovat – augustinolaisittain ilmaistuna – ainoastaan hyvän puutetta (*privatio boni*) vailla sen syvällisempää omaa substanssia tai tarkoitusta. Hart suhtautuuikin hyvin kielteisesti sellaisiin teodikeoihin, jotka pyrkivät näkemään maailman julmat piirteet dialektisen tai muun teleologisen prosessin välttämättöminä osasina. Ylimaallisen hyvyden ja täyteen kaipausta ilmentää hyvin ote novellista ”A Voice from the Emerald World”. Siinä isä tunnustaa nähneensä syöväälle menettämässään pienessä pojassaan

”tuonpuoleista viattomuutta, ylimaallista armoa, hurmaavuutta joka veti meidät pois yksityisistä maailmoistamme, haurautta ja enkelimäistä toiseutta – mitä se sitten olikin, mitä hän säteili, ja mitä me hänelle palautimme, tuli aivan varmasti tämän väkivallan ja kauhun maailman, hetkellisten ilojen ja sitkeiden surujen, darwinististen prosessien ja mekaanisten lakien tuolta puolen.”³⁵

Jos paha on lähinnä puutostila, ei sille tarvitse antaa mitään itsenäistä arvoa. Sen tähden kristillinen visio ei korosta lopullista ymmärrystä maailmasta sellaisena kuin se meille ilmenee vaan pelastusta sen väkivaltaisista puolista: kolmiyhteinen Rakkauden Jumala kutsuu ihmistä ja maailmaa yhä täydellisemmin osaksi omaa vastavuoroisen rakkauden ja rauhan elämäänsä.³⁶

Ontologia: *analogia entis* ja illuminaatio

Hartin mielestä ajatustyö on parhaimmillaan ”rationaalista ylistämistä”³⁷. Ontologinen totuus on rauhanomainen, mutta lisäksi myös kaunis. Hyvin olennainen



”Maailman kauneus kertoo ihmiselle *jotain* Jumalan kauneudesta.”

painotus Hartin ajattelussa onkin ’kauneuden’ palauttaminen filosofisen pohdinnan keskiöön. Hartin näkemys mukaan modernin ja postmodernin ajattelun myötä ylevän (*sublime*) korostaminen on trivialisoinut kauneuden (*beauty*) merkityksen. Voisi sanoa, että kauneutta ei yksinkertaisesti ole, ellei ihminen päättää jotain kauniiksi arvottaa: kauneuden kokemus ei paljasta mitään maailmasta tai Jumalasta. Kun ajattelijan horisontti sulkeutuu ympäröivän todellisuuden kauneudelta, ottaa nihilistinen tahto hallitsevan paikkansa.

Hartin mielestä tämä on luonnollinen seuraus tietoteoreettisesta kopernikaanisesta käänteestä, jossa kyseenalaistettiin ajatus havainnoivan subjektin ja havainnoitavan maailman välisestä yhteydestä ja jatkuvuudesta. Filosofian transsendentaalinen suunnanmuutos teki instrumentaalista järjestä oman perustansa³⁸. Descartesin *cogito* on varmasti tunnetuin esimerkki tästä ajattelun muutoksesta: lähtökohtainen ihmettely vaihtuu lähtökohtaiseen epäilykseen. Hart painottaa, että esimerkiksi Kantin ajattelussa kokemus kauneudesta ei todista niinkään yksilön ulkopuolisesta objektiivisesta maailmasta kuin ihmisjärjen kyvystä heijastaa arvoja, merkityksiä ja käsitteitä maailmaan³⁹. Jopa kohdatessaan omat rajansa esimerkiksi ylevän äärettömyyden äärellä mielikuvitus ja järki todistavat rationaalisen yksilön radikaalista vapaudesta suhteessa muuhun luontoon.⁴⁰

Nihilismin vastustaminen ja kauneuden korostaminen yhdistyvät Hartin argumentaatiossa. Hän näkee ’olemisen analogian’ (*analogia entis*) mahdollisena vastauksena metafysisen nihilismin haasteeseen. Olemisen analogia on kristillisen metafysiikan traditio *Uuden testamentin* ajoista aina keskiajalle asti. Sen mukaan Jumalan ja maailman olemisen ovat *analogisessa* suhteessa. Maa-

ilman ja Jumalan olemisen samanlaisuudesta voidaan puhua vain, jos samalla muistetaan kaikkea samuutta suurempi ero: ”[O]lemisen analogia ei analogisoi Jumalaa ja luotuja vielä yleisemmän olemisen kategorian alle, vaan se on olemisen analogisoimista Jumalan ja luotujen välisessä erilaisuudessa. Tämän takia se ei juuri sovi yhteen minkäänlaisen naiivin ’luonnollisen teologian’ kanssa.”⁴¹

Olemisen analogia jättää siis mahdollisuuden tavoitella Jumalan tuntemista *myös* maailmaa tarkkailemalla. Hartin tapauksessa tämän voisi tiivistää esimerkiksi sanomalla, että maailman kauneus kertoo ihmiselle *jotain* Jumalan kauneudesta. Ihminen voi ikään kuin ”lukea” maailmasta viittaussuhteita Jumalaan. Olemisen analogisuus mahdollistaa maailman rationaalisen ymmärtämisen (ihmisen järki on osallinen maailman järjestelystä rakenteesta), mutta jättää tilaa aidolle transsendenssille, erilaisuudelle ja etäisyydelle – mysteerille. Hartin mielestä vasta ajatus transsendentista jättää todella tilaa ontologiselle erolle:

”Samankaltaisuutemme Jumalan kanssa, joka on päämäärämme ja siten kutsuu meidät olemaan, on aina vielä suuremman erilaisuuden syleilyssä. Juuri tämä erilaisuus antaa meidän todella *olla*. Kun olemisen ja olevaisten välinen erilaisuus on todella unohtunut, ja sen mukana olemisen ja olevaisten välinen analogia, juuri tämä intervalli on unohtunut. Tällöin me emme ajattele kaikista merkittävintä totuutta olemisestamme transsendenttina mysteerinä vaan ’minän’ perustana. Tästä kohtalokkaasta nurinkuruudesta kumpuaa kaikki metafysiikan ’nihilistisen kutsumuksen’ mahti, melankolia ja julma hyödyttömyys.”⁴²

”Totuus taivasta kohti kurkottelevasta orkideasta ei ole mullassa, josta se kasvaa ja johon se kerran maatuu.”

Koska maailman oleminen on kauttaaltaan osallinen olemisen ”lähteestä”, totuus olemisesta on *koko oleminen* kaikessa partikulaarisessa rikkaudessaan ja monimuotoisuudessaan. Oleminen paljastaa jokaisessa yksityiskohdassaan valon, joka sen lahjoittaa.⁴³ Totuus ei siis ole Yksi, jota kohti noustessa partikulaariset ominaisuudet häviävät. Kristillinen visio on pikemminkin siinä, että yksi Totuus laskeutuu alas, jakaa itsestään, ilmaisee itseään moninaistuvan olemisen kautta. Voisi kenties sanoa, että totuus taivasta kohti kurkottelevasta orkideasta ei siis ole mullassa, josta se kasvaa ja johon se kerran maatuu. Hartin mielestä ”teologian tulisi aina pysyä pinnalla (esteettisenä, retorisenä, metaforisena), koska juuri pinnalla kaikki asiat lopulta tapahtuvat”⁴⁴.

Nimenomaan tästä syystä Hartin taiteellinen kirjoitustyyli on niin olennainen osa hänen ajatteluaan. Totuus paljastuu yksityiskohdissa ja muodossa, kauniilla pinnalla, jonka yksikään ornamentti ei ole osaton jumalallisesta valosta:

”[O]lemisen totuus on ’runollinen’ ennen kuin se on ’rationaalinen’ (todellakin, se on rationaalinen koska se on ylivertainen poeettisessa koherenssissaan ja yksityiskohtien rikkaudessaan), eikä se siten voi tulla todella tunnetuksi, jos tämä järjestys vaihdetaan päinvastaiseksi. Kauneus on kaiken todellisen tiedon alku ja päämäärä.”⁴⁵

Tätä ontologista totuutta kuvastaa Hartin mielestä parhaiten Bachin sävellystyö. *The Beauty of the Infinitessä* hän hehkuttaa Bachia ”suurimmaksi koskaan eläneeksi teologiksi”. Bachin sävellykset ilmentävät sitä ontologista olemisen rönsyilevää rikkautta ja teeman vapaata kehitystä, jota esimerkiksi Wagnerin tiukemmin temaattinen, dialektinen, ”hegeliläinen” säveltaide ei tavoita.⁴⁶

Tietoteoreettisesti kyse on lähinnä *illuminaatiosta*: mitä vahvemmin ihmisen järki on osallinen Jumalasta, sitä todempana maailma näyttyy⁴⁷. Neutraalia tarkkailupaikkaa ei ole olemassa. Samoin kuin Nietzscheillä myös Hartin ajattelussa vasta oikea rakkaus antaa oikean tiedon. Heideggerilaisia vastaan Hart puolustautuu toteamalla, ettei ahdistus takaa automaattisesti yhtään sen todemmaa tietoa olemisesta kuin esimerkiksi positiivinen hämmästyminen tai eroottinen halu: ”Ontologisesti eroottinen’ katse – joka rakastaa ja haluaa olemista – huomaa valppaammin sen, mikä konstituoiti tai ’esittää’ nähdyn, kuin ahdistunut tietoisuus olemattomuudesta, joka arkana piilottaa itsensä nähdyn taakse.”⁴⁸

Hartin ajattelussa retoriikan ja filosofisen realismin suhde on ehkä aavistuksen jännitteinen. Nietzsche pitää nimenomaan ”laulaa suohon”, mutta toisaalta totuus kyllä on ”tuolla jossain” – tai pikemminkin tässä käsillä. Sitä ei vain voi niinkään todistaa kuin nähdä. Ja koska nimenomaan kokemus kauneudesta voi vihjata ”kristillisen keskeytyksen” oivalluksiin, on sillä ratkaiseva rooli totuuden näkemisessä:

”Kauneuden kokemus on äkillinen vihjaus välttämättömyyden sattumanvaraisuudesta ja asioiden eheyden kontingenttisuudesta: se on syvää kunnioitusta, joka herättää huomamaan olevaisten ja olemisen sekä ’eksistenssin’ ja ’essentian’ eron, ja sallii nähdä minkä tahansa ilmiön ja sen tapahtumisen erilaisuudessa yhteensopivuuden, joka on myös armoa. Tämä on alkuperäinen kiihoke. Se ei löydä subliimia, joka on kauneuden ’tuolla puolen’ tai laadullisesti erilaista kuin kauneus, vaan subliimin kauneudessa: ylenpalttisen loiston, joka herättää hämmästystä.”⁴⁹



Lopuksi

Hartin ajattelu on äärimmäisen kunnianhimoista. Hän pyrkii osoittamaan koko länsimaisen metafysiikan peruspremissit ja niistä luonnollisesti kuoriutuneet johtopäätökset. Postmodernin ajattelun ja kristillisen metafysiikan säikeet kietoutuvat Hartin retoriikassa kiinteästi toisiinsa: hän vastustaa (modernia) rationalismia mutta puolustaa järkea.

Hartin mukaan nihilismi todella on ”oikea” loppu-tulos immanentin maailman välttämättömyyden varaan rakentuvassa filosofisessa ajattelussa. Todellisuus pitäisikin kyetä ennen kaikkea näkemään kontingenttina, luomisuskon ja Kristuksen ”muodon” ohjaamassa valossa. Rauhanomaista Hartin retorista ontologiasta tekee juuri se, että todellisuutta ei tulkita totaliteetin ekonomiksi ja uhrijärjestelmäksi – siis välttämättömäksi sellaisena kuin se meille näyttyy. Maailma ei ole paras mahdollinen maailma vaan langennut maailma, mutta yhtä kaikki jumalallisen kauneuden hehku on siinä nähtävissä. Vasta tästä lähtökohdasta ajattelu avautuu nihilismistä todelliselle transsendenssille: ontologiselle erolle, lahjalle, rakkaudelle.

Ontologinen retorisuus tarkoittaakin sitä, että perustavat metafysiset kannat ovat luonteeltaan aksiomaattisia. Niitä ei siis perustella, vaan *niistä käsin* perustellaan. Filosofisessa keskustelussa vertaillaan, millaisena maailma

kustakin aksiomasta lähtien näyttyy. Riittävän yhtäpitävyyden jälkeen aksiomien järjellisyys pohjaa ennen kaikkea (poettiseen) johdonmukaisuuteen. Postmodernin ajattelun ja kielellisen käänteen perinteiden mukaisesti tällainen fenomenologinen näkemys kieltää ”neutraalin tilan”, josta käsin ajattelu voisi alkaa niin sanotusti puhtaalta pöydältä.⁵⁰

Tämä tietoisesti ”epäpuhdas fenomenologia” tekee luonnollisesti näkemyksen kritisoimisen vaikeaksi, koska mitään tästä ei voi lopulta todistaa rationaalisesti: se pitää nähdä, ja juuri oikea näkeminen on rationaalista. Ehkä juuri tästä syystä *The Beauty of the Infinite* ei ole saanut kovin kriittisiä arvioita. Omassa lajissaan se on johdonmukainen, suorastaan häikäisevän taitavasti tehty kokonaisuus. Se perustelee itse itsensä ja tekee omasta kritisoimisestaan makuasian. Ja eri mieltä olevilla on ”kamala maku”.

Suurimmaksi kysymykseksi varsin kokonaisvaltaisessa näkemyksessä muodostuu metafysisen vision ja inhimillisten episteemisten mahdollisuuksien suhde. Eli kuka vilpittömissä kiistatilanteissa lopulta määrittelee kauneuden, hyvyyden ja totuuden oikean estetiikan nimenomaan tällä puolen luolan suuaukkoa – täällä, missä likinäköisyys on kovin yleistä, missä silmistä terveimätkin joutuvat välttelemään suoraa valoa ja varjot vielä tanssivat langenneen maailman kivisillä seinämillä?⁵¹

Viitteet

- Hart 2005b, 277.
- Hart 2003, 133.
- Hartin projekti on osin yhteneväinen John Milbankin käynnistämän radikaalin ortodoksian (*Radical Orthodoxy*) painotusten kanssa. Radikaalia ortodoksiaa ei pidä sekoittaa itäiseen ortodoksikirkkoon, johon Hart siis kirkkokuntansa puolesta kuuluu. Radikaali ortodoksia on 1990-luvun alussa Cambridgen yliopistossa syntynyt akateeminen teologian liike, joka kyseenalaistaa modernin ja postmodernin ajattelun sekä sekularismin lähtöoletukset ammentamalla aineksia valistusta edeltävästä teologiasta ja filosofiasta. Hart pitää itseään radikaalin ortodoksian ”ystävänä” ja ”ajoittaisena rinnalla kulkijana” (Hart 2007a). Radikaalista ortodoksiasta ks. esim. Smith 2004; Sammalkivi 2005; Kempainen 2013.
- Hart 2007a.
- Hart 2005b, 284: ”[H]aluan edustaa fenomenologiaa, joka on vapautettu transsendentaaleista rajoitteista. [...] Kristillinen metafysiikka [...] on pikemminkin näkemisen tapa, joka kieltäytyy näkemästä enemmän tai vähemmän kuin sen, mikä ilmenee (sisältäen itse ilmeneväisyyden).” Milbank (2009b, 289) käyttää nimitystä ”epäpuhdas fenomenologia” tarkoittaen fenomenologiaa, joka kyseenalaistaa transsendentaaliset rajat ja on jo itsessään onto-
- logiaa ja metafysiikkaa, tosin keskeneräistä sellaista.
- Vuonna 2005 American Academy of Religion -konferenssissa opuksen käsitteilylle omistettiin oma sessio, ks. Cunningham 2007. Vuonna 2007 joulukuussa *New Blackfriars* ja *Scottish Journal of Theology* varasivat numeroistaan tilaa kirjan inspiroimille vastineille (Hart 2007a; Hart 2007b). Suuremmalle yleisölle suunnattuja, usein varsin karnevalistisia kolumneja ilmestyi esimerkiksi lehdissä *First Things* ja *Wall Street Journal* (näitä on koottu kirjaan Hart 2009b). Lisäksi Hart kirjoitti yleistajuisimmat kirjat niin kärsimyksen ongelmasta (Hart 2005a) kuin uusateismistakin (Hart 2009a; suomeksi Hart 2010). Hart on ulottanut ilmaisuun myös kaunokirjallisuuden pariin julkaisemalla vuonna 2012 novellikokoelman. Myös novellit ovat varsin filosofisia ja esittelevät kirjailijan aatehistoriallista perusnäkemystä: Apollon ja Dionysoksen ”salaista identtisyyttä” ja kristillistä vastakeromusta. Ks. esim. Hart 2012, 5, 10–11, 45, 62.
- Jenson 2005, 235.
- Tämä ja seuraava lainaus sekä referoitu näkemys löytyvät kirjasta Hart 2010, 32–33. Perusteellisemmin aiheesta Hart 2003, 93–125.
- Hart 2003, 125.
- Hart 2003, 116, alaviite 134.
- Ks. esim. Hart 2010, 233–253.
- Milbank (2009a, 57) kirjoittaa inkarnatio-opista, että ”palauttaessaan meidät narratiivin äärelle ja solmiessaan meidät kontingenssiin se esittää, ettei jumalallinen hyvyys ole yleistetty intentio, vaan että se ottaa aina hyvin partikulaarisen ’muodon’. Sitä ei voi erottaa esteettisestä harmoniasta.”
- Hart 2003, 103.
- Sama, 6.
- Heideggeria käsitellään erityisesti artikkelissa Hart 2005b sekä yleistajuisemman esseessä Hart 2011.
- Hart 2010, 51.
- Hart 2005b, 260.
- Sama, 271.
- Sama, 258.
- Sama, 270.
- Sama, 281–282.
- Hart 2009b, 17.
- Sama, 19.
- Lienee selvää, että tällainen suoravivaivainen vastakkainasettelu kristillisen teologian ja kaiken muun (moraali)ajattelun välillä tapahtuu historiallisten nyanssien ja filosofis-teologisen keskustelun ”sotkuisuuden” kustannuksella. Hart myöntää tämän itsekin, mutta näkee kysymyksen hyvän ja huonon teologian kamppailuna. Artikkelin Hart 2005b, 277 alaviiteessä 28 hän sanoo suoraan: ”En yritä kieltää, etteikö kristillisellä teologialla olisi ollut osaa antiikin implisiittisen nihilismin muuttumisessa modernismin eksplisiittiseksi nihilismiksi[.]” Esimerkiksi

- skolastiikan suuntaukset volutarismi ja nominalismi saavat tämän kyseenalaisen kunnian.
- 25 Hart 2005b, 272.
- 26 Sama, 275.
- 27 Sama, 273.
- 28 Hart 2003, 39. Tämä kenties provosoivin Hartin näkemysistä on avoimesti sukua Milbankin ”väkivallan ontologialle” (Hart 2003, 35–43; Milbank 1990, 5–6). Milbankin näkemys ei tosin Hartin mielestä ole lainkaan niin provosoivan ainutlaatuisen ja erikoisen kuin usein väitetään: johtopäätös on pikemminkin väistämätön seuraus metafysisen ajattelun omista, välttämättömyydelle rakentavista premissistä (Hart 2003, 128–129). Samansuuntaisia huomioita väkivallasta esittää myös esimerkiksi Girard 2004, 267.
- 29 Hart 2005b, 280.
- 30 Tämä ei toki ole vain Hartin näkemys. Ks. esim. Kirjavainen 2008, 234–236.
- 31 Hart 2005b, 275.
- 32 Kristillisen keskeytyksen tietoisesti hylänneessä uudemmassa ajattelussa tämä seikka vain korostuu. Esimerkiksi teologi Robert Jenonin (2003, 74–86) tulkinnan mukaan tietynlainen näkemys rakkauden mahdollisuudesta on leimallisesti postmodernin ajattelun piirre, joka juontaa juurensa ainakin G. W. F. Hegeliin asti. Subjektit objektiivovat toinen toisensa eikä aidolle, epäitsekäälle rakkaudelle jää muuta mahdollisuutta kuin uhrautuminen: kuolema. Tästä lienee kyse myös Derridan kuuluisassa ”lahjan mahdollisuudessa” ja ”kuoleman lahjassa”. Ks. esim. Carlson 2003; Milbank 1999.
- 33 Hart 2005b, 275.
- 34 Ks. esim. Hart 2005a, 16–25. Näkisin, että tässä on kyse samasta asiasta, mitä G. K. Chesterton (2012, 98) kuvailee näin: “[...] on löydettävä jokin tapa rakastaa maailmaa kuitenkin luottamatta siihen; on rakastettava maailmaa olematta maailmallinen.”
- 35 Hart 2012, 114–115.
- 36 Hart 2005a; ks. myös Hart 2003, 373–411.
- 37 Hart 2005b, 291.
- 38 Hyvä tiivistelmä tästä kehityksestä löytyy teoksen *Christianity and the Postmodern Turn* johdannosta.
- 39 Ks. myös Betz 2005.
- 40 Hart 2005b, 273–281; Hart 2003, 125–151.
- 41 Hart 2005b, 285.
- 42 Sama, 288.
- 43 Sama, 276.
- 44 Hart 2003, 28.
- 45 Hart 2005b, 276.
- 46 Hart 2003, 282–285. Myös Milbank (2009a, 52) on verrannut ontologista totuutta musiikkiin, esikuvanaan Augustinuksen teos *De Musica*.
- 47 Illuminaatiosta ks. esim. Saarinen 2008, 204–205.
- 48 Hart 2005b, 282–283.
- 49 Hart 2003, 146.
- 50 Hart vertautuu tältä osin esimerkiksi Jean-Luc Marioniin, joka puhuu idolin ja ikonin näkemisen eroista, ks. Marion 1991. Hart suhtautuu Marioniin varovaisen myönteisesti, ks. Hart 2003, 237–241. Mutta siinä missä Marion pyrkii menemään ikään kuin olemisen ja metafysiikan tuolle puolen (*beyond being*) korostaa Hart olemisen analogian avulla oikeanlaisen *being*-puheen mielekkyyttä (Carlson 2003 analysoi Marionin tien johtavan lähes täydelliseen apofaatisuuteen). Juuri paluu metafysiikkaan tekee Hartista traditionaalisemman ajattelijan kuin esimerkiksi ”heikon ajattelun” ja ”hermeneuttisen nihilismin” Vattimo tai narratiivisen teologian nimeen vannovat postliberaalit.
- 51 Tästä haasteesta ks. esim. Paul J. Griffithsin (2012) arvio Adrien Pabstin kirjasta *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*.

Kirjallisuus

- Betz, John R., *Beyond the Sublime. The Aesthetics of the Analogy of Being (Part One)*. *Modern Theology*. Vol. 42, No. 213, 2005, 367–411.
- Carlson, Thomas A., *Postmetaphysical theology*. Teoksessa *Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Toim. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge University Press, Cambridge 2003, 58–75.
- Chesterton, G. K., *Oikea oppi* (Orthodoxy, 1908). Suom. Antti Nylén. Savukeidas, Turku 2012.
- Christianity and the Postmodern Turn*. Toim. Myron B. Penner. Brazos Press, Grand Rapids 2005.
- Cunningham, David S., *David Bentley Hart's The Beauty of the Infinite*. *Critical Responses*. *New Blackfriars*. Vol. 88, No. 1017, 2007, 581–584.
- Girard, René, *Väkivalta ja pyhä* (La violence et le sacré, 1972). Suom. Olli Sinivaara. Tutkijaliitto, Helsinki 2004.
- Griffiths, Paul J., *Review: Adrian Pabst. Metaphysics: The creation of hierarchy*. *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 72, No. 3, 2012, 249–252.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Eerdmans, Cambridge 2003.
- Hart, David Bentley, *The Doors of the Sea. Where Was God in the Tsunami?* Eerdmans, Grand Rapids 2005a.
- Hart, David Bentley, *The Offering of Names. Metaphysics, Nihilism, and Analogy*. Teoksessa *Reason and the Reasons of Faith*. Toim. Paul J. Griffiths & Reinhard Hüter. T&T Clark, London 2005b, 255–291.
- Hart, David Bentley, *Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm & Gerard Loughlin*. *New Blackfriars*. Vol. 88, No. 1017, 2007a, 610–623.
- Hart, David Bentley, *Response from David Bentley Hart to McGuckin and Murphy*. *Scottish Journal of Theology*. Vol. 88, No. 1013, 2007b, 60, 95–101.
- Hart, David Bentley, *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. Yale University Press, London 2009a.
- Hart, David Bentley, *In the Aftermath. Provocations and Laments*. Eerdmans, Cambridge 2009b.
- Hart, David Bentley, *Ateismmin barhat*. Suom. Anne Leu. Perussanomaa, Kauniainen 2010.
- Hart, David Bentley, *A Philosopher in the Twilight. Heidegger's Philosophy as a Meditation on the Mystery of Being*. *First Things* 2/2011. <http://www.firstthings.com/article/2011/01/a-philosopher-in-the-twilight>
- Hart, David Bentley, *The Devil and Pierre Gernet. Stories*. Eerdmans, Cambridge 2012.
- Jenson, Robert W., *Review essay. David Bentley Hart, The Beauty of the Infinite. Aesthetics of Christian Truth*. *Pro Ecclesia*. Vol. 14, No. 2, 2005, 235–237.
- Jenson, Robert W., *On Thinking the Human. Resolutions of Difficult Notions*. Eerdmans, Cambridge 2003.
- Kemppainen, Lauri, *Radikaali ortodoksisia*. Teoksessa *Nykyajan teologian suuntaukset*. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Kirjapaja, Helsinki 2013.
- Kirjavainen, Heikki, *Keskiajan filosofian anti nykyajan filosofalle*. Teoksessa *Keskiajan filosofia*. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Gaudeamus, Helsinki 2008, 65–80.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being* (Dieu sans l'être, 1982). Käänt. Thomas A. Carlson. The University of Chicago Press, London 1991.
- Milbank, John, *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Blackwell, Oxford 1990.
- Milbank, John, *The Ethics of Self-Sacrifice*. *First Things*, 3/1999. <http://www.firstthings.com/article/2009/02/004-the-ethics-of-self-sacrifice-20>
- Milbank, John, *'Postmodern Critical Augustinianism'. A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions*. Teoksessa *The Radical Orthodoxy Reader*. Toim. John Milbank & Simon Oliver. Routledge, London 2009a, 45–61.
- Milbank, John, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism. Radical Orthodoxy's First Decade*. Teoksessa *The Radical Orthodoxy Reader*. Toim. John Milbank & Simon Oliver. Routledge, London 2009b, 367–404.
- Saarinen, Risto, *Teologia*. Teoksessa *Keskiajan filosofia*. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Gaudeamus, Helsinki 2008.
- Sammalkivi, Mikko, *John Milbank. Puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi*. *niin & näin* 3/2005, 71–74.
- Smith, James K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*. Baker Academic, Grand Rapids 2004.
- Yrjönsuuri, Mikko, *Jälkisanat. Bernhard Welte, Martin Heidegger ja olemisen avoimuus*. Teoksessa *Welte, Bernhard, Olemattomuuden valo. Uuden uskonnollisen kokemuksen mahdollisuudesta*. Suom. Terhi Kiiskinen ja Teemu Sippo. Loki-Kirjat, Helsinki 2008, 99–109.