

# **Jumalan pitkät hautajaiset**

Maallistuminen kristillisen uskon ominaispiirteenä  
Gianni Vattimon filosofiassa

Itä-Suomen yliopisto, filosofinen tiedekunta  
Teologian osasto, läntinen teologia  
Pro gradu –tutkielma, kevät 2011  
Systemaattinen teologia  
Tuomas Savolainen 156819

<b>Tiedekunta – Faculty</b> Filosofinen tiedekunta		<b>Osasto – School</b> Teologian osasto, läntinen teologia		
<b>Tekijät – Author</b> Tuomas Savolainen				
<b>Työn nimi – Title</b> Jumalan pitkät hautajaiset – Maallistuminen kristillisen uskon ominaispiirteenä Gianni Vattimon filosofiassa				
<b>Pääaine – Main subject</b>	<b>Työn laji – Level</b>	<b>Päivämäärä – Date</b>	<b>Sivumäärä – Number of pages</b>	
Systemaattinen teologia	Pro gradu -tutkielma	<input checked="" type="checkbox"/>	1.6.2011	124
	Sivuainetutkielma	<input type="checkbox"/>		
	Kandidaatin tutkielma	<input type="checkbox"/>		
	Aineopintojen tutkielma	<input type="checkbox"/>		
<b>Tiivistelmä – Abstract</b>				
<p>Tutkielma tarkastelee italialaisen hermeneuttikofilosofin Gianni Vattimon käsitystä maallistumisesta. Vattimo kertoo maallistumisen olevan kristinuskon ominaispiirre. Torinon yliopiston filosofian professorina pitkän uran tehnyt Vattimo on tullut tunnetuksi postmodernista, erityisesti Friedrich Nietzschen ja Martin Heideggerin filosofiasta ammentavasta ”heikosta ajattelusta”. Heikko ajattelu merkitsee ennen kaikkea teoriaa, jonka mukaan olemisen luonne on paljastunut heikkeneväksi. Tästä syystä ei ole enää mahdollista tavoittaa, saati esittää absoluuttisia totuuksia. Vattimon ajattelussa kaikki lopullista totuutta tavoitteleva ajattelu on metafysiikkaa ja pohjimmiltaan väkivaltaa. Väkivaltaa se on siksi, että se pyrkii vaimentamaan kilpailevat mielipiteet vetoamalla totuuteen. Vattimon katsoo, että kaikki on pohjimmiltaan tulkintaa. Myös kaiken tulkinnallisuudeksi esittäminen on tulkintaa. Vattimon mukaan nihilistinen, oman tulkinnallisuutensa tiedostava hermeneutiikka tarjoaa parhaat välineet metafysiikan lopun tulkintojen viidakossa selviytymiseen. Vattimon nihilistinen hermeneutiikka toimii tulkintojen konfliktin vapauttajana, mutta edellyttää samalla vastuuta tulkintojen tekijöiltä. Tällöin mikä tahansa tulkinta ei voi kuitenkaan olla kelvollinen, vaan tulkintojen konfliktin tulisi löytää tasapuolisen keskustelun kautta pätevin ja parhaiten aikaa kuvaava vaihtoehto. Nihilistinen hermeneutiikka ilmenee ns. aktuaalisuuden ontologiana, joka kysyy, mitä oleminen on meille tässä hetkessä. Alkujaan Foucault’n lanseeraama aktuaalisuuden ontologian termi merkitsee Vattimolla nihilististä historianfilosofiaa, joka käsittää validiteettinsa ainoastaan keskustelun osapuolille yhteisten kulttuurintapahtumien, siis moderniteetin historian kertomisena ja tulkitsemisenä. Näistä lähtökohdista Vattimo tarkastelee myös kristillistä traditiota.</p> <p>Vattimo kertoo havainneensa, että olemisen heikkenevä luonne on pohjimmiltaan transkriptio kristinuskon sisällöstä. Tällöin myös kristinuskon luonne on heikkenevä. Raamatun kertomus inkarnaatiosta ja Kristuksen kenosiksesta merkitsee tuonpuoleisen Jumalan kuolemaa. Jumalan kuolema tarkoitti metafysisen ja siksi väkivaltaisena pidetyn Jumalan loppua. Jumalan kuolema oli siis Jumalan rakkaudenosoitus ihmiskuntaa kohtaan. Vaikka Raamatun kertomukset näyttävät tässä epookissa myytteinä, se ei vähennä niiden arvoa. Vattimon mukaan Eurooppa on syntynyt kristinuskon vaikutuksesta ja Raamattu on myyttikokoelmanakin totta siinä mielessä, että se on ”eletty todeksi”.</p> <p>Uskonnon paluun kantava ajatus on se, ettei nykypäivänä ole enää syytä pitää kristinuskoa epärationaalisen vaihtoehtona. Kristinuskoko ei kuitenkaan ole ”palannut” muuttumattomana, vaan luonteeltaan maallistuneena, ei-metafysisenä ja lähinnä eettisiksi toimintaohjeiksi kutistuneena ilman normatiivista perustaa. Kristinuskoko on tiivistynyt <i>caritas</i>-rakkauteen. Vattimolla puhe uskonnon paluusta on aina kytköksissä sekularisaatioon. Silloinkin jos kansa löytää tiensä takaisin kirkkoihin, on kyse pohjimmiltaan sekularisaatiosta ja kristillisestä traditiosta kaipuusta lähinnä esteettisenä kokemuksena. Postmetafysisen kristillisyyden näyttäytyminen Vattimolle objektiivisen idealin vastustajien airuena. Kristinuskon funktio on siis vahvasti eettinen. Vattimon aikaistulkinnan mukaan kristinuskoko on pyrkinyt toteuttamaan lähimmäisenrakkautta, mutta metafysiikka on aiemmin peittänyt tämän kauniin ytimen.</p>				
<b>Avainsanat – Keywords</b>				
Gianni Vattimo, Jumalan kuolema, nihilismi, maallistuminen, sekularisaatio, metafysiikka				

<b>JOHDANTO .....</b>	<b>4</b>
Tutkimuskirjallisuus, tutkimusmetodi, lähteet ja kirjallisuus .....	7
Uskonnon paluun ilmenemismuodot .....	11
<b>1. Vattimon ajattelun lähtökohdat.....</b>	<b>15</b>
1.1 Vattimon käsitys metafysiikasta.....	16
1.2 Metafysiikasta nihilismiin .....	26
1.3 Nihilistinen hermeneutiikka .....	31
1.4 Heikko ajattelu .....	37
1.5 Postmoderni: Postmoderni teologia ja Vattimon tulkinta postmodernista.....	39
1.5.1 Postmoderni teologia.....	41
1.5.2 Vattimon näkemys postmodernista .....	48
<b>2. Uskonnon paluu – Paluu uskontoon? .....</b>	<b>52</b>
2.1 Olemisen historian luonne Kristuksen inkarnaation transkriptiona .....	52
2.2 Kristinuskon kolme aikaa .....	56
2.3 Kristinuskon ja Raamattu metafysiikan jälkeen.....	57
2.4 Sananen synnistä.....	67
2.5 Jumalalle kiitos siitä, että olen ateisti!.....	69
2.5 Aito uskonnollisuus ja aito uskonnollinen kokemus.....	75
<b>3. Teoriasta käytäntöön .....</b>	<b>78</b>
<b>4. Vattimon ajattelun osakseen saamaa kritiikkiä .....</b>	<b>85</b>
4.1 Hegel kaapissa? .....	86
4.2 Heikko ajattelu keskustelun vahvana tuomarina .....	90
4.3 Vattimo ja Jumala on kuollut –teologia .....	92
4.4 Modern Correlation Method ja Vattimon ”teologia” .....	99
4.5 Raamattu kahdeksassa rivissä.....	102
4.6 Vattimon ajattelun ongelmallinen suhde ei-kristillisiin uskontoihin ja kulttuureihin.....	104
<b>5. Yhteenvedo ja loppuajatuksset.....</b>	<b>109</b>
<b>LÄHTEET.....</b>	<b>114</b>

Pyrin käyttämään mahdollisuuksien mukaan Vattimon italiankielisiä alkuperäistekstejä. Valitettavasti alkuperäisjulkaisuja ei ollut kaikista teoksista saatavilla, ja siten olen joutunut tyytymään englannin- ja suomenkielisiin käännöksiin. Jos molemmat, sekä alkuperäisteksti että käännetty teksti ovat olleet saatavilla, olen lukenut molemmat versiot ja merkinnyt kummankin teokset sivunumerot erikseen, alkuperäisteksti ensin ja tämän jälkeen käännetty teksti.

## JOHDANTO

Ajatus maallistumisesta loputtomana ajelehtimisena, jota rajoittaa vain armon periaate, päästää minut umpikujasta, josta moderni tietoisuus löytää itsensä kristillisen ilmestyksen edessä.<sup>1</sup>

Tutkin Italialaisen filosofin ja poliitikon<sup>2</sup>Gianni Vattimon käsitystä kristinuskon luonteesta. Torinon yliopiston professorina pitkän uran<sup>3</sup>tehnyt Vattimo on tullut tunnetuksi postmodernista, erityisesti Friedrich Nietzschen ja Martin Heideggerin filosofiasta ammentavasta ”heikosta ajattelusta”. Teologista mielenkiintoa on herättänyt erityisesti Vattimon puhe uskonnon paluusta.<sup>4</sup>Tämä näkemys liittyy taas kiinteästi heikkoon ajatteluun. Uskonnon paluun kantava ajatus on, ettei nykypäivänä ole enää syytä pitää kristinuskoa epärationaalisenä vaihtoehtona. Kristinusko ei

---

<sup>1</sup> Vattimo 1999b, 80. ...l'idea di secolarizzazione come deriva indefinita limitata solo dal principio della carità mi permette di uscire dall'impasse in cui si è sempre trovata la coscienza moderna posta di fronte alla rivelazione cristiana... (Vattimo 1996, 64)

<sup>2</sup> Yliopistouransa lisäksi Vattimo on ollut aktiivinen politiikan kentällä suuren osan elämästään. Hän on ollut muun muassa Euroopan parlamentin jäsen vuosina 1999-2004. Jätettyään vuonna 2004 vasemmistodemokraattisen puoleen (*Democratici di Sinistra*) Vattimo siirtyi kommunistisen *Partito dei Comunisti* -puolueen jäseneksi.

<sup>3</sup> Vuonna 1968 Vattimo nimitettiin Torinon yliopiston estetiikan professoriksi. Vuonna 1982 hän sai teoreettisen filosofian professuurin samassa yliopistossa. Vattimon ansioluettelo on muutoinkin pitkä. Akateemisessa maailmassa hän on toiminut muun muassa vierailevana professorina Yalen ja Los Angelesin yliopistoissa sekä yliopistoissa New York University ja State University of New York. Hänellä on myös kunniatohtorin arvonimi useista yliopistoista ympäri maailmaa. Tämän lisäksi Vattimo on vaikuttanut monien italialaisten ja ulkomaalaisten aikakauslehtien tieteellisten komiteoiden jäsenenä sekä Torinon tiedeakatemian kunniajäsenenä. Hän on myös Rivista di Estetica -lehden johtaja ja lukuisien italialaisten ja ulkomaalaisten lehtien kustannustoimittaja (Lähde: Euroopan Parlamentin henkilötietokanta).

<sup>4</sup> ”Uskonnon paluun” käsite on lähtöisin ranskalaisesta nykyfilosofiasta. Termillä viitataan uudelleen heränneeseen kiinnostukseen, jota mannereurooppalaiset ja myös eräät amerikkalaiset uskonnonfilosofit ovat osoittaneet teologisia ja uskonnollisia kysymyksiä kohtaan (Sammalkivi 2005 76-77).

kuitenkaan ole ”palannut” luoksemme muuttumattomana, vaan luonteeltaan maallistuneena, ei-metafyysisenä, lähinnä eettisiksi toimintaohjeiksi kutistuneena ilman normatiivista perustaa.

Mitä siis löydän, jos ja kun löydän uudelleen kristinuskon? ... En varmasti löydä selkeästi määriteltyjen oppirakennelmien ja sääntöjen perintöä, joka ratkaisi kaikki epäilykseni ja osoittaisi, mitä minun tulee tehdä. Juuri sitä katolisen kirkon saarnaama kristinuskko pyrkii minulle olemaan, vaikka näkemykseni johtuikin pohjimmiltaan siitä että en halua sen tarjoamaa totuutta.<sup>5</sup>

Vattimo syntyi vuonna 1936 Torinossa. Lapsuuden ja nuoruuden hän toimi aktiivisesti katolisen kirkon parissa. Vattimo aloitti yliopisto-opintonsa vuonna 1954 Torinon yliopistossa. Samoihin aikoihin hän alkoi kokea katolisen kristillisyyden liian ankaraksi ja dogmaattiseksi. Myös katolisen kirkon kommunisminvastaisuus hämmensi nuorta miestä, joka useiden ystäviensä tavoin kannatti kristillistä sosialismia, jonka hän katsoi edustavan paremmin sosiaalista oikeudenmukaisuutta. Vattimon poliittinen kanta herätti närkästystä kirkollisissa piireissä ja häntä pyydettiin lopulta luopumaan katolisen nuorisjärjestön (Catholic Action Group) puheenjohtajuudesta.<sup>6</sup> Valmistuttuaan klassisesta lyseosta hän aloitti filosofian opinnot Luigi Pareysonin johdolla Torinon yliopistossa 1950-luvun puolivälissä. Pareyson oli ensimmäisiä italialaisia ajattelijoita, jotka löysivät eksistentiaalismin 1940-luvulla fasistihallituksen kulttuurieristyksestä huolimatta. Pareysonin avustuksella Vattimo tutustui Heideggerin ajatteluun, hermeneutiikan tieteenhaaraan ja italialaiseen aikalaisfilosofiaan.<sup>7</sup> Väitelttyään tohtoriksi Heideggerin filosofiasta Vattimo jatkoi opintojaan Hans Georg Gadamerin ja Karl Löwithin johdolla Heidelbergin yliopistossa Länsi-Saksassa. Sekä Gadamer että Löwith olivat olleet

---

<sup>5</sup> Vattimo 1999b, 70. Che cosa ritrovo, dunque, se e quando ... ritrovo il cristianesimo? Non sono certo messo di fronte a un patrimonio di dottrine e di precetti chiaramente definiti, che risolverebbero tutti i miei dubbi e mi indicherebbero chiaramente che cosa fare. È vero che è con questa apparenza che la dottrina cristiana, predicata a me dalla Chiesa cattolica, tende a presentarmi; sicché se non la ritrovo così sarebbe perché, in fondo, non voglio ritrovarla nella sua verità. (Vattimo 1996, 57-58.)

<sup>6</sup> Vattimo kertoo elämäkerrassaan, että hän koki ongelmalliseksi katolisen kirkon vankkumattoman sitoutumisen jumalalliseen ”luonnon järjestykseen” (jossa esimerkiksi homoseksuaalisuus nähtiin luonnonvastaisena ja siksi vääränä) sekä luonnolliseen teologiaan (natural theology). Vattimo katsoi, että nämä lähtökohdat ajoivat katolista kirkkoa väistämättä oikeistolaiseen ajatteluun. (Vattimo & Paterlini 2009, 13.)

<sup>7</sup> Pareyson on vaikuttanut paljon Vattimon ajattelun suuntaviivoihin. Nimenomaan Pareysonin ehdotuksesta Vattimo alkoi tutkia Nietzscheä (Vattimo itse esitti Pareysonille Adorno-tutkimusta). Nietzscheä matka jatkui puolestaan Heideggerin pariin. (Vattimo & Paterlini 2009, 14.)

Heideggerin oppilaita Marburgissa 1920-luvulla. 1960-luvun tienoilla Vattimo keskittyi tutkimuksessaan 1800- ja 1900-luvun eurooppalaiseen filosofiaan. Vattimon mielenkiinnon kohteina olivat erityisesti hermeneutiikka ja ontologia – näiden teemojen parissa hän on työskennellyt aktiivisesti tähän päivään saakka.<sup>8</sup>

Varhaisemmissa kirjoituksissaan Vattimo käsitteli myös muun muassa Aristotelesta (1961) ja Friedrich Schleiermacheria (1968). Hän on tullut tunnetuksi erityisesti Martin Heideggerin ja Friedrich Nietzschen ajatusten esittelijänä ja uudelleenkehittäjänä. On olennaista ottaa huomioon se, että Nietzsche ja etenkin Heidegger ovat ajattelijoita, joiden näkemyksistä on syntynyt erilaisia ja toisistaan eriäviä tulkintoja. Tässä työssä ei paneuduta eri tulkintojen ruotimiseen, vaan Nietzscheä ja Heideggeria tarkastellaan nimenomaan Vattimon esittämien tulkintojen valossa.<sup>9</sup>Vattimon teoksia suomentanut Juhani ”Jussi” Välimäki pitää Vattimon oman filosofisen kannan (vuoteen 1991 saakka) hahmottamisen kannalta tärkeimpinä teoksia, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963, 1989), *Poesia e ontologia* (1968, 1985), *Le avventure della differenza* (1979), *Al di là del soggetto* (1981), *Il pensatore debole* (yhdessä P.A. Rovattin kanssa, 1983), *La fine della modernità* (1985), *La società trasparente* (1989) ja *Etica dell’interpretazione* (1989). Vattimo on kirjoittanut myös johdannot Nietzschen (1985) ja Heideggerin (1971) ajatteluun.<sup>10</sup>Suuren maailman tietoisuuteen Vattimo nousi vuonna 1988, kun hänen teoksensa *La fine della modernità* käännettiin englanniksi nimellä *The End of Modernity*. Teoksia on käännetty myös muun muassa englanniksi, saksaksi, ranskaksi, espanjaksi ja suomeksi. Voidaan sanoa, että Vattimon elämänkaarta on ohjannut erityisesti kolme tekijää: filosofia, politiikka ja uskonto. Kukin näistä osa-alueista on ollut vuorollaan Vattimon elämässä keskeisessä asemassa, mutta toisaalta ne myös linkittyvät yhteen ja kulkevat samaa kehää: lapsuuden katolinen tausta ja kasvatusta, uskonnon taakse jättäminen (tai ainakin niin luuleminen), siirtyminen

---

<sup>8</sup> Muiden meriittiensä lisäksi Vattimo on toiminut europarlamentaarikkona vuosina 1999-2004, ottanut aktiivisesti osaa kulttuuria ja politiikkaa koskevaan keskusteluun, toiminut *Rivista di estetica* –lehden päätoimittajana sekä julkaissut myös saksalaista romantiikkaa ja estetiikkaa käsitteleviä teoksia. (Lähde: Euroopan parlamentin internet-sivut)

<sup>9</sup> Vattimo myöntää, että siitä saakka kuin hän on tutkinut Nietzscheä ja Heideggeria, hän on nimenomaan esittänyt oman henkilökohtaisen tulkintansa kohteena olevien filosofien ajattelusta. Hänen tavoitteenaan ei ole ollut hahmotella ainoaa oikeaa lukutapaa, joka kaikkien tulisi automaattisesti hyväksyä. (Vattimo & Paterlini 2009, 17.)

<sup>10</sup> Välimäki 1991, 5.

politiikan ja filosofian pariin ja taas lopulta filosofisen ajattelun kautta paluu uskonnollisten teemojen äärelle.<sup>11</sup>

## ***Tutkimuskirjallisuus, tutkimusmetodi, lähteet ja kirjallisuus***

Kevääseen 2011 mennessä Vattimon teoksista on suomennettu kolme: Läpinäkyvä yhteiskunta (1991, alkuteos *La società trasparente*), Tulkinnan etiikka<sup>12</sup>(1999, alkuteos *Etica dell'interpretazione*) ja Uskon että uskon (1999, alkuteos *Credere di credere*). Lisäksi Jarkko Tontin toimittamassa artikkelikokoelmassa *Tulkinnasta toiseen. esseitä hermeneutiikasta* julkaistiin Vattimon artikkeli *Rationaalisuuden rekonstruktio*. Vuoteen 2010 saakka ilmestyneestä käännöstyöstä ovat vastanneet Jussi Vähämäki ja Liisa Kunttu. Vähämäki on tuonut Vattimon ajattelua tutuksi suomalaisille lukijoille myös kirjoittamalla erinäisiä Vattimon ajattelua esitteleviä artikkeleita.<sup>13</sup>

Uskonto – erityisesti kristinusko – on ollut Vattimolle läheinen aihealue 1990-luvun puolivälistä saakka. Ensimmäisen uskontoa käsittelevä artikkeli löytyy teoksesta *Oltre l'interpretazione* (1994). Tämän jälkeen ilmestyi yksinomaan uskonnon tarkastelulle omistettu teos, *Credere di credere* (1996). Teos poikkeaa huomattavasti Vattimon muusta tuotannosta sen pitkälti ensimmäisessä persoonassa kirjoitetun ja henkilökohtaisenkin sisällön ansiosta. Teosta seurasi *Dopo la cristianità: per un*

---

<sup>11</sup> Depoortere 2007, 3.

<sup>12</sup> Samasta nimestä huolimatta Tulkinnan etiikka ja *Etica dell'interpretazione* poikkeavat sisällöltään huomattavasti toisistaan.

<sup>13</sup> Vähämäki, Jussi 1995. Nihilismi kutsumuksena. Gianni Vattimo ja hermeneutiikka yhteisenä kielenä. Niin & Näin 2 (3), 32-37. Vähämäki, Jussi 1996. Gianni Vattimon radikaalin hermeneutiikan merkitys yhteiskuntateorialle. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.) Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset. Tampere: Gaudeamus, 254-285. Vähämäki, Jussi 2001. Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.) Filosofien oikeus II. Helsinki:Suomalainen lakimiesyhdistys, 361-392. Vähämäen lisäksi Vattimon ajattelua ovat käsitelleet suomalaisista myös Tuomas Nevanlinna (Kehnot verkot vai kalojen puute? Posthistoriateesien tutkiskelua. Ilmestynyt Teoksessa Tuomas Seppä, Tapani Hietaniemi, Heikki Mikkeli & Juha Sihvola (toim.) Historian alku. Historianfilosofia, aatehistoria, maailmanhistoria. Helsinki: Tutkijaliitto, 14-38.), Maria Sell (Perspektiivisyys ja tulkinta. Hermeneutiikka modernin ajan tuotteena ja kriittikkona. Julkaistu teoksessa Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi (toim.) Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria. Turku: Turun yliopisto, 87-109.), Jarkko Tontti (Tontti, Jarkko 2002. Right and Prejudice. Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law. Helsinki: University of Helsinki Printing House.) ja Max Rynänen (Oskillaatio ja massakulttuuri. Gianni Vattimo (et. al.) nykyaikaa etsimässä. Synteesi 26 (1), 59-80.). Vattimon käsitteleviä Progradu –tutkielmia on ilmestynyt Suomessa mitä ilmeisemmin kolme kappaletta. Peter Lundqvist käsittelevä vuonna 1994 julkaistussa työssään Vattimon heikkoa ajattelua ja Vuonna 2007 valmistuneessa pro gradussa Aleksis Mäkinen tarkasteli Vattimon nihilististä hermeneutiikkaa itseviittaavuuden valossa. Edellä mainitut tutkielmat ovat filosofian pro graduja. Luultavasti viimeisin Vattimoa käsitellyt opinnäytetyö on syksyllä 2008 Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa valmistunut Noora Rissanen työ ”Gianni Vattimon maallistumisesta ja uskonnon palaamisesta”.

*cristianesimo non religioso* (2002, engl. *After Christianity*, 2002), joka pureutuu syvemmin edellisen kirjan avaamiin teemoihin ja samalla myös jatkaa Vattimon matkaa uskonnollisten tulkintojen kentällä. Näiden lisäksi on ilmestynyt kolme dialogipohjaista teosta, *Il futuro della Religione. Solidarietà, carità, ironia* (2004, engl. *The Future of Religion*, 2005), *After the Death of God* (2007) ja *Verità o Fede Debole* (2006, engl. *Christianity, Truth, and Weakening Faith*, 2010). *Il futuro della Religione* sisältää Vattimon uskonnollista ajattelua tiivistävän artikkelin ja Vattimon ja uuspragmatistifilosofi Richard Rortyn kaksinpuhelun. *Dopo la cristianità* puolestaan sisältää Vattimon artikkelin *Toward a Nonreligious Christianity* ja Jeffrey W. Robbinsin ja Vattimon vuonna 2007 käymän dialogin. *Verità o Fede Debole* Vattimo ja hänen uskontoa koskevaan ajatteluun merkittävästi vaikuttanut ranskalais-syntyinen kirjallisuustieteilijä ja kulttuurintutkija René Girard käyvät dialogia. Edellä mainitut teokset käsittelevät pääasiallisesti uskontoa. Koska uskontoa koskeva ajattelu on vahvasti sidoksissa Vattimon muuhun filosofiaan, perehtyminen hänen aikaisempaan tuotantoonsa on välttämätöntä. Käytän teoksia *La fine della modernità* (1985, engl. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, 1988), *Etica dell'interpretazione* (1989, suom. *Tulkinnan Etiikka*<sup>14</sup>, 1999) *La società trasparente* (1989, suom. *Läpinäkyvä yhteiskunta*, 1991), *Le avventure della differenza* (1980, engl. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, 1993) ja *Nichilismo ed emancipazione: Etica, politica, diritto* (2003, engl. *Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law*, 2004) ajatteluun perehdyttävänä kirjallisuutena. Vuonna 2008 ilmestyi Vattimolta yhdessä Piergiorgio Paterlinin kanssa työstetty ”omaelämäkerta”, *Non essere Dio* (engl. *Not Being God*, 2009). Teos ei ole omaelämäkerta sanan varsinaisessa merkityksessä, vaikka se on kirjoitettu ensimmäisessä persoonassa Vattimon ”äänellä” hänen haastattelujensa ja kommenttiensa pohjalta. Lopputulos on erittäin hyväntuulinen ja toivorikas teos, jossa 70-vuotias ajattelijä kertoo elämänsä ja filosofiansa keskeisimpiä teemoja aina nuoruudesta saakka. Lukuun ottamatta teosta *After the Death of God*, Vattimon kirjojen ja artikkelien alkuperäiskieli on italia.

Tutkimustehtäväni on selvittää, mitä Vattimon puhe uskonnon paluusta pohjimmiltaan tarkoittaa. Ensimmäiseksi paneudun Vattimon uskontoa käsittelevän teorian taustalla vaikuttaviin filosofisiin lähtökohtiin. Tarkastelen myös sitä, missä

---

<sup>14</sup> Suomeen sisältää pääpiirteissään samat artikkelit. Alkuperäiseen kokonaisuuteen on lisätty artikkelit *La Traccia Della Traccia* (Jäljen jälki) ja *Pareyson dall'estetica all'ontologia* (Pareyson estetiikasta ontologiaan).



määrin uskonnon paluussa on kyse filosofisen ilmapiirin muutoksesta ja missä määrin uskonnon paluu kytkeytyy konkreettisiin muutoksiin uskonnollisen elämän kentällä. Tutkimustehtävä avautuu lukuisiin alakysymyksiin, joissa pohdin muun muassa onko uskonnon paluu universaali ilmiö, eli koskeeko se myös muita uskontoja kristinuskon lisäksi. Toisaalta taas koska Vattimo puhuu paluusta juuri kristilliseen uskoon, tarkastelen, kuinka maallistumisen ajatus on mahdollista nähdä kristillisyyden ominaispiirteenä.

Yhtenä keskeisenä tekijänä Vattimon ajattelussa on Nietzschen julistama Jumalan kuolema. Ajatus Jumalan kuolemasta ei ole vieras teologian saralla, sillä Jumala on kuollut teologiaksi<sup>15</sup> (*Death of God Theology*) kutsuttu teologian malli eli vahvimman kukoistuskautensa jo 1960-luvun puolivälissä.<sup>16</sup> Suuntausta ovat edustaneen muun muassa William Hamilton, Thomas J. J. Altizer, Gabriel Vahanian, John A. T. Robinson, Harvey Cox, ja Paul Van Buren ja Don Cupitt.<sup>17</sup> Tarkoitukseni on selvittää millaisia yhdistäviä ja erottavia tekijöitä Vattimon postmetafyysisellä kristillisyydellä on verrattuna hänen ”edeltäjiinsä”? Tarjoaako Vattimon nietzscheläis-heideggerilainen lähtökohta uuden lähestymistavan aiheeseen? Mielenkiintoisen näkökulman em. 1960-luvun radikaaliteologian ja Vattimon ajattelun suhteesta tarjoavat sekä Frederiek Depoorteren teos *Christ in Postmodern Philosophy* että Anthony C. Sciglitano Jr:n *Modern Theology* -lehdessä julkaistu artikkeli *Contesting the World and the Divine: Balthasar’s Trinitarian “Response” to Gianni Vattimo’s Secular Christianity*. Näiden teosten lisäksi teologista perspektiiviä ovat tarjonneet Marta Frascati-Lochhead kirjallaan *Kenosis and Feminist Theology – The Challenge of Gianni Vattimo* sekä Thomas G. Guarinon *Vattimo and Theology*.<sup>18</sup> Tarkoitukseni ei ole vain referoida Vattimon ajattelua, vaan myös samalla puntaroida sen osakseen saamaa kritiikkiä ja esittää omia havaintoja, kysymyksiä ja kyseenalaistuksia. Työstä tekee haasteellisen se, että Vattimon uskontoa koskeva tulkinta on elänyt jokaisen uskontoa käsittelevän teoksen

---

<sup>15</sup> Timo Koistinen kääntää *Death of God Theology* -termin *Jumala on kuollut -teologiaksi*. Käytän työssäni tätä nimitystä. Myös toista termiä on käytetty, sillä Timo Eskola kutsuu *Death of God Theology* *Jumalan kuoleman teologiaksi*.

<sup>16</sup> Depoortere 2007, 23.

<sup>17</sup> Zabala 2005, 37.

<sup>18</sup> Depoortere toimii tutkijana Leuvenin katolisessa yliopistossa ja on postmodernia teologiaa tutkivan tutkimusryhmän jäsen. Marta Frascati-Lochhead toimii luennoitsijana Vancouver School of Theologyssa Kanadassa. Thomas G. Guarno puolestaan toimii systemaattisen teologian professorina Seton Hallin yliopistossa New Jerseyssä, Yhdysvalloissa.

myötä.<sup>19</sup>Räikeitä suunnanmuutoksia ei toki ole löydettävissä, vaan kyse on paremminkin uskontoa koskeva teorian laajenemisesta ja uusien teemojen esiin noususta. Tässä työssä en juuri paneudu teorian vaiheittaiseen muotoutumisen tarkasteluun, vaan mielenkiintoni kohteena on muodostaa kokonaiskuva vuoteen 2009 saakka ehtineestä ja yhä elävästä teoriasta – jyvineen ja akanoineen. Tarkoitukseni ei myöskään ole keskittyä yksityiskohtaisesti Vattimon ajattelun taustalla vaikuttavien aatevirtauksiin, vaan nostan niitä esiin silloin kuin se on tutkielmani kannalta tarpeellista.

Tutkimusmetodini on systemaattinen analyysi. Systemaattinen analyysi merkitsee toisiinsa liittyvien tekstianalyyttisten menetelmien kokonaisuutta, johon voidaan katsoa kuuluviksi ainakin käsitteiden, väitteiden, argumenttien ja edellytysten analyysit.<sup>20</sup>Käsiteanalyysi ilmenee tutkielmassani muun muassa siinä, kuinka pyrin avaamaan työssäni esiintyvät käsitteet ja niiden taustat. Vattimon esittämien väitteiden ja väitteitä tukevan argumentaation analyysi on tekstissäni keskeisessä osassa. Syvennyn siihen, kuinka Vattimo perustelee väitelauseitaan ja mistä hän hakee tukea väitteilleen. Olennaista on myös pohtia, kuinka johdonmukainen kokonaisuus eri väitelauseiden pohjalta muodostuu. Edellytysten analyysi, jossa selvitan Vattimon filosofiset lähtökohdat, on elintärkeä osa työni ymmärrettävyyden kannalta. Vattimon kirjallinen ilmaisu on täynnä filosofista käsitteistöä ja viittauksia filosofian historiaan. Toisaalta nämä kuuluvat käsiteanalyysin piiriin, mutta toisaalta ne myös paljastavat sen, mihin lähtökohtiin Vattimo ajattelussaan kiinnittyy. Hän ei usein avaa näitä seikkoja, vaan olettaa lukijan olevan niistä jo valmiiksi tietoinen. Pyrin siis parhaani mukaan selvittämään, millaisilla ajatuksellisilla lähtökohdilla – lausutuilla tai lausumattomilla – Vattimon ajattelu tulee ymmärretyksi. Filosofisen käsitteistön lisäksi Vattimo käyttää myöhemmässä tuotannossaan yhä enemmän teologista sanastoa. Tämä tuo mielenkiintoisen lisän teologisen tutkielman kirjoittamiseen. Tällöin on tarpeellista tutkia, mihin ”fundamentaalteologiseen” traditioon Vattimo liittyy nostaessaan esiin kristillisiä termejä. Silloinkin kun hän uudelleenmäärittelee kristillisten käsitteiden sisällön, voidaan tutkia, mitä fundamentaaliteologista traditiota vastaan hän peilaa ajatteluun.

---

<sup>19</sup> Zabala 2005, 35.

<sup>20</sup> Jolkkonen 2007, 12-21.

## **Uskonnon paluun ilmenemismuodot**

...uskonnon paluu ja uskon ongelma eivät ole irrallaan maallisesta historiasta, eivätkä ne kiinnity ja supistu mihinkään yhtenäiseksi ja yhteiseksi ajateltuun elämänvaiheiden kulun malliin (kaikki alkavat vanhetessaan ajatella enemmän tuonpuoleista ja Jumalaa).<sup>21</sup>

Vaikka Vattimo myöntää, että hänen uudelleen herännyt kiinnostuksensa uskontoon on ennen kaikkea ikääntymisen seurausta, hän korostaa, ettei uskonnon paluuta voida tiivistää vain fysiologisten seikkojen aikaansaannokseksi. Koska länsimaisessa kulttuurissa uskonto on integroitunut yhteiskuntarakenteeseen, on uskonnollisen tematiikan pohtiminen varttuneemmassa elämän vaiheessa vain ”uudelleen arvioimista”. Yksilö on väistämättä työstänyt jo nuoruudessaan maailmankatsomustaan ja määrittänyt siten omaa suhdettaan uskoon ja uskontoon.<sup>22</sup> *Credere di credere* -teoksessa Vattimo nimeää kolme seikkaa, joihin uskonnon paluu on sidoksissa tai joissa se ilmenee: elämänkaareen ja sen rajallisuuteen sekä merkitykseen liittyvät tekijät<sup>23</sup>, poliittiset tekijät ja filosofiaan sidoksissa olevat tekijät. Vuotta aikaisemmassa artikkelissa *La traccia della traccia* (suom. *Jäljen jälki*) Vattimo katsoo uskonnon paluun juontuvan erityisesti globaaleista uhkista ja filosofisista syistä. Globaalit uhat jäsentyvät hyvin elämänkaareen ja sen rajallisuuteen koskevien syiden joukkoon. Uskonnon paluun poliittiset ilmenemismuodot Vattimo huomioi vasta *Credere di credere*ssa. Kaikki uskonnon paluuta kuvaavat tekijät ovat sidoksissa historiaan: maallisen historian kulku ja sen tapahtumat nostavat uskonnon jälleen esiin. Näitä tilanteita yhdistää aina sama rajan löytämisen kokemus.

Rajan löytämisen kokemus merkitsee havaintoa sitä, ettei oma toiminta riitä saavuttamaan tahdottua asiointilaa (tai väistää kuolemaa). Vattimo kysyy, löydämmekö Jumalan vain silloin, kun törmäämme johonkin radikaalisti

---

<sup>21</sup> Vattimo 1999b, 13. ...il ritorno della religione e del problema della fede non è senza rapporto con la storia mondiale, e non si riduce solo a un passaggio di fasi della vita pensata come un modello sempre uguale (tutti quando invecchiano cominciano a pensare di più all'aldilà, e dunque a Dio). (Vattimo 1996, 12.)

<sup>22</sup> Vattimo 1996, 8-9/1999b, 8-9.

<sup>23</sup> Tämä määrittäjä ei ole sidoksissa ikään, vaan paremminkin ikääntyminen voi helposti nostaa esiin uskontoa ja uskoa koskevat kysymykset. Yhteinen nimittäjä kokemuksilla on paremminkin kokemus ”rajasta”,

epämiellyttävään. Eihän suuren onnen kohtaaminen näytä johdattavan ihmistä samassa määrin tuonpuoleisen etsintään. Ikääntymisen ja vanhenemisen fysiologia sekä vakavan sairauden tai kuoleman kohtaaminen ovat usein uskonnollisten teemojen luo johdattavia tekijöitä. Kokemus siitä, että olemassaolon perimmäinen merkitys on jäänyt elämän aikana vaille vastausta voi johtaa siihen, että saavuttamattomat toiveet ja saavuttamaton elämän merkitys siirretään tuonpuoleiseen.<sup>24</sup> Ihminen törmää tällöin ”rajaan”, josta hän ei löydä muutoin tietä ulos. Toki vastaavanlaiseen ”rajaan” törmääminen voi tapahtua myös muissa elämänvaiheissa, eikä se ole ainoastaan kuolemanläheisyyden erityispiirre. Näitä eksistentiaalisia kysymyksiä kohdataan eri yhteyksissä niin yksilötasolla kuin kollektiivisina kokemuksina. Myöhäismoderni aikakausi on tuonut uusia ja mittasuhteiltaan valtavia ongelmia kuten bioetiikkaa, ekologiaa ja (joukkotuhoaseiden) väkivaltaa koskevat kysymykset. Tällaisiin itse luotuihin ongelmiin ihminen ei ole Vattimon mukaan kyvykäs löytämään ratkaisua järjen tai tekniikan avulla. Toisaalta taloudellisesti hyvinvoiva ihminen törmää edelleen kysymykseen oman olemassaolonsa mielekkyydestä. Merkitystä elämään ja apua ”tylsyyteen” haetaan apua konsumerismin tarjoamasta nopeasta tyydytyksestä. Toinen tekijä, johon uskonnon paluu on kytköksissä, on Vattimon mukaan poliittinen. Esimerkiksi hän nostaa paavi Johannes Paavali II:n toiminnan vaikutuksen Itä-Euroopan kommunismin romahtamisessa. Tämä vahvisti katolisen kirkon ja paavin auktoriteettiasemaa. Kuitenkin Vattimo jatkaa, ettei ”uskonnollisten hierarkioiden uusi poliittinen painoarvo” ole uskonnollisen herkkyyden perimmäinen syy, vaan kenties paremminkin seuraus.<sup>25</sup> Tällöin toisaalta politiikka toimii lähinnä uskonnon paluun indikaattorina.<sup>26</sup> Tuonnempana tarkastelen, kuinka uskonnollisten auktoriteettien aseman vahvistumiseen pohjautuva uskonnon paluu poikkeaa Vattimon hahmottelemasta filosofisesta uskonnon paluun jälkeisestä postmetafyysisestä kristillisyydestä.

Kolmantena ja tärkeimpänä tekijänä uskonnon paluuseen toimivat filosofiset syyt. Vattimo väittää, että uskonnon uusi elinvoimaisuus on ehkä lopulta vahvimmin seurausta siitä, että filosofia ei kykene enää antamaan olemisellemme merkitystä. Ainakaan enää ei ole mahdollista tavoittaa yhtä vahvaa perustaa eli ajatusta yhdestä

---

<sup>24</sup> Vattimo 1996, 10-11/1999b, 10-11.

<sup>25</sup> On kuitenkin paikallaan kysyä, kuinka laajasti eri uskonnollisten hierarkioiden poliittinen painoarvo on lisääntynyt. Vattimo antaa tulkinnassaan huomattavan suuren painoarvon katolisen kirkon asemalle kotimaassaan Italiassa.

<sup>26</sup> Vattimo 1996, 11-17/Vattimo 1999b, 12-17.

tavoitettavasta totuudesta. Tästä syystä uskonnon tarjoama vaihtoehto on Vattimon mukaan jälleen mielekäs – mutta ei enää klassisessa metafyyssisessä muodossa, vaan sekularisoituneena ja heikentyneenä.<sup>27</sup> Vattimon tulkinnassa ateismi, joka on perustanut johtopäätelmänsä luonnontieteiden eksklusiiviseen totuuskäsitykseen tai uskoon ihmiskunnan emansipaatioon johtavasta kehityskulusta on osoittautunut virheelliseksi.<sup>28</sup> Jos siis poliittisia tekijöitä ei voida ajatella uskonnon paluun varsinaiseksi syyksi, vaan ainoastaan seurauksiksi ja ilmentäjäksi, uskonnon paluulle jää kaksi varsinaista tekijää: fysiologiset (eli ”perusteiden tarpeeseen vetoavat”) ja filosofiset syyt. Mikä on näiden keskinäinen suhde? Vattimon mukaan fysiologisten ja filosofisten syiden juuret ovat yhteiset siitäkin huolimatta, että niiden välillä vallitsee suuri jännite. Fysiologiset syyt uskontoon paluuseen juontavat vahvojen perustojen kaipuusta. Tällöin Jumala tarjoaa kaivatun perustan elämälle ja olemassaololle. Filosofisen syyn uskontoon paluulle taas tarjoaa paradoksaalisesti se seikka, ettei mitään vahvaa rakennetta ole tarjolla. ”Vattimolaisesta filosofiasta” nouseva uskonto ei esitä metafyyssisiä väittämiä, kumarra ”totuutta” tai etsi ontologista perustaa. Uskonnon ohjenuorana toimii vain rakkaus. Tällöinkin tiedostetaan, että myös rakkauden ohjenuora on pohjimmiltaan ilman metafyyssistä perustaa. Koska mitään muuta ei ole tarjolla, on uskonto jälleen mielekäs vaihtoehto. Sekä Vattimon filosofia että mielekäs paluu uskontoon saavat alkunsa juuri tässä ajassa, jossa elämme. Modernisoitumisen hämmentävyys tai kuten Vattimo sitä toistuvasti kutsuu, ”maallistuneen yhteiskunnan Baabel”, ei kuitenkaan saa olla tie takaisin metafyyssisen uskonnollisuuden ahdistavaan, mutta tutun turvalliseen vankilaan. Tämä merkitsisi Vattimon Nietzsche-tulkinnan mukaan kieltäytymistä yli-ihmisyyden haasteesta ja paluuta orjuuden tilaan. Vattimon mukaan uskonto näyttää palaavan sekä perinteisissä metafyyssisiä elementtejä sisältävissä raameissa että

---

<sup>27</sup> Vattimo 1998, 81.; Vattimo 1999a, 135.

<sup>28</sup> Emanispaatiolla Vattimo tarkoittaa prosessia, jossa yksilön saavuttaa suuremman vapauden, autonomian ja valintojen mahdollisuuden. (Vattimo 2004, xxv.) Vattimolle vapautteen johtava portti löytyy Heideggerin ja Nietzschen filosofiasta. Tämä kanta eroaa radikaalisti analyyttisen filosofian parissa esiintyvistä suhtautumistavasta kahteen suureen saksalaisfilosofiin. Usein analyyttisen filosofian parissa mannermaisen filosofian suuret nimet Hegel ja Heidegger näyttäytyvät filosofeina, jotka suorastaan ”mädättävät mielen ja turmelevat moraalin”. Vahvaa kritiikkiryöpytystä ovat esittäneet muun muassa Rudolf Carnap, Karl Popper ja Bertrand Russell. Heille Hegel ja Heidegger edustavat ihmiskunnan vapauden vihollisia. Vattimon suhtautuminen Hegeliin ja Heideggeriin on täysin päinvastainen: heidän juuri tarjoavat meille välineet vapautteen! Samalla Vattimo katsoo, että nimenomaan analyyttisen tradition edustajat suojellessaan platonilaista ja kantilaista käsitystä ”ehdottomasta sitoutumisesta” tukevat autoritaarisuuden läsnäoloa. Juuri kantilainen idea siitä, että riittävä järjen reflektio johdattaa meidät oikeisiin moraalivalintoihin, on itsessään autoritaarisuuden reliikki. Tällöin pyritään antamaan järjelle äärimmäinen auktoriteettiasema, eikä se ole yhtään sen parempi kuin yritys antaa sama asema Jumalalle.

perustoihin nojaamattomassa, sekularisaationa. Joka tapauksessa kaikki uskonnon palaaminen ilmentää modernin yhteiskunnan ongelmallisuutta ja kaoottisuutta.<sup>29</sup>

Yhtenä keskeisenä uskontoa koskevana ajatuksena Vattimolla on se, että kristinusko on ollut merkittävästi muovaamassa länsimaista kulttuuria. Tai ei ainoastaan muovaamassa, vaan paremminkin synnyttämässä. Koko länsimainen kulttuuri on juuri kristinuskon aikaansaannosta ja länsimaat ilmentävät väistämättä kristinuskoa. Tätä ajatusta Vattimo toistaa useaan otteeseen ja vetoaa erityisesti italialaisen historioitsijan, Benedetto Crocen vastaavaan näkemykseen. Vattimo kertoo havainneensa kristinuskon ohjanneen ajatteluaan silloinkin, kun hän on luullut jättäneensä kristinuskon taakseen.<sup>30</sup> Sama ajatus pätee koko läntiseen yhteiskuntaan – olemme ”kristillisiä” silloinkin, kun hylkäämme kristinuskon – tai kenties juuri silloin! Seuraava lainaus kuvaa selvästi, kuinka vahvan sidoksen Vattimo näkee kristinuskon ja länsimaisen kulttuurin synnyn välillä:

Aivan kuin länsimaista kirjallisuutta ei voida kuvitella ilman homeerista runoutta, ilman Shakespearea tai Dantea, ei kulttuuriamme voida laajimmassa merkityksessä kuvitella, jos poistamme siitä kristinuskon.<sup>31</sup>

Vattimon uskonnollis-filosofisen ajattelun lähtökohtana on jo Humen ja Kantin esittämä luonnollisen teologian (natural theology) kritiikki. Luonnollisen teologian ajatuksena oli, että Jumalan olemassaolo on perusteltavissa empiirisesti. Kant esitti kumoamiensa klassisten jumala-argumenttien sijaan, että ajattelisimme Jumalaa praktisen järjen postulaattina sen sijaan, että Jumalan olemassaoloa yritettäisiin johtaa empiirisistä ilmiöistä. Myös Vattimo tahtoo siirtää puheen uskonnosta pois episteemiseltä areenalta, jossa luonnontieteet esiintyvät sen haastajana. Kant avasi

---

<sup>29</sup> Vattimo 1999a, 132-133.

<sup>30</sup> Ajatus länsimaisesta kulttuurista kristinuskon suoranaisten ilmetymänä ei ole ainoastaan Vattimon esittämä näkemys. Vaikka Vattimo puhuukin väljästi länsimaista, osoittautuu hänen tarkkailunsa varsinaiseksi kohteeksi nimenomaan Eurooppa. Samansuuntaisia ajatuksia ovat esittäneet muun muassa Benedetto Croce ja ranskalainen filosofi Emmanuel Levinas (1906-1995). Crocen mukaan kristinusko on vaikuttanut kulttuuriimme niin valtavasti, ”ettemme voi tehdä muuta kuin kutsua itseämme kristityiksi ” (”Perché non possiamo non dirci cristiani” teoksessa *Discorsi di varia filosofia* (Bari:Laterza, 1945)). Levinas puolestaan katsoo, että Eurooppa muodostuu kahdesta perustekijästä: Kreikasta ja Raamatusta. Kreikalla Levinas tarkoittaa antiikista periytyvää filosofista traditiota. Eurooppalaiset ovat siis pohjimmiltaan kreikkalaisen ja juutalaisen tradition kasvatteja. (Levinas 1988, 155-157.) Näistä kahdesta tradition lähteestä Raamattu saa Levinasilla kuitenkin suuremman painoarvon. (Wallenius 2004, 78-79.)

<sup>31</sup> Vattimo 2005, 53.

ajattelullaan tien muun muassa Schleiermacherin teologialle sekä Jumalan saavuttamattomuutta ja toiseutta korostaville ajattelijaille kuten Søren Kierkegaardille, Karl Barthille ja Emmanuel Levinasille. Filosofit Richard Rorty kuvailee Vattimon suhdetta uskontoon erityiseksi, koska puhe uskonnon *totuudellisuudesta* ei ole Vattimolle merkityksellinen. Näin ollen Vattimo ei liity kumpaankaan edellä mainittuun jälkikantilaiseen ”koulukuntaan”. Vattimolle puhe symbolisesta, metaforisesta, emotionaalisesta tai moraalista totuudesta ei ole lainkaan tarpeen. Tämä kaikki on seurausta Vattimon tavasta tulkita inkarnaatio, jossa Jumala luopui kaikkivoipaisuudestaan, auktoriteetistaan ja toiseudestaan.<sup>32</sup> Nietzsche julistaman Jumalan kuolema merkitsee Vattimolle myös Jeesuksen ristinkuolemaa. Jeesus, joka tullessaan ihmiseksi ja kuollessaan ristillä jätti maailman ihmisten haltuun.<sup>33</sup> Vattimo tulkitsee Jumalan kuoleman ja Paavalin puheen *kenosiksesta*<sup>34</sup> synonyymeiksi. Paavalin puhe siitä, että Sana tyhjensi itsensä kuollessaan ihmisenä ristillä, merkitsee Vattimolle kirjaimellisesti ja kertakaikkisesti metafysisen Jumalan loppua. Tulkinta poikkeaa siis radikaalisti yleisestä kristillisestä käsityksestä, jonka mukaan Jeesuksen ristinkuolema merkitsi ihmiskunnan syntien sovittamista. Tämä ei kuitenkaan merkitse uskonnon loppua tai uuden uskonnon syntymää, vaan paremminkin kristillisyyden muotoa ilman Jumalaa, kirkkoa tai oppirakennelmaa.<sup>35</sup>

## 1. Vattimon ajattelun lähtökohdat

Jotta Vattimon uskontoa koskevaa ajattelua voidaan tarkastella riittävän syväluotaavasti, on perehdyttävä hänen filosofiansa pääperiaatteisiin. Jos uskontoa koskevat näkemykset irrotetaan alkuperäisestä kontekstista ja käsitemaailmasta, joissa ne ovat tarkoitettu tarkasteltaviksi, voivat ne helposti antaa epämääräisen ja suorastaan virheellisen kokonaiskuvan. Vaikka kristinusko on muodostunut Vattimon viimeaikaisessa filosofiassa (1990-luvulta alkaen) keskeiseksi teemaksi, ei

---

<sup>32</sup> Rorty 2005, xvi-xvii.

<sup>33</sup> Vattimo 2007, 90. Vattimo erottaa Nietzsche Jumalan kuolemasta kaksi tulkintatapaa: ”klassisen” tulkinnan, jossa Jumala-olettamus poistuu hyödyttömänä uskovaisten omasta toimesta ja ”ei-kirjaimellisen”, ei-niin-nietzscheläisen, jossa Jumalan kuolema merkitsee Kristuksen ristinkuolemaa.

<sup>34</sup> Oppi Kristuksen itsensä tyhjentämisestä, jonka mukaan Kristus luopui Jumalan vertaisuudesta tullakseen ihmisten kaltaiseksi. Paavali puhuu *kenosiksesta* Filippiäiskirjeen toisessa luvussa (Fil 2: 5-11). Luther tulkitsee *kenosiksen* siten, että Kristus ei käyttänyt hänelle kuuluvia jumalallisia ominaisuuksia, vaan asetti ne syrjään. Lutherille *kenosis* merkitsee myös sitä, ettei Kristuksesta tullut ainoastaan ihmisen kaltainen, vaan hänestä tuli erityisen kurja ihminen omaksuessaan itseensä ihmiskunnan synnin, syyllisyyden ja ahdistuksen. (Juntunen 2001, 131-132.)

<sup>35</sup> Zabala 2005, 37.

se ole ollut sitä suinkaan aina. Näyttää, että Vattimon vuosikymmeniä kehittelemät, filosofiset rakennelmat muodostivat ensin sen perspektiivin, josta hän ryhtyi uskontoa tarkastelemaan. Lopulta tämä filosofinen perspektiivi on ”paljastanut” kristinuskon keskeisen merkityksen: kristinuskko on kulkenut unohdettuna, mutta ajattelun suunnan ohjaavana vaikuttajana kaiken aikaa. Vasta nyt se todella nousi tietoisuuteen.

Ennen kuin alan käsitellä Vattimon teoriaa kristinuskosta, perehdyn hänen keskeisiin filosofisiin lähtökohtiinsa. Pyrin kuljettamaan kertomusta Vattimon itsensä kulkemassa järjestyksessä aina uskonnon uudelleenlöytymiseen. Esittelen tässä luvussa Vattimon filosofiassa usein toistuvia ja keskeisiä käsitteitä. Matkani kulkee metafysiikasta nihilismin kautta nihilistiseen hermeneutiikkaan. Vaellus saa päätepisteensä postmodernissa, jonka voisi katsoa olevan Vattimon teorian tapahtumamiljöö. Esiteltävät käsitteet voivat saada hyvin erilaisia merkityksiä eri ajattelijoilla. Vattimo näyttää olevan mieltynyt jokseenkin omintakeisiin tapoihin tulkita klassisia käsitteitä. Tästä syystä olen päättänyt esitteleään keskeisimmistä käsitteistä sekä yleisen ja totutun tulkintatavan, että Vattimon oman näkemyksen.

## **1.1 Vattimon käsitys metafysiikasta**

Aristoteleelta peräisin oleva termi *metafysiikka* (kreik. *ta meta ta fysika*) merkitsee karkeasti ottaen filosofiaa, joka tutkii ihmisen kokemuksen ulkopuolista olevaa. Sanan etymologia viittaa fysiikan jälkeen tulevaan.<sup>36</sup> Myöhemmin filosofista ja teologista metafysiikkaa koskevaa keskustelua on leimannut metafysiikka –termiin liittyvä käsitys fysiikan ja metafysiikan elimellisestä yhteenkuuluvuudesta. Klassinen metafysiikka sisälsi ajatuksen objektiivisesti rakentuneesta ja intellektin tavoitettavissa olevasta todellisuuden kokonaisuudesta. Metafysiikan ajateltiin mahdollistavan todellisuuden tutkimisen objektiivisena ja loogisena kokonaisuutena. 1800-luvulla fysiikan ja metafysiikan suhde joutui kritiikin kohteeksi erityisesti Immanuel Kantin filosofiassa. Kant katsoi, ettei ihmisen ole mahdollista tavoittaa tiedollisesti todellisuuden objektiivista rakennetta. Kant kuitenkin katsoi, että todellisuuden rakenne on pohjimmiltaan objektiivinen. Intellekti ei kykene tavoittamaan havainnon kohteena olevan objektin olemusta ja esimerkiksi ruusua

---

<sup>36</sup> Knuutila 1990, 269.



koskeva havainto ei voi milloinkaan sisältää tietoa siitä, mitä itse ruusu on ilman ajan ja tilan tuomia vaihteluita. Kant vaikutti suuresti klassisen tiedon käsitteeseen, johon oli siihen saakka kuulunut myös metafysiikka. Kantin ajattelu vaikutti siten, että 1800 -luvulta lähtien on tahdottu erottaa metafysiikka fysiikasta ja teologiasta.<sup>37</sup>

Vattimo kertoo tulkitsevänsä metafysiikan luonteen heideggerilaisittain: tällöin metafysiikka ymmärretään olemisen unohtamiseksi.<sup>38</sup> Heideggerin ”fundamentaali-ontologiassa” erotetaan toisistaan oleminen (ontologinen) ja oleva (ontinen). Oleminen, se että jokin *on*, on olevan ulkopuolella ja tästä syystä meidän ei ole mahdollista saavuttaa tietoa siitä mitä oleminen on. Oleva sen sijaan on jotain tavoitettavaa ja on esimerkiksi tarkasteltavissa, nimettävissä tai määriteltävissä. Metafysiikka merkitsee siis ”omien rajojen” ylittämistä ja tavoittamattoman haltuunoton yrittämistä. Olemisen unohtamisesta on seurannut se, että oleminen samaistetaan olevaan; oleminen on enää vain olevien luonteenpiirre (oleminen on vain se mikä se tällä hetkellä on, ei muuta).<sup>39</sup> Heideggerin olemisen ajattelua koskevaa lähtökohtaa selvittää hyvin *Oleminen ja aika* -teoksen alussa oleva lainaus Platonin *Sofistista*: ”Emme ole unohtaneet ainoastaan sitä, mitä oleminen merkitsee, vaan olemme unohtaneet myös sen, että olemme unohtaneet.”<sup>40</sup>

Vattimo katsoo, että metafysiikasta ajattelua on ilmennyt esisokraatikoilta Nietzscheen saakka (Heideggerille Nietzsche oli yhä metafysiikan edustaja, mutta toisaalta Nietzschen metafysiikka mahdollisti metafysiikan romahtamisen). Olemisen unohtamisen seurauksena esitetään ”virheellisesti” objektiivisia totuuksia.<sup>41</sup> Ei ole myöskään mahdollista suhtautua metafysiikkaan kuin virheeseen ja pyrkiä kumoamaan sitä vetoamalla johonkin ei-metafyysiseksi koettuun ”totuuteen”. Näin yritettäessä pysytään edelleen saman metafysiikallisen kehän sisällä. Väittämällä jotakin objektiiviseksi totuudeksi emme ainoastaan sano jotain aistittavasta, nimettävästä tai koettavasta olevasta, vaan lausumme samalla jotakin ”objektiivista” myös olemisesta. Heideggerin filosofiassa metafysiikka siis merkitsee ajattelua, joka rinnastaa olemisen objektiiviseen annettuun, johonkin sellaiseen jonka äärellä voi vain mietiskellä tai ihaila hiljaa. Olemisen ajattelemisen objektiiviseksi perustaksi

---

<sup>37</sup> Martikainen 1999, 11, 15-16.

<sup>38</sup> On kuitenkin huomioitava, että kyseessä on nimenomaan Vattimon tulkinta heideggerilaisesta metafysiikan käsityksestä.

<sup>39</sup> Heidegger 2000a, 79. Vattimo 2004, 68; Vattimo 1993, 111.

<sup>40</sup> Heidegger 2000a, 19.

<sup>41</sup> Heidegger 2000a, 23, 26, 31-32.

merkitsee aina metafysiikan läsnäoloa. Oleminen on jotakin, joka tapahtuu jokapäiväisessä ihmistenvälisessä dialogissa – oleminen ei ole ”jotain joka on aina läsnä” vaan oleminen ”tapahtuu” kanssamme.<sup>42</sup>Vattimon mukaan heideggerilaisen, metafysiikan kumoamiseen tähtäävän ajattelun motiivi on pohjimmiltaan eettinen tai eettis-poliittinen (ei niinkään teoreettinen). Vuonna 1979 ilmestyneessä Heideggerin ontologiaa käsittelevässä esseessä *Verso un'ontologia del declino* Vattimo esittää ensimmäistä kertaa näkemyksen, jonka mukaan metafysiikan luonne on väkivaltainen.<sup>43</sup>Metafysiikka merkitsee väkivaltaa, koska se ei salli lisäkysymyksiä tai rinnakkaisia näkemyksiä.<sup>44</sup>Taistelu metafysiikkaa vastaan on taistelua tukahduttavaa ja alistavaa ajattelua vastaan. Metafyysiseen ajatteluun on sisäänrakennettu epäeettisyyden siemen, sillä koska metafysiikka, joka merkitsee perimmiltään varmuudenkaipuuta, sietää heikosti eriäviä näkemyksiä.<sup>45</sup> <sup>46</sup>Moderni subjekti on Heideggerin mukaan laajalti sisäistänyt nihilismiin<sup>47</sup> johtavan objektivistisen metafysiikan omassa ajattelussaan. Tämä ilmenee esimerkiksi siinä, kuinka yksilö uskoo oman tietoisuutensa olevan arvon ja totuuden absoluuttinen perusta. Metafysiikan nihilismiin vievältä tieltä on kuitenkin mahdollista poiketa: Heidegger näkee yhteiskunnan muutokset mahdollisuuksina metafysiikasta irtaantumiseen. Kysymys olemisen unohtamisesta oli ainakin Vattimon mukaan Heideggerille ratkaisematon ongelma.

Vattimo kertoo olemisen unohtamisen ongelman kiehtoneen häntä pitkään. Lopulta Heideggerin ja Nietzschen filosofian synteesi mahdollisti vastauksen löytymisen: olemista ei ole mahdollista muistaa. Voimme ainoastaan muistaa unohtaneemme sen. Olemisen unohtamisesta ”selvitään” ajatteleamalla koko olemisen historiaa vähitellen etääntyvänä ja häilyvänä – ei siis lainkaan mieleen palautuvana.<sup>48</sup>Tämä merkitsee

---

<sup>42</sup> Vattimo 2005, 57.

<sup>43</sup> Depoortere 2007, 6.

<sup>44</sup> Vattimo 1996, 63/1999b, 77. Vattimo huomauttaa, että kristillinen perinne on ollut osaltaan juuri tällaista.

<sup>45</sup> Vattimo 1971, 132-133.

<sup>46</sup> Mäkinen mukaan Vattimo katsoo perustoihin nojaavan (sekä varmuutta kurottelevan) metafysiikan ilmenevän kahdella tavalla: jakona toteen ja näennäiseen sekä kriittisenä ylittämisenä. Mäkinen tulkitsee, että toden ja näennäisen jaottelussa vedotaan perustaan (*Grund*), jonka avulla erotetaan essentiaaliset piirteet aksidenteista. Näin ollen olemisen koetaan olevan paikannettavissa ja nimettävissä ”todelliseksi”. Kriittinen ylittäminen merkitsee Vattimolle metafysiikan tapaa korvata edellinen perusta paremmalla perustalla. Siis että aiempi kanta on osoittautunut virheelliseksi ja nyt se hylätään ja korvataan paremmalla. Kriittisyydellä Vattimo ymmärtää jonkin ”uuden perustan pystyttämistä”. (Mäkinen 2007, 27.)

<sup>47</sup> Tässä: ajatussuunta, joka kieltää luonnollisiksi, annetuiksi, ymmärretyt arvojärjestelmät. Näkemyksen mukaan objektiivisia ja varmoja perusteita tai auktoriteetteja ei ole löydettävissä. Nihilismistä lisää seuraavassa kappaleessa.

<sup>48</sup> Vattimo 2009, 23-24.

sitä, että nihilismi on olemisen historiaa. Nihilismistä ei ole tarpeellista tempoilla irti, vaan ainoastaan elää sen läpi. Nihilistinen perustattomuus ei kuitenkaan merkitse Vattimon mukaan sitä, että edellä mainittu realistinen metafysiikka tulisi korvata ”moninaisen maailman useat totuudet” tunnustavalla relativistisella metafysiikalla.<sup>49</sup> Metafysiikka kuin metafysiikka, katsoo Vattimo ja perustelee väittämänsä sillä, että myös näkemys totuuden suhteellisuudesta ja moninaisuudesta pohjaa ”perimmäisen totuuden” perustaan.<sup>50</sup>

Heideggerin pyrkimys oli ajatella ilman metafysiikan termejä, ulkona objektiivisuuden ajatteluhorisontista. Objektiivisuuden metafysiikka muodostuu Heideggerin mukaan lopulta ajatteluksi, joka samaistaa olemisen totuuden tiedetekniikan laskettavissa, mitattavissa ja täydellisesti manipuloitavaksi olevaksi esineeksi.<sup>51</sup> Tällöin ihmissubjektilla on vaara muuttua pelkäksi materiaaliksi ja osaksi tuotannon ja kulutuksen koneistoa.<sup>52</sup> Heideggerin puheessa *tekniikka* ei merkitse uusinta tieteen mahdollistamaa teknologiaa tai ylipäätään jotain teknistä, vaan paremminkin tapaa jolla maailma paljastuu epookissamme.<sup>53</sup> Tekniikka merkitsee paremminkin teknologian viljelemää ajattelutapaa kuin uusimpia tarjolla olevia teknisiä vempaimia. Kreikan kielen sanasta τέχνη periytyvä tekniikka merkitsi kreikkalaisille niin taiteilijan taidetta kuin käsityöläisen ammattia. Kreikkalaisille tekniikkaan yhteyteen liittyvä, tuottamista kuvaava verbi ποιήσις ei merkinnyt ensisijaisesti tekemistä tai valmistamista. Sen sijaan se merkitsi pääsääntöisesti järjestämistä ja muokkaamista eli vaikutuksen aikaansaamista. Kyse oli siis ilmenemään saattamisesta ja esiin johdattamisesta. Luonto, φύσις, ilmeni kreikkalaisille juuri ”poieettisessa” merkityksessä, eli se ei koskaan toiminut valmistajana vaan nimenomaan ilmenemään saattajana. Kreikkalaisille φύσις merkitsi enemmän kuin luonto-termi nykyisessä merkityksessään: φύσις oli kreikkalaisten ensimmäinen nimitys olevalle kokonaisuudessaan. Olemisen katsottiin toimivan itsestään ja ”aiheetta”. Olemisen paljastui aiheetta ja palasi kätkeytyneeksi aiheetta. Se, mikä tuli esiin, sen olemisen salli tulla esiin.

Kun olemisen paljastui, se oli *ἀλήθεια*, ilmitullut ja kätkeytymätön. Usein se tosin käännetään edellä mainittujen kirjaimellisten merkitysten sijaan totuudeksi.

---

<sup>49</sup> Vattimo 1994, 115-116/1997, 92-93.

<sup>50</sup> Vattimo 2003, 42.

<sup>51</sup> Steiner 1997, 93-100.

<sup>52</sup> Vattimo 1999b, 22.

<sup>53</sup> Epookki -käsitteestä tarkemmin sivulla 21.

Kreikkalaiset näkivät taidossa (τέχνη) yhdistävän tekijän olevaan itseensä (φύσις), koska φύσις:n tavoin τέχνη kykeni tuomaan tai paljastamaan itsensä (myös itselleen). Ihminen itse on keskellä olevaa. Toimeen tuleminen olemisen keskellä on mahdollista siinä rajoissa kuin olemisen paljastaa itseään. Ihmistä kutsutaan alati vastaamaan tähän olemisen paljastumiseen sekä samalla kiinnittymään siihen. Kun ihminen, tekniikan harjoittaja (τεχνίτης) tuo esiin jotain uutta kuten taideteoksen, hän tuottaa murtuman kätkeytymättömän ytimeen. Tekniikkaa harjoittava ihminen ei koskaan paljasta mitään olemisen paljastamatonta, vaan se toimii aina niissä puitteissa mitä olemisen on ensin paljastanut. Tekniikka ei siis pyri olemisen paljastamattomalle puolelle – tällöin kyse olisi metafysiikasta. Olemisen on jo paljastanut itseään, kun ihminen vastaa olevan kutsuun tekniikalla. τέχνη toimii osallisena luonnon olemista konstituivassa paljastumisessa. Se tuottaa tarvikkeita ja taideteoksia, joita luonto itse ei voi saada aikaan. Missään tapauksessa τέχνη ei toimi tällöin φύσις:tä vastaan, vaan se toimii ainoastaan φύσις:n rinnalla ja sen mahdollistamissa puitteissa.<sup>54</sup>

Heideggerin mukaan uuden ajan alussa moderni tekniikka pyrkii haastamaan φύσις:n – toisin kuin τέχνη kreikkalaisilla. Itse asiassa modernin tekniikan yleinen piirre on juuri φύσις:n haastaminen. Se ei enää toimi paljastajana φύσις:n mukana ja φύσις:n raameissa, vaan ainoastaan φύσις:n haastajan roolissa. Tällaista modernia tekniikkaa kokonaisuudessaan Heidegger kutsuu sanalla *Ge-Stell*. *Ge-Stell* –termiin kiteytyy kaikki ”yleismaailmalliseksi ja perustavaksi” tulleen modernin tekniikan asettaman haasteen piirteet. *Ge-Stell* ei kuitenkaan merkitse ihmisen aikaansaamaa hyödyntäjäväline-päämäärä –kaavaa, jossa ihminen pyrki ottamaan kaiken hallintaansa, vaatimaan kaikelta selitystä tai pakottamaan kaikkea modernin tekniikan avulla. Belgialainen filosofi Jacques Taminiaux toteaa, että kyse on paremminkin siitä, että *Ge-Stell* pakottaa ja haastaa ihmistä. *Ge-Stell* kutsuu ihmisen käymään käsiksi kaikkeen ja vaatimaan kaikelle perusteluita. Tämä merkitsee sitä, että ihminen ei todellisuudessa käy uuden teknologian ohjaksiin halliten sitä ja paljasten paljastumattoman. Silloinkin kun ihminen uskoo niin tekevänsä, hän vain toistaa todellisuudessa tekniikkaa kreikkalaisessa merkityksessä. Myös uusi tekniikka, *Ge-Stell*, on vain olemisen paljastumisen tapa, vaikka sitä ei tiedostettaisi. Se on ainoastaan yksi paljastumisen tapa, mutta läpituken ja keskeisin kaikista.<sup>55</sup>*Ge-*

---

<sup>54</sup> Taminiaux 1997, 194-202.

<sup>55</sup> Mäkinen 2007, 91.

*Stell* onkin Heideggerille olemisen ja olevan välisen eron syvin unohdus, koska ihminen ymmärtää *Ge-Stell*:in vain kaiken haltuunoton välineenä. Jussi Vähämäki toteaa, että Heidegger ymmärsi *Ge-Stell*:in mekaanisen teknologian kautta. Mekaanisen teknologian ajateltiin tuottavan yhteiskunnan, jossa syntyy voimakas ja hallitseva keskusta ja laita-alueet jäävät tällöin ainoastaan poliittisen ja kaupallisen propagandan kohteiksi.<sup>56</sup>

Ei liene yllätys, että Vattimo tarjoaa persoonallisen tavan ymmärtää *Ge-Stell*. Hänen mukaansa *Ge-Stell*:iin ei tule suhtautua nuivasti ja paheksuen. Tämä pohjautuu Vattimon näkemykseen, jonka mukaan ei ole mielekästä yrittää ylittää metafysiikkaa suhtautumalla siihen kuin virheeseen. Tällaista metafysiikan ylittämään pyrkivä tapaa Vattimo kutsuu Heideggerilta peräisin olevalla termillä *Überwindung*. Pohjimmiltaan *Überwindung* merkitsee ainoastaan uuden metafyyssisen perustan luomista, ei metafysiikasta irtautumista. Metafysiikkaa ei voida riisua pois kuin pukua, eikä aikaa ennen metafysiikkaa voida saada takaisin, vaan metafysiikasta irtaantuminen tapahtuu vain *Verwindungin*<sup>57</sup> kautta. *Verwindung* ei ole enää uuden metafyyssisen perustan omaksumista. Jos ja kun metafysiikan kumoutumisesta tahdotaan puhua, tulisi siitä puhua termin *Verwindung* merkityksessä. *Verwindung* ei merkitse varsinaista ylittämistä ja taaksejättämistä, vaan pikemminkin tilannetta, jossa metafysiikka itsessään on ylittänyt itsensä.<sup>58</sup> Siinä missä termit *Überwindung* ja *Verwindung* eivät saa Heideggerin filosofiassa suuremmin huomiota, muodostavat ne hyvin keskeisen osan Vattimon filosofiaa. Lisäksi Vattimon puheessa *Überwindungin* ja *Verwindungin* luonteet muuttuvat: *Überwindung* merkitsee inhimillistä (ja mahdotonta) yritystä ylittää metafysiikka (siirtyminen ainoastaan uuteen metafyyssiseen rakennelmaan). *Verwindung* puolestaan merkitsee ”taipumista, turmeltumista ja toipumista”<sup>59</sup> - tällöin tiedostetaan ja nöyrästi hyväksytään metafysiikan ylittämisen mahdottomuus.

Vattimo vertaa metafysiikan *Verwindungia* sairaudesta toipumiseen. Sairaus paranee itsestään, eikä paranemista voi itse edesauttaa. Vaikka termi ”*Verwindung*” onkin peräisin Heideggerilta, se saa Vattimon ajattelussa nietzscheläisen merkityksen.

---

<sup>56</sup> Vähämäki 1991, 36-37.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Heidegger 1991, 73.

<sup>59</sup> Vattimo 1994, 67/1997, 53; Vattimo 1999a, 47-50.

Nietzsche rinnasti suhteensa metafysiikkaan sairauteen ja siitä toipumiseen.<sup>60</sup> Andenken on siis Vattimon tulkinnassa vain toistoa, joka torjuu vaatimuksen autenttisesta, metafyyisistä alkuperästä.<sup>61</sup> Parantumisen jälkeenkin taudista jäävät jäljet kantajaan. Samoin metafysiikkaa kannetaan mukana, vaikka se alati haalistuu.<sup>62</sup> Metafysiikan *Verwindung* merkitsee Vattimolle siis sitä, että ”toiminnassa oleva” metafysiikka turmeltuu ja heikkenee samalla kun sitä eletään todeksi. *Ge-Stell* on metafysiikan huipentuma ja se on elettävä läpi. Vielä taannoin Vattimo suhtautui Heideggerin tavoin kriittisesti *Ge-Stell*:iin, mutta 1980-luvulla postmodernin innostamana Vattimon näkemys muuttui. Näkemyksen muutos on peräisin siitä, että Vattimo katsoi *Ge-Stell* käyneen lävitse radikaalin ja positiivisen muutoksen siirryttäessä mekaanisesta teknologiasta informaatioteknologiaan. Vattimon näkemys on, että informaatioteknologia pienentää ja tasa-arvoistaa yhteiskuntaa ja mahdollistaa *Ge-Stell*:lle positiivisen (postmodernin) merkityksen. Tämä kaikki liittyy vahvasti Vattimon uskontoa käsittelevään ajatteluun, sillä *Ge-Stell*, joka pohjautuu nykyisellään informaatioteknologiaan, on juuri se, joka tekee maailmasta postmodernin tulkintojen maailman.<sup>63</sup> Olemisen heikkenee ja yhden absoluuttisen totuuden saavuttamattomuus mahdollistaa uskonnon paluun.

Jos metafysiikka merkitsee olemisen unohtamista, niin olemisen muistaminen (*Andenken*) on Heideggerille ja Vattimolle ajattelua, joka ei pyri esittämään olemisen ”todellista” luonnetta. *Andenken* ei voi olla ”alkuperäisen” tai ”aidon” olemisen muistamista, koska olemisen historia on nimenomaan metafysiikkaa. Tästä seuraa se, että silloin kun olemista ei enää ajatella metafysiikan termein lopullisena rakenteena, on sitä ajateltava tapahtumana ja olemisen tapahtuu eri tavalla eri epookeissa. Termiä *epookki* ei tule ymmärtää pelkäksi aikakaudeksi tai käännekohdaksi. Olemisen unohtamisen seurauksena metafysiikka on aina identifioinut joksikin olevaksi. Koska olemisen on paljastunut tapahtuvaksi, eri epookkien sisäiset ovat olleet juuri kyseiselle epookille ominaisia. Historiasta ei voida löytää ”universaalia” rakennetta, vaan ainoastaan ajallisesti vaihtelevia rakenteita, joita voi kutsua olemisen historian epookeiksi, aukeamiksi tai horisonteiksi. Olemisen historia on siis tavallaan epäjatkovaa, yhteismitattomien rakenteiden seurattessa toisiaan. Epookki eroaa aikakaudesta siinä, ettei se esiinny

---

<sup>60</sup> Vähämäki 1991, 54-55.

<sup>61</sup> Vattimo 1999a, 50-51.

<sup>62</sup> Vattimo 1994, 67/1997, 53; Vattimo 2004, 27-28.

<sup>63</sup> Vattimo 2004, 15.

jatkuvana ja lineaarisena kehityskulkuna, jota jaksottavat erinäiset historian käännekohdat. Olemisen tapahtuu eri tavoin eri epookeissa – tapahtuuhan olemisen.<sup>64</sup> Uuden epookin avautuminen (*Ereignis*) on tapahtuma, jossa jokainen ”aikalainen” saa oman osansa tai paremminkin kohtalonsa kyseisessä epookissa. Koska metafysiikka on olemisen unohtamista, osoittaa unohduksen tunnistaminen jo kykyä muistaa.<sup>65</sup> Tunnistamme sen nimenomaan silloin, kun puhumme olemisesta historiana. Olemisen epokaalisen luonteen myöntäminen merkitsee eri epookkien perustan murenemistä: kun ymmärrämme olemisen tapahtumana, joka tapahtuu eri tavoin eri epookeissa, menettää jokainen epookki hegemonisen asemansa, sillä ”rinnakkain aseteltuina” ne ovat vain osa samaa olemisen historiaa. Heideggerille metafysiikka on olemisen historiaa ja metafysiikka on itsessään olemisen epokaalisuutta. Kutakin epookkia hallitsee yksi rakenne, ”koostava periaate” *archè* tai perusta, *Grund*, joka saa erilaisia hahmoja. Metafyysisen ajattelun mukaan olevaksi hyväksytään vain se, joka on mahdollista palauttaa rakenteeseen. Metafyysikan jälkeisessä ajattelussa nämä *arkhait* ajatellaan ja tunnistetaan olemisen historian tapahtumiksi. Tällöin ymmärretään, että kukin *archè* ilmensi omaa epookkia, eikä edusta olemisen tai järjen ”ikuista rakennetta”. Eri epookkien *archè* eivät siis vastanneet olemisen ”todellista” rakennetta. Kun aikaisempien epookkien *archè* palautetaan mieleen (*Andenken*), tapahtuma on *Verwindung*. Postmetafyysisessä ajassa ainoa ”rationaalinen perusta” löytyy siitä mitä me perimme. Tätä Vattimo kuvaa Heideggerilta peräisin olevalla termillä *Ge-Schick*. *Ge-Schick* on Vattimolle ”yhteislähetys”, joka kokoaa yhteen menneestä meille kantautuvia viestejä ja lähetyksiä ja jotka perimme, joihin vastaamme ja joihin olemme heitetty.<sup>66</sup> Metafyysikan ylittämisen mahdollistaa vain se, että todellakin otamme osaa vastaanottamiimme lähetyksiin lisäämälle yhteislähetykseen oman lähetyksemme (*Schickung*).<sup>67</sup> Vattimolla *Ge-Schick* ja *Verwindung* rinnastuvat keskenään ja ne kertovat siitä, että metafysiikanjälkeinen ajattelu ei voi tarjota olemisen historiasta muuta kuin ”heikon” kuvan. Olemisen historia näyttäytyy meille välähdyksinä, lähetyksinä menneestä. Samalla kun lisäämme yhteislähetykseen oman lähetyksemme heikkenee olemisen historian ”autenttinen” kuva entisestään.

---

<sup>64</sup> Vattimo 1999a, 50.

<sup>65</sup> Vattimo 1971, 82; Vähämäki 1991, 71.

<sup>66</sup> Vähämäki 1991, 71.

<sup>67</sup> Vattimo 2004, 7.

Mutta palataanpa takaisin metafysiikan pohtimiseen. Eikö metafysiikka ollut Vattimolle jotain sellaista, jota ei ole mahdollista ylittää teoreettisesti? Miten siis metafysiikan romahtaminen on mahdollista? Vattimon mukaan metafysiikka voi kumoutua vain olemisen itsensä muuttuessa.<sup>68</sup> Kun olemisen luonne osoittautuu nihilistiseksi, merkitsee se metafysiikan loppua. Metafysiikan kahleiden hajoaminen vapauttaa meidät *pietas*-ajatteluun. Kun objektiivinen metafysiikka on loppunut, mitkään arvojen järjestelmät eivät voi olla muuta Nietzschen sanoin ”inhimillisiä, liian inhimillisiä rakennelmia”. Tämän ei suinkaan tarvitse tarkoittaa sitä, että inhimillisiksi paljastuneet rakennelmat olisivat jotenkin vähempiarvoisia, päinvastoin. *Pietas*-termillä Vattimo kertoo tarkoittavansa ”omistautumista ja huomion antamista sille, jonka arvo on kuitenkin rajallinen, ja joka ansaitsee huomiota, koska tämä arvo on rajallisuudestaan huolimatta ainoa, jonka tunnemme”. *Pietas* on rakkautta näitä inhimillisiksi tunnistettuja arvoja kohtaan.<sup>69</sup> *Pietas* ei vaadi itselleen auktoriteettiasemaa, vaan se on ainoastaan heikentyneen ja hauraan ”menneen” hyväntahtoinen varjelija:

Luonnollisesti *pietas* ei näyttäydy pätevänä ”metakertomuksena”, koska se ei itseään vahvistaakseen vetoa metafysiisiin rakenteisiin. Juuri päinvastoin: se näyttäytyy seurauksena siitä, että huomataan kaiken läsnäolon metafysiikan kadonneen.<sup>70</sup>

Kuulostaa toki ristiriitaiselta, kun Vattimo vaatii Heideggerin tavoin, että olemisesta on puhuttava siitakin huolimatta, ettei siitä voida sanoa mitään ”objektiivista”. Eihän oleminen ole varsinaisesti olemassa, vaan se tapahtuu. Siihen, että olemisesta ei puhuttaisi mitään, sisältyisi kuitenkin metafysiikan riski: tällöin tulkinta olemisen hajoamisesta otettaisiin vastaan kiistattomana totuutena. Vähämäen mukaan tätä vastaa tilanne, jossa Nietzschen puhe Jumalan kuolemasta luetaan lausumaksi Jumalan olemattomuudesta.<sup>71</sup> Olemisen ymmärtäminen tapahtumiseksi mahdollistaa puheen olemisesta tässä ja nyt. Tällöin emme kuitenkaan voi tehdä muuta kuin lukea ajan merkkejä, tehdä tulkintoja. Vattimon mukaan oleminen on kulkenut unohdettuna läpi eri epookkien. Metafysiikka on olemisen historiaa, mutta se on ollut vain ”aukeama” olemisen kulussa eikä pysyvä asiointila. Ainoa tapa yhteensovittaa

---

<sup>68</sup> Vattimo 1971, 134-136.

<sup>69</sup> Vattimo 1999a, 51.

<sup>70</sup> Vattimo 1999a, 56.

<sup>71</sup> Vähämäki 1999b, 280.



metafysiikan loppu ja metafysiikka olemisen luonteena, on ajatella olemisella olemisen nihilistinen kutsumus. Metafysiikkaan sidoksissa olevan epookin päätyminen merkitsee olemisen radikaalia muuttumista. Koska metafysiikka on ollut olemisen luonne, metafysiikan heikentymisestä seuraa nihilismi. Olemisen luonne itsessään on heikentyvä, vahvoja rakenteita sorruttava, nihilistinen. Itse oleminen käy läpi hajoamista.<sup>72</sup> Puhuminen olemisesta on siis kertomista tehdystä tulkinnasta ja juuri puhuminen on tapa välttää metafysiikkaan vajoaminen.

Vattimon tapa soveltaa Nietzscheä ja Heideggeria omassa ajattelussaan on mielenkiintoinen. Vattimon näkemyksen mukaan Nietzschen puhe Jumalan kuolemasta ja Heideggerin näkemys olevan ja olemisen rinnastamisesta käyvät yksiin. Marta Frascati-Lochhead nostaa tässä yhteydessä huomion keskipisteeseen Vattimon oman Heidegger-luennan merkityksen, jota hän kutsuu leikkimielisesti Vattimon ”petokseksi”. Vattimo katsoo välttämättömäksi vastustaa Heideggerin tapaa lukea Nietzscheä. Hän ei kuitenkaan vastusta Heideggerin soveltamaa lukutapaa siksi, että hän olisi väärässä Nietzschen suhteen, vaan siksi, että ollakseen uskollinen omalle ajattelulleen Heideggerin täytyisi muuttaa omaa lukutapaansa. Näin ollen Vattimo ”korjaa” Heideggerin lukutavan mielestään enemmän heideggerilaiseksi! Vattimo tavallaan täydentää heideggerilaista filosofiaansa Nietzscheä.<sup>73</sup> Heideggerin tapa lukea Nietzscheä on tärkeä Vattimon teorialle kahdesta eri syystä: ensiksi se paljastaa metafysiikan olemuksen, joka on seurausta olemisen unohtamisesta. Toiseksi Heideggerin filosofia ratkaisee Nietzschen teksteistä esiin nousevia ristiriitaisuuksia. Vattimosta Nietzscheä esiintyvät ristiriidat ovat ratkaisemattomia, ellei niitä ”suodateta” Heideggerin ajattelun kautta.<sup>74</sup> Vattimon tulkinnassa Heidegger tulkitsee Nietzschen olevan ”metafysiikan historian täydellistyminen ja siksi nykyajan profeetta”<sup>75</sup> Tällöin Heideggerille metafysiikan päätepisteeksi muodostuisi Nietzschen metafysiinen väittämä vallan tahdosta. Vattimo katsoo, että Nietzsche edustaa Heideggerille metafysiistä

---

<sup>72</sup> Vattimo 1996, 25-26/1999b, 28-29; Vattimo 1993, 5-6.

<sup>73</sup> Frascati-Lochhead 1998, 38.

<sup>74</sup> Frascati-Lochheadin mukaan Vattimo edellyttää, että Heideggerin Nietzsche-tulkintaa tulee lukea seuraavan Heidegger-lainauksen tavoin (Frascati-Lochhead 1998, 39). Ote on kirjoituksesta *Kirje humanismista*: ”Yksinkertaisesti sanottuna ajattelu on olemisen ajattelu. Genetiivi kertoo kaksi asiaa. Ajattelu on olemisen ajattelu, sillä oleminen saa ajattelun tapahtumaan. Tällöin ajattelu kuuluu olemiselle. Ajattelu on myös olemisen ajattelu, sikäli kuin olemiselle kuuluessaan ajattelu kuuntelee sitä.” (Heidegger 1949, 196)

<sup>75</sup> Frascati-Lochhead 1998, 38.

ajattelua – mutta välttämätöntä sellaista, länsimaisen metafysiikan täyttymystä.<sup>76</sup>  
<sup>77</sup>Vattimon mukaan Nietzscheä ja Heideggeria yhdistää tapa ymmärtää olemisen tapahtumaksi pysyvän rakenteen sijaan. Heidegger ei kuitenkaan kyennyt näkemään tätä merkittävää yhtäläisyyttä Nietzschen ajattelun kanssa siitä syystä, että hän kieltäytyi hyväksymästä ajatusta olemisen (oleminen tapahtuvana) nihilistisistä implikaatioista. Tästä syystä Heidegger piti Nietzscheä ”metafyysisenä ajattelijana”. Vattimo pitää siis Heideggeria (toisin kuin Heidegger itse) nihilistisenä ajattelijana. Vattimon tapaa yhdistää Nietzschen ja Heideggerin ajattelu kuvaa hyvin Frascati-Lochheadin toteamus: ”Jos Heidegger tarjoaa raamin Nietzschen tulkinnalle, tarjoaa Nietzsche avaimen Heideggerin tulkintaan.” Jokseenkin erikoinen tapa lukea ja soveltaa keskenään Heideggerin ja Nietzschen filosofiaa ei ole Vattimon näkökulmasta lainkaan ongelmallista: kaiken perustattomuuden keskellä Heideggerin ja Nietzschen näkemykset ovat vain tulkintoja, eivätkä missään tapauksessa ”totuuksia” ja siten koskemattomiksi jätettäviä tekstejä. Ne ovat päteviksi havaittuja ohjenuoria.

## **1.2 Metafyysikasta nihilismiin**

Vaikka termi ”nihilismi” näyttäytyi jo alaluvussa 2.1, on sille syytä analysoida vielä tarkemmin. Nihilismin muotoja ja tulkintoja on esiintynyt useanlaisia, eikä siitä voida muodostaa yhtä kaikenkattavaa selitystä. Tämän vuoksi pyrin ensisijaisesti valottamaan Vattimon käsitystä nihilismistä.

Jumala on kuollut! Jumala pysy kuolleena! Ja me olemme hänet surmanneet!<sup>78</sup>

Tätä kenties Nietzschen kenties kuuluisinta lausumaa on lainattu vuosien saatossa väsymykseen saakka. Lienee silkkää itsestäänselvyyttä sanoa, että kyseistä kohtaa on myös tulkittu ja lainattu hyvin eri tavoin ja eri tarkoituksiin. Vattimo lukee Nietzschen puheen Jumalan kuolemasta osapuilleen näin: metafysiikan Jumala oli järjestäytyneen ja turvallisen yhteiskuntaelämän tae. Jumala-olettamus mahdollisti hierarkkisesti organisoituneen työn, jonka avulla luonnon uhkaavat olot voitettiin.

---

<sup>76</sup> Frascati-Lochhead 1998, 39.

<sup>77</sup> Toisaalta Heidegger ei enää myöhäisimmässä tuotannossaan antanut samanlaista painoarvoa Nietzschele.

<sup>78</sup> Nietzsche 2004, §125.

Uskonnollisesti kontrolloidun moraalien avulla suitsittiin ihmisten sisäisiä viettejä, jotka olisivat vaikeuttaneet yhteiskunnan syntyä ja kehitystä. Suhteellisen järjestäytyneen ja turvallisen maailman synnyttyä Jumala näyttää liioitellulta ja barbaariselta olettamukselta. Koska Jumala on aina kieltänyt valheen, on hänen uskollisimpien seuraajiensa hävitettävä valhe – eli Jumala. Uskovaiset ovat siis tappaneet Jumalan. Koska Jumala on totuus, Jumalan myötä poistui myös totuus. Jumalan kuolema ilmenee siis myös vahvojen rakenteiden poistumisena. Totuuden tilalle jää paikka ainoastaan tulkintoille – ja se itsessäänkin on vain tulkinta.<sup>79 80</sup> Vattimon tapa tulkita Nietzschen puhe Jumalan kuolemasta poikkeaa totutusta tulkintatavasta, jonka mukaan Jumalan kuolemassa on pohjimmiltaan kyse ateistisesta julistuksesta. Muun muassa Massimo Verdicchio kritisoi Vattimon tulkintaa. Verdicchion mukaan Jumalan kuolema on tapahtuma, jossa Jumala paljastuu ihmisille heidän itsensä luomaksi metaforaksi. Ihmiset ovat itse vain unohtaneet luoneensa Jumalan. Vattimon filosofian kannalta on erittäin tärkeää, että Jumalan kuolema rinnastuu totuuden loppuun tai tavoittamattomuuteen. Vattimon mukaan totuuden tavoittamattomuudeksi ymmärretty nihilismi on yleisesti jaettu kokemus, jonka kohtaamme jokapäiväisessä elämässä:

Kokemukseni on mielestäni luonteeltaan nihilististä. Tiede puhuu objekteista, joita on yhä vaikeampi suhteuttaa arkipöytäkokemukseen. Enää en kovin hyvin tiedä, mitä pitäisi kutsua ”todellisuudeksi” – sitäkö, minkä näen ja tunnen, vai sitä, mistä löydän kuvauksia fysiikan ja astrofysiikan kirjoista. Tekniikka ja tavaroiden tuotanto hahmottavat maailmani yhä keinotekoisemmaksi, eivätkä siinä enää erotu ”luonnolliset” ja elimelliset tarpeet luoduista ja mainonnan käsittelemistä. Siksi minulla ei myöskään enää ole mittaa, jolla erottaa todellinen ”keksitystä”. Historiallakaan ei ole kolonialismin lopun ja eurooppakeskeisten ennakkoluulojen katoamisen jälkeen enää yhtenäistä suuntaa. Se on hajonnut historioiksi, joita ei voi palauttaa yhteen johtoajatukseen.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Vähämäki 1999b, 272.

<sup>80</sup> Verdicchio 2006, 637-654.

<sup>81</sup> Vattimo 1999b, 23. un'esperienza di cui mi sembrano evidenti i caratteri nichilisti: la scienza parla di oggetti sempre meno confrontabili con quelli della esperienza quotidiana, per cui non so più bene che cosa devo chiamare 'realtà' – quello che vedo e sento o quello che trovo descritto nei libri di fisica, di astrofisica; la tecnica e la produzione di merci configurano sempre più il mio mondo come un mondo artificiale, in cui anche i bisogni 'naturali', essenziali, non si distinguono più da quelli indotti e manovrati dalla pubblicità, per cui anche qui non ho più alcun parametro per distinguere il

Nihilismi-termi, joka on johdettu latinankielen sanasta *nihil* - ”ei mitään”, yleistyi 1700-luvulla. Nihilismi kieltää luonnolliseksi, annetuiksi, ymmärretyt arvojärjestelmät. Nihilismi liitetään usein Nietzscheen, eikä syyttä – edustaahan nihilismi ja sen ylittäminen Nietzscheen filosofian keskeisimpiä ongelmia.<sup>82</sup>Nietzsche käyttää termiä kahdessa eri merkityksessä. *Reaktiivinen nihilismi* on peräisin kaipuusta, joka syntyy entisten arvojen ja elämän varmuuden menettämisestä. *Aktiivinen nihilismi* merkitsee puolestaan kykyä elää maailmassa, josta objektiiviset ja varmat perusteet sekä auktoriteetit ovat kadonneet. Tähän liittyy Nietzscheen puhe yli-ihmisestä. Yli-ihminen kykenee keksimään uusia symbolisia muotoja ja uusia arvoja eli siis uusia tapoja nimittää asioita ja järjestää kokemuksia.<sup>83</sup>Nietzscheen pyrkimys oli löytää tie ulos nihilismistä.

Myös Vattimon filosofinen projekti on löytää läpikulku kaiken tulkinnallisuuden viidakosta eli nihilismistä. Kuitenkaan aikaan ennen nihilismia ei voida palata, sillä se merkitsi paluuta metafysiikan väkivaltaan. Puhe nihilismistä ei merkitse Vattimolle vain puhetta esimerkiksi psykologisesta, sosiologisesta ”asiaintilasta”. Nihilismin analyysin täytyy ulottua pelkkää empiriaan nojaavaa kulttuurin kuvailua syvemmälle: ontologiaan, olemiseen itseensä.<sup>84</sup>Vattimolla nihilismi saa erikoisen merkityksen, sillä nihilismi on hänelle suorastaan eräänlaista teologiaa ilman ortodoksiaa.<sup>85</sup>Vattimo on kutsunut omaa nihilismiään ”optimistiseksi nihilismiksi”. Tie vapautteen kulkee yksinomaan nihilismin kautta ja koska emme ole tarpeeksi nihilistejä, emme ole onnistuneet elämään läpi olemisen hajoamista. Keskenpäisestä nihilismistä nousevat ahdistuksen ja vieraantuneisuuden tunteet kuten Freud niitä kutsui.<sup>86</sup>Nihilismi on lisääntyvää tietoisuutta siitä, että kaikki ajattelumme on sidoksissa kulttuuriin, jossa elämme. Nihilismi on alati käynnissä oleva prosessi ja tästä syystä ei ole mahdollista antaa tyhjentävää kuvausta nihilismin luonteesta.<sup>87</sup>Vattimo toteaa, että länsimaisen filosofian tiedostaessa oma positionsa se tulee nihilistiseksi – se tunnustaa oman historistisen luonteensa ja

---

reale dall’ ‘inventato’; anche la storia, dopo la fine del colonialismo e la dissoluzione dei pregiudizi eurocentrici, non ha più un senso unitario, si è disgregata in una quantità di storie irriducibili a un filo conduttore unico. (Vattimo 1996, 21-22)

<sup>82</sup>Reginster, 2006, 21.

<sup>83</sup>Vähämäki 1999, 139.

<sup>84</sup>Frascati-Lochhead 1998, 60.

<sup>85</sup>Vähämäki 1995, 261.

<sup>86</sup>Vattimo 1990, 26-27.

<sup>87</sup>Vattimo 1985, 19.

kulttuurisidonnaisuutensa.<sup>88</sup> Nietzsche ei Vattimon tulkinnan mukaan tahtonut sanoa yksin, että Jumala-oletamus olisi poistettu turhana ikään kuin jonkin oikeamman oletuksen tieltä. Perimmäinen ajatus Jumalan kuolemasta puhuttaessa on se, ettei metafyyisistä olettamusta (Jumala) voida myöskään korvata jollakin paremmalla ”totuudella” kuten ateismilla. Siis Nietzschen puheella Jumalan kuolemasta eroaa metafyyisistä väittämästä ”Jumalaa ei ole olemassa”.<sup>89</sup> <sup>90</sup>Sillä tällöinkin sanoisimme jotakin metafyyisistä ja haparoisimme oman ulottuvuutemme ulkopuolella. Kuinka sitten voidaan lausua mitään, ettei kompastuttaisi metafysiikan verkkoon? Eikö jo objektiivisen kuvauksen mahdottomuudeksi väittäminen sisällä itse ajatuksen absoluuttisesta totuudesta? Vattimo seuraa Nietzscheä vastatessaan, ettei ole olemassa totuuksia – on vain tulkintoja. Tulkinta on Vattimolle ainoa ”totuus”, josta on mahdollista puhua.<sup>91</sup> Ja tässä on nihilismin ydin. Entä jos kaikki on tulkintaa – voidaanko silloin vaatia hyväksyntää mille tahansa tulkinnalle ja näkemykselle? Vattimo vastaa, ettei hän ole vaatimassa hyväksyntää mille tahansa epämääräiselle ja ristiriitaiselle lausumalle, vaan järkeenkäyvien argumenttien tulee aina ohjata tulkintaa. Tällöin on kuitenkin ymmärrettävä, että tulkinta on tehty ”tässä ja nyt” ja se näyttäytyy minulle mielekkäänä. Tällöin ei Vattimon mukaan pyritä kuvaamaan lopullisesti asiointilaa.<sup>92</sup> Tällainen ”postmetafyyisinen” näkökulma siis tunnustaa lähtökohtansa, eikä esiinny objektiivisena totena. Vahvojen rakenteiden heikentyminen ei kuitenkaan koskaan saavuta loppuaan, koska jos olemisen nihilistinen luonne saavuttaisi loppunsa, kyseessä olisi jälleen ”pysyvä” objektiivinen rakenne.<sup>93</sup> Jumalan kuolema on Vattimon mukaan läheistä sukua Heideggerin *Verwindungille* ja *sekularisaatiolle*.<sup>94</sup> Vattimo hahmottelee sekularisaatio-käsitettään seuraavasti:

Modernilla aikakaudella tapahtunut eurooppalaisen hengen sekularisaatio ei ole ainoastaan uskonnon virheiden paljastamista ja

---

<sup>88</sup> Vattimo 2004, xxvi.

<sup>89</sup> Vattimo 2000, 38-39; Frascati-Lochhead 1998, 61.

<sup>90</sup> Sen lisäksi että Jumalan kuolema ei ole yhtenevä metafyyisisen ateismin julistuksen kanssa, se ei ole sitä myöskään Ludwig Feuerbachin humanistisen ateismin kanssa. Feuerbach väitti, että teologia on pohjimmiltaan antropologiaa ja siten Jumalaan ainoastaan heijastettiin kaikki se, jota pidettiin ihmisluonnolle ideaalisena. Koska Feuerbachin näkemys implikoi sitä, että ”oikea jumalallisuus” olisi löydettävissä ihmisluonnosta, eroaa hänen teoriansa selvästi Vattimon näkemyksestä. Feuerbachilainen ateismi näyttäytyy Vattimolle ainoastaan yhden absoluuttisen perustan (Jumala) korvaamisella toisella perustalla (ihmisyys). (Frascati-Lochhead 1998, 61.)

<sup>91</sup> Vattimo 2004, 44.

<sup>92</sup> Vattimo 1996, 39-40/ 1999b, 43.

<sup>93</sup> Vattimo 1996, 60-61/1999b, 74-75.

<sup>94</sup> Vattimo 1991, 51.

demystifikaatiota, vaan näiden ”virheiden” näiden virheiden olemassaolon jatkumista eri muodoissa ja tiettyssä mielessä rappeutuneina. Sekularisoitunut kulttuuri ei ole kulttuuri, joka on yksinkertaisesti jättänyt tradition uskonnollisen aineksen taakseen. Tuo aines elää siinä jälkinä, kätkeytyinä ja turmeltuneina malleina, mutta silti syvällisesti läsnä olevina.<sup>95</sup>

Sekularisaatio on Vattimolle laaja käsite. Hyvin usein sekularisaatio ja sen synonyymi maallistuminen ymmärretään yhteiskunnan ja kulttuurielämän asteittaiseksi erkanemiseksi aikaisemmin pyhäksi koetuista rakenteista. Tällöin oletus Jumalasta nähdään perustattomaksi tai ainakin tarpeettomaksi ja ainoastaan yksityiseen elämänalueeseen kuuluvaksi.<sup>96</sup>Vattimon ajattelussa sekularisaatio saa tärkeän osan olemisen heikkenemisen tapahtumassa. Puhuttaessa olemisen heikentymisestä puhutaan aina myös maallistumisesta, sillä sekularisaatio ilmentää osaltaan heikkenemisen tapahtumaa. Termi ”maallistumisen” korostaa heikkenemisen prosessin uskonnollista luonnetta.<sup>97</sup>Sekularisaation prosessiin sisältyy samalla kaksi erillistä aspektia: vanhan metafyyssisen rakenteen paljastuminen sekä paljastuneen rakenteen jatkuminen heikentyneenä ja turmeltuneena.<sup>98</sup>Vattimon puhetta sekularisaatiosta ei tule ymmärtää historiallisen edistyksen kautta, jossa uskonto hylätään vanhanaikaisena ja virheellisenä uskomusrakennelmana. Se ei myöskään jäsenny syklisen tai rakenteellisen historian ajatuksen kautta. Sekularisaatio ei jätä ”pyhää järjestystä” taakseen tai vastaavasti käännä sitä nurinpäin. Sekularisaatiolle on luonteenomaista menneisyyden säilyttäminen ja sen aloittaminen uudelleen kuitenkin samalla ”turmellen” sen.<sup>99</sup>Samoin kuin Jumalan kuolema on seurausta Jumalan ”oman” käskyn toteuttamisesta, samoin metafysiikan lopun saa aikaan *Verwindung*, jossa ainoastaan noudatetaan metafysiikan omia periaatteita. Metafysiikan lait ja Jumalan tahto romahduttivat itse itsensä ja jäljelle jäi

---

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Guarino 2009, 19.

<sup>97</sup> Vattimo 1996, 35-36/1999b, 39.

<sup>98</sup> Vattimoa suomentanut Jussi Vähämäki kertoo teoksen *La società trasparente* suomennoksessa tahtovansa erottaa termit *maallistuminen* ja *sekularisaatio*. Hänen mukaansa ajatus maallistumisesta pitää sisällään ajatuksen kehityksestä (siis maallistuminen vanhan virheellisen uskomuksen hylkäämisestä ja siirtymisenä kohti ”oikeaa” tietoa). Myöhemmin ilmestyneissä Vähämäen Vattimo-suomennoksissa esiintyy maallistuminen synonyyminä sekularisaatiolle. Sekularismi-termi on Geor Jacob Holyoaken 1800-luvun puolivälissä käyttöön ottamana nimitys, jolla hän kuvasi maailman, yhteiskunnan ja ihmiselämän tulkitsemista ei-uskonnollisesti. (Teinonen 1999, 302). Käytän tässä tutkielmassa edellä mainittuja termejä synonyymeinä. Jätettäköön siis lukijan vastuulle se, ettei hän anna maallistumiselle sekularisaatiota laajempaa merkityssisältöä.

<sup>99</sup> Vähämäki 1991, 54.

maallistuminen. Sekularisaatio kytkeytyy *Verwindungin* ollen tavallaan *Verwindungin* jatkamista ja kertaamista.<sup>100</sup> Sekularisaatio siis kerta ja samalla heikentää sidosta metafyyssiseen jumaluskoon. Sekularisaatio on vähittäistä irrottautumista metafysiikasta, ei kertakaikkinen ja nopea hyvästijätö uskonnon metafyyssille elementeille. Vattimon sekularisaatiokäsityksessä uskonnollisista rakenteista ei siis irtaannuta, mutta niille ei enää myöskään alistuta.

### **1.3 Nihilistinen hermeneutiikka**

Vattimo katsoo, että Heidegger-Gadamer -akselilta alkunsa saanut hermeneutiikan traditio on eurooppalaisen kulttuurin yhteinen nimittäjä. Myös omaa ajatteluaan hän pitää tästä perinteestä ponnistavana hermeneutiikkana. Kun aiemmin hermeneutiikkaan<sup>101</sup> on ollut tapana liittää jokin lisämääre (juridinen hermeneutiikka,

---

<sup>100</sup> Mäkinen 2007, 83.

<sup>101</sup> Hermeneutiikan juuret ovat löydettävissä jo antiikista: Platonin *Kratylos*-dialogi ja Aristoteleen *Tulkinnasta* ovat eräänlaisia hermeneutiikan ”alkutekstejä”. Itse hermeneutiikka-termi on luonnollisesti peräisin Hermes-jumalasta, jonka tehtävä oli toimia viestien välittäjänä ihmisten ja jumalien välillä. Hermeneutiikka on esiintynyt vahvasti kristillisessä traditiossa. Muun muassa kirkkoisät Origenes (185–254) ja Augustinus (354–430) ansaitsevat tulla mainituiksi. Keskiajalla kysymys tulkinnasta muodostui suureksi filosofiseksi ja tieto-opilliseksi ongelmaksi. Tuolloin osoittautui välttämättömäksi löytää menetelmä, jonka avulla Vanha testamentti pystyttiin tulkitsemaan Uudesta testamentista käsin ja siten selvittää kirjoituksiin sisältyvät ilmeiset ristiriidat. Origenes muun muassa muotoili hienovaraisen allegorisen tulkinnan menetelmän, jossa huomioidaan kirjoituksiin sisältyvä merkitysten monitasoisuus. Augustinuksen merkitystä hermeneutiikalle korostivat erityisesti Heidegger ja Gadamer. Augustinus painotti, että emme voi ymmärtää puhetta vain ulkoisena, materiaalisena ilmentymänä. Ymmärtääksemme puheen meidän on päästävä käsiksi sisäiseen ajatukseen tai ideaan, joka sijaitsee puheen itsensä takana. Tieteenfilosofisena suuntauksena hermeneutiikka painottaa inhimillistä ymmärrystä ennen kaikkea kirjoitettujen tekstien, mutta myös musiikin, kuvataiteen, historian tai yhteiskunnan merkitysten tulkinnassa ja tutkii tulkinnan, merkityksen ja ymmärtämisen ongelmia. Kuitenkin ymmärtämisen käsite on riittämätön rajaamaan hermeneutiikan alaa. Hyvin karkea jaottelu voidaan tehdä luokittelemalla hermeneutiikan historia kolmeen eri vaiheeseen. Ensimmäiseen vaiheeseen kuuluu ns. oikein-ymmärtämisen-sääntöjen hermeneutiikka, jossa hermeneutiikan katsotaan keräävän sääntöjä ja menetelmiä, joiden myötä tekstien oikea ymmärtäminen tulee mahdolliseksi. Seuraavaan vaiheeseen voidaan jakaa eksistentiaali-hermeneutiikka, joka tutkii ihmisen luonteen perusomaista kykyä ymmärtää maailmaa ja itseään. Kolmannen vaiheen muodostaa kriittinen tai dialektinen hermeneutiikka, joka on saanut vaikutteita muun muassa marxilaisuudesta. Tässä hermeneutiikan muodossa korostetaan henki- ja sosiaalitieteiden erikoislaatua verrattuna luonnontieteisiin. Tässä kolmiosaisessa jaotellussa kaikki esiheideggerilainen hermeneutiikka lasketaan kuuluvaksi ensimmäiseen ryhmään. Toiseen ryhmään kuuluvat Heideggerin ja Gadamerin hermeneutiikka ja kolmanteen ryhmään Apelin ja Habermasin hermeneuttinen malli. Hermeneutiikkaa voidaan Martin Kuschin mukaan hyvällä syyllä luonnehtia Ludwig Wittgensteinin sanoin: ”Perheen kaikilla jäsenillä ei tarvitse olla yhtä nimenomaista ominaisuutta, vaan esim. perheenjäsenillä A ja B voi olla yhteinen ominaisuus p, kun taas B:llä ja C:llä on yhteinen ominaisuus q.” Edellä esitetystä hermeneutiikan luokittelusta ei myöskään jaeta hermeneutiikkaa erikseen filosofiseen ja ei-filosofiseen luokkaan, sillä jaosta muodostuisi tässä tapauksessa häilyvä ja mielivaltainen. Nykyisessä filosofisessa keskustelussa hermeneutiikan termillä viitataan yleensä ns. filosofiseen hermeneutiikkaan. Tällöin viitataan juuri Heideggerista ja Gadamerista alkaneeseen hermeneutiikan suuntaukseen. Nykyhermeneutiikan voidaan katsoa syntyneen vastineeksi 1900-luvun filosofialle, jossa korostuivat erityiskielten muodostuminen ja kielten muodollinen tarkentuminen. Erityiskielten syntyminen merkitsi käytännössä sitä, että itsenäisen ja oman kielen sekä säännönmukaisuudet omaavan filosofian ei katsottu olevan lainkaan

raamatullinen hermeneutiikka jne.), on siitä sittemmin muodostunut täysin autonominen käsite.<sup>102</sup>Tällöin hermeneutiikasta on muodostunut suorastaan useimpien eurooppalaisten kulttuurifilosofioiden ja yhteiskuntatieteiden *koiné*, joka toimii länsimaisen kulttuurin yhteisenä kielenä sekä keskustelu- ja merkitysyhteyden takaajana.<sup>103</sup>Jo silloin kun sanomme tietävämme jotain, olemme jo valinneet perspektiivin, josta olemme tarkastelleet tiedon kohdetta. Tämä ajatus itsessään on hermeneuttinen, peräisin hermeneuttisesta perspektiivistä.

Vattimon mukaan hermeneutiikan kyseenalaistamaton asema on ollut vaarassa muuttaa sen itseäänselvyydeksi ja kiistämättömäksi lähtökohdaksi. Tämä merkitsee sitä, että hermeneutiikka on ollut itse samalla tiellä kuin ne auktoriteetit, joita se syntyi kyseenalaistamaan. Tästä syystä on aiheellista palauttaa mieleen hermeneutiikan omat perusolettamukset ja lähtökohdat. Vattimon hermeneutiikkakäsityksen ymmärretyksi tulemisen kannalta on olennaista pitää mielessä ajatus siirtymästä erityisistä hermeneutiikoista autonomiseen hermeneutiikkaan. Hänen mukaansa filosofiasta on tullut modernissa kulttuurissa filosofian historiaa. Tämä merkitsee jatkuvaa vetoamista historian auktoriteetteihin. Näiden varjolla pyritään osoittamaan ”historiallisen kokemuksen” tarpeettomuus. Näin toimiessaan hermeneutiikka on metafysiikkaa, sillä tällöin auktoriteetti on kaiken argumentaation ja historiallisuuden ulkopuolella.<sup>104</sup>Välttääkseen muuttumasta pelkäsi historiankirjoitukseksi filosofian täytyy muuttua *aktuaalisuuden ontologiaksi*.<sup>105</sup>

---

velvollinen argumentoimaan muiden kanssa. Se ainoastaan tyytyi ilmoittamaan oman totuutensa. Tämä sisäänpäinkääntyneisyys on koskenut samalla tavalla eri tieteenaloja, eriytyneitä yhteiskuntaelämän osa-alueita ja jopa henkilökohtaista elämää, joka edelleenkin määritellään niin henkilökohtaiseksi, ettei sitä kykene ymmärtämään kukaan muu kuin yksilö itse. Tilanne, jossa tieteenala tai yksilö nähdään täysin erikoistuneena, koettiin hyvin ongelmalliseksi. Toimijoiden tavoitteet ja periaatteet jäivät tällöin muille hämäräksi ja se käyttäytyy mielivaltaisen yksinvaltiaan tavoin. Nykyhermeneutiikka syntyi filosofisena reaktiona vastustamaan yhä lisääntyvää ihmiselämän tieteellis-teknistä organisointia sekä vastaavasti puolustamaan valintojen ja argumentoinnin vapautta. Pyrittiin tuomaan eriytyneet tieteenalat, toimijat ja yksilöt yhteiseen maailmaan ja keskinäiseen kommunikaatioon. Päämääränä oli aikaansaada yhteistoimintaa (Kusch 1986, 11-16).

<sup>102</sup> Vähämäki 1995, 267.

<sup>103</sup> Vattimo 1999a, 15.

<sup>104</sup> Vähämäki 1995, 269.

<sup>105</sup> Toisaalta vaikka aktuaalisuuden ontologian ydin on nykyisyyden tarkastelussa, Vattimo ei ole pahemmin pyrkinyt kuljettamaan teoksiaan yksityiskohtaisten esimerkkien avulla. Konkretiaan painottuvaa keskustelua hän on käynyt teostensa sijaan mediassa. Vattimo toteaaakin, että jos aktuaalisuuden ontologiaa on löydettävissä hänen töistään, sitä löytyy paradoksaalista kyllä lähinnä hänen italialaisissa sanomalehdissä julkaistuista artikkeleista. (Vattimo 2009, 342.)



Jotta hermeneutiikka säilyttäisi omat aseensa, on sen radikalisoitettava ja turvauttava ainoastaan omiin perusteisiinsa – siis viitattava ainoastaan itseensä. Vattimo edellyttää, että koko hermeneutiikka määritellään uudelleen ”johdonmukaisemmin ja tiukemmin”.<sup>106</sup> Ainoastaan itsemäärittelyn kautta hermeneutiikka voi löytää alkuperäisen inspiraationsa, joka tarkoittaa Vattimolle heideggerilaista pohdintaa metafysiikasta ja sen kohtalosta. Vattimon hermeneutiikkaa kuvaa mielestäni hyvin hänen kritiikkinsä Gadamerin hermeneutiikkaa kohtaan. Vattimon mukaan Gadamer syyllystyy historiattomaan tarkasteluun väittäessään esittävänsä lopullisen kuvauksen kaiken ymmärtämisen historiallisuudesta.<sup>107</sup> Lopullista kuvausta ei ole mahdollista antaa, koska pohjimmiltaan kyse on aina vain tulkinnasta. Hermeneutiikan on itekin tunnustettava asemansa historiallisena tulkintana. Koska kaiken tulkinnallisuudeksi toteaminenkin on tulkintaa, ei hermeneutiikka voi itsekään esiintyä kuin tulkintana. Toisin sanoen hermeneutiikka voi saada oikeutuksensa vain hermeneuttisen tulkinnan kautta.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Hermeneuttisen filosofian parissa on kiinnitetty huomiota *toiseuden kaksinaiseen luonteeseen* joka saa ilmaisunsa ajattelukokemuksessa. Tämä merkitsee sitä, että toisaalta kokija viittaa toiseen olentona, tapahtumana, asiana tai käsitteenä – siis jonakin *maailman sisällä olevana*. Toisaalta toinen ymmärretään *maailmaksi sellaisenaan*, siis mahdollisuuksien horisontiksi, johon törmätään aina kun ollaan tekemisessä minkä tahansa olevan kanssa. Subjekti itse muodostaa kokonaisuuden kolmannen navan. Hän itse ilmenee toisena maailman sisällä oleville olioille. Mitään näistä kolmesta navasta ei ole mahdollista määrittää yksistään, vaan ne määrittyvät vain suhteessa toisten ”ykseyteen”. Toisin sanottuna subjektilla ei ole välitöntä pääsyä mihinkään näistä navoista – ei edes itseensä. Itseensä yksilö kykenee viittaamaan tämän maailman *rajana*, eli perspektiivin antajana, joka asettaa maailman ”järjestykseen”. Maailman hän järjestää omasta perspektiivistään käsin, maailman sisältä käsin. Subjekti ei voi koskaan tarkastella maailmaa objektiivisesti ja itsestä vapaasti eikä itseään toisesta vapaasti. Myöskään maailman sisällä olevat toiset oliot eivät ole välittömästi käsitettävissä. Kun maailman sisällä olevia toisia ajatellaan kokonaisuutena, näyttäytyy se yhtenevänsä itse maailman kanssa. Myös subjekti kuuluu toisien kokonaisuuteen ja ilmenee tällöin itselleen yhdeksi mahdollisuudeksi mahdollisuuksien äärettömyydessä. Itsensä tunteminen yhdeksi mahdollisuudeksi saa subjektin tuntemaan pahoinvointia tai vastaavasti se synnyttää subjektissa aggressiivisuutta, koska se ei kykene pysäyttämään maailmassa olevien olioiden moneutta tai asettamaan maailmalle rajoja. Moderni ihminen tasapainottelee napojen välillä ja pyrkii saamaan toiseussuhteen tasapainoon. Mikään napa ei ole stabiili, eikä mikään voi antaa takuita olemisen vakaudesta. Maailma ei voi tämän katsantokannan mukaan olla kaiken olevaisen abstrakti summa, vaan ainoastaan jonkin yhteisön (lukuisista yhteisöistä) historiallisesti ”universaali” ja globaali maailma. Niinä hetkinä kun tasapaino näyttäytyisi saavutetulta, on kyseessä tilanne, jolloin suhde itseen, toiseen ja maailmaan ilmenee ”jäännöksettömänä kokonaisuutena”. Tällöin subjekti kokee, että hänellä on välitön pääsy maailmaan, eli että maailma näyttäytyy hänelle välittömästi annettuna. Nämä hetket ovat kuitenkin vain ”elämyksiä”, eikä subjekti kykene tavoittamaan niiden rakennetta tai kommunikoidaan niitä muille tai edes itselleen. Elämykset jäävät subjektille täysin transsendenteiksi välähdyksiksi. Tästä on seurannut usein hermeneutiikan parissa se, että sitä itseään on pidetty totena kuvauksena inhimillisen olemassaolon tulkinnallisesta rakenteesta. Tällainen oletamus on itse asiassa puhdasta metafysiikkaa. Vattimo katsoo, että jos hermeneutiikka omaksuu lähtökohdakseen edellä esitetyn ”tulkinnallisuuden universaaliuden metateorian”, se ei voi itsekään olla muuta kuin ”länäolon metafysiikkaa”. (Vähämäki 1995, 278-280.)

<sup>107</sup> Tontti 2005, 68.

<sup>108</sup> Vattimolaisen hermeneutiikan itseviittavuuden kysymyksiä on käsitellyt Suomessa ainakin Aleksis Mäkinen mainiossa filosofian alaan kuuluvassa pro gradussaan *Hukkunut Ishmael? Gianni Vattimon nihilistinen hermeneutiikka itseviittavuuden problematiikan valossa*.

Vattimon hermeneutiikkaa määrittää sen nihilistisen luonteen lisäksi näkemys, jonka mukaan filosofian tulee paikantaa ajatuksensa omaan historialliseen tilanteeseensa. Tämän hän ilmaisee Foucault’lta lainaamallaan ja edelleenkehittämällään termillä *nykyisyyden ontologia* (tai aktuaalisuuden ontologia, italiaksi *ontologia dell’attualità*). Foucault katsoi, että Kant perusti kaksi kritiikin perinnettä, joihin moderni filosofia jakautuu.<sup>109</sup> Ensimmäinen perinne kysyy ”toden tiedon mahdollisuuden ehtoja” eli se puntaroi ikuisten ja ajattomien totuuksien parissa.<sup>110</sup> Tätä Foucault kutsuu totuuden analytiikaksi. Toinen perinne, jota Foucault nimittää nykyisyyden ontologiaksi kysyy, mikä on *oma* ajankohtamme ja mikä on *nyt* mahdollisten kokemusten alue. Se tutkii, kuinka vallitsevat asiain tilat ovat rakentuneet historiallisesti. Nykyisyyden ontologia merkitsee kriittistä tutkimusta, joka ymmärtää nykyisyyden kontingenttina. Tällöin nykyisyyttä tulee katsella kysyen, mitä siitä olisi tarpeellista muuttaa ja mitä hyväksyä.<sup>111</sup> Vattimo katsoo, että koska oleminen on paljastunut tapahtumaksi, aktuaalisuuden ontologia kysyy, mitä oleminen on meille tässä hetkessä.<sup>112</sup> Heikko ajattelu merkitsee siis tietä aktuaalisuuden ontologian pariin.<sup>113</sup> Vattimon nihilistinen historianfilosofia merkitsee sen tiedostamista, että yhtenäinen historia on hajonnut historioiksi. Historiaa ei voida Vattimon mukaan ymmärtää enää yhtenäiseksi virraksi tai kulttuuria ihmisen universaalina mallin toteutumisenä. Nihilistinen historianfilosofia on ”historianfilosofian lopun historianfilosofiaa. Se voi käsittää validiteettinsa ainoastaan keskustelun osapuolille yhteisen kulttuurin tapahtumien, siis moderniteetin<sup>114</sup> historian kertomisena ja tulkitsemisenä tietyllä tavoin.<sup>115</sup> Hermeneutiikka on Vattimolle:

- a) antifundamentalistinen teoria, joka kyseenalaistaa perustoiden olemassaolon
- b) tulkintojen konfliktin vapauttaja
- c) historianfilosofiaa, jonka ainoa mahdollinen rationaliteetti on luonteeltaan ”historiallis-narratiivis-tulkinnallinen”. Tällöin ei enää vedota perustoihin,

---

<sup>109</sup> Foucault 1995, 259-260.

<sup>110</sup> Oksala, 2005, 157.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Vattimo 2003, 3-4.

<sup>113</sup> Vattimo 2009, 341-342.

<sup>114</sup> Termillä *moderniteetti* viitataan sosiologiassa sosiaalisen elämän ja organisoitumisen muotoihin, jotka alkoivat yleistyä Euroopassa 1700-luvulla ja levisivät vähitellen enemmän tai vähemmän ympäri maailmaa. Moderniteetti merkitsee siis karkeasti ottaen modernille ajalle tyypillisiä kulttuurisia ja yhteiskunnallisia piirteitä. Näihin on katsottu kuuluvat myös transsendenttisten arvojen tuhoutuminen. (Ks. esim. Vähämäki 1995, 259-260.)

<sup>115</sup> Vattimo 1999a, 34-36.

vaan keskustelu käydään kaikille yhteisen kulttuurin tapahtumien (moderniteetti) kertomisena ja tulkitsemisena.

Se, että tulkinnat menettävät totuuden kruunun, ei tee niitä vähemmän merkittäviksi, eikä se toisaalta oikeuta minkä tahansa tulkinnan esittämiseen tai kritiikittömään hyväksyntään. Vaikka hermeneutiikka ei tavoittelisikaan kohteen alkuperän ja merkityksen paljastamista, on kuitenkin perusteltua, että hermeneutiikka huomioi vastuun ja sisäiset lainalaisuudet.<sup>116</sup>Tulkinnan valta ei ole mielivaltaa, vaan tulkitsija kantaa mukanaan vastuuta tekemistään tulkinnoista. Tulkinnan antama tieto ei ole varmaa (varmaa voi olla ainoastaan ”jumalallinen” tieto – jota ei ole saavutettavissa), eikä sitä voida palauttaa täsmällisiksi lausumiksi. Tästäkin huolimatta hermeneutiikka voi taata kantajalleen auktoriteetin.<sup>117</sup>Hermeneutiikan suhde nihilismiin on Vattimon ajattelussa monimutkainen: hermeneutiikka on se, joka johtaa nihilismiin ja itse asiassa nihilismi on mahdollista vain ja ainoastaan hermeneutiikan ansiosta.<sup>118</sup>Toisaalta hermeneutiikka on toteutuneen nihilismin ajattelutapa:

[hermeneutiikka on] ajattelutapa, joka tähtää rationaalisuuden rekonstruktioon Jumalan kuoleman jälkeen ja joka vastustaa jokaista negatiivisen nihilismin suuntausta. Toisin sanoen se vastustaa niiden epätoivoa, jotka jatkavat surun tunteen ylläpitoa, koska ”uskontoa ei enää ole”.<sup>119</sup>

Rationaalisuuden rekonstruktioilla Vattimo tarkoittaa sitä, että rationaalisuus, johon Jumalan kuoleman jälkeen voidaan yltää, on sen tiedostaminen, että olemme aina sidoksissa olemisen prosessiin. Rationaalisuutemme mahdollistaa sen, että ”tiedämme ainakin jossain määrin, minne olemme menossa ja kuinka pääsemme sinne. Mutta suunnistaaksemme meidän on tulkittava rekonstruoitava ja tulkittava prosessia mahdollisimman täydellisesti ja mahdollisimman vakuuttavasti.”<sup>120</sup>Emme voi hypätä prosessin ulkopuolelle tarkastellaksemme *archéa* objektiivisesti ja ymmärtää sen olemus tai perusrakenne. Voimme vain rekonstruoida ja tulkita

---

<sup>116</sup> Vähämäki 1995, 267-268.

<sup>117</sup> Vähämäki 1995, 267-268.

<sup>118</sup> Vattimo 2007, 103.

<sup>119</sup> Vattimo 2004, xxvi.

<sup>120</sup> Vattimo 1994, 134/1997, 108.

prosessia mahdollisimman tarkasti. Olemisen ”kohtalo” ja ”kokonaislähetys”, *Ge-Schick*, artikuloituu ketjuna epookkien avautumisia ja hermeneutiikka on hetki tämän ”kohtalon” sisällä. Toki myös olemisen ”kohtalo” tapahtuu vain tulkinnassa, eikä se ole objektiivisesti validi. Rationaalisuus on itse vain johtolanka, joka voidaan ymmärtää kuuntelemalla lähetyksiä (*Schickung*), jotka *Ge-Schick* kokoaa. Hermeneutiikan radikalisoitumisella on huomattavia seuraamuksia. Hermeneutiikan suhde moderniteettiin ei voi säilyä yhtä kielteisenä kuin se on useimmiten esiintynyt. Päinvastoin hermeneutiikan on tunnustettava olevansa pikemminkin seurausta moderniteetista – ei sen kieltämisestä! Enää hermeneutiikan ei tulisi tarkastella tieteitä tapoina, jotka työntävät olemisen unohdukseen. Sen sijaan hermeneutiikan tulisi nähdä tieteet ja teknologia juurikin muutoksen mahdollistajana eli edellytyksenä kohti olemisen postmetafyysistä tapahtumista.<sup>121</sup>Vattimolle hermeneutiikkaa merkitsee pätevintä tarjolla olevaa tulkintaa. Hermeneutiikan kuningasasema saa säilyä niin pitkään kuin sitä ei kumota ja hylätä pätemättömänä mallina.<sup>122</sup>Tältä osin Vattimon suhtautuminen hermeneutiikkaan tuo mieleen Thomas Kuhnin tieteellisen paradigman mallin.<sup>123</sup>

Yhden erityispiirteen Vattimon radikaalihermeneutiikkaan tuo myös se, että hän tulkitsee sen pohjimmiltaan juutalais-kristilliseksi (tai vain ainoastaan kristinuskon) tuotteeksi. Vattimo katsoo, että Jeesuksen pelastushistoriallinen asema on pohjimmiltaan hermeneuttinen. Jeesus itse oli elävä esimerkki lain ja profeettojen tulkinnasta. Jeesuksesta eteenpäin pelastushistoria jatkuu tulkinnan historiana (*history of interpretation*).<sup>124</sup>Tämä tapa tulkita kristinuskon sisältöä johtaa Depoorteren mukaan tuottavaan tulkintaan (*productive interpretation*), jossa ei ainoastaan yritetä saavuttaa tekstin mahdollisimman alkuperäistä merkitystä, vaan myös samalla lisätä siihen jotakin oleellisesti uutta. Samalla tuottava tulkinta merkitsee itsessään, kuten jo todettua, uutta askelta pelastushistoriassa – tai siis tulkinnan historiassa.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Vattimo 1994, 134-135/1997, 108-109.

<sup>122</sup> Vattimo 1994, 15-16/1997, 11.

<sup>123</sup> Verdicchio 2007, 637.

<sup>124</sup> Vattimo 2002a, 66-67/2002b, 60-63.

<sup>125</sup> Depoortere 2007, 17.

## 1.4 Heikko ajattelu

Vattimon nimi liitetään usein heikon ajattelun käsitteeseen. Termiä Vattimo käytti ensimmäistä kertaa 1980-luvun alkupuolella Pier Aldo Rovattin kanssa toimittamassaan samannimisessä teoksessa.<sup>126</sup> Heikolla ajattelulla Vattimo luonnehtii ajatteluaan Nietzschen ja Heideggerin jälkeen.<sup>127</sup> Heikko ajattelu on ennen kaikkea teoria heikentymisestä olemisen luonteenomaisena piirteenä metafysiikan lopun tilanteessa.<sup>128</sup> Vattimo kertoo 1970- ja 1980 -lukujen vaihteessa tulleen johtopäätökseen, jonka mukaan olemisen historian johtolankana on vahvojen rakenteiden heikentyminen. Tällä hän tarkoittaa lopullisuuden vaatimuksen murentumista – todellinen annettu ei siis ole vain ”ulkona” ikään kuin siihen voitaisiin törmätä kuin muuriin ja tunnistaa se todelliseksi.<sup>129</sup> Pohjimmiltaan se tähtää yhä suurempaan inhimilliseen vapauteen: vahvojen perustojen puute tekee mahdottomaksi tukahduttavien, varmuuteen ja lopullisuuteen perustuvien näkökantojen auktoriteettiaseman. Emansipaatio ja lisääntyvä suvaitsevaisuus ovat heikon ajattelun päämäärät. ”Heikko ajattelu sallii ihmisen ottaa elämästään täysillä kiinni, muotoilla ja muokata sitä uusin tavoin, ilman ennalta määrättyjä rakenteita ja varmoja ennakkoluuloja”, kuten Thomas Guarino toteaa.<sup>130</sup> Heikossa ajattelussa on siis kyse filosofiasta, joka pyrkii postmetafyysiseen ”rationaalisuuden rekonstruktioon” ammentaen erityisesti Nietzschen ja Heideggerin ajattelusta. Heikko ajattelu tahtoo asettaa kyseenalaiseksi modernin käsityksen absoluuttiseen objektivisuuteen ja totuuteen pyrkivästä järjestä. Heikon ajattelun näkökulmasta tällainen lähtökohta on aina ongelmallinen, sillä meillä ei ole koskaan pääsyä maailmaan ”sellaisenaan”, vaan maailmaa tarkastellaan väistämättä tulkintojen kautta ja kielellisesti välittyneenä. Maailma ”annetaan” meille aina valmiiksi tulkittuna ja kokemuksemme maailmasta on aina historiallisesti ja kulttuurisesti väritynyttä. Modernin asettamat totuuden kriteerit ovat jo itsessään teoreettisesti sidottuja ja esioletuksin varustettuja. Heikko ajattelu lähtee näkemyksestä, jonka mukaan kaikki tieto on lähtöisin tulkinnasta.<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> Vähämäki 1991, 6.

<sup>127</sup> Vähämäki 1991, 5.

<sup>128</sup> Vattimo 1996, 25-26/ 1999b, 27.

<sup>129</sup> Vattimo 1996, 27/1999b, 29.

<sup>130</sup> Guarino 2009, 13.

<sup>131</sup> Guarino 2009, 10-13.

Kaiken tulkinnallisuuden ei suinkaan tule merkitä täydellistä relativismia. Sen sijaan heikko ajattelu esittää historian tulkintaehdotuksen, joka pyrkii määrittelemään tarkasti myös tulkinnan johtolangan.<sup>132</sup> Heikentyminen on toistoa ja turmeltumista ja sellaisenaan myös hermeneutiikan ”totuus”. Tämä merkitsee, ettei hermeneutiikan ”totuutta” voida palauttaa selittämisen tai ymmärtämisen ajatukseen. Ajatusta voidaan selvittää asumisen metaforan avulla, jolla Vattimo tarkoittaa ”tulkitsevaa mukana olemista”. Tästä saatava ”totuus” on verrannollinen kirjastonhoitajan taitoon: kirjastonhoitaja elää ja asuu kirjojen keskellä, muttei hän välttämättä hallitse kirjojen sisältämiä kokonaisuuksia tai niitä periaatteita, joille kirjat rakentuvat. Tämä merkitsee hallinnan heikkenemistä ja sitä, että subjektiivisuuden normaalitilaksi tulee paradoksi tai epävarmuus. Asuminen metaforana on ”kodin turmelemista”, jolloin subjektin täydellisen itsensä hallinnan tila heikkenee. Enää ei sinne voida vain palata takaisin tai vedota siihen tarpeen tullen.<sup>133</sup> Tämä merkitsee Vattimolle vapautta yhden totuuden auktoriteeteista. Heikon ajattelun taustalta voidaan löytää italialaisen filosofian perinteinen kiinnostus retoriikkaan ja humanismiin sekä näiden kautta myös hermeneutiikkaan.<sup>134</sup> Ilmestyttyään vuonna 1983 *Heikko ajattelu (Il pensiero debole)* nousi Euroopassa laajempaan tietoisuuteen ja runsaan keskustelun kohteeksi. Kaikki huomio ei ole ollut positiivista, vaan teos sai osakseen myös runsaasti vastustusta. Kritiikkiä tuli eri suunnilta: niin filosofian historioitsijoiden, marxilaisten teoreetikoiden kuin moderniteetin puolestapuhujienkin joukosta löytyi vastalauseita. Heikkoa ajattelua on moitittu muun muassa ”heideggerilaiseksi teoretisoinniksi”. Tällöin Heideggerin ja kansallissosialismin, filosofian ja politiikan välisen sidoksen on ajateltu saattavan huonoon valoon myös heikon ajattelun käyttämät heideggerilaiset käsitteet.<sup>135</sup> Toisaalta heikkoa ajattelun on katsottu olevan ainoastaan traditionalismin uusi muoto, ja pohjimmiltaan hyökkäys järkeä vastaan. Vattimon tapa tulkita kristinuskkoa nousee nimenomaan heikosta ajattelusta. Tosin kristinuskon ja heikon ajattelun suhde ei jää näin yksinkertaiseksi, vaan osoittautuu enemmänkin kehämäiseksi, kuten jatkossa tullaan huomaamaan.

---

<sup>132</sup> Vähämäki 1999b, 137.

<sup>133</sup> Ks. esim Vähämäki 1991, 6-7.

<sup>134</sup> Vähämäki 1991, 6.

<sup>135</sup> Vähämäki 1991, 6. Käsitteet kuten metafysiikan kriisi, tekniikan merkitys kulttuurillemme, subjektin hajoaminen ja *Dasein*-käsitteen keskeisyys.

## **1.5 Postmoderni: Postmoderni teologia ja Vattimon tulkinta postmodernista**

Postmoderni-termillä on ollut vaihtelevia merkityksiä eri yhteyksissä, eri tulkinnoissa ja eri aikakausina. Ajatus postmodernista ei ole koskaan saavuttanut yksimielistä hyväksyntää. Alkujaan 1950-luvun kirjallisuuskritiikissä käyttöön otettu termi nousi 1980-luvun aikana maailmanlaajuiseksi käsitteeksi ja sen varsinaista kultakautta oli erityisesti 1980- ja 1990-luku.<sup>136</sup>Nopea teknologinen kehitys, vaihtuvat poliittiset huolenaiheet ja erilaisten sosiaalisten liikkeiden kuten sukupuolta, etnisyyttä ja ympäristöä koskevien liikkeiden nousu on vaikuttanut postmodernin ajattelun syntyyn ja voimistumiseen.<sup>137</sup>Yleisesti postmoderni-termin voidaan ajatella viittaavan valistuksen projektin vaaliman rationaalisuuden tulkinnan kritiikkiin. Tällöin moderni rationaalisuuskäsitys nähdään yrityksenä ”kanonisoida” järki tiettyihin pysyviin ja totuudellisiin raameihin. Postmodernin perspektiivistä esimerkiksi empirismi ja positivismi pyrkivät määrittämään ehdottomat muodot tavoille ajatella ja tietää. Toisin sanoen totuus redusoidaan modernin tieteen vaatimiin metodeihin ja kaanoneihin.<sup>138</sup>Sittemmin puhe postmodernista on laantunut ja ovatpa jotkut postmodernin projektin puolestapuhujat peruneet puheitaan postmodernin vahvimman kultakauden hiivuttua. Postmoderni on eittämättä hivenen epämääräinen ja monikerroksinen ajatusrakennelma – sitä osoittavat myös erilaiset postmodernin tulkinnat.<sup>139</sup>Siitä onko postmoderni ollut koskaan varsinainen aatevirtaus, löytyy varmasti kovin eriäviä näkemyksiä. Tähän osaltaan vaikuttaa myös se, että ajatusta postmodernista on tarkasteltu hyvin erilaisissa konteksteissa. Yhdelle postmodernissa voi olla kyse taiteentutkimuksesta, toiselle filosofiasta, kolmannelle yhteiskuntatieteistä ja neljännelle vaikkapa teologiasta. Puhe postmodernista teologiasta virisi 1980 –luvulla. Sen filosofisen perusta asettui mannermaiseen, jälkistrukturalistiseen filosofiaan. Sen edustajia olivat muun muassa Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan ja Gilles Deleuze.<sup>140</sup>Vattimo mainitsee lukeutuvansa niihin ”muutamiiin postmoderni-uskovaisiin, joita on vielä

---

<sup>136</sup> Bertens 1995, 1.

<sup>137</sup> Lyon 1994, vii.

<sup>138</sup> Guarino 2009, 5.

<sup>139</sup> Lyon 1994, 6-7.

<sup>140</sup> Koistinen 2003, 18.

jäljellä”.<sup>141</sup> Vattimo painottaa, että jotta postmodernin ajattelun mielekkyys säilyisi, on se luettavissa nimenomaisesti Heideggerin ja Nietzschen filosofian kautta.<sup>142</sup>

David Lyon erottaa *Postmodernity* -kirjassaan (1994) termit *postmodernsim* ja *postmodernity*. Ensin mainitun termin hän tulkitsee tarkoittavan kulttuurillista ja intellektuaalista ilmiötä. Tällöin se ilmenee foundationalismin<sup>143</sup> hylkäämisinä eli näkemyksenä, jonka mukaan tiede perustuu vahvalle ”havaittavalle” perustalle. Lisäksi se nojaa uskoon, että perustattomuutta seuraa tiedon hierarkioiden romahtaminen, jolloin makuasiat, mielipiteet ja mielenkiinnon kohteet ovat enemmänkin paikallisia kuin universaaleja. Postmodernismin luonteeseen kuuluu myös teknologian mahdollistama siirtymä ”sanasta kuvaa”, *logosentrisyydestä ikonosentrisyyteen*. *Postmodernity* -termillä Lyon kutsuu postmodernin ajan yhteiskuntaa postmoderneine muutoksineen, joita ovat esimerkiksi informaatiotulva, uudet kommunikaatiomahdollisuudet, globalisaatio ja konsumerismi. Lyonille postmoderni merkitsee siis metafysiikasta irtaantunutta filosofista ajatusmallia, kulttuurikokemusta ja ”sosiaalista tilaa”. Kevin J. Vanhoozer puolestaan muistuttaa, että postmoderni -termin asettaminen tarkkoihin raameihin on itsessään postmodernia ajattelua vastaan.<sup>144</sup> Tällä hän viittaa näkemykseen, jonka mukaan ei ole olemassa yhtä ”postmodernia ilmiötä”, vaan erinäisiä postmoderneja.

Ennen kuin käsittelen Vattimon postmodernikäsitystä, tutkailen hieman postmodernin teologian kenttää. Postmoderni lähestymistapa kristinuskon kysymyksiin ei ole uusi ilmiö teologisessa keskustelussa. En tällä pyri sanomaan, että Vattimon filosofian peruseriaatteet olisivat jo löydettävissä postmodernista teologiasta. Sen sijaan tahdon kiinnittää huomiota postmodernin käsitteistön monimuotoisuuteen ja -tulkintaisuuteen. Samalla se voi toki paljastaa lukijalle joitain yhteneväisyyksiä postmodernien teologian suuntausten ja Vattimon ajattelun välillä. Vattimon ajattelun mahdolliset yhteneväisyydet postmodernien teologioiden kanssa eivät silti liene tietoisia, sillä postmodernin teologian – kuin teologian yleensäkin – kenttä on Vattimolle melko vieras.<sup>145</sup> Tämän tutkielman rajallisissa

---

<sup>141</sup> Vattimo 2004, 153.

<sup>142</sup> Vattimo 1980, 1.

<sup>143</sup> Tietoteoriassa foundationalismilla (ja sen synonyymillä, fundamentalismilla) tarkoitetaan pääpiirteissään näkemystä, jonka mukaan on olemassa perususkomuksia ja -oletuksia, jotka ovat oikeutettuja sellaisenaan. Tällöin muiden uskomusten oikeuttaminen on niistä riippuvainen. Tietoteoreettista fundamentalismia ei tule sekoittaa uskonnolliseen fundamentalismiin.

<sup>144</sup> Vanhoozer 2003, 3.

<sup>145</sup> Vattimo 2007, 91-92.



puitteissa ei ole mahdollista tutkia yksityiskohtaisesti Vattimon ajattelun ja postmodernien teologioiden eroavaisuuksia ja yhteneväisyyksiä. Tehtävä olisi kieltämättä houkutteleva, mutta tyydyn nyt esittelemään postmodernin teologian kentän pääpiirteissään. Sivuan tosin hiukan tätä aihetta kappaleen neljä luvussa *Vattimo ja Jumala on kuollut -teologia*, jossa tarkastelen postmodernina teologiana pidetyn *Jumala on kuollut -teologian* ja Vattimon ajattelun väitettyä samankaltaisuutta.

### 1.5.1 Postmoderni teologia

Aivan kuin ei ole olemassa yhtä tapaa määritellä postmoderni, ei ole myöskään olemassa yhtä postmodernin teologian määritelmää. Kevin J. Vanhoozerin mukaan kysymys ”millaista on postmoderni teologia”, nostaa esiin kolme oleellista esikysymystä. Ensiksi on kysyttävä, onko ”postmodernia” todella olemassa. Jos ajatus postmodernista hyväksytään, on muotoiltava vastaus siihen, millaiseksi postmoderni ymmärretään. Tämän jälkeen on syytä tarkastella, mitä esitetty postmodernin tulkinta merkitsee teologialle. Tuleeko kristillisen teologian kenties ”toipua” negatiiviseksi ymmärretyn postmodernin vaikutuksesta, vai onko postmoderni käänne teologialle positiivinen edistysaskel? Toisaalta juuri postmodernin luonteenpiirteeseen kuuluu vältellä selkeitä joko-tai –vastauksia. Tästä syystä postmoderni vastaus voisi allekirjoittaa tai kiistää molemmat esitetyt vaihtoehdot.<sup>146</sup> Tiivistäen voidaan todeta, että postmodernin tulkitsemistapa vaikuttaa ratkaisevasti siihen, millaista postmodernia teologiaa luodaan.

Suomalainen uskonnonfilosofia ja filosofisesti orientoitunut teologia on ollut enimmäkseen sidoksissa analyttisen filosofian traditioon. Tästä syystä uskonnonfilosofisen tutkimusta ovat ohjanneet analyttisen (uskonnon)filosofian aiheet ja kysymyksenasettelut.<sup>147</sup> Postmoderni teologia, joka kuuluu ei-analyttisen filosofian<sup>148</sup> joukkoon, on jäänyt suomalaisessa teologiassa melko vähäiselle

---

<sup>146</sup> Vanhoozer 2003, 4-5.

<sup>147</sup> Koistinen 2003, 17.

<sup>148</sup> Muita ei-analyttisen (mannermaisen) filosofian suuntauksia ovat esimerkiksi fenomenologia, eksistentiaalisuus, hermeneutiikka ja strukturalismi. Koistinen kuitenkin huomauttaa, että jako analyttiseen ja mannermaiseen filosofiaan ei ole kovin selkeä. Mannermainen ja angloamerikkalaiseksi mielletty analyttinen filosofian eivät todellisuudessa sijoitu kartalle maantieteellisin perustein. Mannermaista filosofiaa on harrastettu Manner-Euroopan ulkopuolella ja samoin myös analyttisellä filosofialla on paikkansa eurooppalaisella maaperällä. Tämän lisäksi ei ole lainkaan selvää, mitkä filosofiset ideat erottavat suuntauksien toisistaan. Joka tapauksessa käsitteiden

huomiolle. Toisin on laita Suomen rajojen ulkopuolella, jossa siitä on kirjoitettu erittäin paljon.<sup>149</sup> Mitä pidempään postmodernista teologiasta on keskusteltu, sitä monimuotoisemmaksi sen kenttä on käynyt. Asian selkeyttämiseksi Timo Koistinen katsoo mielekkääksi jakaa postmoderni teologia radikaalin ja konservatiivisen postmoderniin teologian luokkiin.<sup>150</sup> Jaottelun tarkoituksena on kiinnittää huomiota siihen, kuinka postmodernin teologian edustajat suhtautuvat kristilliseen perinteeseen. On olemassa postmoderneja teologeja, joiden sijoittaminen radikaali-konservatiivi –akselille on vaikeaa. Tästäkin huolimatta jaottelu auttaa valaisemaan postmodernin teologian monimuotoista kenttää. Vaikka postmodernin teologian filosofiset lähtökohdat ovat kaikilla teologeilla pitkälti yhtenevät, voivat ajattelun lopputulokset olla keskenään hyvin erilaisia. Tavot tulkita kristinuskoa ja oman teologian merkitystä vaihtelevat. Osa kokee kirjoittavansa kristillisen perinteen sisältä käsin, kun taas osa pitää itseään ”post-kristillisinä” tai ”post-kirkollisina” teologeina.<sup>151</sup>

Radikaali postmoderni teologia ponnistaa ranskalaisen nykyfilosofian lisäksi 1960 -luvulla syntyneen Jumala on kuollut -teologian raunioilta. Eksistentiaalisen ja poliittisen teologian tavoin se suhtautuu kriittisesti perinteiseen kristilliseen oppikäsitteeseen ja ”porvarilliseen” uskonnollisuuteen. Luonteeltaan radikaali postmoderni teologia on kuitenkin edeltäjiään radikaalimpi. Sen lähtökohtana on länsimainen sekularisaatio ja nietzscheläinen ajatus Jumalan kuolemasta. Teistisen Jumalan olemassaolosta ei ole lainkaan mielekäästä puhua, sillä se ei ole modernissa kulttuurissa enää aito maailmankatsomuksellinen vaihtoehto. Puhetta Jumalasta ei ole kuitenkaan tarvetta lopettaa kokonaan. Radikaalin postmodernin teologian

---

käytöstä ei ole täysin luovuttu, vaan monet filosofit identifioivat itsensä edelleen niiden kautta. Tästä syystä rohkenen käyttää termejä myös omassa työssäni.

<sup>149</sup> Postmodernia teologiaa ovat kehittäneet Yhdysvalloissa muun muassa Mark C. Taylor, Thomas J.J. Altizer, Robert Scharlemann ja Charles Winquist. Britanniassa suuntauksen kannattajia ovat olleet ainakin Don Cupitt, John Millbank ja Graham Ward. Ranskassa postmodernia teologiaa ovat hahmotelleet etenkin Jean-Luc Marion ja Michel de Certeau.

<sup>150</sup> Koistinen kertoo käyttävänsä postmodernin teologian käsitettä varoen, sillä hänen mukaansa puheeseen postmodernista sisältyy ”epämääräisyyden ja jälkijättöisen trendikkyuden leima”. Koistinen 2003, 17.

<sup>151</sup> Samansuuntaisen postmodernin teologian kahtiajaon esittää myös Sammeli Juntunen. Juntunen kutsuu Don Cupittin ja Mark C. Taylorin edustamaa radikaalia postmodernia teologiaa *nihilistiseksi tekstualismiksi* (nihilist textualism). Maltillisempaa puolta postmodernin teologian kentässä hän kutsuu radikaaliksi ortodoksiaksi, jonka edustajia ovat muun muassa Jean-Luc Marion ja John Millbank (Juntunen 2004, 216-224). Juntusen käyttämät termit ovat yleisesti käytettyjä. Toisaalta Koistisen tekemä jako radikaalin ja konservatiivin on lukijan kannalta selkeämmin hahmotettava. Postmodernin teologian kentän häilyvyyttä osoittaa hyvin se, että Thomas A. Carlson pitää Jean-Luc Marionia postmetafyysisenä ajattelijana – ei radikaalin ortodoksian edustajana. (Carlson 2003, 58. Ks. myös Vanhoozerin tekemä postmodernin teologian kentän jaottelu Vanhoozer 2003, 19-21.)

mukaan transsendentin Jumalan loppu voi merkitä uuden jumaluuden syntymää. Tällöin jumaluudelle annetaan analyttisen filosofian termeillä ilmaistuna antirealistinen tulkinta: Jumala nähdään inhimillisen kielen ja kulttuurin tuotteena eli toisin sanoen Jumalaa ei ole kielen, kokemuksen ja tietoisuuden ulkopuolella. Maailma on tällöin kielen sisällä, ja me ihmiset olemme tällöin kielen vankeja. Kokemusta ei ole mahdollista saavuttaa irrallaan kielestä, eikä Jacques Derridan sanoin ”tekstin ulkopuolella ole mitään”.<sup>152</sup> Tätä näkemystä edustavat muun muassa Mark C. Taylor ja Don Cupitt. Postmodernille ajattelulle on ominaista essentialismin kyseenalaistaminen. Essentialismi on näkemys, jonka mukaan asioille ja merkityksille on löydettävissä jokin alkuperäinen, pysyvä olemus. Perinteiseen filosofiaan on kuulunut pyrkimys abstrahoida tai konstruoida tekstin ydin tai käsitteiden olemus. Postmoderni antiessentialismi nojautuu Derridan dekonstruktioksi nimittämään lähestymistapaan. Koistinen kuvaa dekonstruktiota ”kriittiseksi tavaksi kuvata ja tulkita tekstejä”. Dekonstruktiossa kyseenalaistetaan tutkittavana olevan kohteen kategoriat ja jaottelut, oli tarkasteltavana sitten teksti tai koko länsimainen kulttuuri. Radikaaleista postmoderneista teologeista muun muassa Taylorin a/teologia on luonteeltaan dekonstruktioteologiaa. Dekonstruktoteologian motiivit ovat pohjimmiltaan eettisiä ja poliittisia, sillä niiden tarkoituksena on tehdä oikeutta heikommassa asemassa olevalle osapuolelle. Derridan mukaan länsimainen ajattelu nojautuu binaarisille vastakkainasetteluille tai vastakohtapareille, joiden mukaan todellisuutta käsitteellistetään. Vastakohtapareja ovat vaikkapa Jumala ja maailma, pyhä ja maallinen, ruumiillinen ja henkinen. Dekonstruktoteologia kyseenalaistaa nämä hierarkiat ja jaottelut. Tällä pyritään perustavien käsitteiden alkuperäisten identiteettien purkamiseen ja murtamiseen. Tehtävä on eettinen ja poliittinen siksi, että fundamentaaliset käsitteet pitävät yllä ajattelutapoja ja niistä johdettavia valtarakenteita vedoten ”perustaan”. Binaaristen vastakkainasettelujen murruttua käsitteiden luonne voidaan nähdä enää jatkuvasti muuttuvana ja elävänä.<sup>153</sup> Tietenkään kaikki radikaali postmoderni teologia ei ole yhtä lujasti sidoksissa derridalaiseen dekonstruktioon. Kuitenkin yleisenä piirteenä on luopuminen objektiivisten teologisten ja metafyyssisten systeemien etsimisestä. Näin on laita myös Vattimon uskontoa käsittelevän ajattelun kohdalla.

---

<sup>152</sup> Vaikka Derridan nimi nousee esiin puhuttaessa postmodernista, hän ei pidä itseään postmodernina filosofina. (Ks. esim. Koistinen 2003, 19; Tracy 1999, 181.)

<sup>153</sup> Koistinen 2003, 20-21.

Kaikki postmoderni teologia ei ole luonteeltaan näin radikaalia, eivätkä kaikki kirjoittajat pidä itseään sekularisoituneina tai post-kristillisinä. Konservatiivisen postmodernin teologian piirissä on tapana tulkita postmodernien filosofien kirjoitukset radikaaliveljistään poikkeavalla tavalla. Erityisesti Derridan ajattelu saa osakseen toisenlaisia tulkintoja. Koistisen tekemässä jaottelussa konservatiivista postmodernia teologiaa luonnehtii metafysiikkakritiikki ilman halua luopua kristinuskosta itsestään. Konservatiivisiiven mukaan kristillinen teologia on ollut liiaksi sitoutunut kreikkalaisen filosofian peruspilareihin, ja tästä syystä teologia ja filosofia on yhdistetty toisiinsa väärällä tavalla. Tällöin olevan kaikkein yleisimmät metafysiset piirteet on samastettu Jumalaan. Olevan perustan on katsottu olevan Jumala. Tätä näkemystä konservatiivinen postmoderni teologia kritisoi. Sen mukaan teologia on filosofiasta riippumatonta. Tätä kantaa edustaa esimerkiksi Jean-Luc Marion. Hänen mukaansa vain sellainen puhe Jumalasta on aidosti teologista, joka luopuu yrityksestä haltuunottaa todellisuus. Aito teologia ei pyri käsittämään käsittämätöntä. Jumalan paikka ei ole metafysiikassa korkeimpana olevana tai kaiken perusteena. Marion ei tahdo sanoa Paul Tillichin tavoin, ettei Jumalaa ole, vaan hän on olemisen. Hänen mukaansa Jumalaa ei tule ajatella ajattelemalla olemista. Jumalaa ei voi pakottaa inhimillisten sääntöjen ja kategorioiden piiriin. Marion korvaakin olemisen käsitteen *agape*-rakkauden käsitteellä. Toki tämäkin käsite on puutteellinen, mutta vähemmän virheellinen kuin ajatus Jumalasta olevana.<sup>154</sup> Toisin kuin useat radikaalit postmodernit teologit, Marion tunnustautuu aktiiviseksi katoliseksi kristityksi. Hän ei myöskään pyri ajattelullaan kieltämään Jumalan olemassaoloa, vaan kyse on enemmänkin siitä, missä mielessä inhimillinen olemisen kategoria voi sitoa tai määrittää Jumalaa.<sup>155</sup>

Suomalaisista teologeista Koistisen lisäksi postmodernia teologiaa ovat käsitelleet muun muassa Sammeli Juntunen, Tommi Lehtonen, Eeva Martikainen ja Mikko Sammalkivi. Teoksessa *Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin* (1999) Martikainen esittää, että postmoderni ajattelu on seurausta metafysisen ajattelun murtumisesta. Martikaisen mukaan postmoderni ymmärretään useimmin modernin suoraksi jatkumoksi, josta metafysiikka puuttuu kokonaan. Toinen tapa ymmärtää postmoderni on käsittää se ”jälkikriittiseksi, jolloin postmodernia ei voida luonnehtia

---

<sup>154</sup> Koistisen mukaan Marion katsoo, että kristillisen teologian kontekstissa rakkaus jättää kysymyksen olemisesta taustalle. Toisin kuin olemisen, rakkaus voi koskea myös sitä joka ei ole. Samoin myös ilman rakkautta se, joka on, voi muuttua arvottomaksi. (Koistinen 2003, 24.)

<sup>155</sup> Koistinen 2003, 24-25.

modernin, kriittisen ajattelun suoraksi jatkumoksi”.<sup>156</sup> Martikainen katsoo ensimmäisen tulkintatavan merkitsevän sitä, että jokainen todellisuuden alue on erillinen alueensa omine kielipeleineen. Siirryttäessä elämänalueesta toiseen siirrytään myös kokonaan toiseen kielipeliin. Tässä postmodernin tulkinnassa osaluheet ovat keskenään yhteismitattomia ja yhden elämänalueen hallinta ei luo siltaa muihin alueisiin.<sup>157</sup> Kun metafysiikka on heitetty romukoppaan, ei ole mahdollista löytää yhtä objektiivista totuutta ja siitä seuraa, että toisistaan riippumattomat elämänalueet omine lainalaisuuksineen hallitsevat ihmistä eri kielipelien viidakossa. Postmoderni ihminen ei voi löytää kiinnekohtaa sen paremmin objektista kuin subjektistakaan. Hän ei kykene tahtomaan vapaasti tai hallitsemaan moraalisesti elämäänsä ja ympäröivää todellisuutta. Jälkimmäinen postmodernin tulkinta eroaa selvästi useimmista postmodernin käsityksistä. Siinä postmoderni näyttäytyy aikana, jolloin ihminen hakee elämän kokonaisuutta etsien sellaisia ajatusmalleja, jotka auttavat häntä hahmottamaan elämän kokonaisuuden.<sup>158</sup> Tällöin postmoderni voidaan tulkita romahtaneiden tai hylättyjen perustojen uutena etsimisenä.<sup>159 160</sup>

Englanninkielisessä teologisessa tutkimuksessa<sup>161</sup> on ollut tapana jakaa postmoderni teologia useampiin päätyyppeihin. Esimerkiksi teoksessa *In Varieties of Postmodern Theology* postmoderni teologia jaetaan dekonstruktiiiviseen tai eliminatiiviseen (edustajia mm. Mark C. Taylor ja Charles Winquist), konstruktiiiviseen tai revisionaariseen (David Ray Griffin), liberationistiseen ja konservatiiviseen (Harvey

---

<sup>156</sup> Martikainen 1999, 186-187.

<sup>157</sup> Martikainen 1999, 18-19 ja 186-187.

<sup>158</sup> Martikainen 1999, 187.

<sup>159</sup> Tämän postmodernin mallin Vattimo tulkitseisi menneeseen perusvarmuuden kaipuuna ja seurauksena siitä, että kaipaaja ei ole vielä tarpeeksi nihilistinen. Vattimolle nihilismi on vallitsevan epookin väistämätön vaihe ja yksi vaihe matkalla emansipaatioon.

<sup>160</sup> Lienee kuitenkin syytä kysyä, että jos etsijä löytää jälleen kaipaamansa vahvan perustan, onko hän vain palannut takaisin foundationalismiin ja hylännyt uskonsa postmoderniin. Martikainen esittää, että luterilainen kristologia on jälkimmäisen mallin mukaista postmodernia ajattelua ennen postmodernia aikaa. Sisältyyhän Lutherin kristologiaan ajatus ihmisestä, joka on kadottanut elämästään kaikki kiinnekohdat samalla tavalla kuin postmodernin ajan ihminen, joka ei kykene ottamaan järkensä avulla haltuun todellisuutta tai omalla tahdolla itseään. Postmodernissa kristologiassa kaikki kuvat ensin särkyvät, mutta sen jälkeen ne luodaan uudelleen. Tämä ajatus näkyy luterilaisessa ristinteologiassa, jossa ihminen tunnistessaan oman ei-mikyytensä tarttuu Jumalaan, joka antaa hänelle perustan, olemisen, identiteetin ja itse elämän. Postmoderni kristologia väistämättä säilyttää yhden perustan muiden perustojen murtuessa: Jumalan absoluuttisena perustana. Ymmärtääkseni silloinkin kun Jumala nähdään Toisena suhteessa luomakuntaan, eikä Jumalasta voitaisi sanoa mitään varmaa, omataan kuitenkin postmodernin vierastama metafysiinen perusta – oletamus Jumalasta joka on Toinen. Siis ”perustattomimmillaankin” jälkimmäinen postmodernin tulkinta nojaa johonkin perustaan tai ainakin etsii itselleen sellaista. Ensimmäinen postmodernin malli edellyttää kuitenkin väistämättä sen, että myös Jumala-olettamuksesta on luovuttava.

<sup>161</sup> Mm. Tilley: *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995.) ja Griffin, Beardslee, Holland (ed.): *Varieties of Postmodern Theology*. (Albany: State University of New York Press, 1989.)

Cox, Cornel West) tai restorationistiseen luokkaan (Johannes Paavali II). Toinen postmodernin teologian nelikentän esittää Terrence W. Tilley kirjassaan *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. Tilley jakaa postmodernin teologian konstruktivistiseen (David Ray Griffin, David Tracy), a/teologiseen (Thomas Altizer, Mark C. Taylor), postliberalistiseen (George Lindbeck) ja ”yhteisöllisen praxiksen teologia” (*Communal Praxis*) (Gustavo Gutiérrez, James W. McClendon). Vanhoozer katsoo, että kaksi edellä mainittua nelikenttää ovat pitkälti yhteneviä. Ainoastaan konservatiivinen postmoderni teologia siirtyy jälkimmäisessä teoksessa postliberaalin teologian<sup>162</sup> nimikkeeseen alle ja liberationistinen teologia laajenee Terrencellä angloamerikkalaiseksi postmoderniksi teologiaksi<sup>163</sup>. Vanhoozerin mukaan teologisessa keskustelussa esiintyy seitsemän erilaista postmodernin teologian tyyppiä. Erotuksena edellisiin nelikenttiin Vanhoozer korvaa liberationistisen teologian feministisellä teologialla<sup>164</sup> säilyttäen angloamerikkalaisen

<sup>162</sup> Postliberaali teologia liitetään usein Yalen ja Duken yliopistoihin. Postliberaalin teologian synnyn kannalta keskeisimpinä ajattelijoina pidetään Yalen yliopistoissa vaikuttaneita George Lindbeckiä ja Hans Wilhelm Freita. (Hunsinger 2003 42-43.). On huomioitava, ettei varsinaista postliberaalin teologian koulukuntaa ole olemassa, vaan kyseessä on paremminkin tietyn teologisen ajattelun piirteiden kokonaisuus, jota kutsutaan postliberaaliksi. (Juntunen 1999, 199.) Postliberaalin teologian syntyyn ovat vaikuttaneet ajattelijat kuten Karl Barth, Martti Luther ja Tuomas Akvinolainen. Postliberaalin teologian hajanaisuus ilmenee jo siinä, että Frein ja Lindbeckin teologinen mielenkiinto kohdistui eri ajattelijoihin. Syynä tähän on muun muassa se, että Frein kiinnostus kohdistui erityisesti Barthiin, kun taas Lindbeckin huomio kiinnittyi erityisesti Lutheriin ja Akvinolaiseen. (Hunsinger 2003, 43.) Lindbeck tiivistää teoksessaan *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in Postmodern Age* (1984) postliberaalin teologian keskeiset opit. Lindbeckin kulttuuris-lingvistisen mallin mukaan uskonnon perimmäinen tarkoitus ei ole esittää tosiasiaväitteitä maailmasta. Tällöin uskonto ei ole myöskään esikielellisen ”Pyhän” kokemuksen ilmausta. Uskonnot tulee ymmärtää kulttuurisina ja kielellisinä elämänmuotoina. Uskonnollinen yhteisö ja siinä vallitseva tapa ajatella, käsitteellistää ja tuntea todellisuutta edeltää yksilön sisäistä kokemusta. Ei siis ole mielekasta väittää, että eri uskonnoilla olisi yhteinen peruskokemus. Eri uskontojen kokemus on erilainen, koska kulttuuris-kielellinen todellisuuden hahmotustapa on erilainen (Juntunen 1999, 209-210.). Ihmisiä tulee siis tarkastella täysin sosiaalisina ja kulttuurisina olentoina, jotka ovat riippuvaisia kulttuurista ja etenkin kielestä voidakseen kokea ylipäätään mitään. (Greeve Davaney, Brown 2003, 561.)

<sup>163</sup> Nancey Murphy ja Brad J. Kallenberg nostavat englantilaisen teologin, Nicholas Lashin malliesimerkiksi postmodernin angloamerikkalaisen teologian perinteen edustajasta. Muun muassa Cambridgen yliopistossa teologian professorina toimineen Lashin ajatteluun ovat vaikuttaneet erityisesti Ludwig Wittgensteinin filosofia ja Tuomas Akvinolaisen teologia, jota hän on tarkastellut juuri Wittgensteinin filosofisen argumentaation kautta. Puhuttaessa esimerkiksi uskonnollisesta kokemuksesta ollaan Lashin mukaan tekemisissä kielipelin kanssa. Tämä merkitsee sitä, että kieli ei itsessään vastaa, viittaa tai kuvaa ei-kielellistä maailmaa kuten todellisuutta tai asiointilaa. Kielen oppiminen on sen sijaan ”sosiaalinen projekti”, jonka kautta opitaan osalliseksi yhteisön elämäntapaa. Lash muun muassa kritisoi uskonnollisen kokemuksen nimeämistä kokemukseksi Jumalasta. Hänen mukaansa Jumala ei ole välttämättä luonteeltaan uskonnollinen, eikä uskonnolliseksi kokemukseksi ymmärretystä tuntemuksesta voida johtaa päätelmää, jonka mukaan se olisi peräisin Jumalasta. (Murphy & Kallenberg 2003, 26-39.)

<sup>164</sup> Feministisen teologian sijaan on kenties parempi puhua feministisistä teologioista. Yhdistävänä tekijänä niissä on kuitenkin maailmanlaajuinen liike, joka pyrkii vapauttamaan naiset niin yhteiskunnan kuin kirkkojenkin alistavana pidetystä ikeestä. Feministinen ajattelu keskittyy aina pohtimaan kysymystä naisista, jotka eivät ole ainoastaan vapautusta etsivä ryhmä muiden joukossa. Sen sijaan se kiinnittää huomiota siihen, että naisia on kaikissa alistetuissa etnisissä ryhmissä ja luokissa. Ainakin länsimaissa feministisen teologian tutkimuksen katsotaan keskittyvän erityisesti juutalaisen, kristillisen ja islamilaisen naiskuvan tarkasteluun. Kristinuskon piirissä feministinen

postmodernin teologian omana luokkana. Vanhoozerin mukaan postmodernin teologian seitsikkoon kuuluvat: dekonstruktiiivinen teologia<sup>165</sup>, rekonstruktiiivinen teologia.<sup>166</sup>, feministinen teologia, postliberaali teologia, postmetafyysinen teologia.<sup>167</sup> ja radikaaliortodoksia<sup>168 169</sup>

---

teologia tutkailee naisia käsitteleviä näkemyksiä pohtimalla Raamatussa, perinteeseen liittyvissä teksteissä ja kirkkojen teologioissa esiintyviä rooleja ja toimintaa. Käsitellessään seksismin, rasismin, luokkaerojen, elitismin ja pappisvaltaisuuden rakenteellisia eroavaisuuksia feministinen teologia tulee samalla pohtineeksi myös muita teologisia kysymyksiä. (Carr 2000, 178-189.) Se, mikä tekee feministisestä teologiasta postmodernia on tapa, jolla se etsii emansipaatiota. Kun välineinä käytetään postmodernille ajattelulle tyypillisiä teemoja, voidaan feminististä teologiaa pitää postmodernina. (Fulkerson 2003, 109-125.)

<sup>165</sup> Dekonstruktiiivisen teologian juuret löytyvät 1980-luvun Amerikasta. Tuolloin muun muassa tietyt Jumala on kuollut –teologian edustajat omaksuivat piirteitä Jacques Derridan dekonstruktiiivisesta filosofiasta. (Ward 2003, 76-77.) Esimerkiksi dekonstruktiiivista (a/)teologiaa edustavan Mark C. Taylorin lähtökohta on Jumalan kuolemasta seurannut sekularisaatioprosessi. Hänen mukaansa sekularisoituminen on hyväksyttävä, jotta teologia ei palaisi takaisin esimoderneihin lähtökohtiinsa. Postmoderni käänne teologiassa ei merkitse yhtäkkistä valaistumista ja ”oikean” tien löytämistä. Sen sijaan teologiien tulee ymmärtää sekularisaatio vuosisataisen tapahtumasarjan valossa. Taylorin teologian ominaispiirteitä ovat derridalaisen dekonstruktion soveltaminen teologiaan ja tutkimusotteen suuri mukautuvaisuus. (Kukkonen 2002, 16-17) Dekonstruktioismin mukaan tekstejä voi lukea toisista teksteistä käsin. Sen ominaispiirteisiin kuuluu ajatus, että sanan lopullista merkitystä ei voida koskaan määritellä ja että kieli on loppujen lopuksi kykenemätön välittämään totuutta. Derridan filosofia pyrkii välttämään lopullisia määritelmiä. (Sawyer 2000, 82.) Taylor on muun muassa pyrkinyt välttämään uskonnollisen julistuksen kuulemista sekä vierailua uskonnollisten instituutioiden tiloissa (kirkot, synagogat jne.). Hänen mukaansa tämä on antanut tilaa erinäisille kulttuurifilosofisille pohdintoille. Taylor katsoo, että uskonnon ja kulttuurin välinen suhde on kaksinaiminen. Tämä merkitsee sitä, että sekä kulttuuri että uskonto siirtävät toisiinsa omia vaikutteitaan. Tällöin uskonnon tutkiminen paljastaa uskonnollisia piirteitä myös näennäisen sekulaarista yhteiskunnasta. (Kukkonen 2002, 17)

<sup>166</sup> David Ray Griffin kutsuu teoksessa *Cambridge Companion to Postmodern Theology* Alfred North Whiteheadin filosofiasta nousevaa postmodernia teologiaa Rekonstruktiiiviseksi teologiaksi. Hän huomauttaa, että tätä teologian suuntausta kutsutaan usein myös konstruktiiiviseksi teologiaksi. Griffin kuitenkin katsoo rekonstruktiiivisuuden termin kuvaavan paremmin tämän teologian luonnetta. Rekonstruktiiivisen teologian filosofisiin vaikuttajiin Whiteheadin ohella kuuluvat Willian James ja Charles Hartshorne. Griffinin mukaan näiden ajattelijoiden innoittamaa teologiaa kutsutaan usein prosessiteologiaksi. Prosessiteologian kaikki suuntaukset eivät kuitenkaan ole postmoderneja, joten rekonstruktiiivisen teologian käsite on tarpeellinen, jotta prosessiteologian postmodernit suuntaukset voidaan irrottaa erilleen. Rekonstruktiiivinen teologia on postmodernia siinä mielessä, että se kiinnittää huomiota kontrastiin modernin ja postmodernin välillä ja korostaa Whiteheadin filosofiasta postmoderneina pitämiään käsitteitä. (Griffin 2003, 92-94.) Toisin kuin useimmat postmodernit teologiat, rekonstruktiiivinen teologia pohjautuu metafyysselle filosofialle – joskin sen tapa ymmärtää metafysiikka poikkeaa totutusta. Rekonstruktiiivinen teologia seuraa yleisiä postmodernin ajattelun linjoja muun muassa hylkäämällä foundationalismin, ontoteologisen jumalakäsityksen ja ajatuksen ennalta määrätystä historiankulusta. Toisaalta rekonstruktiiivinen teologia poikkeaa totutusta postmodernikäsitteistä esimerkiksi hyväksyessään ajatuksen totuuden korrespondenssiteoriasta ja kiistäessään täydellisen totuus- ja arvorelativismin mahdollisuuden. (Griffin 2003, 102.)

<sup>167</sup> Thomas A. Carlson kutsuu postmetafyysiseksi teologiaksi Jean-Luc Marionin teologiaa. Marionin ajattelua sivuttiin jo edellä konservatiivisen postmodernin teologian yhteydessä. Carlson kutsuu Marionin ajattelua postmetafyysiseksi, sillä Carlsonin mukaan Marion ei itse pidä teologiaansa postmodernina, esimodernina saati modernina. (Carlson 2003, 58.)

<sup>168</sup> Postmodernin teologian kategoriaan laskettavaa radikaali ortodoksiaa kuulee toisinaan kutsuttavan myös ”uudeksi teologiaksi. Kuten jo edellä mainittiin, radikaali ortodoksian keskeinen vaikuttaja on John Milbank. Tätä lisänimeä sen edustajat eivät kuitenkaan tunnusta. Sen sijaan radikaali ortodoksian parissa postmoderniin suhtaudutaan Vattimon tavoin: pyrkimys edustaa jotain ”uudempaa ja parempaa” on itse asiassa modernin ominaispiirre. Radikaali ortodoksia ei pyri korvaamaan vanhaa teologiaa jollakin uudemmalla ja paremmalla tiedolla. Radikaali ortodoksian perspektiivistä moderni teologia pyrkii kaiken modernin tavoin kehitykseen, joka johtaa vanhan tiedon korvaamiseen uudemmalla ja paremmalla. Radikaali ortodoksia pyrkii välttämään tällaista ajattelua. (Long, 2003.

## 1.5.2 Vattimon näkemys postmodernista

Edellä esitetystä lienee käynyt selväksi se, että yksityiskohtaista ja yleisesti hyväksyttyä tapaa ymmärtää postmoderni ei ole olemassa – puhuttiin siitä missä kontekstissa tahansa. Voidaan yleisesti todeta, että useimmiten postmoderni ajattelu on kytköksissä tulkintaan, jonka mukaan todellisuuden objektiivista luonnetta, yhtä historiaa tai yhtä ”todellisuutta” ei voida saavuttaa. Eri elämänalueiden monimuotoisuus, informaatiotulva ja uuden teknologian kaikenläpäisevyys luovat elämästä ajelehtivuuden ja monien totuuksien sekamelskan.

Vattimo kutsuu epookkia, jossa elämme postmoderniksi.<sup>170</sup> Sen olennainen piirre on Vattimon mukaan yhden totuuden voiman heikkeneminen ja lopulta sen hajoaminen.<sup>171</sup> Katsoisin siis, että postmoderni on Vattimon heikon ajattelun tapahtumamiljöö. Nietzscheä kerraten Vattimo esittää, ”kuinka tosi maailma lopulta muuttuu taruksi”.<sup>172</sup> *Epäjumalten hämärä* –teoksessa Nietzsche kuvaa neljässä eri vaiheessa ihmiskunnan matkan tilaan, jossa maailmasta ei ole jäänyt jäljelle edes ”näennäisyyttä” – sekin kun tuhoutui ihmiskunnan halutessa määritellä ja ottaa haltuunsa ”tosi maailma”. Ensiksi Platonin johdolla antiikin kreikkalainen filosofia esitti idean ”tosi maailmasta”, metafyyisistä ideamaailmasta. Platonin ideamaailma tarjosi löydettäväksi pysyvät ideat, sillä eihän turvalliseksi koettua pysyvyyttä ollut arkikokemuksesta löydettävissä. Myöhemmin kristinusko toi mukanaan lupauksen todellisesta ja lopullisesta maailmasta. Tämä maailma tosin rakentui vasta kuoleman jälkeen – ainakin pelastetuille. Tarina etenee ja seuraavaksi filosofiassa kuvaan astui näkemys, jonka mukaan kokemus muodostui maailman lisäksi siihen astuvan subjektin kokemuksesta. Tämän mukaan ymmärryksen ja aistimellisuuden aprioriset muodot mahdollistivat kokemuksen maailmasta. Ilman niitä olisi ainoastaan ”olio itsessään”, josta ei olisi mahdollista sanoa mitään – ainoastaan sen olemassaoloa ei

---

126-131.) Toisaalta radiaali ortodoksia asettuu täysin päinvastaiselle linjalle Vattimon ajattelun kanssa, kun puhutaan suhtautumisesta sekularisaatioon. Radikaali teologia pitää sekularisaatiota hyvin negatiivisena ilmiönä. Milbankin mukaan modernin teologian keskeinen ongelma muodostuu siitä, että se löytää metodologiset tutkimusvälineensä muista tieteenaloista (historiantutkimus, humanistiset tieteet, psykologia jne.) omien lähtökohtiensa ja kertomustensa sijaan. Tästä on seurannut esimerkiksi Jumalan redusoiminen ”tieteellisen järjen” avulla perimmäiseksi kosmologiseksi syyksi ja psykologiseksi yksilöntarpeeksi. (Sammalkivi 2005, 71-72.)

<sup>169</sup> Vanhoozer 2003, 18-21.

<sup>170</sup> Ks. esim. Vattimo 2002a, 8/2002b, 4-5.

<sup>171</sup> Vattimo 2000, 37.

<sup>172</sup> Nietzschen *Epäjumalten hämärän* jakso *Miten ”tosi maailma” viimein muuttui taruksi*



voisi kiistää. Positivismiin saatua jalansijaa hyväksyttäväksi tosiasioiksi kelpuutettiin ainoastaan tieteellisin keinoin varmuuden kautta (ääritapauksena omaan mahdottomuuteensa kaatunut looginen empirismi). Kuitenkin todentaminen on aina inhimillisen subjektin toimintaa, eikä tätä tosiasiaa voida muuksi muuttaa.<sup>173</sup> Kun hyväksyttävää tietoa ympäröivästä maailmasta on ainoastaan se, mikä on tieteellisin keinoin todistettu, siirrytään Vattimon mukaan Nietzscheä mukaillen siihen, että totuus on supistunut ihmisen asettamaksi vallantahdoksi.<sup>174</sup> Tosi maailma on muuttunut ”kertomusmaailmaksi”, joka on järjestetty ja määritelty ihmisen luoman teknologian välityksellä. Uuden teknologian mahdollistamassa mediayhteiskunnassa kerromme toisillemme tarinoita maailmasta, jonka olemme tehneet.<sup>175</sup> Moderni merkitsee Vattimon mukaan ”uusinta tyyliä ja jotain aikaisempaa parempaa”. Hän painottaa, että postmoderni ei siis ole jotain mikä, tulee modernin jälkeen – muutoinhan postmoderni ainoastaan toistaisi modernin ihannetta loputtomasta uudemman ja paremman saavuttamisesta. Ajatus ylittämisestä ja paremmalla korvaamisesta on nimenomaan moderniin kuuluva ajatusmalli.<sup>176</sup> Toisin sanoen edellä esitelty tulkinta postmodernista ainoastaan modernin jatkeena ei ole yhteensopiva Vattimon postmoderni-tulkinnan kanssa. Teoksissa *La società trasparente* ja *Etica dell'interpretazione* Vattimo tarjoaa kenties selvimmät määritelmänsä postmodernista:

Uskon kuitenkin, että termillä postmoderni on merkitys. Sen merkitys löytyy siitä tosiasista, että yhteiskunta jossa elämme, on kaiken kattavan kommunikaation yhteiskunta ja mediayhteiskunta.<sup>177</sup>

Moderni on metafysis-historiallisen legitimaation aikakausi; postmoderni on tämän legitimaation tavan eksplisiittistä kyseenalaistamista. Se ei siis ole yksinkertaisesti vain sitä, mikä tulee modernin jälkeen ja selkeästi erottautuu siitä jonkun toisen periaatteen avulla ...<sup>178</sup>

---

<sup>173</sup> Nietzsche 2008, 28-29.

<sup>174</sup> Vattimo 1999b, 21. Vattimo 2007, 39.

<sup>175</sup> Vattimo 2007, 40-42.

<sup>176</sup> Vattimo 1985, 4. Vattimo 2004, 49.

<sup>177</sup> Vattimo 1991, 13.

<sup>178</sup> Vattimo 1999a, 47.

Postmodernissa median hallitsema yhteiskunta ei näyttäydä Vattimolle paremmin itsensä tuntevana ja valistuneempaa yhteiskuntana. Päinvastoin sitä kuvaavat paremmin termit ”kaottinen” ja ”monimutkainen”. Tällainen postmodernin ajan maaperä tarjoaa Vattimon tulkinnassa emansipaation mahdollisuuden<sup>179</sup> – siis reitti parempaan maailmaan kulkee nimenomaan kaiken sekamelskan lävitse. Vattimon mukaan kenties laajin hyväksytyistä postmodernin määritelmistä on ajatus postmodernista historian loppuna. Postmoderni merkitsee historian loppua esimerkiksi postmodernin vastustajalle, saksalaiselle filosofille ja sosiologille Jürgen Habermasille kuin myös postmodernin puolestapuhujana tunnetulle filosofille ja kirjallisuuskriitikolle, Jean-François Lyotardille.<sup>180</sup> Historian loppu tarkoittaa Habermasille ja Lyotardille historismin loppua. Toisin sanoen sellaisen ajattelutavan loppua, jossa tapahtumat nähdään merkityksellisen ja yhtenäisen tapahtumakulun osina. Tällöin historiaa ei tulkita enää luonteeltaan emansipatoriseksi eli sellaiseksi, jonka mukaan historia kulkee alusta loppuun, huonommasta kohti parempaa. Lyotardin mukaan kaikki suuret emansipaatiokertomukset ovat tulleet ajan saatossa toimimattomiksi.<sup>181</sup> Tosin sanoen ns. suuret kertomukset, jotka ”moderniteetissa skientistisen filosofian pakottamana ovat etsineet ”absoluuttista” legitimaatiota historian metafyyysisestä rakenteesta ovat menettäneet uskottavuutensa”<sup>182</sup> Habermas, joka suhtautuu poleemisesti puheeseen postmodernista, ei hyväksy tätä näkemystä, vaan hänelle emansipatoristen projektien kaatuminen ei merkitse, että ne olisivat tulleet kokonaan toimintakelvottomiksi. Joka tapauksessa molemmat ymmärtävät postmoderni-termin luonteen pitkälti samalla tavalla. Vattimon mukaan postmodernin ajattelevien historian loppuna merkitsee pohjimmiltaan sitä, että historian ongelma legitimaation juurena asetetaan huomion keskipisteeseen. Postmodernin suhde moderniin on tässä yhteydessä samanlaista kuin juutalais-kristillinen aikakäsitys Nietzscheillä. Moderni epookki on metafyyysis-historiallisen legitimaation aikaa. Postmoderni sitä vastoin on tämän legitimaation tavan nimenomaista kyseenalaistamista.<sup>183</sup> Koska kyse on metafyyysisen ja historiallisen perustan heikkenemisestä, ei postmoderni voi olla jotain, joka tulee korvaamaan aidomman ja paremman kuvan todellisuudesta – tällöin pysyttäisiin edelleen saman

---

<sup>179</sup> Vattimo 1991, 16.

<sup>180</sup> Vattimo 1999a, 42.

<sup>181</sup> Vattimo 1999a, 42-43. ”Lyotardille Auschwitz on ”kumonnut” todellisuuden rationaalisuuden, Stalin on ”kumonnut” proletaarisen vallankumouksen ihmiskunnan todellisen olemuksen saavuttamisena, demokratian ja valtion emansipatorinen luonne ”kumoutui” toukokuussa 1968, kapitalismin toistuvat kriisit ovat ”kumonneet” markkinatalouden toimivuuden...”

<sup>182</sup> Vattimo 1999a, 42-45.

<sup>183</sup> Vattimo 2002a, 51/2002b, 47. Vattimo 1999a, 46-47.

metafyysis-historiallisen kehän sisällä ja oltaisiin vain yksi kriittinen ”variaatio” suhteessa edeltäjään. Vattimolle postmoderni ei ole yksinkertaista historismin ja metafysiikan jättämistä taakse, vaan *verwindung*. Tällöin ei ole mahdollista Lyotardin tavoin julistaa pätemättömäksi jokaista viittausta historiaan, vaan historian jättämisen jäljen kanssa on opittava elämään. Vastaavasti Habermasin postmodernikritiikkiä Vattimo sätii nihilismin ja taantumuksellisuuden pelon aikaansaamaksi.<sup>184</sup> Lyotard ja Habermas näyttävät Vattimolle historian loppua koskevan keskustelun ääripäinä:

Molemmissa näissä äärimmäisissä kannoissa kieltäydytään tematisoimasta vakavasti tarinaa historian lopusta ja kaupitellaan sitä (kuten tekee Lyotard) tosiasiassa, joka ei ole kertomisen kohteena, vaan johon meidän täytyy sopeutua, tai teoreettisesti merkityksettömänä asiana, joka voidaan selittää sellaisilla tiedonsosiologisilla tai psykologisilla käsitteillä kuin ”subjektiviteettifilosofian pettymyksillä”.<sup>185</sup>

Vattimon näkökulmasta postmodernin käsitteen ongelmat kiteytyvät nimenomaan sen ympärille, että postmoderni merkitsee loppua metafyyiselle oikeuttamiselle. Tällöin siis sellaiset aatteet kuten idealismi, positivismi ja marxismi eivät voi olla ainoita tosia tai vastaavasti objektiivisesti virheellisiä näkemyksiä. Tässä näkyy selvä ero Lyotardin ja Vattimon välillä. Vattimo tulkitsee näkemänsä nihilististen lasien läpi.

Katson edellä käsitellyn kappaleen toimivan eräänlaisena prologina hakiessani vastausta asettamaani tutkimustehtävään. Käsitellyt termit määrittävät juuri ne puitteet, joissa uskontoa tulee Vattimon mukaan tarkastella. Osoitin aluksi, kuinka Vattimon metafysiikkakäsitys on selvästi ”uskonnollista metafysiikkaa” laajempi. Vattimon nihilistis-hermeneuttinen perspektiivi siirtää myös kaikki ehdottomat, objektiiviset totuudet metafysiikan piiriin. Nyt kun Vattimon tulkinnan mukaan elämme nihilistiseksi paljastunutta, postmodernia, metafysiikan lopun aikaa, kristinusko ei ole ainoa taho, joka menettää absoluuttiseksi ymmärtämänsä varmuuden. Tästä syystä metafysiikan loppu vaikuttaa kristinuskon asemaan ja

---

<sup>184</sup> Vattimo 1999a, 48.

<sup>185</sup> Ibid.

luonteeseen kahtalaisesti. Toisaalta se väistämättä merkitsee irrottautumista tuonpuoleisesta tematiikasta. Toisaalta taas se tarkoittaa sitä, ettei metafysiikasta irtautunut kristinusko voi korvautua millään aidommalla totuudella, sillä kaikki muukin on vain tulkintaa. Jatkossa selviää, miksi Vattimo pitää maallistunutta kristillisyyttä yhä tärkeässä asemassa. Vaikka kristillinen sanoma ja kaikki omaksumamme arvot ovatkin vain inhimillisen toiminnan tulosta, eivät ne ole yhtään sen vähempiarvoisia. *Pietas-aseennoituminen* ei salli suhtautua pitkään kristilliseen traditioon välinpitämättömästi. Aktuaalisuuden ontologia johdattaa Vattimon kysymään, mitä kristinusko merkitsee postmodernissa epookissa. Tässä kappaleessa esitetty ”taustafilosofia” selittää sen, miksi Vattimo antaa maallistuneelle kristinuskolle niin merkittävän aseman. Tämä kaikki tietysti riippuu lopulta siitä, hyväksyykö lukija Vattimon filosofiset esiolettamukset

## 2. Uskonnon paluu – Paluu uskontoon?

Erityisesti 1990 -luvulta eteenpäin Vattimo on käsitellyt kysymyksiä uskonnosta ja kristillisen uskon luonteesta. Uskonto -teema yhdistyy Vattimon aikaisempaan heikon ajattelun filosofiaan. Vattimo katsoo, että kristillisen sanoma on kertaalleen kiistetty ”joukkona lapsellisia ajatuksia ja kenties erehdyksiä”.<sup>186</sup>Valistuksen ja positivismin näkökulmasta uskonto on ilmentynyt ainoastaan historiallisena jäänteenä. Kuitenkin väittäessämme uskonnon olevan ainoastaan erhe historian saatossa, katsomme tällöin edustavamme korkeampaa tietämyksen astetta kuin edeltäjämme. Tätä väittämää Vattimo ei hyväksy, vaan pitää tällaista ajattelutapaa juuri modernin ominaispiirteenä. Hänellehän eri epookit näyttäytyvät yhteismitattomina. Kuinka metafysiikkaa riisuva nietzscheläis-heideggerilainen heikko ajattelu voi palauttaa kristinuskon aseman mielekkäänä tulevaisuuden ja elämän oppaana? Vattimo vastaa paradoksaalisesti, että ei-metafyysinen paluu on juuri kristillisen perimän toiminnan tulosta.

### 2.1 Olemisen historian luonne Kristuksen inkarnaation transkriptiona

*Credere di credere* sisältää persoonallisen näkemyksen: Vattimo kertoo havainneensa, että hänen tapansa lukea ja tulkita Heideggeria on osoittautunut

---

<sup>186</sup>Vattimo 1996, 9/1999b, 9.

pohjimmiltaan vain transkriptioksi kristinopin inkarnaatio-tapahtumasta, jossa Kristus tuli ihmiseksi.<sup>187</sup>Näin ollen olemisen historian luonne, joka paljastuu vahvojen rakenteiden heikentymisenä, onkin vain ”toisella kielellä kirjoitettu” kristinuskon keskeinen opinkohta. Tähän tulokseen Vattimo on oman kertomansa mukaan päätenyt yhdistämällä Heideggerin ontologian ja tapansa lukea René Girardin teorian pyhä-käsityksen luonteesta.<sup>188</sup>Girard on tullut tunnetuksi uskonnon ja väkivallan suhdetta koskevasta teoriastaan. Teorian kaksi keskeistä elementtiä ovat *ihmisluonnon mimeettinen halu* ja *syntipukkimekanismi*. Girardin mukaan ihmisluonnossa ei olemitään juuri mitään, jota se ei olisi itse opetellut. Kaikki tämä oppiminen on perustunut jäljittelyyn. Jos ihmiset jostain syystä lakkaisivat jäljittelemästä, se tietäisi kaikkien kulttuurinmuotojen loppua. Kohdistamme halumme tiettyihin kohteisiin aina esimerkin ansiosta. Kohteesta tulee haluttava, koska sitä haluaa myös joku toinen. Samasta objektista syntyy kilpailu. Kilpailu ei kuitenkaan ole kahden halun sattumanvaraista yhteenleikkaamista samassa objektissa, vaan itse kilpailu on mimeettisen halun aikaansaannosta. Girard katsoo, että heti kun ihmisen perustarpeet on tyydytetty, hän tahtoo etsiä korkeampaa olemista, joka häneltä itseltään näyttää puuttuvan.<sup>189</sup>Kärjistäen kyseessä on paradoksaalinen tilanne, jossa ihminen tahtoo sen mitä toisella on, tahtoen ”tulla toiseksi”, mutta kuitenkin pysyä itsenäisenä.<sup>190</sup>Kilpailu samasta mielihalun kohteesta voi riistäytyä väkivaltaiseksi. Tämän vuoksi on kehittynyt väkivaltaista toimintaa jarruttavia mekanismeja. *Syntipukkimekanismi* syntyi aikojen saatossa estämään toistuvaa väkivaltaa, joka kohdistui kilpakumppaniin. Enää aggressiota ei tullut osoittaa vastapuoleen, vaan sen sijaan sijaikärsijään. Syntipukin merkitys on kaksinainen, sillä se nähdään sekä hyvänä että pahana; se ”surmataa” aidon väkivallan estämiseksi. Koska väkivalta tyntyy syntipukin surmaamisen seurauksena, on syntipukin täytynyt olla paha. Toisaalta taas koska syntipukin kuolema tuo rauhan yhteisöön, nähdään se hyvänä rauhantuoja ja pelastajana. Lopputuloksena on se, että syntipukki nähdään yliluonnollisena olentona, joka on vastuussa niin rauhasta, väkivallasta, hyvästä kuin pahastakin. Girard katsoo, että tämä teoria soveltuu hyvin myös kristinuskoon, joskin Raamattu kertoo meille samalla tarinan mytologisen uskonnon vähittäisestä lakkaamisesta. Väkivaltaisen pyhän ”desakraloituminen” tekee Raamatusta erityislaatuisen: se horjuttaa kahta

---

<sup>187</sup> Vattimo 1996, 26-27/1999b, 29.

<sup>188</sup> Depoortere 2007, 12.

<sup>189</sup> Girard 2004, 196.

<sup>190</sup> Depoortere 2007, 37.

primitiivisen uskonnollisuuden peruspilaria, jotka ovat uhrimääräys-perinne sekä pakkomielle jumalallisiin, ylhäältä annettuihin lakeihin.<sup>191</sup> Kummassakin näistä peruspilareista oli profeetoilla keskeinen asema. Girard katsoo, että primitiivisen uskonnollisuuden kritiikki kulminoituu Jesajan kirjassa (53:2-10).<sup>192</sup> Varsinainen tarina väkivaltaisen pyhän heikkenemisestä alkaa kolmannen Mooseksen kirjan sisältämästä kertomuksesta Kainista ja Abelista ja saavuttaa päätepisteensä evankeliumeissa. Evankeliumin Jumala on Girardin mukaan kokonaan puhdistettu väkivaltaisen pyhän piirteistä. Evankeliumeissa väkivalta paljastuu kokonaan inhimillisen maailman ilmiöksi. Väkivallan sijaan evankeliumin keskeinen sanoma kiteytyy rakkauden sanoman ympärille. Näin ollen Jeesuksen ristinkuoleman merkitys on tulkittu väärin kristinuskon parissa. Jos Jeesus kuolisi ihmiskunnan syntien vuoksi täydellisenä sovitusuhrina, se olisi osoitus väkivaltaisen uhrimekanismin olemassaolosta. Girard katsoo, ettei Uusi testamentti anna viitteitä kristilliselle tulkinnalle. Jeesus ei astunut maailmaan tarjotakseen itsessään ”täydellistä uhria” Isälle, vaan hän saapui, päinvastoin paljastamaan ja tuhoamaan pyhän ja väkivallan välisen sidoksen. Jeesusta ei tapeta uhrina ja sijaiskärsijänä, vaan hänet tapetaan siksi, koska väkivalta-perinteeseen juurtunut ihmiskunta ei voi suvaita pyhän ja väkivallan keskinäisen sidoksen paljastumista. Jeesuksen tuoma sanoma väkivallan taakse jättämisestä ja kostonkierteen lopettamisesta on ihmiskunnalle liikaa. Jeesuksen sanoma ”Jumalan valtakunnasta” tulkittiin luonteeltaan apokalyptiseksi vasta sen jälkeen, kun hänen julistuksensa päättyi epäonnisesti. Vaikka Jeesus kuoli väkivaltaisesti, hän pysyi loppuun saakka uskollisena väkivallattomuuden sanomalleen. Näin ollen teloitettunakin hän onnistui paljastamaan inhimillisen kulttuurin väkivaltaisen luonteen. Girard toteaa, että ainoa

---

<sup>191</sup> Depoortere 2007, 44.

<sup>192</sup> 1 Kuka uskoo meidän sanomamme? Kuka ymmärtää Herran käsivarren voiman? 2 Hän kasvoi Herran edessä kuin vähäinen verso, kuin vesa kuivasta maasta. Ei hänellä ollut vartta, ei kauneutta, jota olisimme ihailleen katselleet, ei hahmoa, johon olisimme mieltyneet. 3 Hyljeksitty hän oli, ihmisten torjuma, kipujen mies, sairauden tuttava, josta kaikki käänsivät katseensa pois. Halveksittu hän oli, me emme häntä minään pitäneet. 4 Ja kuitenkin: hän kantoi meidän kipumme, otti taakakseen meidän sairautemme. Omista teoistaan me uskoimme hänen kärsivän rangaistusta, luulimme Jumalan häntä niistä lyövän ja kurittavan, 5 vaikka meidän rikkomuksemme olivat hänet lävistäneet ja meidän pahat tekomme hänet ruhjoneet. Hän kärsi rangaistuksen, jotta meillä olisi rauha, hänen haavojensa hinnalla me olemme parantuneet. 6 Me harhailimme eksyneinä kuin lampaat, jokainen meistä kääntyi omalle tielleen. Mutta Herra pani meidän kaikkien syntivelan hänen kannettavakseen. 7 Häntä piinattiin, ja hän alistui siihen, ei hän suutansa avannut. Kuin karitsa, jota teuraaksi viedään, niin kuin lammas, joka on ääneti keritsijänsä edessä, ei hänkään suutansa avannut. 8 Hänet vangittiin, tuomittiin ja vietiin pois – kuka hänen kansastaan siitä välitti? Hänet syöstiin pois elävien maasta, hänet löytiin hengiltä kansansa rikkomusten tähden. 9 Hänet oli määrä haudata jumalattomien joukkoon. Rikkaan haudassa hän sai leposijansa. Koskaan hän ei ollut harjoittanut vääryyttä, eikä petos ollut noussut hänen huulilleen. 10 Herra näki hyväksi, että hänet ruhjottiin, että hänet lävistettiin. Mutta kun hän antoi itsensä sovitusuhriksi, hän saa nähdä sukunsa jatkuvan, hän elää kauan, ja Herran tahto täyttyy hänen kauttaan.

tie väkivaltaisen luonteen paljastamiseksi on, että se että tiedon valon tuo sellainen, joka ei ole itse väkivaltaisen rakenteen vankina.<sup>193</sup>

Girardin erikoislaatuista ja kritiikkiäkin kohtuullisesti osakseen saanutta teoriaa<sup>194</sup> mukailleen Vattimo väittää, että kristillisen tradition mukainen ”perinteinen uhriajattelu”<sup>195</sup> on huono tapa tulkita Raamattua. Uhrimekanismi on Vattimon mukaan väkivaltainen kahdesta syystä: ensinnäkin siinä jumaluus nähdään kostonhimoisena ja väkivaltaisena ja toiseksi se asettaa jumaluuteen metafysiisiä (eli väkivaltaisia) luonteenpiirteitä kuten transsendenssi, ikuisuus, täydellisyys ja kaikkivaltius. Inkarnaatiossa tapahtuva *kenosis* ilmentää metafysiikan jälkeisen Jumalan paljastumista väkivallattomaksi ja ei-absoluuttiseksi.<sup>196</sup> Tätä merkitsee Vattimolle Nietzschen puhe Jumalan kuolemasta: metafysisen ja absoluuttisen Jumalan loppua. Vattimo toki muistaa myöntää, että kaikki tämä on aikalaistulkintaa.<sup>197</sup> Mutta toisaalta tulkinta on kaikki, mitä metafysiikan lopun epookissa voidaan esittää – siis välttääksemme objektiivisen ”totuuden” asettamista. Vattimon oma tulkinta kertoo uskonnon paluusta. Heideggerin, Nietzschen ja Girardin ajattelun yhdistäminen ”ajan merkkien” lukemiseen on palauttanut Vattimon takaisin kristinuskon äärelle. Girardin teoria toimii ikään kuin paljastavana valona kristinuskon ja heikon ajattelun välillä.<sup>198</sup> Girard tarjoaa Vattimolle hyväksyttävän tulkinnan kristinuskon keskeisimmästä tapahtumasta, Kristuksen lihaksitulemisesta. Heikko ajattelu kertoo heikkenemisestä olemisen piirteenä. Kristinuskon kertoo Girardin teorian (tulkinnan) kautta tulkittuna Jeesuksen toiminnasta, jonka tavoitteena oli metafysisen väkivallan lakkauttaminen ja

---

<sup>193</sup> Girard 1987, 196-219.

<sup>194</sup> Katso lisää esimerkiksi Depoortere 2007 34-91. Depoortere esittelee eri tahoilla virinnyttä Girard-kritiikkiä.

<sup>195</sup> Vattimo 1999b, 30. ”Girard sanoo osapuulleen, että yhteiskuntia pitää koossa voimakas jäljittelyn yllyke. Tämä yllyke toimii kuitenkin myös juurena kriiseille, jotka uhkaavat hajottaa yhteiskunnat. Kun tarve jäljitellä toisia purkautuu haluksi ottaa omaksi toisen asioita, syntyy eräänlainen kaikkien sota kaikkia vastaan. Tässä tilanteessa, hieman kuin jalkapallostadioneilla, joilla kannattajien viha pyrkii yksimielisesti tyhjentämään tuomariin, sopusointu löytyy ainoastaan löytämällä syntipukki, johon väkivalta voidaan suunnata. Kun järjestelmä toimii, syntipukki estää sodan jatkumisen ja palauttaa yhteiselon perustan. Syntipukki varustetaan pyhän piirteillä ja siitä tulee kultin kohde, vaikka se säilyykin uhrina. Nämä pyhän ”luonnolliset piirteet ovat tallella myös Raamatussa. Kristillisessä teologiassa uhrimekanismi näkyy selkeästi: Jeesus Kristus käsitetään ”täydelliseksi uhriksi”. Jeesuksen inhimillis-jumalallinen hahmo on ääretön uhri, joka tyydyttää täysin Jumalan vaatimuksen Aatamin synnin sovittamisesta.” (Vattimo 1999b, 30-31.)

<sup>196</sup> Vattimo 1996, 28-29/1999b, 31.

<sup>197</sup> Vattimo 1996, 40/1999b, 45.

<sup>198</sup> On pidettävä mielessä, että myös Girardin teoria elää ja muovautuu uudelleen Vattimon ajattelussa. Vattimo ei siis edes pyri noudattamaan Girardin suuntaviivoja orjallisesti. Tämä käy hyvin ilmi Vattimon ja Girardin dialogissa, jossa Vattimo kiittää Girardia inspiiraatiosta, jonka hänen teoriansa on tarjonnut. Humoristisesti Vattimo vielä toteaa, ettei ole varma kuinka tyytyväinen Girard on siihen, mihin suuntaan hän on Vattimon ajattelua teoriallaan sysännyt. (Vattimo & Girard 2010, 26-27.)

rakkauden sanoman julistaminen. Vattimo kertoo pystyvänsä ajattelemaan kristillistä sanomaa vain maallistumisena – eli joko heikentymisenä tai inkarnaationa. Kerran kiistettyä kristillisyyttä ei ole ylitetty ja jätetty unholaan (*Überwindung*), vaan uskonto on kulkenut mukana huomaamattomana ja palaa nyt havaittavasti läsnä olevaksi ”lopullisesta unohduksesta” (*Verwindung*).<sup>199</sup>Kristinusko on länsimaista historiaa (tai paremminkin: länsimainen historia) ja se on jättänyt jäljen meihin ja ollut rakentamassa maailmaa jossa nyt elämme. Kristinuskoa ei voida ylittää eikä sitä tarvitse ylittää, vaan sen vaikutus on aina läsnä meissä. Se on tehnyt meistä sen mitä olemme. Uskonnollisen metafysiikan rippeisiin kuten rituaaleihin ja rukouluun ei tarvitse suhtautua paheksuvasti tai vihamielisesti vaikka ne eivät sisälläkään sitä transsendentaalista ulottuvuutta, mistä ne puhuvat. Päinvastoin, *pietas*-asenteen ohjaamana näitä edellisen epookin muistoja voidaan vaalia ja ylläpitää.

## **2.2 Kristinuskon kolme aikaa**

Vattimon filosofinen taival kristinuskon maailmassa on saanut uusia piirteitä lähes jokaisen uskontoa käsitelleen teoksen myötä. Hieman yllättäen hän omaksuu teoksessaan *Dopo la cristianità* keskiaikaisen munkin, Joakim Fiorelaisen (1135 – 1202) näkemyksen uskonnon kolmesta ajasta (ns. trinitaarinen progressivismi tai teologinen progressivismi). Sinänsä Joakim ei ole uusi tuttavuus Vattimon lukijoille, sillä Joakim nostettiin esille jo *Oltre l'interpretzionessa* esimerkkinä Raamatun yhä spirituaalisemmasta lukutavasta. Tämä merkitsee Vattimolle yhä vapaampaa lukutapaa.<sup>200</sup>Kuitenkaan vielä tässä teoksessa Vattimo ei integroinut Joakimin näkemyksiä omaan filosofiaansa. Joakimin käsityksen mukaan historia jakaantui kolmeen osaan kolmiyhteisen Jumalan tavoin. Vanhatestamentillinen aika oli Isän aikakautta. Sen ominaispiirteenä oli ihmiskunnan jopa orjuutta muistuttava kuuliaisuus Jumalan lakeja kohtaan. Pojan aikakausi alkoi Jeesuksesta. Aikakausi merkitsi vapautta raskaista laeista ja sen tilalle astui armon sanoma. Kuitenkaan ihmiskunta ei tuolloin Joakimin mukaan ymmärtänyt täysin vapauttavaa sanomaa ja he säilyivät yhä jossain määrin orjuuden alaisina. Todellinen ja täydellistynyt vapaus

---

<sup>199</sup> Vattimo1999a, 128. Vattimo 1999b, 79.

<sup>200</sup> *Oltre l'interpretzionessa* Vattimo esittää, että hermeneutiikka perustuu sydänjuuriaan myöten kristinuskoon. Kristinuskosta nouseva (nihilistinen) hermeneutiikka ei voi rajoittua Jeesuksen kuoleman myyttiin ja kumartaa lukkoon lyötyjä dogmeja. Tulkinta jatkuu Pyhän Hengen laskeuduttua uskovien pariin (joka on myös myytti). Vattimo katsoo, että tulkinta muuttuu yhä enemmän spirituaaliseen, vapaampaan, suuntaan. Tätä lukutapaa hän kutsuu termillä *giochimita* (engl. Joachimite). Vattimo (60-62/48-50)



ilmenee sen sijaan Hengen aikana.<sup>201</sup> Joakim uskoi, että Pojan aikakausi oli pian päättymässä. Hengen aikakaudella Henki tulisi asumaan ihmisten sydämiin ja siitä seuraisi paratiisimainen aika. Enää ei tarvittaisi maallista omaisuutta, vaan ihmiset tahtoisivat tukea ja palvella toinen toistaan täysin pyyteettömästi. Vasta kolmannella aikakaudella ihmiset kykenisivät syvästi ja täydellisesti ymmärtämään Raamatun sanoman – eivätkä he jäisi ainoastaan sen sananmukaisen ja pinnallisen sanoman varaan. Joakimilta ei suinkaan jäänyt epätietoisuuden peittoon edes se, milloin ihmiskunta siirtyisi Hengen aikaan: tämä tapahtuma saisi alkunsa vuonna 1260. Kyseiseen vuosilukuun hän päätyi tulkittuaan Johanneksen ilmestyksen kohtia 11:3 ja 12:6.<sup>202</sup> Vattimo ei toki hyväksy Joakimin teoriaa kokonaisuudessaan. Joakimille kolmas aikakausi merkitsi konkreettisesti Pyhän Hengen työtä ihmisissä ja siitä seuraavaa maanpäällistä autuutta. Vattimolle Joakimin merkitys ilmenee ennen kaikkea siinä, kuinka hän tulkitsee kristinuskon ilmoituksen ja pelastuksen vaiheittaisesti eteneväksi prosessiksi. Kristinuskon kolmas aika ilmenee Raamatun tekstien yhä vapaampana tulkintana. Raamatun tekstien kirjaimellinen tulkinta on sitonut kristillisyyden siihen aikaan ja kulttuuriin, jossa tekstit saivat alkunsa. Uudella ajalla voidaan vihdoinkin ymmärtää ja hyväksyä se, ettei Raamatun ja kristinuskon ydin sijaitse kirjaimellisen tulkinnan ja myyttien tasolla. Pohjimmiltaan Vattimon ja Joakimin puheessa kristinuskon kolmesta ajasta on yhdistävänä piirteenä vain näkemys kristinuskon historian prosessinomaisesta etenemisestä. Molemmille ”täydellistyminen” tapahtuu kolmannella ajalla. Joakimille täydellistymisen kolmas aika on vahvasti kiinni metafysiikassa, kun taas Vattimolle kolmas aika on aikaa metafysiikasta irtaantumisen jälkeen. Toisin sanoen Vattimo lainaa Joakimilta lähinnä kolmen ajan mallin, mutta ei varsinaisesti sen sisältöä.<sup>203</sup>

### **2.3 Kristinuskon ja Raamattu metafysiikan jälkeen**

Raamattu merkitsee Vattimolle länsimaisen kulttuurin perustaa. Hän on jopa esittänyt väittämän, ettei filosofiaa tai modernia tiedettä olisi syntynyt ilman Raamatun olemassaoloa. Filosofiaa on toki harjoitettu ei-kristillisissä traditioissa ja ennen kristinuskon syntyä, mutta Vattimon näkemyksen mukaan nykyfilosofia on

---

<sup>201</sup> Depoortere 2007, 16.

<sup>202</sup> "Minä annan kahdelle todistajalleni tehtäväksi julistaa sanaani säkkivaatteeseen pukeutuneina tuhat kaksisataakuusikymmentä päivää." (Ilm. 11:3) ja "ja nainen pakeni autiomaahan. Jumala on sinne valmistanut hänelle turvapaikan, missä hänestä pidetään huolta tuhat kaksisataakuusikymmentä päivää." (Ilm. 12:6).

<sup>203</sup> Vattimo 2002a, 47-48/ 2002b, 43-44.

peräisin kristillisestä kulttuuriympäristöstä.<sup>204</sup> Vaikka moderni aika on paljastanut metafysiikan kestättömyyden, se ei merkitse länsimaisen kulttuurin mahdollistaneen kristinuskon loppua. Kristillinen sanoma jatkuu, koska Jumalan inkarnaatio ja siitä alkunsa saanut *kenosis* ovat itsessään heikon ontologian transkriptio.<sup>205</sup> Kristinuskon saa itse aikaan nämä muutokset. Kristillinen sanoma jatkuu ei-metafyysisessä muodossa uudessa epookissa, sillä tulihan Jeesus itse paljastamaan ja mitätöimään ”luonnollisen pyhän väkivaltaisen mekanismin”.<sup>206</sup> On kuitenkin väistämätöntä, että tästä seuraa kirkon auktoriteetin ja luonnollisen pyhyiden<sup>207</sup> vähittäistä katoamista. Pyhyiden katoamisen synonyyminä voidaan pitää sekularisaatiota. Sekularisaatio on paljastunut tässä epookissa kristinuskon varsinaiseksi ytimeksi. Vattimo rinnastaa maallistumisen Jeesuksen tapaan suhtautua Vanhan Testamentin profeettoihin:<sup>208</sup> samoin kuin Jeesus kumosi Vanhan testamentin lain, samoin hän paljasti koko metafysisen, sokeaa alistumista vaativan rakennelman musertumisen. Eettiset syyt ajavat sekularisaatiota eteenpäin:

Olemme yrittäneet ajatella olevaa metafysiikan objektiivisuuden ulkopuolella nimenomaan eettisistä syistä, siksi samojen syiden täytyy ohjata meitä myös, kun muotoilemme ei-metafyysistä käsitystä olevasta heikentymisen ontologiassa.<sup>209</sup>

Vattimon mukaan ”metafysiikkauskovaisen” kristikunnan tulisi toivottaa postmoderni pluralismi sivutuotteineen tervetulleiksi sen sijaan, että se pyrkii epätoivoisesti säilyttämään metafysiikkaan nojaavat ja ”järjen uhraamista” vaativat kristilliset oppirakennelmat. Sen lisäksi että kristinuskon metafysiset elementit vaativat uhraamaan järjen, ne myös ovat ajassamme suorastaan epäkristillisiä!<sup>210</sup> Koska sekularisaatio on osoittautunut kristinuskon luonteeksi, on epäkristillistä kieltää kristinuskon oma ydin. Kolmas aika merkitsee sitä, että kaipuu menneeseen metafysiikkaan jätetään vähitellen taakse, eikä sen perään koeta

---

<sup>204</sup> Vattimo 2007, 102.

<sup>205</sup> Vattimo 1996, 42/1999b, 47.

<sup>206</sup> Vattimon puhuessa ”luonnollisen pyhän väkivaltaisesta luonteesta” näkyy vahvasti Girardin ajattelun vaikutus.

<sup>207</sup> Pyhä, sikäli kuin se koetaan jonakin tuonpuoleisena tai suhteessa tuonpuoleiseen, katoaa metafysiikan murentuessa.

<sup>208</sup> Vattimo 1996, 43/1999b, 49.

<sup>209</sup> Vattimo 1999b, 41-42. Abbiamo cercato di pensare l'essere fuori dalla metafisica dell'oggettività proprio per ragioni etiche; dunque, queste ragioni devono anche guidarci nella elaborazione delle conceguenze di una concezione non metafisica dell'essere come l'ontologia dell'indebolimento. (Vattimo 1996, 37)

<sup>210</sup> Vattimo 1996 51/1999b, 61.

tarpeelliseksi haikailla. Olemisen luonteen ymmärtäminen epokaaliseksi (*Andenken*) ei jätä mitään syytä kaivata mennyttä metafysiikkaa. Kyse ei ole lainkaan menettämisestä. Postmetafyysisessä maailmassa eläminen merkitsee useiden yhtäaikaisten kuvien, tulkintojen ja rekonstruktioiden olemassaoloa ja niiden hyväksymistä. Enää ei ole *tarvetta* eikä *mahdollisuutta* nojata normatiivisiin perustoihin. Maallistuminen, jota uskonnollisissa yhteisöissä pidetään suoranaisena skandaalina, on Vattimon tulkinnan mukaan ainoastaan kristinuskon luonne ja tie kristinuskon uuteen löytymiseen!<sup>211</sup> Postmetafyysinen kristinuskko on ”uskoa”, joka kohdataan sekularisaatiossa, ja jonka ainoana ohjenuorana toimii rakkauden ja armon sanoma, joka on löydettävissä Raamatusta. Tällaista näkemystä ei tule Vattimon mielestä ymmärtää kristinuskon vastaiseksi. Päinvastoin se on kristinuskon luonne, vastaavasti kuin olemisen luonne on heikentyvä ja nihilistinen.<sup>212</sup> Ylitsepääsemättömiin ongelmiin ajaututaan, jos kristillisen uskon sisällöt kuten puhe Jumalasta luojana, synnistä, lunastuksesta tai Kristuksen ylönousemuksesta otetaan vastaan kirjaimellisena totuutena. Kristillisen uskonsisällön vastaanottaminen sellaisenaan edellyttää Vattimon mukaan hyppyä tuntemattomaan, paradoksien kritiikitöntä omaksumista. Tällaiseen ajatteluun on päätynyt Vattimon mukaan ”eksistentiaalinen ja traaginen uskonnollisuus”.<sup>213</sup>

<sup>214</sup> Mitä kirjaimellisemmin uskonkohdat otetaan, sitä välttämättömämpi on myös hyppy. Vattimolle tällainen hyppy merkitsee alistumista vaativan luonnonuskonnon väkivaltaista piirrettä. Ja juuri siltä Jeesus tuli ihmiskunnan vapauttamaan. Uusi testamentti merkitsee pidemmälle ehtinyttä pelastushistoriaa ja tästä syystä Vattimo katsoo, että Uusi testamentti sisältää Vanhaa testamenttia vähemmän tuomitsevuutta ja enemmän puhetta armosta. Jos kuoleman jälkeen Jumala tuomitsisi jokaisen maallisen oikeudenistuimen mukaan – joskin täydellisemmin, tekisi se Vattimon mukaan tyhjäksi puheen armosta.<sup>215</sup>

---

<sup>211</sup> Vattimo 1996 59/1999b, 73.

<sup>212</sup> Vattimo 1996 32/1999b, 35-36.

<sup>213</sup> Traagisella uskonnollisuudella Vattimo tarkoittaa kristillisyyttä, joka on ensisijaisesti vanhatestamentillisen uskon innostamaa ja joka on taipuvainen jättämään Kristuksen inkarnaation toissijaiseksi seikaksi. Tällöin se tarkastelee inkarnaatiota lähes pelkästään ristinkuolemana, joka todistaa Jumalan ”paradoksaalisen tuonpuoleisuuden ja toiseuden suhteessa kaikkeen maalliseen logiikkaan.” (Vattimo 1999b, 109.)

<sup>214</sup> Vattimo 1996 87-88/1999b, 111.

<sup>215</sup> Vattimo 1996 93-94/1999b, 118-119. ”Ongelma tuskin ratkeaa toteamalla, että Jumala armahtaa vain niitä, jotka ansaitsevat armon, esimerkiksi katamalla tekojaan. Selitys ei riittäisi tyydyttämään ihmistä, jonka perheen murhaaja on tuhonnut, tai sitä, joka on pelastunut kansanmurhalta.”

Raamatulla on tarjottavaa myös metafysiikan jälkeen. Vattimo viittaa Martti Lutheriin, joka kehotti Raamatun vapaaseen tutkiskeluun. Muistettava on kuitenkin, että Raamatun ”vapaan tutkiskelun” merkitys oli Lutherille hyvin toisenlaisen ja se tapahtui metafysiikan rajaamassa muodossa. Raamatusta ei suinkaan ollut lupa poistaa omaan tulkintaan sopimattomia kohtia, vaan Raamattu oli Raamattu vain jos se ”opetti Kristusta”.<sup>216</sup>Tästä näkökulmasta katsottuna Lutherin, jonka usko nojasi vahvasti metafysiikkaan, käyttäminen oman argumentin tukena onkin jokseenkin kyseenalaista.<sup>217</sup>Joka tapauksessa Vattimo kertoo kokevansa kristillisistä kirkkokunnista katolisuuden parhaiten omakseen, sillä se tunnustaa myös perinteen arvovallan. Katolinen kirkko tunnustaa luterilaisesta kirkosta poiketen kaksi ”ilmestyksen” lähdettä: Raamatun ja ”pyhän tradition”.<sup>218</sup>Raamattu ja traditio muodostavat katolisessa kirkossa ”Jumalan sanan yhden, pyhän talletuksen, joka on uskottu kirkolle”.<sup>219</sup>Luterilaisessa traditiossa ainoastaan Raamattu omaa korkeimman arvovallan.<sup>220</sup>Vattimon mieltymys on hyvin ymmärrettävissä, sillä toimiihan perinne nyt kristinuskon säilyttäjänä, kun metafysiikasta perustetta ei enää löydy. Metafysiikan loppu ei ole merkinnyt tradition loppua, vaan metafysiikan loppu on tapahtuma kristillisessä traditiossa. Raamatusta löytynyt rakkauden periaate ohjaa *pietas*-henkisesti kristillisen perinteen äärelle. Traditio ei kuitenkaan ole kirkollisen sanoman orjallista noudattamista ja uskomista vaan nimenomaan maallistavaa, vapaata tulkintaa, jossa rakkaus on ainoa ohjenuora.<sup>221</sup>Koska Raamattu on kristinuskon kulmakivi ja Raamattu ja traditio muodostavat yhdessä yhden kokonaisuuden, säilyy Raamatun merkitys edelleenkin. Tradition ja Raamatun suhteesta muodostuu Vattimolla kehämäinen rakenne. Kyse ei ole katolisesta tradition ja Raamatun ”yhdestä pyhästä talletuksesta”, vaan lähinnä kahdesta toisiinsa nojaavasta pilarista.

Vattimolle Raamattu tarjoaa edelleen sanoman pelastuksesta, emansipaatiosta. Pelastus on toki palautettu tämänpuoleiseen, eikä taivaspaikkoja ole enää jaossa.

---

<sup>216</sup> Ks. esim. Luther, WA DB 7, 384:25-32. Muutoinkin Vattimo suhtautuu luterilaisuuteen melko kaksijakoisesti: yhtäältä hän antaa luterilaisuudelle kiitosta siitä, että se sallii ”Raamatun vapaan tulkinnan”, mutta toisaalta moittii luterilaista perinnettä sen kielteisestä suhtautumisesta traditioon ilmoituksen lähteenä. (esim. *Credere di Credere* s. 112, ja *After the Death of God* s. 92, 102.)

<sup>217</sup> Vattimo toki korostaa muun muassa filosofian luentaa ”tässä ja nyt”. Siis tapaa lukea tekstejä omassa ajassamme ja tarkastella, mitä se ”puhuu” minulle nyt. Joka tapauksessa Lutherin ajattelu on niin metafysiikkasidonnaista, että on hyvin kyseenalaista irrottaa yhtä lausetta alkuperäisestä kontekstista ja siirtää sitä täysin uuteen ympäristöön.

<sup>218</sup> Katolisen kirkon katekismus 2005, 34-44.

<sup>219</sup> Vatikaanin II kirkolliskokous, konstituutio ilmoituksesta *Dei Verbum*, 8.

<sup>220</sup> Ks. esim. Luther, WA 7, 97:19-35.

<sup>221</sup> Vattimo 1996, 88-89/1999b, 112-113.

Vattimon mukaan pelastus saapuu hermeneutiikan kautta tulkinnan ollessa ensimmäinen Raamatusta saatu käsky.<sup>222</sup>Tulkinnan myötä löydettävä kristinusko poikkeaa radikaalisti klassisesta kristinopin tulkinnasta. Metafyysiikan lopun epookissa kristinuskon metafyysisiä elementtejä puolustavat tahot (etenkin uskonnolliset instituutiot) pyrkivät yhä kiistämään nykyisen tilanteen. Metafyysinen rakennelma siis yrittää suojella itseään väistämättömältä kohtalolta.<sup>223</sup>”Instituutio tahtoo väistää tuomion, jonka tuo oppi [kristinusko] tahtoo antaa itsestään”, toteaa Vattimo.<sup>224</sup>Mutta koska kristinuskon luonne paljastuu meille heikkenevänä, emme voi tehdä muuta kuin hyväksyä asiain tilan. Näin on tehtävä siitakin huolimatta, että siihen suhtauduttaisiin skandaalina kristillisinä itseään pitävien instituutioiden parissa. Raamattu ei voi enää tarjota lujaa ja vahvaa maaperää kaiken epävarmuuden keskellä. Se ei voi tehdä niin tarttumatta metafyysiseen näkymättömään kädensijaan. Voidaan ainoastaan esittää tulkintoja ja tulkinnat voivat vain toimia kompassina ja suuntaviivoina elämässä. Kuitenkaan mihin tahansa tulkintaan ei ole soveliaista nojata, vaikka erilaisia tulkintoja saakin esittää. Tulkinnoista tulee valita soveltuvien ja aikaa parhaiten kuvaava. Vattimon mukaan pätevin tulkinta Raamatun sisällöstä tiivistyy rakkauteen.

Uskonnollinen teksti perustaa ja innoittaa ajatuksen nihilismistä päättymättömänä historiana. Mikäli muotoilemme päättymättömän historian ajatuksen uskonnollisen ”tekstin” termein, se puhuu meille *kenosiksesta*, jota ohjaa ja jolle antaa sekä rajat että merkityksen Jumalan rakkaus.<sup>225</sup>

Puhuessaan rakkaudesta kristinuskon keskeisenä sisältönä Vattimo ei ole tarkka käyttämiensä termien suhteen. Toisinaan hän puhuu lähimmäisenrakkaudesta, toisinaan pelkästä rakkaudesta ja hyvin usein myös *caritaksesta*. Vattimolla rakkautta kuvaavat termit ovat toistensa synonyymejä, eikä niiden välillä näyttäisi olevan sisällöllisiä aste-eroja. Latinasta peräisin olevalla *Caritas*-termillä on pitkä historia kristillisessä perinteessä. Skolastisessa teologiassa *caritas* merkitsi rakkautta Jumalaa kohtaan ja sitä pidettiin yhtenä uskonnollisista hyveistä. Protestanttisessa

---

<sup>222</sup> Vattimo 1996, 56-57/1999b, 69-70.

<sup>223</sup> Vattimo 1996, 58/1999b, 71.

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Vattimo 1999b, 76. Se si formula l'idea del nichilismo come storia infinita nei termini del «testo» religioso che, possiamo ammettere, ne sta alla base e la ispira, questo ci parlerà della *kenosis* come diretta, e dunque anche limitata e fornita di senso, dall'amore di Dio. (Vattimo 1996, 62.)

kristillisyydessä *caritaksen* rooli kääntyi pääläelleen: se kuvasi Jumalan täydellistä rakkautta ihmisiä kohtaan. Vattimon kielessä *caritaksen* voinee ymmärtää termin ”karitatiivinen” merkityksessä. Tällöin *caritasta* tulee ajatella lähimmäisenrakkautena ja ”rakkaudentoiminnallisena” aktiivisuutena.<sup>226</sup> Kutsuttiin rakkautta miksi tahansa, rakkaus on Vattimon tulkinnassa hallitsevassa roolissa: se on sekä tulkinnan ohjaajana että tulkinnan rajojen määrittäjä. Eikö tällöin maallistumisen rajapyykiksi ja metafyyksiseksi seinäksi muodostu Jumalan rakkaus? Näin näyttäisi ensi silmäyksellä olevan, mutta myös *caritas* on vain tulkinta, heikko ”totuus”:

Jeesus tulkitsee Vanhan testamentin ennustuksia ja on itse niiden tulkinta, eli toteutus. Hän paljastaa ennustusten todellisen merkityksen, joka on vain yksi: Jumalan rakkaus luomiaan kohtaan. Tämä ”lopullinen” tulkinta ei kuitenkaan, koska kyse on rakkaudesta, *caritas*, ole lopullinen. Sillä ei ole ylittämättömän ja kysymykset vaientavan metafyyksisen periaatteen lopullisuutta.<sup>227</sup>

Myös tarkastellessa uskontoa, on pidettävä mielessä kuinka syvälle heikon ajattelun vaikutus todella ulottuu. Tietenkään edes rakkaus ei voi olla ehdoton ohjenuora, johon voisi sokeasti nojata. Kaikki todellakin on tulkintaa, eikä tulkinta lähimmäisenrakkautesta kristinuskon keskeisenä sanomana ole muuta kuin pätevimmältä vaikuttava tulkinta. Tätä parhaaksi kokemaansa tulkintaa Vattimo tahtoo puolustaa tulkintojen kilpajuoksussa. Kun siis Vattimo lukee Raamattua ”tässä ja nyt”, hänelle muodostuu käsitys, että Raamatun keskeinen sanoma on rakkaus. Tiivistäen voidaan todeta metafyyksien kaatumisen merkitsevän Raamatun kannalta, että:

- a) Raamattua voidaan tulkita vapaasti ilman auktoriteetteja. Mitä tahansa tulkintaa ei kuitenkaan tarvitse hyväksyä, vaan tulkinnaksi kelpaa parhaiten ajankuvaa vastaava ja ”mielekkäin” vaihtoehto. Raamattua voidaan tulkita ja sitä täytyy tulkita suhteessa omaan aikaamme – meidän tulee kysyä mitä

---

<sup>226</sup> Teinonen 1999, 165.

<sup>227</sup> Vattimo 1999b, 76-77. L'interpretazione che Gesù Cristo dà delle profezie del Vecchio Testamento, anzi quella interpretazione di questa profezie che egli stesso è, ne svela il vero senso che, alla fine, è uno solo: l'amore di Dio per le sue creature. E questo senso «ultimo», però, proprio per il fatto di essere la *caritas*, non è mai davvero ultimo, non ha la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domandare. (Vattimo 1996, 62.)

Raamattu merkitsee meille tänä päivänä. Vattimon mukaan Raamattu tiivistyy rakkauteen.

ja

- b) Toisaalta jo Raamatun tulkintaa ohjaa rakkaus siinä mielessä, että tiedostamme tekevämme vain tulkintoja. Rakkaus ohjaa tulkitsijan antamaan tilaa myös toisille raamatuntulkintoille. Vastaavasti tällainen tapa ymmärtää rakkauden sisältö kieltää ehdottomien tulkintojen mahdollisuuden.

Rakkaudella on Vattimolle kaksinainen olemus: toisaalta rakkaus on pohjimmiltaan se, joka antaa luvan tulkita ja toisaalta rakkaus säilyy kuitenkin tulkinnan ”heikkona rajana”, tulkintojen rajoittajana. Vattimon mukaan Jumalan kuolema oli suurin mahdollinen rakkauden osoitus, minkä Jumala pystyi ihmiskunnalle osoittamaan. Tulkittaessa Raamattua vapaasti paljastuu Vattimon mukaan kuva armosta ja rakkaudesta sen syvimpänä sisältönä ja toimintaohjeena. Tämän tulkinnan ”uskominen” on Vattimon mukaan yritys ymmärtää evankelisten tekstien merkitys itselle tässä ja nyt. Vastaavasti rakkauden tulee ohjata myös Raamatun tulkintaa. Rakkauden käsky ei koe maallistumista, koska se kehottaa ainoastaan tekemään tilanteen vaatimia sovellutuksia; sellaisia kuin Raamattu on ”paljastanut”. Käsky ei ole käsky metafyyssissä ja pakottavassa merkityksessä, vaan se on luonteeltaan muodollinen ja kehottava. Kyseessä ei näin ollen ole lukkoon lyöty ”ainoa oikea” toimintaohje. Vattimo vertaakin Raamatun antaman käskyn luonnetta Kantin kategoriseen imperatiiviin.<sup>228</sup>

On syytä kiinnittää huomiota siihen, kuinka Vattimo on päätenyt tulkitaan, jonka mukaan Raamattu tiivistyy rakkauteen. Lähes huomaamattomasti hän sisällyttää rakkauden tulkinnan ohjenuoraksi; ikään kuin hän ei tahtoisi lukijansa kiinnittävän huomiota tähän ei-metafyyssisen tulkintarakennelman mahdolliseen *deux ex machinaan*. Kaivattuja perusteita ei suuremmalti tarjota. Vattimo on jopa valmis käyttämään termiä ”totuus” puhuessaan tavastaan tulkita evankeliumeja:

On totta, että evankeliumeissa laki ja profetiat supistuvat kahteen käskyyn: ”Rakasta Jumalaa enemmän kuin mitään muuta ja

---

<sup>228</sup> Vattimo 1996, 65/1999b, 80.

lähimmäistä kuten itseäsi”. Mitä siis merkitsevät minulle kaikki Raamatun tarinat ja kaikki tulkinnat, joita niistä on annettu kristillisen hengellisyyden historiassa? Uskon, että supistaminen on ainakin osin oikeutettua, koska koen, että raamatullinen ilmestys kaikkine myytteineen suuntautuu vain meidän opastamiseemme, ja opastamisen merkitys on Jumalan rakkaus ja lähimmäisen rakkaus.<sup>229</sup>

Koska Raamatun sanoma on saanut Vattimon ajattelussa yhä keskeisemmän aseman, on sen sisällön tiivistyminen rakkauteen muodostunut samalla hyvin keskeiseksi hänen filosofialleen. Aivan kuin kristinusko olisi pyörähtänyt filosofian kulmakiveksi ja suunnannäyttäjäksi. Toki voidaan kysyä, onko vasta Raamatun ytimen tulkitseminen rakkaudeksi mahdollistanut kristinuskon integroitumisen osaksi filosofista kokonaisuutta. Lieneekö niin, että jos Raamattu ei näyttäytyisi Vattimolle rakkauden valossa, ei siitä olisi ”hyötyä” myöskään filosofisen kokonaisuuden kannalta? Joka tapauksessa Vattimolle on ”totta”, että Raamattu on tiivistettävissä rakkauden sanomaan. Tämän näkemyksen hyväksyminen on keskeistä, jotta voidaan jatkaa Vattimon kanssa matkaa kohti emansipaatiota, sillä kulkeehan tie emansipaatioon juuri tuon tulkinnan kautta. Toinen asia on se, hyväksyykö ”sekularisoitunut länsi” ajatuksen rakkauden ja Raamatun välisestä suhteesta. Uskontokriittisessä keskustelussa on pyritty osoittamaan myös Jeesuksen toiminnan ja evankeliumikertomusten moraalisia ongelmia. Sen tarkoituksena on ollut kiinnittää huomiota siihen, ettei edes kristinuskon keskeisin sanoma sisällä nykypäivään soveltuvaa moraalista ohjenuoraa, ainakaan sellaista jonka myös ei-kristityt voisivat hyväksyä.<sup>230</sup> Toisin sanoen ei ole suinkaan yksimielisyyttä siitä, että Raamatun sisältö tyhjentyy rakkauden sanomaan. Eli kysymys on siis siinä, tulisiko Vattimon tulkinta hyväksyä. Ensiksi on hyväksyttävä näkemys kristinuskon keskeisestä merkityksestä länsimaiselle kulttuurille eli se, että olemme väistämättä kristittyjä. Toiseksi on vielä

---

<sup>229</sup> Vattimo 1999b, 101. È pur vero che anche nel Vangelo tutta la legge e i profeti si riducono a due comandamenti: «Ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo come te stesso». Che significheranno allora, per me, tutte le storie raccontate nella Scrittura, e le interpretazioni che ne sono state date nella storia della spiritualità cristiana? Una qualche verità, in questo esito riduttivo del discorso, credo che sia. La rivelazione biblica, con tutto il suo carico di miti, è diretta solo al nostro ammaestramento, e il senso di questo è appunto l'amore di Dio e l'amore del prossimo. (Vattimo 1996, 80.)

<sup>230</sup> Esimerkkinä näkemyksestä, jonka mukaan Raamatun sisältö ei tiivisty rakkauteen, mainittakoon Tommi Walleniuksen kirja-arvostelu teoksesta *Uskon, että uskon* (Niin & näin 4/99). Arviossa, joka on otsikoitu nimellä *Löysää pastaa*, Wallenius kertoo lähes tyrmistyneenä, ettei hän kykene löytämään edes Vattimon opastuksella kristinuskosta mitään ”ihastuttavaa, radikaalia tai yllättävää”. Näin ollen Vattimon puhe rakkaudesta kristinuskon ytimenä menee ainakin Walleniukselta ohitse. Vaikka näkemys modernin lopusta hyväksyttäisiin, ei se johda tulokseen, jonka mukaan filosofinen ateismi tai uskontokriittisyys olisi perusteetonta, Wallenius katsoo. (Niin & näin 4/1999, 77-78).



hyväksyttävä näkemys, jonka mukaan kristinuskon sisältö tiivistyy rakkauteen. Käsky rakastaa ei ole toki kristinuskon yksinoikeus, vaan se on löydettävissä useista muistakin uskonnoista. Kristinuskon valinnassa olisi siis kyse eräänlaisesta ”kotiseurakkaudesta”, jossa heikentynyt kristinuskko omaksutaan, koska se on ”länsimainen vaihtoehto”. Kyse on kehästä, jossa kristinuskko on valittava, koska länsimainen kulttuuri on kristinuskon tulos, emmekä voi olla muuta kuin länsimaisia. Vattimo tiedostaa, että hänen filosofis-uskonnollinen palapelinsä herättää myös vastustusta. Ja koska kaikessa on pohjimmiltaan kyse tulkinnasta, myös eriävät mielipiteet ovat luvallisia:

Odotan siis, että ihminen, joka ei ole samaa mieltä kanssani ja joka kiistää sanomani vain siksi, että se on liian kaunista ollakseen totta (että moderniteetti tai Länsi tai maallistuminen ovat termeinä liian yleisiä päteäkseen ”objektiivisesti”), esittäisi minulle toisen ja tulkinnaltaan vakuuttavamman väitteen.<sup>231</sup>

Kovin pitkään lukija ei ehdi kilpailevaa tulkintaa kehittää, sillä samassa teoksessa viisikymmentä sivua myöhemmin Vattimo lyö jäitä hattuun toisille esityksille – ennen kuin niitä on edes ehditty kuulla:

Myös tästä, että asetan aina kristinuskon etusijalle, voitaisiin kysyä: miksi? Mutta minun uskonnon löytymiseni täytyy aina vähintään lähteä kristinuskosta, mille olen antanut joitakin syitä edeltävillä sivuilla: kristinuskosta löydän sen ”alkutekstin”, jonka transkriptio on heikko ontologia. Olen todennäköisesti päätenyt johtopäätökseen nimenomaan siksi, että juureni ovat kristilliset. Joudummeko kehään, jossa kaikki on suhteellisen epämääräistä? Sen, jonka mieltä tämä kuohuttaa, täytyy käydä käsiksi ongelmaan ja ottaa vastuulleen vastakkaisen todistuksen taakka. Se taas voisi johtaa vain uuteen metafyyssiseen kantaan, joka ei näyttäisi kovin vakuuttavalta.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> Vattimo 1999b, 37. ” Dunque aspetto che, invece di obietarmi solo che è troppo bello per essere vero (o, il che vale lo stesso, che la modernità o l’Occidente o la secolarizzazione sono termini troppo generali per valere, appunto, «oggettivamente»), chi non è d’accordo mi proponga un’altra ipotesi interpretativa più persuasiva.” (Vattimo 1996, 33.)

<sup>232</sup> Vattimo 1999b, 87. Anche di questo (il riferimento privilegiato al cristianesimo) si potrebbe domandare il perchè. Ma che nel mio ritrovamento della religione si debba trattare, almeno come punto di partenza, del cristianesimo l’ho in parte motivato nelle pagine che precedono: è nel cristianesimo che trovo il «testo» originale di quella trascrizione che è l’ontologia debole. Alla quale,

Tämä on kovin vahvaa puhetta heikon ajattelun edustajalta. Vastakkaiset näkemykset, jotka eivät hyväksy Vattimon asettamia alkuehtoja tuomitaan miltei suoralta kädeltä metafysiikaksi. Tässä piileekin yksi Vattimon heikon ajattelun ”vahva” kohta. Aiheeseen pureudun paremmin alaluvussa 5.2 ”Heikko ajattelu keskustelun vahvana tuomarina”.

Tässä yhteydessä sopii myös mainita, että myös teologian eksegeettinen perinne joutuu Vattimon kritiikin kohteeksi. Tämä johtuu siitä, että se nojautuu liiaksi ”luonnolliseksi oletetun metafysisen rationaalisuuden ennakko-oletusten perustaan” pyrkiessään ratkaisemaan, mitkä Raamatun kohdat kuuluvat kirjallisen luennan piiriin ja mitkä kohdat on tarkoitettu vertauskuvallisesti ymmärrettäviksi.<sup>233</sup> Ilmeisesti akateeminen teologia, vaikka onkin aatteellisesti sitoutumatonta, työntyy Vattimon näkökulmasta liiaksi vapaan tulkinnan tielle pyrkiessään valottamaan tekstin ”alkuperäistä” tarkoituspää ja siten rajoittaa rakkauden ohjaamaa tulkintojen hedelmällistä dialogia. Tällöin siis eksegeettisen tutkimuksen tuloksista olisi pelottavan lyhyt matka metafysiikkaan. Luottamus järkeen, joka voisi saavuttaa totuuden vahvan perustan, on asetettava samaan lokeroon muiden ehdottomien väitelauseiden kanssa. Edes järjelle ei ole mahdollista antaa lopullisen totuuden tavoittajan viittaa. Tulkinnanvapaus ja erilaisten tulkintojen dialogi pyrkii välttämään järjen ylivallan. Kuitenkaan ilman järjen valoa ei valintaa erilaatuisten tulkintojen välillä onnistuta tekemään. Vaikka järki ei voi saavuttaa perimmäisiä totuuksia, riittää se silti luomaan tarpeeksi valoa mielekkään suunnan löytämiseksi. Silloinkin kun valinta eri tulkintojen välillä on tehty, ei voida sanoa, että järki olisi varmasti poiminut tulkinnoista *absoluuttisesti* parhaan vaihtoehdon. Järki ei ole perusta, eikä mikään järjen tavoittama tieto ole absoluuttisesti totta. Järki on siis hyvä renki, mutta huono isäntä.

Vattimo korostaa useissa yhteyksissä Vanhan testamentin Jumalan väkivaltaista ja äkkipikaista luonnetta. Vastaavasti Uuden testamentin hän katsoo kertovan pääasiassa armosta. Tässä nähdään yhteys Joakimin tekemään kolmen aikakauden jakoon: myös Vattimolle Uusi testamentti ja Vanha testamentti kuuluvat eri

---

molto probabilmente, sono arrivato perchè muovevo da quelle radici cristiane. Dunque, circolo, relative casualità del tutto. Ebbene? Chi trova tutto ciò scandaloso dovrebbe poi prendersi la briga, accettare l'onere, della prova contraria, che potrebbe essere solo una rinnovata posizione metafisica; la quale non sembra più molto probabile. (Vattimo 1996, 69-70)

<sup>233</sup> Vattimo 1996, 87-88/ 1999b, 112.

aikakausiin, joista Isän aikakausi oli väkivaltaisempi kuin Pojan aikakausi. Tämä tullee ymmärtää niin, että Vanha testamentti on vahvemmin juurtunut metafysiikkaan kuin Uusi testamentti, joka kertoo ”ilosanomaa” Jumalan kuolemasta. Vanhan testamentin sijoittaminen nykypäivään edellyttää siis suurempaa ”rekonstruktiota” sen sisältämän metafysiikka-aineuksen takia. Toki molemmat sekä Isän että Pojan aikakaudet kuuluvat metafysiikan epookkiin. Koska aikaisempia epookkeja ei voida pyyhkiä pois virheenä, on myös Vanha testamentti ”hyväksyttävä” aikansa tuotteena. Se ei kuitenkaan puhuttele samalla tavalla nykypäivässä kuin Uuden testamentin armon sanoma. Joka tapauksessa Vanha testamentti kuuluu samaan kristinuskon kokonaisuuteen. Tämä on oleellista myös sikäli, että Uudessa Testamentissa paljastuva *kenosis* saa alkunsa jo Vanhassa testamentissa, jota voidaan pitää Vattimon tulkinnassa saman kertomuksen ensimmäisenä lukuna.<sup>234</sup> Koska Kristuksen ristinkuolema on merkitykseltään juuri sama tapahtuma kuin olemisen historian heikkeneväksi paljastuminen (tai olihan ristinkuolema pikemminkin ”varsinainen” tapahtuma ja heideggerilainen tulkinta olemisen rakenteesta vain sen transkriptio) ja koska *kenosis* on saanut alkunsa jo Vanhassa testamentissa, on *kenosis* vain kulkenut Vanhassa testamentissa ”piiloutuneena”. Vasta Kristus aloitti olemisen paljastumisen osoittaessaan sen merkityksen. Kristus on tästä syystä pelastuksen historian varsinainen sisältö, muttei sen alullepanija. Ajatuksessa on erittäin selvästi nähtävissä Girardin vaikutus. Katsoihan Girard, että sakramentaalisen pyhän *desakramentaloituminen* tapahtuu vähitellen ja se saa alkunsa jo Vanhassa testamentissa.

## **2.4 Sananen synnistä**

Kovin perikristillisesti Vattimo toteaa meidän kaikkien tarvitsevan anteeksiantoa – anteeksisaamisen tarve ei kuitenkaan johdu (peri)synnistä, vaan siitä, että jokainen on epäonnistunut jossain määrin rakkauden periaatteen toteuttamisessa. Vaikka Vattimo kieltää metafyyssisen syntikäsitteen, on ”synti” silti tavallaan aina läsnä: heti kun ihminen on kykeneväinen itsenäiseen toimintaan, hän rikkoo rakkauden periaatetta vastaan. Synti on siis sidottu maallisiin termeihin ja tulkintaan rakkaudesta elämää ohjaavana periaatteena. Toisaalta jos rakkauden periaate on vain päteväksi todettu tulkinta, ei sen rikkominen ole rinnasteinen kristinuskon synniksi

---

<sup>234</sup> Vattimo 1996, 65/1999b, 80.

ymmärrettävän teon kanssa. Rakkauden periaatteen rikkominen on maallisen ”sopimuksen” rikkomista. Toisaalta sopimuksen rikkominen edellyttää rakkauden periaatteen sopimuksen hyväksymistä ja Vattimon tulkintaan sitoutumista. Vattimo kirjoittaa saaneensa ”ortodoksisemmilta” kristityiltä kritiikkiä postmetafyysisen kristillisyyden hahmotelmasta. Ei-metafyysisen kristillisyyden on syytetty muun muassa kadottavan jumalallista oikeudenmukaisuutta kuvaavan kovuuden ja ankaruuden, (persoonallisen) pahan olemassaolon, synnintunnon ja lopulta lunastuksen välttämättömyyden. Näin toki onkin. Vattimon mukaan viimeistään Jeesus tuli poistamaan synnin taakan osoittamalla sen olemattomuuden. Samoin kuin Jeesus kumosi evankeliumeissa Vanhan testamentin rituaalimääräykset, samoin voimme katsoa poistettaviksi jäljelle jääneet ”kuvitellut” synnit. On tietysti olemassa aidosti pahoja tekoja, mutta nekään eivät ole syntiä sanan varsinaisessa merkityksessä:

Edes se, että tappaisi jonkun vasaralla, ei ole objektiivisesti paha teko. Minkään luonnonoikeuden mukaan ei voida sanoa: ”hän ansaitsi selvitä”. Tällöinhän olisimme pakotetut päättelemään, että Jumala on suunnaton salamurhaaja.<sup>235</sup>

Pahan teon ”väärä” ei kuitenkaan poistu, sillä väärä teko toimii joka tapauksessa rakkauden periaatetta vastaan. Vielä teoksessa *Credere di credere* Vattimo kertoo, että sana ”synti” merkitsee hänelle enää lähinnä huudahdusta ”se on synti!” esimerkiksi menetettyä tilaisuutta surtaessa.<sup>236</sup> Rakkauden raja – kuten Vattimo periaatetta toisinaan kutsuu, ”pakottaa kunnioittamaan toisten, yhteisön, moraalisia odotuksia, eikä niitä voi yhdellä iskulla kumota pelkästään ”Totuuden” rakkauden nimissä”.<sup>237</sup> Vattimo myöntää, että vaikka lähimmäisenrakkauteen vetoava ainoa ohjenuora on luonteeltaan vapauttava, voi se olla myös epämiellyttävä: rakkauden rinnalla kaikki muu ”oikeaan” kristilliseen traditioon tai ”totuuteen” liittyvä vaatimus on joutavaa ja sitä voidaan oikeutetusti kutsua luonteeltaan mytologiseksi.<sup>238</sup> Raamattu ei kuvaa Jumalaa ainoastaan armahtavaksi ja myötätuntoiseksi. Vanhan testamentin kuvaama Jumala esiintyy usein oikeutta ja

---

<sup>235</sup> Vattimo & Paterlini 2009, 159. ”...But nothing is objectively evil. Not even killing someone with a hammer. There can't be a natural law that says, "He deserved to survive," otherwise we would be forced to conclude that God is a tremendous assassin.”

<sup>236</sup> Vattimo 1996, 91/1999b, 116; Vattimo 2009, 159.

<sup>237</sup> Vattimo 1996, 92/1999b, 117.

<sup>238</sup> Vattimo 2007, 41.

jopa kosta vaatavana. Vattimon mukaan Jumalan rakastavia ja kostonhimoisia kasvoja ei ole mahdollista sovittaa yhteen. Ja se ettei näiden kasvojen yhteensovittaminen onnistu, kertoo hänen mukaansa jälleen siitä, kuinka metafysiikka esiintyy väkivaltaisena, vallantahtoisena ja alistumista vaatavana. Hieman yli kymmenen vuotta myöhemmin Vattimo kuitenkin myöntää synti-termin käytännöllisyyden myös postmetafyysisessä mielessä: synniksi on mielekästä kutsua lähimmäisenrakkauden puutetta.<sup>239</sup> Uudelleen käyttöön valjastettu metafyysinen termi kertonee osaltaan yhä vahvemmassa pietas-henkisyydestä kristinuskoa kohtaan.

## **2.5 Jumalalle kiitos siitä, että olen ateisti!**

Raamatun tarinat ja myytit sisältävät luomisen ja inkarnaation viestin, ainakin mikäli niitä katsotaan kristillisen uskon näkökulmasta. Niiden avulla Jumalaolento kommunikoi itsensä ulkopuolelle, supistuen ja alentuen rakkaudeksi. *Myös tämä on tietysti myytti.*<sup>240</sup>

Vattimon lukeminen on matkaa paradoksista ja kehästä toiseen. Jumalan kuolema merkitsee metafysiikan loppua ja siten absoluuttisten perustojen romahtamista ja yhden totuuden saavuttamattomuutta. Toisaalta Nietzschen puhe Jumalan kuolemasta näyttäytyy Vattimolle myös konkreettisena Jumalan ristinkuolemana. Mutta myös tämä tarina Jumalan rakkauden teosta ei ole mitään muuta kuin myytti, tavallaan viimeinen myytti myyttien lopettamiseksi.<sup>241</sup> Tätä seikkaa Vattimo korostaa mielestäni suorastaan hämmästyttävän vähän. Kenosiksen myyttiluonteen Vattimo nostaa selkeästi esiin vain kahdessa kohtaa: kerran teoksessa *Credere di credere* ja toisen kerran *Dopo la cristianitàssa* (s. 118). Tällöinkin se ohitetaan muutamalla lauseella. Tähän piirteeseen kiinnittää huomiota myös Guarino. Hänen mukaansa *paras tapa ymmärtää* Vattimon puhe kenosiksesta on ajatella kenosista luonteeltaan symbolina, eikä suinkaan objektiivisena tapahtumana.<sup>242</sup> Näin toki onkin, sillä jos

---

<sup>239</sup> Vattimo 2009, 159.

<sup>240</sup> Vattimo 1999b, 102 (kursiivi allekirjoittaneen lisäys). ”Le storie e i miti della Bibbia hanno lo stesso senso dell’incarnazione e, prima ancora, della creazione, almeno se li si guarda dal punto di vista della fede cristiana. Sono modi attraverso cui l’essere divino si comunica fuori di sé, riducendosi e abbassandosi per amore. Anche questo, naturalmente, è un mito...” (Vattimo 1996, 80)

<sup>241</sup> Vattimo tulkitsee myyttien kumoamisen myytiksi, mutta kuitenkin myöntää kristillisen kertomusaineksen myytiksi. On huomioitava, että Vattimo tiedostaa saman riskin koskevan myös postmetafyysistä ajattelua: pluralismin puolustaminen ilman ”kriittisiä periaatteita” on myös itsessään myytti. (Vattimo 2002, 20.)

<sup>242</sup> Guarino 2009, 99.

kenosis ymmärretään objektiiviseksi tapahtumaksi, on se metafysiikkaa ja toimii vastoin heikon ajattelun peruseriaatteita. Vaikka myytit ovat vain myyttejä, niillä on meille merkitystä, eikä historia ole yhtään vähäarvoisempi sen tähden, että aiemmat epookit ovatkin nojanneet metafyyssiseen myyttirakennelmaan. Inkarnaatio ja kenosis ovat Vattimolle historiallisia tapahtumia siinä mielessä, että ne ovat vaikuttaneet valtavasti maailmaan, jossa elämme. Historiallisia tapahtumia ne eivät ole siinä mielessä, että ne olisivat aidosti tapahtuneet. Vattimo kirjoittaa inkarnaatiosta seuraavasti:

[inkarnaatio] ei ole historiallinen tapahtuma siinä mielessä, että se olisi todellinen ”ilmiö”. Paremminkin se on historiallinen ilmiö, koska se on olemassaolomme perustaa, se on historiallinen *Wirkungsgeschichten* merkityksessä.<sup>243</sup>

Vaikka yllä oleva lainaus käsittelee nimenomaan inkarnaatiota, koskee sama ajatus myös kenosista. Vattimo vaikuttaa muutenkin käyttävän termejä hyvin vapaasti; toisinaan lähes synonyymeinä. Termi *Wirkungsgeschichte* on peräisin Hans-Georg Gadamerilta. Gadamerin mukaan olemassaolomme tapahtuu väistämättä kulttuuriamme määrittävien perustavien tapahtumien ja kertomusten horisontin sisällä. *Wirkungsgeschichte* merkitsee tapahtumaa, joka vaikuttaa ja muotoilee horisonttia. Vattimolle kristinusko on länsimaisen yhteiskunnan merkittävin *Wirkungsgeschichte*.<sup>244</sup> Postmetafyyssissä ja postmodernissa epookissa meille ilmenevä Jumala on ”kirjan Jumala” (God of the Book). Jumala on annettu meille kirjassa, joka kertoo ihmeistä ja Jumalan luomistyöstä. Nyt kun Raamatun sanomaa luetaan postmetafyyssissä epookissa, ilmenee meille se, että Jumala ei ole olemassa objektiivisessa mielessä Raamatun pelastushistorian ulkopuolella. Kirjan kertoma Jumalan kuolema avasi itse meille metafysiikan lopun portit. Ei metafysiikkaa – ei Jumalaa. Tämä ei kuitenkaan tee tyhjäksi kirjan Jumalan työtä, joka jatkuu yhä ja joka on ollut ratkaisevasti muodostamassa länsimaista kulttuuria. Jumala elää yhä kirjassa ja Jumala elää yhä kulttuurissa. Koska postmodernissa ei ole mahdollista lausua objektiivista, perustoihin nojaavaa totuutta, eivät luonnontieteet voi Vattimon mukaan vaatia kirjan Jumalaa hiljenemään vetoamalla edustamaansa ”objektiiviseen totuuteen”. Toisaalta ei ole myöskään mielekästä uskoa Jumalaan vahvassa

<sup>243</sup> Vattimo 2002b, 112. ...storico innanzitutto non tanto nel senso che si tratta di un fatto «reale», ma in quanto è costitutivo, nella sua *Wirkungsgeschichte*, della nostra esistenza. (Vattimo 2002a, 118.)

<sup>244</sup> Guarno 2009, 99-100.

merkityksessä – siis Jumalaan maailmassa läsnä olevana, transsendenttina ”oikeana” olentona.<sup>245</sup> Jäljelle jää mahdollisuus puoliuskovaisuuteen, joka ilmenee lähinnä ystävyytenä, rakkautena ja kunnioituksena. Vattimo selventää puoliuskovaisuutta jokseenkin hämäräperäiseen tapansa:

”*Fides ex Auditu*” on Uudesta testamentista peräisin oleva tunnuslause, joka merkitsee sitä, että henkilö uskoo Jumalan ilmestykseen, koska on ”kuullut” hänestä. Sen vuoksi epävarmuus liittyy kaikkiin asioihin, jotka otamme tosina. Siitäkin huolimatta, että luottamuksen esiehtona on ystävyyden, rakkauden ja luottamuksen tunne. Ja meidän tiedämme, että ”sokea” rakkaus ei näe asioiden objektiivista ”totuutta”.<sup>246</sup>

Tällä Vattimo tahtoo sanoa, että tarkastelemme maailmaa aina tiettyjen paradigmojen kautta. Paradigmat ovat eksistentiaalisia, sidottuja historiaan ja periytyneitä, eivätkä ne voi esittää lopullisia todisteita, vaan toimivat periaatteella ”aikansa kutakin”. Esioletusten hyväksyminen edellyttää aina uskoa, ja esioletuksiin nojaava uskominen on juuri pääasiallinen tapa hankkia uutta tietoa. Vattimo katsoo, että kyseessä on pohjimmiltaan pitkälti jumaluskosta (ja Jumalalta) peräisin oleva ajattelumalli: samoin kuin usko Jumalaan, perustuvat tieteen paradigmat lopulta rakastavaan hyväksyntään, sitoutumiseen ja pietas-ajatteluun.<sup>247</sup> Vattimo lainaa useaan otteeseen Fjodor Dostojevskin eri yhteyksissä esiin tuomaa ajatusta siitä, että jos hänen olisi valittava totuus tai Kristus, hän valitsisi Kristuksen.<sup>248</sup> Kun totuus on osoittautunut metafysiikan väkivaltaisen kielen iskulauseeksi ja totuuden on korvannut rakkaus, on valinta myyttisen Kristuksen ja väkivaltaisen totuuden välillä Vattimon mukaan järkeenkäypä.

Edellä esitellyn perusteella voidaan kysyä, onko Vattimo ateisti? Hän toisaalta esittää, että epookissamme ei ole perusteita filosofiselle ateismille, mutta toisaalta hän esittää ehdottoman näkemyksen siitä, että Jumala on myytti ja metafysiikka on

---

<sup>245</sup> Ks. esimerkiksi Vattimo & Girard 2010, 52-53.

<sup>246</sup> Vattimo 2002b, 8. «*Fides ex auditu*», un motto che viene dal Nuovo Testamento, vuol dire anche che nel Dio della rivelazione si crede perché se ne è «sentito parlare», dunque con tutta l'incertezza che è legata alle cose che prendiamo per vere perché ci sono state dette da qualcuno in cui abbiamo fiducia però condizionata dal sentimento di amicizia, di amore, di rispetto. E si sa anche che spesso l'amore è cieco, non vede affatto le cose come sono nella loro verità «oggettiva», (Vattimo 2002a, 11)

<sup>247</sup> Vattimo 2002a, 11-12/2002b, 8.

<sup>248</sup> Ajatus löytyy Dostojevskillä Riivaajat-romaanista sekä myöhemmin Dostojevskin omana ajatuksena hänen lähettämässään kirjeessä.

murenemassa. Voiko sillä, että tunnustaa uskovansa että uskoo, paeta ateisti-teisti - lokeroitua? Kun Vattimon filosofiaa tarkastellaan hänen oman systeeminsä ulkopuolelta, ovat nämä kysymykset mielekkäitä tai ainakin mielenkiintoisia. Vastauksen löytäminen ei ole kuitenkaan aivan yksinkertaista. Vaikka Vattimo torjuu sellaisen ateismin, joka tahtoo kumota kristinuskon johonkin toiseen perustaan vedoten, hän kuitenkin tulee kieltäneeksi Jumalan olemassaolon hyväksyessään kaikkien vahvojen perustojen murenemisen epookissamme. Vattimon kulkema tulkintojen ketju on johtanut johtopäätökseen Jumalan olemattomuudesta, kuolemasta *tässä ja nyt*. Raamattu on myyteistä rakentuva kertomuskokoelma, joka aiemmissa epookeissa on otettu todesta ja ”eletty todeksi”. Myytteihin uskomisen on ohjannut historian kulkua ja ainakin siinä mielessä myyttien kertomukset ja henkilöhahmot ovat ”eläneet”. Aiemmat epookit olivat metafysiikan aikaa ja Raamattuun uskomisen oli tällöin mielekästä. Myytit ovat perintöämme ja myynteille ja myyteistä on rakentunut se, mitä nyt olemme ja missä nyt elämme. Raamatussa ”elävä” Jumala on itse aikaansaanut oman kuolemansa. Ilkka Niiniluoto tekee jaottelun laveaan ateismiin ja tiukkaan ateismiin. Lavea ateismi on uskon puutetta jumalien olemassaoloon ja tiukka ateismi puolestaan uskoa jumalien olemattomuuteen. Vattimon sijoittaminen näistä jompaankumpaan ei käy suoralta kädeltä, sillä Vattimolle olemisen historia jakautuu yhteismitattomiin epookeihin. Mutta jos ja kun tarkastellaan Vattimon kantaa tässä epookissa, on myönnettävä, että Jumalaa ei ole. Se ei ole kuitenkaan muuta kuin tulkinta tästä ajasta – ei kannanotto menneestä tai ennustus tulevasta. Mutta koska Jumala on nyt kuollut, Vattimo ei voi nyt muuta kuin yhtyä saksalaisen Georg Christoph Lichtenbergin aforismiin: ”Kiitän rakasta Jumalaa tuhannesti siitä, että hän on antanut minun tulla ateistiksi.”<sup>249</sup>Tämä ateisti ei tunnustaudu uskonnonvastaiseksi.

Nyt uskontojen merkittävä ellei merkittävin puoleensavetävä tekijä lienee lupaus tuonpuoleisesta elämästä. Vattimon ajattelussa tämä seikka vesittyy täysin. Toivoa tuonpuoleisesta ei ole. Vattimo kuitenkin puhuu pelastuksesta. Tämä pelastus ei ole kuitenkaan sidottu tuonpuoleiseen, vaan se on vahvasti kiinni tässä hetkessä. Kristinuskon pelastus on synonyymi emansipaatiolle. Pelastuksen toivoa ei tule siirtää tuonpuoleisuuteen eikä edes tulevaisuuteen: ”Pelastuksen on alettava tässä ja nyt”, toteaa Vattimo. Jotta Vattimon Joakimilta omaksuman trinitaarisen

---

<sup>249</sup> Ks. Lichtenberg 1999.



progressivismin idea säilyttäisi uskottavuutensa, tarinan täytyy jatkaa.<sup>250</sup> Mutta tarjoaako emansipaatio pelastuksena riittävästi säilyttääkseen mielenkiinnon uskoon? Eettisiä ja rakkauteen perustuvia ohjenuoria kun lienee löydettävissä muualtakin. Toisaalta edustavatko Vattimolle kaikki rakkautta ja eettisiä ohjenuoria tarjoavat länsimaiset tahot jonkin asteista kristillisyyttä? Jossain määrin näin tuntuisi olevan, sillä onhan moderni länsi kristinuskon tulosta.

Parhaalla tahdollakaan Vattimo filosofis-uskonnollista hahmotelmaa ei voi kuvata järin selkeäksi. Tämän hän on valmis myöntämään itsekin:

On selvää, että koko esitykseni voi näyttää hämärältä: heikentymisen ontologian ja kristillisen perinteen kehämäisyys, ei-metafyysisen filosofian paradoksaalisuus, filosofian, joka kuitenkin uskoo voivansa puhua olevasta ja sen pyrkimyksistä – muun muassa pyrkimyksestä paeta kaikkea tarkkaa määrittelyä, lakia ja sääntöjä sillä perusteella, että vahvat ja pakottavat rakenteet epämääräisesti kuluvat.<sup>251</sup>

Metafyisiikan jälkeinen ajattelu on Vattimon mukaan väistämättä kehämäistä ja paradoksaalisuus kuuluu sen luonteeseen. Kaiken tulkinnallisuuden myöntäminen johtaa tähän. Toisaalta Vattimo korostaa, ettei postmoderni epookki edes edellytä modernin epookin tavoin kaikenkattavaa rationalisointia. Uskonto saa siis oikein luvan kanssa säilyä joltain osin paradoksaalisena. Kunhan vain muistetaan, että myös uskonnollisissa kysymyksissä on aina lopulta kysymys tulkinnasta:

Toisaalta juuri filosofinen lukutapa, joka on mielestäni mahdollinen maallistumisen ympärille kootun kristinuskon kohdalla, sallii sen, että minun ei tarvitse rationalisoida uskonnollista näkemystäni täydellisesti. Voin hyväksyä, että monet asiat, joita ajattelen ja joista puhun kun rukoilen, saattavat tulevaisuudessa maallistua ... Lisäksi, koska metafyyssinen järki, yritys ymmärtää kerralla ja lopullisesti olevan todellinen rakenne, on hajonnut, saatan hyväksyä, että elämässäni on

---

<sup>250</sup> Vattimo 2002a, 57-58/2002b, 55.

<sup>251</sup> Vattimo 1999b, 43. Mi rendo conto che tutto questo discorso può apparire sfuggente: circolarità tra ontologia dell'indebolimento ed eredità cristiana; paradossalità di una filosofia non metafisica che tuttavia credere di poter parlare ancora dell'essere e di un'asua tendenza – tendenza peraltro a sfuggire a ogni rigorosa definizione, legge, regola, attraverso una consumazione indefinita di ogni struttura forte, impositiva. (Vattimo 1996, 39.)

tietty annos ”myyttiä”, jota ei voi välttämättä kääntää rationaalisuudeksi.<sup>252</sup>

Ajatus siitä, että on olemassa ”tietty annos myyttiä”, jota ei voi aina kääntää rationaalisuudeksi, ilmenee Vattimon kirjoituksessa myös siten, että lukijan on toisinaan hyvin vaikeaa tulkita metafyyysis-kristilliseltä näyttävää tekstiä pelkäksi metaforaksi. Esimerkiksi *Dopo la Christianità*ssa puhutaan inkarnaatiosta aivan kuin historiallisena tosiasiana.<sup>253</sup> Olkoonkin kyseessä ”tapahtuman” *wirkungsgeschichte*, Vattimon kirjoitustyyli hämmentää ajoittain. Toisena esimerkkinä mainittakoon Vattimon esiintuoma ajatus pelastuksesta. Filosofisessa aikakauslehti *Iriksessä* Vattimo toteaa, ettei hän usko transsendenttiin Jumalaan, eikä sielun pelastumiseen. Sen sijaan hän kertoo uskovansa pelastushistoriaan. Käsittäakseni Vattimon puhe pelastushistoriasta täytyy ymmärtää *wirkungsgeschichten* merkityksessä. Tällöin Vattimo tulkitsee Raamatun sanoman ei-metafyyysisenä pelastushistoriana ja tällöin Raamatusta alkunsa saanut pelastus vyöryy ”kuskittoman koneen” tavoin eteenpäin. Pelastushistoriaa se on siinä mielessä, että Vattimon tulkinnassa historia näyttää johtavan kohti emansipaatiota. Samassa haastattelussa hän myös mainitsee uskovansa ”yksilön pelastumista” enemmän *apokatastasis* –oppin. Kristillisessä traditiossa *apokatastasis* –oppi eli ennalleenpalauttamisoppi merkitsee karkeasti määriteltynä näkemystä, jonka mukaan kaikki Jumalan luomat olennot pelastuvat lopulta ja saavuttavat harmonian Jumalan valtakunnassa. Tätä lopullisesti vuoden 553 Konstantinopolin ekumeenisessa kirkolliskokouksessa tuomittua näkemystä edustivat muun muassa kirkkoisät Klemens Aleksandrialainen ja Origenes.<sup>254</sup> Vattimo kuvailee *apokastasista* palauttavaksi ”lopuksi” (restorative ”end”) ja tilaksi, joka ei merkitse yksittäisten sielujen yhteyttä ”jossain muualla”. Tämän näkemyksen yhteensovittaminen Vattimon filosofian kanssa on ongelmallista. Ensinnäkin Vattimo perustelee mieltymystään ennalleenpalauttamisoppiin sillä, että ajatus yksilön pelastumisesta on ensisijaisesti lähinnä vain länsimaisen perinteen edustamaa teologiaa. Perustelu on kovin erikoinen, sillä Vattimo on juuri painottanut

---

<sup>252</sup> Vattimo 1999b, 121-122. D'altra parte, proprio la lettura filosofica che credo di poter dare del cristianesimo, raccolta intorno all'idea di secolarizzazione, mi permette di non pretendere di razionalizzare completamente il mio atteggiamento religioso: posso accettare che molte delle cose che penso e dico quando prego siano ancora soggette a una possibile ulteriore secolarizzazione ... E poi proprio la dissoluzione della ragione metafisica, con le sue pretese di cogliere una volta per tutte il vero essere, mi lascia anche accettare che ci sia un certo grado di «mito» nella mia vita che non necessariamente deve essere tradotto in termini razionali... (Vattimo 1996, 96-97)

<sup>253</sup> Vattimo 2002a, 59-60/2002b59-61.

<sup>254</sup> Ks. esim. McGrath 1996, 450-451.

länsimaisen kulttuurin keskeisyyttä ja kristinuskkoa Euroopan synnyttäjänä! Toiseksi, kuinka *apokatastasis* –oppi voi olla mitään muuta kuin metafysiikka? On vaikea nähdä, kuinka aikalaisdiagnoosin tekeminen aktuaalisuuden ontologian hengessä voi mitenkään tuottaa *apokastasista* tukevia perusteluita. Nähdäkseni Vattimon *usko* ennalleenpalauttamiseen on enemmänkin velkaa hegeliläiselle itsetietoisuudessa päätepisteensä saavalle Hengen kehitykselle, kuin varsinaiselle *apokatastasis* –opille.

## **2.5 Aito uskonnollisuus ja aito uskonnollinen kokemus**

Vattimon mukaan filosofian tehtävä on nostaa esiin sekularisoituneen uskonnon jäljellä olevat mahdollisuudet; itse asiassa vain filosofian avulla uskonto voi saavuttaa merkityksen.<sup>255</sup>Vattimo on yhtäältä puhunut uskonnon kirjaimellisesta paluusta sekä ”uskonnon paluusta”, joka ilmenee maallistumisena. Erityisesti populaarissa *Credere di crederessa* termit tuntuvat jossain määrin sekoittuvan keskenään, jolloin syntyy helposti mielikuva siitä, että uskonnon paluuta puolustetaan sekä paluuna metafyyssiin rakennelmiin että kokonaan niiden hylkäämiseä. Tosin sanoen uskonto tuntuu palaavan, tapahtuu mitä tahansa. Myöhemmässä teoksessaan hän tosin tarkentaa, että ”vanhaan” uskontoon paluu on myös jossain määrin seurausta sekularisaatiosta:

Oikea uskonnollisuus nojaa sekularisaatioon, koska enää ei ole olemassa yhtä tai yhtenäistä uskontoa, eikä myöskään keskeistä uskonnollista auktoriteettia. Toisaalta sekularisaatiolla ja uudella uskonnollisuudella on jonkinlainen hoitava yhteys. Jotta olen valmis hyväksymään kirjaimellisen uskontoon paluun Italiassa, sanon, että tällä uskonnollisuudella on taipumus olla eräänlaista uudelleensekularisoitunutta [*resecularized*] uskonnollisuutta – uskonnollisuutta, joka elää vain sekularisaation seurauksena.<sup>256 257</sup>

---

<sup>255</sup> Vattimo 2007, 97.

<sup>256</sup> ”Real religiosity relies on secularization because religion is no longer single or uniform and there is no longer a central religious authority. On the other hand, secularization and the new religiosity are also related by a sort of therapeutic connection because if I am ready accept literally the return of religion in Italy, I would say that this religiosity tends again to be a sort of resecularized religiosity – that is, a religiosity that lives only as a consequence of secularization. Vattimo 2007, 95.

<sup>257</sup> Vattimon käyttämää resecularization –termiä on vaikea suomentaa. Vattimo käyttää termiä ilmeisesti vastakohtana englanninkielen termeille *postsecular* ja *desecularized*, joita on käytetty kuvaamaan maallistumisen jälkeistä maailmaa. Käytettäessä *postsecular*- tai *desecularized* –termejä oletetaan, että maallistuminen on loppunut ja tällöin ollaan ikään kuin palattu sekularisaatiota

Vattimo alleviivaa, että *aito uskonnollisuus* on aina sidoksissa sekularisaatioon, eikä siis uskonnon aseman liikehdintä mihinkään suuntaan tapahdu ilman sekularisaation myötävaikutusta. Uudelleen herännyt uskonnollisuus ei ole aikaisemman ja hylätyn uskonnollisuuden puhdas toisinto, vaan se kantaa mukanaan jotain uutta, jälkeä sekularisaatiosta. Uusi uskonnollisuus ilmenee vapautumisena uskonnollisista auktoriteeteista ja lukkoon lyödyistä opinkohdista. Toisin sanoen uskontoon ja kirkon huomaa palaajat eivät enää koe tarvetta uskoa kirjaimellisesti sitä mitä heille opetetaan – saati toimia paavin, piispojen tai papiston ohjeiden mukaan. Uusi uskonnollisuus ilmenee vapautena tuoda oma ”tulkinta” ilmi uskonnollisen instituution sisälle sekä ”elää” uskonnollisen instituution julistamaa sanomaa oman tulkinnan kautta. Uusi uskonnollisuus on siis uskonnollisen instituution auktoriteettikatoa. Jos metafysiikka näyttelee uudessa uskonnollisuudessa roolia, niin tämä rooli on selvästi pienempi ja vähemmän vallanhaluinen. Rakkaus antaa tilaa tulkinnoille ja luo avoimen keskustelun ilmapiirin valmiiden lukkoon lyötyjen opinkohtien ja käskyjen sijaan. Vattimo katsoo, että uskontoon palaajat ovat enemmänkin kiinnostuneita uskonnollisesta show’sta kuin varsinaisesta oppiin sitoutumisesta.<sup>258</sup>Silti tulkinta uskontoon palaajien motivaatiosta tuntuu hieman ongelmalliselta. On kysyttävä, olettaako Vattimo, että aiempaa kansan uskonnollisuutta on todella kuvannut ankara kristillisen doktriinin sisäistäminen. Tätä vaikutelmaa ei voi välttää, jos uusi uskonnollisuus kerran eroaa vanhasta uskonnollisuudesta vapauden ansiosta. Vattimon olettaus on mielestäni kyseenalainen, ja se antaa liian yksipuoleisen kuvan aikaisemmasta uskonnollisuudesta. Uskonnollisten instituutioiden auktoriteettikadosta voidaan edetä seuraavaan kysymykseen: jos kristinuskon ydin on maallistuminen, mikä merkitys on uudella uskonnollisuudella, joka on edelleen kiinni metafysiikassa? Tähän kysymykseen Vattimo ei anna selvää vastausta. Jos uusi uskonnollisuus merkitsee uskonnollisten instituutioiden auktoriteettiaseman heikkenemistä, voidaanko se silloin tulkita metafyyssisen perustan murenemiseksi? Tämä ehdotus olisi mielekäs, jos ei otettaisi huomioon uuden uskonnollisuuden taustaa: uusi uskonnollisuus on ainakin jonkin asteista paluuta uskonnon metafyyssisen tulkinnan pariin ja näin ollen se ei ole ainakaan siirtymistä syvemmälle maallistuneisuuden tilaan. Tällainen

---

edeltäneeseen tilaan. Koska Vattimo ei tätä näkemystä hyväksy, hänelle paluu uskontoon (myös metafyyssisiä elementtejä sisältävään uskontoon) on aina maallistumisen seurausta – eikä maallistumisen taaksejättämistä.

<sup>258</sup> Vattimo 2007, 96.

”puoli-metafyysinen” välivaihe vaikuttaa jokseenkin tarpeettomalta. Ollakseen johdonmukainen ajattelulle, eikö Vattimon tulisi tulkita uusi uskonnollisuus muutoksena ”huonompaan”? Näin hän ei kuitenkaan tee, vaan tervehtii iloiten myös uutta uskonnollisuutta. Vattimon suhtautuminen uutta uskonnollisuutta kohtaan voi selittyä hänen korostamallaan *pietas*-asentoitumisella ja uskolla uskonnollisen metafysiikan vähittäiseen luhistumiseen. Tällöin siirtyminen väljästi tulkittavan uskonnon pariin on sekä asteittaista maallistumista että kirkon ei-auktoriteettisia eli rakkauden ohjaamia rakenteita säilyttävää *pietas*-asennetta. Katsoisin, että tässä ilmenee maallistuneen kristillisyyden *eettinen funktio*; rakkaus on maallistuneen maailman ohjenuora – eettinen ohjesääntö, joka on löydettävissä myös ilman kosketusta uskontoon. Eettistä toimintaa ei enää määritetä uskonnon kautta, mutta maallistunut, metafysiikasta irrottautuva kristillisyyden säilyttää rakkauden ohjesääntöä kuin taidemuseot ja kirjastot kulttuuriperintöä – jota se itsekin on.

Samoin kuin ”aito uskonnollisuus” saa uuden merkityksen sekularisaation myötä, muuttuu maallistumisessa myös ”aidon uskonnollisen kokemuksen” sisältö. Vaikka maallistuminen merkitsee erkanemista pyhästä, se ei merkitse sitä, että uskonnollinen kokemus poistuu kokonaan. Hämmäntävää kyllä, Vattimon mukaan juuri maallistuminen muodostaa ainoan tavoitettavissa olevan uskonnollisen kokemuksen. Uskonnollinen kokemus saa siis uuden, heikentyneen ja maallisiin termeihin supistuneen merkityksen:

Kuten olemisen unohtaminen, josta Heidegger puhuu, tämäkään [uskonnon uudelleen löytyminen] ... ei ole unohdetun alkuperän muistamista tekemällä siitä kaikin puolin läsnä olevaa. Pikemminkin usko on jotain, jonka olemme aiemminkin unohtaneet, ja tämän unohtamisen ja etäisyyden mieleen palauttaminen muodostaa ainoan aidon uskonnollisen kokemuksen.<sup>259</sup>

Aiempien epookkien uskonnollista kokemusta ei voida palauttaa mieleen kirkaana ideana. Unohtuneen uskon mieleen palauttaminen (*Andenken*) ”vääristyneenä” (*Verwindung*) on ainoa uskonnollinen kokemus, mitä on sekularisaation jälkeen

---

<sup>259</sup> Vattimo 1999b, 9-10. Come nel caso dell’oblio dell’essere di cui parla Heidegger, anche qui ... non si tratta tanto di ricordare l’origine dimenticata, rifacendola presente a tutti gli effetti; ma di ricordarsi che l’abbiamo già sempre dimenticata, e che la rammemorazione di questo oblio e di questa distanza è ciò che costituisce la sola autentica esperienza religiosa. (Vattimo 1996, 9-10)

tavoitettavissa. Toisaalta taas Vattimo toteaa, että maallistuminen itsessään on ”*aidon uskonnollisen kokemuksen* olennainen luonteenpiirre”.<sup>260</sup> Eli toisaalta sekularisaatio on yläkäsite, jonka alle uskonnollinen kokemus asettuu, ja joka määrittää uskonnollisen kokemuksen luonteen. Toisaalta sekularisaatio on uskonnollisen kokemuksen luonteenpiirre, jolloin se siirtyy paremminkin uskonnollisen kokemuksen alakäsitteeksi. Uskonnollisen kokemuksen määritelmät eivät lopu edes tähän, sillä toisaalla Vattimo toteaa Schlierermacheria seuraten, että uskonnollinen kokemus on pohjimmiltaan riippuvuuden tunnetta.<sup>261</sup> Se, mitä riippuvuus voi enää postmetafyysisessä muodossaan olla, jää vaille vastausta. Vattimo myöntää astuvansa ”filosofiaansa pidemmälle” rukoillessaan tai lausuessaan psalmeja: edelleen hän kääntyy Jumalan puoleen, ikään kuin vedonlyöntimielessä. Rukouksen (ja ilmeisesti luottamuksen) kohdetta ei tarvitse välttämättä olla, mutta astuessaan filosofiaansa pidemmälle hän ei myöskään myönnä puhuvansa kuolleelle Jumalalle.<sup>262</sup>

Yhteenvedona todettakoon, että metafysiikan lopun epookissa sekularisaatio läpäisee kristillisen termistön antaen sille uuden merkityksen. Tämä ilmenee selvästi etsittäessä määritelmää uskonnollisuudelle kuin myös uskonnolliselle kokemukselle. Postmetafyysinen kristillisyys ei voi olla ”aitoa” muuten kuin maallisiin sisältöihin taipuneena.

### 3. Teoriasta käytäntöön

Siirryttäessä Vattimon teoriasta käytännön kentälle herää kysymys, kuinka radikaalisti muuttunut kristillisyys voi enää säilyttää uskonnollisen elämän mielekkyyden. Toisaalta on myös muistettava, että metafysiikan lopun epookissa elää rinnakkain sekä metafyysinen kristillisyys että vattimolainen ”aito uskonnollisuus”. Vattimo toteaa useaan otteeseen, että metafysiikan hajoamisen jälkeen uskonnonharjoittaminen ja ”sanan kuuleminen” on jälleen mielekäs vaihtoehto. Tämä antaa ymmärtää, että ulkoisesti kristilliset traditiot ja rituaalit voivat jatkua päällisin puolin entisellään. Mutta toisaalta uskonnollinen toiminta tiivistyy postmetafyysisessä muodossa estetiikaksi ja koreografiaksi, jossa ikään kuin tuodaan kukkia metafysiikan haudalle. Tommi Lehtonen kysyy, jääkö

---

<sup>260</sup> Vattimo 1996, 9/1999b, 9.

<sup>261</sup> Vattimo 1996, 96/1999b, 121.

<sup>262</sup> Vattimo 1996, 96-97/1999b, 121-122.

uskonnonharjoittamisesta jäljelle kenties ainoastaan liturgisten ilmausten toistelu ilman ymmärtämistä ja tulkintaa vai kenties sanaton uskonto kynttilänsytyttämiseen, suitsukkeineen, ristinmerkkeineen ja kirkkotaiteineen.<sup>263</sup> Onko uskonnollinen elämä muuta kuin estetiikkaa, joka muistuttaa meitä menneestä ja uskonnon tapauksessa lähinnä kuolleen Jumalan ”pyynnöstä” rakastaa? Vattimolla puhe taiteesta ja uskonnosta kietoutuvat yhteen. Hän suorastaan moittii taidetta siitä, ettei se ole ottanut modernissa yhteiskunnassa ”sekularisoituneen ja rationaalisen uskonnon” roolia ja vastaavasti uskontoa siitä, ettei se ole riittävän sekularisoitunut ja estetiikkaan kääntynyt. Vattimon mukaan uskonnollisuus, joka korostaa dogmaattisuuden sijaan estetiikkaa, on juuri Joakimilta omaksuttua ja uudelleentulkittua hengen ajan (eli kolmannen ajan) uskonnollisuutta.<sup>264</sup> Estetiikkaan kääntynyt uskonto kaikkine metafysiikasta irrotettuine rituaaleineen ei siis suinkaan ole merkityksetöntä, vaan se palvelee rakkauden periaatetta ja kääntyy metafysiikan väkivaltaa vastaan.<sup>265 266</sup>

Suhtauduttiin kristinuskoon sitten hyväksyvän lämpimästi edellisen epookin turvaa tuoneen metafysiikan tyyssijana tai vastaavasti metafysisen vallan puistattavana monumenttina, eikö tällöin ole vain ajan kysymys ennen kuin esteettinen ja tunteisiin vetoava postkristillinen koreografia vaipuu unholaan? Tuleeko uskonnonharjoittamiseen suhtautua kuin taiteen eri muotoihin tai uhanalaiseen eläinlajiin: vaalien ja säilyttäen, mikäli tahdomme nähdä sen keskuudessamme myös jatkossa. Vielä vuonna 1996 Vattimo ei ole löytänyt kirkkoon paluulle muita kuin muodollisia (läheisten tuttavien häät, hautajaiset ja kastetilaisuudet ja niin edelleen) ja esteettisiä syitä.<sup>267</sup>

---

<sup>263</sup> Lehtonen 2007, 134.

<sup>264</sup> Taiteen ja uskonnon välistä monimutkaista suhdetta ei ole mahdollista avata kokonaisuudessaan tämän työn puitteissa – eikä se ole tarpeellista tutkimustehtävän kannalta. Tätä teemaa selventää hyvin teos *Oltre l'interpretazione*.

<sup>265</sup> Vattimo 1994, 88-92/1997, 71-74.

<sup>266</sup> Vattimo katsoo, että modernilla ajalla taiteelle on annettu keskeinen asema suhteessa muihin kulttuurin muotoihin. Tämän myötä taiteilijan hahmo on ”mytologisoitu”, samalla kun taide on astunut uskonnon korvaajaksi ainakin ”kultivoituneen yhteiskuntaluokan” kohdalla. Metafysiikan lopulla myös taide on kohdannut deskramentalisaation ja tällöin se on menettänyt hegeliläisin termein ilmaistuna ”substantiaalisuutensa”. Tästä on seurannut se, että ”korkeammaksi ymmärretyt” taiteen muodot ovat yhä enemmän etäännyneet ”massojen taiteesta”. Vattimon edustama hermeneuttinen lähestymistapa taiteeseen pyrkii antamaan enemmän tilaa taiteen sosiaaliselle eksistenssille, mukaan luettuna massataiteen ongelmallisiksi ymmärretyille muodoille, kuten rock-musiikille. Mitä tulee taiteen ja uskonnon väliseen suhteeseen, Vattimo ei, uskollisena filosofialleen, pyri tarkoin sitä määrittelemään.. (Vattimo 1997, 71-74.) Sen sijaan hän pyrkii osoittamaan taiteen ja uskonnon läheisyyden tiedostamisen tuomat mahdollisuudet. (ks. esim. *Oltre l'interpretazione* luku *Arte*)

<sup>267</sup> Vattimo 1996, 68/1999b, 86.

Sanoilla, joita käytän lausuessani uskontunnustuksen tai rukoillessani, ei ole minulle samaa realistista merkitystä kuin metafysisesti käsitetyn uskon kannattajille. Kutsuessani Jumalaa ”Isäksi”, täytän sanan joukolla viittauksia, jotka liittyvät elämäkertaani ja historialliseen kokemukseeni sanan merkityksestä. Ajatellessani näitä asioita en varmasti enää kunnolla tiedä, mitä sanon kun lausun Isä meidän -rukouksen. Mutta myös tämä haparointi näyttää minusta kuuluvan kokemukseeni uskosta vastauksena *kenosiksen* ilmestykseen.<sup>268</sup>

Uskonnollisuus näyttäytyy lainauksen valossa hyvin henkilökohtaisena ja hapuilevana. Kristillisen tradition kieli on Vattimolle täysin tilannesidonnaisesti tulkittavaa – jopa niin tilannesidonnaista, ettei maallistuneen uskon sisältöä ole mahdollista muotoilla. Näin tehtäessä olisi riski, että uskon määritelmä sidottaisiin jälleen kiinteisiin raameihin:

Jos sanon ”uskovani että uskon”, niin mihin asiaan kristinuskossa sellaisena kuin me kaikki olemme sen vastaanottaneet, uskon että uskon? ... Pidän itseäni puoliuskovana myös siksi, että en osaa vastata tyhjentävästi edelliseen kysymykseen. Tietenkin minulla on jonkinlainen vastaus, mutta ei sellaista, joka muotoilisi uudelleen uskontunnustuksen maallistumisen termein. Ensinnäkin siksi, että uskon avainkohtien *kenoottinen* tulkinta kulkee jokaisen elämän tahtiin, jokaisen omassa elämässään tekemien uskon periaatteiden toteuttamisyritysten kanssa, eikä niistä voi tehdä kaavamaisista periaatetta. Toiseksi, uskontunnustus on ennen muuta ”symboli”, jolla on ulkoinen arvo ja josta tietyn yhteisön jäsenet tunnistavat toisensa. Se on eräänlainen tunnussana tai ”jäsenkortti”.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> Vattimo 1999b, 100. Se recito il Credo, o anche se prego, le parole che uso non hanno per me il suono realistico che i sostenitori di una fede concepita metafisicamente pensano di dover loro attribuire. Così se chiamo Dio «padre» caricherò questo termine di un insieme riferimenti che hanno da fare con la mia esperienza storica ma anche con la mia biografia, e che non ignorano la problematicità del l'attribuire alla divinità caratteri umani e per giunta legati a un certo modello di famiglia. Se penso a tutte queste cose, certo, non so più bene che cosa dico quando recito il Pater noster. Ma anche questo disorientamento, mi pare, fa parte della mia esperienza della fede come risposta alla rivelazione della *kenosis*. (Vattimo 1996, 78-79)

<sup>269</sup> Vattimo 1999b, 97-99. Se dico che credo di credere, in che cosa, della dottrina cristiana così come tutti l'abbiamo ricevuta, credo di credere? (Vattimo 1996, 77) ... Mi considero un mezzo credente anche perché non riuscirei a rispondere in modo esauriente a questa domanda. Ho naturalmente qualche risposta, ma non quella che consisterebbe nel riformulare gli articoli del Credo in termini secolarizzati. Per esempio, direi anzitutto che l'interpretazione «kenotica» degli articoli di fede va di



Kymmenen vuotta myöhemmin tehdyssä haastattelussa Vattimo myöntää, että uskonto on tarjonnut kuluneiden vuosikymmenten aikana ensisijaisesti mahdollisuuden rauhoittua ja löytää helpotusta elämän vastoinkäymisten keskellä.<sup>270</sup> Kirkko on toiminut maallistuneelle filosofille henkisenä turvapaikkana; eräänlaisena retriittinä hiljentymiseen. Tämä ei kuitenkaan ole riittävä tehtävä kirkolle, sillä hän ei osaa antaa vastausta kysymykseen, mikä on kirkon tehtävästä sekularisoituneessa maailmassa:

Mitä teemme kirkolla? Vastaukseni on, että meidän täytyy keksiä kirkon opetukselle toinen merkitys – sellainen, joka ei nojaa kirkon yrityksiin kohdistaa valtaa Vatikaaniin. Se mitä tahdon sanoa on, että jos kirkko uskoo, että sen on parasta jatkaa Vatikaanin auktoriteetin pönkittämistä ja vaatia Raamatun kirjaimellista lukemista, kuinka pitkään kirkko voi kestää? Tämä ei ole vain hermeneuttinen tai filosofinen ongelma, se koskee myös käytäntöä.<sup>271</sup>

Vattimon näkemyksen mukaan kirkko, joka jatkaa metafysisen perinteen ylläpitämistä on väkivaltainen ja kestämaton. Puolestaan kirkko joka luopuu metafysisestä traditiosta ja siihen sidotusta auktoriteetista on säilyttämisen arvoinen, mutta valitettavan viraton. Näin ollen kirkon opetukselle tulisi luoda uusi merkitysisältö. Siihen, mikä uusi merkitys olisi, hän ei osaa vastata. Mutta jos kirkon sanoman merkitys täytyy varta vasten keksiä, miksi pitää uskonnolliset instituutiot yleensä elossa tekohengityksen avulla? Toisin sanoen: voiko kirkko kestää yhtään paremmin metafysiikasta irtautuneena? Mikä olisi se tekijä, joka johdattaisi maallistuneen ihmisen heikentyneen kristillisyyden pariin kirkkoihin ja katedraaleihin? Sitä tuskin aikaansaa pelkkä metafysisen auktoriteetin murentuminen. Mitä useampien sukupolvien taakse kirkkoyhteys kaikkine traditioineen jää, sitä vaikeampaa on löytää takaisin. Ranskalainen sosiologi *Danièle*

---

pari passo con la vita di ciascuno, con l'impegno a farne principi concretamente incarnati nella propria esistenza, e non può diventare formula. Del resto, il Credo è anche e soprattutto un «simbolo» di valore esterno, in cui si riconoscono i membri di una comunità, una specie di parola d'ordine, di «tessera» destinata a funzionare come un segno di riconoscimento. (Vattimo 1996, 78)

<sup>270</sup> Vattimo & Paterlini 2009, 161.

<sup>271</sup> What we do with Church? My answer is that we have to invent another meaning of the teaching of the Church, one that does not rest on the Church's efforts at concentrating power in the Vatican. What I would say is that if the Church believes that it is best to go on concentrating its authority and insisting on certain literal reading of the Bible, how long can it last? This is not simply a hermeneutical or philosophical problem, it is practical as well. Vattimo 2007, 101.

*Hervieu-Léger* katsoo, että länsimaisessa yhteiskunnassa ilmenevää vahvaa ja nopeaa uskonnollisuuden laskua ei voida selittää pelkällä nopealla ”rationalisoitumisella”, vaan paremminkin ajatuksella uskonnollisen muistin ohentumisesta. Aiemmat sukupolvet eivät olleet uskonnollisempia siksi, että ne olivat vähemmän rationaalisia. Sen sijaan entisaikaiset, monia sukupolvia käsittäneet yhteisöt ja niitä ylläpitävät traditiot ovat ohentuneet.<sup>272</sup> Kristinuskon jäsenkato ja auktoriteetin heikkeneminen ovat seurausta muistiketjun katkeamisesta, jota seurakunnat olivat pitäneen yllä vuosisatojen ajan. Yhteiskuntarakenteen muutos ja siitä seurannut kiinteiden yhteisöiden pirstaloituminen ovat merkittävästi muutoksen taustalla. Nuorison hylätessä kristillisen perinteen kristinuskon asema ei siirry yhtä vahvana seuraaville sukupolville. Tämän teorian valossa Vattimon postmetafyysiselle vahoja riittejä *pietas*-henkisesti toistavalle kristillisyydelle on vaikea nähdä pitkää elinikää.

Kristinuskon luonne metafysiikan loputtua muuttuu täysin toisenlaiseksi. Juuri yleisin uskontoa nimittävä piirre – usko johonkin yliluonnolliseen – loppuu ja kristinuskko tiivistyy eettiseksi ohjeiksi ja esteettiseksi toiminnaksi. Onko kyse enää uskomisesta sanan varsinaisessa merkityksessä, jos kerran usko yliluonnolliseen poistuu? Kyllä ja ei. Postmoderni ihminen kykenee Vattimon mukaan elämään maailmassa, joka on täynnä epävarmuutta.<sup>273</sup> Kuitenkaan tämä rakkauden ohjaama ajelehtiminen ei aiheuta hänelle ahdistusta, vaan hän on omaksunut ja hyväksynyt vahvojen perustojen puuttumisen. Päätökset ja valinnat, joihin kyseinen henkilö päätyy, ovat aina jonkinasteisia tulkintoja, eivät ehdottomia totuuksia. Elämä maailmassa vaatii jo itsessään uskoa, eikä edes moderni luonnontiede voi tarjota absoluuttista totuutta. Metafyysiikan jälkeisessä tulkintojen maailmassa vahvan tiedon korvaa uskomisen ja luottaminen.

On kuitenkin syytä muistaa, ettei objektiivisen totuuden mahdottomuus aseta kaikkea ”tietoa” ja uskoa samalle relativismin lähtöviivalle. Siinä missä kristinuskon koko transsendentaalinen ulottuvuus kuolee, poistuu luonnontieteiltä yksinoikeus muut tahot vaimentavaan ”objektiiviseen totuuteen”. Metafyysiikan loppu tietää huomattavasti suurempia seurauksia uskonnollisella kentällä. Kun luonnontiede voi jatkaa matkaansa hyväksytyään oman positionsa yhden tulkinnan kantajana, poistuu esimerkiksi kristinuskolta lähes kaikki keskeiset elementit: Jumala, synty, armo,

---

<sup>272</sup> Hervieu-Léger 1993, 123-126, 132.

<sup>273</sup> Vrt. Nietzscheä aktiivisen nihilismin omaksunut henkilö.

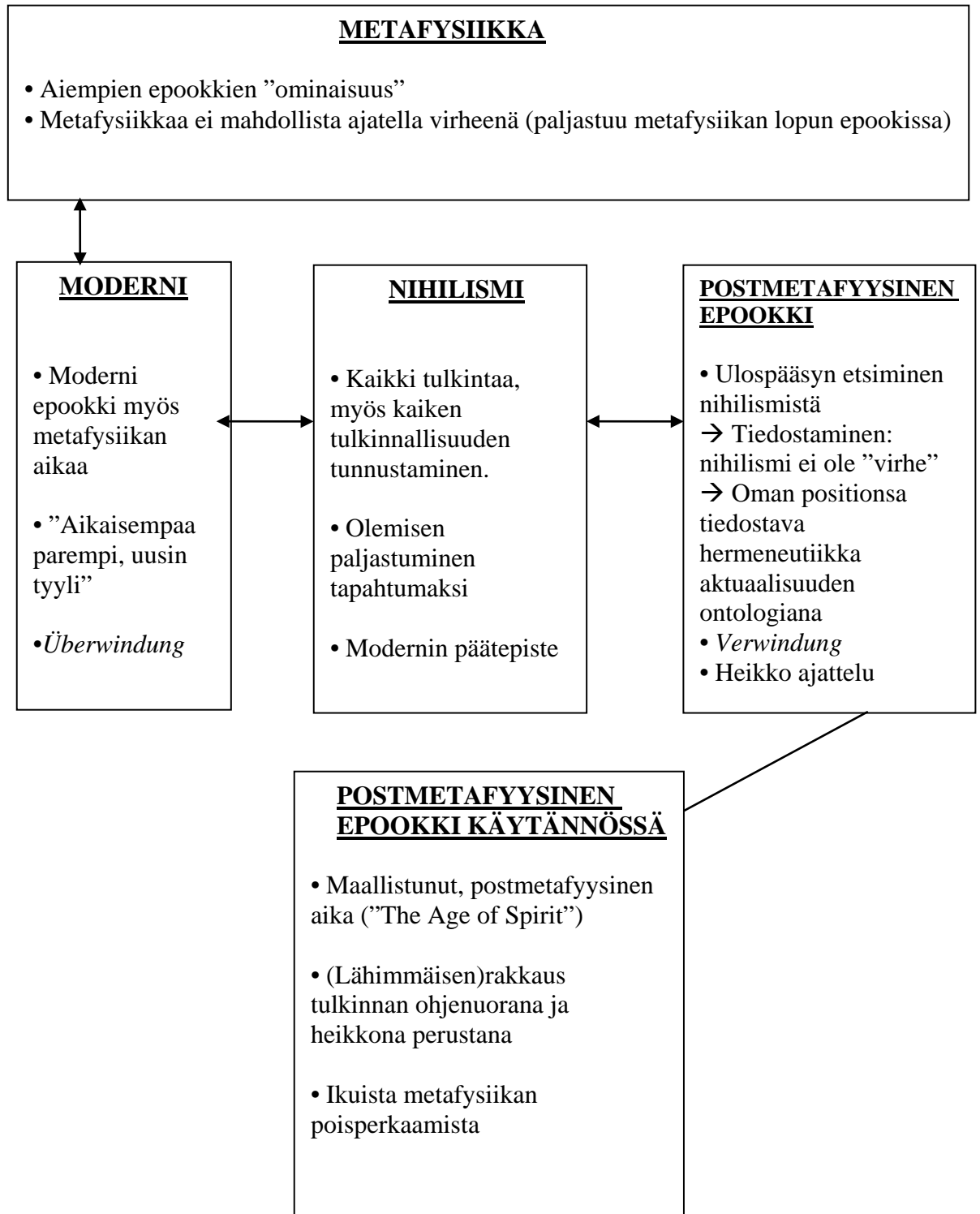
pelastus, tuonpuoleinen ja niin edelleen. Kristinusko typistyy rakkauden sanomaan, joka sekkin vaatii uskoa kuten kaikki postmodernissa maailmassa. Kyse ei kuitenkaan enää ole ”uskonnollisesta uskosta” kuten Vattimo antaa selvästi ymmärtää puhuessaan *uskonnottomasta kristinuskosta* (nonreligious Christianity).<sup>274</sup> Metafysiikan lopun epookissa kristinuskon usko voi olla vain maallistunutta ”luottamusta”. Postmetafyysisen lähestymistapa Raamattuun merkitsee kaiken transsendentin kertomustradition riisumista. Se, mitä Raamatusta jää jäljelle, vaihtelee taatusti tulkinnan tekijästä riippuen. Koska Vattimon lähtökohtana on kristinuskon perustavanlaatuinen merkitys länsimaisen sivilisaation synnylle ja näkemys jonka mukaan Raamattu tiivistyy rakkauden sanoman ympärille, on *pietas*-asenne tätä länsimaisen kulttuurin äitiä kohtaan hyvin ymmärrettävä. Koska metafyysistä perustaa ei ole löydettävissä, on rakkaus hedelmällinen lähtökohta kaiken tulkinnallisuuden keskellä. Juuri rakkauden löytäminen kristinuskon ytimeksi tehnee uskomisesta Vattimon näkökulmasta mielekästä. Kristinusko supistuu uskoksi rakkauden ohjenuoraan.

Ajatusleikkinä voidaan kuitenkin kysyä, millaisen ohjenuoran Raamatun pohjalta punoisi henkilö, joka mieltää kristinuskon luonteen väkivaltaiseksi ja ankaraksi? Vaikka kyseinen henkilö allekirjoittaisi Vattimon näkemyksen kristinuskon keskeisestä merkityksestä länsimaisen kulttuurin synnylle, hän tuskin asennoituisi *pietas*-henkisesti kristinuskoa kohtaan. Ja miksi pitäisikään? Kun Raamatun metafyysinen auktoriteetti on riisuttu, *pietas*-asennoituminen kristinuskoa ja Raamattua kohtaan ei voi parhaimmillakaan olla muuta kuin perinteen kunnioittamista ja makuasia. Kristinuskon historiallisesta merkityksestä ja sen vaikutuksesta nykyiseen kulttuurin syntyyn ei voida johtaa vaatimusta, jonka mukaan kristinuskoa tulisi kohdella erityisellä kunnioituksella. Eihän kyky lähimmäisenrakkauteen voi olla postmodernissa epookissa sidottu uskonnollisiin instituutioihin. Toki Vattimo voisi puolustaa Raamatun rakkaudellista puolta vetoamalla tulkintaansa Joakim Fiorelaisen trinitaarista progressivismista: Vanhan testamentin julmaa Isän aikaa on seurannut Pojan aika ja lopulta Hengen aika. Kolmen aikakauden malli (vattimolaisittain tulkittuna) soveltuu mainiosti tukemaan näkemystä rakkaudesta Raamatun keskeisenä piirteenä. Trinitaarisen progressivismin avulla myyteistä riisutusta Raamatusta on edelleen mahdollista irrottaa eri tasoja. Pois voidaan pyyhkiä väkivaltaisista (ja vanhin!) kertomustraditio. Ymmärtääkseni

---

<sup>274</sup> Vattimo 2007, 27-46.

ilman kolmen ajan mallia Vanhan testamentin ohittaminen ei kävisi yhtä helposti. Väkivaltaiseksi kristinuskoa väittävä henkilö ymmärtäisi Vattimon mukaan kristillisyyden Isän aikakauden mukaisesti. Se, että kristinuskon luonne on ollut väkivaltainen, ei merkitse sitä, että kristinuskko olisi enää väkivaltainen.



Edellä olevaan karkeasti hahmoteltuun kaavioon on muotoiltu pienoiskoossa Vattimon esittämä näkemys modernin epookin matkasta postmoderniin epookkiin. Moderni epookki ponnistaa metafysiikasta ja metafysiikka ja moderni epookki päättyvät lopulta nihilismiin. Nihilismistä (oman positionsa tiedostava, nihilistinen) hermeneutiikka löytää postmodernin epookin ”vapauteen”. Emansipaatio löytyy rakkaudesta, joka mahdollistaa tulkintojen esittämisen ilman vaimentavan metafysiikan pelkoa.

#### **4. Vattimon ajattelun osakseen saamaa kritiikkiä**

Ei liene yllätys, että heikko ajattelu samoin kuin siitä johdettu ei-metafyysinen kristillisyyden osakseen saama kiinnostuksen ohella myös vahvaa kritiikkiä. Ennen kuin kristinusko sai Vattimon filosofiassa keskeisen osan, hänen ajatteluaan ruodittiin ennen kaikkea filosofisesta perspektiivistä. Teologinen mielenkiinto vattimolaista filosofiaa kohtaan on noussut sitä mukaa, kun hän on omaksunut tai paremminkin integroinut kristinuskon osaksi filosofiaansa ja samalla sisäistänyt siihen kristillistä termistöä.<sup>275</sup> Tässä luvussa esittelen erityisesti teologisen tutkimuksen piirissä virinnyttä kritiikkiä. Huomiota voidaan kiinnittää siihen, kuinka Vattimoa on kritisoitu niin aiempien teologisten suuntausten seuraamisesta, kristinuskon modernisoimispyrkimyksistä – joka puolestaan olisi vastoin Vattimon omaa filosofiaa – kuin myös Raamatun lähes täydellisestä hylkäämisestä uudessa kristillisyydessä. Luvun kaksi ensimmäistä alalukua eivät kuulu ainoastaan teologisen kritiikin pariin, vaan niissä esiintyvät Vattimon ajattelun ongelmakohdat on huomioitu aiemmin myös ei-teologisessa keskustelussa.

Aluksi tutkin väittämää, jonka mukaan Vattimon postmetafyysinen heikko ajattelu seisoo vankasti hegeliläisessä metafysiikassa. Väitettä on perusteltu sillä, että Vattimon filosofia sisältää edelleen teleologisia piirteitä. Ikään kuin jatkolukuna näille hegeliläisille syytöksille, käsittelen seuraavaksi väittämää, jonka mukaan heikko ajattelu pyrkii näyttäytymään heikkona, vaikka se todellisuudessa ohjaa keskustelun kulkua ja kääntää tulkinnat haluamakseen asettamalla ensin keskustelulle ”vahvat” raamit. Kolmannesta alaluvusta eteenpäin siirryn varsinaisen

---

<sup>275</sup> Tämä ilmenee erityisesti siinä, kuinka Vattimoa käsittelevä teologinen kirjoittelu on lisääntynyt 1990-luvun puolivälin jälkeen.

teologisen kritiikin pariin. Ensiksi tutkailen Vattimon uskontoa koskevan ajattelun ja Jumala on kuollut -teologian välistä suhdetta. On esitetty, että Vattimo ainoastaan seuraa 1960-luvun radikaaliteologian suuntaviivoja tarjoamatta varsinaisesti mitään uutta. Onko todella näin? Neljännessä alaluvussa tarkastelen kristinuskoa ”nykyaikaistamaan” pyrkineen *Modern Correlation Method* – suuntauksen (MCM) ja Vattimon ajattelun suhdetta. Samoin kuin oli laita edellä mainitun teologian suuntauksen kohdalla, myös MCM:n tapauksessa Vattimon on väitetty ainoastaan seuraavan jo olemassa olevia MCM:n viitoittamia suuntaviivoja. Tämän jälkeen tutkaillaan Vattimon ajattelun suhdetta ei-kristillisiin kulttuureihin ja uskontoihin. Vaikka Vattimo myöntää kristillisen oppirakennelman myytiksi, ei se näytä lainkaan tasoittavan kristinuskon auktoriteettiasemaa verrattuna toisiin uskonnollisiin ja samalla tavoin myytille rakentuviin osapuoliin. Kuudennessa alaluvussa pohditaan Vattimon valikoivaa raamatunluentatapaa. On väitetty, että Vattimon metafysiikan riisuva luenta on jättänyt lopulta Raamatusta jäljelle vain kahdeksan jaetta. Jos näin on, metafysiikan lopun aika ei näytä tarjoavan Raamatulle enää sijaa maallistuneiden kristittyjen keskuudessa.

#### **4.1 Hegel kaapissa?**

Vattimo mainitsee usein keskeisimmiksi vaikuttajikseen Heideggerin ja Nietzschen. Nietzschen ja Heideggerin sijaan on esitetty, että Vattimon ajattelu seisoo vahvalla hegeliläisellä perustalla.<sup>276</sup> Vattimo itse ei tietenkään allekirjoita näitä väitteitä, sillä olisivathan ne tuhoisia hänen filosofiansa uskottavuudelle. Vattimo kyllä kernaasti nimeää Hegelin yhdeksi vaikuttajakseen, muttei mielestään anna Hegelin metafysiikalle sijaa ajattelussaan. Vaikka Vattimo kiistääkin filosofiansa hegeliläisyyden<sup>277</sup> *Etica dell'interpretazione*ssa, hän kuitenkin myöntää, että teoria olemisen luonteesta on ymmärrettävissä vain metafysiikan historian ulkopuolella.

---

<sup>276</sup> G. W. F. Hegelin (1770-1831) ja häneltä nimensä perineen hegeliläisen ajatussuunnan voidaan katsoa vaikuttaneen modernin kulttuurin syntyyn monella tavalla. Hegeliläisyyden kantavat ajatukset voidaan tiivistää seuraaviin pääajatuksiin: i) todellinen ja rationaalisuus ovat samaa. Todellisuus on kaikki se, mitä sen täytyy olla. Se saa kokonaisvaltaisen oikeutuksensa kaikissa ilmenemismuodoissaan, jotka ovat välttämättömiä. Tästä seuraa se, että jos yksilö ”vastustaa todellisuutta” normiin tai ihanteeseen vedoten, hän tekee arvion rajallisesta ymmärryksestään johtuen. ii) Rationaalinen välttämättömyys ymmärretään dialektiseksi prosessiksi, joka tulkitaan vastakohtien synteesiksi. iii) Dialektisen prosessin lopputulos on absoluuttinen itsetietoisuus (jota Hegelin seuraajat kutsuivat Hengeksi tai puhtaaksi käsitteeksi). iv) Historia on ennalta määrätyn johdatuksen toteuttamista, jossa lähestytään askel askeleelta maailman henkeä tai Jumalan itsetietoisuutta. v) Valtio ilmentää maailmanhenkeä tai vastaavasti Jumalan astumista maailmaan. (Vähämäki 1999b, 135-136.)

<sup>277</sup> Esimerkiksi Vattimo 1980, 166-167.

Tällöin metafysiikan historia ”aukikeriytyessään näyttäytyy myös johtolankana, jolla on teleologiansa ja joka näin perii jotain Hegelin itseläpinäkyvän absoluutin ”normatiivisuudesta”.<sup>278</sup> Jos Vattimon ajattelu perustuu pohjimmiltaan Hegelin metafysiikkaan sidoksissa olevaan ajatteluun, se sotkee pahasti mahdollisuuksia hahmotella hyväksyttävää ei-metafyysistä perustaa. Tämä johtuu siitä, että Vattimo tietää yhä liian paljon edustaakseen ei-metafyysistä katsantokantaa. Samalla heikentyy pohja sekulaarin kristillisyyden hahmotelmalta.

Vattimon hegeliläisyyden katsotaan pääasiassa näkyvän hänen tavassaan antaa historialle teleologisia piirteitä. Aiemmat epookit ovat olleet välttämättömiä, eivätkä siten vääriä. Edellisten epookkien funktio näyttäytyy ensisijaisesti postmodernin tulkinnan ajan mahdollistajana. Nykyisyyden tulkinnan affirmatiivisen luonteen takia nihilismi nähdään positiivisena tapahtuma matkalla kohti rakkauden ohjenuoran mahdollistamaa emansipaatiota.<sup>279</sup> Hegeliläisessä teleologisuudessa maailmanhistoria samalla kuin myös tietoisuuden kehityshistoria ilmentää kaikkeuden syvintä perusrakennetta. Vattimon kannalta Hegelin historismi on kuitenkin ongelmallista, sillä se perustuu ajatukseen historian yhtenäisyydestä ja jatkuvuudesta. Tästä seuraa se, että heikon ajattelun kulmakivenä seisova nihilistinen hermeneutiikka menettää merkityksensä. Hegelille nykyisyys edustaa hengen kehityskulun huippua ja tällöin historian hämäriin unohdetut asiat ovat ansainneetkin tulla unohdetuiksi ”vaillinaisina”. Näin ollen hermeneutiikan tapa lukea ja tulkita mennyttä tarjoaa parhaimmillaankin sen, mikä nykyisyydessä on jo paljastuneena. Vaikka Vattimo kiistää hegeliläisen käsityksen lineaarisesta historiankehityksestä, on hän kuitenkin melkoisen aseeton kritisoimaan nykyisyyden negatiivisia piirteitä. Aivan kuin metafysiikkaan ei voida suhtautua virheenä, ei myöskään nykyisyyden moninaisuutta tule moittia – se mikä on, on. Tulkinta olemisen heikkenemisestä ei yksinkertaisesti salli sitä.<sup>280</sup> Theodor Adorno kritisoi *Negatiivisessa dialektiikassa* heideggerilaista ei-metafyysistä filosofiaa ja katsoi sen sisältävän riskin, että filosofiasta voi muodostua vallitsevien olojen apologiaa. Vattimo ei kiistä sellaista mahdollisuutta, vaan toteaa,

---

<sup>278</sup> Vattimo 1999a, 125.

<sup>279</sup> Mäkinen 2007, 119-120.

<sup>280</sup> Tämä on ristiriidassa Vattimon vasemmistolähtöisen yhteiskuntakritiikin kanssa. Heikko usko lähimmäisenrakkauteen tekee toki mielekkääksi yhteisen hyvän puolustamisen, mutta koska toisaalta olemisen on tapahtumista ja nykyisyyden moninaisuus emansipaation edellytys, moninaisuuden mahdollistamien tapahtumien arvostelu on ongelmallista. Esimerkiksi juuri uuden teknologian synnyttämä (ja emansipaation mahdollistava) informaatioyhteiskunta mahdollistaa yhä paremmin sellaisen markkinavetoisen yhteiskunnan, jota Vattimo vasemmistolaisena vastustaa.

että tämä riski on otettava.<sup>281</sup> Moninaisuuden mukanaan tuomat ongelmat ovat siis pahimmillaankin metafysiikan väkivaltaa harmittomampia.

Guarino katsoo, että kutsuessaan olemisen heikkenemistä inkarnaation transkriptioksi Vattimo pohjimmiltaan vain käyttää kristinuskoa vahvistamaan filosofiaansa.<sup>282</sup> Vattimohan itse ilmaisee asian lähes päinvastoin, eli että olemisen ajattelu on heikkeneväksi on ainoastaan kristinuskon Jumalan pojan inkarnaation transkriptio.<sup>283</sup> Guarinon mukaan kristinuskon merkitys Vattimon ajattelussa on ainoastaan tukea ja ”teologisesti allekirjoittaa” kristinuskon filosofiaan sulautuminen. Vaikka kristinusko saa Vattimon mukaan aikaan heikon ajattelun, integroituu kristinusko lopulta kokonaan synnyttämäänsä heikkoon ajatteluun ja samalla sen sanoma tuhoutuu. Guarino väittää, että kyseessä on ainoastaan perihegeliläinen tapahtuma, *Aufhebung*<sup>284</sup>, jossa osapuolina ovat filosofia ja kristinusko. Kristinuskon kohtalona on kumoutua, mukautua ja pois pyyhkiytyä sen yhtyessä filosofiaan. Jäljelle ei jää enää itsenäistä kristillisyyttä, koska se on nyt imeytynyt filosofiaan.<sup>285</sup> Filosofiaan sulautuneena kristillisyyden saa päätepisteensä sekularisoivassa *caritaksessa*. Tosin *caritaksen* mahdollistama suvaitsevaisuushan oli olemassa jo filosofisena ideana, jonka seurauksena alkujaan luovuttiin metafysiikan objektiivisista väitelauseista.

Vattimo itse ei allekirjoittaisi Guarinon esittämää näkemystä, sillä jo *Oltre l'interpretazione* hän pyrki nimenomaan osoittamaan, ettei *Aufhebung* sovi yhteen hänen edustamansa hermeneutiikan kanssa. Ensinnäkin hegeliläinen näkemys *Aufhebungista* säilyttää edelleen ajatuksen objektiivisen tiedon tavoitettavuudesta. Ymmärtääkseni Vattimo katsoo, että Hegel puhuessaan *Aufhebungista* ”tietää” jo historian kulkevan päätepisteeseensä eli ”tilanteeseen” jolloin on jälleen mahdollista puhua lopullisesta totuudesta. Vattimo ei väitä tietävänsä tulevaa, vaan ainoastaan tulkitsevansa nykyisyyttä. Se, että tulkinta näyttää saavan samoja piirteitä kuin

---

<sup>281</sup> Vattimo 2004, 21.

<sup>282</sup> Samansuuntaista ajatusta edustaa myös Massimo Verdicchio, jonka mukaan Vattimon filosofian laajeneminen uskonnon alueelle kielii ainoastaan heikon ajattelun vahvistumisesta. Tällöin siis heikko ajattelu omaksuu yhä lisää itseään tukevia rakenteita itseensä. (Verdicchio 2007, 652-653.)

<sup>283</sup> Vattimo 1996, 27/1999b, 29.

<sup>284</sup> Saksankielinen, kirjaimellisesti kumoamista tarkoittava sana *Aufhebung* merkitsee Hegelillä samanaikaisesti asian säilyttämistä että sen hävittämistä. Kun jokin asiaa kumoutuu, se ei enää ole yksittäinen olio, vaan kuuluu osana (tai kuten Hegel kutsuu momenttia) toiseen olioon. Tämä uusi olio on ”sulautunut” uuteen, suurempaan olioon. *Aufhebung* merkitsee kumoutumisen lisäksi kumoutuneelle myös ”korottamista”, sillä nyt sen havaitaan kuuluvan osana suurempaan kokonaisuuteen.

<sup>285</sup> Guarino 2009, 146-147.



hegeliläinen *Aufhebung*, ei merkitse paluuta metafysiikkaan. Tämän lisäksi Vattimo katsoo, että kristinuskon *kenoottiseksi* osoittautunut luonne on ristiriidassa *Aufhebungin* ”korottamaan” pyrkivän luonteen kanssa. Kun Vattimolla kristillinen sanoma tyhjenee metafyyisistä sisällöistä, *kasvaa* hegeliläinen *Aufhebung* jatkuvasti sulattaessa itseensä yhä uusia olioita. Samalla se antaa yhä suuremman arvon myös kokonaisuuteen sulautuneille olioille.

Joka tapauksessa ainakin Vattimon rakkauskäsitys on yhtenevä Hegelin käsityksen kanssa siinä mielessä, että Jumalan rakkaudentöitä ei voida erottaa maailmasta itsestään. Hegelille jumalallinen luonto on sama kuin inhimillinen luonto. Maailmassa nämä ovat yhdistyneenä ja maailma toteuttaa ennalta määrättyä reittiään. Vastaavasti Vattimon mukaan oleminen tapahtuu ja kaikki edeltävät epookit ovat olleet juuri ”oikeita” siinä mielessä, että niihin ei voida suhtautua virheinä. Rakkaus ilmenee nyt irti metafyyisistä maailmasta. Vastaavasti Hegelin filosofiassa, jos Jumala on olemukseltaan rakkaus, se ei voi olla essentiaalisesti muuta kuin maailma itse. Vattimon ajattelusta voidaan poimia myös muita yksityiskohtia, joissa Hegelin jalanjälki selvästi näkyy. Ensinnäkin Hegelin tavoin Vattimo ”depersonalisoi” Jumalan kolminaisuuden ja tulkitsee triniteetin lähinnä *modalistisesti* ja lopulta monistisesti. Vattimo siis jakaa ”pelastushistorian” kolmeen eri aikakauteen: Isän, Pojan ja Hengen aikakausiin. Scigliano Jr:n mukaan tämä on osoitus siitä, että Jumala ei itsessään ole kolmiyhteinen, vaan ainoastaan näyttäytyy eri aikakausina eri muodoissa. Kyseessä on tällöin *modalistinen raamatuntulkinta*. Hän katsoo, että Vattimolle kolme aikakautta seuraa yhtenevästi toisiaan siten, että uusi aikakausi on edellistä kehittyneempi. Myös historian kulku määrittää molemmilla ajattelijoille sen, mikä jumaluus lopulta on ja Raamatun sananmukainen tulkinta korvaantuu ”spiritualistisella” lukutavalla kirjaimellisen lukutavan sijaan. Uusi tapa lukea Raamattua tähtää transsendentin ja maallisen olemisen yhteensovittamiseen. Sekä Hegelillä että Vattimolle Jeesuksen maallinen tehtävä jää merkityksettömäksi, eikä ristinkuolema johda ylösnousemukseen tai *kenosiksen* loppumiseen. Samoin molemmat ohittavat kysymykset jumalallisesta tahdosta, triniteetin sisäisestä toiminnasta ja *elektiosta*. Viimeinen eli Hengen aika merkitsee jumaluuden loppua Hengen tehdessä itsensä tyhjäksi. Tästä seuraa nihilismi. Tällainen tulkinta ei jätä sijaa tuonpuoleisen Jumalan paluulle.<sup>286</sup> Esimerkkien valossa ei voi kieltää, etteikö Vattimo myötäile filosofiassaan Hegelin jo kartoittamaa tietä. On toki toinen asia,

---

<sup>286</sup> Scigliano Jr 2007, 537-539.

kuinka tietoisesti hän on sen tehnyt. Mutta kuinkahan italialaisfilosofi vastaisi yhteneväisyssyytteisiin? Paras vastaus mahtaisi olla tuttu ja turvallinen: kyseessä on vain tulkinta jo tapahtuneista tapahtumista. Hegelillä on oma tulkintansa ja Vattimolla omansa.

## **4.2 Heikko ajattelu keskustelun vahvana tuomarina**

Vattimon irtaantumisyrietykset metafysiikasta ovat osoittautuneet aiemmin ongelmallisiksi. 1970-luvulla Vattimo, useiden muiden aikansa intellektuellien tavoin, tunsu sympatiaa maolaisuutta kohtaan. Hän ei kuitenkaan koskaan kuulunut oikeaoppisiin maolaisiin sanan varsinaisessa merkityksessä.<sup>287</sup> Tuohon aikaan Vattimo tulkitsi Nietzschen yli-ihmisen vallankumoukselliseksi hahmoksi, joka nujertaa virheellisen ja epätasa-arvoiseksi koetun yhteiskuntajärjestelmän. Maolaiskapinat yltyivät Italiassa väkivaltaisiksi. Vattimon ajattelu ei saavuttanut väkivaltaista vallankumousta ajavien radikaalivasemmistolaisten kannatusta, jotka pitivät Vattimon näkemyksiä liian ”mietoina”. Kapinoiden jälkeen Vattimo tunnusti sortuneensa Heideggerin varoituksista huolimatta metafysiikan ansaan: hän oli ainoastaan astunut uudestaan metafysiikan loukkuun yrittäessään kumota aiempaa epätasa-arvoisena pitämäänsä rakennelmaa.<sup>288</sup> Hän päätyi johtopäätökseen, että ihmiskunnan tulisi siirtyä kokonaan vallankumousajattelun (logiikan) sen metafysiikan väkivallan tuolle puolen; *Überwindungista Verwindungiin*, heideggerilaisittain ilmaistuna. Tätä tietä Vattimo on edelleen kulkenut. Onko nyt heikossa ajattelussa saavutettu piste, jossa metafysiisistä väitelauseista irtaantuminen on onnistunut?

Kuten jo edellä käsiteltiin, Vattimon metafysiikkakäsitys on laaja, eikä se rajoitu siihen, mikä teologian parissa ymmärretään metafysiikaksi – siis spekuloiimaan yliaistillisen tematiikan parissa. Vattimo on kuitenkin myöhäisemmässä tuotannossaan kiinnittänyt paljon huomiota juuri kristinuskoon ja siten sen edustamaan ”klassiseen” metafysiikkaan. Oli kyseessä mikä tahansa metafysiikan muoto, se saa Vattimon mukaan saman vastaanoton epookissamme. Jos modernin tekno-tiede edustaa pyrkimystä ottaa haltuun ja määritellä totuus, samaa tekee

---

<sup>287</sup> Vattimo tunsu paremminkin vetoa maolaiseen vallankumousajatteluun, johon yhdistyi lisäksi kommunismin lähtökohdat sekä bourgeois -avantgarden vaikutus (Depoortere 2007, 5).

<sup>288</sup> Depoortere 2007, 6.

väistämättä myös metafysiikkaan sidoksissa oleva uskonnollisuus. Kuitenkaan Jumalan kuoltua ei ole enää perustaa, johon voitaisiin vedota ja todeta: ”...tämä on totuus, koska Jumala on näin sanonut.” Ei ole enää Jumalaa, kiitos Jumalan oman hyvyyden. Totuutta ei ole enää tavoitettavissa, koska se ”kuoli” Jumalan mukana. Vaikka Vattimo ei puolustakaan totuuksien moneutta, hänen mukaansa tulkintojen ja perspektiivien moneudesta ei ole mahdollista erottaa totuutta. Relativistiseen metafysiikkaan ei ole kuitenkaan sortuminen, vaan eri tulkintojen keskenään käymän dialogin merestä voidaan ”poimia” käyttökelpoisin tulkinta. Vattimo siis voi ainoastaan toimia kristinuskoa koskevan teoriansa ”asianajajana” ja pyrkiä vakuuttamaan kuulijansa siitä, että hänen edustamansa tulkinta on mielekästä omaksua. Näin ollen hänen on jätettävä teoria kuulijakunnan arvosteltavaksi. Teorian arviointi ja vertailu muihin teorioihin on siis mahdollista ja suotavaa. Nyt on huomioitava, että Vattimo on määritellyt keskustelun esiehdot tarkkaan; tätähän puhe metafysiikan lopusta ja näkemys yhden totuuden tavoittamattomuudesta on. Eikö jo tällöin olla eräänlaisten lukkoonlyötyjen ”totuuksien” edessä? Eikö kärjistäen voida todeta, että Vattimo on määrittänyt pelisäännöt keskustelulle ja vasta tämän jälkeen hän avaa huutokaupan siitä, kuka tarjoaa mielekkäimmän tulkintatavan metafysiiseltä kristinuskolta jäljellejääneelle ”irtaimistolle”. Tietenkään toisia osapuolia ei saa huutaa nurin totuuteen vedoten, mutta onko kuitenkin niin, että tällä kertaa kilpailevat keskustelijat hyssytellään hiljaisiksi? Ymmärtääkseni Vattimon tarjoama lähtökohta keskusteluun on seuraava:

i) Keskustelu käydään Vattimon heikon ajattelun puitteissa. Nietzschen ja Heideggerin filosofia toimii sen suunnannäyttäjänä, mutta myös nämä alkusysäyksen antaneet ajattelijat ovat vain tulkitsijoita eivätkä siis tarjoa ”perustoja”, joihin voisi nojata kuin objektiiviseen totuuteen. He tarjoavat mielekkäältä vaikuttavan lähtökohdan ajassa jossa elämme. Tavallaan kyseisiin ajattelijoihin osunut valinta on siis aikalaisdiagnoosin tulos. Nykyisyyttä ei yksinomaan vertailla eri filosofisiin teorioihin, mutta myös eri teorioita luetaan nykyisyyden valossa.

ii) Dialogia tulee käydä tästä päteväksi arvioidusta perspektiivistä käsin. Koska on sitouduttu tulkintaan, jonka mukaan kaikki on tulkintaa, tulee tarjolla olevista tulkinnoista valita ”tässä ja nyt” toimivin vaihtoehto.

Käydäkseen keskinäistä dialogia dialogin osapuolten on ensiksi allekirjoitettava Vattimon nykyisyyttä koskeva käsitys – mahdollistuuhan Vattimon mukaan tasapuolinen

dialogi vain ja ainoastaan metafysiikan mureneminen kautta. Hyväksytyt lähtöasetelma vaikuttaa nyt siihen, mikä tulkinta voidaan valita. Lähtöasetelmaan sisältyy oletamus siitä, että kaikki keskustelukumppanit omaavat postmetafyysisen katsomuskannan. Keskustelupöytään on pääsy vain jos metafysiikka-kortti on jätetty eteiseen. Koska tulkinta metafysiikan rapistumisesta on kaikkien tulkintojen paradigma, ei ongelmaa pitäisi ilmetä. Jos taas tulkitsija tulkitsee aikalaiskuvan toisella tavalla (mm. ei sitoudu heideggerilaiseen metafysiikkakäsitykseen tai ei tulkitse Nietzschen puhetta Jumalan kuolemasta Vattimon tavoin) eivät Vattimon edellyttämät keskusteluvaatimukset täyty. Jos taas keskusteluun vaaditut kriteerit täyttyvät, Vattimon tarjoama ”ohjattu vapaus” työntää pakostakin kohti samankaltaista tulkintaa, jonka Vattimo on esittänyt. Toisaalta, Vattimon tulisi hyväksyä oman teoriansa valossa myös erilaisten alkuehtojen esittäminen. Se ei kuitenkaan vaikuta olevan itsestään selvää - tähän huomattiin jo aiemmin Vattimon kriittisessä suhtautumisessaan muihin tapoihin ymmärtää kristinuskon sisältö. Hänen mukaansa vastakkaisen todistuksen taakka kuuluu vastaväitteen edustajalle, ja vastaväite tulee suurella todennäköisyydellä olemaan sidoksissa metafysiikkaan<sup>289</sup>. Ymmärrettävää se onkin, koska Vattimo tarkastelee kilpailevia tulkintoja vain ja ainoastaan omasta postmetafyysisestä perspektiivistään.

Tulkintojen väliseen dialogiin pyrittäessä on vastapuolten siis suostuttava Vattimon asettamiin postmetafyysisiin ehtoihin. Mikäli näin ei tehdä, ei keskusteluyhteys voi olla mielekäs. Toisaalta Aleksis Mäkinen ehdottaa osuvasti, että Vattimon nihilistisen hermeneutiikan keskustelulle asettamat ehdot tulee nähdä ”metateoreettisena hankkeena”, jolloin kyse on postmetafyysisen teorian sisällä käytävän keskustelun ehtojen muotoilemisesta.<sup>290</sup> Missään tapauksessa heikko ajattelu ei ole heikkoa, vaikka pukeutuukin heikkouden kaapuun. Tämän on huomionnut muun muassa Massimo Verdicchio, joka huomauttaa, että jos Vattimon filosofia olisi todella niin heikkoa kuin se väittää olevansa, sen tulisi sanoutua irti sen kielellisistä ja retorisisista ominaisuuksista jotka tekevät siitä ”heikon”. Nykyisellään tämä ”heikkous” muuttuu väistämättä teologiaksi tai paremminkin uskonnoksi, joka ainoastaan väittää olevansa heikkoa. Todellisuudessa se on vahvaa ja armotonta.<sup>291</sup>

### **4.3 Vattimo ja Jumala on kuollut –teologia**

---

<sup>289</sup> Vattimo 1996, 69-70/1999b, 87.

<sup>290</sup> Mäkinen 2007, 122.

<sup>291</sup> Verdicchio 2007, 653.

Päällisin puolin Vattimon uskontoa koskevat filosofis-teologiset ajatusrakennelmat vaikuttavat päätyvän pitkälti samoihin johtopäätöksiin, joihin päädyttiin Jumala on kuollut -teologian parissa 1960-luvulla.<sup>292</sup>Tämä on huomioitu myös teologisen tutkimuksen piirissä. Näin katsoo muun muassa Friedriek Depoortere.<sup>293</sup>Vanhojen ideoiden kierrättäminen ei ole tietenkään virhe, mutta jos väittämä osoittautuu todeksi, voidaan Jumala on kuollut -teologiaan kohdistettu kritiikki kääntää myös Vattimon ”teologiaan”. Alun perin 1960-luvulla syntynyt teologian suuntaus nojasi nokkamiehensä Thomas J.J. Altizerin myötä pitkälti Tillichin ja Nietzschen ajatteluun. Perustan sille loi ennen kaikkea Karl Barthin teologia.<sup>294</sup>Jumala on kuollut -teologian edustajia yhdistää näkemys Jumala kuolemasta ja sen aikaansaamasta maallistumisesta. Maallistumisen katsotaan olevan pohjimmiltaan seurausta kristinuskosta itsestään.<sup>295</sup><sup>296</sup>Siinä missä Depoortere pitää Jumala on kuollut -teologiaa nopeasti ohi menneenä ilmiönä<sup>297</sup>, Robert Detweilerin mukaan suuntaus ei ole kadonnut, vaan pikemminkin muuttanut muotoaan kuusikymmenluvun jälkeen. Detweiler kytkee nykypäivän Jumala on kuollut -teologian postmodernin teologian piiriin, joka on keskittynyt erityisesti kristillisen apokalyptiikan uudelleenarviointiin. Postmoderniksi ”uuden aallon” Jumala on kuollut -teologian tekee ennen kaikkea tapa, jolla se antaa paljon sisältäville termeille, kuten inkarnaatiolle ja ylösnousemukselle ”metaforis-dialektisen merkityksen”.<sup>298</sup>Varhainen Jumala on kuollut -teologia joutui aikanaan kovan ryöpytyksen kohteeksi pyrkiessään aikalaistamaan kristillisen uskon auttamattoman vanhentuneina ja epärationaalisina pitämiään opinkohtia. Tässä työssä ei ole mahdollista tarkastella koko Jumala on kuollut -teologian laajaa kenttää. Sen vuoksi kiinnitän tarkastelussani huomion erityisesti Thomas J.J. Altizerin radikaaliteologiaan, jossa on useassa yhteydessä nähty vahvoja yhtymäkohtia Vattimon uskonnollisen ajattelun kanssa. Koska Altizer oli muutoinkin edellä

---

<sup>292</sup> Jumala on kuollut -teologia on lokeroitu muun muassa a/teologisen postmodernin teologian ryhmään. (Vanhoozer 2003, 20-21.) Toisin sanoen Vattimon ajattelussa on nähty yhteneväisyyksiä etenkin a/teologiseen postmoderniin teologiaan.

<sup>293</sup> Depoortere 2008, 22-33.

<sup>294</sup> Jenson 2000, 287-289.

<sup>295</sup> Boeve 2003, 45-46.

<sup>296</sup> Sekularisaatiota ei ole tulkittu kristinuskon aikaansaannokseksi ainoastaan Jumala on kuollut -teologian piirissä. Teoria omaksuttiin myös myöhäismodernin teologian parissa, jota edustivat muun muassa Arend Theodoor van Leeuwen ja Edward Schillebeeckx. He katsoivat, että sekularisaatio sai alkunsa peräti ensimmäisestä Mooseksen kirjasta! (Depoortere 2007, 26.)

<sup>297</sup> Depoortere 2008, 23.

<sup>298</sup> Detweiler 2000, 569.

mainitun radikaaliteologian näkyvimpiä hahmoja, on hänen esiin nostamisensa perusteltua.

*Dopo la cristianitàssa* Vattimo esittää rohkean arvauksen: hän epäilee, että Jumala on kuollut -teologian edustajat pyrkivät ainoastaan johtamaan sekularisaationkäsityksensä näkemyksestä, jonka mukaan Jumala on kokonaan Toinen.<sup>299</sup> Sekularisoitunut maailma korreloi tällöin Jumalan toiseutta. Tällaisen ajattelusuuntauksen edustajiksi Vattimo mainitsee Altizerin lisäksi muun muassa Coxin, Hamiltonin ja Van Burenin.<sup>300</sup> Vattimon mukaan Jumala on kuollut -teologiassa ei ole onnistuttu luomaan selkeää sekularisaation ja Jumalan kuoleman selittävää teoriaa, jossa inkarnaatio saisi positiivisen luonteen siitäkin huolimatta, että se merkitsee transsendenssin ja elävän Jumalan loppua. Vattimo uskoo, että Jumalan kuoleman ideaa on sovellettu kaikkiin raamatunkohtiin, jotka ovat paradoksaaleja.<sup>301</sup> Näin ollen Vattimo katsoo erottautuvansa radikaaliteologeista. Vattimollehan ei metafysiikan lopun ajan uskonnollisuudessa ”tietty annos myyttiä” kaikessa paradoksaalisuudessaan ole suinkaan este uskonnollisuudelle.<sup>302</sup> Vattimo näyttää uskovan, että Jumala on kuollut -teologia tähtäsi lähinnä karsimaan paradoksaaliset ja metafysiset elementit kristinuskosta paremman totuuden ohjastamana. Näin toki osin onkin. Myöhemmässä vuonna 2007 tehdyssä haastattelussa Vattimon suhtautuminen Jumala on kuollut -teologiaan on hivenen muuttunut. Hän myöntää, ettei ollut aiempaa teosta kirjoittaessaan (jos ei vielääkään) kovin perehtynyt 1960-lukulaiseen radikaaliteologiaan. Vähäisestä perehtyneisyydestään huolimatta hän antaa nyt tunnustusta radikaaliteologeille onnistuneesta ei-teistisen teologian hahmotelmasta. Muun muassa Altizer, Robinson, Cox ja Van Buren saavat Vattimolta kiitosta. Hänen mukaansa teologia ilman Jumalaa on ollut mahdollista ainoastaan muun muassa Nietzschen ja Lutherin avustuksella. Lutherin esiin nostaminen on hyvin mielenkiintoinen näkemys, onhan puhe Jumalan kuolemasta merkinnyt Lutherille täysin muuta.<sup>303</sup>

---

<sup>299</sup> Vattimo 2002a, 40-41/2002b, 36-37.

<sup>300</sup> Vattimon puolustukseksi on kuitenkin myönnettävä, että hän toteaa samassa yhteydessä, ettei hän kiellä eri tulkintatapaan nojaavan Jumala on kuollut -teologian olemassaolon mahdollisuutta. Niin tai näin, Vattimon esittämä yleistys oli väärä.

<sup>301</sup> Vattimo 2002a, 40-41/2002b, 37.

<sup>302</sup> Vattimo 1996, 96-97/1999b, 122.

<sup>303</sup> Vattimon suhde Lutherin opetukseen on myönteinen – tosin usein Vattimon omien Luther-tulkintojen ansiosta. Lutherin puhe Jumalan kuolemasta ja Raamatun ensisijaisuudesta (*Sola scriptura*) ja Raamatun ”vapaasta” tutkiskelusta kääntyvät Vattimon luennassa siinä määrin radikaalisti toisenlaisiksi, että tuskin reformaattori itse tunnistaisi omia näkemyksiään Vattimon versioiden alta.

Altizer tulkitsi jo 1960-luvulla, että moderni aikakausi on kristinuskon tulosta.<sup>304</sup> Näin ollen maallistunut ihminen ei ollut suinkaan kulkenut harhaan hylätessään vanhat uskomukset. Vattimon tavoin Altizer korostaa kristinuskon erityisluonnetta. Maallistuneen kristinuskon ei enää kahlitse ihmiskuntaa väkivaltaiseen luonnolliseen pyhään (natural sacred) luonnonuskonnollisuuden (natural religiosity) tavoin. Transsendenssi ei voi Altizerin mukaan olla muuta kuin alistava ja väkivaltainen. ”Alkukantaiseen” uskontoon palaaminen on aina pyrkimystä paeta nykyisyyttä pyrkimällä tavoittamaan menneisyyden alkuperäiseksi ymmärretty pyhä. Altizer katsoo, että kristinuskon on ytimeltään ”ei-uskonnollinen”. Tämä ydin on saanut alkunsa inkarnaatiossa, jossa Henki tulee todellisesti lihaksi ja tyhjenee (kenosis) kaikesta transsendentista. Inkarnaatiossa kristinuskon ydin siis muuttuu ”ei-uskonnolliseksi”. Inkarnaatio ja kenosis eivät ole metaforia, vaan konkreettisia Jumalan tahtomia tapahtumia. Näin ollen kristinuskon piirissä inkarnaation perimmäistä ja radikaalia luontoa ei ole ymmärretty riittävän syvästi. Tästä syystä kristillisyys on säilyttänyt edelleen sen uskonnolliset puitteet. Inkarnaation luonto on ymmärretty oikein vasta sitten, kun oletamus transsendentaalisen ulottuvuuden olemassaolosta on lakannut. Inkarnaation tehtävä on vapauttaa ihmiskunta kreikkalaisen metafysiikan ja uskonnollisen hapatuksen ikeestä. Vaikka desakralisoitumisen prosessi käynnistyykin inkarnaatiossa, on inkarnaation todellinen luonne vasta paljastunut. Altizer siis korostaa nykyajan erityisluonnetta. Sekä Altizer että Vattimo painottavat maallistuneen kristinuskon erityisluonnetta suhteessa muihin uskontoihin: inkarnaatiossa kristillisyys irtaantui metafysisestä pyhästä, kun taas useimmat uskonnot sitovat ihmiskunnan edelleen pyhään. Samoin molemmat katsovat inkarnaation olevan kristillisen uskon ydin ja painottavat *kenosiksen* merkitystä desakralisoitumisessa ja maallistumisessa. Huomiota herättävä yhteys Vattimon ja Altizerin välillä on myös se, että molemmat korostavat nykyhetken erityisyyttä: inkarnaation erityisluonne ja kristinuskon ydin paljastuvat juuri elinaikanamme.<sup>305</sup> Nykyisyyden erityisluonne mahdollistaa molemmille ajattelijoille tulkinnanvapauden, jonka avulla Jumala saadaan haudattua. Molempien taustaoletuksena on se, että metafysiikan luonne on väkivaltainen ja että tästä syystä uskonnon transsendentista tulee päästä eroon ja vapauteen. Vattimon tavoin Altizerkaan ei ole erityisemmin kiinnostunut Jeesus Nasaretilaisesta tai kirkon

---

<sup>304</sup> Depoortere 2007, 23.

<sup>305</sup> Altizer 1966B, 95.

Jeesus-traditiosta. Molemmilla kiinnostuksen kohteena on ensisijaisesti inkarnoitunut Sana. Molemmat ohittavat Paavalin kenosis –tulkinnan, koska se johtaa väistämättä takaisin elävän Jumalan luo. Hegeliä seuraten Altizer ja Vattimo toteavat, että jos Jumala on rakkaus, ei Hän voi enää olla olemuksellisesti muuta kuin maailma itse. Depoortere ja Sciglitano Jr. vetävät johtopäätöksen, että Vattimo on huomaamattaan seurannut lähes askel askeleelta Altizerin teoksen *Gospel of Christian Atheism* suuntaviivoja.<sup>306</sup> Onko asian laita todellakin näin? Aluksi on tärkeää huomata, että Vattimon ja Altizerin polut ovat vain yhtyneet tietyn matkaa. Tästä seikasta Vattimo aiheellisesti huomauttaa:

Minulla Jumalan kuoleman termi on hyvin riippuvainen olemisen historiasta kytkeytyneenä ontoteologian ongelmaan. Tässä enemmänkin filosofisessa kontekstissa Jumala on kuollut -teologian kaiku ja merkitys on suuri. Siitä tulee yksi osa paljon suurempaa kokonaisuutta, joka ei puhu vain Jumalan kuolemasta vaan myös metafysiikan ja totuuden lopusta.<sup>307</sup>

Altizerin ajattelu on vain ja ainoastaan teologiaa. Hän tarkastelee Jumalan kuolemaa teologisesta perspektiivistä. Jumalan kuolemalla ei ole Altizerin tapauksessa suoraa merkitystä uskonnollisen elämän ulkopuolella puhumattakaan, että siitä seuraisi postmoderni ”totuuden loppu”. Vattimolla Jumalan kuolema liittyy olemisen luonteenomaiseen piirteeseen, joka on vahvojen rakenteiden heikkeneminen. Altizerille sen seuraukset ovat huomattavasti kapea-alaisemmat:

Jumala on tehnyt itsensä tyhjäksi tulemalla lihaksi, hänen Sanansa on vastakkaista tai toista suhteessa hänen alkukantaiseen Olemiseensa. Jumala itse on lakannut olemasta alkuperäisessä transsendentissa tai inkarnoitumattoman Hengen muodossa.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> Sciglitano Jr 2007, 535.

<sup>307</sup> Vattimo 2007, 92. ...My use of Death of God depends very much on the history of Being as connected to the problem of ontotheology. In this more philosophical context, the theology of the death of God has a great deal of current resonance and force. It becomes part of a much larger effort that speaks not only of the death of God but also of the end of metaphysics and the end of truth.

<sup>308</sup> Altizer 1966A, 69. "God has *negated* himself in becoming flesh, his Word is now the opposite or the intrinsic otherness of his primordial Being, and God *himself* has ceased to exist in his original mode as transcendent or disincarnate Spirit."



Vattimolle metafysiikka on huomattavasti laajempi käsite. Mutta koska metafysiikka-käsitteeseen sisältyy myös ”teologinen metafysiikka”, yhtenevät Altizerin ja Vattimon näkemykset osittain. On toki mielenkiintoista, että molemmat ajattelijat korostavat juuri inkarnaatiota, kenosista ja ”tämän ajan” erityistä merkityksellisyyttä ajattelussaan. Vattimo ehdottaa, että heikko ajattelu voisi auttaa Jumala on kuollut -teologiaa ymmärtämään paremmin juurensa, jotka sijaitsevat Nietzschen ja Heideggerin filosofiassa. Heikko ajattelu auttaisi samalla näkemään metafysiikan koko laajuuden.<sup>309</sup>

Altizerin ja Hamiltonin vuonna 1966 julkaisemassa teoksessa *Radical Theology and the Death of God* esitetään erilaisia tapoja tulkita Jumalan kuolema.<sup>310</sup> He päätyvät malliin, jossa Jumalan katsotaan olleen kerran olemassa. Tuolloin Jumalaa on tullut palvoa ja ylistää, mutta nyt tällaista Jumalaa ei kuitenkaan enää ole. Koska Jumala on ollut konkreettisesti olemassa, ei Jumalan kuolemassa ole kuitenkaan kyse Jumalan paljastumisesta myytiksi. Altizer myöntää näkemyksensä olevan ateistinen, mutta samalla poikkeavan perinteisestä ateismista myöntäessään Jumalan olleen kerran olemassa. Samalla Jumalan kuolemalle on oltava olemassa syy. Altizer painottaa nimenomaan Jumalan kuolemaa historiallisena tapahtumana, tapahtumana, ”joka on tapahtunut ajassamme”.<sup>311</sup> Vaikka Jumalan kuolemaa ei olisikaan mahdollista rajata yhteen hetkeen, vaan se olisi enemmänkin hiljainen poishiipuminen, kyseessä on joka tapauksessa konkreettinen tapahtuma. Jensonin mukaan Altizerin Jumala on kuitenkin olemassa siinä mielessä, että se nähdään nyt Toisena; Altizerille ”Jumala on hiljaisuudessa läsnä olevan toiseuden nimi”.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Vattimo 2007, 91-92.

<sup>310</sup> i) Jumalaa ei ole, eikä Häntä ole koskaan ollutkaan, ii) kaikkivaltias Jumala on kerran ollut, mutta Häntä ei enää ole. Nyt Jumala on konkreettisesti kuollut., iii) koko idea Jumalasta ja sana ”Jumala” kaipaavat radikaalia uudistusta. Missään tapauksessa puhe Jumalasta ei vastaa tämän hetkistä todellisuutta., iv) traditionaalinen liturginen ja teologinen kieli kaipaavat uudistamista (erot edelliseen tulkintamalliin on siinä, että muutosta kaivataan vain liturgisen ja teologisen kielen yhteydessä, ei muutoin), v) kristinuskon kertomus ei ole enää kertomus pelastuksesta tai paranemisesta. Se voi toimia ainoastaan ohjaajana ja lohduttajana, mutta se ei voi tarjota enää pelastusta., vi) tietyt Jumala-käsitykset tulee poistaa. Tällaisia ovat esimerkiksi käsitykset Jumalasta välttämättömänä oliona, absoluuttisena voimana ja ongelmien ratkaisijana., vii) elämme Jumalan kuoleman ajassa ja tästä syystä emme tunne Jumalan ”vahvaa” läsnäoloa. Tässä ajassa Jumala on piilotettu, poissaoleva Jumala. Jumalan kuoleman aika tulee kuitenkin vielä päättymään., viii) ihmisten luomien jumalten (”väävät jumalat”) tulee aina kuolla, jotta todellinen Jumala voi syntyä jälleen uudelleen., ix) mystisyyteen kallellaan olevan tulkinnan mukaan Jumalan on kuoltava, jotta Hän voisi syntyä uudelleen meissä., x) Yritys puhua Jumalasta on aina epäonnistunut kieleemme rajallisuudesta johtuen. (Altizer & Hamilton 1966, x-xi)

<sup>311</sup> Hamilton 1966, 25.

<sup>312</sup> Jenson 2000, 290.

Mielestäni on olemassa perusteita väittää, että Vattimon ja kuoleman teologian yhtenäisyydet ovat enimmäkseen pinnallisia. Vattimon ajattelu on peräisin filosofisista ajatusketjuista, jotka ovat vasta myöhemmässä vaiheessa joutuneet kosketuksiin uskonnollisen tematiikan kanssa (ja jotka ovat vasta myöhemmin tiedostaneet kristillisen perimänsä).<sup>313</sup> Uskollisena filosofialleen Vattimo on päätenyt tähän tapaan tulkita kristinusko. Kun kristillinen perintö suodatetaan heikon ajattelun kautta, syntyy päällisin puolin 1960-luvun radikaaliteologialta vaikuttavia tulkintoja; onhan uskonnollinen metafysiikka ajautunut kriisiin Jumalan kuoleman myötä. Jos kristillinen traditio tahdotaan säilyttää elossa, on sen muututtava ja tunnustettava uuden ajan sille paljastamat seuraukset. Altizer tunnustautuu ateistiksi siinä mielessä, ettei Jumala ole enää elossa. Vattimo pysyy tapojensa mukaan monitulkintaisena. Vaikka kristillisen kertomusaineen myyttiluonteen myöntäminen vaikuttaa olevan hänelle vaikeaa, tunnustaa hän sen *Wirkungsgeschichten* –luonteen, kuten edellisessä alaluvussa esitin. Vattimon perspektiivistä katsottuna Altizer edustaa vahvoihin perustoihin nojaavaa ateismia, johon ei enää ole perusteita. Altizerin suhde metafyyssiseen kristillisyyteen on *überwindung*, kun taas Vattimon *verwindung*. Vaikka käytännön seuraukset kristilliselle uskolle voivat olla samansuuntaiset, eivät teoriat ole kuitenkaan yhteneviä.

Toki voidaan muutoinkin kysyä, mitä merkitystä olisi sillä, jos Vattimon ajattelun olisi osoittautunut kopioksi 1960-luvun radikaaliteologiasta? Korostaahan Vattimo filosofiassaan aikalaistulkintojen tekemistä! Hän ei pyri esiintymään ”metafyyssisen gnosiksen” löytäjänä ja tuojana: jos Altizer olisi kulkenut saman polun ennen häntä, eikö se olisi ainoastaan todistus teorian paikkansapitävyydestä? Vattimon voisi sanoa Altizerin tulkitsevan kristinuskon luonteen ”oikein”, mutta olevan kykenemätön näkemään metafysiikkaa koko laajuudessaan, sillä hän rajaa sen koskemaan ainoastaan Jumalaa. Lisäksi Altizer pyrkii yhä säilyttämään kuolleen Jumalan ”elossa historiassa”, eikä tiedosta Jumalan kuoleman äärimmäisen radikaalia sanomaa: myös *kenosis* ja *inkarnaatio* ovat paljastuneet myyteiksi. Aivan kuin Altizer ei koe tarpeelliseksi hylätä kristinuskkoa Jumalan konkreettisen kuoleman seurauksena, ei Vattimo tahdo hylätä kristinuskkoa, vaikka myös inkarnoitunut Jumala on osoittautunut vain myytiksi. Tässä mielessä Vattimo on siis askeleen verran radikaaliteologeja ”radikaalimpi”. Lopulta molemmat tahot suhtautuvat kristinuskoon vattimolaista termiä käyttäkseni, *pietas*-asenteella. Lopuksi on

---

<sup>313</sup> Ks. esim. Vattimo 1996, 26-27/ 1999b, 28-29.

mainittava vielä yksi merkittävä ero Vattimon ja Altizerin välillä: siinä missä Jumalan kuolema on Altizerille tuskallinen mutta kiistämätön tosiasia, on se Vattimolle metafysiikasta irtaantumisen suuri ilosanoma.

#### **4.4 Modern Correlation Method ja Vattimon ”teologia”**

Frederiek Depoortere esittää teoksessa *Christ in Postmodern Philosophy* näkemyksen, jonka mukaan myöhäismodernin teologian lähes tunnusomainen piirre on ollut pyrkimys sovittaa yhteen kristinusko ja moderni, maallistunut kulttuuri. Lieven Boeve<sup>314</sup> kutsuu yhtä tällaista projektia nimellä *Modern Correlation Method* (tästä eteenpäin käytän myös lyhennettä *MCM*). Boeve tiivistää teoksessaan *God Interrupts History* MCM:n neljään ominaispiirteeseen tai lähtökohtaan: ensiksi metodi perustuu aikalaistulkintaan, jonka mukaan elämme sekularisoituneessa yhteiskunnassa. Toiseksi metodin edustajat omaavat vahvan uskon moderniin kehitykseen ja sen kautta saavutettavaan emansipaatioon. Kolmantena MCM:iin liittyy usko siihen, etteivät moderniteetti ja kristinuskon perimmäinen olemus ole ristiriidassa keskenään. Lopuksi MCM on itse kristillisen kulttuuriympäristön tuote ja näin ollen se tuntee hyvin kristillisen tradition.<sup>315</sup> Depoortere väittää, että Vattimon ajattelu perustuu näihin MCM:n suuntaviivoihin. Tarkastelen nyt, ovatko ne todella löydettävissä myös Vattimon ajattelusta.

Vattimon mukaan kristinuskon luonne on paljastunut maallistumiseksi. MCM:n tavoin Vattimo pitää kyllä sekularisaatiota aikaansa kuvaavana ilmiönä, mutta kuten jo aiemmin esitettiin, Vattimolle sekularisaation käsite on vaikutukseltaan huomattavasti laaja-alaisempi. *Modern Correlation Methodin* lähtökohta on, että moderni ja maallistunut nykyihminen ylittää (tällöin Vattimon mukaan tapahtuma on *Überwindung*) aikaisemmat uskomusrakenteet, ja siten sekularisaatio on ainoastaan aikaisempien ”virheiden” korjaamista.<sup>316</sup> Depoortere myös väittää, että sekä Vattimo että MCM:n edustajat omaavat vahvan uskon emansipaatioon, joka saavutetaan

---

<sup>314</sup> Lieven Boeve työskentelee Leuvenin katolisessa yliopistossa systemaattisen teologian professorina. Hän on tutkimuksissaan käsitellyt muun muassa postmodernia teologiaa.

<sup>315</sup> Boeve 2007, 44-45.

<sup>316</sup> Vattimon metafysiikka-käsitys ei kuitenkaan rajoitu ainoastaan uskonnolliseen kieleen. Vapauden saavuttaminen on mahdollista vasta kun kaikista metafysisistä väitelauseista irtaannutaan ja avataan ovet tulkintojen postmodernille moneudelle.

irtaantumalla metafysiikasta. Väittäjä on vain osittain perusteltu, sillä uskon, että Vattimon tulkinnassa myös positivistisiin tieteenihanteisiin sitoutunut *Modern Correlation Method* edustaa metafysiikkaa. Molemmat tahot siis pitävät metafysiikasta eroon pääsemistä keskeisenä, mutta käsitykset metafysiikan luonteesta poikkeavat ratkaisevasti toisistaan. MCM:n ”tieteisusko” merkitsee Vattimon näkökulmasta ainoastaan paluuta lopullisen totuuden myyttiin ja metafysiikan väkivaltaan. Eli tämäkin ”yhdistävä nimittäjä” jää jotenkin perusteettomaksi. Myös MCM:n kolmas lähtökohta on vain päällisin puolin yhteensopiva Vattimon ajattelun kanssa. Vattimo pitää maallistumista kristinuskon luonteena ja vastaavasti vahvojen rakenteiden heikkenemistä modernissa aikakaudessa edellisen transkriptiona. Hän ei ainoastaan pidä modernia ja kristinuskon ydintä ”yhteensopivina” vaan edellinen on nimenomaan jälkimmäisen sisältö ja ydin. Vattimollehan moderni on kristinuskon tulos, kun taas *Modern Correlation Method* pyrkii sopeuttamaan kristinuskon modernin tiedon ”sallimiin” raameihin. *Modern Correlation Methodin* näkökulmasta moderni ja klassinen kristillisyys eivät siis ole samaa juurta.

Kuluneen vuosikymmenen aikana MCM:n peruseriaatteet ovat joutuneet kritiikin kohteiksi ja sen esioletukset on pyritty usein asettamaan kyseenalaisiksi. Boeven mukaan sekularisaatio ei välttämättä ole oikea tapa tulkita uskonnon nykytilaa.<sup>317</sup> Kyseessä on paremminkin uskonnon muuttuminen toiseksi kuin sen häviäminen. Siten myös kristinuskon haasteena ei ole enää niinkään sekularisoituminen kuin kilpailevien uskontojen ja ideologioiden pluralismi. Mitä tulee emansipaatioon johtavaan moderniin kehitykseen, Boeve asettaa sen kyseenalaiseksi vetoamalla postmoderniin ”suurten kertomusten” kritiikkiin.<sup>318</sup> Modernin aikakauden ja kristinuskon yhteensopivuus ei puolestaan ole itsestäänselvyys – tätä mieltä ovat sekä ”antimodernit” teologit kuin postmodernin

---

<sup>317</sup> Jo valistuksesta lähtien on elätelty ajatusta uskonnon katoamisesta. 1960 -luvulle saakka teoria maallistumisesta oli sosiaalitieteissä (lähes) paradigman asemassa. Modernin maailman katsottiin sysäävän uskonnot vähitellen unholaan. Kuitenkin uskonto on säilynyt mukana myös modernin maailman pyörteissä, vaikka uskonnollisten instituutioiden auktoriteettiasema ja jäsenmäärät ovatkin vähentyneet. Muun muassa sosiologi Zygmunt Bauman katsoo, että nyky-yhteiskuntaa kuvaava turvallisuuden väheneminen (tai tunne turvallisuuden vähenemisestä) luo uskontoja suosivan maaperän. Moderni ei siis ole onnistunut luomaan puitteita, joissa yksilön turvallisuudentarve olisi taattu. (ks. esim. Bauman 1999, 91-111.)

<sup>318</sup> Huomioitavaa on se, kuinka postmodernin kannattajiin lukeutumaton Boeve asettaessaan kyseenalaiseksi kaikki MCM:n esioletukset on valmis tarttumaan jopa postmodernin oljenkorpeen. Ei ole lainkaan kiistatonta, että ”suuret kertomukset” olisivat romahtaneet ja siten usko moderniin emansipaatioon johtavaan kehityskulkuun olisi perusteeton. Muun muassa Jürgen Habermas on kritisoinut vahvasti kyseistä postmodernia näkemystä.

teologian kannattajat. Ensin mainitut pitävät modernisoitua kristillisyyttä ainoastaan kristinuskon ylimielisenä muunteluna, kun taas jälkimmäiset katsovat MCM:n olevan kristinuskon oikeuttamaton ”teologinen tervehdyttäminen”, jossa kristinuskoon sisällytetään teemoja jotka eivät enää ole kristillisiä.<sup>319</sup> Todellisuudessa Vattimo ei ole puhunut uskontojen katoamisesta, sillä väittäessään rakkautta kristillisen uskon ytimeksi hän katsoo, että kristillisen uskon luonto on paljastunut ja se jatkaa matkaansa edelleen. Sitä vastoin Vattimo on puolustanut kristinuskon jatkuvuutta muuttuneena. Suurin MCM:n ongelma on sen suhtautuminen Raamattuun: metodi johtaa väistämättä siihen, että Raamatun kertomusten ”yliluonnollinen” sisältö menettää merkityksensä, sillä sitä pidetään aikaansa sidottuna ja vanhentuneena tulkintana ympäröivästä maailmasta. ”Raamatun perimmäinen sisältö” suodattuu aina hallitsevan ajatusmallin tai filosofisen suuntauksen läpi. Toisin sanoen kyseessä on vain kunkin ajankuvan värittävä tulkinta. Raamatun sanomaa ja kristinuskon doktriinia ei ole siis mahdollista ”korjata”. Depoorteren mukaan Vattimon kristologiaan on mielekästä kohdistaa sama kysymys: voiko Vattimo tarjota muuta kuin aikaistulkinnan Raamatun sanomasta?<sup>320</sup>

Kuten edellä osoittautui, Vattimon ja MCM:n taustaoletukset eivät lopulta osoittautuneet niin yhteneviksi kuin Depoortere ne halusi esittää. *Modern Correlation Method* myötäilee modernin tieteen tarjoamaa ”viimeistä totuutta” ja soveltaa sitä tarpeen mukaan kristilliseen traditioon. Sen mukaan perimmäinen totuus on ainakin teoriassa lopulta saavutettavissa ja tieteen keinoin päästään päivä päivältä sitä lähemmäksi. Myös Vattimon lähtökohta on ohittaa kristillisestä doktriinista tuonpuoleiseen liittyvät tai muuten epäselvät ja ”vanhentuneet” kohdat, koska ne sisältävät edelleen väkivaltaisen metafysiikan juuren. Pohjimmiltaan kysymys lienee siinä, mikä on kristinuskon ydin. On totta, että MCM:n myötä kristinuskosta muodostuu eettinen ohjenuora. Depoortere väittää, että Vattimo on liian moderni hyväksyäkseen uskonnon sisältämän metafysiikan. Todellisuudessa moderniin tieteenkehitykseen nojaavan MCM:n ja Vattimon metafysiikan vieroksunnan välillä on merkittävä aste-ero. Vattimolle olemisen historia on ja voi olla vain juuri sitä, mitä siitä on tullut.<sup>321</sup> Metafysiikka kuului olennaisensa osana menneisiin epookkeihin. Koska Vattimo tulkitsee epookkimme erityispiirteeksi olemisen luonnon paljastumisen ja siten metafysiikan hajoamisen, ei metafysiikan

---

<sup>319</sup> Boeve 2007, 45-46.

<sup>320</sup> Depoortere 2007, 28-29.

<sup>321</sup> Vähämäki 1996, 258.

hylkäämiselle jää muita vaihtoehtoja vallitsevassa epookissa. Tulkintani mukaan Vattimo on ”moderni” siinä mielessä, että hän on väistämättä sidottu siihen aikakauteen, jossa hän elää. Mennyttä ei voida kuitenkaan katsoa virheenä, kuten MCM:n edustajan jossain määrin tulee tehdä. Toisaalta Vattimon esittämä vaatimus, jonka mukaan Raamatun sisältö tulee suhteuttaa nykyhetkeen, lähestyy mielestäni selvästi modernin ihanteita. Tällöin Raamattua tulee lukea siten kuin se parhaiten soveltuu tähän aikaan.. Eilen luettu Raamatun teksti saa toisen tulkinnan jo huomenna, mikäli maailma muuttuu riittävästi sinä aikana.

#### **4.5 Raamattu kahdeksassa rivissä**

Vattimo puolustaa Raamatun vapaata tutkiskelua ja tulkintaa, sillä metafysiikasta riisuttunakin Raamatulla on tarjottavanaan rakkauden sanoma. Varsinaisia raamatunkohtia hän nostaa esiin kuitenkin erittäin vähän. Anthony Scigliano Jr. pitää Vattimon raamatuntulkintatapaa ongelmallisena, sillä hän ohittaa valtaosan Raamatun sisällöstä ja poimii vain ne harvat perikoopit, jotka soveltuvat lopulliseen käyttötarkoitukseen. Jopa Vattimon kiittelemät evankeliumit joutuvat kovakouraisen karsinnan kohteeksi ja tiivistyvät lopulta muutama riviin. Scigliano Jr. kutsuu Vattimon Raamattuun soveltamaa hermeneutiikkaa ”legitimaation ja delegitimaation strategioiksi” (*Strategies for legitimation and delegitimation*). Vattimo suhtautuu Raamattuun radikaalin historistisesti. Tämä merkitsee sitä, että suuri osa teksteistä on ”tässä hetkessä” menettänyt merkityksensä ja ne ovat auttamattoman vanhanaikaisia. Tekstit ovat voineet olla merkityksellisiä menneisyydessä tai ne voivat taas tulla merkityksellisiksi tulevaisuudessa. Kuitenkaan tässä epookissa niillä ei ole merkityssisältöä. Siis Vattimon filosofinen positio antaa oikeutuksen Raamatun tekstien ”valikointiin” silläkin uhalla, että se merkitsee Jumalan häätämistä Raamatusta. Vattimo voi perustella missiotaan Raamatun ulkopuolisen filosofoinnin lisäksi Filippiläiskirjeen kohdasta tekemällään tulkinnalla 2:5-11.<sup>322</sup> Filippiläiskirjeen lisäksi Vattimo tyytyy lainaamaan vain lyhyttä perikooppia Johanneksen evankeliumista (15:15). Näille suorastaan harvinaisille lainauksille Vattimo antaa erittäin suuren painoarvon. Nyt Raamattu tiivistyy Vattimon teksteissä noin kahdeksaan jakeeseen, kuten Scigliano Jr. huomauttaa! Tuskin raamatunlainausten vähäiseen määrään on syynä ainakaan se, että itse teos olisi

---

<sup>322</sup> Scigliano Jr. 2007, 532-533.

filosofille ja entiselle aktiiviselle katolilaiselle vieras. Syy on siis ilmeisen yksinkertainen: valtaosa Raamatusta ei vain mahdu annettuihin raameihin. Syytöksiin Raamatun sisällön muotoilusta Vattimo vastaa kärkkäästi:

Monet syyttävät minua siitä, että olen kyhännyt kasaan sellaisen kristinuskon, josta itse pidän. Entä sitten? Täytyisikö minun elää sellaisen uskonnon mukaan, josta en pidä?<sup>323</sup>

Scigliano Jr.:n mukaan Vattimon tapa tulkita Joakim Fiorelaisen kolmen ajan –oppia antaa Vattimolle oikeutuksen tarkastella uskontoa edistyvänä prosessina ja siten poimia valikoidut raamatunlauseet. Asia ei liene kuitenkaan näin yksiselitteinen, sillä Vattimo näyttäisi sisällyttäneen Joakimin teorian filosofiaansa vasta vuoden 2002 *Dopo la cristianità*. Jo kauan ennen Joakimin teorian ”omaksumista” Vattimon ajattelun ytimeen kuului aikalaisdiagnoosin vaatimus. Sen lisäksi että omaa aikaa tulkittiin tässä ja nyt, tulkittiin myös aikaisempia tekstejä nykyisyyden valossa, eli siten kuinka tekstit näyttäytyvät meille omana aikanamme. Raamatun valikoivaa tulkintaa Vattimo esitti jo varhaisemmissa uskontoa käsittelevissä teoksissaan. Joakimin teoria antoi hänelle lähinnä uuden sanaston ja tavan ilmaista Raamatun ”epokaalista” luentaa. Oli asia sitten niin tai näin, Vattimon filosofia ohjaa hänen tapaansa lukea ja rajata Raamattua. Scigliano Jr. toteaa osuvasti, että Vattimon delegitimaation keinot toimivat itse asiassa toistuvasti hänen oman teoriansa legitimaationa. Italialaisfilosofi toisin sanoen lainaa Raamatusta juuri niitä kohtia, jotka asettuvat parhaiten tukemaan hänen teoriaansa.<sup>324</sup>Oikealla lukutavalla Jumalasta saadaan sekä rakastava että kuollut. Koska Vattimon tulkintaan rakastavasta Jumalasta ei sovi väkivaltaisuus, äkkipikaisuus tai pitkävihaisuus, näistä seikoista kertovat Raamatun osat tulee ohittaa. Kaiken tämän oikeuttaa aikalaistulkinta sekularisaatiosta kristinuskon luonteenomaisena piirteenä, jolloin Raamatun sisältöä karsitaan tämän tulkinnan opastamana. Scigliano Jr.:n mukaan Vattimon kieltävä asennoituminen metafysiiseen uskonnollisuuteen merkitsee sitä, että heikko ajattelu muodostuu uudeksi metanarratiiviksi. Tämä on seurausta siitä, että Vattimo ei suhtaudu omaan tulkintaansa tulkinnan tavoin, vaan käy heikon tulkintansa etuoikeuttamana metafysiikan kimppuun. Jotta heikon ajattelun periaatteelle oltaisiin uskollisia, tulisi uskonnollisen metafysiikan olemassaolo sallia,

<sup>323</sup> Vattimo & Paterlini 2009, 161. Many accuse me of having cobbled together a Christianity the way I like it. So what? Am I supposed to live according to a religion I dislike?

<sup>324</sup> Scigliano Jr. 2007, 533.

koska heikon ajattelun edustaja tunnistaa oman positionsa tulkinnan esittäjänä – ei absoluuttisen totuuden tietäjänä. Vattimon tapa lukea Raamattua tulee ymmärrettäväksi vain hänen teoriansa sisältä käsin.

#### **4.6 Vattimon ajattelun ongelmallinen suhde ei-kristillisiin uskontoihin ja kulttuureihin**

Uskontoa käsittelevissä pohdinnoissaan Vattimo keskittyy lähes yksinomaan kristinuskoon, jolle hän myös antaa erityisaseman muiden uskontojen joukossa. Puhe uskonnosta merkitsee lähes poikkeuksetta puhetta kristinuskosta. Kun kyse on muista uskonnoista tai kaikista uskonnoista yleisesti, Vattimo mainitsee sen erikseen. Vattimon teorian mukaan länsimaissa syntynyt ja länsimaiseen kulttuuriin kasvanut henkilö ei voi tehdä muuta kuin ”antaa” erityisaseman kristinuskolle. Hän *on* kristinuskon tuote. Hän elää ja hengittää kristinuskoa ja elää länsimaisessa epookissa. Koska ei ole löydettävissä absoluuttista perustaa, johon voisi turvautua tarpeen tullen, on asioita tarkasteltava aina tietyistä perspektiivistä käsin. Ei-länsimaisen kulttuurin edustaja omaa oman perspektiivinsä ja elää ei-länsimaisessa epookissa. Hän ei tietenkään tarkastele maailmaa kristillisten juurien määrittämänä. Kristinuskon etuoikeutettu asema Vattimon tulkinnassa ei siis hänen mukaansa ole mitään muuta kuin ”kohtalo” (*Ge-Schick*) ja ainoa mahdollisuus. Olemisen epokaalisuudestaan seurasi se, ettei aikaisempia epookkeja voida pitää virheenä. Mutta miten sitten tulee suhtautua eri kulttuureihin ja niissä esiintyviin ei-kristillisiin uskontoihin, jotka elävät rinnakkain *meidän* kanssamme ja joita tarkastelemme *meidän* epookissamme? Ongelmalliseksi kysymyksen tekee se tosiasia, että Vattimon filosofiassa länsimaat saavat keskeisen aseman hedelmällisen ja suvaitsevan keskustelun mahdollistajina. Tätä kysymystä on käsitelty yllättävän vähän. Pro Gradussaan Aleksis Mäkinen hahmottelee kolme mahdollista suhtautumistapaa toisiin kulttuureihin Vattimon teorian puitteissa. Ensiksi voidaan ajatella, että länsimaat eivät ole ainoita suvaitsevaan keskusteluun kykeneviä maita. Se epookki, joka mahdollistaa meille avaimet suvaitsevaan keskusteluun ei ole lainkaan uniikki suhteessa toisiin kulttuureihin. Tämä vaihtoehto tekee tyhjäksi Vattimon kovalla työllä hahmotteleman postmetafyysisen ja ”heikon” epookin erityisluonteen. Toisen tulkintamallin mukaan ei-länsimaisia epookkeja katsotaan nenänvartta pitkin ja kiistetään niiden mahdollisuus aikaansaada lähimmäisenrakkauden ohjaamaa keskustelua. Tällöin toki sorrutaan länsimaisen kulttuurin ikaikaiseen ylistyslauluun



ja painetaan muut kulttuurit itseämme alemmaksi. Tämä on vastoin Vattimon heikon ajattelun logiikkaa – onhan se puhdasta metafysiikkaa. Kolmanneksi malliksi Mäkinen hahmottelee tulkintaa, jonka mukaan *Verwindung* tavoittaa tai on tavoittanut myös ei-länsimaiset kulttuurit. Globalisaatio ja moderni viestintäteknologia on yhdistänyt maailman ja mahdollistanut tapahtuman. Vattimo näyttäisi edustavan viimeksi mainittua näkemystä, sillä teoksessa *Nichilismo ed Emancipazione* hän esittää ajatuksen, että länsimaistuminen on muidenkin kulttuurien kohtalo.<sup>325</sup> Länsimaissa käynnistynyt globalisaation riemukulku siis tavoittaa muut kulttuurit ja ”turmelee” myös ne heikoiksi. Mutta eikö tällöin länttä heikentävä ”tauti” siirry puolustuskyvyttömien ei-länsimaisten kulttuurien kimppuun ilman että ne voivat tehdä mitään kieltäytyäkseen? Ei-länsimaat joutuvat tällöin katselemaan sivusta kun lännen epookista karannut ilmiö etenee heidän kulttuuriympäristössään. Eikö tämä merkitse sitä, että jälleen lähestytään metafyyssistä rakennelmaa? Jos kokonaisvaltainen länsimaistuminen tapahtuu, myös muut metafysiikkaan nojaavat uskonnot väistämättä kokevat saman heikentymisen. Ymmärtääkseni tämä tarkoittaa sitä, että mihin tahansa uskontoon kuuluminen tai kääntyminen olisi paluuta vanhoihin rakenteisiin ja olemisen heikkenevän rakenteen kiistämistä.

Muista uskonnoista Vattimo sivuaa enimmäkseen juutalaisuutta. Tämä on hyvin ymmärrettävää, sillä onhan juutalaisuus elimellinen osa kristinuskon historiaa. Juutalaisuus nousee esille lähinnä Vattimon käsitellessä Vanhan testamentin luonnetta, jonka hän katsoo olevan väkivaltainen. Yhteyksissä, joissa Vattimo kritisoi Vanhan testamentin jumalakuvaa, hän painokkaasti kiistää kaikki antisemitistiset viittaukset.<sup>326</sup> Juutalaisuus uskontona jää kuitenkin Vattimon metafysiikkavastaisen jyrän alle. Vanha testamentti edustaa aikaa, jossa Jumalan viha ja mielivaltaisuus roihuavat täysin eri mittasuhteissa kuin Uudessa testamentissa. Kuten jo edellä esitin, Vattimolle Uusi testamentti edustaa paremminkin armon kuin ”väkivaltaisen” lain sanomaa. Juutalaisuuden ja kristinuskon läheinen suhde näyttäisi merkitsevän sitä, että erityisesti juutalaisuus jää uskontojen moninaisessa kentässä sylkykupiksi – eihän se tunnusta Uuden testamentin armollista sanomaa. Juutalaisuuden asema onkin Vattimon tulkinnassa ongelmallinen. Sekä Uusi testamentti että Vanha testamentti ovat lähtöisin samalta alueelta ja samasta

---

<sup>325</sup> Mäkinen 2007, 116; Vattimo 2004, 33-34.

<sup>326</sup> Vattimo 1996, 86/1999b, 109; Vattimo 2002a, 41/2002b, 37.

kulttuurista ja ne kuuluvat kristinuskon ytimeen, kristinuskon, joka on nyt moderni länsi. Koska Uusi- ja Vanha testamentti kuuluvat Vattimon tulkinnassa eri epookkeihin, ei niitä saa arvottaa tämän perusteella. Tämä on Vattimon ajattelussa keskeinen seikka. Toisaalta molemmat kirjakokoelmat kuuluvat metafyyssiseen epookkiin, jolloin molemmat ovat sidoksissa väkivaltaan. Vattimohan kritisoi modernia aikaa siitä, että sen tärkein pyrkimys on edustaa uusinta tyyliä ja jotain aikaisempaa parempaa. Eikö Vattimon esittämä muunnelma Joakimin kolmen aikakauden mallista noudata pitkälti modernin kaavaa? Eikö Poika edusta jotain uudempaa ja parempaa kuin Isä? Vattimo ei ainoastaan toru Vanhan testamentin Jumalaa väkivaltaiseksi, vaan hän myös kokonaan ohittaa Vanhan testamentin tehdessä tulkintaa kristinuskon luonteesta ja Raamatun keskeisestä sisällöstä. Niin tai näin ainakin tarkasteltaessa metafysiikkaan yhä sidoksissa olevia juutalaisuuden ja kristillisyyden muotoja Vattimo selvästi määrittää juutalaisuuden kristinuskoa väkivaltaisemmaksi ja barbaarisemmaksi uskonnoksi – Isän aikakauden uskonnoksi. Inkarnaatio ja kenosis merkitsivät Vattimolle Jumalan laskeutumista ihmisyyteen ja lopulta Jumalan kuolemaa. Vattimon tulkinta on vahvasti kristillisen tradition johdannainen, eikä Jumalan kuolema sitä tosiseikkaa poista. Mikä merkitys muilla uskonnoilla on sitten ollut? Ovatko ne alkujaan edustaneet ”vääriä” totuutta tuonpuoleisesta? Vaikka Vattimo korostaa kristinuskon ja Raamatun merkitystä länsimaisen kulttuurin kehitykselle, se ei tarkoita, että kristinuskolla olisi jokin ”universaali” erityisasema. Tätä näkemystä selventää seuraava lainaus:

Sanoisin, että kristinuskon tapahtuma ei kiistä mytologioita, mutta on itse asiassa oikeuttaa eri mytologiat ja uskonnolliset traditiot. Koska jos Jumala tuli ihmiseksi, hän olisi voinut tulla pyhäksi kissaksi tai pyhäksi lehmäksi. On siis olemassa toinen tapa nähdä inkarnaatio. Inkarnaatio on tapahtuma, joka ei merkitse sitä, että kaikki aikaisemmin tullut olisi väärää tai että joku muu mytologia olisi virheellinen. Inkarnaatio kertoo vain sen, että meillä on eri suhde tähän traditioon.<sup>327</sup>

Tulkitsen yllä olevan lainauksen niin, että Vattimon mukaan sekularisaatioprosessi olisi voinut saada alkunsa myös muista kulttuureista. Lainaus herättää myös useita

---

<sup>327</sup> I would say that event of Christianity does not deny mythologies, but has, in effect, authorized the different mythologies and religious traditions. Because if God has become a man, he could also have become a sacred cat or a sacred cow. So there is an other way of seeing the incarnation. Incarnation is an event that doesn't say that everything that came before is false or that any other mythology is false, only that we have another relation to this tradition. Vattimo 2007, 102.

lisäkysymyksiä. Ensimmäiseksi tartun ongelmaan kristinuskon asemasta muiden uskontojen takuumiehenä. Silloinkin kun puhutaan kristinuskon muut uskonnot ”oikeuttavasta” asenteesta, täytyy muistaa, että tarkastelemme muita uskontoja kristillisestä eli vattimolaisittain länsimaisesta perspektiivistä käsin. Näin kristillisen Jumalan inkarnaatio ja kenosis ”oikeuttavat” muut uskonnot *kristinuskosta nousevalle lännelle*:

...myyttien moneuden vapautuminen ja siitä seurannut uskonnon re-legitimaatio hermeneutiikan vanavedessä ovat täysin riippuvaisia sekularisaatioprosessista. Sekularisaatioprosessi sai alkunsa Jumalan kenosiksesta kertovasta inkarnaatiotarinnasta.<sup>328</sup>

Vattimo korostaa Jumalan *kenosista* välttämättömänä tapahtumana muiden myyttien merkityksen uudelleen löytymisen kannalta. Tämä tulee käsittääkseni ymmärtää niin, että tässä-ja-nyt tulkittuna kristinuskon Jumalan kenosis oli välttämätön muiden myyttien oikeuttamiseksi. Koska juuri Jumala kuoli, voidaan puhua Jumalan kenosiksesta välttämättömänä tapahtumana, sillä muita todellisuuksia ei ole. Jumalan kuolema ei kuitenkaan mahdollista meille sen paremmin tarrautumista ei-kristillisten uskontojen metafysiisiin väitelauseisiin kuin omiin kristillisiin. Vattimon ajatuksena on ymmärtääkseni se, että Jumalan kuolema on saanut alkunsa sekulaarissa, kristinuskon pohjalle rakentuneessa länessä. Kun metafysiikan jälkeen ei ole mahdollista tarrata metafysiiseen uskoon, näyttäytyvät myös muut uskonnot *meille* yhtä valideina mahdollisuuksina – mutta vain heikentyneinä. Inkarnaatioissa paljastui länsimaiselle ihmiselle Jumala, joka tahtoi oman kohtalonsa sinetöityvän ihmismuodossa. Se oli merkki siitä, että inkarnaatio olisi voinut näyttäytyä myös muussa muodossa. Näin ollen mikään mytologia ei ole suhteessa toisiin mytologioihin enemmän virheellinen tai oikea meidän näkökulmastamme. Samalla kun koko maailma käy läpi länsimaistumista, sama tulkintatapa leviää kaikkialle: eli ymmärtääkseni tällöin vaikkapa ”heikkoa hindulaisuutta” edustavan hindun mukaan postmetafyyminen kristinuskko olisi aivan yhtä kelvollinen vaihtoehto kuin hänen oma uskontonsa.

---

<sup>328</sup> Vattimo 1997, 54. ...la liberazione della pluralità dei miti, e dunque la rilegittimazione della religione di cui l'ermeneutica è portatrice, accade solo in virtù di un processo di secolarizzazione inaugurato dal racconto della *kenosis* di Dio nell'incarnazione. (Vattimo 1994, 67-68.)

Seuraava kysymys nousee inkarnaation luonteesta. Olennaista on selvittää, tuleeko inkarnaatio tulkita tapahtumaksi, joka näyttäytyy eri kulttuureissa eri ”kaavussa”. Toinen mahdollisuus on ymmärtää kristinusko etuoikeutettuna muihin uskontoihin nähden. Tällöin kristinuskon tehtävä on tuoda maallistumisen viesti kaikkialle ei-kristillisten mytologioiden keskuuteen. Koska Vattimo tarkastelee maailmaa kristinuskon muovaaman kulttuurin läpi, hän myös katsoo omasta perspektiivistään, että kristinusko ”valtuuttaa” muidenkin mytologioiden olemassaolon. Voidaanko Vattimon uskontokäsityksen tulkita lopulta edustavan eräänlaista universalismia, jossa viesti ”pelastuksesta” eli Jumalan kuolemasta on löydettävissä kaikkien uskontojen kautta?

Vattimon mukaan uskonnot eivät kuitenkaan enää voi tarjota totuutta, mutta heikentyneenä (eli Vattimon metafysiikan riisuvan luennan mukaisesti) niiden kautta ilmenee rakkaus. Toisaalta juuri kristillinen traditio kertoo ristiinnaulitsemiseen päättyvästä Jumalan inkarnaatiosta. Useiden uskontojen kertomustraditiossa on toki yhtäläisyyksiä, mutta ei välttämättä kertomusta jumaluuden kuolemasta. Tapahtuuko metafysiikan lopun paljastuminen eri kulttuuriympäristössä eri tavoin? Tällöin voitaisiin ajatella, että länsimaisessa kulttuurissa metafysiikan lopun ”näyttämönä” toimii kristinuskon Jumalan kuolema. Mitä ilmeisimmin kaikki kysymykset voidaan tehdä tyhjiksi pitämällä mielessä oma positio. Vieraiden kulttuurien uskontoja tutkaillaan yhä omien juurien kautta. Koska oma Jumalamme kuoli, se verifioi *länsimaisesta perspektivistä* katsottuna muut uskonnot. Mutta antaako tämä myös luvan suhtautua ei-länsimaisiin uskontoihin yhtä radikaalilla tavalla kuin kotoiseen kristinuskoon?

Vattimon teorian suhde ei-kristillisiin uskontoihin jää mielestäni epäselväksi. Ainoastaan voidaan sanoa, ettei Vattimo pyri nostamaan kristinuskoa toisten uskontojen yläpuolelle kuin ainoastaan siinä mielessä, että hän itse tiedostaa olevansa länsimaisen ja siten kristillisyydestä nousevan tradition tuote. Tällöin hän myös kokee maailman oman traditionsa lasien läpi. Vaikka oma ”kulttuuriperintö” voikin tuntua rakkaimmalta tai merkityksellisimmältä, se ei oikeuta sen universaalia ylemmyysasemaa suhteessa muihin. Toisaalta Vattimo katsoo, että koska olemisen paljastuminen tapahtumaksi merkitsee objektivoivan metafysiikan murenemistä, esittää hän väistämättä vaatimuksen myös muille uskonnoille: metafysiikasta on luovuttava. Väittämä olemisen luonteesta kun on ilmeisen universaali. Joka

tapauksessa juutalaisuuden asema jää Vattimon käsittelyssä erittäin ikävään rakoon, jota käsitellään lähinnä kristillisyyden väkivaltaisena esiasteena. Uuden testamentin korottaminen Vanhan testamentin kustannuksella johtaa siihen, että juutalaisuus näyttäytyy lähes pakostakin primitiivisenä väkivallan kulttina, joka on ainakin suhteessa Uutta testamenttia korostavaan kristillisyyteen hyvin vahvasti kiinni metafysiikan suossa. Toisaalta juutalaisuus ja kristinusko jakaantuvat myös osin maantieteellisesti samoille alueille. Jos länsi on kristinuskon seurausta ja Vattimon saarnaama emansipaatio on Euroopassa kytköksissä Jumalan kuolemaan, mikä merkitys sillä on samalla alueella elävälle juutalaisuudelle? Molemmat jakavat saman tapahtumamiljöön, mutta Euroopassa vain kristinuskosta juontuva Jumalan kuolema paljastaa emansipaation lähteen.

## 5. Yhteenveto ja loppuajatuksat

Vattimon filosofinen ulosanti on kuin vastakohta kotimaisen filosofian jäsenllylle analyttisyydelle. Se ei pyri äärimmäisen tarkkoihin käsitelmärytyksiin, vaan on soljuvaa ja monitulkintaista. Tällainen tyyli jättää taakseen avoimia kysymyksiä ja suorastaan ristiriitaisuuksia, mutta toisaalta juuri sitä Vattimon ajattelu on: paradokseja pelkäämätöntä tulkintojen ilotulitusta. Työssäni lähdin hakemaan vastausta kysymykseen, mitä Vattimon puhe uskonnon paluusta pohjimmiltaan tarkoittaa. Tutkielmani edetessä kävi selväksi, että asettamaani tutkimustehtävään on vaikeaa tai jopa mahdotonta antaa lyhyitä ja ytimekkäitä vastauksia. Toisaalta jos Vattimo tarjoaisi yksiselitteisiä ja ”varmoja” vastauksia asetettuihin kysymyksiin, voidaan kysyä, eikö se tällöin olisi ristiriidassa hänen filosofiansa kanssa

Sekularisaatio kytkeytyy Vattimolla paljon uskonnollista kenttää laajempaan kokonaisuuteen. Uskonnon paluu niin kuin Vattimo sen ymmärtää, merkitsee ennen kaikkea filosofisen ilmapiirin muutosta. Vattimon filosofialle ovat suuntaa näyttäneet ennen kaikkea Friedrich Nietzsche ja Martin Heidegger. Hän itse korostaa näiden ajattelijoiden filosofian ”synteesiä” oman filosofiansa pohjana. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Vattimo nojaisi orjallisesti Nietzschen tai Heideggerin ajatteluun. Päinvastoin hän käyttää niitä paremminkin kompassina tehdessään tulkintoja nykyisyydestä. Tarvittaessa Vattimon hovifilosofien ajattelu saa taipua nykyisyyttä paremmin kuvaavaan muotoon. Heideggerin ja Nietzschen ohella hänen ajatteluunsa on vaikuttanut muista merkittävistä filosofeista muun muassa Michel Foucault. Foucault'n

vaikutus näkyy ennen kaikkea Vattimon nihilistisestä hermeneutiikasta nousevassa ja nykyisyyden analyysia korostavassa *aktuaalisuuden ontologiassa*.

Koska Vattimo katsoo, ettei enää ole mahdollista ajatella edellisten epookkien uskontoa virheenä, on tämänhetkinen uskonnon tila sellainen kuin se vain voi olla. Kristinuskon on ikään kuin kulkenut uomassaan maallistumisen mereen. Matka maallistumiseen ei ole teleologisesti määräytynyttä, vaan kyse on tässä ja nyt tehdystä kristinuskon historian tulkinnasta, joka kertoo kristinuskon maallistuvasta luonteesta. Jumalan kuolema on jättänyt jälkeensä kuolleen jumalan uskonnon, joka ei voi olla – ollakseen itselleen rehellinen – muuta kuin maallistunut. Vattimon aikalaisdiagnoosin mukaan kristinuskon käy edelleen läpi vahvaa maallistumisprosessia. Koska vaihtoehtoista historiaa ei ole mahdollista ajatella, on tämä vain hyväksyttävä uskonnon luonteenomaisena piirteenä. Jos Vattimon puhe uskonnon paluusta ymmärrettäisiin konkreettiseksi paluuksi uskonnollisiin instituutioihin, olisi sen totuusarvo helppo asettaa kyseenalaiseksi. Toisin sanoen yhteistä eurooppalaista, saati universaalista uskontokuntien jäsenmäärien kasvua ei suinkaan ole havaittavissa. Toisaalta *aktuaalisuuden ontologian* edellyttämä tulkintojen tekeminen merkitsee myös konkreettisten asiointilojen tarkastelua. Tämä käy ilmi jo siitä, että Vattimo kertoo *aktuaalisuuden ontologian* näkyvän selvimmin hänen ajankohtaisia asioita käsittelevissä italialaisissa lehtikirjoituksissaan. Puhe uskonnon paluusta ei voi palautua vain yksinomaan teoriasolulle. Postmetafyysisen uskonnon mielekkyyden tunnustamisen lisäksi uskonnon paluun tulisi näkyä myös selvempinä yhteiskunnallisina muutoksina. Jos näin ei ole, jää puhe uskonnon paluusta ymmärtääkseni jokseenkin hämäräksi ja harhaanjohtavaksi. Vattimon korostuneen italialainen ja katoliseen kirkkoon suuntautunut perspektiivi ei tee helpoksi eurooppalaisen kristinuskon tilanteen hahmottamista kokonaisuudessaan. Jos uskonnon paluulle tahdotaan hakea empiiristä näyttöä, olisi tarpeen tutkailla Eurooppaa laajemmin.

Suhtautuipa Vattimon filosofiaan miten tahansa, on myönnettävä, ettei heikko ajattelu ole ollenkaan niin heikkoa kuin jona se esiintyy. Jos Vattimon rakentamaan filosofiseen kolossiin ei suhtauduta metateorianana, jonka esioletukset on valmiiksi hyväksytty, on monia sen synnyttämiä johtopäätöksiä vaikea hyväksyä. Kyseenalaiset näkemykset alkavat jo tavasta tulkita Nietzschen ja Heideggerin ajattelua. Ongelmat jatkuvat tästä tulkintaan kristinuskosta länsimaisen kulttuurin lähes ainokaisena synnyttäjänä. Benedetto Crocen näkemys saa tältä osin Vattimon ajattelussa hallitsevan aseman. Kristinuskon jalustalle nostamisesta seuraa raivokas taistelu kristillisen perinteen säilyttämiseksi: tämä siitäkin huolimatta, että

metafysiikan loppu siirtää Jumalan ja tuonpuoleisen toivon aidon kristillisyyden ulkopuolelle. Heikko ajattelu on toiminut vuosikymmenten mittaan mustan aukon tavoin imien itseensä uusia osa-alueita. Heikkoon ajatteluun integroituneet osa-alueet eivät ole voineet säilyttää omaa sisältöään, vaan ne ovat muuttuneet heikon ajattelun sallimaan muotoon. Tämä näkyy selvästi Vattimon tavassa tulkita Raamattua.

Vattimolla puhe uskonnon paluusta on aina kytköksissä sekularisaatioon ja joka puolestaan on kristinuskon ilmentymä, kristinuskon luonne. Silloinkin jos kansa löytää tiensä takaisin kirkkoihin, on kyse pohjimmiltaan sekularisaatiosta ja kristillisestä traditiosta kaipuusta lähinnä esteettisenä kokemuksena. Vattimon filosofian valossa ei ole enää mahdollista tai ainakaan suotavaa palata vahvan metafysiikan ja auktoriteetin kirkkoon. Uskonnollisten toimitusten merkitys postmetafyysisessä uskonnollisuudessa on kiistatta vaikea kysymys ratkaistavaksi. Vattimo ei näe tarpeelliseksi irtaantua taikauskaisena pitämistään kristillisistä rituaaleista, vaan suhtautuu niihin *pietaksen* ohjaamana. Sakramentit ja uskonnolliset legendat paljastuvat ajassamme myytteinä, joihin on sitouduttu sukupolvi toisensa jälkeen.<sup>329</sup> Toimitusten metafyysisen pohjan katoaminen ei kuitenkaan tee rituaaleja merkityksettömiksi, vaan niihin sisältyy heikenneinkin tunnearvoa. Toisaalta uskonnolliset toimitukset saavat myös taiteen kaltaisen tehtävän esteettisten kokemusten tuottajina.

Vattimon oma suhde metafyysiseen kristillisyyteen vaikuttaa olevan hyvin elävä. Vuosi vuodelta hän on puhunut kristillisestä perinnöstä tuttavallisempaan ja lämpimämpään sävyyn. Torumisen sijaan tilaa ovat saaneet positiivisävytteiset lausumat, joissa metafysiikkaan sitoutunutta kristillisyyttä myös kiitellään. Kyse voi toki olla perinteiden *pietas*-henkisestä kunnioittamisesta ja kiitollisuuden osoittamisesta metafysiikan lopun synnyttäjää kohtaan. Joka tapauksessa osa kristinuskon luontoa koskevista väittämistä ovat siinä määrin yltiöpositiivisia, että niitä on vaikea hyväksyä. Vattimo muun muassa esittää, että mikään filosofia tai uskonto ei ole yhtä voimakkaasti kääntynyt objektista subjektiin kuin kristinuskoko. Postmetafyysinen kristillisuus esiintyy Vattimolle objektiivisen ideaalin vastustajien airuena. Tai kuten Vattimo toisaalla esittää, lähimmäisenrakkaus on paremminkin kristinuskon ”teoria” maallistuneena.<sup>330</sup> Aikalaistulkinnan mukaan kristinuskoko on siis

---

<sup>329</sup> Vattimo 1996, 82/1999b, 105.

<sup>330</sup> Vattimo 2007, 98.

ollut yritys esittää lähimmäisenrakkaus, mutta metafysiikka on peittänyt tämän kauniin ytimen. Vaikka kristillisyyden ydin olisikin löydettävissä lähimmäisenrakkaudesta, kuinka kristinusko ilman ”uskontoa” onnistuu paremmin lähimmäisenrakkauden saavuttamisessa? Vattimo näkee paljon vaivaa *Credere di credere* viimeisessä luvussa perustellessaan kristinuskon ”valinnan” mielekkyyttä ja ”mielekkäiden tulkintojen” tärkeyttä. Lukija voi kuitenkin kysyä, miksi pyrkiä palaamaan juuri kristinuskoon, vaikka teoriassa esimerkiksi heikon positivismin valinta tulisi yhtä hyvin kyseeseen – heideggerilaisesta näkökulmasta kun molemmat ovat pohjimmiltaan metafysiikkaa. Syitä kristinuskon ”valinnalle” heikentyneen positivismin sijaan näkisin kaksi: ensinnäkin heikko usko kristillisyyteen mahdollistaa rakkauden ohjenuoran käyttöönottamisen. Koska Vattimo tulkitsee (tai taivuttelee) kristinuskon sisällön rakkaudeksi, tämä on mahdollista. Se, että rakkaus löytyy nimenomaan kristinuskosta, on perua kristillisille juurille – tätä Vattimo ei edes yritä kiistää. Rakkauden etsiminen ja löytäminen kristinuskosta on mahdollista nimenomaan kristillisten juurien ansioista. Toiseksi Vattimo katsoo, että juuri kristillisuus on länsimaisen kulttuurin pohjana. Näin ollen myös positivismi on tässä mielessä rakentunut kristinuskon perustalle.

Vattimon teoria on kaikessa erikoisuudessaan hallitseva ja armoton muita uskon(non)tulkintoja kohtaan. Se asettaa keskusteluyhteydelle ankarat säännöt, joita noudattamalla on lähes mahdotonta päätyä Vattimon näkemyksestä eriävään tulkintaan. Tämän lisäksi lukija jää kaipaamaan konkreettisempaa hahmotelmaa metafyyssisen- ja postmetafyyssisen kristillisyyden suhteesta. On totta, että juuri konkreettiset esimerkit sisältävät objektiivisen totuuden riskin. Konkretiaa välttävää puhetta postmetafyyssisestä kristillisyydestä voidaan pitää ensisijaisesti keskustelunavauksena ja aikalaistulkintana, joka tahtoo välttää liian pitkälle käytäntöön meneviä tulevaisuudenvisioita. Toisaalta pelko tulla lausuneeksi objektiivisia totuuksia ei ole estänyt Vattimoa hahmottelemasta *harjoitukseksi* kutsumaansa suhteellisen yksityiskohtaista nihilistisen vasemmiston mallia teoksessa *Nichilismo ed emancipazione*.<sup>331</sup> Lisäksi on vaikeaa välttää ajatusta siitä, etteikö Vattimon pohjimmiltaan eettisesti orientoitunut filosofia olisi ainoastaan valjastanut kristinuskon omiin käyttötarkoituksiinsa. Heikko ajattelu toimii mustan aukon tavoin imien itseensä kaikki sen vaikutuspiiriin ulottuvat ja sitä mahdollisesti vahvistavat ajatusrakennelmat. Vaikka Vattimo kiistää vahvasti hegeliläisen *Aufhebungin*

---

<sup>331</sup> Vattimo 2004, 102-113.



filosofiassaan, on Hegelin ja Vattimon ajatusten yhteneväisyyttä ajoittain vaikea välttää.

Entä voiko Vattimon kristinuskoa koskeva teoria tai paremminkin teologia saada aikaan mielekästä uskontodialogia vai onko niin, että se on radikalisoinut itsensä ulos keskustelun kentältä? Kuten kritiikkiosiossa ilmeni, on Vattimon suhde muihin uskontoihin monitulkintainen ja vaikea. Kristinuskko toimii Vattimolla aina muiden uskontojen olemassaolon oikeuttajana tässä epookissa. Tätä hän perustelee omalla perspektiivillään, joka ei voi olla muuta kuin kristillinen, sillä onhan Eurooppa kristinuskon aikaansaannosta. Erityisen hankalaan tilanteeseen jää juutalaisuus, koska se jakaa paljon yhteistä maaperää kristinuskon kanssa. Vattimon mukaan Vanhan testamentin jumalakuva on erityisen väkivaltainen ja tästä syystä hän ohittaa lähes koko Vanhan testamentin tulkitessaan Raamattua. Mielestäni tällöin ilmaistaan epäsuorasti juutalaisuuden väkivaltaisempi ja alkukantaisempi luonne verrattuna kristinuskoon. Vaikka uskontodialogin osapuolet suostuisivat tunnustamaan toisensa, olisi käsittääkseni tällainen rinnakkaiselo pohjimmiltaan väliaikaista Vattimon perspektiivistä katsottuna. Merkitseehän metafysiikan lopun aikakausi Vattimon tulkinnassa ”perinteisen” metafysisen kristillisyyden hiipumista. Tällöin osapuolet alkavat vähitellen muistuttaa toisiaan metafysiikka-rakenteen liuetessa ja perinteisen kristillisyyden sulautuessa vattimolaiseen teologiaan. Uskonnon paluun jälkeinen kristillisyyden puhuu nimenomaan rakkaudesta ja suvaitsevaisuudesta ainoana lakina. Jumala on kuollut, mutta hautajaiset kestävät yhä.

Jumala on kuollut, eläköön Rakkaus!

## LÄHTEET

Vattimo, Gianni

- 1988            The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture. Käänt. Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press. Alkuperäisjulkaisu 1985.
- 1991            Läpinäkyvä yhteiskunta. Käänt. Jussi Vähämäki. Helsinki: Gaudeamus. Alkuperäisjulkaisu 1989.
- 1993            The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger. Käänt. Cyprian Blamires ja Thomas Harrison. Cambridge: Polity Press. Alkuperäisjulkaisu 1980.
- 1994            Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Roma-Bari: Laterza.
- 1996            Credere di credere. Milano: Garanzi.
- 1997            Beyond Interpretation – The Meaning of Hermeneutics for Philosophy. Cambridge: Polity Press. Alkuperäisjulkaisu 1994.
- 1999a           Tulkinnan etiikka. Käänt. Jussi Vähämäki ja Liisa Kunttu.

Helsinki: Tutkijaliitto. Alkuperäisjulkaisu 1989.

- 1999b Uskon että uskon. Käänt. Jussi Vähämäki. Jyväskylä: Gummerus. Alkuperäisjulkaisu 1996.
- 2002b After Christianity. Käänt. Luca D'Isanto. New York: Columbia University Press.
- 2002a Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso. Milano: Garanzi.
- 2003 Nihilism & Emancipation. Ethics, Politics, & Law. New York: Columbia University Press.
- 2009 Vattimo, Gianni: Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone. Haastattelu lehdestä Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate, Volume 1, Number 2, October 2009 , 311-350.

## **KIRJALLISUUS**

Altizer, Thomas J.J.

- 1966 The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia: The Westminster Press.

Altizer, Thomas J.J., Hamilton William

- 1966 Radical Theology and the Death of God. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Bauman, Zygmunt

- 1999 Sosiologinen ajattelu. Tampere: Vastapaino. Alkuperäinen julkaisu 1990.

Bertens, Hans

1995 Idea of the Postmodern: a History. New York and London: Routledge.

Boeve, Lieven

2007 God Interrupts History: Theology in Times of Upheaval. London & New York: Continuum.

Carr, Anne

2000 Feministinen teologia. Teoksessa Alister E. McGrath (toim.): Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja.

Croce, Benedetto

1945 Discorsi di varia filosofia. Bari:Laterza.

Depoortere, Frederiek

2008 Christ in Postmodern Philosophy. London: T&T Clark.

Detweiler, Robert

2000 Kappale ”Postmodernism” teoksessa Alister E. McGrath (toim.): Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja.

Euroopan parlamentin henkilötietokanta.

<http://www.europarl.europa.eu/members/expert/committees/view.do?language=FI&id=4398>. Luettu 27.4.2011.

Foucault, Michel

1995 Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana. Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa (toim.): Mitä on valistus (1995). Tampere: Vastapaino. Alkuperäisjulkaisu 1984.

Frascati-Lochhead, Marta

1998 Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo. New York: State University of New York Press.

Girard, René

2004 Väkivalta ja pyhä. Helsinki: Tutkijaliitto.  
(Alkuperäisjulkaisu 1972)

1978 Things Hidden Since the Foundation of the World.  
London: The Athlone Press. (Alkuperäisjulkaisu 1978)

Guarino, Thomas, G.

2009 Vattimo and Theology. London & New York:  
Continuum.

Heidegger, Martin

2000a Oleminen ja aika. Tampere: Vastapaino.  
Alkuperäisjulkaisu 1927. Kääntänyt Reijo Kupiainen.

1991 Overcoming Metaphysics. Teoksessa Richard Wolin  
(toim.) The Heidegger Controversy. A Critical Reader.  
London and Cambridge: The MIT Press, 67-90.

2000b Kirje ”humanismista” / Maailmankuvan aika. Käänt.  
Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.  
Alkuperäisjulkaisut 1949 ja 1938.

Hervieu-Léger, Danièle

2000 Religion as a Chain of Memory. New Brunswick, New  
Jersey: Rutgers University Press. Alkuperäisjulkaisu  
1993.

Hunsinger, George

2003 Postliberal Theology. Teoksessa Kevin Vanhoozer (toim.): *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jenson, Robert W.

2000 Kappale ”Jumala” teoksessa Alister E. McGrath (toim.): *Modernin teologian ensyklopedia*. Helsinki: Kirjapaja.

Jolkkonen, Jari

2007 Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina. *Metodiopas*. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.

Juntunen, Sammeli

2001 Kristologia. Teoksessa Pekka Kärkkäinen (toim.): *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.

2004 Postliberalismi. Teoksessa *Teologian uudet virtaukset*. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2003 pidetyt esitelmät. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Katolisen kirkon katekismus

2005 Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Knuuttila, Simo

1990 *Metaphysica – Aristoteles: Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsalo ja Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.

Koistinen, Timo

2003 Postmodernin teologian suuntauksia. Artikkelit *Teologisen aikakauskirjan* numerossa 1/2003.

Kukkonen, Taneli

- 2002 Mark C. Taylor ja maallisen jälki: Teologian mahdollisuuksista Jumalan kuoleman jälkeen. Artikkelit lehdessä Tiede & edistys 1/2002.
- Kusch, Martin  
1986 Ymmärtämisen haaste. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.
- Laari, Jukka (toim.)  
2001 Nietzsche hämärä – Pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta. Jyväskylä: Sophi.
- Lehtonen, Tommi  
2007 Uskonnon tulevaisuus. The Future of Religion –teoksen arvio lehdessä Niin & Näin 4/2007.
- Levinas, Emmanuel  
1988 À l'heure des nations. Pariisi: Les Éditions de Minuit.
- Lichtenberg, Georg Christoph  
1999 Töherryskirjat: Aforismeja ja muistiinmerkitöjä. Suom. Juhani Ihanus. Helsinki: Otava.
- Lyon David  
1994 Postmodernity. Buckingham: Open University Press.
- Martikainen, Eeva  
1999 Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- McClintock Fulkerson, Mary  
2003 Feminist Theology. Teoksessa Kevin Vanhoozer (toim.): The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Cambridge: Cambridge University Press.

McGrath, Alister, E.

1996 Kristillisen uskon perusteet. Helsinki: Kirjapaja.

Mäkinen, Aleksi

2007 Hukkunut Ishmael? Gianni Vattimon nihilistinen hermeneutiikka itseviittaavuuden problematiikan valossa. Filosofian pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto.

Nietzsche, Friedrich

1969 Moraalin alkuperästä. Käänt. J.A. Hollo. Helsinki: Otava. Alkuperäisjulkaisu 1887.

2004 Iloinen tiede. Käänt. J.A. Hollo. Helsinki: Otava. Alkuperäisjulkaisu 1882.

2008 Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan. Kääntänyt Markku Saarinen. Helsinki: Unio Mystica. Alkuperäisjulkaisu 1888.

Oesch, Erna

1994 Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa. Tampere: Tampereen yliopisto.

2005 Hermeneutiikka tiedon alueiden järjestelmässä - »Sydämen sanasta» ymmärtämisen kehälle. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta. Tampere: Vastapaino, 13–34.

Oksala, Johanna

2005 Feministinen filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa Johanna Oksala & Laura Werner (toim.): Feministinen filosofia. Helsinki: Gaudeamus.



- Platon  
1979 Teokset 3. Käänt. A.M. Anttila, Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski ja Marianna Tyni. Helsinki: Otava.
- Raamattu  
Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen piipliaseura.
- Reginster, Bernard  
2006 The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- Sammalkivi, Mikko  
2005 John Milbank – puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi. Artikkelit lehdessä Niin & Näin 5/2005.
- Sawyer, M. James  
2000 Derrida, Jacques. teoksessa Alister E. McGrath (toim.): Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja.
- Scigliano Jr, Antony C.  
2007 Contesting the World and the Divine: Balthasar's Trinitarian "Response" to Gianni Vattimo's Secular Christianity. Artikkelit julkaistu lehdessä Modern Theology numerossa October 2007.
- Steiner, George  
1997 Heidegger. Helsinki: Gaudeamus. Käänt. Tere Vaden. Alkuperäinen julkaisu 1978.
- Teinonen, Seppo A.  
1999 Teologian sanakirja. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Tracy, David

1999 Fragments: The Spiritual Situation of Our Times. Artikkele kirjassa Caputo & Scanlon (eds.): God, the Gift and Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press.

Vanhoozer, Kevin J.

2003 Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God). Teoksessa Kevin J. Vanhoozer (toim.): The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Cambridge: Cambridge University Press.

Vatikaanin II kirkolliskokous

*Dei Verbum*, jumalallisesta ilmoituksesta. Suomalaisen katolisen kirkon internet-sivuilta, [http://katolinen.net/?page\\_id=1633](http://katolinen.net/?page_id=1633) (luettu 5.2.2011)

Vattimo, Gianni

1971 Introduzione a Heidegger. Roma-Bari: Laterza.

1998 The Trace of the Trace. Teoksessa Derrida Jacques, Vattimo Gianni (toim.): Religion. Cultural Memory in the Present. Cambridge: Stanford University Press.

2000 Kristillinen sanoma ja metafysiikan hajoaminen. Teoksessa Jussi Kotkavirta ja Arvi Tuomi (toim.): Toivo ja luottamus epävarmuuksien maailmassa – filosofi sia ja teologisia puheenvuoroja. Jyväskylä: SoPhi.

2005 Rationaalisuuden rekonstruktio. Käänt. Jussi Vähämäki. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.): Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta. Tampere: Vastapaino. Alkuperäisteksti 1994.

2007 Artikkeli Toward a Nonreligious Christianity ja haastattelu A Prayer for Silence Teoksessa John Caputo & Gianni Vattimo: After the Death of God. New York: Columbia University Press.

Vattimo Gianni, Girard René

2010 Christianity, Truth, and Weakening Faith. New York: Columbia University Press. Alkuperäisjulkaisu 2006.

Vattimo Gianni, Paterlini Piergiorgio

2009 Not Being God. A Collaborative Autobiography. New York: Columbia University Press. Alkuperäisjulkaisu 2008.

Verdicchio, Massimo

2006 The 'Weakening' of Gianni Vattimo. Textual Practice – lehden artikkeli (volume 20, issue 4), 637-654.

Vähämäki, Jussi

1991 Suomentajan esipuhe. Teoksessa Gianni Vattimo: Läpinäkyvä yhteiskunta. Helsinki: Gaudeamus.

1995 Gianni Vattimon radikaalin hermeneutiikan merkitys yhteiskuntateorialle. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.): Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset. Tampere: Gaudeamus, 254-285.

1999 Uskon että uskon –teoksen liitteenä oleva sanasto. Teoksessa Uskon, että uskon (1999). Jyväskylä: Gummerus.

Wallenius, Tommi

1999 Löysää pastaa. Arvostelu Vattimon *Uskon, että uskon* – teoksesta, lehdessä Niin & näin 4/1999.

2004 Filosofian toinen. Levinas ja juutalaisuus. Tampere: 23°45.

Ward, Graham

2003 Deconstructive theology. Teoksessa Kevin Vanhoozer (toim.): *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zabala Santiago (toim.), Rorty Richard, Vattimo Gianni

2005 The Future of Religion. New York: Columbia University Press.

Zabala, Santiago

2005 Christianity and the Death of God – a Response to Cardinal Lustiger. *Talking Peace with Gods: Symposium on the Conciliation of Worldviews: Part 2: Afterword to an Introduction*. Common Knowledge - Volume 11, Issue 1, Winter 2005, pp. 33-40.