

SÄTKYNUKKE JA KÄÄPIÖ: SLAVOJ ZIZEKIN PERVERSSI KRISTILLISEKSI TULEMINEN

SLAVOJ ZIZEK: *The Puppet and The Dwarf. The Perverse Core of Christianity. The MIT Press, Cambridge 2003.*

Jumala ei ole oikeudenmukainen eikä epäoikeudenmukainen vaan yksinkertaisesti kyvytön. (The Puppet and The Dwarf)

No nyt sen tekee jo Slovenian "akateeminen rokkitähti", Slavoj Zizek. Siis minkä? Tulee kristilliseksi. Ei kuitenkaan pidä erehtyä. Zizek ei suinkaan asetu tässä pyhän puolelle maallista vastaan eikä missään tapauksessa puhu minkään uskonnollisen herätyksen puolesta (vaikka poliittisesta herätyksestä voitaisiinkin puhua...). Niin ikään on turha odottaa, että hän asettuisi niiden filosofien rintamaan, jotka viime vuosikymmeninä ovat alkaneet ihmetellä ja ihailla Toisen toiseutta. Zizekille kristillisyyden nimenomaan uskonto, joka hävittää pyhän, uskonnollisen ja Toisen. Zizek ei ainoastaan etsi materialistisia aspekteja kristillisyydestä, vaan väittää, että kristillisyyden on ytimeltään materialistista ja jopa ateistista: "Tullakseen todelliseksi dialektiseksi materialistiksi on ymmärrettävä kristillinen kokemus" (s. 6). Tässä mielessä Zizek asettuu samaan linjaan Alain Badioun ja Giorgio Agambenin uusien Paavali-tulkintojen kanssa. Kirjassaan *Saint Paul: Le fondation de l'universalisme* (1997) Badiou tekee Paavalista leninistisen vallankumouksellisen, kun taas Agamben (*Il tempo che resta*, 2000) näkee Paavalissa melkein postmodernin identiteettien purkajan: on oltava juutalainen kuin ei olisi-kaan. Zizek näyttäisi olevan enemmän Badioun kannalla:

"Paavali ryhtyy todelliseen leninistiseen puuhaan organisoimalla uuden kristilliseksi yhteisöksi kutsutun puolueen" (s. 9). Samalla hän asettuu eksplisiittisesti Agambenia vastaan, vaikka tämä vastaanasetuminen saakin jossain määrin huvittavia piirteitä, sillä Zizek sekä hyödyntää Agambenin analyysejä että rakentaa tästä vallankumouksellisen hyökkäyksille otollisen olkinuken.

Vaikka Zizek kirjansa alussa sanoo tarkastelevansa teoksessaan kristillisyyttä ja Paavalia, todellisuudessa ne jäävät statistien rooliin. Tavalliseen tapaan Zizek kirjoittaa enemmän elokuvista kuin kristillisyydestä, enemmän Hegeleistä ja Lacanista kuin Paavalista. Silti kirja muodostaa melko hauskan kokoelman anekdootteja kristillisyyden perverssistä ytimestä. Se, että kristillisyyden on Zizekin mukaan perverssiä, ei kuitenkaan tee hänestä kristillisyyden vastustajaa, päinvastoin. Zizek affirmoi kristillisyyden, kuten arvata saattaa, nimenomaan siksi, että sen ydin on perverssi – tai vähän neutraalimmin ilmaistuna, paradoksaalinen. Kristillisyyden ensimmäinen paradoksi liittyy monoteismiin. Tavallisesti monoteismi liitetään ajatukseen moninaisuuden alistavasta totaliteetista, fallisesta Yhdestä, joka estää aitojen erojen ilmaantumisen. Zizekin mukaan kuitenkin ainoastaan monoteismissä maailma kyetään hahmottamaan moninaisena, kun taas polyteistinen maailmankuva johtaa välttämättä oletukseen Yhdestä ja yhteisesti jaetusta neutraalista perustasta monien jumalien taustalla. Ainoastaan monoteismissä kyetään ajattelemaan eroa itsessään, tosin vain sillä ehdolla, että

monoteismi ymmärretään aidosti kristillisessä eikä esimerkiksi levinasilais-derridalaisessa mielessä, jossa Toisesta itsestään tulee Yksi: "Toiseuden puolustaminen johtaa ikävyyttävään, Toiseuden itsensä monotoniseen samuuteen" (s. 24). Sen sijaan kristillinen Jumala merkitsee Yhden yhteensopimattomuutta *itsensä* kanssa. Kristillinen Jumala eroaa itsestään – tai pikemminkin kristillinen Jumala on tämä ero, halkeama itsessään.

Tämä tuo väistämättä mieleen Gilles Deleuzen perustellut teoksessa *Différance et répétition* (1968), jonka mukaan ainoastaan yksinäisyys (*unicité*) mahdollistaa todellisen eron ja siten aidon moninaisuuden ajattelemisen, kun taas Aristoteleen idea, jonka mukaan oleminen sanotaan monin tavoin, johtaa todellisten erojen hämärtymiseen (ero määrittäytyä vain suhteena olevien välillä) ja siten olemisen ykseyteen. Zizekin perustelut Jumalasta halkeamana ovat kuitenkin omaa luokkaansa, eikä niitä niiden – osittain kenties tahattoman – paradoksaalisuuden takia aina ole aivan helppo seurata. Hänen mukaansa kristillisyyden on monoteisminä nimenomaan siksi, että se perustuu kolminaisuusoppiin! Tarvitaan pyhä kolminaisuus, jotta Jumala voisi erota itsestään. Zizek ei tosin selitä, millä tavoin Pyhä Henki osallistuu tähän Jumalan itsestään eroamiseen, sillä Pyhä Henki on hänelle vain nimi uskovien muodostamalle maalliselle yhteisölle. Sen sijaan Kristuksen rooli on ratkaiseva:

"Kolminaisuusopin opetus on, että Jumala käy täysin yksin Jumalan ja ihmisen välisen kuilun kanssa, että Ju-

mala – siis Kristus – on tämä kuilu. Kristus ei ole tuonpuoleinen ihmisestä kuilulla erotettu Jumala, vaan kuilu itsessään; kuilu, joka samalla kertoo erottaa sekä Jumalan Jumalasta että ihmisen ihmisestä. (S. 24.)

Kristillinen kokemus on nimenomaan tämän eron kokemusta, mikä ei tarkoita, niin kuin yllä olevasta lainauksesta voidaan nähdä, vain Jumalan eroamista itsestään vaan samalla ihmisen radikaalia vierantuneisuutta omasta itsestään. Kristillistä ihmistä ei konstituoivata tämä luonnollinen olemus eikä kulttuurinen konteksti vaan halkeama, joka saa kaikki olemukset ja kontekstit vapiseemaan. Siksi Pyhän Hengen yhteisöäkään ei pidä ymmärtää Yhden erottamattomuuteen perustuvana yhteisönä vaan yhteisönä, joka on aina jo poissa tolaltaan. Sillä ei ole perustaa kosmoksen Ykseydessä, mutta yhtä lailla se on vailla perustaa Toisen toiseudessa. Ei ihme, että kristillisuus nimeää tuon yhteisön rakkauden yhteisöksi, sillä mikä saa ihmisen enemmän pois tolaltaan kuin rakkaus...?

Näistä syistä kristillisuus eroaa radikaalisti sellaisista uskonnoista, jotka perustuvat kosmologisiin dualismeihin, kuten buddhalaisuudesta. Zizekille buddhalaisuus ei – eikä etenkään zeniläisyys – edusta vain rauhanomaisen harmonian uskontoa vaan itse asiassa henkisen kurinalaisuuden oppia, joka voidaan asettaa mihin tahansa käyttöön. Siinä absoluuttinen kurinalaisuus käy yksiin täydellisen spontaanisuuden kanssa, ja tämä tekee siitä oivan välineen mille tahansa sotatekoneelle, joka vaatii yhtä aikaa täydellistä tottelemista ja intuitiivista kykyä tappaa. Täy-

sin kehittänyt desubjektivoitu zeniläinen ei tiedä enää mitään konstitutiivisesta halkeamasta subjektiviteettinsa perustassa vaan samastuu täysin Toisen Tahtoon – tai niin kuin D.T. Suzuki kirjoittaa: “Hän ei tapa vaan miekka. Hän ei halua vahingoittaa ketään, mutta vihollinen ilmestyy ja tekee hänestä uhrin. Aivan kuin miekka itse jakaisi automaattisesti oikeutta.” (S. 31.) Siksi Zizekin mukaan ei olekaan ihme, että Heinrich Himmlerin lempikirja, jota hänen on sanottu pitäneen aina univormunsa taskussa, oli yksi henkilöisyyden perusteoksista, *Bhagavad-Gita*.

Samasta systä – toisin sanoen, että Jumala eroaa itsestään, on tämä ero itessään – kristillisuus Zizekin mukaan eroaa juutalaisuudesta. Juutalainen Jumala on “the Real Thing of Beyond”, kun taas Kristus on “the Thing itself”. Myös “the Thing itself” on Reaalinen, mutta Reaalista ei Zizekin mukaan pidä ymmärtää jonakin symbolisaatiota pakenevana vaan symbolisaation efektinä – Reaalina, joka syntyy, kun symbolinen “kaivaa reiän” todellisuuteen. Sikäli kuin nämä kategoriat ovat hieman esoteerisia, on syytä tarkastella, mitä Zizek tarkoittaa Reaalilla ja eritoten Reaalisen ja Symbolisen välisellä erolla:

“Jako Symbolisen ja Reaalisen välillä ei ole ainoastaan symbolinen ele *par excellence* vaan Symbolisen itsensä perustava ele, eikä askel Reaaliseen merkitse kielestä luopumista, heittäytymistä kaoottisen Reaalisen kuiluun, vaan päinvastoin sellaisesta ulkoisesta viitepisteestä luopumista, joka välttelee Symbolista. Ei ole niin, että me ensin tarvitsemme sanoja merkitse-

mään objekteja, symbolisoimaan todellisuutta, ja sen jälkeen ilmaantuu todellisuuden ylijäämä, symbolisaatiota vastustava traumaattinen ydin – tämä hämärä teema, joka asettaa kielen otetta pakenevan Korkeamman Todellisuuden nimeämättömän Ytimen, on hylättävä kokonaa. Ei sen naiivin uskon takia, jonka mukaan kaikki voidaan nimetä, ottaa haltuun järkemme avulla, vaan sen tosiasian perusteella, että Nimeämätön on kielen efekti. Todellisuus on kyllä edessämme ennen kieltä, mutta se mitä kieli tekee perustavanlaatuisena eleenään, on – kuten Lacan asian ilmaisee – todellisuuden merkitsemisen vastakohta: *se kaivaa siihen reiän*, se avaa näkyvän/läsnä olevan todellisuuden kohti immateriaalista/näkymätöntä dimensiota. Kun näen sinut, minä yksinkertaisesti näen sinut – mutta ainoastaan nimeämällä sinut minä voin osoittaa kuilun sinussa ohi sen, mitä näen.” (S. 70–71.)

Kristus-tulkinnan näkökulmasta tämä merkitsee sitä, että Kristusta – ja samalla kristillistä Jumalaa – ei tule ymmärtää jonakin symbolisaatiota pakenevana vaan reikiä aina jo kaivavan symbolisaation efektinä, joka samalla toimii esteenä eväten meiltä pääsyn todelliseen todellisuuteen. Kristus ei ole niinkään reiänkaivaja vaan se, mitä tuosta reiänkaivamisesta seuraa – ja Zizekin mukaan siitä seuraa, vaikka hän ei sen kummemmin ryhdy asiaa eksplikoimaan, että Kristus on *Mann ohne Eigenschaften*, ihmisen ilman ominaisuuksia. (Teknisempi termi tuolle ihmiselle on Zizekillä “Remainder”, joka voitaisiin kääntää vaikka jäännökseksi...). Tämä

taas merkitsee sitä, ainakin Zizekin mukaan, että Kristus on singulaari universaali, toisin sanoen se ilman asemaa ja identiteettiä oleva, joka määrittäytyjen positioiden ja identiteettien sosiaalisessa maailmassa edustaa universaaliutta, ihmiskuntaa sinänsä. Tämä ajatus osattoman osan tai luokattoman luokan universaalisuudesta on tullut tutuksi ennen muuta Jacques Rancièren töissä. Rancièren mukaan se yhteiskunnan osa tai ylijäämä, jolla ei ole lainkaan osaa vallitsevassa sosiaalisessa ja poliittisessa hierarkiassa, on aito poliittinen ja politisoiva toimija, sillä ainoastaan se voi edustaa universaalia – tai kokonaisuutta – ja se voi tehdä sen nimenomaan siksi, että sitä ei ole sidottu määrättyyn osaan. Se, että Kristus on tällainen osattoman osan edustaja, voi kyllä ollakin totta, mutta se, että Zizek heittelee tällaisia ideoita ilmaan ilman, että lainkaan viitsii ryhtyä tarkastelemaan Evankeliumeja tai edes Paavalin kirjeitä, kyllä hieman oudoksuttaa. Mistä Kristus saa osattomuuden, ellei nimenomaan niistä kertomuksista, joita hänestä on kirjoitettu? ”Jumala valitsi sen, joka ei ole [ta me ontta] tehdäkseen toimettomaksi sen, joka on [ta ontta].”

Sikäli kuin Kristus ei ole ”the Thing itself” symbolisaation tuolla puolen, vaan tuon symbolisaation efektinä syntynyt ”the Thing itself”, ihminen sellaisenaan, Zizek näkee kristillisyyden suurena epokaalisena ansiona sen, että se kykenee palauttamaan Toiseuden Samuuteen. Se, mikä ristillä kuolee, on nimenomaan tuonpuoleinen Jumala, radikaali Toinen – ja elämä Kristuksessa merkitsee kaiken Toiseuden suspensiota. Kristityl-

le ei näin ollen ole mitään dekonstruoimatonta, ei edes derridalaista kaikesta sisällyksestä dekonstruoitua, mutta tässä tyhjässä muodossaan kuitenkin vielä dekonstruoimatonta Toista, johon voidaan liittää esimerkiksi lupaus tulevasta Oikeudenmukaisuudesta. Zizekille tässä on kyse vain epäjumalanpalvonnan äärimmäisestä muodosta. Mutta mitä jää, kuin Toinen, joka lopulta on pelkästään tyhjä muoto, hävitetään näin julkavalla tavalla? Zizekin mukaan Pyhä Henki, toisin sanoen uskovien yhteisö, lähimmäisten kollektiivi. Tämä kollektiivi ei tunne enää läpikulkematonta tai mystistä toista – edes lähimmäinen ei ole tällainen toinen vaan vain kanssaihminen ilman mitään mystistä, ilman salaisuutta ja mysteeria: ”Kun Kristus kuolee, se, mikä kuolee hänen kanssaan on salainen toive, joka piilee lausumassa ’Isä, miksi hylkäsit minut?’ Toisin sanoen toive, että on olemassa Isä, joka on hylännyt minut. ’Pyhä henki’ on yhteisö, jolta on riistetty perusta suuressa Toisessa. (S. 171.)

Tämä selittääkin, miksi kristillisyyden on Zizekille perimiltään ateismin uskonto. Ei siksi, että Jumala tulee ihmiseksi, sillä tässä on kyse vain vulgaarista humanismista. Kristillisyyden ei ole ateismin siinä mielessä, että sen myötä ihmiset lakkaavat uskosta Jumalaan. Kristillisyyden on ateismin uskonto siksi, että siinä Jumala kuolee itselleen. Kristillisyyden on uskonto, joka ilmoittaa Jumalan kyvyttömyydestä suhteessa ihmisten kohtaloihin. Jumala ei voi meitä pelastaa, joten me olemme itse vastuussa omasta pelastuksestamme – ja jopa Jumalan pelastuksesta. Jopa lan-

keumuksen Zizek tulkitsee tästä salaisuuksia poistavasta valistuksen näkökulmasta. Toisin kuin gnostilaisuudessa, kristillisyyden lankeemus ei tarkoita alkuperäisen puhtaan henkisyyden rappeutumista materiaaliseksi maailmaksi, mikä saa gnostikon ikävöimään henkistä kotiaan, sillä kristillisyydessä lankeemus ei ole lankeemus lainkaan vaan merkitsee vapauden ilmaantumista. Aiemmin oli olemassa vain typerä luonnollinen olemassaolo, eikä kristityn toiveena ole palata tuohon olemassaoloon vaan muuttaa elämänsä tässä maailmassa. Pelastus, jota odotetaan, on jo tapahtunut – nyt on vain eletävä tuon tapahtuman mukaisesti. Tästä näkökulmasta Kristus ei oikeastaan ole muuta kuin se, joka ilmoittaa lankeemuksen todellisen merkityksen.

Zizekin mukaan kristillisyyden ei kuitenkaan ole perverssiä vain siksi, että Jumalan ero itsensä kanssa on Jumala. Se on perverssiä niin ikään siksi, että se perustuu petturuuteen. Ilman Juudasta ei olisi kristinuskoakaan. Mutta petturuus sinällään ei ole perverssiä, vaan perverssiä on se, että kristillisyyden alkupeirissä oleva petturuus perustuu rakkauteen – ja tätä kautta itsensä pettämiseen. Mitä muuta Juudas tekeekään kuin pettää Jeesuksen ja samalla itsensä, koska rakastaa Herraa – koska Jeesus tahtoo hänen pettävän itsensä, vaikka hyvin tietää, että se johtaa Juudaksenkin tuhoutumiseen? Petturuus ei lopu tähän. Niin ikään Isä pettää poikansa: ”Isä, miksi minut hylkäsit.” Zizekin mukaan kyse ei ole siitä, että Isä ihmiskuntaa kohtaan tuntemansa rakkauten tähden uhraa poikansa ih-

miskunnan hyväksi, vaan siitä, että poika huomaa Isänsä olevan *kykenemätön* pelastamaan hänet. Poika joutuu katkerasti pettymään Isänsä. Petos ja pettymys ovat Isän kyvyttömyydessä – oletettu omnipotenssi onkin paljastunut impotenssiksi: “Kristillisyydelle ominainen identifikaatio on viimekädessä identifikaatiota epäonnistumisen kanssa – ja vastaavasti, sikäli kuin Jumala on tuon identifikaation kohde, Jumalan itsensä on täytynyt osoittaa epäonnistuneensa” (s. 89). Kun minua haukutaan ja minulle nauretaan, identifioidun Kristuksen kanssa, jota haukuttiin ja jolle naurettiin... Eikä tässä vielä kaikki. Todellinen *imitatio Christi* voidaan saavuttaa vasta, kun kyetään identifioitumaan jopa Kristuksen uskon horjumiseen (“Isä, miksi minut hylkäsit”), kun osallistutaan Kristuksen epäilyyn ja epäuskoon. Ja aito kristillinen kokemus kumpuaa nimenomaan tämän epäilyttävän, epätäydellisen ja heikon olennon rakastamisesta, johon kykenee vain ihminen, joka itsekin on epäilevä, epätäydellinen ja heikko: “Ainoastaan epätäydellinen, jotakin vailla oleva rakastaa” (s. 115).

Tämä teema ei Zizekin mukaan ole kuitenkaan aidosti kristillinen vaan tuttu juutalaisuudestakin, erityisesti Jobin kirjasta. Toisin kuin yleensä ajatellaan, Job ei Zizekin mukaan ole mikään passiivinen kärsijä, joka lujan uskonsa avulla kestää Jumalan hänelle asettamia vastoinkäymisiä. Hänhän päinvastoin lakkaamatta valittaa kohtalostaan – ja taistelee sitä vastaan. Sitä paitsi hän kieltäytyy näkemästä omassa kärsimyksensä mitään merkitystä, toisin kuin “kolme teologia”, jotka

lakkaamatta yrittävät antaa sille merkityksen (rangaistus aiemmista synneistä tai uskon asettaminen koetukselle). Ja miksi Job pysyy vaiti, kun Jumala ilmestyy hänelle ja kysyy kerskaillen: “Kuka on tämä, joka peittää minun tarkoitukseni mielettömillä puheillaan? Missä sinä olit silloin kun minä laskin maan perustukset? Kerro, miten se tapahtui, jos osaat!” (Job 38:2–5). Zizekin mukaan vastaus on selvä. Job pysyy vaiti, koska näkee Jumalan kyvyttömyyden, jota tämä yrittää mahtipuheillaan peittää: “OK, jos olet pystynyt tähän kaikkeen, miksi annoit minun kärsiä niin mielettömällä tavalla?” Job ei pysy vaiti siksi, että Jumalan ylitsevuotava läsnäolo saa hänet mykäksi vaan koska hän havaitsee jumalallisen kyvyttömyyden. Job ymmärtää, että hänen kärsimyksensä ei perustukaan siihen, että Jumala koettelee häntä vaan että Jumala asettuu siinä itse koetukselle – ja epäonnistuu surkeasti. Jobin erottaa Jeesusesta kuitenkin se, että Job – ja samalla juutalaisuus – pysyy uskollisena salaisuudelle kammottavasta jumalallisesta impotenssista. Zizekin mukaan kristillisuus sen sijaan paljastaa tämän salaisuuden. Enää ei ole mikään salaisuus, että Jumala on heikko – siitä tulee päinvastoin kristillisen doktriinin perverssi ydin.

Mitä tulee Paavalin lain dekonstruktion, Zizek yrittää ottaa Agambenin vastaisen kannan. Zizek on kyllä samaa mieltä siinä, että Paavalin pyrkimyksenä on neutraloida lain asettama raja juutalaisten ja kreikkalaisten, ympärileikattujen ja ympärileikkaamattomien välillä. Hänelle on kuitenkin olennaisempaa se, että Paavali pyrkii lain

kritiikin avulla pääsemään eroon lain ja synnin toisiaan vahvistavasta noidankehästä. (Tämän takia hän pitää esimerkiksi Bataillea aidosti esikristillisenä ajattelijana. Mitä enemmän pyritään transgression, sitä voimakkaammaksi transgression kieltävä laki tulee.) Zizekin mukaan Paavalin lain kritiikki voidaan kuitenkin hahmottaa kahdella eritavalla: uhrauksellisesta ja osallistuvasta näkökulmasta. Uhrauksellisessa tulkinnassa Kristus kuolee meidän puolestamme, mikä Zizekin mukaan tarkoittaa lain korottamista “ehdottomaksi yliminäksi”. Näin siksi, että uhri, joka lopettaa uhraamisen mahdollisuuden, sikäli kuin Kristus kuolee kaikkien tulevien sukupolvien puolesta, tekee syyllisyydestä ikuisen ja loputtoman. Tämä loputtoman syyllisyyden teema on tuttu tietenkin jo Nietzscheä, mutta Zizek tuo siihen vielä erään lisän, nimittäin ajatuksen, että laki menettää tässä viimeisessä uhrissa kaiken sisältönsä ja muuttuu puhtaaksi käskyksi: Älä! Jostain syystä Zizek näyttää tulkitsevan Agambenin Paavali-analyysia tästä, jo Agambenin *Homo sacerista* (1995) tutuksi tulleesta näkökulmasta. Hän toisin sanoen väittää, että Agambenin tulkinnassa Paavali tuottaa suvereenin poikkeustilan, jossa laki on voimassa merkityksettömänä – ja samalla tilan, joka tuottaa paljaalle elämälle perustuvan biopoliittisen yhteisön. Jostain syystä Zizek ei kuitenkaan ota huomioon, että juuri suvereeni poikkeustila – laki joka on voimassa ilman sisältöä – on se, jonka Paavali Agambenin mukaan dekonstrui: “Lain messiaaninen täydellistäminen merkitsee poikkeustilan *Aufhebung*-

gia, katargesiksen [toimettomaksi tekemisen] absolutisaa-tiota” (Agamben, *Il tempo*). Tätä dekonstruktiota seuraa, Benjaminin sanoin, todellinen poikkeustila, olevan heitteillejättö jokaisen lain idean puolen. Mutta Zizek ei tässä kohtaa viittaakaan Agambenin kirjaan vaan yksityisiin keskusteluihin hänen kanssaan!

Se, mitä Paavali Zizekin mukaan taas tahtoo sanoa, on tämä: ”Tottele lakeja niin kuin et tottelisi niitä.” Paavali siis pidättää lain hävyttömän libidinaalisen investoinnin, ”investoinnin, jonka avulla Laki generoi/pyytää itsensä transgressiota” (s. 113). Mutta eikö tämä ole täsmälleen se, mitä Agambenkin haluaa sanoa? Juuri libidinaalisen investointi on se, mikä olevan heitteillejätössä jokaisen lain idean tuolla puolen toteutuu. Erona vain on, että Zizekin mukaan nämä libidinaalisen investoinnin pidättäminen tapahtuu tavallaan jo juutalaisessa laissa itsessään, jokaan ei tarpeeksi radikaalilla tavalla, sillä juutalainen laki on vielä liiaksi patologisella rakkaudella (libidinaalisella investoinnilla) kyllästetty. Se, mikä kristillisyydessä toteutuu, kun se täydellistää lain, on nimenomaan irtipääsy rakkauden patologisesta muodosta (”intiimi”/”sisäinen” rakkaus vastakohtana lain ”abstraktiudelle”/”ulkoisuudelle”), mutta merkitseekö tämä lain ja rakkauden samastamista? Siihen Zizek ei anna yksiselitteistä vastausta, mutta ainakin se merkitsee niin sanotun osallistuvan näkökulman avautumista; mahdollisuutta elämään ”Jeesuksessa Kristuksessa”. Tästä näkökulmasta Kristus ei kuole meidän puolestamme – ääretön velallisuus – vaan

elää ja kuolee meidän kanssamme: uskovien yhteisön veljeys.

Merkittävämpää – ainakin poliittisesti – Zizekille näyttää kuitenkin olevan se, että sekä juutalaisuudessa että kristillisyydessä kyetään erottautumaan pakanallisesta lain käsitteestä, toisin sanoen laista, joka artikuloituu ensisijassa sosiaalista elämää immanentisti jäsentävinä ja yhdenmukaistavina sääntöinä. Jo juutalainen laki merkitsee radikaalin heterogeenisen elementin introdusoimista suhteessa pakanalliseen sosiaaliseen tai sosiaaliseen lakiin. Ja sikäli kuin kristillinen rakkaus ymmärretään yksinomaan vastakohtana juutalaiselle laille, eikä sen täydellistäjänä, rakkaudesta itsestään tulee helposti tällainen ”sosiaalisen laki” tai vastaavasti ”kosminen tunne”, joka yhdistää yksilön kosmokseen. Oikeasti – siis Zizekin mukaan – kristillinen rakkaus on samassa määrin heterogeenisen sosiaaliseen elämään introdusoiva elementti kuin juutalainen lakikin, eikä sillä ole mitään tekemistä ”rajojen häviämisen ja Ykseyteen sulautumisen kanssa” (s. 120). Ja tässä Zizek on kyllä aivan oikeassa. Ongelmana vain on, kuten sanottua, että lopulta jää melko epäselväksi, mikä (juutalaisen) lain ja (kristillisen) rakkauden suhde oikeastaan on. Meille kerrotaan, että kristillinen rakkaus täydellistää juutalaisen lain sikäli kuin kristillisyydessä rakkauden ja lain välinen ero ei ole enää sisäisen ja ulkoisen välinen ero, mutta meille ei oikeastaan kerrota, onko laki ja rakkaus nyt täsmälleen sama asia, vai artikuloituu ko tässä jokin uusi laille itselleen sisäinen suhde, niin kuin Agamben ehdottaa.

Zizek on kirjassaan tavalliseen tapaan aika sekava. Moni asia jää hämärän peittoon – ellei oteta lukuun hauskoja ja selkeitä vitsejä, joita hän joka toisella sivulla viljelee. Siksi lopuksi on kenties sanottava, että Badioun aloittamassa ja Agambenin jatkamassa filosofien Paavali-sarjassa Zizekin kirja on, kaikesta hauskuudesta huolimatta, kuitenkin huonoin...

Mika Ojakangas