

KOHTI ULLOSSULKEMATONTA POLIITTISTA YHTEISÖÄ

TAPAUS PAAVALI

JOHDANTO

Voi tuntua oudolta, että tarkastelen Paavalia artikkelissa, jonka tarkoituksena on hahmottaa ulossulkemattoman poliittisen yhteisön mahdollisuutta. Nähdäkseni Paavalin kirjeissä avautuu kuitenkin länsimaisittain aivan uudenlainen poliittisen yhteisön horisontti. On totta, että ilman Platonia tai Aristotelesta meillä ei välttämättä olisi mitään käsitystä inhimillisestä yhteisöstä poliittisena yhteisönä. Paavali oli kuitenkin yksi merkittävimmistä varhaisista kirjoittajista, joka otti vakavasti haasteen ajatella poliittista yhteisöä *ulossulkemattomana* yhteisönä. Ennen Paavalia – ja pitkälle tämän jälkeenkin – jokaisen poliittisen yhteisön nähtiin konstituoituvan nimenomaan ulossulkemisen kautta. Tosin jouduttiin odottamaan kaksi tuhatta vuotta, nimittäin saksalaisen valtiosääntöteoreetikon Carl Schmittin poliittisen käsitettä käsittelevän kirjoituksen julkaisemiseen,¹ kunnes tämä ulossulkeminen muotoiltiin eksaktiksi teoreettiseksi formulaksi. Toki tuo totuus on implisiittisenä ollut kaikkien suurten poliittisten ajattelijoiden töissä ja se, että se formalisoidaan nimenomaan 1900-luvulla, ei kerro niinkään mistään aikakaudelle ominaisesta suuremmasta totuudellisuudesta kuin taidosta for-

malisoida kaikki elävä. En suinkaan sano tätä kritisoidakseni Schmittiä, joka kaiketikin oli yksi viime vuosisadan suurista politiikan teoreetikoista, sillä kaiken konkreettisen elämän filosofian tulee Schmittin mukaan olla nimenomaan elämän abstrahointia ja formalisointia. Sanon tämän siitä syystä, että useimmat niistä, jotka ovat hyökänneet Schmittin poliittisen käsitettä vastaan, ovat tehneet sen ottamatta huomioon, että kyse on länsimaista poliittista todellisuutta vastaavasta teoreettisesta formulasta eikä formulasta, josta on tultava poliittista todellisuutta. Poliittisen ykseyden – tai järjestyksen (*nomos*) niin kuin Schmitt asian myöhäistuotannossaan ilmaisee² – perusta on tähän asti ollut toisen ulossulkeminen. Nimenomaan tästä syystä, eikä suinkaan Schmittin teorian takia, on pyrittävä löytämään yhdessäolon muotoja perinteisen ulossulkevan poliittisen todellisuuden tuolta puolen. On tosin sanoen pyrittävä löytämään vastaus kysymykseen, *mikä voisi olla sellainen poliittinen yhteisö, joka ei perustuisi ulossulkemiseen, mutta joka tästä huolimatta olisi poliittinen?* Tämän artikkelin tarkoituksena on tarkastella tällaisen yhteisön mahdollisuutta Paavalin ajattelun valossa.³

* * *

Syy siihen, miksi Paavali pyrki hahmottamaan ulossulkematonta poliittista yhteisöä, liittyy hänen vakaumukseensa, että Jeesus oli messias, joka on tullut lunastamaan, ei vain juutalaisia tai kreikkalaisia vaan koko ihmiskunnan, niin kuin Jumala oli Aabrahamille luvannut.⁴ Toki jo stoalaiset yrittivät ylittää kansojen ja identiteettien – erilaisten *nomosien* – välisen ikuisen sodan koko universumia hallitsevan oikean järjen mukaisen *nomosin* avulla. Paavalin ajattelu eroaa kuitenkin radikaalisti hellenistisestä filosofiasta sikäli kuin hellenismissä ja erityisesti stoalaisuudessa epäämättömät kansalliset erot yksinkertaisesti vain kielletään – järkevien kosmopoliittien universaali identiteetti – kun taas se operaatio (*katargeo*), jonka Jeesus Kristus Paavalin mukaan suorittaa, ei tuhoa eroja erilaisten uskonnollis-kansallisten identiteettien välillä vaan tekee ne pikemminkin *toimettomiksi*. Erilaisia identiteettejä ei kielletä, mutta ne jätetään lepäämään: juutalainen on juutalainen niin “kuin ei” (*hos me*) olisikaan.

NIETZSCHE RISTIINNAULITUN JA PAAVALIN SUHTEESTA

En ota kantaa siihen, onko pitkä ja epäilemättä väkivaltainen ulossulkevan kristillisyyden historia perustunut Paavalin ajattelulle – tai onko kirkko alusta lähtien tulkinnut hänen teologiansa väärin. En liioin tarkastele Paavalin kirjeitä uskonnollisina dokumentteina vaan intellektuaalisina ja jopa filosofisina yrityksiinä ratkaista kansojen välisen jaon poliittis-teologista ongelmaa. Tarkoituksenani on kuitenkin pyrkiä osoittamaan muutamia Paavalia koskevia väärinkäsityksiä, etenkin siihen populaariin – oikeastaan nietzscheläiseen – tulkintaan liittyen, jossa Paavalista tehdään Kristuksen opetusten petturi. En tarkoita, että Nietzsche tulkitse kristillisyyden väärin. Hän päinvastoin oli nähdäkseni yksi ensimmäisistä filosofeista, joka – paitsi että luki Raamattua suurella filosofisella mielenkiinnolla – havaitsi jotakin olennaista alkukristillisyyden luonteesta ja etenkin sen vaikutuk-

sesta 1800-luvun länsimaisissa yhteiskunnissa. Itse asiassa koko hänen nihilismin kritiikkiään voidaan pitää nimenomaan alkuperäisen kristillisyyden eetoksen *modernin aktualisoinnin* kritiikkinä.

Olisi kuitenkin väärin tulkita Nietzschen myöhäisfilosofia vain taisteluna kristillisyyttä vastaan. Pikemminkin se oli taistelua sen *kanssa*. Mitä lähempänä Nietzsche oli lopullista romahdustaan, sitä enemmän kristinuskon – eritoten Kristus – asettui Nietzschen *skandalonina*, kompastuskivenä, joka hänen oli yhä uudelleen pakko ylittää. *Antikristus* (1888) on tuon taistelun viimeinen selväjärkinen todistuskappale. Toisin kuin teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (1887), Nietzsche ei enää valitse vastustajakseen yksinomaan kristillistä pappia, joka kääntää luonnollisen arvoasteikon nurinpäin ja tekee itsestään ihmiskunnan välttämättömän kiusaajan vaan ottaa kohteekseen kristillisyyden ytimen, ilosanoman. Jos aiemmin hänen moralisointinsa⁵ kohteena oli kristillinen pappi, tämä syyllisyyden ja ennen kaikkea huonon omantunnon alkuperä, *Antikristuksessa* hyökkäyksen kohteena on kristillisyyden sen esipastoraalisessa muodossa. Itse asiassa tuo kritiikki voidaan tulkita jopa epäsuorana papin ja pastoraalisen instituution – kirkon – puolustuksena alkukristillisyyttä vastaan. Sillä kristillisyyden, sen alkuperäisessä muodossa, on Nietzscheille lopulta antipastoraalista: “Se, mikä *kirkollisessa* mielessä on kristillistä, on alusta alkaen *anti-kristillistä*.”⁶ “Koko juutalainen kirkko-oppi on kielletty ‘ilosanomassa’.”⁷ Kirkko on eräänlaista kristillisyyden barbarisaatiota.⁸ Barbaari ei Nietzscheille ole suinkaan aina mikään negatiivinen käsite, sillä barbaarin vaisto on välittömässä yhteydessä vallantahdona ymmärrettyyn elämän kanssa, joka arvottaa – erottaa ylevän alhaisesta ja valitsee edellisen – barbaarin kautta. Negatiivinen käsite on pikemminkin “sivistynyt ihminen”, jonka side elämään on heikko tai sitä ei ole lainkaan. Hänen erottelukykynsä on vaillinaisen – korkeintaan hän erottaa hyvän pahasta – eikä hän kykene valitsemaan mitään.

Nietzscheille kristillinen ihminen on enemmän kuin “sivistynyt ihminen”. Kristillisyyden ei

pystytä yhtäkään instituutiota eikä muodosta yhtäkään hierarkiaa – mikä Nietzsche on, kuten tunnettua, kaiken elämänmyönteisyyden olennaisin lähtökohta – vaan uskoo evankelisen käytännön lunastavaan voimaan. Eikä lopulta ole kyse edes uskosta,⁹ sillä viime kädessä ilosanoma voidaan Nietzscheen mukaan kiteyttää yhteen formulaan: *eine neue Praktik*, jossa “jumalan valtakunta” toteutuu maan päällä.¹⁰ Tästä syystä ei ole ihme, että Nietzsche pitää Ranskan vallankumousta kristillisyyden tyttärenä ja löytää kristillisyyden nykyaikaisen ilmenemismuodon nimenomaan sosialismista.¹¹ Sillä sosialismin tavooin kristillisyyden “ei sulje ulos edes kaikkein alhaisinta” vaan päinvastoin kasvaa “hylkiöiden ja tuomittujen, kaikenlaisten leprasairaiden, ‘syntisten’, ‘publikaanien’ ja prostituoiden, kaikkein typerimmän kansan (‘kalastajien’) keskuudessa” – rikkaita, oppineita, aatelisia, hyveellisiä ja kaikkia korrekteja halveksien.¹² Näyttää kuitenkin selvältä, että kristillisyyden “uuden käytännön” voima Nietzscheen näkökulmasta oli viime kädessä siinä, että se kykeni ylittämään jopa tämän halveksunnan tason – mitä Nietzsche ei lakannut ihmettelemästä (“ei puolustaa itseään, ei vihastua, ei vaatia edesvastuuseen. Ei edes seisoa pahaa vastaan, – vaan rakastaa sitä”).¹³ Tämän “uuden käytännön” voiman salaisuus, kuten Nietzsche hyvin ymmärsi, ei kuitenkaan ollut sen voimassa vaan pikemminkin sen *voimattomuudessa*.¹⁴ *Die Unfähigkeit*, eikä niinkään papin kauna, on ilosanoman syvin olemus¹⁵ – eikä tämän totuuden (elämälle esitetyin valheen¹⁶) paljastaminen antanut hänelle rauhaa. Nimenomaan tämä äärimmäisenä nihilisminä ymmärretty voimattomuus¹⁷ pakkotti häntä vaatimaan kaikkien kristillisten arvojen uudelleen arvioimista.

Tästä näkökulmasta on tavallaan ihmeellistä, että ristiretkellä kristinuskoa vastaan Nietzsche nostaa lopulta päävihollisekseen nimenomaan Paavalin. Nietzsche on kaikista “koston apostoleista” suurin,¹⁸ on Kristuksen todellinen vastatyyppi, “nero vihassa, vihan näyssä, vihan armottomassa loigikassa”, jonka ansiosta voimattomuuteen osoitettu ilosanoma kääntyy tuomio-opiksi.¹⁹

“Yritys tuhota papit ja teologit kulminoitui, kiitos Paavalin, uudessa pappeudessa ja teologiassa – uudessa hallitsevassa järjestyksessä ja kirkossa.”²⁰ Paavali-tuomarin tuomitseminen ei kuitenkaan tapahdu enää samalta pohjalta kuin Ristiinnaulitun. Ristiinnaulittu myöntää elämää, vaikkakin vain sen dekadenttien ilmiöiden osalta. Paavali sen sijaan ei enää myönnä mitään. Hän on Nietzsche pelkkää vihaa elämää ja olemassaoloa kohtaan. Tieten tahtoen hän asettaa painopisteen tuonpuoleiseen – ele jonka avulla hän voi tuomita elämää ja olemassaoloa. Jos ilosanoman ilo oli siinä, että se ilmoitti Jumalan ja ihmisen välimatkasuhteen (*Distanz-Verhältnis*) loppuneen,²¹ että “Jumalan valtakunta” on mahdollinen tässä ja nyt, on Paavali suurin ilonpilaaja. Hän keksii Jumalan, jonka avulla hän tahtoo saattaa “maailman viisauden” – maailman itsessään – häpeään.²² Ei Juudas vaan Paavali, jolle Nietzsche kaiken muun ohella antoi useammin kuin kerran attribuutin “nero”, on Kristuksen todellinen “juudas”.

Silti ei ole aivan selvää, kumman dekadentin – alkukristillisyyden vaiko kirkon – puolelle Nietzsche lopulta asettuu, sillä hän toisinaan vihjaa kirkon toimivan jopa kristillisyyden lopullisen voiton esteenä: “Näyttää siltä että se pikemminkin estää ja jarruttaa tuota kulkua [kristillistymisen myrkytyksen etenemistä] kuin jouduttaa.”²³ Paavali – kirkon perustaja – olisikin näin ollen kristillisen myrkytyksen jarruttaja, ensimmäinen *katechon*.²⁴ Tällainen kirkkotulkinta ei kuitenkaan minkään olennaisen kysymyksen suhteen ole Nietzscheen viimeinen sana. Hän ei taistele Kristusta ja anarkistista (“anarkisti ja kristitty ovat samaa syntyperää”) alkukristillisyyttä vastaan papin kaavussa vaan toisen marttyyrin, Dionysoksen, jonka hän näkee elämän todellisena lunastajana. Sillä Dionysos ei kielä vallantahtona ymmärretyn elämän mitään ulottuvuutta, ei edes sen perinpohjaista väkivaltaisuutta. Dionysoksessa Nietzsche näkee koko olemassaolon lunastajan:

Dionysos vastaan “ristiinnaulittu”: tässä teillä on antiteesi. Kyse ei ole erosta suhteessa heidän marttyyriuteensa – kyse on

erosta merkityksessä. Elämä itse, sen ikui-
nen hedelmällisyys ja paluu, luo piinaa,
tuhoa, hävittämisen halua. Toisessa ta-
pauksessa kärsimys – ”ristiinnaulittu syyt-
tömänä” – ymmärretään vastalauseena
tälle elämälle, sen tuomitsemisen muo-
toa. – Nähdään, että ongelmana on kär-
simyksen merkitys: joko kristillinen mer-
kitys tai traaginen merkitys. Edellisessä
tapauksessa sen oletetaan olevan tie py-
hään olemassaoloon; jälkimmäisessä ta-
pauksessa olemassaolo ymmärretään *tar-
peeksi pyhäksi* oikeuttaakseen hirvittä-
vimmänkin määrän kärsimystä.²⁵

Ei ristiinnaulittu Jeesus (”jumala ristillä on
kirous elämälle”) vaan paloitettu Dionysos
on se, joka lupaa elämää: ”Se syntyy ikuisesti
uudelleen ja palaa tuhoutumisesta jälleen.”²⁶

EKSKURSSI: RENÉ GIRARD

Yksi niistä, jotka kaikkein voimallisimmin ovat
puhuneet Nietzschen kristinuskotulkinnan
puolesta, mutta jotka kuitenkin ovat vetäneet
tästä tulkinnasta täysin päinvastaiset johtopää-
tökset, on ranskalainen kulttuurintutkija René
Girard. Hänen mukaansa Nietzschen kristinus-
kotulkinnan totuudellisuuden ydin on kristin-
uskon ja *uhrauksen* välisen suhteen paljasta-
misessa. Kristillisyyden myötä ”yksilöstä teh-
tiin niin tärkeä, niin absoluuttinen, ettei häntä
voitu enää uhrata”.²⁷ Nietzschelle tämä kristilli-
syyden antiuhrauksellisuus oli olennainen osa
kristillisyyden elämänvalhetta. Sillä elämä, niin
kuin Nietzsche todistelee, säilyy ainoastaan
”ihmisuhrin kautta”: ”Aito ihmisrakkaus edel-
lyttää uhraamista lajin hyväksi – se on kovaa,
se on täynnä itsensä ylittämistä, koska se
tarvitsee ihmisuhria. Ja tämä kristillisyydeksi
kutsuttu pseudoihmisuus tahtoo, ettei ketään
uhrattaisi.”²⁸

Girardille Nietzschen paljastama totuus ei
tietenkään ole siinä, että hän sanoo lajin – ja
ylipäättään kaiken kollektiivisen kulttuurin –
edellyttävän uhraamista. Nietzschen totuus
on siinä, että hän sanoo kristillisyyden olevan
perustaltaan antiuhrauksellista. Girardin mu-
kaan kristillisyyden ja tarkemmin sanoen evan-
geliumi ei kuitenkaan vain kieltäydy uhrista

ja uhraamisesta vaan samalla paljastaa sen
(”aikojen alusta lähtien kätkettyinä olevan
asian”), että jokainen uhri on aina mielivaltai-
nen ja viaton – mistä syystä nimenomaan
jokainen uhrauksellinen kulttuuri perustuu
valheeseen: ”Evankeliumien Kristus kuolee
uhrausta vastaan. Kuolemansa kautta hän
paljastaa sen luonteen ja alkuperän tehden
uhrauksesta – vähintäänkin pitkällä tähtäi-
mellä – toimittoman vieden näin uhrauksel-
lisen kulttuurin loppuunsa.”²⁹ Se, että kristi-
kunnan historia ymmärtää Kristuksen uhrina,
on Girardin mukaan vain osoitus ihmiskun-
nan kyvyttömyydestä ymmärtää omaa väki-
valtaansa. Jeesus ristillä ei ole uhrimekanis-
mia lujttava uhri vaan pelkästään sen de-
konstruktio.³⁰

On arveltu, että julistaessaan Jumalan kuole-
maa Nietzsche joko juhlistaa kristillisen Ju-
malan poismenoa tai pelkästään ihmettelee
modernin nihilismin olemusta. Girardin mu-
kaan pelissä on kuitenkin paljon enemmän.
Nietzsche kyllä puhuu kristillisyydestä, mut-
ta syyttää nimenomaan sitä Jumalan kuole-
masta. Jumalien kuoleman juhlistamisen si-
jaan hän halusi päinvastoin asettaa *uuden*
pyhän järjestyksen. Sillä niin kuin Girard on
huomauttanut, Nietzschen Jumala ei suin-
kaan kuole luonnollisesti vaan sellaisen kol-
lektiivisen ja yhteisön alkuperäisen solidaari-
suuden siteen synnyttävän murhan – rikos-
kumppanuuden – seurauksena, joka hänen
mukaansa on kaiken pyhään perustuvan uh-
rauksellisen kulttuurin perustassa.³¹ Nietz-
schen kuuluisimmassa ”Jumalan kuolema”
aforismissa (*Iloinen tiede*, § 125) Jumala
nimenomaan murhataan ja murhaajia olem-
me me kaikki, ”te ja minä”:

Me olemme tappaneet hänet – te ja minä!
Me kaikki olemme hänen murhaajiansa!
Pyhin ja mahtavin, mitä maailma on tähän
saakka omistanut, on vuodattanut veren-
sä kuiviin meidän veitsiemme alla, – kuka
pyyhkii meistä tämän veren? Millä vedellä
me voimme pestä itsemme puhtain?
Mitä sovintojuhlia, mitä pyhiä kisoja mei-
dän täytyykään keksiä? Eikö tämän teon
suuruus ole liian suuri meille? Eikö meidän
itsemme täydy tulla jumaliksi?³²

Girardin mukaan tässä aforismissa ei toisin sanoen ole suinkaan kyse vain “Jumalan kuoleman” toteamisesta, sen juhlistamisesta puhumattakaan. Pikemminkin kyse on halusta palauttaa “ikuisesti palaava” dionyysinen uhrauskulttuuri *jo alun perin pyhän hävittäneen* kristillisyyden sijaan. Nietzschele uhrauskulttuurin voitto on välttämätön, koska kieltäytyessään uhrista ja sen mahdollistamasta lajin tai yhteisön pyhästä solidaarisuudesta kristillisyyden johtaa hänen mukaansa välttämättä pelkkään kaaokseen (“mitä teimmekään, kun irrotimme kahleen, joka sitoo tätä Maata sen aurinkoon?”).³³ Girardin mukaan Nietzsche nimenomaan tästä syystä, tämän perusteettomuuden – kristillisyyden aiheuttaman nihilismin ja “äärettömän olemattomuuden”³⁴ – kokemuksesta säikähtäneenä oli pakotettu etsimään uutta pyhän aluetta, uutta kollektiivisen elämän perustaa löytäen sen siitä, minkä kristillisyyden tekee toimeksi, nimittäin uhrauksesta itsestään.

Uhrauksen välttämättömyyden näkökulmasta on tietenkin selvää, että Jeesus on Nietzschen mielestä idiootti ja kristillisyyden kokonaisuudessaan elämänvastaista, sillä elämä säilyy ja kehittyy – elämällä on ylipäätään mitään mieltä – vain uhrauksen kautta. Ilman uhraamista olemassaoloa ei ymmärretä “tarpeeksi pyhäksi”.³⁵ Girardin mukaan Nietzsche kuitenkin menee aforismissaan tavallaan liian pitkälle, sillä hän – tai hullu joka Jumalan kuolemasta ilmoittaa – paljastaa uhrin viattomuuden. Uhrin viattomuuden paljastuminen nimittäin tuhoaa uhraamisen oman perustan. Jotta kollektiivinen murha todella voisi toimia uuden uhrauksellisen järjestyksen perustana, on sen murhaluonteen pysyttävä kätöksessä. Girard pitääkin aforismissa Nietzschen kätkeytyneenä ennakoavistuksena siitä, että “juutalaisten Jumala” tulee kenties sitenkin lopulta voittamaan – että kerran ylitetty “ikuinen paluu” ei enää voi palata ja “tästä lähtien historia astuu kristillisen tiedon pohjattomiin tiloihin”.³⁶

Niin hieno kuin Girardin teoria onkin, siinä on kaksi olennaista ongelmaa. Ensimmäinen liittyy oletukseen, jonka mukaan uhrin viat-

tomuus ja mielivaltaisuus olisi jotakin salatua. Ei kuitenkaan ole mitään syytä olettaa, etteivätkö nekin kansat, jotka elävät tai ovat eläneet uhrauksellisessa kulttuurissa – ja etenkin näiden kansojen johtajat – olisi tai olisi olleet enemmän tai vähemmän tietoisia uhrin viattomuudesta ja mielivaltaisuudesta. Hallitsijoiden kyynisyys ei suinkaan ole mikään uusi asia.³⁷ Tässä mielessä evankeliumi ei olisikaan ensimmäinen, joka paljastaa salaisuuden, “joka on ikiajoista saakka ollut kätkeytyneenä” (1. Kor. 16:25) vaan ensimmäinen, joka kertoo tästä salaisuudesta *kansalle*.³⁸ Evankeliumin sanoma on ennen muuta poliittinen. Kristillisen totuuden ja pakanallisen valheen (Girard) tai pakanallisen totuuden ja kristillisen valheen (Nietzsche) välisen taistelun sijaan kyse on toisin sanoen taistelusta kahden – kenties vasemmistolaisen ja oikeistolaisen? – elämänmuodon välillä. Näistä edellinen korostaa osan ja kokonaisuuden erottamattomuutta ja jälkimmäinen, uhraava elämänmuoto, sitä että kokonaisuus perustuu aina osan eristämiseen kokonaisuudesta. Tälle eristetylle se antaa milloin nimen pyhä, milloin kirottu, mutta kyse on aina vain hallitsevien *salaisuudesta*, jonka avulla he pystytävät omia hierarkioitaan ja valtasuhteitaan. Näin ollen, jos otetaan vakavasti se mitä Girard sanoo, kristillisyyden poliittinen sanoma on siinä, että se paljastaa jokaisen “valtakunnansalaisuuden” poliittisen – mikä tässä tarkoittaa kontingentin – luonteen *poliittisen itsensä tasolla*. Väkivallan salaisuutta ja salaisuuden väkivaltaa vastaan se asettaa julkisuuden (kommunikaatio) ja lähimmäisenrakkauden.

Toinen ongelma on se, että Girard asettaa väkivallan ja väkivallattomuuden yksioikoisesti vastakohdiksi ja valitsee jälkimmäisen vaihtoehdon – lähimmäisenrakkauden (*agape*) – ymmärtäen sen ratkaisuna kaikkiin ihmiskunnan ongelmiin. Todellisuudessa sen ymmärtäminen, että lähimmäisenrakkaus on väkivallan vaihtoehto, merkitsee vasta ongelman ymmärtämistä. Sillä lähimmäisenrakkaus ei – niin kuin ei väkivaltaan – sinällään ole ratkaisu mihinkään vaan vasta mahdollinen lähtökohta ulossulkemat-

toman poliittisen yhteisön ajattelemiselle. Eikä se millään olennaisella tavalla poista vallan mahdollisuutta, sillä valtaa sinänsä ei pidä sekoittaa väkivaltaan. En tarkoita, että valtio, joka lakien muodossa sisällyttää itseensä väkivallan, on vallan väkivallaton muoto. Valtio, koska sillä on väkivallan monopoli, on väkivallan koneisto *par excellence*. On kuitenkin olemassa valtaa, joka ei tässä mielessä ole valtiovaltaa, mutta jota nykyaikainen valtiokin käyttää. Tämä valta on valtaa, joka nousee uhrauksellista kulttuuria kritisoivasta juutalais-kristillisestä perinteestä itsestään. Michel Foucault antaa tälle vallan muodolle nimen pastoraalinen valta.³⁹ Sen nykyaikainen ilmenemismuoto on biovalta – eikä se että se kaikin tavoin pidättäytyy tappamisesta (“kuoleman pois sulkeminen”), tarkoita etteikö se kykenisi ohjailemaan ihmisten elämää.⁴⁰ Sen todellinen vaikuttava voima on nimenomaan tässä *pidättäytymisessä* ja *vetäytymisessä*, jonka se suorittaa jokaisen uhrivaatimuksen ja jopa jokaisen oikeudenmukaisuusvaatimuksen edessä. Biovalta on juutalais-kristillinen vastaus kristillisyyden itsensä aiheuttamaan uhrikriisiin. Se on se kahle, joka Jumalan kuoleman jälkeen sitoo jälleen “tätä maata sen aurinkoon”, muttei kuitenkaan enää samalla tavoin. Veren järjestyksen korvaa se, mille Pascal antoi nimen *l'ordre de charité*.

* * *

En kuitenkaan mene tässä sen tarkemmin biovallan teemaan vaan palaan Nietzscheen ja eritoten hänen itsensä asemaan historiassa *post christum natum*. Jos otetaan vakavasti se, mitä Gilles Deleuze on sanonut Nietzscheen Paavali-tulkinnasta, on Paavali Nietzscheelle ensimmäinen viimeinen ihminen.⁴¹ Olisi kuitenkin virheellistä ajatella, että Nietzsche itse olisi tästä syystä ensimmäinen yli-ihminen tai edes ensimmäinen yli-ihmisen profeettakaan. Päinvastoin näyttää siltä, että hänen armosta halunsa paljastaa ikaikäisiä salaisuuksia tekee hänestä, “vähintäänkin pitkällä tähtäimellä”, viimeisistä ihmisistä *viimeisimmän*, kristillisen eetoksen säilyttä-

vän ylittäjän, sen *Aufhebungin*. Kaikki hänen viittauksensa arkaaisiin uskontoihin – Manun lakiin, Intian kastijärjestelmään, ylipäätään “arjalaisuuteen” – tulee nähdäkseni suhteuttaa tähän totuuteen. Nietzschen ansiona ei lopulta ole uuden jumalan luominen ja uuden uskonnon perustaminen – minkä Girardkin epäsuorasti myöntää – vaan nimenomaan viimeisenkin välimatkasuhteen (*Distanz-Verhältnis*) poistaminen ihmisen ja jumalan väliltä: “Maaailma on muuttunut, sillä Jumala on maan päällä. Etkö näe, kuinka taivaat riemuitsevat.”⁴² Eikä tuo Jumala ole Dionysos tai ristiinnaulittu vaan Dionysosristiinnaulittu, absoluuttisesti maallinen ihminen, ensimmäinen tosikristitty⁴³ ja “historian jokaisen nimen” lunastaja: Friedrich Nietzsche⁴⁴ – tosin kenties tahtomattaan?

PAAVALIN MESSIANISMI

Tulkinta, joka tekee Paavalista Jeesuksen petturin, “uuden käytännön” tyhjäksi tekijän⁴⁵ ja vallanhimoisen kirkon perustajan, ei nykyään ole mitenkään epätavallinen. Yleisessä tietoisuudessa se on pikemminkin sääntö kuin poikkeus. Lukuisten tutkimusten valossa näyttää kuitenkin vahvasti siltä, että varhainen katolinen kirkko ei suinkaan laskeutunut perustaansa Paavalin ajattelulle, sillä vaikka tuo kirkko vannoi enemmän tai vähemmän Paavalin kirjeiden – ensimmäisten kristillisten dokumenttien – nimeen, niiden radikaali lain (*nomos*, *Toora*) vastainen sisältö tulkittiin jo varhaisen kirkon piirissä lähes järjestelmällisesti väärin.⁴⁶ Jo *Apostolien teot* hylkää Paavalin *nomosin* vastaisen doktriinin, ja myöhempi kirkkohistoria – Markionia ja hänen radikalisoitua paavalismiaan kenties lukuunottamatta⁴⁷ – voidaan nähdä Paavalin ajaman vallankumouksen vastavallankumouksena, jossa muun muassa vanhurskauttaminen uskon kautta korvataan yhä selkeämmin vanhurskaudella lain ja tekojen kautta. Niin kuin H. J. Schoeps sanoo, “apostoli jäi yksinäiseksi hahmoksi ilman seuraajia”,⁴⁸ ennen kuin Luther (tämä Nietzscheen “tompsoni”) ottaa todesta uskon ja tekojen kautta tapahtuvan vanhurskauttamisen risti-

riidan ja palauttaa näin Paavalin doktriinin jaloilleen, mistä syystä protestantismia onkin kutsuttu “puhdistetuksi paavalismiksi”⁴⁹ – vaikka Paavalilla ei tällaista uskon ja teon ehdotonta ristiriitaisuutta välttämättä esiinnykään.⁵⁰ Toisaalta suosittu ajatus, jonka mukaan Paavali, vaikkei perustaisikaan mitään uutta kirkkoa, perustaa ainakin radikaalisti uuden uskonnon, ei sekään saa enää rajatonta kannatusta. Yhtäältä Paavalin on nähty olevan vahvasti helleenisten mysteeriuskontojen vaikutuksen alainen – elihän hän suurimman osan elämästään ei-juutalaisten kansojen keskuudessa – ja häntä on pidetty kaikkien aikojen “suurimpana gnostikkona”.⁵¹ Toisaalta etenkin juutalaisten Paavali-tutkijoiden keskuudessa Albert Schweitzerin klassisesta teoksesta *Die Mystik des Aposteles Paulus* (1930) lähtien on korostettu, että Paavalin teologia kytkeytyy kaikilta keskeisiltä osiltaan juutalaiseen eskatologiseen perinteeseen. Tämän tulkintaperinteen mukaan evankeliumi ei Paavalille ole juutalaisuuden antiteesi vaan päinvastoin sen todellinen muoto.⁵² Näille tutkijoille, kuten edellä mainitulle Schoepsille ja W. D. Daviesille, jotka enemmän tai vähemmän allekirjoittavat Nietzschen tulkinnan kristillisyydestä “juutalaisuuden viimeisenä konsekvenssinsa”,⁵³ Paavalin keskeinen ongelma, jonka hän ilmaisee ennen muuta *nomosin* dekonstruktion kautta, on nimenomaan eskatologinen ongelma ja se koskee kahden ajan – vanhan *Tooran* ajan ja Kristuksen avaaman messiaanisen ajan – välistä suhdetta. En väitä, että tämä tulkintaperinne on välttämättä se, missä Paavalin ajattelu paljastuu kaikkein aidoimmillaan ja alkuperäisimmillään,⁵⁴ mutta politiikan filosofian näkökulmasta tämä perinne näyttää ehdottomasti hedelmällisimmältä. Sillä siinä, toisin kuin esimerkiksi Paavalin ajattelun ristiriitaisuutta korostavassa tekstiempirismissä, nousee esiin yksi ja olennainen poliittis-filosofinen ongelma, johon Paavali – toki monista perinteistä ja lähteistä ammentaen – etsii konkreettista vastausta. *Jos ja kun Jeesus on messias*, jonka on määrä lunastaa Jumalan Abrahamille antama lupaus, *mitä tämä merkitsee nykyiselle poliittiselle järjestykselle?*

Otan toisin sanoen vakavasti sen Schoepsin – Schweitzerin ohella – esittämän väitteen, jonka mukaan Paavali-tulkinnan lähtökohtana on oltava se tosiasia, että hän ymmärsi messiaanisen ajan olevan jo käsillä ja että messias, Jumalan voideltu,⁵⁵ jonka piti tulla ajan loputtua, onkin itse asiassa jo tullut, vaikka historian loppu ei olekaan vielä käsillä.⁵⁶ Eskatologinen odotus ei tietenkään sinällään ole mitään uutta juutalaisuudessa ja sen alkuperä voidaan juontaa ilmeisesti jo Tuomarien aikaan (1220–1050 eKr.). Sen lähtökohtana on Jumalan liitto Israelin kansan kanssa, jonka olemus on Jumalan Siinain vuorella esittämässä julistuksessa, jonka mukaan Israelin kansasta tulee Hänen pyhä kansansa ja pappisvaltakuntansa.⁵⁷ Koska tämän valtakunnan tulo näytti mitä ilmeisimmin lykkääntyvän, syntyi toivo tulevaisuudessa saapuvasta Daavidin jälkeläisestä, messiaasta. Aluksi kyse ei kuitenkaan ollut mistään yliluonnollisesta maailmasta saapuvasta Pelastajasta vaan Daavidin sukua olevasta maallisesta ja poliittisesta hallitsijasta, jonka oli määrä perustaa uusi “ikiaikoihin asti” kestävä valtakunta (2. Sam. 7:12-13): “Tulee aika’, sanoo Herra, ‘jolloin minä täytän Israelin ja Juudan heimoille antamani lupauksen. Kun se aika koittaa, Daavidin suvusta nousee Vanhurskas Verso. Hän saattaa maassa voimaan oikeuden ja vanhurskauden.” (Jer. 33:14-15).

Viidenneltä vuosisadalta lähtien messiaan hahmon merkitys Schoepsin mukaan kuitenkin vähenee ja palaa vasta niin sanottuna tannainiittisena aikana (70 eKr.–220 jKr.) eli varhaisen rabbiinijuutalaisuuden ja *Mishnan* kokoamisen aikakautena. Olennainen muutos suhteessa edeltävään messianismiin on se, että poliittinen odotus ikiaikojen hyvinvointivaltiosta ja sen tuovasta Daavidin sukulaisesesta saa – ennen muuta Danielin mutta myös apokryfisten kirjojen myötä⁵⁸ – yhä selvemmin metapoliittisia ulottuvuuksia; maallisen kuningaskunnan sijaan korostuu ajatus Ihmisen Pojasta ja Pelastajasta sekä taivaan valtakunnan välittömästä tulemisesta.⁵⁹ Tulevan ajan odotus ei toisin sanoen suuntaudu enää ajan loppuun ja tuonpuoleiseen. Yhtä

kaikki, sekä horisontaalinen että vertikaalinen odotus, siitä riippumatta tulkittiinko horisontaalinen messiaanisen kuningaskunnan odotus vertikaalista ajan loppua – jolloin muun muassa kuolleet heräävät henkiin – edeltäväksi väliajaksi vaiko ei, koskee aina *tulevaisuutta*. Se, mitä Paavali lisäsi tähän eskatologiaan, oli tietenkin ajatus, että messiaaninen valtakunta on jo käsillä ja että tulevaisuudesta on odotettavissa ainoastaan viimeisen tuomion aika, jolloin messias palaa maan päälle ja Jumala voi olla *panta en pasin*, ”kaikki kaikessa” (1. Kor. 15:28): ”Paavalille messiaaninen kuningaskunta oli jo käsillä, Ihmisen-poika-messias oli jo tullut maailmaan, kuolleiden ylösnousemus on jo käynnissä ja toteutumatta on vain luomakunnan muuttuminen katoavaisuudesta katoamattomuuteen, lopullinen kuoleman vallan tuho, *parousia* ja viimeinen tuomio.”⁶⁰

Schoepsin mukaan on todennäköistä, että Paavali piti messiaanista aikaa, väliaikaa ennen toista tulemistä (*parousia*) ja ajan loppua (*olam habba*), hyvin lyhyenä ja uskoi Herran (*kyrios*) saapuvan välittömässä tulevaisuudessa. Tällainen välittömän pelastuksen eskatologinen odotus ei kuitenkaan voinut olla kirkon perustamisen perustana, ja niinpä kirkkoa alettiin Paavalin oppien sijaan rakentaa apostoli Pietarin varaan.⁶¹ Ei kuitenkaan ole aivan selvää, tarkoittaako Paavali messiaanisella ajalla vain väliaikaa ennen *olam habbaa*. Sillä niin kuin C. H. Dodd on korostanut, ei vain Paavalin kirjeissä vaan apokalyptisissa yleensä tulevaisuus on ymmärrettävä symbolisena. Ihminen Poika ei tule Hänen Galileassa ja Jerusalemissa tulemisensa *jälkeen*, sillä Hän paljastaa ”ikuisen järjestyksen” eikä ikuisessa järjestyksessä ole aikaa ennen ja jälkeen: ”Täysin toteutunut Jumalan valtakunnassa ei ole jokin, joka tapahtuu sen jälkeen, kun muut asiat ovat tapahtuneet. Se on se, johon ihmiset heräävät, kun tämä ajan ja tilan järjestyksesi enää rajoita heidän näköpiiriään.”⁶² On kuitenkin epätodennäköistä, että Paavalin messiaaninen aika olisi sama kuin *olam habba* – että Jumala Paavalin mielestä olisi jo ”kaikki kaikessa” ja jokainen välimatkasuhde (*Distanz-Verhältniss*) ihmisen

ja Jumalan, *Tooran* kronologisen ajan (*olam hazzeh*) ja ajattoman *olam habban* välillä olisi ylitetty. Dodd on kyllä oikeassa siinä, että ”iloinen sanoma” ei kerro tulevasta tapahtumasta – eihän ilosanoma ole mikään apokalypti – vaan jo saapuneesta messiaasta. Tästä syystä Paavalikin on nimenomaan *apostolos* eikä profeetta. Väärässä Dodd on sen sijaan sen suhteen, että se järjestyks (*nomos*), mihin ihmiset messiaanisella ajalla heräävät, olisi *ikuinen*. Kyse ei ole tämän ajan ja tilan järjestyksen asettamien rajojen katoamisesta (ajan loppu) vaan pikemminkin heräämisestä tämän ajan ja tilan järjestyksen *rajojen näkemiseen* (lopun aika⁶³) – aikaan ja tilaan, jossa ihminen itse käsittää olevansa se välimatkasuhde (*Distanz-Verhältniss*), jonka Jumalan valtakunnan tulon piti hävittää.⁶⁴ Nähdäkseni nimenomaan tätä rajoitetta välimatkasuhdekokemuksta – *ihmisen kokemuksta omasta historiallisuudestaan* – Paavali ajaa takaa, kun hän sanoo, että messiaanisen ajan (*ho nun kairos*) elämä Jeesuksessa Kristuksessa on ”kuin ei” elämää (I Kor. 7:29-31). Ennen kuin kuitenkaan tarkastellaan, mitä tämä muina miehinä eletty elämä tarkkaan ottaen tarkoittaa, on palattava alkuperäiseen kysymykseen ulossulkeuttoman poliittisen yhteisön mahdollisuudesta ja rajoista.

UNIVERSAALI NOMOS

Mikä Paavalin mukaan on messiaanisen ajan järjestyks (*nomos*)? Onko se Schmittin aina välttämättä rajoittavan *nomosin* sijaan kaikki raja-aidat kaatava rajoittamaton ja universaali *nomos*? Eihän Paavalin rakkaus – rakkauden *nomos* – tee eroa kreikkalaisen ja juutalaisen, naisen ja miehen, vapaan ja orjan välillä. Toisaalta on muistettava, että jo stoalaisten *nomos* oli universaali. On totta, että he eivät (Zenonia kenties lukuunottamatta) yhdistäneet *nomosiaan* rakkauteen vaan oikeaan järkeen (*recta ratio*), mutta yhtä vähän kuin Paavalin rakkaus tekee eron juutalaisen ja kreikkalaisen välillä, erottaa oikea järki kansoja toisistaan. Tästä huolimatta tällä järjellä on nähdäkseni nimen-

omaan erotteleva ja näin ollen ulossulkeva tehtävä. Se ei sulje ulos syntyperän vaan universaalien – jumalallisen – luonnon mittapuun mukaan. Se, minkä tämä oikea järki ensimmäisenä sulkee ulos, on tietenkin väärä järki. Stoalainen voi kyllä kokea olevansa koko maailman kansalainen (*kosmopolites*) eikä hän näin ollen haluakaan jakaa ihmisiä sen mukaan, asuuko hän Spartassa vaiko Ateenassa. Hän jakaa ihmisiä sen mukaan toteuttaako tämä oikean järjen periaatteita vaiko ei – tai niin kuin Marcianus (Inst. I II.25 = SVF III 314) todistaa Khrysippoksen sanoen teoksensa *Laista* alussa:

Laki (*nomos*) on kaikkien asioiden – inhimillisten ja jumalallisten – kuningas. Lain täytyy vallita sitä, mikä on kunnioitettava ja mikä on alhaista, toimien johtajana ja ohjenuorana ja näin ollen mittana sille, mikä on oikeudenmukaista ja epäoikeudenmukaista, määräten luontoltaan poliittisille eläimille, mitä näiden tulee tehdä, ja estäen näitä tekemästä sitä, mikä on kielletty.⁶⁵

Stoalainen standardimääritelmä oikeudenmukaisuudelle vuorostaan on, että oikeudenmukaisuus on hyve, jonka avulla ymmärretään, mitä kukin ansaitsee (Stobaeus II 59.9-10). Teoksessaan *De legibus* (I, 19), jossa lain sanotaan olevan luontoon istutettu *ratio summa*, Cicero yhtyy tähän käsitykseen, mutta tarkentaa, että kreikkalaisille kunkin ansio ilmaistiin tasapuolisuuden (*aequitas*) käsitteellä, kun taas roomalaisille kyse oli ensisijassa valinnasta (*dilectus*), jonka harkitseva ja järkevä mieli tekee. Yhtä kaikki, maahan ja alueeseen sidottu *nomos* on stoalaisuudessa korvattu oikean järjen *nomosilla* – mitalla jonka ulossulkevuus ei ole paikallista vaan pikemminkin universaalista. Kansallinen *nomos* sulkee ulos vain muukalaisen, mutta universaali *nomos* sulkee ulos *kenet tahansa*, joka ei täytä oikean järjen kriteerejä.⁶⁶

PAAVALIN NOMOS-DEKONSTRUKTIO

Universalismi sellaisenaan ei toisin sanoen ole ulossulkemattoman yhteisön edellytys sen enempää kuin oman erityisluonteen ko-

rostaminenkaan. Eikö kuitenkin Paavalinkin sanoma ole universalistinen? Tavallaan kyllä,⁶⁷ sillä hänelle Jeesus oli messias, joka Jumalan lupauksen mukaisesti oli tullut lunastamaan koko ihmiskunnan. Ihmiskunta oli kuitenkin vielä jaettu ja se, mikä Paavalin mukaan jakoi (*nemein*)⁶⁸ kansoja toisistaan oli nimenomaan *nomos* (*Ioudaioi* vastaan *ethne*, tai niin kuin Vanhassa testamentissa, *am* vastaan *goyim*, jossa *am* viittaa Israeliin, kansaan jonka kanssa Jumala on tehnyt sopimuksen, ja *goyim* muihin kansoihin). Paavalille *nomos*, joka tulee ymmärtää paitsi “lain” myös määräyksen, ohjeen, periaatteen ja etenkin perinteen mukaisen elämäntavan tai elämän “järjestyksen” merkityksessä, on aina määrätyn kansan *nomos* ja tämän takia erityinen ja erotteleva, tai “predikaatiivinen” niin kuin Alain Badiou asian esittää.⁶⁹ *Nomos* on Paavalille ihmisryhmiä toisistaan erottava muuri.⁷⁰ *Nomos* ei kuitenkaan ainoastaan eristä kansoja ja ihmisiä toisistaan vaan samalla ihmisen vanhurskaudesta tai, oikeammin sanoen, *oikeamielisyydestä* (*dikaioisyne*).⁷¹ Ja vieläkin täsmällisemmin: *nomos* jakaa kansoja toisistaan, *koska* se erottaa ihmisen oikeamielisyydestä. Sillä oikeamielinen on vain se, joka elää lähimmäisenrakkaudessa toteutuvassa Jeesuksen Kristuksen *nomosissa*.

Miksi *nomos* tai “laki” sitten erottaa ihmisen oikeamielisyydestä? Siksi, että Paavalin mukaan, kuten tunnettua, juuri laki on se, joka pitää *synnin* voimassa: ”Kuoleman pistin on synti ja synnin voimana (*dynamis*) on laki (*nomos*)” (1. Kor. 15:56):

Vain lain kautta tunsin synnin. Haluakaan (*epithymia*) en tuntenut ennen kuin laki sanoi: “Älä halua.” Mutta synti, saatuaan käskyssä tilaisuuden, sai aikaan minussa kaikenlaisia haluja. Sillä ilman lakia synti on kuollut. Ensin elin ilman lakia, mutta kun käsky tuli, synti heräsi eloon ja minä kuolin. (Room. 7:7-10.)

Minän kuolema ei tässä tietenkään tarkoita, että Paavali⁷² olisi todella kuollut, vaan että lain kautta synti saa ylivalvan minussa. Tekojeni tekijä ei enää ole minä vaan synti: “En enää teekään itse sitä, mitä teen, vaan sen tekee minussa asuva synti” (Room. 7:17).

Ennen lakia minä, joka tietenkin jo silloin olin syntinen, en kuitenkaan tiennyt syntiä synniksi. Synti ei toisin sanoen syntinä ollut vielä herännyt eloon. Tein mitä tahdoin. Se, ettei tiedä syntiä synniksi, ei kuitenkaan ole mikään oikeamielisyyden tae. Pikemminkin se on tae sille, ettei ole mitään oikeamielisyyttä. Tästä syystä laki ei ole Paavalille pelkästään paha vaan eräänlainen *farmakon*, samalla kertaa hyvä ja paha.⁷³ On totta, että laki saa haluamaan sitä, mikä on kiellettyä – lain tuottama halu on Paavalille aina transgression halua (“saatuuan käskyssä tilaisuuden synti sen avulla petti ja surmasi minut”, Room. 7:11) – mutta vasta kiellon avulla tiedän, mikä on hyvää. Siksi laki on “oikea ja hyvä”. Paavalin *nomos*-vastaisuus ei toisin sanoen merkitse sitä, että *nomos*, joka on kirottu (Gal. 3:13), tulee vain yksinkertaisesti tuhoata, jonka jälkeen me voimme jälleen elää lakia edeltävässä paratiisinkaltaisessa todellisuudessa. Enemmänkin se merkitsee elämää lain *toimettomaksi tekevässä* (*katargeo*) Jeesuksessa Kristuksessa (Kristus “teeke toimettomaksi [*katargeitai*] kaiken hallituksen, kaiken vallan ja voiman”, 2. Kor. 3:14). Sillä niin kuin Giorgio Agamben kirjassaan *Le temps qui reste* huomauttaa, *katargeo* (paavalilaisen messianismin avaintermi)⁷⁴ on adjektiiivista *argos*, toimimaton (*a-ergos*), johdettu yhdyssana, joka merkitsee muuttaa toimettomaksi⁷⁵ – tai “panna lepäämään”, niin kuin suomenkielen oikeusterminologia antaa mahdollisuuden sanoa,⁷⁶ mutta jonka merkitysyhteyttä voidaan valottaa toki paremmin juutalais-kristillisen lepopäivän (sapatti) termin. Kyse on työstä ja toimesta vetäytymisestä.⁷⁷ Se ei näin ollen tarkoita, niin kuin käännös toisinaan antaa ymmärtää, lain kukistamista, sillä kukistaminen viittaa jalleen lain ylittämiseen tuhoamisen avulla.⁷⁸ Paavalille laki on jotakin jota ei voi ylittää tuhoamalla, sillä jokainen transgressio merkitsee vain lain vahvistamista, mikä vuoroittaa moninkertaistaa halun ja synnin voiman: “Käsky teki synnin vielä monin verroin pahemmaksi” (Room. 7:13). Laki voidaan ylittää vain panemalla se lepäämään, muuttamalla se toimettomaksi. Eikä kyse tarkkaan

ottaen ole edes lain ylittämisestä vaan pikemminkin, niin kuin Paavali moneen otteeseen toteaa, sen täyttymisestä (*pleroma*) (“Rakkaus [elämä Kristuksessa] on lain täyttymys”, Room. 13:10). Lain *katargesis* (toimettomaksi muuttaminen) on sen *pleroma*, sillä Paavalin mukaan laki löytää täyttymyksensä – ja loppunsa (*telos*) (“Kristus on lain loppu [*telos*].” Room. 10:4)⁷⁹ – vain omasta toimittomuudestaan.

Tästä syystä Paavalin muotoilu, jonka mukaan me “vahvistamme lain”, ei suinkaan välttämättä ole ristiriidassa hänen *nomosin* vastaisten argumenttiansa kanssa niin kuin usein sanotaan. Lain lepäämään paneminen on nimenomaan lain vahvistamista, mutta samassa merkityksessä kuin Paavali sanoo voiman tulevan täydelliseksi heikkoudessa. (“Voima tulee täydelliseksi heikkoudessa” – *dynamis en astheneia teleitai*, 2. Kor. 12:9). Tämä “heikkouden voima” ei toisin sanoen tarkoita, niin kuin Nietzsche ilmeisestikin oletti, sitä kaunan voimaa, jolla lammas kykenee tuomitsemaan kotkan,⁸⁰ vaan voimaa, jota kaunaisuuden lepäämään paneminen edellyttää. Kaunaista halua tuomita ei voi ylittää tuomitsemalla sitä vaan ainoastaan panemalla tuomitsemisen halu lepäämään. Paavalille tämä lepäämään panemisen heikko voima on kuitenkin täydellisen voima, sillä se on voima, joka kykenee omaan *voimattomuuteensa*. Tästä syystä hän saattaa sanoa, että nimenomaan “heikkona olen voimakas” (2. Kor. 12:10). Vasta tässä voimattomuudessa – täydellisessä itsensä alttiiksi panossa – avautuu mahdollisuus Kristuksen lain (*ennomos khristou*) ilmaantumiseen, oikeudenmukaisuuden ilman lakia (*dikaiosyne khoris nomou*) (Room. 3:21).

Katargeo ei toisin sanoen merkitse vain itselle ulkoisen vaan yhtä lailla oman *nomosin* – ja ylipäätään “oman”⁸¹ – lepäämään panemista, oli tuossa “omalakisuuudessa” (*autonomia*) sitten kyse esimerkiksi omasta asemasta tai identiteetistä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että minun olisi kokonaan luovuttava asemastani ja identiteetistäni, muututtava miehestä ei-mieheksi tai naisesta ei-naiseksi – tai edes kalastajasta ei-kalas-

tajaksi. Nietzsche on aivan oikeassa siinä, että Paavali hylkää Jeesuksen “uuden käytännön” opettajana ainakin siltä osin, kuin tuo uusi käytäntö merkitsee täydellistä perinteisen elämäntavan hylkäämistä. Sillä tätä jos mitään voidaan pitää armottomana – uhraavana ja ulossulkevana – elämänohjeena. Aseman ja identiteetin lepäämään paneminen tarkoittaa sitä, mistä jo edellä oli puhetta ja mitä Paavali kutsuu “kuin ei” (*hos me*) elämäksi:

Sanon teille, veljet: aika on käymässä vähiin. Siksi niidenkin, joilla on vaimo, on nyt eletävä kuin heillä ei vaimoa olisikaan, surevien on oltava kuin he eivät surisi ja iloitsevien kuin eivät iloitsisi; niiden, jotka ostavat jotakin, on oltava kuin eivät saisi pitää ostamaansa, ja niiden, jotka käyttävät hyödykseen sitä mitä tässä maailmassa on, on oltava kuin eivät saisi siitä mitään hyötyä. (1. Kor. 7:29-31.)

Tämä on täydellinen vastakohta sille modernille idiotismille, jonka mukaan miehen on tehtävä, mitä miehen on tehtävä. Miehen on päinvastoin tehtävä kuin miehellä ei mitään tehtävää olisikaan – niin kuin naisenkin on tehtävä. Aseman ja identiteetin sijaan Paavalin Kristuksen *nomos* osoittaa ihmiseen, joka kykenee omaan *kukatahansisuuteensa*. Uuden kristillisen identiteetin rakentamisen sijaan hänen on, elääkseen oikeamielisenä Kristuksen *nomosissa*, pyrittävä kohtaamaan aina jo ollut identiteetti kuin hänellä ei mitään identiteettiä olisi koskaan ollutkaan: “Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen” (Gal. 3:28).⁸² Sillä Kristuksen *nomos*, joka toteutuu lähimmäisenrakkaudessa – ja modernimmin sanoen ihmisten välisessä eettisessä suhteessa – ei Paavalin mukaan suinkaan merkitse kahden asemastaan ja identiteetistään kiinni pitävän persoonallisuuden toisiaan kunnioittavaa kohtaamista, niin kuin klassinen filosofia Aristoteleesta lähtien hyveellisen toiminnan ymmärtää. Sen sijaan se merkitsee kahden tai useamman asettumista suhteeseen *edellytyksettöminä*. Me emme kykene tähän edellytyksettömyyteen yksinkertaisesti vain luopumalla asemastamme ja identiteetistämme – omasta traditiostamme,

kielestämme ja identiteetistämme luopumisen on sitä paitsi mahdotonta – vaan vain kun me kykenemme olemaan niitä miehiä ja naisia, juutalaisia ja kreikkalaisia, joita me joka tapauksessa olemme, kuin emme olisikaan. Me emme suinkaan tuolloin kadota itseämme vaan päinvastoin kykenemme löytämään varsinaisen itsemme *aina jo kadotettuna*.⁸³ Nimenomaan tämä kyky, jonka Paavali nimesi kyvyksi heikkouteen, on se, joka yhdistää ihmiskuntaa – ei kuitenkaan erilaisten asemien tai identiteettien (*nomosien*) tuolla puolen, kosmoksen oikeassa järjessä, vaan niiden asemien ja identiteettien *vapaassa käytössä*.

KENEN TAHANSA POLIITTINEN YHTEISÖ

Eikö tällainen asemien ja identiteettien vapaa käyttö, inhimillisen olemassaolon kukatahansisuus, ole se mitä postmoderni “kontrollin yhteiskunta”⁸⁴ oikeastaan tarvitsee – se mitä se tosiasiaassa tuottaa? Niin kuin Michel Foucault on monissa tutkimuksissaan osoittanut, moderni yhteiskunta oli vielä “kurinpidon yhteiskunta”, jossa jokaiselle asemattomalle oli annettava täsmällinen asema ja jokaiselle identiteettittömälle määriteltävissä oleva identiteetti.⁸⁵ Kukatahansisuus, tunnistamaton ja tunnustusta vaatimaton ihminen, oli kurinpidon yhteiskunnan painajainen. Kontrollin yhteiskunta toimii kuitenkin toisin. Asemaan ja identiteettiin pakottamisen sijaan se toimii nimenomaan anonyymiyden pohjalta: “Kontrollin diagrammia ei suuntaudu kohti asemaa tai identiteettiä vaan pikemminkin kohti liikkuvuutta ja anonyymiyttä. Se toimii ‘minkä tahansa’ pohjalta, epäjatkuvien identiteettien joustavan ja liikkuvan suorituskyvyn perustalta.”⁸⁶ Kapitalismin nykyvaiheessa *kuka tahansa* tosiaan kelpaa – eikä kenelläkään odoteta olevan määrättyä identiteettiä, sillä identiteetti vain ehkäisee joustavan sopeutumisen mihin tahansa tilanteeseen, mikä on nykyään yksilön käyttökelpoisuuden perusedellytys. Toisaalta nykykapitalismissa oletetaan, että jokainen yksilö omaksuu kukatahansisuuden nimen-

omaan uutena ja ainoana *asemanaan* ja *identiteettinään*. Tämä on kuitenkin aivan muuta kuin kaikkien asemien ja identiteettien lepäämään panemista, sillä omaksumisen sijaan lepäämään paneminen merkitsee pikemminkin *tulemista* – samalla tavoin kuin kuninkaallisen nimen omaava Saul tulee Damaskoksen tiellä Paavaliksi eli Paulokseksi, pieneksi ja mitättömäksi, jolla ei ole “mitään omaa” (Fil 3:9).⁸⁷ Kun nykykapitalismi vaatii ihmiseltä sopeutumista mihin tahansa asemaan ja identiteettiin, on ulossulkemattoman poliittisen yhteisön lähtökohtana päinvastoin *sopeutumattomuus*, minkä tahansa aseman ja identiteetin sopimattomuuden ymmärtäminen. Näin nykykapitalismille elintärkeä opportunisti, joka sopeutumisen nimissä maksuu minkä tahansa aseman tai identiteetin,⁸⁸ saa vastaansa demokraattisen singularisuuden, joka maksuu vain kaiken omaksumisen mahdollisuuden keneksi tahansa tulemisen prosessissa. Singulaarinen kuka tahansa ei ole kaikkien asemien ja identiteettien potentiaalinen omistaja vaan kaiken omistamisen lepäämään panija, itsen vapaa käyttäjä.

Nykykapitalismin kukatahansisuus on, Gilles Deleuze’n sanoja lainatakseni, *enemmistön* kukatahansisuutta, sikäli kuin sopeutuminen on aina jo enemmistöön sopeutumista – oli tuo enemmistö sitten lukumääräistä tai laadullista. Sillä vähemmistöt ja enemmistöt eivät Deleuzen mukaan eroa toisistaan lukumäärältään vaan sen suhteen, asetaako se olemassaololle mallin (periaate, kriteeri, mitta) vai onko se asettamatta:

Vähemmistöt ja enemmistöt eivät eroa toisistaan lukumäärältään. Vähemmistö voi olla suurempi lukumäärältään kuin enemmistö. Enemmistön määrittää malli, johon se vaatii sopeutumaan: esimerkiksi keskiverto eurooppalainen kaupunkilainen ai-

kuinen mies. Vähemmistöllä taas ei ole mallia, se on tulemisen prosessi. Voidaan ehkä sanoa, että enemmistö on ei-kukaan. Jossain määrin kaikki ihmiset ovat alttiita tulemiselle, joka johtaisi heidät tuntemattomille teille, jos he päättäisivät seurata niitä. Kun joku vähemmistö luo malleja, se haluaa tulla enemmistöksi, ja se on ehkä pakotettu siihen säilyäkseen hengissä tai pelastuakseen (esimerkiksi perustaa valtio, tulla tunnustetuksi, lunastaa oikeuksia).⁸⁹

Samaan tapaan Saul, joka tulee Paavaliksi, on alttiutta vähemmistölle – ilman, että tästä tulemisesta itsestään tulee mikään malli tai periaate. Kyse ei ole malliksi tulemisesta vaan kaiken mallintamisen toimeksi tekemisestä. Eikö kuitenkin tulemisen prosessina ymmärretty vähemmistö ole, pikemminkin kuin enemmistö, ei-kukaan? Sanoohan Paavalikin, että “Jumala valitsi sen, joka ei ole [*me ontal*], tehdäkseen toimeksi [*katargese*] sen, joka on” (1. Kor 1:28). On kuitenkin osattava erottaa Paavalin “se jota ei ole” olemattomasta. Sillä Paavalin “se joka ei ole” on, mutta vain tulemisen prosessina ilman mallia. Sitä ei varsinaisesti ole, mutta kaikki, mikä on varsinaisesti, saa välittömästi mallin aseman, on olemassa mallina ja periaatteena. Jokainen vähemmistö on sen sijaan aina epävarsinaisesti. Nimenomaan tämän ihmisen kukatahansisuuden – sen jota ei varsinaisesti ole – Paavalinkin Kristus valitsee tehdäkseen toimeksi “kaiken vallan ja hallitsemisen”.

Me emme tarvitse lunastajaa – emme Jumalaa, valtiota, tunnustusta, emme edes oikeuksia. Meidän on päinvastoin itse lunastettava oma peruuttamaton hylättynä olemisemme.⁹⁰ Vasta silloin voimme edetä kohti ulossulkematonta poliittista yhteisöä, kohti todellista kenen tahansa demokratiaa.⁹¹

v i i t t e e t

1. Schmittin mukaan yhteisö syntyy poliittisena silloin, kun se tunnistaa vihollisensa (“toinen ja outo”) ja sulkee tämän ulos. Ks. Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*,

Duncker & Humblot 1979(1932), s. 27; ks. myös Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, Dunker & Humblot 1988(1927), s. 232, jossa Schmitt puhuu heterogeenisen ulos-

- sulkemisesta (*“Aussiedlung der heterogenen”*) poliittisen yhteisön konstituivana tapahtumana.
2. Myöhäistuotannossaan Schmitt korvasi poliittisen ykseyden käsitteen kreikan kielen käsitteellä *nomos*, joka yleensä tarkoittaa lakia ja tapaa, mutta jonka Schmitt samasti järjestyksen (*Ordnung*) ja paikkaan sijoittumisen (*Ortung*) ykseyteen. Yhteistä näille käsitteille on kuitenkin se, että molempien muodostuminen edellyttää oudon ja toisen ulossulkemisen. *Nomosin* filosofiassa tuo oudon ja toisen ulossulkeminen esitetään välttämättömän *rajaamisen* termein. Ks. Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde*. Duncker & Humblot 1950.
 3. Keskityn tarkastelussani vain niihin Paavalin kirjeisiin, joita pidetään hänen itsensä kirjoittamina tai pikemminkin sanelemina (1. Tessalonikalaiskirje, 1. ja 2. Korinttilaiskirje, Galatalaiskirje, Roomalaiskirje, Filippiiläiskirje ja Filemonilaiskirje).
 4. “Sinun saamasi siunaus tulee siunaukseksi kaikille maailman kansoille.” 1. Moos. 12:1-13.
 5. Sen, että Nietzsche näyttää koko ajan hyökkäävän moraalialla ja moralisointia vastaan, ei tule hämätä. Sillä hän hyökkää moraalialla vastaan aika usein nimenomaan moraalin epämoraalisuuden takia. Ks. esim. Nietzsche, Friedrich: *Epäjumalten hämärä*. Suomentanut Markku Saarinen. Unio Mystica 1995(1888), s. 52.
 6. “Täydellisen yhdentekevä suhtautuminen dogmeihin, kultteihin, pappeihin, kirkkoon, teologiaan on kristillistä.” Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*. Gruyter 1970, 11[365].
 7. Nietzsche, Friedrich: *Antikristus*. Suomentanut Aarni Kouta. Esoterica 1991(1888), § 33.
 8. Nietzsche, *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[364].
 9. Kristillisyys “ei edellytä persoonallisen Jumalan, ei synnin, ei kuolemattomuuden, ei ylönousemukseen, eikä uskon doktriinia; sillä ei ole absoluuttisesti mitään tarvetta metafysiikkaan.” Nietzsche, *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[365].
 10. “Evankeliumihan oli juuri tämän ‘valtakunnan’ olemassaolo, täytyminen, *todellisuus*.” Nietzsche, *Antikristus*, § 40; “Jumalan valtakunta on sydämentila”, “yksilön sisäinen muutos”. Nietzsche, 2 *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[354].
 11. “Kristillisyys ei ole mitään enempiä kuin tyyppillinen sosialistinen oppi.” Se kieltää “valat, sotapalveluksen, oikeusistuimet, itsepuolustuksen ja minkä tahansa yhteisön puolustuksen, maanmiesten ja muukalaisien eron, säätyeron”. Nietzsche, *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[379], 11[239].
 12. Nietzsche, *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[239].
 13. Nietzsche, *Antikristus*, § 35. Teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) Nietzsche päätyy ihmettelyssään Jeesuksen persoonallisuusanalyysiin, jossa Jeesus esitetään eräänlaisena ihmisrakkauten Don Juanina, joka “vaati rakkautta, rakastettuna oloa eikä mitään muuta sen lisäksi, jyrkästi, mielletömmästi, kauheasti raivoten niitä vastaan, jotka epäivät häneltä rakkauten”. Tuskaalliseksi tapauksen tekee se, että Jeesus tiesi tästä onnettomuudestaan. Nietzsche, Friedrich: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava 1968(1886), § 269.
 14. “Kristillisyys on syvimmissä voimattomuudessa [*Ohnmacht*] olevan vanhan maailman rappiomuoto.” Nietzsche, Friedrich: *Werke VIII3. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar*. Gruyter 1972, 22[4].
 15. Kristuksen kykenemättömyydestä ks. esim. Nietzsche, *Antikristus*, § 29.
 16. “Kristitty, tuo valheen *ultima ratio*”, *Antikristus*, § 44.
 17. “Mikä on hyvää? – Kaikki, mikä kohottaa vallantuntoa, tahtoa valtaan, valtaa itseään ihmiseissä. Mikä on huonoa? – Kaikki, mikä syntyy heikkoudesta [*aus der Schwäche*].” *Antikristus*, § 2. Vertaa sanoihin “voima tulee täydelliseksi heikkoudessa” (2. Kor. 12:9), jotka Luther kääntää: “Kraft ist in den Schwachen mächtig”.
 18. Nietzsche, *Antikristus*, § 45.
 19. Nietzsche, *Antikristus*, § 42.
 20. Nietzsche, *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[282]. Paavalin nerous olikin Nietzschen mukaan nimenomaan siinä, että hän kykeni kääntämään voimattomuuden voimaksi ja vallan muodoksi: “Paavali nosti suuressa skaalassa takaisin jaloilleen sen, minkä Kris-

- tus elämänmuotonsa avulla oli tuhonnut.” Nietzsche, *Werke VIII2. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11[281].
21. Evankeliumissa ”jokainen välimatkasuhde [*Distanz-Verhältniss*] jumalan ja ihmisen välillä on poistettu”. Nietzsche, *Antikristus*, § 33.
 22. Ks. Nietzsche, *Antikristus*, § 47.
 23. Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava 1969, I § 9. Tässä passuksessa kyse ei kuitenkaan ole Nietzschen omista sanoista vaan erään ”vapaa hengen” kirjoittamasta epilogista, jonka Nietzsche oli omien sanojensa mukaan liittänyt teokseensa, mutta yhtä lailla tämä vastakkainasettelu voidaan löytää muun muassa teoksen lopusta, jossa Nietzsche asettaa vastakkain ”Luther-tomppelin” ja Rooman kirkon ”hyvän etiketin” (III § 22). Vielä on mainittava erikseen Paavalin ylösnousemus-teesi, jota vastaan Nietzsche rai-vokkaasti hyökkää (*Antikristus*, § 42), vaikka on esitetty epäilyjä, että tämä teesi olisi mysteeriuskontojen perua – se kuului olennaisena osana muun muassa Dionysos-kulttiin.
 24. *Katekhon* on Paavalin nimissä ilmeisesti ensimmäisen vuosisadan lopulla kirjoitetun niin sanotun deuteropaavallilaisen 2. Tessalonikalaiskirjeen (2:3-11) hahmo, joka pidättää (*katheon*) ”laittomuuden ihmistä” (*anomos*) ennen Kristuksen toista tulemistä, jolloin tämä *anomos* ilmestyy lopullisessa muodossaan ja Herra tekee sen toimettomaksi tulemisensa kirkkaudella. Sitä ennen tämä Saatanan vaikutuksessa oleva – kätkeytyvä – *anomos* tekee kuitenkin petollisia tunnustetoja ja ihmeitä, jotka eksyttävät ihmiset totuudesta. Tämä kaikki on kuitenkin vain Jumalan suurta suunnitelmaa, jonka tarkoituksena on koetella ihmisten uskoa ja erotella näin jyvät akanoista jälkimmäisten tuomion täytäntöönpanoa varten. Käsitys jonka mukaan nimenomaan maallinen valta toimii *katekhonina* on vanha ja juontaa juurensa ensimmäisiin Paavalin kirjeiden kommentaareihin. Esimerkiksi Augustinus, joka sanoi kirjoittavansa kuitenkin vain niin kuin ”yleisesti ajatellaan”, samastaa *katekhonin* Rooman valtakuntaan ja *anomian* jo työssä olevan mysteerin keisari Neroon. Ks. St Augustine: *City of God*. Penguin Books 1984, XX, 19. Se, että 2. Tessalonikalaiskirjettä ei pidetä Paavalin kirjoittamana, puoltaa paitsi se, että siinä luovutaan lähellä olevan *parousian* (läsnäolo) ajatuksesta, myös se, että kirjeen kieli poikkeaa seitsemästä kaikkein aidoimpana pidetyn kirjeen kielestä.
 25. Nietzsche, Friedrich: *The Will to Power*. Vintage books 1968, § 1052.
 26. Nietzsche, *The Will to Power*, § 1052.
 27. Nietzsche, *Werke VIII3. Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, 14[5].
 28. Nietzsche, *Werke VIII3. Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, 14[5].
 29. Girard, Rene: ”Mimesis and Violence.” Teoksessa *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. The Crossroad Publishing Company 1996, s. 18. Girardin mukaan Saatanakaan ei ole muuta kuin nimi sille mimeettiselle väkivallalle, johon uhraaminen perustuu ja jonka se kätkee sisäänsä. Girard, René: *Things Hidden since the Foundation of the World*. Stanford University Press 1987, s. 162. Modernin poliittisen filosofian kontekstissa tuo Saatanana saa nähdäkseni nimen luonnontila (”kaikkien sota kaikkia vastaan”) ja sen voittajana esiintyvä ”all mighty Leviathan” ei tosiasiaa ole muuta kuin sen itsensä sublimoitu muoto.
 30. ”Sanoa, että Jeesus kuolee, ei uhrina, vaan jottei enää olisi uhraamista, merkitsee Jumalan sanan ymmärtämistä: ‘Armahtavaisuutta [*dikaious*] minä tahdon, en uhrimenoja’ (Matt. 9:13).” Girard, *Things Hidden*, s. 210.
 31. Girardin ajatuksen taustalla on hänen yleinen kulttuuriteoriaansa. Siinä ihminen nähdään toisia ihmisiä matkivana olentona, jonka käyttäytymistä luonnehtii niin sanottu mimeettinen kilpailu. Tälle kilpailulle on ominaista, että yhteisön useampi jäsen tavoittelee samaa objektia. Kun kaikki eivät kuitenkaan voi saada sitä, yhteisön jäsenet – yrittäessään estää toisia saavuttamasta objektia – ajautuvat konfliktiin keskenään. Lopulta tämä mimeettinen kilpailu, joka viime kädessä on matkimisen itsensä matkimista, riistäytyy käsistä ja johtaa täydelliseen epäjärjestykseen. Tässä niin sanotussa uhrikriisin tilanteessa, jota luonnehtii ennen muuta kaikkien *erojen* hämärtyminen, yhteisön on pakko säilykseen alkaa etsiä itselleen sopivaa pelastautumiskeinoa ja Girardin mukaan nimenomaan uhraaminen on tuo keino. Ensin yhteisö valitsee itselleen mielivaltaisesti syntipukin, jota se syyttää

epäjärjestyksestä. Sen jälkeen se lynkkaa tämän kollektiivisesti, mikä johtaa solidaarisuuden siteen syntymiseen lynkkaajien kesken ja näin ollen uuteen sosiaaliseen järjestykseen. Girardin mukaan kaikkien uhrirituaalien tarkoituksena on tämän alkuperäisen kriisin ja sitä seuraavan solidaarisuuteen johtavan lynkkaustapahtuman muistaminen. Rituaalissa alkuperäinen kollektiivinen murha asetetaan nykyisen sosiaalisen siteen vahvistamisen palvelukseen. Se, että nykyiset instituutiot oikeuslaitoksesta poliittinen järjestelmään, ovat yhä selkeämmin post-rituaalisia, ei Girardin mukaan kuitenkaan todista, etteikö niiden juuret olisi tässä alkuperäisessä murhassa. Pikemminkin se osoittaa vain, että ne kaikki keinoin haluavat katkeä tämän tosiasian. Ks. esim. Girard, René: *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins Press 1977.

32. Nietzsche, Friedrich: *Iloinen tiede*. Suomen-
tanut J. A. Hollo. Otava 1989(1882), § 125.
33. Nietzsche, *Iloinen tiede*, § 125.
34. Nietzsche, *Iloinen tiede*, § 125.
35. Nietzsche, *The Will to Power*, § 1052.
36. Girard, René: "The Founding Murder in the
Philosophy of Nietzsche." Teoksessa *Violence and Truth*. Ed. Paul Dumouchel. Athlone Press 1987, s. 224-226; ks. myös
Girard, René: "The Anthropology of the
Cross: A Conversation with René Girard." Teoksessa *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. The Crossroad Publishing Company 1996, s. 272.
37. Girard itsekään näyttää toisinaan vihjaavan tähän suuntaan. Artikkelissaan "The First Stone" Girard vertaa Johanneksen evankeliumin tarinaa (8:1-11), jossa Jeesus kuuluisien sanojensa – "se teistä, joka ei ole tehnyt syntiä, heittäköön ensimmäisen kiven" – avulla pelastaa aviorikoksesta tavatun naisen kivitykseltä, toiselta vuosisadalta olevaan Efesokseen sijoittuvaan ja kreikkalaisen Philostratuksen kirjoittamaan tarinaan, jossa Tyanan Apollonius, kuuluisa henkinen johtaja, kääntää kaupunkilaisia kaupungin pelastuksen tähden – kaupungissa raiivosi jokin kulkutauti, joka Girardin mukaan on kuitenkin vain tavallinen sosiaalisen uhrin kriisin metafora – kivittämään erään köyhän sokean kerjäläisen, jonka tämä johtaja oli ilmeisen mielivaltaisesti valinnut. Tarinan mukaan tämä johtaja oli johdattanut ihmiset teatterille sanoen: "Poimikaa niin monta kiveä kuin voitte ja viskatkaa tämän jumalten

vihollisten päälle." Kaupunkilaiset olivat kuitenkin järkyttyneitä ajatuksesta, että heidän pitäisi murhata tämä silminnähden kovin surkeassa kunnossa oleva muukalainen, joka sitä paitsi pyysi ja kerjäksi heitä armahtamaan häntä ja antamaan jotakin syötävää. Kun Apollonius kuitenkin intti ja sanoi, että häntä ei voi päästää menemään, eräät kaupunkilaiset heittivät pieniä kiviä häntä kohti. Tästä hämmästyneenä kerjäläinen yhtäkkiä avasi silmänsä ja sokeuden aiheuttaman sameuden sijaan ne olivatkin täynnä tulta. Silloin efesolaiset huomasivat, että hän oli demoni ja he kivittivät hänet kuoliaaksi. Kun he sitten Apolloniuksen käskystä lopuksi siirsivät kivet syrjään miehen päältä, mies olikin kadonnut ja hänen tilallaan oli bokseria muistuttava olento, joka kuitenkin oli leijonan kokoinen ja oksensi hullujen koirien tapaan vaahtoa. Tarinan mukaan Apollonius tällä teollaan pelasti kaupungin. Girardin mukaan apostatti Julian käytti tätä ihmettä aseenaan viimeisessä taistelussaan pakanallisuuden säilyttämisen puolesta.

Girard kiinnittää tarinassa huomiota nimenomaan ensimmäiseen kiveen, johon Jeesus vetoaa ja joka Apolloniuksenkin tarinassa näyttää olevan se kaikkein ongelmallisin hetki. Olivathan kaupunkilaiset ensin järkyttyneitä ajatuksesta, että heidän pitäisi kivittää joku, jota he eivät ensinkään tunteneet ja joka näytti perin surkealta ihmiseltä. Kun ensimmäinen kivi kuitenkin oli heitetty, heittämiselle oli malli, jota muut saattoivat seurata. Muutaman kiven heittäminen eskaloitui massateurastukseksi. Toisin kuin Jeesus Apollonius ei kuitenkaan mainitse ensimmäistä kiveä. Girardin mukaan Apollonius jättää sen mainitsematta *tahallaan*, sillä se saattaisi ehkäistä lynkkauksen. Se nostaisi kivenheittäjän esiin vastuullisena yksilönä. Lisäksi se, että Apollonius johdatti kansanjoukon teatterille, oli Girardin mukaan tietoinen ele. Apollonius tiesi, että teatterin edessä parveilee osattomia kerjäläisiä, joita kukaan ei liiemmin kaipaisi: "Guru oli tietenkin liian tietäväinen valitakseen uhriksen jonkun Efesoksen kantakansalaisen!" Girard, René: "The First Stone." *Renascence*, vol. 52, 1999, s. 5-14. Juuri tämä vainoojien tietoisuuden ja tietävyyden korostaminen syö pohjaa Girardin omalta teorialta. Jos Apollonius on tietoinen lynkkauksen yhteisön järjestystä

- parantavasta voimasta, miten tämä voi olla asia, joka on “kätkeytyneenä maailman perustamisesta lähtien”? Nähdäkseni Jeesus ja Apollonius ovat yhtä tietoisia uhraamisen välttämättömyydestä, *kun halutaan pystyttää pyhiä hierarkioita ja valtasuhteita*, mutta vain jälkimmäinen haluaa seistä näiden hierarkioiden yläpäässä. Jeesus valitsee sen sijaan niiden alapään romuttaakseen ne.
38. Ei olekaan mikään ihme, että Nietzsche pitää kristinuskoa platonismina kansalle.
39. Ks. Foucault, Michel: “Omnes et singulatum”: Towards a Critique of Political Reason”. Teoksessa Michel Foucault, *Power*. The New York Press 2000, s. 300-301.
40. Ks. Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Gaudeamus 1998, s. 98-99.
41. Deleuze, Gilles: *Nietzsche*. PUF 1965, s. 45.
42. Kirje Meta von Salikselle 3.1.1889.
43. *Antikristuksessa* Nietzsche kirjoittaa, ettei vielä tähän päivään mennessä “ole ollut yhtään kristittyä” (§ 39).
44. Kirjeessään Jacob Burckhardtille 6.1.1889 Nietzsche sanoo pohjimmiltaan olevansa jokainen nimi historiassa.
45. Tämä toki pitää tavallaan paikkansaakin, kuten tuonnempana nähdään.
46. “Voidaan esittää ja todistaa, että Paavali-tulkinnan koko historia on yksi ainoa väärinkäsitysten ketju.” Schoeps, H. J.: *Paul: the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. The Westminster Press 1961, s. 262.
47. Markion oli toisella vuosisadalla elänyt teologi, joka perusti argumenttinsa, joskin ilmeisen väärin perustein, yksinomaan Paavalin opeille hyläten melkein kaikki muut kirjoitukset ja esitti sekä radikaalin *nomosin* vastaisen että “antisemitistisen” tulkinnan, jonka mukaan juutalaisten oikeudenmukaisella koston Jumalalla (Luoja) ja kristittyjen – ennen Kristusta tuntemattomalla – hyvällä Jumalalla ei ole mitään tekemistä toistensa kanssa ja että Jeesus ei ole juutalaisille luvattu messias (kreikaksi *khristos*), mistä syystä Markionin seuraajat kirjoittivat hänen nimensäkin e:llä, Khrestos (“hyvä”). Markionistit olivat ankaria askeetteja, jotka pidättäytyivät muun muassa avioliitosta, seksistä ja viinistä. Lähes kaikki tunnetut kirkkoisät Justiniuksesta Origenen ja Tertulianuksesta Augustinukseen vastustivat ankarasti Markionin oppeja. Ks. esim. Harnack, Adolf von: *History of Dogma*, Vol. I. Little 1901, s. 266-281.
48. Schoeps, *Paul*, s. 272. “Paavalin ajattelun ydin, vanhurskaus uskon kautta, joka johtaa Kristuksessa olemisen mystisismiin ja Moosen lain täydelliseen – sekä eettiseen että rituaaliseen puoleen – viraltapanoon, ei saanut tunnustusta varhaiselta katoliselta kirkolta.” Mt., s. 263.
49. Schoeps, *Paul*, s. 276.
50. Usko – tai armo – ei ole Paavali teon vastakohta vaan sen viimekätisen voimattomuuden paljastaja.
51. Reitzenstein, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Tübingen 1927, s. 56. Reitzenstein perustaa väitteensä lähinnä Paavalin käsityksiin jumaloimisesta (“elämä Kristuksessa”) ja uudelleensyntymästä (“ylösnousemus”), jotka olivat ominaisia hellenistisille mysteeriuskonnoille.
52. Ks. esim. Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*. SPCK 1970, s. 323: “Kaiken tämän valossa olisi virheellistä luulla, että Paavali piti kristinuskoa juutalaisuuden antiteesinä, niin kuin usein väitetään. Päinvastoin näyttää siltä, että apostolille kristillinen usko oli juutalaisuuden kukkaan puhkeamista, juutalaisuuden tulos ja sen täydellistyminen.”
53. Viimeinen tässä yhteydessä tarkoittaa äärimäinen, sillä se kieltää todellisuuden viimeisimmänkin muodon, nimittäin “juutalaisen realiteetin”, joka koskee olemassaoloa valittuna kansana Nietzsche, *Antikristus*, § 24, 27.
54. Esimerkiksi Heikki Räisänen vastustaa tällaista messianistista Paavali-tulkintaa. Hänen mukaansa virhe ei ole niinkään siinä, että Paavalia pidetään lain (*nomos*) poistamisen (*abolition*) ajattelijana – mielipide jonka hän osin allekirjoittaa, mutta jonka kanssa Paavali hänen mukaansa joutuu käytännön syistä tekemään lakkaamatta kompromisseja – vaan pikemminkin siinä, että rabbiiniseen juutalaisuuteen olisi tuolloin kuulunut “yleisesti hyväksytty” premissi uuden *Tooran* tai vanhan poistamisen odotuksesta. Paavali ei voi olla messianismin “täydellinen edustaja”, niin kuin esimerkiksi Jacob Taubes esittää, sillä mitään messianismia ei Räisänen mukaan Paavalin aikaan ollut. Räisänen, Heikki: *Paul and the Law*. J. C. B. Mohr 1983, s. 236-245, 267. Ks. myös Taubes, Jacob: *La théologie politique de Paul*. Éditions du Seuil 1999.
55. Messias (*masiah*) tarkoittaa voideltua. Vanhassa testamentissa Jumalan miehet, kuten

- papit ja kuninkaat, voideltiin yleensä öljyllä heidän astuessa tehtävänsä. *Khristos* on messiaan kreikankielinen käännös.
56. Schoeps, *Paul*, s. 88.
 57. "Te tulette olemaan kansojen joukossa minun oma kansani. Koko maailma on minun, mutta teistä tulee minun pappisvaltakuntani ja pyhä kansani" (2. Moos. 19:5).
 58. Apokryfiset kirjat ovat joukko lähinnä juutalaisten 150 eKr.–100 jKr. kirjoittamia teologisia kirjoja, jotka jätettiin jo ensimmäisellä vuosisadalla juutalaisen ja myöhemmin protestanttisen kaanonin ulkopuolelle, mutta jotka kuitenkin esiintyvät sekä *Septuagintassa* (jolla yleensä viitataan n. 250 eKr.–100 jKr. kreikaksi käännettyyn vanhaan testamenttiin eli niin sanottuun LXX:n) että *Vulgatassa*. Messianismin osalta tärkeitä tekstejä ovat lähinnä 4. Esran ja Baarukin apokalypsit.
 59. Ks. Davies, *Paul*, s. 38–39; Schoeps, *Paul*, s. 90–98.
 60. Schoeps, *Paul*, s. 99.
 61. Schoeps, *Paul*, s. 123–124. Ks. myös Kuula, Kari: *Paavali. Kristinuskon ensimmäinen teologi*. Edita 2001, s. 157–158.
 62. Dodd, C. H.: *The Parables of the Kingdom*. James Nisbet and Company 1958, s. 108. Ks. myös Davies, *Paul*, s. 320.
 63. "Meidän osana on elää lopun aikoja" (*tele ton aionon*), I Kor. 10:11.
 64. Vrt. Agamben, Giorgio: *Le temps qui reste. Un commentaire du l'Épître aux Romains*. Payot & Rivages 2000, s. 112–113. Se, että Agamben puhuu messiaanisesta ajasta, "joka me olemme", ainoana *todellisena* aikana, johtuu siitä, että hänen mukaansa sekä kronologista aikaa (*olam hazze*), joka yleensä kuvataan suoralla viivalla, että tuon ajan loppua (*olam habba*), johon ajan viiva päättyy, on mahdotonta ajatella, kun taas se "operatiivinen aika", jossa noista kahdesta ajasta luodaan kuva, on se – messiaaninen – aika, jota voidaan vain ajatella mutta ei kuvata ja joka suomenkielessä voitaisiin kenties tiivistää *ajatellun* käsitteeseen.
 65. Lainaus teoksesta Malcolm Schofield: *The Stoic Idea of the City*. Cambridge University Press 1991, s. 70.
 66. Itse asiassa Carl Schmitt on yksi niistä, joka kaikkein voimakkaimmin on hyökännyt hellenististä universaalia *nomosia* vastaan. Hänen mukaansa universaalista *nomosista* tulee pahimmassa tapauksessa vain retorinen ase, jolla yksi erityisen poliittinen ykseys pyrkii saamaan ylliotteen muista erityisistä poliittista ykseyksistä: "Kansainvälisessä oikeudessa universaalit ja universalistiset yleiskäsitteet ovat interventionismin aseita." Schmitt, Carl: "Völkerechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte" (1939). Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Duncker & Humblot 1995, s. 23. Sillä se, joka sanoo edustavansa universaalia, epäilemättä olettaa, että vastapuoli ei sitä edusta. Poliittista yhteisöä ei enää perustakaan toisen ulossulkeminen toisena ihmisenä vaan jonakin vähempiarvoisena, villipetona tai sielunvihollisena. Käytännössä universaalit käsitteet näyttävät toisin sanoen olevan pikemminkin epäsymmetrisiä kuin aidosti universaaleja.
 67. Sanon *tavallaan* kyllä, sillä rakkaus (*agape*), armo (*kharisma*) ja usko (*pistis*), jotka Paavali asettaa kansoja toisistaan erottavaa *nomosia* vastaan, eivät ole, kuten tuonnempana nähdään, universalistisia vaan pikemminkin dekonstruktivisia. Ne eivät ylitä kansojen jakoja vaan *tekevät ne toimettomiksi* "kuin ei" (*hos me*) elämänmuodossa: juutalainen on juutalainen niin "kuin ei" olisikaan, kreikkalainen kreikkalainen "kuin ei" olisikaan.
 68. Ilmeisestikin Paavali oli tietoinen *nomosin* suhteesta *nemeisiin*, jakamiseen.
 69. Ks. Badiou, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF 1997, s. 80.
 70. Ajatus *nomosista* muurina ei tosin ole Paavalin oma vaan ilmenee deuteropaavalilaisessa Efesolaiskirjeessä (Efes. 2:14). Nähdäkseni se on kuitenkin sopusoinnussa Paavalin ajattelun kanssa. Agambenin mukaan muotoilu viittaa erottavaan ihmismuuriin, jonka farisealaiset (*farisaaios* [aramean *p'ris*] on hänen mukaansa läheisessä yhteydessä verbiin *aforizo* sekä tämän partisiipin perfektiin, *aforismenos*, erotettu tai eristetty) muodostavat *Tooran* ympärille suojellakseen sitä vartijoina ei vain muukalaisilta vaan yhtä lailla maallikoilta (*amhaves*). Agamben, *Le temps qui reste*, s. 75–79. *Nomos* ihmismuurina on yksi niistä *nomosin* alkuperäisistä merkityksistä, joihin Schmittkin omista *nomos*-tutkimuksissaan viittaa. Ks. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, s. 44. Ks. myös Arendt, Hannah: *The Human Condition*. University of Chicago Press 1958, s. 63. Arendt viittaa Herakleitoksen fragmenttiin, jossa tämä vertaa *nomosia* muuriin (*teikheos*).

71. Paavalin kirjeiden suomen kielen sana “vanhurskas” on käännös kreikan sanajuuresta *dikaïos*, oikeamielinen tai oikeudenmukainen.
72. On mahdollista, että Paavali viittaa tässä minällä Aadamiin (Kuula kutsuu Aatamia näin), vaikka Kuulan mukaan on todennäköisintä, että kyse on (huonosta) retorista apukeinosta, joka viittaa keneen tahansa minään. Ks. Kuula, *Paavali*, s. 134, 298.
73. Galatalaiskirjeessä (3:24) Paavali vertaa lakia “valvojaan” (*paidagogos*). *Paidagogos* ei tarkoita kasvattajaa vaan orjaa, joka valvoo, ettei lapsi eksy pahantekoon. Kun lapsi kasvaa tarpeeksi, hän ei enää tarvitse valvojaa – eli laissa on kyse vain väliaikaisesta järjestelystä.
74. Se esiintyy 27 kertaa *Uudessa testamentissa* ja ainoastaan kerran muualla kuin Paavalin kirjeissä.
75. Ks. Agamben, *Le temps qui reste*, s. 152-155.
76. Lakia, joka on pantu lepäämään, ei ole kumottu, mutta sen voimassaolo on voiman lepoa. Gilles Deleuze on kutsunut – Leibnizia seuraten – tätä voiman lepoa *hengeksi*. “Henki ei tee mitään eikä toimi” vaan vain tiivistää. Tämä tiivistäminen ei ole toimintaa (*action*) vaan puhdasta passiota (*passion*). Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: *Mitä filosofia on?* Gaudeamus 1993, s. 216.
77. Luther kääntää, kuten Agamben todistaa, verbin *katargein* sanalla *Aufheben*, joka merkitsee samalla kertaa ylittämistä ja säilyttämistä. Sittemmin Hegel perustaa dialektiikkansa nimenomaan tälle paavalilaiselle termille ja kun Kojève myöhemmin esitti Hegeliä mukaillen kuuluisan teesinsä historian lopusta ja post-historiallisen ajan ihmisestä (Nietzschen viimeinen ihminen), hänkin käyttää täsmällistä paavalilaista ilmaisua *voyou désouevré* (toimeton katupoika), jonka tilaa hän kuvasi termeillä “ihmisen sapatti”. Ks. Agamben, *Le temps qui reste*, s. 159-161. Septuagintassa *argeo* onkin käännetty termillä *shabbat*.
78. Sanaa *katargeo* vastaava positiivinen termi ei ole valmistamiseen viittaava *poieo* vaan *energeo*, “panna toimeen”. Ks. Agamben, *Le temps qui reste*, s. 154.
79. Käännän *teloksen* tässä lopuksi Heideggerin jalanjäljissä. Heideggerille *telos* on olemisen perusluonne eikä sillä ole mitään negatiivista merkitystä, ikään kuin loppu tarkoittaisi, ettei jokin voi enää jatkua vaan lopahtaa. Heideggerille loppu tarkoittaa loppuun saatamista täydelliseksi tulemisen (*Vollendung*) merkityksessä. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe* 40. Klostermann 1983, s. 64.
80. Teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (s. 35) Nietzsche kirjoittaa: “Ei oudostuta että karitsat ovat karsaita suurille petolinnuille, mutta sen vuoksi ei voi paheksua suuria petolintuja, siitä että ne noutavat pieniä karitsoja. Ja kun karitsat sanovat keskenään ‘nämä petolinnut ovat pahoja; ja se joka on niin vähän kuin mahdollista petolintu ja ennemminkin niiden vastakohta, karitsa – eikö se ole hyvä?’ ei tässä ihanteen asettamisessa ole mitään moitittavaa, vaikka petolinnut samalla katsahtavat hiukan ivallisesti ja kenties sanovat toisilleen: ‘Me emme ole niitä kohtaan karsaita, näitä hyviä karitsoja, me rakastammekin niitä: mikään ei maistu paremmalta kuin hento karitsa’.”
81. Paavali puhuu useaan otteeseen siitä, että se, joka elää Jeesuksessa Kristuksessa, luopuu siitä, mikä on omaa (“minulla ei ole mitään omaa”) ja jopa Kristuksesta joka “luopui omastaan”. Fil 3:9, 2:6-8.
82. On tunnettua, että Paavali 1. Korinttilaiskirjeessä vaatii naista olemaan vaiti seurakunnassa, mutta Paavalin muissa yhteyksissä esittämien muun muassa naisen profetoimista koskevien argumenttien valossa on kuitenkin syytä epäillä, että tämä naista koskeva kohta on myöhempi lisäys. Ks. Kuula, *Paavali*, s. 358-362.
83. Tästä syystä se “uusi luomus”, josta Paavali 2. Korinttilaiskirjeessä (5:17) puhuu, ei viittaa uuteen asemaan ja identiteettiin vaan päinvastoin kaikkien asemien ja identiteettien lepäämään panemiseen.
84. Kontrollin yhteiskunta on Gilles Deleuzen termi, jonka hän kohta kohdalta asettaa vastakkain kurinpitoyhteiskunnan kurin kanssa. Ks. Deleuze, Gilles: “Kontrollin yhteiskunnat.” Teoksessa *Kritiikki ja klinikka*. Tutkijaliitto 2002. Tulossa.
85. Ks. Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Otava 1980.
86. Hardt, Michael: “The Withering of Civil Society”. Teoksessa Kaufman and Heller (toim.): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. University of Minnesota Press 1998, s. 32.
87. Saul on juutalainen kuningas, kun taas *paulos* tarkoittaa pientä tai mitätöntä ja 1. Kor. 15:9 Paavali määrittelee itsensäkin

- “apostoleista pienimmäksi” (*elakhistos*). Samaan “tulemiseen” viittaa nähdäkseni myös 2. Kor. 8:9, jossa Paavali puhuu Kristuksen köyhäksi tulemisesta.
88. Välttämättömästi opportunistista ks. Vähämäki, Jussi: *Elämä teoriassa*. Tutkijaliitto 1997, s. 215-220.
89. Deleuze, Gilles: “Kontrolli ja tuleminen”. Teoksessa *Kritiikki ja klinikka*. Tutkijaliitto 2002. Tulossa.
90. “Jokainen vallan pyhä hahmo on ilmausta ihmisten kyvyttömyydestä nähdä itsensä täysin vastuullisena kollektiivisesta pelastumisestaan.” Balibar, Etienne: *Spinoza and Politics*. Verso 1998, s. 15.
91. Enemmän aiheesta ks. Ojakangas, Mika: *Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Tutkijaliitto 2002.

KIRJALLISUUS

- Agamben, Giorgio: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Payot & Rivages 2000.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. University of Chicago Press 1958.
- Aristoteles: *Politiikka*. Gaudeamus 1988.
- St Augustine: *City of God*. Penguin Books 1984.
- Badiou, Alain: Saint Paul. La fondation de l'universalisme. PUF 1997.
- Balibar, Etienne: *Spinoza and Politics*. Verso 1998.
- Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*. SPCK 1970.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche*. PUF 1965.
- Deleuze, Gilles: “Kontrollin yhteiskunnat.” Teoksessa *Kritiikki ja klinikka*. Tutkijaliitto 2002. Tulossa.
- Deleuze, Gilles: “Kontrolli ja tuleminen”. Teoksessa *Kritiikki ja klinikka*. Tutkijaliitto 2002. Tulossa.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: *Mitä filosofia on?* Gaudeamus 1993.
- Dodd, C. H.: *The Parables of the Kingdom*. James Nisber and Company 1958.
- Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Gaudeamus 1999.
- Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Suomentanut Eevi Nivanka. Otava 1980.
- Foucault, Michel: “Omnes et singulatim’: Toward a Critique of Political Reason”. Teoksessa Michel Foucault, *Power*. The New York Press 2000
- Girard, René: “The First Stone.” *Renascence*, vol. 52, 1999.
- Girard, René: “Mimesis and Violence.” Teoksessa *The Girard Reader*. Toim. James G. Williams. The Crossroad Publishing Company 1996.
- Girard, René: “The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard.” Teoksessa *The Girard Reader*. Toim. James G. Williams. The Crossroad Publishing Company 1996.
- Girard, René: “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche.” Teoksessa *Violence and Truth*. Ed. Paul Dumouchel. Athlone Press 1987.
- Girard, René: *Things Hidden since the Foundation of the World*. Stanford University Press 1987.
- Girard, René: *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins Press 1977.
- Nietzsche, Friedrich: *Epäjumalten hämärä*. Suomentanut Markku Saarinen. Unio Mystica 1995(1888).
- Hardt, Michael: “The Withering of Civil Society”. Teoksessa Kaufman and Heller (toim): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. University of Minnesota Press 1998.
- Harnack, Adolf von: *History of Dogma*, Vol. I. Little 1901.
- Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe 40. Klostermann 1983.
- Kuula, Kari: *Paavali. Kristinuskon ensimmäinen teologi*. Edita 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke VIII2*. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888. Gruyter 1970.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke VIII3*. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar. Gruyter 1972.
- Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava 1969(1887).
- Nietzsche, Friedrich: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava 1968(1886).
- Nietzsche, Friedrich: *Iloinen tie*. Suomentanut J. A. Hollo. Otava 1989(1882).
- Ojakangas, Mika: *Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Tutkijaliitto 2002. Tulossa.
- Reitzenstein, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Tübingen 1927.

-
- Räisänen, Heikki: *Paul and the Law*. J. C. B. Mohr 1983.
- Schmitt, Carl: "Völkerechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte" (1939). Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Duncker & Humblot 1995
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot 1979(1932).
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*. Dunkcer & Humblot 1988(1927).
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde*. Duncker & Humblot 1950.
- Schoeps, H. J.: *Paul: the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. The Westminister Press 1961.
- Taubes, Jacob: *La théologie politique de Paul*. Éditions du Seuil 1999.
- Vähämäki, Jussi: *Elämä teoriassa*. Tutkijaliitto 1997.