

TARTU ÜLIKOOL
Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond
Usuteaduskond

Tuuli Põhjakas

KRISTLUS VÕI ANTIKRISTLUS: FRIEDRICH NIETZSCHE “ANTIKRISTUSE” JA
ADOLF VON HARNACKI “KRISTLUSE OLEMUSE” IDEEDE VÕRDLUS

Bakalaureusetöö

Juhendaja Thomas Andreas Pöder

Tartu 2022

SISUKORD

Sissejuhatus.....	3
Nietzsche kristluse kriitika põhijooned, ajastudiagnostika ja eripära.....	7
Nietzsche „liberaalsus“	7
Nietzsche kristlus ja Nietzsche Kristus	8
Kristluse kriitika.....	11
Harnacki kristlus – selle liberaalsus ja ajalookriitiline uurimisviis	16
Harnacki liberaalsus	16
Ajalookriitiline uurimisviis	18
Harnacki kristluse olemus	20
Nietzsche ja Harnacki omavahelises dialoogis	24
Võimalikud vastulaused	24
Kokkuvõte.....	31
Kasutatud kirjandus	34

Sissejuhatus

Millest me räägime, kui me räägime kristlusest? Kas me räägime Jumalast ja armastusest? Räägime me vihast, kurjusest ja õelusest? Kas meil on üldse enam kristluse kohta midagi öelda, mida poleks juba öeldud miljoneid kordi varem? Ma tean, et vastus on „jah, on ikka“ – kristus on ajatu. Ehk mitte igavene, kuid on püsinud nõnda kaua, ilmselt püsib nõnda kaua veel ning muutuvad ajad, muutuvad kontekstid, muutub inimese mõistmine, et kristluse kohta on ikka midagi uut öelda.

Käesoleva bakalaureusetöö „Kristlus või antikristlus: Friedrich Nietzsche „Antikristuse“ ideed Adolf Von Harnacki „Kristluse olemuse“ ideede võrdlus“ peamine eesmärk on jõuda selgusele, kas Nietzsche on süüdi selles, milles teda sageli süüdistatakse - kristluse meelevaldses ja vulgaarses subjektiivses taunimises ja õõnestamises – või on Nietzsche poolt „Antikristuses“ esitatud argumentides siiski ka argumenteeritud põhi, nagu ma siiralt loodan. Minu eesmärk on vaadelda Nietzsche kristluse kriitikat, esitada selle põhijooned ning asetada need Adolf von Harnacki poolt „Kristluse olemuses“ esitatud argumentidega omavahelisse dialoogi. Töö peamine küsimus on, kuidas kaks autorit kristlust näevad ja kas kahe autori vahel on ühisosa, mis omavahelises dialoogis annaksid meile konkreetsema pildi kristlusest.

Selleks vaatlen ma Friedrich Nietzsche teost „Antikristus“, kus autor esitab oma ilmselt kõige kontsentreeritumad ja süstemaatilised vaated kristlusele ning idee kristlusest kui dekadentlik-nihilistlikust maailmavaatest, mis „reaalsust moonutab, alahindab ja eitab“ (Nietzsche, 2002: 19). Peamiselt keskendun ma seejuures argumentidele, mis puudutavad kristlust, selle olemust ning kristlusega seotud praktikaid ning jätan põhjalikumalt analüüsimata Nietzsche kriitika, mis puudutab preestreid ja teolooge.

Mulle teadaolevalt ei ole Tartu Ülikoolis kirjutatud ühtegi põhjalikumalt tööd Adolf von Harnackist kui kristluse süstemaatilise ajaloolisest uurijast (vabandan, kui eksin - minu andmed pärinevad Dspace-keskkonnast), ka ei ole kirjutatud ühtegi tööd, mis uuriks Nietzschet kui järjepidevat religioonikriitikut. Ma olen otsustanud selle vea parandada.

Ajaloo filosoof Mart Kivimäe, kes on lähemalt uurinud Nietzsche mõju baltisaksa kultuurikeskkonnas, on memuaaride ja kirjavahetuste analüüsamise kaudu teinud selgeks, et Nietzsche ei olnud ülemöödunud sajandivahetusel sugugi baltisaksa haritlastele tundmatu – teda loeti ja loeti ka tema kohta ning sellest on arenenud suisa mitmeti harunev

ja mitmetasandiline kulturooloogiline uurimisvaldkond (2004: 126). Kivimäe sõnul võib 1840.–50. aastail sündinud baltlasi, Nietzsche kaasaegseid (teiste hulgas Harnackit) iseloomustada just nende omaette filosoofilise ja kultuuriloolise lähenemise poolest – nad elasid ometigi selle õitseajal, mille vastu Nietzsche välja astus, nad elasid kaasa 1890. aastate “nietzscheanismile” ja osalesid kas siis teadlikult või teadmata Nietzsche-mütoloogia tekkes (2004: 126-127).

Seda arvesse võttes olen Nietzsche kõrvale valinud vaatlemiseks ja võrdlemiseks Adolf Von Harnacki teose „Kristluse olemus“. Harnacki valisin Nietzsche opponendiks seetõttu, et Harnacki vaade kristlikust usust ja teoloogiast kui ajaloolise konteksti kaudu mõistetavast fenomenist ning tema liberaalne ning sisemist religioossust rõhutav mõttelaad ühtib teatud määral Nietzsche vaadetega, mis taotlevad samuti liberaalset religioonikäsitlust ning vabadust religiooni mõtestamisel. Sarnaselt Nietzschele kõnetab ka Harnackit kristluse mütoloogia ning imede kultus, mis on heaks ühisosaks sedalaadi uurimuse alustamiseks. Kuigi Harnack ei ole traditsioonilises mõttes autoriteet, näib mulle, et Nietzsche väärrib opponendiks kedagi, kes ei ole tema enda püüdlustest liialt kaugel, on jaganud temaga eluaga ja kultuuriruumi.

Siiski tuleb tähele panna, et nii Harnack kui ka Nietzsche olid tollases mõtlemises midagi uut ja värsket – Harnack oli liberaalsem, ta julges astuda vastu sisse juurdunud ideedele, anda kristlusele uus olemus, mida seni nähtud polnud või vähemalt polnud nähtud sellisel moel, Nietzsche see-eest ei ole mõistetav teisiti, kui ilukirjanduslikult ja omas ajas, kusagil filosoofia ja luule vahepeal, ehk just piiblitekstide ja metafooride kaudu. Oluline on ka tähele panna, et mõlema teksti puhul on tegemist puhtalt isiklike vaadetega. Kui Nietzsche „Antikristlus“ esitab võrdlemisi puhtal kujul Nietzschele omase religioonikriitilisuse, mille lähtealus on see, kuidas filosoof ise kristlust, aga ka religiooni laiemalt tajub, siis ka Harnacki „Kristluse olemus“ on ennekõike kokkuvõtte kõigest, mis Harnack oma eluea jooksul õppis ja omandas ning kuidas need vormisid tema vaated kristlusele. Seega ei räägi me päriselt subjektiivse ja objektiivse kokkuvõtte konfliktist, vaid kahe subjektiivse vaate omavahelisest diskussioonist, mis seejuures pärinevad ka võrdlemisi sarnasest taustkontekstist, sest nagu tööst selgub, on mõlema mehe lapsepõlv möödunud rangelt kristlikus keskkonnas. Nõnda ongi küsimus pigem selles, kuidas erinev haridus ja erinevad huvid vormisid kahe mehe filosoofilise vaate nende minevikku domineerinud religioonile.

On kindlalt teada, et Harnack on lugenud Nietzschet ning ta teeb selle teatavaks juba „Kristluse olemuse“ esimeses loengus, sõnades:

„...siin kordub ikka ja jälle uuel moel seesama vana näitemäng, mida pakkus juba teine aastasada gnostitsismiga ning mis kujutab endast kõikvõimalike liikumiste võitlust selle üle, kelle hulka neist Jeesus Kristus ikkagi kuulub. Hiljuti on mitte ainult Lev Tolstoi, vaid isegi Friedrich Nietzsche mõtete kohta arvamust avaldanud, et need olevat suguluses evangeeliumiga, ning ehk on selles isegi rohkem tõde kui mõneski „teoloogilises“ või „filosoofilises“ targutuses Kristluse jutluse üle.“ (Harnack, 2009: 12)

Minu peamise vaatluse all on seega võimalikud kirjakohtad, kus Harnack otsesõnu või kaudselt viidates kõnetab aspekte Nietzsche kristluse kriitikast, peamiselt just kriitikast, mis on avaldatud „Antikristuses“. Kindlasti oli Harnackil ka teisi, keda kritiseerida, kuid Adolf von Harnacki „Kristluse olemuse“ 2009. aasta tõlke toimetaja Arne Hiobi sõnul võib oletada, et Harnack viitas oma loengutes Nietzschele korduvalt (2009: 21) ning on selge, et Harnack on Nietzsche ja Nietzsche pooldajate kristluse kriitikaga vähemalt põgusalt tutvunud - piisavalt, et sellele suuremal või vähemal määral oma loengutes vastata ja viidata.

Minu tees on, et mõlema autori puhul on tegemist liberaalsete teoloogidega, Nietzsche puhul küll rohkem filosoofiga, kelle ühisosa tuleb kõige eredamalt välja Jumala olemuse kriitikas. Siiski eeldan, et Nietzsche ja Harnacki teoste võrdlemise tulemusel jõuan järeldusele, mis näitab, et Nietzsche ja Harnack kõnelevad oma teostes siiski liialt erinevatest kristluse aspektidest, et sealt mingit põhjanevat järeldust teha või nad kuidagi omavahelisse dialoogi asetada.

Töö struktuur on üles ehitatud kitsamast laiemaks. Töö esimeses peatükis keskendun peaaesjalikult Friedrich Nietzschele, et „Antikristuse“ ja sekundaarse kirjanduse kaudu joonistuks välja, mida Nietzsche täpsemalt kritiseerib, kui kristlusest kõneleb ning miks ta nõnda vastu on, et „võimu tahe“ realiseerub kristluse kaudu. Samuti toon esile tema kriitika põhijooned ning uurin ajaloolist konteksti, et saada aru, millisesse aegruumi Nietzsche kriitika asetub – kas on tema kriitika keskmes inimene või kristlus kui tema aja domineeriv religioon?

Teises peatükis uurin lähemalt Harnacki kristlust ja toon esile, millistele kristluse aspektidele Harnack rõhub. Kas ta keskendub inimesele või pühakirjale, kuidas ta näeb inimest allumas kristlikele väärtustele ja kui palju on seal kriitikat, kui palju soosingut? Kui ta kritiseerib, kas ta kritiseerib kristlust või kritiseerib Harnack lihtsalt üldistavalt kõiki, kes taunivad evangeeliumites edasi antud sõnumit?

Kolmandas peatükis toon välja, kuidas Nietzsche ja Harnack omavahelisse dialoogi asetuvad. Teadupärast jagasid filosoof ja teoloog eluaastaid ning elasid läbi samu maailma muutnud sündmuseid. See võiks kahele autorile anda sarnase lähtealuse, kust dialoogi astuda, ent nagu eelnevast kolmest peatükist selgub, on nende vaated religioonile täiesti erinevad. Kas nende vaated täiustavad üksteist või vaidlevad nad siiski üksteisele vastu? Minu tees on, et isegi kui Nietzsche oma eluajal Harnacki teoloogiaga tutvuda ei jõudnud, on „Kristluse olemuses“ siiski esindatud teatud vastulaused Nietzsche „Antikristusele“. Seda enam, et Nietzsche ei olnud esimene filosoof, kes selliseid kristlusevastaseid vaateid esitas, ent oli oma vaadetes kõige konkreetsem ja kindlam.

Nietzsche kristluse kriitika põhijooned, ajastudiagnostika ja eripära

Nietzsche „liberaalsus“

Nietzsche sündis 15. oktoobril 1844. aastal Röckenis. Tema isa oli luteri pastor, kes suri, kui Nietzsche oli laps, mis jättis ta elama ema, kahe tädi ja noorema õe Elizabethiga. 1850. aastal kolis perekond Naumburgi. 1858. aastal läks Nietzsche internaatkooli Pforzas, kus said ilmseks tema vaimsed võimed - ta tõestas end särava noore õpetlasena, mis andis talle võimaluse õppida Bonni ja Leipzigi ülikoolides klassikalist filoloogiat. 1869. aastal määrati Nietzsche Baseli ülikooli klassikalise filoloogia erakorraliseks professoriks, olles alles 24-aastane. (Spinks, 2003: 2)

Kolm aastat hiljem ilmus Nietzsche esimene teos "Tragöödia sünd muusika vaimust". Juba siis tuli ilmsiks Nietzsche võitluslik stiil oli ilmne: provokatiivne väitekirj, „Tragöödia sünd muusika vaimust“ (saksa keeles „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“) esitas vähem kui 120 leheküljel ülevaate kreeka keele tekkest ja allakäigust ning väidab, et kreeka kultuuri hävitas poeetilise kujutlusvõime allutamine steriilsele ratsionalismile, mis on hakanud domineerima ka meie kaasaega (Anderson, 2021). Väitekirja ei võetud just eriti positiivselt vastu. (Spinks, 2003: 2)

Ka ei jätnud Nietzsche järgmise kuueteistkümne aasta jooksul valminud kümnekond raamatut laiemale lugejaskonnale erilist muljet, hoolimata nende sütitavast sisust. Ta jätkas kirjutamise kõrval õpetamist Baseli ülikoolis kuni 1879. aastani, mil ta oli sunnitud pensionile jääma – Nietzsche haigestumine süüfilisesse 1860. aastate lõpus hakkas lõpuks ta tervisele laastavat mõju avaldama (Anderson, 2021: Life and Works). Sellest hetkest alates elas Nietzsche mõtleja elu, pühendudes raevukale kirjutamisgraafikule, teenides vähe raha ja kolides mööda Saksamaad ringi, vastavalt sellele, kuidas tervis lubas (Spinks, 2003: 3). Nietzsche suri 25. augustil 1900. aastal. (Anderson, 2021: Life and Works).

Nietzschet põhjalikumalt uurinud filosoofid kipuvad Nietzsche kristluse kriitikat taandama tagasi Nietzsche lapsepõlvele, puuduva isa mõjule ja kasvamisele konservatiiv-kristlikes ringkondades, kus ta ema end kõige mugavamalt tundis (Anderson, 2021: Critique of Religion and Morality). Tehniliselt võib seetõttu pidada Nietzschet religiooselt liberaalseks, kuid seda puhtalt trotsist isa poolt kaasa antud kristlik-konservatiivsete väärtuste suhtes, sest ülejäänud elus säilitas Nietzsche läbi elu rangelt konservatiivse joone (Hazelton, 1942: 72). Siiski oli Nietzsche kogu oma teadliku täiskasvanuea enda sõnul

ateist. Nietzsche väitis, et inimkonna probleem on tänapäeval see, et inimkond ei usu enam moraaliideaalidesse, mis kujundasid kristliku maailmavaate, kuid mil puudub nüüd võime luua uusi väärtusi, mis on võimelised toetama uut elunägemust (Spinks, 2003: 4). Nietzsche nägi kõikjal enda ümber mehi ja naisi, kes enam ei suutnud uskuda kristliku jumalikkuse transsendentsesse väärtusse, kuid tunnevad siiski end võimetust loobuda kristliku moraali reeglitest ja keeldudest (Spinks, 2003: 4) – seda tähendabki Nietzsche kõige kuulsamaks kujunenud tees „Jumal on surnud“. Kuid Nietzsche ei pidanud silmas seda, et Jumal oli tegelikult ka surnud, vaid pigem seda, et meie ettekujutus Jumalast oli (Hendricks, 2022). Pärast valgustusajastut oli idee universumist, mida juhivad füüsilised seadused, mitte jumalik ettehooldus, muutunud peavooluks. Filosoofia oli näidanud, et valitsusi ei olnud enam vaja korraldada jumaliku õiguse idee järgi, vaid pigem ratsionaalsusel, sest saadi aru, et suured ja järjekindlad moraaliteooriad võivad eksisteerida ka ilma Jumalale viitamata (Spinks, 2003: 5).

„Jumal on surnud“ on midagi, millest lähtub ka Nietzsche ülejäänud religioosne suhtumine, mis avaldub eriti põhjalikult just „Antikristuses“, millest edasi ka peamiselt juttu tuleb. Kuna näib, et kõik Nietzsche loominguga juures on mõnevõrra isiklik, sest käib püsiva joonena läbi kogu Nietzsche filosoofiast, püüan ma ise ka lähtuda arusaamast, et Nietzsche kriitika peabki olema mõnevõrra subjektiivne, sest näib, et Nietzsche esitab oma kristluse kriitika kaudu ennekõike iseennast iseloomustavad väärtushinnangud.

Nietzsche kristlus ja Nietzsche Kristus

Friedrich Nietzsche „Antikristus“ valmis 1888. aasta septembris, vaid kolm kuud enne Nietzsche tervise lõplikku halvenemist, ning on täis rünnakuid kristluse pihta; kuid „Antikristuse“ eesmärk pole sugugi kristlust tümitada, vaid pakkuda eelkõige konstruktiivne lahendus küsimusele, milline võiks olla maailm ja kuidas ühiskond ilma kristluse osaluseta toimida võiks (Young, 2006: 177).

Friedrich Nietzsche kristluse kriitikat ei ole läbi aja just üleliia tõsiselt võetud. Seda on peetud üheks paljudest autsaideri poolseks ebasümpaatia väljenduseks ja seetõttu ei ole Nietzsche kriitika väärt pidevat või kriitilist hindamist (Hazelton, 1942: 63). Hazeltoni sõnul on Nietzschet muuhulgas süüdistatud ka selles, et ta on kristliku ajaloo, kirjanduse ja ideede osas selgelt teadmatuses või vähemalt valesti informeeritud, ning seetõttu on

Nietzsche kristluse kriitilises diskursuses diskrediteeritud selle mittetäielikkuse tõttu (1942: 63-64).

Nietzsche on kahtlemata nii kristlikult kui ka filosoofiliselt lähtealuselt keerukas autor, keda uurida ja analüüsida. Ta ei ole sageli püsiv, vaid muudab oma vaateid vastavalt meeleseisundile ja omandatud teadmistele, mistõttu võivad tema erinevates teostes esitatud ideed olla üksteise suhtes vasturääkivad. Hazelton kirjeldab Nietzsche kirjutamisstiili piisavalt selgena, kuid siiski pigem kirjanduskunstniku kui süstemaatilise filosoofi täpsusega kirja panduna ja peegeldamas eelkõige viisi, kuidas ta lugedes arusaamade, mitte argumentide moodustamise jaoks (1942: 64). Hazelton juhib ka tähelepanu sellele, et „Antikristuse“ puhul võib oletada, et tegemist on Nietzschega tema kõige täielikumas kriitika vormis, sest kronoloogiliselt on tegemist viimase täieliku teosega, kus Nietzsche kristluse kritiseerimise vaevaks võtab (1942: 65).

„Antikristuse“ tegelik küsimus ei seisne mitte selles, kuidas või missugust ajaperioodi kristlusest Nietzsche kritiseerib, vaid küsimused, milline on Nietzsche Jeesus ja kuidas ajalugu kristluse vorminud on. On selge, et kristlust kujutab Nietzsche negatiivsena – pole vahet, kas hakata „Antikristust“ lugema algusest või lõpust, on mõte sama. Kristlus ei õnnista, vaid toob enesega kaasa vaid õnnetust, eelkõige on selle taga aga kirik.

„Parasitism on kiriku ainuke tegu, ja see imeb välja vere, armastuse, elulootuse. Teispoolsus võrdub igasuguse reaalsuse eitamisega. (...) kuulutakse ülisalajasse vandenõusse, mis on suunatud tervise, ilu, edemuse, vapruste, hingelise lahkuse, elu enda vastu.“ (Nietzsche, 2002: 89)

Nietzsche näib olevat veendunud, et kristlus on olnud hukule määratud Jeesuse surmast saati. Ta õpetas uut elu ja mitte uut usku (Nietzsche, 2002: 43) ning Kristuse elu muutmine usuks on Nietzsche arvates kristluse peamine olemuslik viga.

Nietzsche näib arvavat, et kõik, mis on olemuslikult kristlik, on täpselt see, mis teeb kristluse anti-kristlikuks (Hazelton, 1942: 68). Kui oma paljudes varasemates töödes väitis Nietzsche, et kristluse juures on pea kõik võlts, alustades heatahtlikkusest ja lõpetades kaastundeavaldustega (Young, 2006: 183), siis „Antikristuses“ nimetab Nietzsche heatahtlikkust suisa „egoismi“ harjutuseks, ja selle täideviivaks jõuks kirikut, nii et tegelikult tegeletakse heatahtlikkuse nime all alandamise, sõltuvuse suurendamise ja omaenda üleolekutunde suurendamise eesmärgil (Young, 2006: 184). Nietzsche ütlebki üsna kohe „Antikristuse“ 2. peatükis, et kristlus on „hädapätakate ja väetikeste haletsemine“, mis ei ole saanud tekkida teisiti, kui inimese arengu käigus, kui inimesest on

saanud „karjainstinktiga koduloom, haige inimloom, kristlane“ (Nietzsche, 2002: 8). Ometigi näib, et tervete inimeste käes on need samad omadused, see tähendab heatahtlikkus ja kaastunne, nende vooruste ehtsad ilmingud, mitte egoistlikud ja negatiivsed omadused. Mida tähendab „terve inimene“ ning kuidas ta kristlusest puutumata on jäänud, Nietzsche ei selgita.

Ometigi toob Nietzsche esile, et selline inimene on saanud tekkida, sest paremaks, tugevamaks ja kõrgelennulisemaks arenemine on tänapäevane idee, mitte tõde. Nietzsche silmis ei saagi inimene justkui ehsalt vooruslik ja terve olla, sest inimene on kristluse mõjul paratamatult mandunud. Sellise mandumise taga on Nietzsche silmis just nimelt kristlus, mis on välja astunud väetite, alandatute ja ebardlike kaitseks välja, pidades vaimseid väärtuseid ning oma peaga mõtlemist eksitavaks kiusatuseks (Nietzsche, 2002: 10). Ta lisab, et „rikutust ehk mandumist on kõige tugevamini tunda seal, kus seni on kõige teadlikumalt püüeldud vooruse, jumalikkuse poole“ (Nietzsche, 2002: 10). See tähendab, et Nietzsche silmis on inimene mandunud peamiselt ja ehk isegi ainult seetõttu, et on püüelnud liialt jumalikkuse ja vooruslikkuse poole ning unustanud seejuures kõik loomalikud instinktid ning tõelised tunded. võtnud omaks dekadentlikud ja nihilistlikud väärtused, kust puudub võimu iha (Nietzsche, 2002: 10). Nietzsche jaoks ongi kristlus liikumine, mis on kasulik ainult „karja“ rahulolu jaoks, kuid kahjulik „kõrgematele inimestele“ (oletatavasti „Nõnda kõneles Zarathustras“ kirlejdatud üleininimene). See aga teeb kristlusest sisuliselt pessimistliku liikumise, mis sunnib inimest eitama kõiki loomulikke impulsse ja protsesse. Seetõttu võib kristlust Nietzsche silmis pidada suisa "nihilistlikuks", sest eitab maailma, et püüelda Jumalat. (Hazelton, 1942: 68)

See-eest Kristusest kirjutades Nietzsche toon muutub. Nietzsche sõnul on üldse olnud ainult üks tõeline kristlane, kes suri ristil – Kristus. Hazeltoni (1942: 66) sõnul on just siin oluline tähele panna Nietzsche kristluse ja Kristuse eristust, sest tema jaoks ei ole need omavahel eristamatult seotud, vaid pigem vastupidi – Kristus oli enam-vähem hea, sest ta oli esimene ja siiras, ja kristlus on paha, sest kristlus on „kiriku poolt kuritarvitatud (Nietzsche, 2002: 42)“. Nietzsche võlus Jeesuse õpetuse kunstis, läbipaistvus, elu "sisimate asjade" jaatamine, "olemuslik sümbolika", mis on vaba „religioonist, kultuurlikkusest, ajaloost, loodusteadusest, maailmakogemusest, teadmistest, poliitikast, psühholoogiast, raamatutest ja kunstist“ (Nietzsche, 2002: 43) ja Kristusest puudub täielikult pahameel oma vaenlaste ja mõrvarite vastu (Nietzsche, 2002: 50). See eristabki kristlust Kristusest – „Kristluses on valesti see, et see ei järgi ühtki neist asjadest, mida Kristus käskis (Nietzsche, 1924: 138, viidatud Hazelton, 1942: 66 kaudu).“

Nietzsche rõhutab Kristuse ja evangeeliumite olemuslikku puhtust ja puuduvat süüid ka „Antikristuses“ (ptk 33-37) ning toob välja, et Kristus oli täielik ja täiuslik, mida tavaline inimene ei suudagi mõista, kuid see, et Jumal lõi inimeste nõnda tühiseks ja lihtsaks ning andis inimesele õiguse evangeeliume tõlgendada, sillutas tee paratamatule evangeeliumide väärnimõistmisele kiriku poolt (Nietzsche, 2002: 42-43). See oli ühtlasi see, mis rikkus kristluse. Sama mõtte inimese poolt rikutud kristlusest esitleb Nietzsche läbi terve „Antikristuse“ – kuni polnud inimest (võib oletada, et ta peab selle all peamiselt silmas hoopis kirikut), kes püüab evangeeliume iseenda huvides tõlgendada, võis kristlust pidada jätkusuutlikuks ja heaks. Seega pole kristlus olemuslikult halb – Kristuse eluajal võis kristlus olla isegi jätkusuutlik ja inimesele jõudu andev nähtus. Nüüd aga enam mitte, nüüd on kristlus rikutud.

Kristluse kriitika

Nüüd jõuame päriselt selleni, mis Nietzsche silmis kristluse juures valesti on. Ma olen kõnelenud sellest, miks Nietzsche kristlust enam ei usalda – tema silmis on see väärini mõistetud ja kiriku poolt „ära kasutatud“ -, kuid kuidas Nietzsche seda põhjendab?

Näib, et kristluse ajalugu Nietzschet just üleliia ei huvita, mistõttu on ka mõistetav, et Nietzschele on läbi aja ette heidetud mõistmatust ja ebapiisavat uurimistööd, mis puudutab kristluse ajalugu. Kuid Nietzsche jaoks ongi ajalugu ebaoluline, sest ta näeb, kuhu kristlus on jõudnud. See annab talle piisavalt põhjust inimkonna oleviku pärast muretsemiseks. Nietzsche on ennekõike mures moraalsete ettekirjutuste pärast, mis kristlastele on ette antud. See moraalne tõlgendus, mis Nietzsche kristlusest teinud on, ilmneb ka tema kirjatöös, sest ta esitab oma kriitika enamasti moraalsedel kaalutlustel ja moraalsest laostumisest lähtudes. Hazelton (1942: 69-70) toob esile, et kuigi Nietzsche võib ootamatult nihkuda loogilistele, epistemoloogilistele, psühholoogilistele või muudele seisukohtadele, pöörduv ta korduvalt tagasi just eelkõige oma eetiliste hinnangute juurde, mis on tema kristluse kriitika tüüpiline vorm.

Kõige tüüpilisemad osad kristlusest, mida Nietzsche kõige tihedamini kritiseerib, on kristluse konflikt võimu tahtega, (võimu tahe, millest Nietzsche räägib põhjalikumalt oma lõpetamata teoses „Võimu tahe“), aga ka moonutatud tõde, mis on loonud väärad väärtushinnangud, ning Nietzsche juurdunud arusaam, et kristlus tugineb täielikult võimaliku kogemuse piire ületavatele fenomenidele, nagu hing ja vaim, vaba tahe ja Jumal.

Viimane vastuolu, mis Nietzsche väga tõsiselt häirivat näib, on inimeste uskumus, et Jumal on nad loonud oma näo järgi. Järgnevalt avan kõiki neid kriitika aspekte.

Võimu tahte ja kristluse omavahelisest konfliktist räägin ma selles peatükis võrdlemisi põgusalt, kuigi ka Harnack mainib „Kristluse olemuses“ korduvalt võimu ning seda seejuures üsna sarnases võtmes Nietzschega, saaks sellest kirjutada täiesti eraldiseisva töö, mis ei vaatle lihtsalt Nietzsche ja Harnacki ühisosa, vaid kahe autori ideid võimust. Olgu siiski siinkohal öeldud, et Nietzsche idee „võimu tahtest“ on sees pea kõiges, mida ta kristlusele ette heidab. Tema peamine kriitika kristluse ja „võimu tahte“ omavahelise suhte osas on, et kui kristlikud väärtused on liialt seotud inimsusega, siis kristlikud väärtused peavad paratamatult ühel hetkel lagunema, sest monoteistlik religioon ühes idealistliku ja inimese keskse metafüüsikaga ei ole igavene (Põhjakas, 2021: 11). Nietzsche jaoks tekib religioon primitiivsest katsest leida põhjuseid oma võimutundele väljastpoolt, mitte iseendast (Hazelton, 2002: 76) ja soov seda mõjutada ja püüda endast kõrgemat tahet, et see õigustaks kõiki inimlikke instinkte, tekitab olukorra, kus need kõrgemad instinktid ei tee meid mitte inimestena tugevamaks, vaid vormivad instinktides allumise, kokkulepete ja sunduse kaudu – täielikult loodusele alluva, kuid seejuures turvalise ja stabiilse – usu. Seega, kristlus ei allu Nietzsche silmis inimese tegelikult kõrgemale eesmärgile, milleks on pürgida võimu tahet, ning on seetõttu inimesele kahjulik, sest on nihilistlik. Seega, kuni inimese elu alusväärtused on tihedalt seotud Jumalaga või Jumalasse usuga, valitseb ka pidev oht, et elu alusväärtused võivad kaduda või laguneda, sest väärtustel pole enam millestki kinni hakata peale tunnetamatu (Põhjakas, 2021: 11). Sellega on konteksti huvides kõik „võimu tahte“ kohta öeldud.

Teine Nietzsche kristluse kriitika ilmneb selles, et ta ei näe, et kristlus suudaks vastata tõele. Nietzsche silmis on kristluse poolt pakutav tõde moonutatud. See aga tähendab, et moonutatud ja seetõttu paratamatult väär on ka väärtussüsteem ja väärtushinnangud, mille järgi me elame. Ennekõike süüdistab ta väärade väärtushinnangute loomises ja tõe moonutamises vaimulikke. Nietzsche ütleb:

„Puhas, puutumata vaim on täielik vale. Seni, kuni vaimulikku, seda elukutselist eitajat, laimajat ja elu mürgitajat, peetakse ikka veel kõrgemat liiki inimtüübiks, jääb leidmata vastus küsimusele: mis on tõde. Kui tõe eest astub välja olematuse ja eituse advokaat, saab tõde moonutatud (2002: 13)“

Ta täpsustab kohe järgmises lõigus:

„See, kelle soontes voolab teoloogi veri, suhtub algusest peale kõigesse ebasiiralt ja ebaausalt. Seejuures tekkivat paatost nimetatakse usuks, mis tähendab silmade lõplikku sulgemist, et mitte piinelda paratamatu vale käes. Optilise pettuse alusel luuakse endale moraal, voores ja pühadus (2002: 13)“

See tähendab, et kristluse puhul pole enam olemas tõest ega väära, sest religioosest aspektist nimetatakse tõeseks kõike seda, mis usust meile antud on, kuid mis sageli on pettus – väär, näiv ja kellegi poolt välja mõeldud. Seejuures heidab Nietzsche vaimulikele eriti teravalt ette, et nad lihtsalt ei erista tõde väärast, vaid jagavad väärtushinnanguid võrdlemisi meelevaldselt oma parema äranägemise järgi (Nietzsche, 2002: 13). See aga, pole tõde. See, et vaimulikud nõnda väärtushinnanguid jagavad, tähendab Nietzsche jaoks, et sageli on elule kõige kahjulikum väidetavalt tõde, väär aga see, mis elu jaatab ja elu edasi viib – „Tõeseks nimetatakse seda, mis on elule kõige kahjulikum, vääraks aga seda, mis elu ülendab, kinnitab, jaatab, õigustab ja talle võidu kindlustab“ (Nietzsche, 2002: 13).

Veelgi enam, see tähendab, et kogu meie väärtussüsteem ja vooresed on inimese poolt leiutatud, mitte metafüüsiliselt omandatud, nagu Jumala käsk eeldaks, seega püsib kogu kristlik väärtussüsteem püsti puhtalt meie usul voores, headuse ja õiglusse mõistetes, mis on kõik kujutletavad põhjused (Nietzsche, 2002: 19). Nietzsche läheb suisa nii kaugele, et ütleb, et kristlik moraal ja religioon ei lange kokku tõelisusega mitte üheski punktis ning on loonud fiktiivse maailma, mis erineb „tõelust peegeldavast unelmata maailmast selle poolest, et ta reaalsust moonutab, alahindab ja eitab“ (Nietzsche, 2002: 19). Ja ta süüdistab selles kõiges Paulust, kes „taotles võimu (...), mille abil türanniseeritakse inimmasse, kuni neist saab sihitu inimkari (2002: 53)“.

Kusjuures, kujutletavate põhjuste all toob Nietzsche (2002: 19) välja veel mõisted nagu „hing, jumal, mina, vaim ja vaba tahe või isegi mittevaba tahe“ (, mis on ühtlasi ka mõisted, mille kasutamist ta Paulusele omistab), mis on teemad, mis ka filosoofidele läbi ajaloo parasjagu peavalu on pakkunud. Peasjalikult on tegemist metafüüsiliste küsimustega, mille puhul on raske kindlaks teha, mis, ja kui palju vastab tegelikkusele, sest nende mõistete tegelikkust, konteksti ja tausta pole võimalik kontrollida ühelgi muul moel, kui inimõistusest välja minnes – seega on ka väärtuste probleem on meie jaoks ligipääsmatu kuni me elame (Põhjakas, 2021: 10). Kui midagi, tuleb Nietzsche sõnul „evangeerlume lugedes olla hästi tähelepanelik, et tabada sõnade tagamõtet (2002: 55)“ ja

seda seetõttu, et arvestades inimõistuse piiratust ja kiriku vajadust kõike kontrollida, ei saa usaldada midagi, mis evangeeliumites kirjas on. Seda enam, et kui kristlus on tõepoolest üles ehitatud kujutletavatele põhjustele nagu Nietzsche väidab, on üsna tõenäoline, et kõik, mida kristlus inimestele ütleb, on vastupidine tegelikkusele ja tõelisusele, sest kõik, mis on kontrollimatu ning kindlate andmete puudumise tõttu suisa fiktiivsena meie maailma juurdunud, ei saa kuidagi olla tõene. Ja miski, mis pole tõene, pole Nietzsche silmis usutav, sest tõde ja usk ei saa koeksisteerida - tõe ja usu juurde jõudmine peab toimuma täiesti erineval moel (Nietzsche, 2002: 27)

Kolmas, kuid seejuures ilmselt oluliseim Nietzsche kristluse kriitika avaldub tema veendumuses, et Jumal ei looks oma näo järgi inimest, kes on nõrk, ent kristlase näol on ta seda ometigi teinud. Kui Kristuse osas on Nietzschel vähe öelda, siis jumalat võiks ta lõputult kritiseerida, eriti aga seda, millise pildi on vaimulikud jumalast inimese alandamiseks maalinud. Nietzsche peab kristlust hädapätakate ja väetikeste haletsemise usuks (2002: 8) ning sellega on kristlus kuulutanud „sellele kõrgemale inimtüübile surmakülvava sõja (2002: 9)“. See tähendab, et selle asemel, et soosida tugevamaid, püütakse neid samu tugevaid suruda kristlusesse, et neist saaks samasuguseid väetid ja kaastundest puretud alandlikud inimesed.

„Kus võimuiha mingil viisil kaob, seal ilmneb alati füsioloogiline langus, dekadents. Paratamatult saab dekadentsi jumalast, kellelt on kastreeritud mehelikud voorused ja instinktid, füsioloogiliselt mandunud, nõrkade inimeste jumal. Nad ise ei nimeta ennast nõrkadeks, vaid headeks.“ (Nietzsche, 2002: 21)

Nietzsche ütleb seeläbi, et kui jumal on „kastreeritud“ ja temalt on võetud kõik mehelikud voorused ja instinktid, st jõud, tugevus, kõrgelennulisus (Nietzsche, 2002: 9), siis jumal ei saa kuidagi olla tugev, vaid vastupidi – jumal on jõuetu, lihtsameelne ning temas pole grammigi edumeelsust või tahet inimkonda edendada, sest selleks, et jumal oleks edumeelne, peab ta olema tugev, julge, innustav ja suursugune. Praegune jumal seda ei ole.

„Kui jumala mõistest elimineeritakse edeneva elu eeldused, kõik, mis on tugev, julge, innustav ja suursugune, kui jumal laskub samm-sammult madalamale, pakkudes väsinutele tuge ja uppujatele päästetõmngast, kui temast saab par excellence vaeste, patuste ja haigete inimeste jumal ning predikaadid õnnistegija ja lunastaja taandatakse jumaluse lisanditeks -, mida näitab siis jumaluse

muutus, jumalikkuse reduktsioon? Muidugi seda, et jumalariik on suurenenud. (...) temast tekkis ideaal, puhas vaim, absolutum, asi ineses. Jumal degenereerus, sai asjaks iseeneses...“ (Nietzsche, 2002: 21-22)

Nietzsche näeb lahendusena seda, kui kirik jätaks inimese mõneks ajaks omapäi, et ka neil oleks võimalik jumala eeskujul tugevaks, julgeks ja suursuguseks saada (2002: 21), sest kui Jumal end nõrkade, haigete ja väsinute juurde taandab, saab ta ka ise samasuguseks. See aga läheks vastuollu kristluse peaprintsiibiga, et jumal on kõikvõimas ja küsimus säilib – kuidas saab väidetavalt kõikvõimas jumal luua nõrga ja armetu inimese? Kas see tähendab, et jumal isegi on nõrk? Otsest vastust Nietzsche sellele ei anna, küll aga rõhutab ta, et kristlus on jumalaga tihedasti seotud – kõik, mis ei ole saavutatav, on jumala arm, kink (2002: 25) ja armu saamiseks praktiseeritakse eneskriitikat, põlastatakse keha, hügieeni ja sensuaalust ignoreeritakse, soositakse julmust enda ja teiste vastu (2002: 26).

Harnacki kristlus – selle liberaalsus ja ajalookriitiline uurimisviis

Harnacki liberaalsus

Adolf von Harnack sündis ülikoolilinnas, Dorpatis (tänapäeva Tartus) 7. mail 1851. Tema isa Theodosius Harnack oli Dorpati ülikoolis homiletika ja ajalooteoloogia professor, kuhu ta oli saabunud Erlangenist, kus oli aastatel 1856–1866 samalaadset õppetooli juhtinud. Ta oli pietistliku õpetusega kindel luterlane – uskumus, mida poeg temaga ei jaganud (Frend, 2001: 84). 1869. aastal astus Adolf von Harnack Dorpati ülikooli teoloogiat õppima. Ta kirjutas entusiastlikus kirjas sõbrale Erlangenist:

„Olete kindlasti kuulnud, et ma lähen teoloogiat õppima. Ma ei tea, kas olete üks neist, kes vaatab kõigele, mida nimetatakse religiooniks ja teoloogiaks, halvustavalt või ükskõikselt. Ja ometi, hoolimata sellest, kuidas kristlust vaadeldakse ja võib-olla ka veaks peetakse, kas pole tõelist väärtust uurida selle vea ajalugu ja avastada, milliseid maailma raputavaid sündmusi ja muutusi see viga põhjustas? Mida kauem ma elan, seda enam avastan iga päev, et kõik probleemid ja konfliktid lähevad lõpuks tagasi religioosse mõtme juurde ja et kristlikku vaatenurka ei saa kunagi päriselt kõrvale heita. Sellepärast olengi entusiastlik teoloog. (tlk Põhjakas, Frend, 2001: 84-84)¹

Hiljem õppis Harnack Leipzigris, kus temast sai 1874. aastal kirikuajaloo lektor ja 1876. aastal abiprofessor (Duncan, 1931: 694). 1885. aastal avaldas Harnack oma „History of Dogma“ esimese köite, 1890. aastal valmis kolmas, kus Harnack väljendas oma üldist teoloogilist seisukohta (Ropes, 1896: 24). Dogma all ei pea Harnack silmas mitte kristlikku mõtlemist üldiselt, vaid eelkõige 4. sajandi autoriteetset kristlikku õpetussüsteemi, mille kujunemist varasemate aegade mitmekesiste teoloogiliste ideede mõjul ja selle arengut kuni reformatsioonini Harnack jälgib (Ropes. 1896: 5; Frend, 2001: 86). Harnack uskus, et kiriku dogma oma kontseptsioonis ja arengus oli "evangeeliumides juurdunud kreeka vaimu jäänuk" - see kasvas välja kreeklaste ja roomlaste religioossetest hoiakutest ja filosoofiast, peamiselt platonismist, mida rakendati evangeeliumide struktuurile (Frend, 2001: 86).

¹ You will have heard that I am going to study theology. I do not know whether you are one of those who look down on everything called religion and theology with disdain or indifference. And yet, no matter how one looks at Christianity, and possibly regards it as a mistake, is it not of real value to pursue the history of this mistake and discover which world-shaking events and transformations this mistake had caused?...The longer I live the more I discover daily that all problems and conflicts finally go back to the religious dimension... and why the Christian point of view can never quite be discarded. That is why I am an enthusiastic theologian.

Kuigi selle bakalaureusetöö raames on fookuses eelkõige Harnacki „Kristluse olemus“, tuleb silmas pidada, et „History of Dogmas“ esile kerkinud mõtteviis, mida võib pidada kristlikult liberaalseks, tuleneb just „History of Dogmas“ esitatud ideedest. Nimelt uskus Harnack, et dogma esile kerkimine oli paratamatu protsess, mis ühendas omavahel kristliku usu ja kreeka mõtteviisid, nii et tulemuseks oli süsteem, mis sisaldas palju kristluse jaoks ebaolulist ja mis oli selgelt protestantlik (Ropes, 1896: 24). See tähendas Harnacki jaoks seda, et kristlus pole mitte ainult vaba, vaid ka kritiseeritav.

Harnacki järeldus on, et kui protestantlik kristlane omab samu seisukohti mis "dogmaatilise kristluse" järgija, siis selle pärast, et need on tema jaoks Kristusesse uskumisest tekkinud vajalik tulemus või vähemalt vaikiv eeldus, mitte selle pärast, et see seisaks üheski kiriku usutunnistuses (Ropes, 1896: 25).

Harnacki „History of Dogma“ oli seejuures üks esimesi selliseid töid, mis püüdis jälgida kirikuõpetuse arengut algusest kuni reformatsioonini (Frend, 2001: 89). Ent see oli ajalooline uurimus ja, nagu ise Harnack märkis, eetilise ülesanne, milles oli vähe ruumi jumalikule ilmutusele või Püha Vaimu tööle (Harnack „History of Dogma“ eessõnas, 1894). Harnacki isa kirjutas pärast „History of Dogma“ ilmumist, et poja kahtlused Kristuse ülestõusmisse kahjustasid tema soovi olla kristlik teoloog, Harvard aga pakkus talle õppetooli, millest ta keeldus (Frend, 2001: 90) – see annab märku, et Harnack ei sobitunud päris hästi kehtivasse kristlikusse diskursusesse. Olgu põhjuseks siis liigne liberaalsus või ideede näiline radikaalsus konservatiivsemates ringkondades.

1888. aastal oli Berliini Humboldti ülikoolis oli ootamas vaba koht kirikuajaloo õppetooli kohale, kuhu Harnack tundus olevat ideaalne kandidaat, ent luterlikud kirikuvõimud arvasid teisiti. Preisimaa kõrgem sinod läks suisa nii kaugele, et püüdis vetostada Harnacki ametisse nimetamist, põhjendades seda tema ebatavalisusega, mis hõlmas Jeesuse füüsilise ülestõusmise eitamist, ristimise sakramentaalset olemust ja selle algatamist Jeesuse poolt koos "teatud sümpaatia puudumisega" kiriku vaimsete aspektide suunal. Lisaks sellele, et ta oli kriitiline imede suhtes ja kahtles traditsioonilistes seisukohtades. (Frend, 2001: 91-92; Glick, 1959: 161).

Septembris 1888 kirjutas uus keiser Wilhelm II siiski alla dekreedile, millega nimetas Harnacki vabaks jäänud õppetoolile (Frend, 2001: 92). Harnack ei raisanud aega, et oma seisukohti oma uutele ülemustele teatavaks teha ning tööle asumisele järgnenud nädalatel saatis ta Althoffile memorandumi, kus rõhutas varajase kirikuajaloo tähtsust teoloogide hariduses (Glick, 1959: 161):

"Kiriku ajaloo uurimise raskuskese on esimese kuue sajandi kiriku ja dogmade ajaloos. Õpilastele on oluline teada, kuidas katoliku õpetus tekkis ja arenes. Pigem ajaloouurimus kui eksegees või dogmaatika murrab nende traditsioonide jõu, mis praegu inimeste südametunnistust koormavad. Kardinal Manning tegi kord kergemeelse märkuse: "Ajaloost tuleb üle saada dogma abil". Me ütleme just vastupidist. Dogma peab ajalooa puhastama. Protestantidena oleme kindlad, et seda tehes me ei lagune, vaid ehitame üles.." (tlk Põhjakas, Friend, 2001: 92)²

Harnacki mõtted, mis peegeldasid tema isiklikku religiooni ning on ka selle bakalaureusetöö fookuses, väljendusid tähelepanuväärses kuueteistkümnest loengust koosnevas loenguseerias, mis Harnack pidas suurele hulgale Humboldti üliõpilastele (kokku umbes 600 kõigist teaduskondadest) pealkirjaga „Das Wesen des Christentums“ (Friend, 2001: 95), tõlkes „Mis on kristlus?“ või ka „Kristluse olemus“. Järgnevas alapeatükis tutvustan peamiseid ideid, mis Harnack nendes loengutes esitas.

Ajalookriitiline uurimisviis

Oma esimeses loengus võttis Harnack oma kuulajate jaoks kokku kristluse põhiprintsiibi: et kristlus on midagi lihtsat, kuid ülevat (Harnack, 2009: 15). Kuid nagu ikka, on ka kristlus kutsunud üles lõputuid vaidluseid ja vastukäivuseid kõige kohta, mis see päriselt on:

„...algne ristiusk seisis väga lähedal budismile, ning vastavalt sellele selgitatakse talle, et selle religiooni suurus ja sügavus seisnevad maailmast põgenemises ja pessimismis. Teised jälle kinnitavad, et kristlus on optimistlik religioon ja seda tuleb vaadekda judaismi kõrgema arenguastmena; ka nemad on arvamusel, et sellega on öeldud midagi sügavat. (Harnack, 2009: 10-11)“

Harnack rõhutab, et tema ja kõigi teiste ajaloolaste kohus on kindlaks teha, mis on evangeeliumides oluline ja püsiva väärtusega, mis ebaoluline, ajale jalgu jäänud ja väärtusetu (2009: 12), on samamoodi oluline aru saada ka sellest, kuidas me oma arusaamades sellisesse kohta jõudnud oleme. Harnacki sõnul on seejuures oluline tähele

² „The centre of gravity of Church historical study lies in the history of the Church and of dogma in the first six centuries. It is important for students to know how Catholic doctrine emerged and developed. Historical research rather than exegesis or dogmatics will break the power of traditions that are now burdening the consciences of men. Cardinal Manning once made the frivolous remark, „One must overcome history with dogma“. We say just the opposite. Dogma must be purified by history. As Protestants we are confident that by doing this we do not break down but build up.“

panna, et kristlikud või mitte, peavad aated ja jõud olema kaasaegsed ning kristlus ei tohiks sõltuda mitte ajaloost, vaid „kogemuse vahenditega, mis on omandatud läbitud ajaloost“, kus pole apologetikal ja filosoofial kohta (2009: 14). Harnack ei kannu seejuures apologetikat siiski täielikult maha, kuid sel on tema silmis oma aeg ja koht – küsimusele, mis on religiooni olemus, saab vastata aga vaid ajaloolise uurimistöö kaudu (Harnack, 2009: 14). Tema jaoks näib olevat enesestmõistetav, et kogu mõttetöö toimub olevikus ajaloolise uurimistöö kaudu, sest ainult see aitab „ära tunda olulist ja eristada koort tuumast“ (2009: 18) ja „kristlikku religiooni (saame) õigesti hinnata vaid siis, kui jälgime teda läbi kogu ta ajaloo“ (2009: 17). Kõige olulisem oli Harnacki jaoks tähele panna, et:

„Jeesus Kristus ja tema esimesed jüngrid elasid samuti omas ajas, nagu meie omas ajas elame, s.t nad tundsid, tunnetasid, langetasid otsuseid ja võitlesid oma rahva võimete ja arusaamade piirides ja tollaegse olukorra kohaselt. Vastasel korral poleks nad olnud luust ja lihast inimesed, vaid vaimutaolised olendid.“ (Harnack, 2009: 15)

See tähendab, et Harnacki jaoks oli äärmiselt oluline, et me ei unustaks kogu ajaloo uurimise juures ära, et ka Jeesus Kristus oli inimene, kes elas omaenese parema äranägemise järgi. Ta ei olnud mingi kõikvõimas olend, kellele ei kehtinud selle maailma reeglid või nagu Harnack ise kommenteeris, siis „Ta ei ole mingi eetiline või sotsiaalne nõiarohi, mis aitab kõike konserveerida või parandada“ (2009: 15). Ajaloolisest aspektist oli Jeesuse insimsuse küsimus eriti oluline veel seepärast, et see aitab ajalooliselt paremini mõista evangeeliumite konteksti ja evangeeliumite muutumist või mitte-muutumist, sest „ajaloolase jaoks, kelle ülesandeks on määratleda seda, mis on väärtuslik ja jääv [---] tuleneb sellest olukorrast hädavajalik üleskutse mitte klammerduda sõnade külge, vaid leida see, mis on oluline (2009: 19)“. Kristlust ei saa Harnacki silmis uurida sõnadesse klammerdudes, ent oluline on see, et kõik sõnad on arvesse võetud ja kaalutud, sest ilma nendeta ei saa täielikku pilti ajaloost.

Harnack on veendunud, et evangeelium ei ole mitte ajaga tulnud ja ajaga läinud, vaid „sisaldab alati ja igal ajal kehtivat selle ajalooliselt muutuvates vormides“ (2009: 19). See tähendab, et evangeelium ei ole puutumata muutustest, ent see polegi peamine – oluline on asja juures see, et kristlus ja evangeeliumid ühes sellega on pidanud läbi ajaloo tegema läbi muutumise, et üleüldsegi püsima jääda ja see annab neile ajalooliselt äärmiselt olulise väärtuse, sest see esindab nüüd kõike, mis on säilinud, seega oluline ja tõsiselt

väärtuslik (2009: 19). Ja oluline on see just nimelt inimesele, sest „Religioon on seotud inimesega, inimesega, kes jääb keset muutumist ja arengut ikka samaks.“ (2009: 15)

Kuigi Harnack peab ajaloolist uurimistööd kõige õigemaks ja paratamatult ka täpsemaks, ei pea ta seda siiski ideaalseks ning tunnistab ajaloolise uurimuse puuduseid. Peamiselt seda, et see annab meile vaid fakti, kuid ei saa anda meile väärtushinnanguid. Need peab inimene looma religioonist sõltumatult ja need väärtushinnangud peavad seejuures olema subjektiivsed:

„Ajalugu saab vaid näidata, mis ja kuidas on olnud, ning ka seal, kus me olnud läbi valgustame, kokku võtame ja sellele hinnangut anname, ei tohi me arvata, nagu võiksime puhtajaloolise vaatluse tulemusel langetada absoluutseid väärtushinnanguid. Seda suudavad vaid tunne ja tahe, mis on subjektiivsed.“ (Harnack, 2009: 23).

Harnack rõhutab seejuures isegi, et ei pea mingil juhul õigeks varauusaegset arusaama, et ajalugu on absoluutne. Sellel on kindel põhjus ning see on see, et evangeeliumeid lugedes ning nendest ajalugu kokku pannes saab kiiresti selgeks, et kogu kirjapandud ajalugu tuleb võtta vägagi kriitilise meelega. Evangeelium ei saa pretendeerida religiooni ajaloolise mõistmise võtmerollile, sest see „esindab vaid teatud üldist parajasti au sees olevat ajaloolist moevoolu, mis jääb ajalookirjutuses loomulikult valitsema pikemaks ajaks kui teised moed, sest selle vahenditega saab tõepoolest heita valgust nii mõnelegi tumedamale kohale“ (2009: 22). Ometigi annab just evangeelium meile kristluse olemuse või nagu Harnack ütleb „Jeesuse kuulutuse põhijooned“ (2009: 24).

Harnacki kristluse olemus

Harnack, nagu eluloo sektsioonis välja toodud, oli oma uskumustes üsna ebaharilik, mis viis ta konflikti nii oma tööandja kui ka isaga. Tema ebaharilikkus avaldus lisaks ajalookriitilisele suhtumisele ja evangeeliumite tõepärasuses kahtlemisele ka Jeesuse füüsilise ülestõusmise ja ristimise sakramentaalse olemuse eitamist; seetõttu süüdistati teda „teatud soojuse puudumises Kiriku vaimsete aspektide suhtes“ (Fiend, 2001: 91). Lisaks oli Harnack imede suhtes kriitiline ja kahtles traditsioonilistes vaadetes evangeeliumide autorsuse kohta. Tema „soojuse puudumine“ ja Jeesuse sakramentaalsuse eitamine

väljendub eelkõige selles, et Harnacki sõnul ei saa me evangeeliumitest teada midagi selle kohta, kuidas ja mida tehes veetis Jeesus oma esimesed 30 eluaastat (Harnack, 2009: 33).

See ongi Harnacki kristluse olemus. Tema jaoks ei olnud uurimisvaldkondi, mida ei saaks kriitiliselt käsitleda või uurida ja teda huvitas eelkõige praktiline kristlus kui usuelu, mitte kui teoloogiasüsteemi vastu, nagu seda seni oli käsitletud. Harnack ei tundnud erilist sümpaatiat spekulatiivse teoloogia vastu, olgu see konservatiivne või liberaalne, sest ta nägi selles kreeka vaimu loomist evangeeliumi pinnal ning tema jaoks oli Uus Testament religioosne, mitte teoloogiline raamat (Duncan, 1931: 698). Järgnevalt teen kokkuvõtte, milliseks joonistus kristlus Harnacki vaates.

Harnacki kristluse põhifookuses on inimene ja inimese suhe Jumalaga. Harnacki jaoks oli üsna ilmselge, et inimene ise on vastutav oma elu eest, inimene aga tahab selle vastutuse Jumalale üle anda, et saada vastu mingi ülevam mõte, mida ei pruugi olla ega tulla.

Kui inimene on vastutav oma elu mõtte ning selle tähenduse eest, siis kuidas saab elu üks ja tõeline mõte ning instinkt olla tung Jumala poole, mis on inimese vastutusväljast väljaspool? Jumal näib andvat inimesele väga suure vastutuse, st vastutuse elu mõtte eest, kuid samal ajal jääb mulje, et see vastutus pole kordagi täielik, sest ilma Jumala kohaloluta elu mõttes on ühiskond sihitu ning otsib asjatult elu mõtet? (2009: 41)

Harnacki jaoks näib olevat üks olulisemaid aspekte see, et evangeelium on alati suunatud inimesele, „olgu ta terve või vigane, õnnelikus või õnnetus olukorras, võidelgu ta maises elus või nautigu kättevõitetud olukorda“ (2009: 100). Ehk Harnack peab oluliseks, et inimese ja jumala vahekorda ei sekkuks keegi kõrvaline ning inimene oleks alati oma uskumuses usalduslik ja vaba, sest inimene peaks olema piisavalt tark küll, et ise otsustada, kuidas „maises elus ennast kehtestada ja mil viisil oma ligimest teenida (2009: 100). Evangeelium ei pea olema selleks ei faktiliselt täpne ega tõene, sest evangeelium ei anna konkreetseid vastuseid, küll aga teenib ühtainumast konkreetset eesmärki (Harnack, 2009: 100), mis on inimese suhe jumalaga.

Harnacki kindel veendumus on, et individualism oli juba algkristluse puhul sedavõrd tugev, et võimaldas Jumala vahekorda üksikisikuga (2009: 114), mistõttu tundub loogiline, et ka lootus igavesele elule ja vastutus omaenese südametunnistuse eest jääb inimese, mitte kiriku ja evangeeliumi kanda. Ometigi toob Harnack välja, et kõlbeline seisund polnud valdava osa jaoks saavutatav ilma „pedantse ning üliinnuka käsuseaduse

täitmiseta (Harnack, 2009: 115)“, sest enamiku jaoks pole mõeldav, et patukoormast vabanemine, õiglus ja puhtus oleks saavutatav ilma, et Jumal pakuks oma abi, armu või halastust (Harnack, 2009: 115). Seega tuleb Harnacki kristluse olemusest välja, et kui tahes veendunult ei eeldanud evangeeliumid, et inimene leiab ise oma tee lunastuseni, jäi inimene liialt nõrgaks, et ise oma tee, vabadus ja lunastus leida. Jeesusel on küll evangeeliumite puhul oma täidesaatev võim (Harnack, 2009: 122), kuid ta ei saa siiski teha otseseid ettekirjutusi või öelda inimesele detailselt ette, kuidas evangeeliumi järgi elada, sest „evangeelium ei ole teoreetiline õpetus ega ilmatarkus; õpetus on ta vaid sedavõrd, kuivõrd ta õpetab Jumala tõelisust (Harnack, 2009: 123)“. Seega annab evangeelium kui jumala sõna inimestele ette teatud õpetuse – mida inimene sellega peale hakkab, kuidas tõlgendab või sellest kinni peab, otsustab inimene ise.

Siit aga ilmneb inimese ja Jumala omavahelise suhte suurim probleem – inimene ei taha ise otsustada. Inimene loodab, et Jumal ja evangeeliumid vastavad otsesõnu kõigile ta küsimustele, „toob meile igavese elu kindluse ja ütleb, mida on väärt asjad ja jõud, millega meil on tegemist (...) Ta ütleb, milline väärtus on inimhingel, alandlikkusel, halastusel, puhtusel, ristil, ning kui väärtusetud on maine vara ja hirmunud mure maise elu pärast (Harnack, 2009: 123)“. Evangeelium ütlebki seda kõike, ent ta ei mahita inimest kordagi seda järgima.

Siin tulebki taaskord mängu isiklik suhe. Harnack rõhutab, et ei saa olla sellist asja, et „kõigepealt tuleb Kristusest õigesti mõelda ning alles siis on võimalik evangeeliumile läheneda (Harnack, 2009: 123)“, sest miks peaks Jumal nõudma, et inimene peab läbima enne kadalipu, et saada üldse õigus evangeeliumi järgi elada? Vastupidi. Kuid Harnack nendib isegi, et inimesest on täielikku iseseisvust palju nõutud. Keegi peab ikka ja alati ütlema, kuidas on õige ning see teeb inimese nõrgaks.

Ometigi, üks peamised põhjuseid, miks Harnack evangeeliumi tõsiseltvõetava ja absoluutse ajalooallikana kõrvale heidab, on tõik, et evangeeliumid on täis loendamatul hulgal imesid, mille tõesus on kaheldava väärtusega. Eriti tuleb see välja loodusseaduste vastu eksimises ja vastuoludes tegelikkuse võimalustega.

„Allikaid, millest pulbitsesid esile imed, oli palju. Igäühe juures arvati küll tegutsevat mingit jumalust – jumalus on see, kes imetegusid korda saadab -, kuid kaugelki iga jumalusega ei olnud religioosuses vahekorras. [---] loodusseaduste vastu eksimisest ei tea veel midagi too, kes ei tea midagi loodusseaduste olemasolust. Nii ei saanud imedel tolle aja kontekstis olla sugugi seda

tähendust, mis neil oleks meie jaoks tänapäeval, juhul kui neid ette tuleks. Sellal olid kõik imed õigupoolest vaid erakordsed sündmused, ja kui nad moodustasidki omaette maailma, oli selge, et see teine maailm sekkub loendamatu kohtadel saladuslikul kombel meie omasse.“ (Harnack, 2009: 29)

Lühidalt öeldes on selge, et ka Jeesus ei saanud painutada kehtivaid loodusseaduseid või õõnestada nende kindlust. Samas on Harnacki arvates võimalik ka see, et tollase inimese jaoks oli kõik uudne ja seni juhtumata, mistõttu võis ka tänapäeva inimese jaoks kõige iseenesestmõistetavam sündmus mõjuda imena. Jumal ometigi töötas looduse kaudu, mitte selle vastu - ta ei katkestanud looduse või selle seaduste kulgu.

Nietzsche ja Harnacki omavahelises dialoogis

Adolf von Harnacki „Kristluse olemuse“ 2009. aasta tõlke toimetaja Arne Hiobi sõnul võib oletada, et Harnack viitas oma loengutes Nietzschele korduvalt (2009: 21). Kõik viited ei ole selged, ent on selge, et Harnack on Nietzsche ja Nietzsche pooldajate kristluse kriitikaga tutvunud. Seda vähemalt piisavalt, et sellele suuremal või vähemal määral oma loengutes vastata ja viidata, sageli küll mitte konkreetselt nime välja öeldes, ent nähtamatu opponendina kindlasti. Küsimus on siinkohal pigem selles, kas Harnack mõne Nietzsche rünnaku ka tõrjub ja väite kummutab, temaga nii öelda dialoogi astub.

Selles peatükis toongi välja esmalt kaks ideed, millele nii Harnack kui ka Nietzsche omajagu rõhku panevad, milleks on evangeeliumite tõsiseltvõetavus ja inimlik nõrkus. Peatüki teises alapeatükis toon aga välja oluliseimad tekstikohad, mille puhul võib oletada, et Harnacki kriitika oli suunatud otseselt Nietzschele. Kindlasti ole minu loetelu täielik, sest mul pole kõigi kohta tõsikindlat tõestust, küll aga tuleb „Kristluse olemuses“ välja terve hulk tekstikohti, mis on liialt otsesed ja liialt sarnased Nietzsche kriitikale, et neid ignoreerida.

Võimalikud vastulaused

Ma nüüd suuresti kordan end, kuid alustuseks tuleb tähele panna, et Harnacki üks peamiseid kriitikaid evangeeliumite tõsiseltvõetavusele on, et evangeeliumid on täis imesid ja muud kaheldava väärtusega informatsiooni, mida ei saa kuidagi tõeseks pidada, sest evangeeliumid kipuvad muuhulgas minema vastuollu loodusseaduste ja tegelikkusega. Harnack ei välista küll, et evangeeliumites võiks olla oma tõetera sees, ajalookriitiline uurimisviis ometigi lubab seda oletada, kuid ühtlasi tähendab see, et tõde võis jõuda evangeeliumitesse moonutatud kujul või ülepaisutatult, et säilitada teatav üliinimlikkus, mida kõige pühaga paratamatult seostatakse. Nagu öeldud, siis Jeesus ei saanud kuidagi painutada kehtivaid loodusseaduseid, ent on täiesti võimalik, et inimlikust aspektist võis kõiks seninägematu olla justkui ime.

Ometigi toob Harnack seeläbi välja, et tõde ei pruugi küll puududa, ent vastuolusid tegelikkuse ja väljamõeldise vahel on siiski piisaval hulgal, et evangeeliumites esitatud info tõesuses kahtlema hakata. Harnack ei ütle küll otsesõnu kordagi, et evangeeliumi puhul on tegemist pettuse või valega, kuid ta nendib, et evangeeliumitesse tasuks sellegi poolest suhtuda teatava skepsisega. Kuigi see justkui tähendab, et ka Harnack nendib, et

kristluse puhul pole otseselt olemas tõest ega väära, sest religioosest aspektist nimetatakse tõeseks kõike seda, mis usust meile evangeeliumite näol antud on, mis võib, kuid võib ka mitte tõe vastata, siis ei lähe ta oma kahtlustes kuigivõrd kaugemale. Ta küll ütleb, et tema kui ajaloolase kohus on kindlaks teha, mis on evangeeliumides oluline, tõeline ja püsiva väärtusega, mis ebaoluline, ajale jalgu jäänud ja väärtusetu (2009: 12), kuid ka evangeeliumile kui ajaloolisele allikale lähenedes ei söenda Harnack esitada tõsikäindlat väidet selle kohta, kui palju on evangeeliumites tõe, kui palju vale.

Nietzsche seevastu on kriitilisemal seisukohal ja usub, et evangeeliumites pole mitte pelgalt mõned moonutused või ülepaistused, vaid kõik, mis evangeeliumisse kirja on pandud, võib vabalt olla ka lausvale – väljamõeldis, vabas vormis ümberjutustus Kristuse elust, mida pole keegi kontrollima vaevunud (2002: 49). Nietzsche ei eita Kristust (2002: 50-52), öeldes, et Jeesus kahtlemata suri („Põhimõtteliselt eksisteeris üksainus kristlane ja ta suri ristil“ (2002: 48)), kuid evangeeliumid, mis justkui tema surma järel loodi, on rangelt vastuolus Jeesuse eluga. Kuid mis kõige olulisem, evangeelium on kirja pandud ideega kontrollida „kristlasi“, kes tulid hiljem – anda neile eesmärk, mis keskendub olematusele (Nietzsche, 2002: 53).

Kui kõneleda aga konkreetsemalt, tuleks siinkohal peamiselt keskenduda sellele, mida nii Harnack kui ka Nietzsche kristlusele ette heidavad, aga ka sellele, mida Nietzsche evangeeliumile ette heidab ja Harnack vastu ütleb. Alustades algusest, tuleb esmalt märkida, milleks Nietzsche kristlust peab (2002: 10) – kaastundeusuks. Kaastunne, aga on Nietzsche silmis kõik, mis elule vastu kõneleb – see on depressiivne, viib meid mandumisse, röövib meilt jõudu, mida võiksime investeerida enesearengusse ja ülemaks inimeseks saamiseks (2002: 10). Kaastundega säilitatakse kõike seda, millest tasuks inimkonna hüvanguks vabaneda – kõike, mis on rusunud, ebaõnnestunud, sünge ja kahtlustäratav, aga eelkõige nõrk (2002: 11). Kaastunne, mida evangeeliumid soosivad, ei tee muud kui hävitab eluinstinktid ja on eluvaenulik, läheb vastuollu „võimu tahtega“. Kaastunne ei ole voores, ütleb Nietzsche, kaastunne viib meid mandumisse, juhib meid dekadentsi.

Just dekadents on see, millest Harnack kinni hakkab. „Kristluse ajaloo“ üksainumas kindel kirjakoht, mille saab taandada otseseks Nietzsche ja tema jüngerite kriitikaks, pärineb esimesest loengust, kui Harnack osutab kriitiliselt vääratele väidetele, mis puudutavad kristlust ja evangeeliumitesse kirja pandut. Harnack sõnab:

„...just tänapäeval väidetakse meile tungivalt, tehes näo, nagu oleks tegu mõne uue avastusega, et Jeesuse kuulutust ei saavat mõista ega õigel moel edasi anda (...). See väide on mitmeti õige ja ometi vääri (...). Läbinisti vääriks muutub ta aga siis, kui jõutakse väiteni, nagu oleks evangeeliumi näol tegu ühe meelega oleva rahvusrühma haletsusväärse religiooniga, dekadentse ajajärgu viimase katsega vallutada pärast pealesunnitud maiseid loobumisi taevas....“ (Harnack, 2009: 21)

Kuna eelnevalt on juba selgeks saanud, et Nietzsche hoolist ajalooist vaid sedavõrd, kui hädavajalik see talle oli, kasutab Harnack ära iga võimaluse, et faktiliselt selline väide ümber lükata, ning toob välja vastuolu, et ajalooliselt on kristluse vastu võtnud mitte need, kes on „nõrgad ja meelega“, vaid need, kes pidasid seda tugevate religiooniks (2009: 21). Sellest pikemalt aga mõne lõigu pärast.

Harnack näib leidvat võimaluse Nietzschele vastu ütlemiseks, mis puudutab kaastunnet ja inimsuse vastasust, „Kristluse olemuse“ 99-leheküljel, kui ütleb:

„...tingimatu alandlikkuse nõudmisega muutvat evangeelium relvituks igäihe, kes tahab võidelda, ning uimastavat koheselt kogu innuka tegutsemistahte. Nad ütlevad seda kahetsuse ja valuga, teised väidavad seda rahulolevalt. Viimased teatavad: me oleme alati teadnud, et evangeelium ei ole mõeldud mitte tervetele ja tugevatele inimestele, vaid nõrgakestele; ta ei tea midagi ega tahagi teada sellest, et elu, iseäranis kaasaegne elu, on võitlus, võitlus oma õiguste ees.“ (2009: 99)

Harnacki jaoks on halastus on määrava tähtsusega. Kuid see on see kaastunne ja andeksandmine, st halastamine, mida Nietzsche kõige enam kristluse juures põlgab - see halastus toidab Nietzsche silmis halastust täpselt nagu viha toidab viha (2002: 11). Lihtsustatult öeldes on kaastunne midagi, mis on Harnacki jaoks kristluse vältimatu osa – kristlus ei töötaks ilma kaastundeta, sest kaastunne on ühendav, kuid Harnack näib ka viitavat, et Nietzsche saab „kaastundest“ valesti aru – see ei manitse inimesi alistuma, vaid vastupidi, teiste toel tugevamaks saama ja oma õiguste eest võitlema (2009: 99). Harnack toob ka välja, et ilma kaastundeta poleks armastust – inimestevahelist ühendust, mida ei hoia koos õiguskord, vaid puhas kaastunne ja headus (2009: 98). Nietzsche märgiks siinkohal ilmselt dialoogi arendamise huvides, et tegemist on siiski tingimatu alandlikkuse nõudmisega, mis ei tee muud, kui vaigista inimese kõige ürgseimaid instinkte – võimu ja tegutsemistahet -, kuid kahjuks ei saa me kunagi teada, mida Nietzsche siinkohal ütles.

Harnack lisab, kas siis vastuseks Nietzschele või vastuseks üldisele diskursusele, millesse Nietzsche samuti kuulus, et need kriitikud ei ole aru saanud, et evangeelium ei peagi olema seotud maiste asjadega, kuhu Nietzsche neid meeletult suruda püüab –

„evangeelium on alati suunatud seesmisele inimesele, kes jääb alati samaks, olgu ta terve või vigane, õnnelikus või õnnetus olukorras (2009: 100)“. Meeldetuletuseks – Nietzsche ei suutnud kuidagi leppida, et evangeelium püüdleb metafüüsilisi sfääre, kuhu inimene kuidagi ei küündi. Ent Harnack, vastupidi ütleb, et evangeelium juba on kõrgemal, seega ei püüdle evangeelium enam midagi, mitte ühtegi maist küsimust – evangeelium ei tegele maiste asjadega, vaid inimeste hingedega (2009: 101).

Peaaegu passiiv-agressiivse märkusena märgib Harnack seal samas, et „Selliselt mõistis evangeeliumi apostel Paulus ja ma ei usu, et ta oleks seda valesti mõistnud (2009: 100)“ – mis on ühtaegu nii toetusavaldus Lutherile, kuid ka võimalik vastulause Nietzschele, kes pidas Paulust (2002: 53) kogu kurja juureks, võimuhimuraks ja omakasupüüdlikuks jüngriks. Harnack märgib seejuures, et just see, mida Paulus jutles, näib olevat kõigile kristluse ja evangeeliumite kriitikutele kõige segasem:

„Positiivselt aga ütleb evangeelium meile: kes iganes sa ka ei oleks ning mis olukorras sa ka ei viibiks, oled sa sulane või vaba, võitled sa või puhkad – sinu tegelik ülesanne jääb alati samaks; on vaid üks vahekord ja üks meeleuund, mis peavad sõltumatult säilima ning mille suhtes on kõik teised vaid muutlikud katted ja kestad: sinu ülesandeks on (...) elada armastuses. (Harnack, 2009: 100)“

Sellega saab Harnacki poolt vastatud Nietzsche küsimus, kas evangeelium tõepoolest soosib nõrkust ja keskendub vaid metafüüsilistele aspektidele. Vastus on ei.

Tulles nüüd aga tagasi küsimuse juurde, kas kristlus on religioon tugevatele või nõrkadele. See on koht, kus Harnacki ja Nietzsche ideed näivad täielikult lahku minevat – Harnack usub, et kristlus on mõeldud kõigile, kes on valmis uskuma, Nietzsche aga usub, et mitte keegi ei peaks uskuma ei kristlust ega evangeeliume. Inimese probleemi lahkamise teeb see selgelt keeruliseks, kuid küsimus polegi tegelikult selles, milline on inimene, kes usub, vaid see, miks usutakse – mida pakub inimesele evangeelium, või nagu Nietzsche rõhutab, rõõmusõnum?

Rõõmusõnum on, kui igasugune distants inimese ja jumala vahel on likvideeritud ning õndsust ei töötata ega seostata mingite tingimustega, vaid see ongi ainuke reaalsus, ainus, millest ja milles elatakse; selle eesmärk on tunda end jumalikult, õndsalt ja evangeelselt, jumalalapsena (Nietzsche, 2002: 42-43):

„Evangeliumi olemuses puudub süü ja karistuse mõiste, samuti nagu tasu mõista. Patt, igasugune distantseerumine inimese ja jumala vahel, on likvideeritud, just see ongi rõõmusõnum. Õndsust ei töotata, seda ei seostata mingite tingimustega, see on ainuke reaalsus, kõik muu on sümbol millele toetutakse sellest rääkides.“ (2002: 42)

Nietzsche peab sellega silmas, et kõike suhtutakse peaaegu ükskõikselt, vabameelselt, sest ühtki reeglit ei ole – pole ei süüd ega karistust -, kuid samal ajal püütakse endid vabastada kõiksugu kirgede kütkest, mis meist inimesed vormivad ning otsitakse seda, mis teeb õndsaks. Seega tehniliselt tähendab see, et kõik see, mida Nietzsche kristluse juures kõige enam põlgab – pimedat headust, kus pole ruumi vihale, raevule või eristamisele – ongi rõõmusõnum, mis evangeeliumis põhirolli täidab. Kas see ka tõene on, sellesse Nietzsche ei usu, ent ta osutab välja, et „Usk teeb õndsaks, jätalikult on ta tõene. Selle vastu võiks väita kõigepealt seda, et õndsust siin ei tõestata, vaid ainult töotatakse (2002: 65-66)“. Seega teeb usk inimese naiivseks, usu ja rõõmusõnumi puuduste osas pimedaks.

Harnack vastukaaluks leiab, et rõõmusõnumisse pea sinisilmselt ja naiivselt suhtumine ongi just see, mis inimeseks teeb: „Inimeseks olemine tähendab esiteks omada ühel või teisel moel ära määratud ja sellega piiratud vaimseid eeldusi, ning teiseks elada nende eeldustega omakorda piiritletud ja piiratud ajaloolises kontekstis (Harnack, 2009: 15)“. Rõõmusõnum ongi omamoodi leppimine olukorraga, milles me oleme.

Harnacki jaoks on rõõmusõnumil äärmiselt oluline roll inimese suhtes Jumalaga, sest rõõmusõnum, Jeesuse kuulutus, on see, mis annab kõige otsesema juhise, kuidas Jumalat teenida, kuidas olla parem ja õilsam inimene, sest rõõmusõnum on kahtlemata kõige lihtsam osa, mida uskuda: „ta on lihtsam, kuid just sellepärast ka universaalsem ja tõsisem (2009: 120)“. Rõõmusõnum on see, mille kaudu „Jeesus tõi inimestele lähedale suured küsimused, ta töötas Jumala armu ja halastust ning nõudis, et langetataks otsus: kas igavene või ajalik elu, hing või ihu, alandlikkus või eneseõigustamine, armastus või enesekesksus, tõde või vale. (2009: 120-121)“ Kui midagi, annab see võimaluse teha individualistlik valik, kas öelda ära Jumala armust või võtma vastu rõõmusõnumi. Harnack lisab:

„Rõõmusõnum, mis toob meile igavese elu kindluse ja ütleb, mida on väärt asjad ja jõud, millega me igapäevases elus tegeleme. Juhib õiget eluviisi, annab väärtuse inimhingele, alandlikkusele, halastusele, puhtusele ning võtab väärtuse maiselt varalt ja mure maiselt elult (2009: 123)“

Seega on Harnacki jaoks asi lihtne – rõõmusõnum õpetab, kuidas elada. Kui midagi, annab rõõmusõnum inimesele kätte õige tee. See, mida inimene sellega ette võtab, on juba igapäevane asi. Nietzsche vaidleb Harnackile *ennetavalt* vastu „Antikristuse“ 35. peatükis, kui sõnab ja seeläbi küsib, kas eluõpetus, mis rõõmusõnumist esile tuleb, on ikka kõige parem moodus elamiseks:

„Rõõmusõnumi tooja surm oli vastavuses sellega, kuidas ta oli elanud, kuidas õpetanud – mitte inimeste lunastamiseks, vaid selleks, et näidata, kuidas peab elama. See, mis ta inimkonnale pärandas, on praktika, (...) Ta ei osuta vastupanu, ei kaitse oma õigust, ei tee vähimatki, et ära hoida olgu või suurt ohtu, veelgi enam – ta kutsub selle esile. Ta palvetab, kannatab, armastab koos nendega, kes teevad talle kurja.“ (2002: 44-45)

Nietzsche sõnum näib olevat lihtne – kas viisis, kuidas Jeesus elas, on midagi sedavõrd kiiduväärset, et selle ümber rajada kogu religioon – kas ülim headus, kurjuse armastamine on tõepoolest midagi sellist, mille poole inimene püüdlema peaks? Nietzsche näib arvavat, et eeskuju, mille Kristus oma olemusega seadis, ei peaks olema sedavõrd idoliseeritud. Seda enam, et seatud eeskuju on näiliselt nõrk ega suuda enda eest seista, nagu ütleb Nietzsche. „Meid ei erista teistest see, et me ei leia jumalat ei ajaloo, loodusest ega ka selle tagant, vaid et seda, mida on austatud jumalusena, ei tunneta me mitte jumalikuna, vaid viletsa, absurdse ja kahhjulikuna, mitte lihtsalt eksitusena, vaid kuriteona elu kallal. (2002: 61)“ Nietzsche jaoks on sellega pea kõik öeldud: alandlikkus, mida kristlus inimeses juurutab, pole meile enam vaja, see on end ammendanud.

See toobki meid kõige olulisema küsimusena, mis puudutab evangeeliumite käsitlust nii Nietzsche kui Harnacki käsitluses ning see on, kas evangeelium on end sellisena ammendanud, nagu see Uude Testamendi kirja on pandud. On selge, et Nietzsche jaoks on evangeelium end ammu ammendanud – ta on tõsikindlal veendumusel, et „Kõik väärtused ootavad ümber hindamist (2002: 89)“, sest kristlusest pole enam midagi head järele jäänud. See on Nietzsche silmis täielikult korrumppeerunud, paheline institusiooni, mis „igast väärtusest on vorminud selle vastandi, igast tõest vale, igast õigluse ilmingust alatuse (2002: 88)“. See tähendab, et kristlus on mandunud ning suuresti seepärast, et kirik on sellest välja väänanud kõik, mis on vähegi humaanne, inimesele kasulik ja edasiviiv, nii et alles on jäänud vaid „eneserüvetuse kunst, tahe iga hinna eest valetada, jälkus, kõigi heade ja ausate intinktide väärtus (2002: 88)“ – täielik null.

Nagu eelnevalt on esile tulnud, ei ole Harnack kristluse suhtes sugugi nii kriitiline, kui seda on Nietzsche – kaugel sellest. Harnack leiab, et kristluse headus, armastus,

elulootus ja ilu kaalub üle kõik, mis kristluse ja evangeeliumite juures negatiivse maigu suhu jätab. Kristlus ei ole mürgine või inimest teotav, seega on Harnacki jaoks ka selge, et kristlus ei ole kindlasti iganenud. Ta esitab taaskord kriitika. Pole selge, kas otseselt Nietzsche väidetele, et kristlik väärtussüsteem on lagunenu, või üldise ühiskondliku kriitikana, ning sõnab:

„Õeldakse, et evangeelium on küll väärtuslik ja suur ning on ajaloos kindlasti avaldanud ülimalt positiivset mõju, kuid ta on lahutamatu seotud ühe ammu selja taha jäetud maailmapildi ja ajaloomõistmisega. Seetõttu, nii valuline, kui see ka poleks, ning kuigi meil ei ole selle asemele pakkuda midagi paremat, on ta oma kehtivuse kaotanud ega oma meie jaoks enam mingit tähendust.“ (2009: 125)

Sellele järgneb Harnacki selgitus, miks ta omaaegse kristluse kriitilise diskursusega kuidagi nõustuda ei saa. Harnacki esimene põhjendus on, et kuigi evangeeliumist vaatab vastu teistsugune maailmapilt ja ajaloomõistmine, ei tähenda see, et evangeelium ei peegeldaks inimlikkust tänapäeval (2009: 125). Ta põhjendab seda „ajatusega“ – kuna ajatud on evangeeliumi oluliseimad elemendid ning ajatu on ka inimene, siis inimolemuse ja jumalasõna vahetõrd jääb alati samaks ega saa seega aeguda (2009: 125) – väärtused jäävad samaks, pole midagi, mida ümber hinnata. Harnacki teine argument toetub sellele samale ajatusele pisut teisest aspektist. Harnacki argument on, et kuna evangeeliumisse kirjutatud lood (eriti, mis puudutab hea ja kurja võitlust) on ajatud ja aktuaalsed ka tänapäeval, sest vastavad meie igavikulisele vajadusele. Harnack peab eelkõige silmas vastuolusid, mis aitavad inimestel teha eetiliselt õigeid valikuid, õpetavad valima hea ja halva vahel, eristama nähtavat ja nähtamatut, füüsilist ja vaimset (2009: 125).

Kas need argumendid Nietzschet ka veenaks – ei usu.

Kokkuvõte

Käesoleva bakalaureusetöö „Kristlus või antikristlus: Friedrich Nietzsche „Antikristuse“ ja Adolf Von Harnacki „Kristluse olemuse“ ideede võrdlus“ peamine eesmärk oli jõuda selgusele, kas Nietzsche on süüdi selles, milles teda sageli süüdistatakse - kristluse meelevaldses ja vulgaarses subjektiivses taunimises ja õõnestamises – või on Nietzsche poolt „Antikristuses“ esitatud argumentides siiski ka argumenteeritud põhi, nagu ma siiralt loodan. Minu eesmärk on vaadelda Nietzsche kristluse kriitikat, esitada selle põhijooned ning asetada need Adolf von Harnacki poolt „Kristluse olemuses“ esitatud argumentidega omavahelisse dialoogi.

Töö esimesest peatükist selgus, millisest taustast võrsusid Nietzsche vaated kristlusele, mis on sagedasti taandatud tagasi Nietzsche lapsepõlvele, puuduva isa mõjule ja kasvamisele konservatiiv-kristlikes ringkondades, kus ta ema end kõige mugavamalt tundis (Anderson, 2021: Critique of Religion and Morality). Nietzsche, kes end kogu oma teadliku elu ateistiks pidas, oli sügavalt kriitiline oma isa poolt kaasa antud kristlik-konservatiivsete väärtuste suhtes, kuid filosoof säilitas sellegi poolest ülejäänud elus rangelt konservatiivse joone (Hazelton, 1942: 72) ning väitis, et inimkonna probleem on tänapäeval see, et inimkond ei usu enam moraaliideaalidesse, mis kujundasid kristliku maailmavaate, kuid mil puudub nüüd võime luua uusi väärtusi, mis on võimelised toetama uut elunägemust (Spinks, 2003: 4). Nietzsche jaoks oli seetõttu kristluse juures nii mõndagi valesti, alustades kristluse konfliktist võimu tahtega, aga ka moonutatud tõde, mis on loonud väärad väärtushinnangud, inimeste uskumus, et Jumal on nad loonud oma näo järgi ning Nietzsche veendumus, et kristlus tugineb täielikult võimaliku kogemuse piire ületavatele fenomenidele, nagu hing ja vaim, vaba tahe ja Jumal. Need puudused saab ületada, kui kirik jätkaks inimese mõneks ajaks omapäi, et ka neil oleks võimalik jumala eeskujul tugevaks, julgeks ja suursuguseks saada (2002: 21), sest kui Jumal end nõrkade, haigete ja väsinute juurde taandab, saab ta ka ise samasuguseks. Nietzsche näeb seda küll lahendusena, kuid ta ei täpsusta, kuidas seda saavutada võiks.

Töö teisest peatükist selgus, miks Harnackit võib pidada liberaalseks teoloogiks ja millisel alusel on võrsunud tema teoloogilised vaated. Harnack oli ebatavaline teoloog, mis tuli eriti eredalt esile tema vaadetest, mis hõlmasid Jeesuse füüsilise ülestõusmise eitamist, ristimise sakramentaalset olemust ja selle algatamist Jeesuse poolt koos "teatud sümpaatia puudumisega" kiriku vaimsete aspektide suunal. Lisaks sellele, et ta oli kriitiline imede suhtes ja kahtles traditsioonilistes seisukohtades. (Frend, 2001: 91-92; Glick, 1959:

161). Harnack ei olnud nõus tegema uurimustööd, mis oli kristluse puuduste suhtes pime, vaid rõhutas, et tema ja kõigi teiste ajaloolaste kohus on kindlaks teha, mis on evangeeliumides oluline ja püsiva väärtusega, mis ebaoluline, ajale jalgu jäänud ja väärtusetu (2009: 12). Kuigi Harnack peab ajaloolist uurimistööd kõige õigemaks ja paratamatult ka täpsemaks, ei pea ta seda siiski ideaalseks ning tunnistab ajaloolise uurimuse puuduseid. Peamiselt seda, et see annab meile vaid fakti, kuid ei saa anda meile väärtushinnanguid.

Kolmandas peatükis asetasin Harnacki ja Nietzsche omavahelisse dialoogi, kust selgus, milline on ühisosa kahe liberaalse, ent seejuures suuresti subjektiivse autori arusaam kristlusest. Kui Nietzsche „Antikristlus“ esitab võrdlemisi puhtal kujul Nietzschele omase religioonikriitilisuse, mille lähtealus on see, kuidas filosoof ise kristlust, aga ka religiooni laiemalt tajub, siis ka Harnacki „Kristluse olemus“ on ennekõike kokkuvõtte kõigest, mis Harnack oma elua jooksul õppis ja omandas ning kuidas need vormisid tema vaated kristlusele, seega on vaatluse all kahe subjektiivse vaate omavahelisest diskussioon, mis seejuures on kujunenud võrdlemisi sarnasest taustkontekstist. Tööst selgub, et nii Harnack kui ka Nietzsche on omajagu rõhku pannud evangeeliumite tõsiseltvõetavusele ja inimlikule nõrkusele. See tuleb välja üsna mitmest tekstikohast, mille puhul võib oletada, et Harnacki kriitika oli suunatud otseselt Nietzschele ja paarist lõigust, mille puhul on vähe kahtlust, et tegemist on otsese kriitikaga Nietzschele ja tema järgijatele, sest kasutatud fraasid ja vastuväidete sõnastus jätab vähe ruumi muu oletamiseks. Kindlasti ole kolmandas peatükis välja toodud loetelu täielik, sest mul pole kõigi kohta tõsikindlat tõestust ning tekstikohti, mille puhul võib rääkida võimalikust diskussioonist, on kahtlemata rohkem kui selle töö raames välja on võimalik tuua, küll aga tuleb „Kristluse olemuses“ välja terve hulk tekstikohti, mis on liialt otsesed ja liialt sarnased Nietzsche kriitikale, et neid ignoreerida.

Nendes tekstikohtades tuleb välja mõlema autori vastus tõe küsimusele (kas evangeeliumites väljenduvat saab pidada tõseks või on tegemist moonutatud, võimendatud ja töödeldud tõega, mille eesmärk on olla inimesele kergesti seeditavaks moraalseks kompassiks), inimliku nõrkuse küsimus (kas inimene, kes usub evangeeliumit, saab pidada nõrgaks või on ta vastupidi, tugev ja iseseisev) ja elujaatavuse küsimus (kas rõõmusõnum, nagu mõlemad autorid seda nimetavad, annab inimesele suunise, kuidas õigemini elada ja kas viisis, kuidas Jeesus elas, on midagi sedavõrd kiiduväärset, et selle ümber rajada kogu religioon).

Nendest kolmest küsimuses ilmneb, et isegi kui Harnack lükkab ümber Nietzsche esitatud väited ning maalib kristlusest heatahtlikkuma ja jätkusuutlikuma pildi, kui Nietzsche, tunnistab Harnack, et küsimused, mis Nietzsche esitanud on, väärivad vastamist, või vähemalt analüüsi ja mõtte laiendust, mitte maha laitmist, kuigi Nietzsche kristluse kriitikat on läbi aja peetud üheks paljudest autsaideri poolseks ebasümpaatia väljenduseks, mis on kristliku ajaloo, kirjanduse ja ideede osa valesti informeeritud (Hazelton, 1942: 63). Nietzschel ei pruukinud oma kriitikas õigus olla, kuid see ei tähenda, et ta oleks täielikult eksinud või teinud sama, mida evangeeliumile läbi terve „Antikristuse“ ette heitis – kristlust moonutanud, tõde väänanud ja kuritarvitanud. Ning nagu Harnacki analüüsist selgub, peab kõigil olema õigus teha kaalutletud valikuid ja kritiseerida kõike, millega nõus ei olda vabalt.

Kasutatud kirjandus

- Anderson, R. L.** (2021). Friedrich Nietzsche, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), toimetanud Edward N. Zalta. Kasutatud 12.04.2022. <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/#Aca>
- Bigland-Pritchard, J. M.** (1990). *The Theme of Power in the Theology of Adolf Von Harnack*. Doktoritöö. Durham ülikool, teoloogia.
- Cunningham, D. S.** (2016). Dostoevsky and Nietzsche: The Hazards of Writing Oneself into (or out of) Belief. S. Evdokimova, V. Golstein. *Dostoevsky Beyond Dostoevsky*. Lk 129-149. Massachusetts: Academic Studies Press
- Duncan, G. S.** (1931). The Contribution of Adolf Von Harnack to Theological and Biblical Learning. *Christian Education*, Vol. 14, No. 6, lk 694-698.
- Evans, J. C.** (1995). Nietzsche on Christ vs. Christianity. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 78, No. 3/4, 571–588. <http://www.jstor.org/stable/41178722>
- Frend, W. C. H.** (2001) Church Historians of the Early Twentieth Century: Adolf von Harnack (1851-1930). *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 52. No. 1.
- Glick, W. G.** (1959). Adolf Harnack as Historian and Theologian. *Church History*, Vol. 28, No. 1, lk 88.
- Glick, W. G.** (1959). Nineteenth Century Theological and Cultural Influences on Adolf Harnack. *Church History*, Vol. 28, No. 2, lk 157-182.
- Harnack, A.** (2009). *Kristluse olemus*. Tartu: Ilmamaa.
- Harnack, A.** (1895). *History of Dogma, Vol. I*. Boston: Roberts Brothers.
- Hazelton, R.** (1942). Was Nietzsche an Anti-Christian? *The Journal of Religion*, Vol. 22, No. 1, lk 63-88.
- Hendricks, S.** (2022). “God is dead”: What Nietzsche really meant. Kasutatud 10.04.2022. <https://bigthink.com/thinking/what-nietzsche-really-meant-by-god-is-dead/>
- Kaufman, W.** (1974). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kivimäe, M.** (2004). Elufilosoofia ja ajalooteadus Baltimaades: Nietzsche kui Reinhard Wittrami tunnistaja. Lisandusi ajaloolaste Nietzsche-retseptioonile ja ühtlasi nn historismikriisi problemaatikale. *Acta Historica Tallinnensia* 2004: 8, lk 120–196.
- Nietzsche, F.** (2002). *Antikristus. Kristluse needmine*. Tartu: Kirjastusselts Zeus.
- Nightingale, P.** (2014). Schumpeter’s Theological Roots? Harnack and the Origins of Creative Destruction. *Journal of Evolutionary Economics*. Vol. 25, No. 1, lk 69-75.

Põhjakas, T. (2021). *Dostojevski ja Nietzsche – sarnasus kahe autori nihilismiteooriate vahel teoste „Kurjad vaimud“ ja „Võimu tahe“ näitel*. Bakalaureusetöö. Tartu Ülikool, filosoofia ja semiootika instituut.

Ropes, J. H. (1896). Adolf Harnack. *The Biblical World*, Vol. 7, No. 1, 22–29.

Spinks, L. (2003). *Friedrich Nietzsche*. London: Routledge.

Young, J. (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

„Christianity or Anti-christianity: A Comparison of Ideas In Friedrich Nietzsche's „Antichrist“ and Adolf Von Harnack's „What is Christianity?““

Summary

The goal of this thesis is to give an overview of christianity through the ideas of Friedrich Nietzsche and Adolf Von Harnack – a philosopher and a theologian, who seem to have different understanding of christianity based on their childhood, education and the environment. The intention is to answer the question – what is christianity?

My aim is to look at Nietzsche's critique of Christianity, to outline it, and to place it in a dialogue with the arguments put forward by Adolf von Harnack in the „What is Christianity?“. The main question is how the two authors see Christianity and whether there is a common ground between the two authors that would give us a more concrete picture of Christianity, based on their dialogue.

It should be noted that both Harnack and Nietzsche were thinking new and fresh in at their time - Harnack was more liberal, he dared to confront entrenched ideas and give Christianity a new nature that had not been seen, or at least had not been seen in this way before. Nietzsche, at the time, was seen somewhere between philosophy and poetry, that is, through biblical texts and metaphors, incomprehensible and too fictional, but philosopher and critic nonetheless.

It is also important to note that both texts are purely personal. While Nietzsche's "Antichrist" presents Nietzsche's inherent critique of religion in a relatively pure form, based on the philosopher's own perception of Christianity as well as religion in general, Harnack's "What is Christianity?" is above all a summary of what Harnack learned and acquired during his lifetime, how this knowledge shaped his views on Christianity. Thus, we are not talking about a conflict between a truly subjective and an objective summary, but about a discussion between two subjective views, which also come from a relatively similar backgrounds, because, as the work shows, both men have spent their childhood in a strictly christian environment. Rather, the question is how different education and different interests shaped the two men's philosophical view of the religion that dominated their past. For this, I focus on Friedrich Nietzsches "Antichrist" and Adolf von Harnacks „What is Christianity?“ to outline the thought behind their views and criticism. In the first chapter, I take a look at the primary and secondary literature, to outline what Nietzsche criticizes when speaking of Christ and why he thinks that the "will of power" is inconsistent whit

Christianity. I also outline the main features of his critique and examine the historical context to understand the time space in which Nietzsche's critique falls. Where is Nietzsche's main focus?

In the second chapter, I take a closer look at Harnack's Christianity and highlight the aspects of Christianity that Harnack emphasizes. Does he focus on the person or the scriptures, how does he see the submissiveness to Christian values, and how much criticism is there, how much favor? When he criticizes, does he criticize Christianity, or does Harnack simply criticize anyone who condemns the message conveyed in the Gospels?

In the third chapter, I outline how Nietzsche and Harnack engage in dialogue. It is well known that the philosopher and the theologian shared years of life and lived through the same events that changed the world. This could give the two authors a similar starting point for dialogue, but as the three chapters above show, their views on religion are completely different. Do their views complement each other or do they still argue with each other?

My thesis is that even if Nietzsche did not become acquainted with Harnack's theology during his lifetime, there are still some objections to Nietzsche's "Antichrist" in the "What is Christianity?" All the more so as Nietzsche was not the first philosopher to present such anti-Christian views, but he was the most concrete and firm in his views.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Tuuli Põhjakas,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) minu loodud teose “Kristlus või antikristlus: Friedrich Nietzsche „Antikristuse“ ja Adolf Von Harnacki „Kristluse olemuse“ ideede võrdlus“, mille juhendaja on Thomas-Andreas Pöder, reprodutseerimiseks eesmärgiga seda säilitada, sealhulgas lisada digitaalarhiivi DSpace kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni.

2. Annan Tartu Ülikoolile loa teha punktis 1 nimetatud teos üldsusele kättesaadavaks Tartu Ülikooli veebikeskkonna, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace kaudu Creative Commons'i litsentsiga CC BY NC ND 3.0, mis lubab autorile viidates teost reprodutseerida, levitada ja üldsusele suunata ning keelab luua tuletatud teost ja kasutada teost ärieesmärgil, kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni.

3. Olen teadlik, et punktides 1 ja 2 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

4. Kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei riku ma teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse õigusaktidest tulenevaid õigusi.

Tuuli Põhjakas

29.04.2022