

PAULI ANNALA

Tillich ja Nietzsche

Otsikon nimet ovat tarkoituksella tuossa järjestyksessä. Tässä artikkelissa pyrin nimittäin valottamaan Paul Tillichin suhdetta Friedrich Nietzscheen ja kysyn, kuinka paljon ja millä tavoin Nietzschen vaikutus näkyy Tillichin ajattelussa.

Nietzschen kuolinvuoteen (1900) sisältyy paljon symboliikkaa. Tämä suuri saksalainen henki seisoo kahden vallankumouksellisen vuosisadan rajalla. Kirjassaan *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990*¹ amerikkalainen Steven Aschheim piirtää monipuolisen ja värikkään kuvan Nietzsche-buumista, joka vuosisadan vaihteessa pyyhkäisi yli koko Saksanmaan. ”Niin myönteisessä kuin kielteisessäkin mielessä Nietzsche näytteli strategisesti keskeistä roolia sekä yksilökohtaisen että kansallisen saksalaisen identiteetin muotoutumisessa”, Aschheim toteaa heti tutkimuksensa alussa².

Nietzschen perinnönjakoon eivät osallistuneet ainoastaan ammattifilosofit ja teologit, vaan hänen vaikutuksensa ulottui saksalaisen hengenelämän kaikille osa-alueille. Arkkitehtipiireissä suunniteltiin julkisia rakennuksia, joissa jokin Nietzscheen filosofian teema sai aineellisen ja näkyvän muodon. *Näin puhui Zarathustra* -teokseen pohjautuva Richard Straussin samanniminen sinfoninen runo esitettiin ensimmäistä kertaa Frankfurtissa 1896. Tuon vuosikymmenen jälkipuoliskolla Nietzscheen ihannoitiin liittyi jo kulttuurisia piirteitä. Erilaiset askartelupiirit ja käsityöpajat ympäri maata alkoivat syyttää markkinoille erilaista Nietzsche-rikkamaa: profiilikuvia, matalia keramiikka-pystejä ja postikortteja³. Kansakunnan sisäisessä kulttuuripoliittisessa keskustelussa Nietzscheen nimeen vedottiin monin tavoin, eikä tämä palavasieluinainen filosofi jättänyt ketään kylmäksi.

Nietzscheläishenkisen kulttuurikeskustelun äänitorveksi perustettiin 1909 aikakauskirja *Die Tat: Monatschrift für die Zukunft deutscher Kultur*, jonka ensimmäisen numeron kannessa komeili Nietzscheen kuva. Saman lehden 14. vuosikerrassa 1922 ilmestyi Tillichin tunnettu artikkeli ”Kairos”.

Kymmenen vuotta Nietzscheen kuoleman jälkeen Tillich puolusti filosofian väitöskirjaansa Friedrich von Schellingin uskontokäsityksestä. Pari vuotta myöhemmin hän sai valmiiksi teologisen väitöskirjansa, joka myös käsitteli Schellingin filosofiaa. Korkeimpiin yliopistovirkoihin vaadittavan habilitaatiotyön Tillich kirjoitti 1915 Friedrich Schleiermacherin teologiasta. Ensimmäinen maailmansota keskeytti kuitenkin hyvin alkaneen aka-

teemisen urakehityksen – vuoden 1914 lokakuusta aina vuoden 1918 joulukuuhun Tillich palveli Saksan sotavoimissa kenttäpappina.

Tillichin kaksi Schelling-väitöskirjaa ja Schleiermacher-tutkimus ovat tyypillisiä opinnäytetöitä. Ensimmäisen itsenäisen esitelmänsä Tillich piti Berliinin maineikkaassa Kant-seurassa huhtikuussa 1919, neljä kuukautta armeijasta kotiutumisen jälkeen, otsikolla *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. Se oli eräänlainen kulttuurinteologinen ohjelmanjulistus, joka sävytti hänen koko myöhempää teologista työskentelyään⁴. Esitelmässään Tillich viittaa Immanuel Kantiin, G. W. F. Hegeliin, Schellingiin ja Schleiermacheriin, Arthur Schopenhaueriin, Nietzscheen, Georg Simmeliin, Jeeskukseen, Martti Lutheriin, Rainer Maria Rilkeen, Franz Werfeliin ja vihdoinkin Leo Tolstoihin. Keyven tilastollisen katsauksen perusteella käy ilmi, että mainituista kahdestatoista nimestä useimmiten viitataan Nietzscheen.

Ennen kuin paneudumme lähemmin Tillichin Nietzsche-suhteeseen, on aiheellista luoda suppea katsaus esitelmän rakenteeseen. Esitelmä jakautuu viiteen lukuun, joista ensimmäisessä Tillich pohtii, missä kulkee teologian ja uskonnonfilosofian välinen raja. Kulttuurin ja uskonnon suhdetta käsittelevässä toisessa luvussa hän ottaa etäisyyttä Kantin, Hegelin ja Schleiermacherin tulkintaan tästä suhteesta. Kantin uskontokäsityksen vastaisesti Tillich toteaa, ettei uskonto kuulu pelkästään käytännöllisen järjen piiriin. Myöskään teoreettinen järki ei silti riitä antamaan tyhjentävää selitystä uskonnon kysymyksistä. Tillich siis suuntaa kritiikkinsä myös uskonnon hegeliläistä tulkintaa vastaan väittäessään, ettei uskonollinen elämänmuoto ole pelkkää teoreettista järkeilyä. Samaan hengenvetoon hän torjuu edelleen Schleiermacherin opetuksen uskonnosta absoluuttisena riippuvuuden tunteena: vaikka riippuvuuden tunne onkin uskonollisen kokemuksen yksi olennainen osa, ”uskonto ei ole pelkkää tunnetta vaan hengen suhde, jossa käytännöllinen, teoreettinen ja tunneperäinen muodostavat monitahoisen ykseyden”⁵.

Otettuaan etäisyyttä edellä mainittujen maanmies- tensä uskontokäsityksiin Tillich pääsee muotoilemaan oman näkemyksensä uskonnon perimmäisestä olemuksesta:

”Ulospääsytien ihminen löytää ainoastaan, kun hän käsittää seisovansa ajallisen ja ikuisen, katoavan ja katoamattoman paradoksaalisella rajalla.”

”Uskonto on ehdottoman ja absoluuttisen kokemusta, joka nousee absoluuttisesta ei-minkään kokemuksesta. Ympäröivä olio- ja esinemaailma, arvot ja oma henkilökohtainen elämä osoittautuvat tämän kokemuksen valossa ei-miksikään. Missä ehdottoman kokemus on ajanut kokijansa ehdottoman ei-sanana puhutteluun, siellä tuo sama kokemus muuttuu kokemukseksi, joka on radikaaliseen kaiken mitättömyyden kokemukseen verrattuna yhtä radikaalinen kyllä-kokemus.”⁶

Inhimillinen hengenelämä ei ole pelkkää tietoa, tahtoa ja tunnetta. Siihen kuuluu myös kokemuksellinen ulottuvuus, jossa tieto, tahto ja tunne yhdistyvät. Jokainen yksilö kokee ja arvottaa elämäänsä omalla yksilöllisellä tavallaan. Kokemus muuttuu uskonnolliseksi silloin, kun yksilö tarkastelee ja arvioi ympäröivää maailmaa ja omaa paikkaansa siinä absoluuttisesta näkökulmasta⁷. Aito uskonnollinen kokemus ajaa yksilön umpikujaan. Ulospääsytien ihminen löytää ainoastaan, kun hän käsittää seisovansa ajallisen ja ikuisen, katoavan ja katoamattoman paradoksaalisella rajalla. Yhtäältä yksilö tuntee elävänsä jatkuvan tuomion eli ei-sanana synkän pilvi-verhon alla. Toisaalta radikaalin ei-sanana kuulusta kuuluu yhtä radikaalin ja järjestyttävän kyllä-sanana ääni, joka vakuuttaa, että kaikkeen ehdolliseen ja katoavaiseen kätkeytyy ehdoton ja salattu merkitys.

Edellä luonnehditun paradoksaalisen kokemuksen näkökulmasta Tillich väittää, ettei uskonnossa ole perimmältään kysymys arvoista eikä etiikasta vaan olemassaolon mielestä ja merkityksestä. Hänen eksistenssifilosofiansa on jyrkässä ristiriidassa uskonnollisen arvofilosofian kanssa. Tästä perinteisen hyve-etiikan kritiikistä Tillich sorvaakin ensimmäisen kulttuurinteologisen teesinsä, joka kuuluu: mitä aikaisemmin on harjoitettu teologisen etiikan nimissä, sitä on tästä lähtien (eli ensimmäisen maailmansodan jälkeen) harjoitettava kult-

tuurin teologian nimikkeellä. *Nicht theologische Ethik, sondern Theologie der Kultur*⁸.

Esitelmän kolmannessa luvussa Tillich esittelee välineet, joilla kulttuurinteologista analyysiä tehdään. Niitä on kolme: muoto (*Form*), sisältö (*Inhalt*) ja ydinsisältö (*Gehalt*). Mitä tahansa kulttuurin osa-alueita voidaan hänen mukaansa analysoida näillä käsitteillä. Käsitteiden esittelyn jälkeen Tillich osoittaa seuraavassa luvussa, miten ne käytännössä toimivat. Sitten hän tarkastelee lähemmin neljää kulttuurin osa-alueita, jotka ovat taide, tiede, kulttuurissa vallitsevat arvot sekä valtioteoria, jolle kulttuuri perustuu. Tillich käyttää Nietzschen filosofiaa juuri analysoidessaan ensimmäisen maailmansodan jälkeisen Weimarin tasavallan kulttuurista tilaa ja sen arvo-pohjaa.

Über die Idee -esitelmän Nietzsche-viittaukset

Aikansa ekspressionistista taidesuuntaa ja tieteen tilaa koskevan tarkastelun jälkeen Tillich asettaa suurennuslasin alle ne arvot, joihin vuosisadan vaihteen eurooppalainen elämänmuoto voittopuolisesti perustui. Heti jakson alussa Tillich toteaa, että Nietzschen filosofia tarjoaa niin yhteiskunnassa vallitsevien käytännöllisten kuin yksilöeettistenkin arvojen kulttuurinteologiselle analyysille loistavan ja esimerkillisen lähtökohdan. Tillichin mukaan Nietzsche auttaa meitä ymmärtämään, millainen suhde porvarillisen ja keskiluokkaisen hyve-etiikan (*Tugend-Ethik*) ja aidon kristillisen armon etiikan (*Gnaden-Ethik*) välillä vallitsee. Opettaakseen oppilaitaan ymmärtämään Jumalan armon ehdottoman laadun Jeesus asetti farisealaisen hyve-etiikan kyseenalaiseksi. Samoin Nietzsche koetteli ja järkytti aikansa porvarillista yksilöetiikkaa etsiessään moraalille uutta perustaa. Samaan hengenvetoon Tillich viittaa myös Lutheriin.

”Nietzschen uskonnonvastaisuudesta huolimatta Tillich lukee Zarathustran saarnaa ennakkoluulottomasti paavalilais-luterilaisen vanhurskauttamisopin näkökulmasta.”

Hänen mukaansa Nietzsche kävi ehdollistettujen eettisten normien vastaista yhden miehen sotaansa samalla tavoin kuin Luther lähti taisteluun keskiaikaista rippikäytäntöä vastaan.¹⁰

Edellä sanotun perusteluksi Tillich lainaa *Also sprach Zarathustran* esipuheesta kohdan, jossa Nietzsche kysyy Zarathustran suulla: ”Mikä on suurinta, mitä te saatte kokea? [...] Se on hetki, jolloin te sanotte: ’Mitä väliä on minun hyveelläni, hyveellä joka ei ole saanut minua raivoamaan.’”¹¹ Hyve, joka saa ihmisen raivon valtaan, saa voimansa hyveen ja synnin tuolta puolen. *Zarathustran* jälkeen kirjoittamassaan teoksessa *Jenseits von Gut und Böse* Nietzsche kehitteli tämän moraalifilosofisen teeman lopulliseen muotoonsa. Tillich esittää, että kiergeaardilaisittain luettuna Abrahamin uhrista kertova Genesisin 22. luku puhuu omaa karua kieltään moraalin varsinaisesta perustasta. Tillichin mukaan myös Nietzsche pyrkii Zarathustran suulla osoittamaan, mistä hyveellinen ihminen ammentaa moraalisen voimansa. ”Sinun pitää haluta sitä, että palat karrelle oman sisäisen poltteesi liekeissä. Miten voit odottaa uudistuvasi, ellet muutu ensin tuhkakksi?”¹² Tämän ankaran lain saarnan ja oman arvottomuuden ja mitättömyyden tunnon pimeässä ”välähtää vapahtavaksi valonsäteeksi naurava Jaa”. Lainaus on suoraan *Näin puhui Zarathustran* kolmannen osan viimeisestä luvusta, ”Jaa- ja Aamen-laulusta”¹³.

Omaelämäkerrallisessa kirjoituksessa *Rajalla* Tillich puhuu opettajastaan Martin Käheristä ylistävään sävyyn:

”Hänen vaikutustaan minun on kiittäminen siitä, että oivalsin paavalilais-luterilaisen vanhurskauttamisajatuksen kaikkea hallitsevan luonteen, joka murskaa kaikki ihmisen Jumalalle esittämät vaatimukset ja jokaisen peitetyinkin Jumalan ja ihmisen samastamisen, mutta joka samalla – paradoksaalisessa tuomiossa, jossa syntinen julistetaan vanhurskaaksi – osoittaa kohdan, josta käsin inhimillisen eksis-

tenssin hajoaminen syyllisyydeksi ja epätoivoksi voidaan voittaa [*überwinden*]. Kristuksen ristin tulkitseminen tämän maailman yli lausutun ei- ja kyllä-sanan näkyväksi paikaksi tuli olemaan kristologiani ja sanan ahtaammassa mielessä dogmatiikkani sisältö.”¹⁴

Tillichin tapa käyttää *Zarathustraa* kulttuurinteologisessa ohjelmapuheenvuorossaan antaa vakuuttavan todistuksen siitä, miten määrätietoisesti hän soveltaa Kähleriltä omaksumaansa periaatetta omassa teologian harjoituksessaan: Nietzschen uskonnonvastaisuudesta huolimatta Tillich lukee Zarathustran saarnaa ennakkoluulottomasti paavalilais-luterilaisen vanhurskauttamisopin näkökulmasta ja tulkitsee Nietzscheä Lutherin lain ja evankeliumin dialektiikan mukaisesti.

Sijoittaessaan Jeesuksen, Lutherin ja Nietzschen samaan sarjaan Tillich asettaa kantilaisen velvollisuusetiikan ja armon etiikan vastakkain. Tämän vastakkainasettelun pohjalta hän pyrkii osoittamaan, ettei yksilön moraalista toimintaa voida enää nykyoloissa perustella perinteisellä hyve-etiikalla, vaan moraalille pitää luoda uusi perusta (*Grundlegung*; käsite on peräisin Kantilta). Kehitellessään ohjelmallisessa *Über die Idee* -esitelmässään uutta teonomista etiikkaansa Tillich käyttää apunaan Nietzschen moraaliteoriaa, jonka perustus lepää hyvän ja pahan tuolla puolen. Ei ole mikään sattuma, että Tillich antoi vuonna 1963 ilmestyneelle etiikkaa käsittelevälle artikkelikokoelmalleen otsikon *Morality and Beyond*.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeisen Saksan sisäpoliittinen tila oli kaikkea muuta kuin vakaa. Vuoden 1918 marraskuun alussa vallankumousliike julisti Bajerin tasavallaksi. Kun Berliini joutui sitten muutaman päivän päästä kumouksellisten haltuun, keisari Vilhelm II katsoi viisaimmaksi luopua vallasta. Kansallissosialismin syntyyn asti kestänyt Weimarin tasavalta sai

tällöin alkunsa. Kun Tillich arvioi Saksan valtiollista tilaa kehittämällään kulttuurintologisella metodilla, hän ottaa jälleen avukseen Nietzschen. *Historian filosofiassa* Hegel kirjoittaa: ”kun valtio, isänmaa, muodostaa olemassaolon yhteisyyden ja kun yksilön subjektiivinen tahto alistuu [valtion säättämiin] lakeihin, tällöin vapauden ja välttämättömyyden välinen vastakohta katoaa; valtio on jumalallinen idea maan päällä”¹⁵. Nietzsche Hegelin valtioteoria on kauhistus, eikä hän kaihdakaan mitään kirjallista tyylikeinoa osoittaakseen sen valheellisuuden ja mädännäisyyden. *Zarathustran* ensimmäisen osan 11. luvun otsikko ”Uudesta epäjumalasta” osuu ytimeen. Zarathustran puheen alku kuuluu seuraavasti:

”Jossakin on vielä kansoja ja laumoja, ei kuitenkaan meillä, veljeni: täällä on valtioita. Valtio? Mikä se on? Kas niin! Aukaiskaa nyt korvanne, sillä nyt minä sanon teille sanani kansojen kuolemasta. Valtio on nimeltään kaikista kylmistä hirviöistä kylmin. Kylmästi se myös valehtelee ja tämä valhe ryömii sen suusta [kun se sanoo]: ’Minä, valtio, olen kansa.’ [...] Luovia olivat ne, jotka loivat kansat ja ripustivat uskon ja rakkauden heidän ylleen; näin he palvelivat elämää. Hävittäjiä ovat taas ne, jotka virittivät ansoja monille ja kutsuvat niitä valtioksi: he ripustavat miekan ja sata himoa heidän ylleen.”¹⁶

Tillichillä ei ole tähän mitään lisättävää. Nietzschen tavoin hänkin on valmis myöntämään, miten vakava epäjumalanpalveluksen siemen hegeliläiseen valtion jumalallistamiseen on haudattuna¹⁷. Hegelin valtioteoria ei kestä ei-sanana ankarana tuomion alla vaan osoittautuu petolliseksi paperitiikeriksi. Tillichin kulttuurinteologisilla käsitteillä ilmaistuna hegeliläisellä valtiolla on kyllä muotoa (*Form*) ja sisällystä (*Inhalt*), mutta siitä puuttuu eksistentiaalisesti merkittävä ydinsisältö (*Gehalt*) eli tunnistettava uskonnollinen ydin. Niin Nietzschen kuin Tillichinkin mukaan ainoastaan usko ja rakkaus synnyttävät aitoa inhimillistä yhteyttä ja solidaarisuutta. On siis aiheetta epäillä, voiko kansalaisten pelkämä velvollisuudesta ylläpitämä ja palvelema kasvoton valtio ilmaista mitään siitä, mikä on kristilliselle veljeydelle ja sisaruudelle ominaista ja luovuttamatonta.¹⁸

Tillich Nietzschen maineen puhdistajana Yhdysvalloissa

Jokainen 30-luvun Saksan poliittiseen historiaan perehtynyt tietää, millä tavalla kansallissosialistinen propagandakoneisto vääristeli ja käytti hyväkseen Nietzschen filosofiaa ja erityisesti siihen sisältyvää *Wille zur Macht* -käsitettä. Muutettuaan vuonna 1933 Yhdysvaltoihin Tillich joutui esittelemään valikoidusti arvostamansa saksalaisen filosofin ajattelua. Hänen oli pakko muokata muun muassa *Über die Idee* -esitelmässä kehittelemänsä nietzscheläistä moraaliteoriaa niin, että anglosaksinen lukijakunta pystyisi omaksumaan sen. Sanalla sanoen Tillich näki paljon vaivaa puhdistakseen Nietzschen maineen loasta, jonka natsipropaganda oli hänen ylleen heittänyt¹⁹.

Aatehistoriallisessa aikakauskirjassa *Journal of the History of Ideas* ilmestyi 1944 Tillichin eksistenssifilosofian juuria valottava artikkeli ”Existential Philosophy: Its Historical Meaning”. Kaikki filosofian historioitsijat myöntävät Nietzschen keskeisen aseman eksistenssifilosofisen liikkeen muotoutumisessa. Tästä huolimatta Tillich välttää laajassa kirjoituksessaan antamasta tuolle seikalle liian suurta painoarvoa. Artikkelin Nietzsche-viittaukset ovat ympäröityjä ja lyhyitä. Keskeiseen asemaan nousevat sitä vastoin sellaiset nimet kuin Schelling, Marx ja Kierkegaard, joiden merkitystä eksistenssifilosofisen liikkeen kehityksessä Tillich selittää perusteellisesti²⁰. Tekstin kirjoittamisajankohta selittää Tillichin pidättyväisyyttä: olisi ollut poliittisesti epäkorrektia hehkuttaa Nietzschen asemaa ja merkitystä liittoutuneiden suunnitelmassa suurhyökkäystä *Wehrmachtin* lopulliseksi kukistamiseksi.

Keväällä 1945 liittoutuneille alkoi valjeta, että Kolmannen valtakunnan tuho oli enää ajan kysymys. Tillich tarttui jälleen kynään ja kirjoitti samaiseen aikakauskirjaan artikkelin ”Nietzsche and the Bourgeois Spirit”. Tässä kirjoituksessa Tillich on omimmillaan. Rohkeasti ja ennakkoluulottomasti hän kaivaa esiin historiallisen Nietzschen ja pyrkii tekemään häntä anglosaksiselle lukijakunnalle ymmärrettäväksi. Nietzsche ei ollut tietenkään kehitellyt tunnettua *Wille zur Macht* -käsitettä natsi-ideologian tarpeisiin. Se ei ollut lähtökohtaisesti mikään poliittinen oppi, jota kansallissosialistinen hallinto voisi käyttää omien valtapyrkimystensä välineenä. Kierkegaardin tavoin Nietzsche vastusti määrätietoisesti kaikenkattavia ja suljettuja filosofisia systeemejä, joiden avulla kansaa voitiin hallita ja manipuloida. Nietzsche oli elämänfilosofi, jonka intohimoisena tavoitteena oli kirjoittaa rohkaistakseen ihmistä olemaan ainutkertaisesti, vapaasti ja luovasti. Filosofinen antropologia kuului Nietzschen elämänfilosofian (*Lebensphilosophie*) ytimeen, ja siitä käsin hän kävi kuluttavaa sotaansa teollistuneen yhteiskunnan yhdenmukaistavaa, esineellistävää ja mekanisoivaa ihmiskäsitystä vastaan²¹.

Kirjoituksessaan ”Aspects of a Religious Analysis of Culture” Tillich määrittelee eksistentialismin seuraavasti:

”Laajassa mielessä eksistentialismi on teollistuneen yhteiskunnan vastainen protestiliike. Ihmisen asema tuotanto- ja kulutusyhteiskunnan puristuksessa on se kasvualusta, jolta protesti nousee. Ihmisen tulisi olla itsensä ja maailmansa herra, mutta tosiasiallisesti hän on joutunut oman todellisuutensa vangiksi. Hänestä on tullut objekti ja esine muiden objektien ja esineiden joukossa, universaalisen maailmankoneen ratas. Systeemiin sopeutuminen merkitsee kuitenkin sitä, että yksilön on alistuttava sen tarkoituksiperien välineeksi. Teknokraattisen systeemin tarkoituksiperiltä puuttuu kuitenkin perimmäinen suunta ja tarkoitus. Tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden, epäinhimillisyyden ja vieraantuneisuuden kokemukset kasvavat juuri teollistuneen yhteiskunnan puristuksessa elävän ihmisen tilanteesta.”²²

”Tarkoittaako tämä, ettei näin syntyvän yli-ihmisen tarvitse välittää vähääkään kristillisestä moraalista, jonka tavaramerkki on pyyteetön ja antautuva rakkaus eli *agape*?”

Edvard Munchin tunnettu taulu ”Huuto”²³ kuvaa järisytävällä tavalla sitä eksistentiaalista ahdistusta, jota yksilö potee esineellistävän ympäristönsä puristuksessa. Samoin Nietzschen *Wille zur Macht* on humanistifilosofin huuto ihmisen puolesta. Se puolustaa yksilöä, joka haluaa säilyttää alkukantaisen ja elinvoimaisen elämänhalunsa, vaikka ympäristö pyrkiikin jatkuvasti järkeistämään ja tukahduttamaan hänen alkuvoimaisen olemistahtonsa. *Wille zur Macht*in aito ymmärtäminen edellyttää epäilemättä sitä, että se käsitetään osaksi Nietzschen elämänilosofista tienraivausta, joka etsii moraalien ehdotonta perustaa ehdollisten moraaliteorioiden viidakossa.

***Wille zur Macht*in ja kristillisen *agape*-rakkauden synteesi**

Uuden moraalisen ihmisen synty edellyttää Nietzschen mukaan sitä, että ihminen viskautuu ei- ja kyllä-sanan dialektiikan myllyssä ikään kuin sovinnaisen hyvän ja pahan tuolle puolen. Tarkoittaako tämä, ettei näin syntyvän yli-ihmisen tarvitse välittää vähääkään kristillisestä moraalista, jonka tavaramerkki on pyyteetön ja antautuva rakkaus eli *agape*? Tillich etsi tyydyttävää ratkaisua tähän kysymykseen 50-luvun eettisissä kirjoituksissaan, ennen muuta kirjoissaan *The Courage to Be* (1952), *Love, Power, and Justice* (1954) ja *Morality and Beyond* (1963). Kaikkia näitä teoksia yhdistää yksi ja sama teema. Valitseevaksi tulkinnaksi Nietzschestä oli jähmettynyt näkemys, että hän torjui kristillisen rakkauskäsityksen, koska se oli hänen mielestään liian kesy ja voimaton synnyttämään uutta moraalista ihmistä. Kristilliset teologit olivat puolestaan kaivautuneet omiin poteroihinsa ja suhtautuivat Nietzschen *Wille zur Macht* -ajatukseen

kielteisesti, koska se kannusti heidän mielestään ihmistä asennoitumaan välinpitämättömästi ja raa’asti lähimmäisen hätään. *Love, Power, and Justice* -kirjassaan Tillich muotoilee tämän vastakkainasettelun seuraavasti:

”Rakkaus ja valta asetetaan usein vastakkain väittämällä, että rakkaus on valmis luopumaan vallasta, kun taas valta vierastaa rakkautta. Näin tulkittuna voimaton rakkaus ja rakkaudeton valta on asetettu vastakkain. Näin käy väistämättä silloin, kun rakkaudella tarkoitetaan pelkkää emotionaalista rakkautta ja vallan käsitteeseen liitetään suoran pakottamisen ajatus. Tällainen rakkauden ja vallan tulkinta on kuitenkin virheellinen ja sekava. Juuri tämän väärintulkinnan johdosta nietzscheläisen *Wille zur Macht* -periaatteen filosofit torjuivat kategorisesti kristillisen rakkauden idean. Täsmälleen saman virhetulkinnan perusteella kristilliset teologit torjuivat kristillisen rakkauskäsityksen nimessä Nietzschen filosofiaan sisältyvän vallantahtoperiaatteen.”²⁴

Lutherin mukaan Jumalaa ja lähimmäistä pystyy rakastamaan pyyteettömästi vasta ihminen, jonka lain saarna on tuominnut alimpaan helvettiin, mutta joka elämän pohjamudissa ryvettyään saa kuulla evankeliumin vapauttavan sanan. Tämä sana koskee armollista Jumalaa, joka hyväksyy yhteytensä sen, jota ei voi hyväksyä. Armoitettuna ihminen on nimittäin jo saanut palkkansa. Kautta koko *The Courage to Be* -teoksen Tillich saarnaa juuri samaa evankeliumia. Tämä osoittaa jälleen, miten uskollisesti Tillich pitää kiinni Kählerin luennoilla sisäistämästään opetuksesta. Nietzscheä käsittelevässä luvussa Tillich tekee selväksi, mitä Nietzsche tarkoittaa käsitteellä ’elämä’, ja osoittaa, miten kaikkeen elämään sisältyy Nietzschen mukaan jotain ambivalenttia²⁵.

Otsikkonsa mukaisesti *The Courage to Ben* tavoitteena on vastata kysymykseen, mistä ihminen ammentaa rohkeuden olla olemassa. Nietzschen vastaus on hänen kehittelemässään *Wille zur Macht* -periaatteessa. Edellä saimme jo alustavan käsityksen siitä, mitä hän tällä tarkoittaa: elämän ristiriitaisuudesta huolimatta yksi ja sama elämä kätkee sisäänsä voiman, josta ihminen saa rohkeuden olla olemassa. Todistaakseen tulkintansa oikeaksi Tillich lainaa luvun lopuksi *Zarathustran* neljännen osan luvusta 13 kohdan, joka kuuluu näin:

”Onko teissä rohkeutta, oi minun veljeni? Oletteko pelotomia? *Ei* rohkeutta todistajien edessä, vaan erakon- ja kotkan-rohkeutta, jota ei katsele enää mikään jumalakaan?”

Kylmiä sieluja, muuleja, sokeita, juopuneita minä en sano pelottomiksi. Peloton on se, joka tuntee pelon, mutta lanistaa sen; joka näkee kuilun, mutta ylpeänä.

Joka tuijottaa kuiluun, mutta kotkan-silmillä – joka kotkan-kynsillä koppaa kuilun: hänessä on rohkeutta.”²⁶

”Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?” Nämä olivat ristiinnaulitun Vapahtajan viimeiset sanat. Kierkegaardin mukaan usko on kuolemanhyppy (it. *salto mortale*); Luther puhuu uskosta, joka uskoo, vaikka olisi joutunut helvettiin; Nietzschen rohkea on yksinäinen erakko, joka ilman Jumalaa ylpeänä tuijottaa pimeään ja pohjattomaan kuiluun ja joka kotkan tavoin koppaa kuilun kynsiinsä. Mikä on se mahti, joka antaa pienelle ihmiselle rohkeuden tuijottaa hajoamatta ja murskautumatta olemisen pohjattomaan pohjaan? Nietzschen mukaan se on itse elämän voima, *Wille zur Macht*. Nietzsche vältti antamasta tälle mahdollille Jumalan nimeä. Tillich puolestaan ei epäröinyt kutsua sitä Jumalaksi.

Tillich puolustaa edellä esitettyä Nietzsche-tulkintaansa paljon luetussa kirjassaan *Love, Power, and Justice*. Sen Nietzscheä käsittelevässä luvussa III.1 hän ei väsy muistuttamasta amerikkalaisia lukijoitaan siitä, ettei Nietzsche vallantahdon käsitteellään viitannut sellaiseen vallanhaluun, jolla vallanhimoinen ihminen alistaa toisia valtansa alle. Hän tarkoitti itsen ylittävää, liikkuvaista voimaa, jolla elämä itse asettuu vastarintaan ja voittaa sitä uhkaavat ei-olemisen voimat. Siinä missä eksistenssifilosofian juuria käsittelevää vuoden 1944 kirjoitusta luonnehtii varovaisuus, *Love, Power, and Justice* puolustaa Nietzschen filosofiaa avoimesti. Kirjassa esitetään teesi, johon Tillich jo aiemmin rivien välissä viittaa: Nietzschen elämänfilosofia käy pohjimmiltaan ymmärrettäväksi ainoastaan asettamalla se osaksi laajaa eksistenssifilosofista liikettä. Nietzsche on Tillichin arvion mukaan siis pesunkestävä eksistentialisti²⁷.

Paria vuotta ennen kuolemaansa, lukuvuonna 1962–1963, Tillich piti Chicagon yliopistossa teologian-historiallisen luentosarjan, jossa hän käsitteli 1800- ja 1900-lukujen protestanttista teologiaa ja sen avaamia näkökantoja²⁸. Voluntarismia ja elämänfilosofiaa esittelevä

osuus on omistettu pääasiassa Nietzschen filosofian tarkastelulle. Ainut piirto, jolla Tillich tässä jaksossa tarkentaa omaa Nietzsche-kuvaansa, sisältyy viimeiseen, neljänteen lukuun. Siinä hän selittää, millainen suhde ”Jumalan kuoleman” ja moraalisesti uudestisyntyneen ihmisen välillä Nietzschen mukaan vallitsee. Puhessaan Jumalan kuolemasta Nietzsche ei tietenkään tarkoita, että jossakin avaruuden ja taivaitten tuolla puolen asuva ylimaallinen olento nimeltään Jumala olisi yhräkkiä 1880-luvulla kuollut. Tulkinta on täysin triviaali eikä tavoita ollenkaan sitä, mihin Nietzsche viittaa. Sen sijaan hän tarkoittaa, että maailmansisäisyyteen langennut, teolliseen ja mekanistiseen elämänmuotoon tyytynyt ihminen on tappanut Jumalan eli ajanut hänet ulos häiritsemästä itseriittoista ihmiselämää.

Zarathustran kolmannen osan luku 7 ”Ohitsekäymisestä” osoittaa, mitä Nietzsche ymmärtää maailmansisäisyydellä ja teollistuneella sekä kaupallistuneella nykyihmisellä: ”Tässä on se suuri kaupunki: täällä sinulla ei ole mitään haettavaa, voit vain kadottaa kaiken. [...] Täällä mätänevät kaikki suuret tunteet. [...] ’minä palvelen, sinä palvelet, me palvelemme’ [...] sylje tähän suureen kaupunkiin ja käänny takaisin!”²⁹ Suuri kaupunki on yleismaailmallinen järjestys, jota hallitsevat maailmankaupan ja -talouden ankarat lait. Se käy ainoastaan vaakasuurilla merkityksillä ja vieroksuu jokaista, joka pyrkii häiritsemään sen rauhaa pystysuurilla kysymyksillä. Maailmansisäisyyteen langenneiden ihmisten jumala on rahaa; he ovat tappaneet Hengen ja he ovat tappaneet hänet palvomiensa epäjumalten sijasta. Nietzschen uuden yli-ihmisen vertauskuva Zarathustra, joka on itse asiassa Nietzsche itse, puhkeaa puhumaan kyseisen luvun lopussa:

”Voi tätä suurta kaupunkia! Ja minä tahtoisin jo nähdä tulenpatsaan, joka sen polttaa! Sillä sellaisten tulenpatsaiden täytyy käydä suuren keskipäivän edellä. Mutta tällä on aikansa ja oma kohtalonsa. Tämän opin minä annan sinulle houkka jäähyväisiksi; missä ei enää voi rakastaa, siinä pitää mennä ohitse.”³⁰

Nietzschen viesti on selvä: maailmassa, jossa ei voi enää rakastaa, Jumala on kuollut. Sen, joka haluaa rakastaa, on lähdettävä maailmasta pois ja noustava Zarathustran tavoin vuorille. Keskiajan askeesin ja mystiikan teologiassa Nietzschen termistä ”ohitsekäyminen” käytettiin ilmaisua *fuga mundi* eli ”maailmasta pako”. Tuhannet ja taas tuhannet keskiajan luostariveljet ja -sisaret, jotka tunsivat itsensä kykenemättömiksi rakastamaan, pakenivat maailmasta luostarin muurien sisään voidakseen vaalia omaa rakkauselämäänsä. Maailmassa elämisen ja Jumalan kuoleman välillä vallitsee näin Nietzschen mukaan ilmeinen kytkös. Jos tällainen päättely pitää paikkaansa, niin maailman ohitsekäyminen ja uudelleen jumaluskon synty liittyvät Nietzschen filosofiassa läheisesti yhteen.

Viitteet

- 1 Aschheim 1992.
- 2 Sama, 18–19.
- 3 Sama, 32–33.
- 4 Victor Nuovo on omistanut kokonaisen kirjan pelkästään tämän esitelmän analyysille; ks. Nuovo 1987.
- 5 Tillich 1967a, 17
- 6 Sama, 18.
- 7 Vrt. Spinozan *sub specie aeternitatis*.
- 8 Tillich 1967a, 16.
- 9 Lähemmin kulttuurinteologisten väli-
neiden sovellutuksesta ks. Annala 1985,
78–94.
- 10 Tillich 1967a, 24.
- 11 Ks. Nietzsche 2009, 12–13.
- 12 Sama, 83.
- 13 Sama, 321–326.
- 14 Tillich 1973, 37.
- 15 Lainaus Juha Mannisen (1987, 62)
mukaan.
- 16 Nietzsche 2009, 61.
- 17 Tillich 1967a, 25–26.
- 18 *Zarathustran* ensimmäisen osan 11.
luvun tulkinnasta tarkemmin ks. Nuovo
1987, 187, alaviite 82.
- 19 Walter Kaufmann oli Tillichin ohella
edelläkävijä, joka vaikutti myönteisesti
Nietzschen filosofian vastaanottoon
Yhdysvalloissa. Hänen teoksensa *Nietz-
sche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*
(1950) oli ensimmäinen maassa ilmes-
tynyt tutkimus, joka antoi Yhdysvaltain
akateemisille piireille historiallisesti
totuudenmukaisen käsityksen Nietz-
schestä. Neljä vuotta myöhemmin
julkaistu 700-sivuinen käännösvalikoima
The Portable Nietzsche tarjosi ame-
rikkalaiselle älymystölle ensimmäisen
tilaisuuden tutustua Nietzschen filoso-
fiaan englannin kielellä. Kaufmannin
vaikutuksesta lisää ks. Dreisbach 2008,
52–53.
- 20 Myös Dreisbach (2008, 51–52) kiinnit-
tää samaan asiaan huomiota.
- 21 Tämä on Tillichin kirjoituksen ”Nietz-
sche and the Bourgeois Spirit” (1945)
keskeisin väite. Samaa korostaa myös
Yves Ledure artikkelissaan ”Nietzsche et
Tillich” (2008).
- 22 Tillich 1959, 40–51.
- 23 Litografia vuodelta 1895.
- 24 Tillich 1954, 11.
- 25 Vrt. Tillich 1952, 27–28.
- 26 Nietzsche 2009, 404.
- 27 Tillich 1954, 36–37. Tuoreessa tutki-
muksessaan *Nietzsche’s New Darwinism*
(2004) John Richardson väittää, että
Nietzschen elämänfilosofia voidaan
perimmältään ymmärtää nimenomaan
Charles Darwinin evoluutioteorian
näkökulmasta. Robert Solomon on puo-
lestaan Tillichin kanssa samoilla linjoilla.
Paljon luetussa kirjassaan *From Rationa-
lism to Existentialism* (1972) Solomon
laskee Nietzschen niiden 1800-luvun
filosofien joukkoon, jotka raivasivat
tietä ajattelulle, jota myöhemmin alet-
tiin nimittää eksistenssifilosofiaksi; ks.
Solomon 1972, 137–138. Eksistenssi-
filosofista Nietzsche-tulkintaa edustaa
edellisten lisäksi myös jo mainittu Yves
Ledure.
- 28 Tillich 1967b.
- 29 Nietzsche 2009, 243–246.
- 30 Sama, 247.

Kirjallisuus

- Annala, Pauli, *Autonomian tragiikka ja kulttuurin kriisi. Johdatus Tillichin kulttuurinteologiaan*. Missiologian ja ekumeniikan seura, Helsinki 1985.
- Aschheim, Steven, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990*. University of California Press, Berkeley 1992.
- Dreisbach, Donald, Will to Power vs. *Agape. Tillich und Nietzsche. Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. 3/2007, 2008, 51–59.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, Princeton 1950.
- Ledure, Yves, Nietzsche et Tillich. Vers une philosophie de l’existence. *Tillich und Nietzsche. Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. 3/2007, 2008, 25–33.
- Manninen, Juha, *Dialektiikan ydin*. Pohjois-

nen, Oulu 1987.

Nietzsche, Friedrich, *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään* (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1883–1885). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 2009.

Nuovo, Victor, *Visionary Science. A Translation of Tillich’s ”On the Idea of Theology of Culture” with an Interpretive Essay*. Wayne State University Press, Detroit 1987.

Richardson, John, *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford University Press, Oxford 2004.

Solomon, Robert C., *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*. Harper & Row, New York 1972.

Tillich, Paul, Kairos. *Die Tat: Monatschrift für die Zukunft deutscher Kultur*. Vol. 14, No. 5, 1922, 330–350.

Tillich, Paul, Existential Philosophy: Its Historical Meaning. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 5, No. 1, 1944, 44–70.

Tillich, Paul, Nietzsche and the Bourgeois Spirit. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 6, No. 3, 1945, 307–309.

Tillich, Paul, *The Courage to Be*. Yale University Press, New Haven 1952.

Tillich, Paul, *Love, Power, and Justice*. Oxford University Press, New York 1954.

Tillich, Paul, Aspects of a Religious Analysis of Culture. Teoksessa *Theology of Culture*. Oxford University Press, New York 1959.

Tillich, Paul, *Morality and Beyond*. Toim. Ruth N. Anshen. Harper, New York 1963.

Tillich, Paul, Über die Idee einer Theologie der Kultur. Teoksessa *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke IX)*. Toim. Renate Albrecht. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967a.

Tillich, Paul, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. Toim. Carl E. Braaten. Harper and Row, New York 1967b.

Tillich, Paul, *Rajalla* (Auf der Grenze, 1962). Suom. Taisto Nieminen. WSOY, Helsinki 1973.