

PAAVALI, TÄÄLLÄ, TÄNÄÄN – NYT!

ON LEVON AIKA

GIORGIO AGAMBEN: Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani. Bolletti Boringhieri 2000. (Ranskankielinen laitos: Le temps qui reste. Bibliothèque Rivages 2001.)

“Mutta sen minä sanon veljet: aika on lyhyt: olkoot tästedes nekin, joilla on vaimot niin kuin ei heillä vaimoja olisikaan, ja ne jotka itkivät niin kuin eivät itkisi.” (Paavali)

“Messias on vapauttanut meidät lain kirouksesta” (Paavali)

Jos halutaan listata länsimaisen ajattelun kohtaloon eniten vaikuttaneita ajattelijoita, on Paavalilla itseoikeutettu paikkansa Platonin ja Aristoteleen rinnalla. Kristillisessä kulttuurissamme Paavalin sanat ovat kaikkialla läsnä. Itse muistan kuinka rakkauden korkea veisu – “Rakkaus on pitkämielinen, rakkaus on lempeä; rakkaus ei kadehdi, ei kerskaa, ei pöyhkeile, ei käyttäydy sopimattomasti” – korosti nuoruudessani teinityttöjen sänkyjen päätyjä aiheuttaen huonon omatunnon lihan himoissa Nietzscheä tavaaville murrosikäisille pojille. Nietzschele, joka halusi ottaa enemmän ruoskan kuin Paavalin kirjeet mukaan mennessään tapaamaan naista, Paavali oli juuri huonon omatunnon sanansaattaja, koston apostoleista suurin, kirkon perustaja ja länsimaisen rapion aloittaja. Tosin distanssia rakastavalle Nietzschele samalla hierarkia ja kyky käskäähä olivat katolisen kirkon parhaimpia puolia alkukristillisyyttä vastaan.¹ Nietzsche opetti rakastamaan vihollista,

mutta Nietzschen suhteessa Paavaliin kyse oli kenties tämän uuden uskonnon perustajaksi halunneen filologin omasta kateudesta syntyneestä kaunasta. Vaikka nykyyhumanisti suosisikin alkukristillisyyttä kirkon sijasta, on Nietzschen tulkinta Paavalista jäänyt elämään. Dogmaattisen kristillisyyden kuoleman jälkeen tilanteessa, jossa liberaalis-demokraattisesti “kaikki pääsevät taivaaseen” – tosin mieluummin biopoliittisesti “hyväkuntoisina”, kuten Tuomas Nevanlinna on siteerannut *Kirkko ja kaupunki* -lehteä –, olemme tottuneet ajattelemaan, että Jeesus, vaikkei mikään Jumalan poika ollutkaan, oli “bara en god människa”, kuten ruotsalaisen biopoliittisen kansankodin, paratiisin maallisen koe-laboratorion, rappiota kuvaava *Toisen kerroksen lauluja* -elokuva asian esittää. Sen sijaan Paavali, tämä viekas juutalainen (Jeesustahan kristityt eivät ole koskaan tajuneet juutalaiseksi) muunsi rakkauden opin vallantahtoiseksi kirkoksi. Ja katso, yhtäkkiä ilmestyivät kirkkokuri, inkvisitio ja ristiretket! Jos unohdamme kirkon marttyyriverellä juhlinnan ja syyllisyysrakenteet, olemme valmiit myöntämään, että “rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi” on kaunis mutta idealistinen ajatus, koska silloin ei saa olla kateellinen naapurille ja koska ideaalina se on ristiriidassa ihmisen ikaikaisen aggressiivisuuden kanssa. Maallistunut nykyeurooppalainen liberaali hyväksyy siis Jeesuksen ideaalina vaikka ei käytännössä, mutta ei sentään kirkkokuria. – Miksei sitten saman tien asettuisi Dosto-

jevskin kuvaaman katolisen suurinkvisiittorin puolelle, jonka ainoa puolustaja on “venäläistä anarkismia” vastustanut ja tässä fasismille toisen käntensä antanut Carl Schmitt.

Mutta Paavalista on ja on aina ollut monia tulkintoja. Vasemmistolais-juutalainen intellektuelli Jacob Taubes, joka Walter Benjaminin tapaan ihaili Schmittin kirjoituksia, vaikka piti tätä poliittisena vihollisenaan, näki Paavalissa ilmaantuvan ennemmin kirkon suverenisuuden kyseenalaistavan messianistisen ajattelun. Niinpä kun Taubes suosittui Schmittin jatkuvien pyyntöjen seurauksena lopulta tapaamaan natsi-Saksan vanhaan “kruununjuristin” Plettenburgissa, toi Schmitt keskellä yötä keittiön pöytään Paavalin *Roomalaiskirjeet*, joista sitten väännettiin kättä aamuun asti. Schmitt, joka kunnioitti aina vastustajiaan, vaati Taubesia julkaisemaan omat mietteensä Paavalin kirjeistä. Näin ei tapahtunut kuin vasta postuumisti vuonna 1993, jolloin Taubesin vuonna 1987 kuoleman kynnyksellä pitämät luennot Roomalaiskirjeistä toimitettiin. Noissa luennoissa hän keskittyi juuri ajan teemaan Paavalilla ja myös Paavalin yhteyksiin moderneihin ajattelijoihin kuten Friedrich Nietzscheen, Sigmund Freudiin, Carl Schmittiin, Karl Bartheen, Walter Benjaminin ja Theodor Adornoon.² Taubesin teos on Giorgio Agambenin mukaan paras Paavalista kirjoitettu kirja, ja se on myös Agambenin oman teoksen taustalla. Agambenin keskeiset teemat ovat jo Taubesilla, mutta oman tyyliensä mukaisesti Agamben

systematisoi ja konkretisoi Taubesin hieman harhailevat mietteet.

Myös Agambenin vanha ystävä Pier Paolo Pasolini suunnitteli aikoinaan elokuvaa Paavalista antifasistisena poliittisena hahmona. Elokuvasssa Paavalin puheet olisivat säilyneet täysin samoina mutta historiallinen tapahtumaympäristö olisi muutettu. Pasolinin Paavali olisi ollut ranskalainen pikkuporvari, joka lähtee Francon Espanjaan vainoamaan antifasisteja. Junamatkalla takaisin kohti Ranskaa hän kokee kääntymyksen ja alkaa levittää antifasistista sanomaa. Pasolinin Rooma vastaisi Jerusalemia ja sen vasemmistolaiset kahvilaintellektuellit, joita Pasolini vihasi, fariseuksia. Lopulta Paavali matkaa nykyajan Roomaan eli New Yorkiin, jossa hänet teloitetaan sähkötuolisissa. Ranskalaisfilosofi Alain Badiou ottaakin tämän Pasolinin ajatuksen uudelleen aktivoidusta Paavalista oman Paavali-kirjansa lähtökohdaksi, ja tämä vanha althusseriläinen haluaa lukea Paavalia radikaalin poliittisen tapahtuman sanansaattajana, poliittisena militanttina.³

Paavalin kirjeiden perintö ei ole tietenkään ollut vain modernien oikeistolaisten ja vasemmistolaisten tulkintariitojen kohteena, vaan Paavalin monimerkitykselliset tekstit ovat alusta asti muodostaneet tulkinnallisten ja poliittisten taistelujen kentän. Antiikin suurimmaksi kerettiläiseksi tuomittu Marselius vetosi Paavaliin radikaalissa opissaan *Vanhan testamentin* tuomion ja vihan Jumalan sekä *Uuden testamentin* rakkauden ja armon Jumalan radi-

kaalista erillisyydestä. Toiset radikaalit lahkot taas tulkitsevat Paavalin oppia lain ylittämisestä suuntaan, jossa armon eläville kaikki – kuten rakkauden hengessä toteutetut seksuaaliset orgiat – olivat sallittuja sillä “mikään ei ole epäpyhää itsessään”.⁴ Katolinen kirkko taas tahtoi voittaa Paavalin opit omalle puolelleen. Näin Paavalin sanoja vedettiin alusta asti kahteen suuntaan, radikaalien osalta kohti anarkismia, kirkon osalta kohti järjestystä. Voitaisiin sanoa, että “venäläinen anarkisti” ja “saksalainen järjestysmies” olivat alusta asti riitelemässä Paavalista. Lutherin myötä Paavalin tulkitseminen tietenkin aktivoitui jälleen poliittiseksi uhaksi katoliselle kirkolle, tosin tällä kertaa ilman anarkistista sävyä. Tämän jälkeen teologit ovatkin kirjoittaneet tuhansia sivuja Paavalista. Sopaa ovat saapuneet hämmentämään myös filologit ja antiikin tutkijat, jotka ovat tarjonneet vähän väliä “tieteen viimeisintä sanaa” Paavalista. Kenties uuden syntymiseen tarvitaan kuitenkin ulkoisuuden tuulahdus ja tulkinta varsinaisen teologisen ja “tieteellisen” Paavali-keskustelun ulkopuolelta. Paavalin kirjeitä kommentoivassa teoksessaan Agamben tuokin esiin uudella tavalla mielenkiintoisen Paavalin. Jos filosofian tehtävänä on vapauttaa meidät ennakkoluuloistamme, niin Agambenin filosofinen luenta auttaa ainakin näkemään Paavalin uudessa valossa.

AGAMBENIN PAAVALI

Siinä missä Badiou haluaa uudelleenaktualisoida Paavalin militanttina poliittisena toi-

mijana, haluaa Agamben aktualisoida Paavalin kirjoitukset ajankohtaisena jäännöksen filosofisena ajatteluna. Agambenin mukaan jokaisella kirjalla on omat historialliset hetkensä, jossa sen asettamat ongelmat aktualisoituvat uudestaan. Agamben jatkaa Paavalin suhteen strategiaansa lukea länsimaista perintöä uudelleen; tarkoitus on löytää ajattelijoihin sisältyvät aktualisoimattomat mahdollisuudet. Kyse on benjaminilaisesta mahdollisuuden pelastamisesta ja sen lukemisesta, mitä ei koskaan ollut kirjoitettu. Paavalin tapauksessa tämä tarkoittaa myös sen lukemista, joka oli aina jo kirjoitettu mutta jota ei ole osattu kristillisen teologian tähden niistä lukea. Paavalin ajattelu on siis vapautettava kahleista, joihin kaksituhatta vuotta kristillistä teologiaa on sen pyrkinyt vangitsemaan. Paavalin ajankohtaisuus ei ole näin teologian uudessa paluussa vaan teologian maillelen menossa. Kenties vasta maallistunut kristillisyyden tehnyt tällaisen luennan ylipäänsä mahdolliseksi. Näin Agambenin kirja ei asetu niinkään osaksi nykyfilosofian paluuta teologiaan, vaan se asettuu kaiken teologian (myös maallistuneen) radikaaliksi kritiikiksi.

Max Weber, joka itse halusi rakentaa hybriksisiä suuria linjoja, näki kuitenkin tieteen erikoistumisen vääjäämättömänä kohtalona. Aikaamme hallitseekin Nietzschen kuvaamien “iilimadon aivojen tutkijoiden” ideologia, jonka mukaan vain keskittymällä Paavalin toimintaan 3.6.78 jKr. voidaan kertoa jotakin uutta Paavalista. Tätä ideolo-

giaa vasten Agambenin tapa keskustella koko länsimaisen filosofian keskeisistä teemoista Paavalin kirjeiden kautta voi näyttää vain skandaalimaiselta. Totuus on kuitenkin, että Agamben onnistuu pienessä kirjassaan tekemään sen, mihin lukuiset Paavali kommentaarit eivät ole kyenneet, aktiivimaan uudelleen Paavalin ajattelun tuoreella tavalla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita lattea yleistämistä vaan itse asiassa tarkkaa Paavalin käsitteiden pohdintaa, jossa Paavalin ajatteluun ei lisätä mitään, mitä tämä ei olisi itse kirjoittanut, vaikka jotakin kylä jätetään selvästi pois. Näin Agambenin luenta on valikoi-va ja strateginen, mutta hänen tarkoituksenaan ei ole pelastaa Paavalin ajattelua kokonaisuudessaan vaan ainoastaan sen aktuaaliset kiinnostavat mahdollisuudet.

Agamben kääntää heti kaikkien tavanomaisimmat näkemykset Paavalista ylösalaisin. Paavali ei ole uuden teologian perustaja vaan kaikkien teologioiden messianistinen hävittäjä. Paavali ei ole kristillisen teologian luoja vaan juutalaisen messianismin täydellistäjä. Paavali ei ole uuden universaalien identiteetin keksijä vaan kaikkia identiteettejä pakenevan jäännöksen ajattelija. Paavali ei julista uutta kutsumusta vaan kaikkien kutsumusten uudelleenkuksua, niin kuin ne eivät kutsumuksia olisikaan. Paavali ei ole sen enempää lakiuskonnon luoja kuin lain kriittikkokaan vaan lain täydellistäjä sen lepäämään jättämisen ja käytettäväksi tekemisen kautta. Mutta ennen kaikkea Paavali on uuden ajan, jäännöksen ajan, kokemuksen ajattelija. Hän

on messiaanisen hetken, *kairoksen*, ajattelija. Tämä käsite ei viittaa ajan loppuun vaan lopun aikaan nykyisen ja kaikkien nykyisten aikojen itsensä esimerkkinä. Juuri tämä tekee Paavalin kirjeistä ajan-kohtaisia omalle lopunajallemme, siis Agambenille hegeliläis-heideggerilaisesti metafysiikan, tradition ja historiallisten kutsumusten lopun ajalle. Tässä Agamben suorittaa taas uskomattoman intellektuaalisen hattutempun ja käsittelee kriittisesti aikamme keskeiset filosofiset teemat Paavalin kirjeitä kommentoimalla.

MESSIANISMI TEOLOGIAA JA ESKATOLOGIAA VASTAAN

Se mikä meille ja Paavalille on Agambenin mukaan yhteistä on kokemus lopun ajasta. Näyttää kuitenkin siltä, että moderni filosofia haluaa jälleen peittää tuohon kokemukseen liittyvän messiaanisen mahdollisuuden ja rakentaa uuden teologian, niin kuin kristillinen kirkko teki kerran aikaisemmin peittäen, kieltäen ja sensuroiden Paavalin radikaalin postmessianistisen ajattelun. Maallisen messianismin sijaan nykyfilosofia haluaa rakentaa uuden eskatologisen teologian, mikä näkyy muun muassa sen palaamisessa transsendentin ajattelemiseen tai negatiiviseen dialektiikkaan. Voi tuntua oudolta, että tätä uutta teologista virettä vastaan Agamben nostaa ajattelijan, jota olemme tottuneet pitämään kristillisen teologisen koneen ensimmäisenä insinööriä, mutta Agambenille Paavali ei raken-

na teologista konetta vaan purkaa sen toimimattomaksi. Tässä piilee Paavalin kriittinen mahdollisuus myös oman aikamme maallistuneita teologioita vastaan.

Paavali ei ole kiinnostunut henkilöstä nimeltä Jeesus Nasaretilainen, jonka elämä myöhemmin syntyneet evankeliumit käsittelevät. Paavali kirjoittaa Jeesus-messiaasta. Tämä messianismi on keskeisin syy, jonka tähden Agamben käsittelee Paavalia. Taustalla on tietenkin Agambenin pidempiaikainen kiinnostus Walter Benjaminin messianistisen historian käsitteeseen. Taubes näki yhteyden Benjaminin teologis-politiittisen fragmentin ja Paavalin Roomalaiskirjeen välillä. Gershom Scholem taas epäili Benjaminin salaista samastumista Paavaliin Benjaminin “Agesilaus Santander”-esseessä. Agamben taas etsii yhteyttä itse Benjaminin “Historian teesien” ja Paavalin kirjeiden väliltä, näiden kahden Agambenille keskeisen messiaanisen tekstin väliltä. Niinpä Agamben voi huomauttaa, että Benjaminille messiaanisen ajan teeman yhteydessä keskeinen käsite kuva (*Bild*) – joka sitoo menneen ja nykyisen instanssin yhteen nykyisyyden esiintyessä menneen ja menneen esiintyessä nykyisyyden valossa – vastaa Paavalin tapaa käyttää hahmon (*typos*) käsitettä messiaanisen aikasuhteen ilmaisijana. Luther puolestaan kääntää termillä *Bild* juuri Paavalin hahmon käsitteen. Ja kun Benjaminille aktuaalinen hetki (*Jetztzeit*) – jonka tämä samalla siirtää saksalaisen filosofian sille antamasta negatiivisesta määreestä positiivi-

seksi – messiaanisen ajan mallina kokoa itseensä ihmiskunnan historian, Benjamin toistaa (käyttäen Lutherin käännöksen termiä *zusammen*) jälleen Paavalin ideaa messiaanisesta ajasta.

Agambenin mukaan kristillinen kirkko on pyrkinyt kieltämään juuri Paavalin avoimen messianismin ja jopa tehnyt Kristuksesta eräänlaisen messiaanisen määreensä menettävän erisnimen. Kuten tiedämme, Kristus-sana on kreikkalainen käännös heprean sanasta *masiah*. Onkin yhtä omituista puhua Paavalin ajattelun messiaanisista vaikutteista kuin olisi puhua sen kristillisistä vaikutteista. Paavali tunsi ainoastaan Jeesus-messiaan ja messiaanisen kutsumuksen seuraajat. Paavali ei ole myöskään tulevan messianismin (josta tulee välttämättä eskatologiaa) profeetta vaan jo todeksi tulleen messiaan ilosanoman sanansaattaja. Paavali on postmessiaaninen ajattelija. Paavali ei edes juulista uskoa Jeesukseen vaan uskoa jo todeksi tulleessa messiaassa. Keskeistä on nyt se mitä tarkoittaa postmessiaaninen elämä, usko messiaassa, joka on jo tullut? Mitä se merkitsee erityisesti laille ja identiteetille?

Agamben ei myöskään yritä tehdä eroa hellenistisen filosofian, juutalaisuuden ja kristinuskon välillä vaan lukee Paavalin kirjeitä näiden sekoituksena. Paavali, joka kirjoittaa eräänlaista hellenistä sekakreikkaa, kuten Kafka kirjoitti jiddishiläisittäin vaikutunutta siansaksaa, on itsessään vähemmistöjuutalainen. Deleuzeläisesti voitaisiin sanoa Paavalin edustavan juutalaisen tulemistä toiseksi, ei-

juutalaiseksi, ei ylittämisen vaan vähentämisen kautta. Niinpä Paavali, “apostoleista vähäisin”, vaihtaa muita parempaan viittaavan kuninkaalisen nimensä Saul roomalaiseksi nimekseen Paulus, joka viittaa kaikkein vähäisimpään ja muiden jälkeen tulevaan. Samalla juutalaisesta (tämä kansa oli lain mukaan muista kansoista eristetty), vanhasta fariseuksesta (fariseukset olivat muusta kansasta eristettyjä) ja lain valvojasta (laki on juuri se mikä eristää ja jakaa) tulee vanhasta eristämisen identiteetistään eristetty ja samalla uusi eristämisen eristäjä. Paavali ei siis pyri uuteen universalismiin kaikki paikalliset ja luonnolliset erot ylittävän yleiskäsitteen kautta, vaan hän vähentämällä hajottaa kaikki kansojen ja kulttuurien jaot jakamalla itse jaon, eristämällä itse eristämisen. Usko messiaassa ei merkitse, että pakanan olisi tultava ei-pakanaksi tai juutalaiseksi, se ei tarkoita, että juutalaisen olisi tultava ei-juutalaiseksi. Ennemminkin juutalaisen on tultava ei-ei-juutalaiseksi ja pakanan ei-ei-pakanaksi. Heidän on oltava juutalaisia niin kuin he eivät juutalaisia olisikaan, heidän on oltava pakanoita kuin he eivät pakanoita olisikaan. Messiaanisen kutsumuksen (*klesis*) kirkko (*ekklelesia*), kutsuttujen yhteisö, ei merkitse uutta identiteettiä tai vanhojen identiteettien kieltämistä vaan niiden tyhjäksi tekemistä täydellistämisen kautta.

MESSIANISTINEN “NIIN KUIN EI” -AJATTELU TEOLOGISTA “AIVAN KUIN” -AJATTELUA VASTAAN

Agambenille Paavalin ajattelun keskeinen anti on messiaanisen kutsumuksen, *klesisen* ajattelu, jonka keskeisenä käsitteenä on sanasta kutsua (*kaleo*) juontuva *kletos*. Hieronymos käänsi sen latinaksi termillä *vocatus*, ja Lutherin saksannos *Beruf* taas liitti sen ongelmallisesti ammattietiikkaan. Max Weberin kautta tulkittu on tullut aikamme keskeisiä käsitteitä: *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* on tehnyt kalvinistien ja puritaanien ammattietiikan yhteydestä kapitalismiin yleistä folklorea. Kapitalistinen etiikka on puritaanisen ammattietiikan maallistunut muoto. Se tekee voitontavoittelusta itsestään päämäärän, minkä tähden pörssisijoittajien oppaissa kerrotaan, kuinka todelliset sijoittajat ajavat käytetyillä autoilla ja panevat kaikki rahansa kasaantumaan. Mutta vaikka Luther ei allekirjoittanut kalvinistista dynamismia vaan vaati jokaista pysymään sallimuksen asettamalla paikalla, niin jo Lutherin tekemä *klesis*-käännös termillä *Beruf* merkitsi keskeistä momenttia messiaanisen kutsumuksen maallistamisessa koskemaan ammattietiikkaa. Weber painottikin selvää eroa Paavalin ja Lutherin kutsumuksen käsitteessä. Weberin mukaan Paavali ei aseta mitään positiivista arvostelmaa maallisten ammattien suhteen vaan suhtautuu näihin eskatologisella indifferenssillä. Lutherilla taas tämä indifferenssi kääntyi kuitenkin

kin konkreettisille ammattiteille annetuksi uudeksi arvoksi ja lopulta vaatimukseksi ihmisen pysymisestä Jumalan määräämässä toimessa. Weber huomauttikin Lutherin kääntävän termillä *Beruf* monia täysin erilaisia käsitteitä ja näin myös *klesiksen*, joka Paavalilla tarkoittaa puhtaasti uskonnollista Jumalan kutsua ikuisen autuuteen ilman että sillä olisi mitään tekemistä ammattikutsujen kanssa. Weberin mukaan ainoa silta näiden välillä voisi olla ensimmäisessä Korinttilaiskirjeessä, jossa jokainen on kutsuttu kutsumuksessaan ja jonka suomalainen Raamattu kääntää ”luterilaisesti”: ”Pysyköön kukin siinä asemassaan, jossa hänet on kutsuttu.”⁵ Weberin mukaan ”itse asiassa on ilmeistä että sana *klesis* vasta tässä, mutta ainoastaan tässä kohdassa vastaa jokseenkin latinan sanaa *status* ja saksan sanaa *Stand* [...] mutta ei varmastikaan, kuten Brentano olettaa, *Beruf*-sanaa sen nykyisessä merkityksessä.”⁶ Weberille lopulta kyse on vain hämäävästä hepreismista. Agambenin mukaan taas ei ole mitään syytä olettaa näin, sillä lause on kieliopillisesti täysin selvä – kuten se oli Hieronymokselle, joka käänsi sen latinaksi ongelmitta muotoon ”in qua vocatione vocatus est”. Tämä olisi voitu kääntää myös ”in vocatione qua vocatus est”. Tässä latinan *qua* sana kääntää kreikan anaforisen pronominin *he* ilmaisten tautologisen rakenteen, jossa kutsu palaa. Kieliopin sijaan lauseen vaikeus on sen semantiikassa. Agambenille kyse on kutsusta, joka kutsuu kutsumuksia. Tämä ei suinkaan merkitse eskatologista indifferenceä vaan päinvastoin intiimiä paikanvaihdosta,

jossa jokainen maallinen kutsumus kutsutaan uudestaan siinä määrin, kuin se on kutsuttu. Paavalin *ekklesia*, messiaaninen yhteisö, on kutsumusten yhteisö, mutta tuo kutsumus on vailla erityistä sisältöä. Se on ainoastaan niiden kykyjen ja juridisten kategorioiden kertaus, joissa kukin sellaisenaan on kutsuttu. Koska se on kirjoitettu liikkumattomaan dialektiikkaan, se voi tulla sekoitetuksi faktuaaliseen ehtoon ja myös ammattikutsumukseen, mutta kyse on päinvastoin jatkuvasta mitätöimisen liikkeestä, joka mitätöi (ei siis tuhoa) erikseen juutalaista, pakanaa tai orjaa koskevat erot ja sen sijaan kutsuu näiden erojen jäännöstä. Messiaaninen kutsumus on kaikkien faktuaalisten kutsujen uudelleen-kutsuminen ja tässä mielessä ainoa hyväksyttävä kutsumus. Se ei korvaa muita kutsumuksia uudella ja autenttisemmalla kutsumuksella vaan on kaikkien erityisten kutsumusten jäännöstä kutsuva kutsumuksen itsensä kutsu.

Aikaisemmin Agamben on etsinyt antiikin skeptikoiden ”ei enempää kuin” tai Bartlebyn ”mielummin ei” -muotoiluista messiaanisen elämän periaatetta. Nyt hän löytää Paavalilta vastavan käsitteen. Paavalin ”niin kuin ei” (*hos me*) on messiaanisen elämän periaate. Keskiajan grammatikot tulkitsivat komparatiivin ilmaukseksi, ei identiteetistä tai yksinkertaisesta kaltaisuudesta, vaan jännitteestä käsitteiden välillä. Paavalin *hos me* sisältää erityisen jännitteen itsensä suhteen ”niin

kuin ei” -muodossa, jossa faktuaalinen ehto asetetaan suhteeseen itsensä kanssa, itku itkun kanssa, ilo ilon kanssa. Näin tämä ehto muuttuu muotoaan itse-jännitteessä. Tämä muutos ei tarkoita ehdon häviämistä vaan sen loppuun saattamista. Niinpä messias ei ole toinen hahmo, eikä messiaaninen maailma ole toinen maailma vaan ainoastaan tämän maailman hahmon siirtymä, ylimeno ja täydellistäminen. Messianismi ei itse asiassa aseta apokalyptista läsnäolevan ja tulevan maailman eroa, vaan sen kutsumus on immanentti, tai tarkemmin sanoen se on immanentin ja transsendentin, tämän ja tulevan maailman erottelemattomuuden vyöhyke. Näin se asettaa itse asiassa yhteen ne kaksi aikaa, jotka esimerkiksi Salomon saarna oli erottanut ja joissa on erikseen aika itkulle ja tanssille.

Foucault’n mukaan kristillisellettiikalle vaihtoehoton antiikin pakanaetiikan keskeinen termi oli käyttö (*kresis*), mutta Agambenille juuri vapaa käyttö (*cheris*) on se, millä Paavali määrittää messiaanisen elämän. Messiaaninen merkitsee tehdä kutsumus käytettäväksi, ja vastaavasti messiaaninen kutsumus on jotakin, jota voidaan vain käyttää mutta ei omistaa. Tämä messiaaninen käyttö asettuu vastakkaiseksi roomalaiselle omistukselle ja hallinnalle, johon viittaa sana *dominium*. Messiaaninen kutsumus ei ole oikeus, ei identiteetti, ei omistettava valta. ”Niin kuin ei” muodostaa kaikkien juridis-poliittisten ominaisuuksien omaamattomuuden liikkeen. Se on geneeri-

nen kyky, jota voidaan käyttää mutta ei koskaan omistaa. Eikö se siis muistuta itse kielen valtaa? Agamben on esittänyt messiaanisen idean koskevan juuri kielen ideaa, ja hän korostaakin, että messiaaninen kutsumus pyrkii kutsumaan kaikki kutsumukset uudelleen juuri kielessä. Aikaisemmissa teoksissaan hän on käsitellyt Bartlebyn ”mie-luummin ei” -lausumaa muotona, jossa kieli vapautuu sekä positioista että negatiivista ja viittaa ainoastaan omaan itseensä. Vetäytyen aktuaalisesta määreestä tapaluokkaan se ilmaantuu puhtaana mahdollisuutena ja ilmaisee vain oman itsensä tapahtumisen.

Myös Martin Heidegger näki ”niin kuin ei” -kokemuksen faktuaalisuuden olevan Paavalille olemuksellisempaa kuin mikään oppi tai teoria. Agambenin mukaan Heideggerin voidaan nähdä jopa kehittäneen tältä pohjalta oman näkemyksensä epäomaehtoisesta omaehtoistumisesta *Das-einin* perustavana piirteenä. Elämää eivät määritä maalliset ehdot vaan tapa, jolla ne eletään. Vastoin Heideggeria Paavalille ei kyse ole kuitenkaan haltuunotosta vaan käytöstä. Samoin messiaaniset subjektit eivät voi myöskään omata koskaan itseään kokonaan sen enempää heideggerilaisessa omaehtoisessa päätöksessä kuin myöskään kuolemaa kohti olemisessaan.

Agambenille messiaaninen ”niin kuin ei” on myös vastakkainen juridiselle fiktiolle. Itse asiassa se on vastakkainen kaikelle ”aivan kuin” -ajattelulle, joka on hallinnut modernia etiikkaa ja filosofiaa ja jossa kaikki uskantilaiset *als ob* -paheet ruumiil-

listuvat. Myös negatiivisessa dialektiikassa pelastusta on ajateltava ”aivan kuin” -muodossa, jossa se estetisoidaan fiktioksi. Adornolle filosofian hetki tuli, mutta se epäonnistui, eikä Adorno kykene ajattelemaan, kuinka järjestää uudelleen sattuma, joka on jo mennyt. Siksi negatiivinen dialektiikka on lopulta absoluuttisen ei-messianistista, se rakentaa ennemmin uutta teologiaa. Paavalin messianismi taas vaatii pelastamaan sen, mikä on ja mikä pelastuksessa on ainoastaan uudelleen kutsuttu. Mutta se, mikä on, on se, mikä on hukattu. Näin menetetty ja pelastettu maailma yhtyvät välittömästi. Messiaaninen subjektit ei mietiskele maailmaa aivan kuin se olisi pelastettu, se ajattelee pelastusta vain siinä määrin, kuin se on hukattu siinä mitä ei voida pelastaa. Se ajattelee maailmaa niin kuin ei sitä pelastaa voisikaan. Tai kuten Kafka sanoisi: messiaaninen maailma saapuu vasta, kun messiaasta ei enää kaivata tai tarvita. Samoin Paavalin messias täydellistämällä lain tekee sen tyhjäksi, panee sen viralta, tekee sen toimettomaksi (*katargein*). Luther käänsi tämän termillä *Aufhebung*, josta Hegel sitten teki koko filosofisen järjestelmänsä perustan. Näin *katargeinin* ajattelu on hallinnut modernia jälki-hegeliläistä filosofiaa. Se on saanut Alexander Kojéven määrittämään jälkihistoriallisen ihmisen olo-tilan toimettomaksi (*désœuv-ré*). Itse asiassa yritys ajatella tätä toimetonta yhteisöä on hallinnut viime aikojen post-hegeliläis-heideggerilaisista mannermaista filosofiaa. Agamben kuitenkin muistut-

taa, että kaksituhatta vuotta sitten eräs vähäinen juutalaisen luopio ja uuden kutsumuksen ajattelijä esitti idean tuosta yhteisöstä. Siitä, mitä sitten tapahtui, voidaankin olla jo montaa mieltä.

Markku Koivusalo

viitteet

1. Nietzsche ja Paavalin suhteesta ks. Ojakankaan artikkeli tässä lehdessä.
2. Taubes, Jacob: *Die Politische Theologie des Paulus*. Wilhelm Fin Verlag 1993. Ilmestynyt myös ranskaksi lisäesseiden kera nimellä *La théologie politique de Paul*. Schmitt, Benjamin, *Nietzsche et Freud*. Seuil 1999.
3. Badiou, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF 1997.
4. Room. 1.14.
5. I Kor. 7.
6. Weber: Protestantinen etiikka ja kapitalismin henki. WSOY 1980, s. 164.