

# USUTEADUSLIK AJAKIRI

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne  
1/2002 (50)

- Uku Masingu üliõpilastööd *Gross* ■
- Rooma kirja lõpudoksoloogiast *Ehasalu* ■
- Eesti luterlike koguduste ajaloost Nõukogude Venemaal *Škarovskij* ■
- Religiooniõpetuse mudelid Euroopa koolides *Valk* ■
- Kõlbelistest ja usulistest otsingutest Eestis *Rommel* ■
- Usu sõnakusest ja sõnatusest *Norak* ■



**Toimetuse kolleegium:**

Alar Laats (*peatoimetaja*) / Aira Võsa (*tegevtoimetaja*)

Tarmo Kulmar / Ingmar Kurg / Urmas Petti / Riho Altnurme

«**Usuteaduslik Ajakiri**» avaldab erinevaid teoloogia valdkondi ja nendega seotud teemasid käsitlevaid artikleid. Samuti on teretulnud kaastööd, mis polemiseerivad mõne ajakirjas juba ilmunud artikli seisukohtadega. Kaastööde saatmiseks, samuti ajakirjaga seonduvates sisulistes ja formaalsetes küsimustes pöörduda aadressil:

Usuteaduslik Ajakiri  
Akadeemiline Teoloogia Selts  
Ülikooli 18-310  
51014 Tartu

Tel. 07/375 302

Faks 07/375 301

Arveldusarve: Hansapank 22 101 445 0360  
S.W.I.F.T. HABA EE2X

Toimetus tänab Siret Rutikut, Mariina Viiat ja Atko Remmelit, kes on kaasa aidanud käesoleva numbri valmimisele.

© Akadeemiline Teoloogia Selts 2002

TÜ KIRJASTUSE TRÜKIKODA

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne

# USUTEADUSLIK AJAKIRI

---

1 / 2002 (50)

**Uku Masingu üliõpilastööd**

*Andres Gross 3*

**"Evangeeliumi saladus" Rooma kirja lõpudoksoloogias**

**(Rm 16:25-27)**

*Vallo Ehasalu 33*

**Vähetuntud fakte Eesti luterlike koguduste ajaloost**

**nõukogude Venemaal**

*Mihhail Škarovskij 55*

**Religiooniõpetuse mudelid Euroopa koolides**

*Pille Valk 82*

**Kõlbelistest ja usulistest otsingutest**

**postmoderniseerivas Eestis**

*Meego Rimmel 111*

**Usu sõnakusest ja sõnatusest**

*Andrus Norak 138*

### **Raamatuarvustused**

“Kelle laule me laulame? Hümnoloogiline kogumik Kiriku  
Laulu- ja Palveraamatu 10. aastapäeva tähistamiseks”  
*Mart Jaanson* 149

Tzvetan Todorov “Ameerika vallutamine: Teise probleem”  
*Tarmo Kulmar* 154

### **Väitekirjade kaitsmised**

2002. aastal TÜ Usuteaduskonnas kaitstud magistritööd  
161

1993. - 2001. aastatel Tartu Kõrgemas Usuteaduslikus  
Seminaris kaitstud lõputööde loetelu  
165

### **Teateid ja sündmusi**

TÜ usuteaduskonna juubelikonverents  
*Tarmo Kulmar* 165

Akadeemilise Teoloogia Seltsi neljas üldkoosolek  
*Aira Vösa* 168

Uudiseid Besti kirikuloost  
*Riho Altnurme* 170

### **Abstracts**

174

# UKU MASINGU ÜLIÕPILASTÖÖD\*

ANDRES GROSS

ÕPINGUD TARTUS

Uku Masing astus Tartu Ülikooli usuteaduskonda 1926. aastal. Samal aastal oli ta lõpetanud Riigi Ühistehnika gümnaasiumi reaalharu Tallinnas, see andis talle õiguse astuda ülikooli ilma eksamiteta.<sup>1</sup> Eesti ülikooli traditsioon Tartus ei olnud sel ajal pikk. Üliõpilasi ei olnud kuigi palju, 1926. a lõpul õppis usuteaduskonnas 102 mees- ja 16 naisüliõpilast.<sup>2</sup> Piibliteadusi õpetasid, nagu varemgi, baltisakslased, kasutades selleks saksa keelt.

Teaduskonna seitse professori jagunesid järgmiste õppejõudude vahel: Vana Testamenti ja semiidi keeli õpetas prof Alexander von Bulmerincq, Uut Testamenti

---

\*Käesolev artikkel on kirjutatud ETF granti GUSUS 5194 toetusel.

<sup>1</sup> U. Masingu huvide ja keelteoskuse kohta sel ajal vt Toomas Paul, "Juhatus Uku Masingu juurde," *Akadeemia* 5 (1989).

<sup>2</sup> Olaf Sild, "E. V. Tartu ülikooli usuteaduskonna elust ja tööst," *Usuteadusline ajakiri* 3 (1927), 146.

kuni 1927. aastani prof Konrad Grass, pärast tema surma alates 1928. a senine õppeülesande täitja prof Otto Seesemann. Ülejäänud õppetoolid kuulusid eestlastele: ajalooline usuteadus – prof Olaf Sild (1934-37 teaduskonna dekaan); võrdlev uskudeteadus – professori kt, hiljem prof Eduard Tennmann; tegelik usuteadus – prof Johan Köpp (alates 1928. a ülikooli rektor, hiljem EELK ja Eesti eksiilkiriku piiskop); süstemaatiline usuteadus – prof Hugo Bernhard Rahamägi (1926-34 teaduskonna dekaan, 1934-39 EELK piiskop); apostliku õigeusu õppetool – prof Vassili Martinson.<sup>3</sup>

Usuteaduskonna õppekava võtab U. Masing läbi nelja aastaga. Harilikult kuulab ta üle kümne, kuni 15-16 ainet semestri jooksul. Tema õpinguraamatust<sup>4</sup> on selgesti näha huvi keeltega seotud ainete vastu. Kohe alustab ta kolme klassikalise keelega. Ladina keele eksam on sooritatud 1927. a kevadel, enne seda on ta osa võtnud ka Ovidiuse “Metamorfooside” ja Vergiliuse “Aeneise” lugemisest. Põhjalikum on kreeka keele stuudium – lisaks algkursuse kuulamisele 1926-27 jätkab ta sügisel 1927 Uue Testamendi kreeka keele ning 1927-28 edasijõudnute kreeka keelega (4t nädalas). Semitistikat esindavad õpinguraamatus lisaks obligatoorsele heebrea keelele alates sügisest 1927 araabia keel ning alates kevadest 1929 süüria keel. Mõlemat on ta kuulnud järjest igal semestril kuni ülikooli lõpetamiseni 1930. a. Esimesed tõlked mõlemast keelest ilmusid “Eesti Kirikus” 1929. a.<sup>5</sup>

Piibliteaduste ained on samuti esindatud kõigil semestritel oma loogilises järjestuses, alates ajaloost, sis-

<sup>3</sup> *Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919-1929, TÜ Toimetused C 10* (Tartu 1929), 119-131.

<sup>4</sup> EAA F. 2100, N. 1, S. 8849, l. 24-36.

<sup>5</sup> Maris Sarv, *Uku Masingu tööde bibliograafia* (käsikirjas 1987), 1.

sejuhatustest kuni Vana ja Uue Testamendi teoloogiani, sinna juurde eksegeesid ning ka lektüüri- või harjutuskursused. Obligatoorsete kirikuloo, süstemaatilise teoloogia jm ainete kõrval on ta kuulunud üsna mitu kursust (usundi-) psühholoogiast, seda ka filosoofiateaduskonnas prof K. Ramuli juures. Psühholoogia rakendamine oli tol ajal levinud ka piibliteadustes, nii VT prohvetluse uurimisel kui mujal. Muuhulgas äratavad õpinurgaamatus tähelepanu hiljem Berliini ülikooli juurde lahkunud eradotsent W. Gruehni loengud müstikast ja Augustinuse psühholoogilisest arengust. Meister Eckharti oli Masing lugenud juba koolipõlves, süvenemisest tema teostesse ülikooli ajal kõnelevad 1929. aastasse dateeritud Eckharti “Jumaliku lohutuse raamatu” ning “Õilsast inimesest” tõlked keskülemsaksa keelest.<sup>6</sup>

Õppetöö kõrval on U. Masing tegutsenud Akademiilises Usuteadlaste Seltsis (AUS) – ta kuulub 1928. a selle juhatusse ja on 1929-30 seltsi esimees. AUS, mis 1926. a ühendas endas 46 üliõpilast ja 33 vilistlast,<sup>7</sup> oli loodud 1921. a vastukaaluks märksa pikemate traditsioonide ja suurema liikmeskonnaga *Theologischer Verein*ile. Suhted mõlema ühenduse vahel olid üsna pingelised, teoloogia kõrval oli rahvusküsimus seltsi liikmetele tähtis diskussiooni allikas.<sup>8</sup>

AUS-is peab ta hulga ettekandeid, lisaks Vanale Testamendile ka usundiloo alalt: “Masora teksti ajalugu” veebruaris 1928, “Deuteronomium ja kultuse tsentralisatsioon” jaanuaris, “Popol Vuhi mütoloogia ja metaloogika” aprillis, “Maagilise agnostitsismi tüüp VT-s” no-

---

<sup>6</sup> *Ibid*; Ilmunud *Töid kristliku müstika alalt, EELK UI Toimetised III* (Tallinn, 1989), 119-161.

<sup>7</sup> Sild, E. V. *Tartu ülikooli usuteaduskonna elust ja tööst*, 147

<sup>8</sup> Vrd Uku Masing, “Ärevad päevad AUS-is oktoobris 1931,” *Usuteadusline Ajakiri* 2 (1936), 57-60.

vembris 1929, “Eskatoloogia tingimustik ja tüpoloogia” oktoobris 1930. Vahetult pärast ülikooli lõpetamist, jaanuaris 1931 peetud ettekanne “Jumal ja häda Vanas Testamendis”<sup>9</sup> oli ilmselt ajendatud Iiobi raamatu kohta kirjutatud magistritööst. Ettekannetega on ta esinenud ka suvistel Kristliku Üliõpilasliidu konverentsidel, mille korraldamisest AUS osa võttis. Juulis 1930 Aegviidus toimunud konverentsil esitatud ettekanne “Deemonlik Jumal”, milles ta tugineb P. Volzi käsitlusele VT Jumala loomusest, olevat mõjunud kuulajatele jahmatavalt oma “ketserlikkusega”.<sup>10</sup>

Usuteaduskonnaga seob teda juba üliõpilaspõlves tööülesanne – alates novembrist 1929 on ta Usuteadusliku Seminari (raamatukogu) asjaajaja. Seoses raamatute hulga kasvu ja töökohustuste suurenemisega (35 tundi nädalas) nimetatakse tema ametikoht juunist 1930 ümber abiassistendi kohaks, sellel töötab ta sama aasta lõpuni. Säilinud on tema palve vabastada ta ajutiselt töökohustuste täitmisest mais 1930 seoses osavõtuga Poolas toimuvast Kristliku Üliõpilaste Ilmaliidu juhtide konverentsist.<sup>11</sup>

Alates 1930. a ilmub talt ajakirjanduses mitmeid esseesid, kus ta väljendab oma seisukohti teoloogi ja religioonifilosoofina, samuti Oriendi kultuuriloo tutvustusi, retsensioone jm publitsistikat. Samal aastal on ta teinud ka tõlkeid süüria keelest ning ladina ja kreeka patristikast. Need on tõenäoliselt välja kasvanud vastavate ainete õpingutest usuteaduskonnas, osa tõlkeid on aval-

<sup>9</sup> Akadeemilise Usuteadlaste Seltsi kümme aastat (Tartu, 1931), 17-20.

<sup>10</sup> Vrd Paul Volz, *Das Dämonische in Jahve, Vortrag auf dem Alttestamentlertag in München* (Tübingen: Mohr, 1924); Uku Masing, *Pessimismi põhjendus, Eesti mõttelugu 5* (Tartu: Ilmamaa, 1995), 443.

<sup>11</sup> EAA F. 2100, N. 2, S. 621, l. 8-14.

datud hiljem.<sup>12</sup> On näha, et ta tegeleb sel perioodil intensiivselt nii erialakirjanduse kui üldse Tartus kättesaadava “vaimuvara” läbitöötamisega. Ta enda publitsistilised kirjutised on selle töö viljadeks.

Ülikooli lõpetab ta 1930. a detsembris. Usuteaduskonna kogu koosoleku protokollist 13. dets võib lugeda, et ta on “õiendanud suulised eksamid laiemas ulatuses Vana Testamendi ja semikeelte teadustes, sooritanud nõuetavad praktikumid ja esitanud vastavad seminaritööd”, ning magistritööna arvestati tema esimese auhinna saanud töö “Elihu kõnede suhe Hiobi raamatu teistesse osadesse”.<sup>13</sup> Prof Bulmerincqi ettepanekul määratakse ta 1. jaanuarist 1931 kodumaa stipendiaadiks VT ja semiidi keelte alal, esialgu kuueks kuuks. A. Bulmerincqi usuteaduskonna kogule pidulikus stiilis tehtud ettepanek on ühtlasi kokkuvõttev hinnang U. Masingu kohta usuteaduskonna üliõpilasena, saksa keelest tõlgituna kõlab see järgmiselt:

Kõrgesti austatud usuteaduskonnale.

Täna sel päeval on härra *stud theol Hugo Masing* silmapaistva eduga sooritanud oma viimase eksami Vana Testamendi alal ning sellega lõpetanud teoloogiaõpingud meie ülikoolis.

Oma õpingute ajal (1926 II-1930 II) näitas ta üles erilist huvi niihästi Vana Testamendi teaduse kui ka semitistika vastu. Tema huvi Vana Testamendi teaduse vastu ei avaldunud mitte ainult Vana Testamendi alaste loengute reeglipärasest külastamises ning aktiivses osavõtus Vana Testamendi harjutustest, vaid ka asjaolus, et ta kirjutas VT alal kaks auhinnatööd, millest kumbki sai esimese auhinna: esimene kultuse tsentraliseerimisest Deutero-

---

<sup>12</sup> Sarv, *Uku Masingu tööde bibliograafia*, 2; *EELK* (1983), 39-47 (1984), 28-33.

<sup>13</sup> EAA F. 2100, N. 1, S. 8849, l. 19.

noomiumi nõuete järgi 1. detsembril 1928 ja teine Elihu kõnede suhtest Iiobi raamatu teiste kõnedega 1. detsembril 1930.

Mis puutub *Hugo Masingu* huvisse semiidi keelte vastu, siis väljendus see eeskätt erakordselt elavas kaasalöömises araabia ja süüria keele kursustel, mida on peetud meie ülikoolis viimasel seitsmel semestril.

Araabia autoritest luges *Masing* eelkõige ajaloolast *Ibn-Hišami* ning grammatikut *Agurrimi*, lisaks neile *Korani* ja *Kitab al-'aganid*.

Süüria kirjandusest luges *Masing* eeskätt löike süüria Piiblist (*Pešittast*), apostel *Addai* elust, püha *Ephraemi* ja piiskop *Rabbula* elust ning lõpuks valmide kogumikust *Kalilag ja Damnag*.

Viimastel semestritel on ta külastanud ka dr *Nodeli* loenguid uus-heebrea keele ja kirjanduse kohta.

Arvestades härra *Hugo Masingu* ülal visandatud õpingute kulgu, oleks äärmiselt soovitav anda talle stipendiumi määramise kaudu võimalus meie ülikooli juures teoloogia doktori staatuse ning sellega *venia legendi* saavutamiseks.

Seetõttu luban ma endale esitada taotluse valida härra *Hugo Masing* Vana Testamendi teaduse ja semiidi keelete stipendiaadiks.

Ühtlasi lisab prof *Bulmerincq* juurde stipendiaadi tööplaani 1931. a I poolaastaks.<sup>14</sup>

## VANA TESTAMENDI ALASED TÖÖD

U. Masingu üliõpilaspõlvest on säilinud kolm kirjalikku tööd Vana Testamendi alalt. Esimene neist, **“Kas nõuab Deuteronomium kultuse tingimatut tsentralisatsiooni või legaliseerib ta kultuskohti ka väljaspool Jeruusalem-**

<sup>14</sup> EAA F. 2100, N. 2, S. 621, l. 17-19.

ma”, on kirjutatud usuteaduskonna auhinnatööde konkursi jaoks ning dateeritud 6. dets 1927 – 31. okt 1928.<sup>15</sup> Auhinnatööde teemad olid õppetoolide järgi kindlaks määratud ja aegsasti välja kuulutatud, üliõpilased said soovi korral valida juba välja kuulutatud teemade vahel.

Deuteronomiumi küsimus oli tol ajal aktuaalseks muutunud seoses üldise murranguga VT pärandi teaduslikul hindamisel 19. saj lõpus - 20. saj alguses. 19. saj viimane veerand oli Wellhauseni nn kirjanduskriitilise koolkonna võidukäigu tunnistajaks. J. Wellhausen viis lõpule Pentateuhi tekkimise teooria neljast erinevast allikast, kuid dateeris selle käigus VT kihistused vastupidiselt kehtivale traditsioonile. Seni üldiselt vanimaks peetav Pentateuhi allikas, Preestriraamat, osutus tema hinnangu järgi noorimaks, olles tekkinud eksiiliajal ja hiljem. Nõnda pöördus ringi piibliraamatute järjestus “seadus ja prohvetid”. Suur osa Pentateuhi seadusandlikest tekstidest, k.a Deuteronomium (ehk 5Mo) dateeriti enamikust VT kirjaprohvetitest hilisemaks. See tähendas aga hulga piiblitekstide kuulutamist fiktiivseteks – nad ei kirjelda nõnda tegelikku ajalugu, vaid on hiljem joonistatud ideaalpilt sündmustest, mida tõenäoliselt ei ole sel kujul kunagi toimunud. Kui nt Dt esitab ennast Moosese kõnede kogumikuna, mis on peetud tema surmapäeval, siis eeldaks see vähemalt osa materjali pärinemist 13.-12. sajandist. Kriitilise koolkonna töö paigutab raamatu tuuma tekkimise aga palju hilisemasse aega, harilikult 8.-7. sajandisse eKr.

Protestist niisuguse piiblikäsitluse vastu pöördusid paljud VT teadlased tagasi vanemate konservatiivsete (tra-

---

<sup>15</sup> Originaalkäsikiri TÜ raamatukogus. Seda tööd ning Iiobi raamatu kohta kirjutatud magistritööd olen põhjalikumalt käsitlenud oma magistritöös: Andres Gross, *Uku Masing Vana Testamendi teadlase-na Tartu Ülikoolis 1926-1940* (Tartu, 1997).

ditsionalistlike) vaadete ning uurimismeetodite juurde. Suhtumine piiblitraditsiooni võis ka teadlaste jaoks muutuda usuküsimuseks. Nii väljendab seda konservatiivse vastureaktsiooni esindaja M. Kegel oma Wellhauseni-vastases pamfletis, mida tõenäoliselt on tundnud ka U. Masing: “Tunnistan avameelselt, et kui peaksin iganes jõudma teaduslikule veendumusele, et Wellhausenil on (nt Deuteronomiumi ja Preestiraamatu tekke suhtes) õigus, oleks minu austus suure ulatuse VT kirjanduse vastu kadunud. Õpetlane /- -/ võib sel puhul kõnelda “dogmaatilise tasakaalustamise katsest”; kuid iga mõtlej võhik nimetab seesuguseid asju õige nimega: võltsing!”<sup>16</sup>

Dt puhul on viimased paarsada aastat VT teaduse jaoks üheks võtmeküsimuseks raamatu seos kuningas Joosija poolt aastal 622 läbi viidud kultusreformiga. 2Kn 22 kirjeldatakse tundmatu kirjarulli leidmist Jeruusalemma templist, 2Kn 23 aga selle alusel läbi viidud templi puhastamist paganlikest elementidest, samuti maapühamute rüvetamist, maapreestrite koondamist Jeruusalemma ning lõpuks ühise piduliku paasapäha tähistamist. On olemas teatavad seosed Dt seadusandliku tuuma nõuete (ptk 12jj) ning kuningas Joosija poolt rakendatud abinõude vahel. Ka nimetatakse 2Kn 22 leitud raamatut סֵפֶר הַתּוֹרָה “seaduseraamat” ja see nimetus leidub Dt raamistuses. 19. saj algusest pärineb M. L. de Wette doktoriväitekiri, mis tõestab, et templist Joosija ajal leitud kirjarull oli Dt mingi algkuju (nn algDt). Kuni 1920. aastate alguseni oli see vaade üldiselt aktsepteeritud kõigi kolme VT teaduse peavoolu – nii kirjanduskriitilise, usundiloolise kui konservatiivsema parempoolse koolkonna poolt.

Ülevaate olukorra muutusest 1920. aastate esimesel poolel annab prof Bulmerincqi üks auhinnatööde tee-

<sup>16</sup> Martin Kegel, *Los von Wellhausen* (Gütersloh: Mohn, 1923), 64-65.

made väljakuulutamise ajast pärinev artikkel.<sup>17</sup> Üheks peamiseks oponeerijaks senistele vaadetele kerkib T. Oestreicher artikliga “Das Deuteronomische Grundgesetz” 1923. aastal, kellele tugineb paljudes asjades ka U. Masing. Jagades leiu- ja reformiteate 2Kn 22j kahte kirjanduslikku allikasse, väidab Oestreicher, et Joosia reformid olid vaid ajutine Assüüria-vastane poliitiline abinõu. Väljaspool Jeruusalemma asuvate kultuspaikade kõrvaldamine pidi võimatuks tegema Assüüria kultuse mõjulepääsemise neis paigus. Templist leitud raamatut ei pea ta reformide käivitumise põhjuseks, see olevat leitud hoopis reformide käigus. Leitud kirjarull ei ole Dt, mis ka iseenesest ei nõua kultuse tsentraliseerimist.

Oestreicheri tõestuskäiku toetab Jena ülikooli professor W. Staerk (1924), kelle arvates leidub Dt sakraalkorralduses väga vana ainest. Haridunõunik M. Kegel (1924) toob reformide põhiideena välja Iisraeli kultuse puhtuse, mitte ühtsuse. Tema meelest lubab Dt ühe ametliku ohvripaiga kõrval ka teisi. Leidub aga neidki, kes näevad probleemi vastupidises seoses ja dateerivad Dt hilisemasse aega. W. Eichrodt (1921) püüab tõestada, et Dt ei ole Joosija reformi lähtepunktiks, vaid põhisosas selle tulemuseks. G. Hölscher (1922) ja F. Horst (1923) paigutavad Dt tekkimise eksiilijärgsesse aega. Omakorda vastanduvad neile konservatiivsed autorid. M. Löhr (1925) püüab tõestada Dt tuuma pärinemist Moosese ajast. Šotlane A. Welch (1924) paigutab selle tekkimise Saalomoni aega.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Alexander Bulmerincq, “Tänapäevase Vana Testamendi teaduse uuemaid probleeme,” (tlk S. Aaslava), *Usuteadusline Ajakiri* 1 (1927), 37-45.

<sup>18</sup> *Ibid.* Vrd ka Ernst Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, T. 1 (Leipzig: Quelle & Meyer, 1924), 284-294; Rudolf Smend, *Vana Testamendi tekkelugu* (Tartu: Greif, 1996), 79-84; Otto Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gütersloh: Mohn, 1984), 125-132.

Nõnda toob Bulmerincq oma artiklis välja neli põhiküsimust, millega tegeleb ka U. Masing oma töös. Need on 1) Dt tekkeaeg; 2) kultustsentralisatsiooni nõude olemasolu või puudumine Dt-s; 3) Dt vahekord Joosija reformiga; 4) reformide sisu. Ta ise annab neile mõõdukalt konservatiivsed vastused, mida võib mõista kompromissina äärmuste vahel. 1) Kõige paremini lasevad Dt nõuded end seletada protestina Manasse-aegse (7. saj) sünkretismi vastu. Kokkupuuted teiste Oriendi vanade seaduskoodeksitega lasevad aga uskuda Dt üksikute määruste (tema alusmaterjali) ulatumist tagasi Moosese aega. 2) Kohustusliku kultuse kõrval Jeruusalemmas on lubatud ka vabatahtlik väljaspool seda. 3) Reformid algasid juba enne Dt leidmist templist, kuid said raamatu leidmise järel uut hoogu. 4) Tegemist oli kultuse "uuendamisega" vastandina Manasse sünkretismile, oluline selles oli kohustuslike ohvrite koondamine Jeruusalemma templi juurde.<sup>19</sup>

U. Masingu töö juurde tulles võib öelda, et see on tehtud suure põhjalikkusega. Kasutatud on 99 nimetust kirjandust 73 eri autorilt. Parima raamatu Dt kohta on tema meelest kirjutanud A. Welch, üldse ütleb ta end olevat konservatiividelt (Kegel, Löhr jt) palju õppinud. Kriitiliselt suhtub ta Wellhauseni koolkonna teooriasse algDt paigutamisest Joosijale vahetult eelnevasse aega ning reformide käigus läbi viidud kultuse tsentraliseerimisest Dt nõuetele vastavalt, kuigi on tööd alustades ka ise pooldanud Wellhauseni ideid (lk 173).

Ta käsitleb põhjalikult tekste neljast VT raamatust: toorarulli leidmise ja Joosija tegevuse kirjeldust 2Kn 22j ning 2Aj 34j; eeldatavalt vanemaid lõike Jeremija raamatust, millel võiks olla seos reformidega (Jr 1:1; 3:1-5;

---

<sup>19</sup> Bulmerincq, *Tänapäevase Vana Testamendi teaduse uuemaid probleeme*, 40-41.

8:8; 11; 28:9; 32:6-15; 34:8jj) ning olulisemaid kohti Dt seadusandlikust tuumast ptk 12-26 ja raamistusest. Suuremalt jaolt on töö keskendunud 2Kn 22j kirjeldatud sündmuste detailsele rekonstruktsioonile ja Dt sõlm-punktide analüüsile. Mõlemal puhul on esiplaanil vastused kultustsentralisatsiooni küsimusele. Selleks võrdleb ta üksikasjalikult Dt nõudeid reformide kirjeldusega. Olulisel kohal on ka Dt vanuse ja päritolu määramine. Mis puutub töö vormilisse külge, siis sellele ei ole ta ilmselt kuigivõrd tähelepanu pööranud. Väline liigendus selles peaaegu puudub, ühtki alapealkirja ei leidu, uue osa algamisest annab kohati märku tühi rida või horisontaaljoon. Palju on viiteid teiste autorite arvamusele, poolt ja vastu küllastatud argumentidega tekstis on seetõttu Masingu enda mõtete järgimine küllaltki keeruline.

Töö sisuliseks lähtekohaks võib pidada kahtlust selles, et küllaltki juhuslik sündmus, toorarulli leidmine 2Kn 22, võiks olla põhjustanud järsu pöörde Iisraeli religiooniloos, mille käigus prohvetlik usk asendub seadus- ja raamatureligiooniga ning elu jaguneb profaanseks ja sakraalseks valdkonnaks, viimase moodustab kultus (lk 20-21). Sellega seoses on Masing vastu tsentralisatsiooniidee nägemisele Joosija reformis, mis tähendaks ka praktilise elu seisukohalt väga suuri ümberkorraldusi. Ta eeldab leiu- ja reformiteate üldist ajaloolisust 2Kn 22j, kuid arvab, et tekstide detailse analüüsi ja interpretatsiooni kaudu on võimalik jõuda teistsugustele tulemustele. Reformide sisuks peab ta kultuse osaliselt poliitilistel kaalutlustel toimunud puhastamist võõraist elementidest, millel aga ei olevat seost tunduvalt varasemast ajast pärineva Dt-ga.

Wellhauseni koolkonna vaadete eitamine ei tähenda, et Masing oleks loobunud täielikult neile omasest kir-

janduskriitilisest meetodist. Nii näiteks vabaneb ta ühest tsentralisatsiooniteooria nurgakivist Joosija reformides selle kaudu, et esimese uurijana peab ta glossiks maapähamute likvideerimise teadet 2Kn 23, 8aß וַיִּטְמֵא אֶת-הַבְּמֹת אֲשֶׁר קִטְרוּ שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים “ja ta rüvetas ohvrikünkad, kus preestrid olid suitsutanud” (lk 16-17; 40-41). Dt hindamisel on otsustavaks tema nõudmiste reaalsus Jr ja praktilise elu seisukohalt. Dt 12:14 korralduses ohvripaiga valimise kohta mitte ükskõik, millises paigas, כִּי אִם-בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׂבָטֶיךָ “vaid paigas, mille JHWH valib ühes su suguharudest” tõlgendab ta määravat artiklit sõnas “paik” koos Oestreicheriga üldistavas tähenduses: “igas paigas, mille JHWH valib mingist su suguharust”. Jeruusalemm ei sobi selleks kohaks, kuna Moosese ajal ei olnud ta veel Iisraeli käes jne (lk 94-98).

Lühidalt kokku võetuna on tema järeldused Dt kohta järgnevad. Dt sünni ajendiks on monoteistlike israeliitide kokkupõrge polüteistlike kaananlastega, mis eeldab iisraellaste kõrget kultuuritaset juba maavallutuse ajal. Põhja-Iisraeli päritolu Dt, mille autoriteks on “jahvismi ideest joobunud leviidid”, kajastab nõnda võitlust Kaanani paganliku mõju vastu, olles ise osalt selle mõju all. Samad asjaolud on hiljem põhjustanud ka prohvetluse tekke. Nii lähtuvad Dt ja prohvetlus samast, JHWH tingimusteta tunnistamisest. Hiljem on aga ühest saanud rahvareligioon ning teine on muutunud kultusvaenulikuks ja nõuab selle asemele midagi täiesti uut. Tulemuseks on süntees, Preestriraamat ja muu eksiilijärgne kirjandus, milles “ohvrid ja kultus on traditsioon” ja prohvetlusest on võetud üle “eetiline külg, alaline süütunne” (lk 168-169).

Töö lõpuks sõnastab ta seitse loogilist teesi, mis lühendatult on järgmised: 1) Dt pole kantud kultus-tsentralisatsiooni ideest, vaid tema eesmärgiks on

JHWH usu kaitse Baali kultuse eest; 2) Dt on koh-  
tumõistjate aja lõpust pärinev seaduseraamat; 3) Joosija  
ajal leitud raamat ei alustanud ega mõjutanud reforme;  
4) 2Kn 22 leitu oli Saalomoni templireegel, millel on  
sarnasusi Pühadusseadusega (Lv 17-26), kuid mis  
tõenäoliselt ei ole VT-s säilinud; 5) reformide teise  
poole ebajärjekindlus 2Kn 23 peegeldab sisepoliitilist  
vastuseisu Joosijale, mille vastuabinõuks on maaleviit-  
tide toomine pealinna; 6) Jeremija eeldab Dt-d kui rah-  
vale tuntud vana traditsiooni, aga ta ei ole Joosija elu-  
ajal propageerinud tema ideoloogiat; 7) teadlikult  
arhaiseeritud deuteronomistlik kirjandus on Dt-st tun-  
duvalt hilisem, pärinedes vahetult eksiilijärgsest ajast  
(lk 173-174).

Neist järeldustest läheb Masing veelgi kaugemale:  
“Aga nende teesidega langeb ka terve senine pentateuh-  
hi kriitika, mis viimasel ajal (Löhr, Staerk, Wiener) yldse  
kõikuma on löönd.” Ühes Dt-ga tuleks tema meelest  
tagasi dateerida ka teised Pentateuhi allikad ning koos  
sellega “allikateteooria asemelle jälle päevavalgele tuua  
täiendusteooria, mis juba iseendast on mõistetavam ja  
loogilisem” (lk 174). Autori üsna ägeda ja poleemilise  
stiili tõttu on tõenäoliselt prof Bulmerincqi punane  
pliiats töö lõpulehekülgedel lisanud teksti hulga küsi- ja  
hüüumärke, punaseid jooni ning märkusi nagu “*woher  
weiss man das?*”. Siiski saab see 175 lk paksune töö  
oma erialal esimese auhinna ning võetakse arvesse ka  
kursusetööna.

Töös esitatud vaadetega võrreldes on Masingu põhi-  
mõtteline hoiak Joosija reformide suhtes jäänud hiljem  
enam-vähem samaks. Nii oletab ta sõjajärgsel ajal kon-  
sistoriumi tellimusel kirjutatud “Vana Testamendi  
käsiraamatus” (1945-1964), et raamatu leid templist  
lavastati eesmärgiga kehtestada kogu riigis ühtne  
seadus: “Joosijal oli kavatsus panna kehtima terves riigis

ühtlast põhiseadust-koodi.”<sup>20</sup> Kultuse osas mitmel põhjusel tema meelest “tsentralisatsiooni kysimus muutus akuutseks alles 500. paiku, mil maalejäänud ja Paabelist tagasipöördunud võitlesid ylemvõimu kallal”.<sup>21</sup>

Tänapäeval on küll üldiselt levinud vaade reformiteate 2Kn 23 aktsepteerimisest ajaloolise faktina ja kultuse koondamisest Jeruusalemma templisse Joosija ajal. Leidub aga mitmeid tuntud teadlasi, kelle arvates on pööre Juuda kultuskombestikus toimunud märksa hilisemal ajal ja Joosija reformid on VT teaduses ületähtsustatud.<sup>22</sup>

Mis puutub Dt-sse, siis tema kihistuste liigendamise ja ajalise määratluse osas on olnud väga raske saavutada üldiselt tunnustatud tulemusi. On kõneldud koguni VT teaduse kriisist seoses Dt analüüsiga, vaidlustatud on kirjanduskriitika sobivus selleks ja katsetatud retoorilis-homileetilise lähtepunktiga materjali käsitlemisel jne.<sup>23</sup>

Ühtse pühamu nõude olemasolu Dt-s ei ole praegu üldlevinud vaade. Kindlasti aga ei tunnustata tänapäeva kriitilises piibliteaduses Dt varast dateerimist. Sellest on oma hilisemates töödes loobunud ka U. Masing. Kõneldes Joosua raamatu ja Pentateuhi E-allika redigee-

---

<sup>20</sup> Uku Masing, *Vana Testamendi käsiraamat, IV kd.* (Käsi kirjas, IV kd ca 1949. a), 1047.

<sup>21</sup> *Ibid*, 1039.

<sup>22</sup> Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 133-134; Bernd Gieselmann, “Die sogenannte Josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994), 223-242.

<sup>23</sup> Lothar Peritt, *Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden, Deuteronomium-Studien, Forschungen zum Alten Testament 8* (Tübingen: Mohr, 1994), 109-113; Jack R. Lundbom, *The Inclusio and Other Framing Devices in Deuteronomy I-XXVIII, Vetus Testamentum XLVI* (1996), 296-315.

rimisest endise Põhjariigi territooriumil 721. ja 621. aasta vahel, kirjutab ta:

Samal ajal (või koguni alles pärast 587.) tekkis Sekemi piirkonnas üks uus raamat, mis oli määratud ajakohastama ja ehk koguni asendama peetellaste monopoliks saanud E'd – hakkas tekkima Dt. /- - -/ Kui ta on tekkinud enne 587., siis vist Sekemi protestina Peeteli vastu, kui pärast, siis ta suhe pyhamu monopoliga ei ole enam nii selge. Igatahes propageerib Dt kultuskohana Sekemit, mitte Jeruusalemma, kuid, et ta propageerib yhtainsat, siis sobis ta päris kenasti jeruusalemlasile.<sup>24</sup>

U. Masingu teine, märksa lühem uurimus “**Jiptahi tütar**” on dateeritud 22.12.1928, masinakirjas koopia pikkus on 62 lk. Vaatluse all on siin Kohtumõistjate raamatust tuntud Jefta tütre ohvriks töötamise lugu Km 11:29 jj. Kas selle töö kirjutamine on seotud 1928. a sügissemestril peetud prof Bulmerincqi ainega *Alttestamentliche Übungen*, ei ole päris selge, kuid on võimalik.

Sisuliselt jaguneb töö kaheks suhteliselt iseseisvaks osaks. Esimeses pooles, lk 1-28 analüüsib U. Masing loo mitmeid aspekte: mis asjaoludel toimus ohvritootus, kas selle juures oli eeldatav inimese sattumine ohvriks, kas tootus tuli tingimata täide viia või olnuks võimalik seda millegagi asendada, kas see viidi üldse tegelikult täide jne. Kuna Jefta lugu on ainuke VT-s, kus sündmusi võib tõlgendada inimohvri toomisena JHWHle (vastandina Gn 22, kus see asendati ohvriloomaga), on teema olnud tihti rabiinlike ja kristlike õpetlaste arutluse all. Käsitlusviis meenutab U. Masingu hilisemaid töid selle poolest, et tsiteeritud on võimalikult ammendavalt teisi allikaid ja autoreid alates VT vanadest versioonidest (LXX, Targum), rabiinlikest tekstidest (Midraš, Talmud) kuni

---

<sup>24</sup> Masing, *Vana Testamendi käsiraamat IV*, 1123.

kirikuisade ja teaduslike kommentaarideni välja, enamasti on seda tehtud originaalkeeles.

Jefta töotuse ja ohvriga seotud sündmuste kirjeldus lõpeb Km 11:40 tõdemusega loo tagajärjel Iisraelis tekkinud kombe sünnist, mil naised neli päeva mälestavad Jefta tüdarta kaebe- või kiituslauludega – hbr k יְתָחַתְּ הַגְּלָעָדִי לְתַנּוּת לְבַת-יִפְתָּח ”ülistamas gileadlase Jefta tüdarta”, kusjuures verbi תָּנַה, mida võib tõlkida ‘mälestades laulma’, täpne tähendus ei ole selge. Kriitiline piibliteadus on näinud selles kombes loo tekkimise tegelikku põhjust, tuginedes põhimõttele, et tavad ei teki mitte lugude tagajärjel, vaid vastupidi. Sellest lähtuvalt on aga usundilooline koolkond viinud kombe ühendusse viljakusjumaluste austamisega, kelle surma ja taassüüdi nõnda kunagi on tähistatud. Vastavalt on Jefta tütre lugu võimalik tõlgendada kui Kaanani usundist rudimentaalselt pärineva kombe aitioloogiat (lk 22-23).

U. Masing läheb sellest tõlgendusest edasi ja seletab lugu Iisraelis kunagi võib-olla tavaks olnud puberteedikka jõudnute sissepühitsemis- ehk initsiatsiooniriituse kajastusena (lk 28). Ajendi on ta saanud selleks Wintersteinilt, kes kirjeldab aafrika hõimude kombeid tütarlaste puberteediealiseks saamisel. Omavahel oleks nii ühendusse viidud kaks algselt eri päritolu asja: lugu ammonlastega sõdinud Jeftast Km 11:1-28 ning kombe samanimelise mehe tütre mälestamisest tütarlaste täisealiseks saamisel. Selle tulemusena on lisandunud Jefta tütre lugu 11:29 jj:

... võib siiski uskuda, et Gileadis kunagi elas keegi sangar, kelle tõeline või austav nimi oli Jiptah, “tema (Eel?) avas, tema võitis”. Et aga eksisteeris ka eelnevas kirjeldatud riitus ning selle muistne nimetus, siis pole midagi loomulikumat kui nende kahe Jiptahi samastamine ning alles siis pidi tekkima jutt tütre ohverdamisest, milleks kasutati tuttavat muinasjutumotiivi. Et seda yldse saadi kasutada,

näitab, et terve lugu Jiptahist ei saa olla ekssiilne või veel hilisem väljamõeldis, vaid kaunis vana (lk 28-29).

Selle juures võib Masingu meelest olla töötuse sisuks mitte tütre ohverdamine, vaid tempelprostituudiks andmine, nagu seda mainitakse Jefta ema kohta Km 11:1.

Teisi sõnu, siin oleks siis katse puberteediriitust לְתַנּוּת לְבַת-יִפְתָּח ajaloolistada sellega, et lastakse esimesena olla teinud seda “Jiptahi tytar”, kelle isa oli töötanud prostituudiks Jahvele, sest tema oma ema oli olnud taoline. Ka selle seletuse juures ei tarvitse Jiptah olla täieline väljamõeldis (lk 29).

Kogu töö teine pool lk 29-62 on pühendatud võimalikele initsiatsiooniriituste kajastustele Vanas Testamendis. Tütarlaste puberteediriitusega seotud episoodina on korra tõlgendatud benjaminlaste naisevõtu lugu Km 21:21 jj (lk 29). U. Masing arvab, et teisiti ei olnud lugu ka poistega: “Kyllap on neid rohkesti, keda need märkused ei veena puberteediriituste olemasolu suhtes Iisraelis. Kuid mu jultumus läheb kaugemale veelgi. Arvan, et ka poistele oli tõelisi primitiivsete rahvaste omadega võrreldavaid puberteediriitusi Iisraelis” (lk 31). Esimesena annab ta sellise tõlgenduse Gn 32:23-33 Jaakobi võitlusele ingluga, mille võimalikuks paralleeliks peab ta Jaakobi unenäo lugu Bet-Elis Gn 28:10-19 (lk 31-35). Ta lisab juurde hulga võrdlusmaterjali loodusrahvaste vastavate kommete kirjeldusestest. Võrdlusaluseks on seejuures põhiliselt initsiandi sümboolne surm hõimuusundites või katsumused, millele ta on allutatud üleminekul täiskasvanuikka.

Nagu teistegi rahvaste juures, pühendati Masingu arvates initsiatsiooni käigus kunagi ka Iisraeli noorukid pärimuslikesse õpetustesse. Seoseid selle kombestikuga leiab ta VT tarkuskirjandusest jm:

Initsiaatorid olid kunagi vist ainsad tarkusõpetajad ja just seepärast, et *hokma* anti noorukile puberteedi ajal, on *hokmal* elutarkuse ja mitte (meie mõttes) salatarkuse iseloom. Muidugi tradeeriti viimastki, kuid arvatavasti ainult kõrgemal initsiatsiooni astmel, milledest VTs pole säilinud midagi. Need vastaksid umbkaudu teiste rahvaste preestrite ning nõidade initsiatsioonidele. Minu meelest alles see vaateviis võimaldab *hokmakirjanduse* mitme iseärasuse taipamise, eriti aga tema erootikasse kalduva külje, sest kõikjal saavad noorukid riituste kestel ypris palju õpetusi just seksuaalsete dogmade kohta (lk 44).

Sellest lähtudes tõlgendab ta hulga tekste ning väljendeid VT-s initsiatsiooniriituse kajastusena või osana: Js 50:4; Õp 30:1-4; Ps 73 jpt, lõpetades oma analüüsi Ps 57:8-12-ga.

Hiljem, käsitledes sõjajärgsel ajal vanemat tarkuskirjandust, ta selle võimalikku seost initsiatsiooniriitustega enam ei maini.<sup>25</sup> Seevastu Jefta tütre loo tõlgendamisel on ta jäänud enam-vähem oma varasemate seisukohtade juurde:

On muidugi ilmne, et lugu eeldas tytre tõelist ohverdamist, nagu juba ortodoksia ajal väideti liberaalide vastu, samuti see, et Jiptah teadis esimesi vastutulejaid olevat naised, võimalik, et just oma tytre ja siiski töotas. See on ainus joon, mis loo eraldab tavalisest muinasjutust. Kuid edasine minu meelest siiski pole seletatav myytiliselt, vaid muinasjutumotiivi on kasutatud yhe muistse kombe seletamiseks, mida hyyti לְתַנּוּת לְבַת-יִפְתָּח, mille tähendus on segane, sest תַּנּוּה on “kordas, tegi järele, kiitis, kaebas”. Mu meelest see toiming oli tytarlaste puberteediriius, sest mujalgi maailmas on kombeks, et tydrukud peavad minema siis yksindusse ja nutma. /- - -/

<sup>25</sup> Masing, *Vana Testamendi Käsiraamat II* (1946 ?), 539-546.

Puberteediriituste olemasolu vanas Iisraelis mu meelest näitavad ka Joos 5,2j; Koht 21, 19-23. Kommet käia mägedel seletati hiljem leinamiseks ja põhjendus- saagaks kõneldi tavalist muinasjuttu. Muidugi võiks siis öelda, et kohtumõistjat Jiptahi polegi olnud, kuid seega liialdataks. Arvatavasti nimede sarnasus yhendab need kaks isikut, kuigi on võimalik, et seks leidus ka rohkem alust. Võiks ju olla juhtunud, et ammonid või Jiptah ise mingil moel kohtles halvasti oma tytart ja seepärast ymberseletatud puberteediriitust seostati sellega. Teisi sõnu, on ometi kahtlane, kas faktiliselt Jiptah ohverdas oma tytre Jahvele. Arvestades yldise hoiakuga selles asjas pole seegi kujuteldamatu.<sup>26</sup>

Ma ei tea, et keegi praegustest autoritest pooldaks sarnaseid vaateid nagu U. Masingu üliõpilaspõlves pakutud tõlgendus Km 11:29-40 loole. Nt ühe uuema Koh- tumõistjate raamatu kommentaari autor, J. A. Soggin seostab lugu selgesti 19. saj lõpu usundiloolise koolkon- na seletusega, mis näeb tekstis viljakusjumaluse aus- tamisega seotud “müüdi historiseerimist” ja “viljakusrii- tuse aitioloogiat”. Ent puberteediriitust ei maini ta ei siin ega ka Km 21:19-23 puhul.<sup>27</sup>

Mis puutub võimaliku initsiatsiooniriituse kui nii- suguse olemasollu muistses Iisraelis, siis, kuna otseseid kajastusi sellest VT-s ei ole, võib teema jääda erialakir- janduses hoopis käsitlemata.<sup>28</sup> Harilikult seostatakse sel- lega poiste ümberlõikamise kommet, mida ka U. Masing mainib Jo 5:2jj puhul. Ümberlõikamine võis olla algselt sümboolne ettevalmistus üleminekuks täiskasvanuikka

<sup>26</sup> Masing, *Vana Testamendi Käsiraamat I* (1945), 262-263.

<sup>27</sup> Jan Alberto Soggin, *Judges, A Commentary* (London: SCM Press, 1981), 216-218 ja 304-305.

<sup>28</sup> Nii nt Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Kaiser, 1973).

(nt Ismael Gn 17:25 oli sel ajal 13-aastane). Alles eksilial ajal võib see olla nihkunud imiku sünnijärgsele ajale.<sup>29</sup> On ka oletatud, et verbijuur  $\text{יָחַד}$ , millest tulenevad nii sõnad 'peigmees' ja 'äi' kui 'pulmad', tähendas algselt ümberlõikamist. Sel juhul väljendub seos ettevalmistusega abiellumisikka jõudmiseks ka siitkaudu.<sup>30</sup>

U. Masingu kolmas VT-alane töö on kirjutatud saksa keeles ja kannab pealkirja "**Das Verhältnis der Elihureden zu den übrigen Reden des Buches Hiob**", tõlkes "Elihu kõnede suhe Iiobi raamatu teiste kõnedega". Nagu esimenegi töö, on ka see kirjutatud võistlustööna ning sai oma erialal esimese auhinna detsembris 1930. Nõnda ei ole seegi teema autori enda valitud, vaid tõenäoliselt hiljemalt 1929. a teaduskonnas välja kuulutatud. Töö on väga mahukas ja põhjalik, masinakirjas koopia pikkus on 235 lk, kasutatud on 69 nimetust kirjandust 60 eri autorilt. Nagu U. Masing ise mainib, on ta selle koostamisel vähemalt kaks korda läbi töötanud üle 4000 lehekülje (lk 1). Võib ehk imestada keele valiku üle, kuid küllap leidub selleks ka häid põhjendusi, olgu selleks siis soov harjutada võõrkeele oskust või lihtsalt üldisema tava järgimine (nagu keskajal kirjutati ladina keeles) vm.

Erinevalt esimesest tööst on käesolev hästi jälgitav ja põhjalikult ning süstemaatiliselt teemade kaupa liigendatud. Siin ei ole alati vaja teha nii pingelist üksiksalmide analüüsi nagu esimeses töös, sest tulemus ei sõltu mõne üksiku fraasi tõlgendamisest. Ka ei ole töö üldine hoiak kaugeltki nii poleemiline teiste teadlaste

<sup>29</sup> Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 422.

<sup>30</sup> Horst D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments., Bd. 2: Israels Weg mit JHWH* (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1992), 109.

suhtes – on näha, et ei ole tegemist teaduse seisukohalt nii põhimõttelise küsimusega, nagu seda olid Dt dateerimine ja Joosija kultusreform.

Iiobi raamatu skeptiline ja resigneerunud meelsus paistab siin ka U. Masingut mõjutanud olevat. Töö sisesejuhatuse "Pro domo mea" algab apoloogeetiliselt (tõlkes):

Mu töö nõrgad küljed on mulle hästi teada, ülesanne oli õieti liiga raske minu jaoks, sest üksnes maha kirjutada ma ei tahtnud ja kõik, mida ma ise öelda suutsin, näib mulle nõnda kaheldav – ehk ainult sellepärast, et ükski autoriteet ei seisa nende mõtete taga (lk 1).

Sarnane, Koguja raamatut meenutav tonaalsus kostab läbi ka fraasidest nagu (tõlkes): "... sageli on näha, et sama on ütelnud paljud, kes juba ammugi mullaks ja põrmuks on saanud" (lk 1), rääkimata klassikalisest "*Nichts neues unter der Sonne!*" (kaks korda lk 234).

Töö pealkirjas sõnastatud probleem on eelkõige kirjanduskriitiline, küsimus on Iiobi raamatu ühe osa, Elihu kõnede (ptk 32-37) kuulumises algupärase teksti juurde või mitte. Juba tol ajal oli üldiselt tunnustatud arvamus, kuigi mitte enesestmõistetavaks peetud, et need on hiljem raamatusse juurde lisatud. Lisamise põhjusena nähakse harilikult seda, et Iiob muutub oma süütuse kaitsmisel liiga blasfeemiliseks, hakkab Jumalat süüdistama ebaõigluses ning tema kolm sõpra, Elifas, Bildad ja Sofar, ei suuda piisava veenvusega tema väiteid kummutada. Elihu kõned ptk 32-37 kujutavad nõnda raamatusse hiljem lisatud "dogmaatilist korrektuuri". Samas konkureerivad need raamatu arvatavalt algse lõpplahendusega, Jumala kõnede ptk 38-41 vastusena Iiobi kaebusele.

Tolleaegse VT sissejuhatuse standardteose autor, C. Steuernagel loetleb neli vormilist põhjust, miks Elihu kõnesid (edaspidi lühendatult: EK) pidada hilisemaks: 1)

nad on sidumata eelneva ja järgneva tekstiga; 2) Elihu ilmub teosesse ootamatult, ilma ettevalmistuseta; 3) EK-le järgnev osa, Jumala kõned ptk 38 jj liitub selgesti Iiobi viimasele kõnele ptk 31; 4) EK keel sisaldab rohkem aramaisme kui ülejäänud tekst. Steuernagel toob esile ka sisulisi põhjusi. Elihu näeb Iiobi kannatusi teisiti kui ülejäänud kolm sõpra, tema kõnedes on kannatuste eesmärgina esiplaanil mitte karistus, vaid kasvatus. Teose põhiküsimus, vaga inimese kannatuse põhjus saab EK kaudu küll teatud vastuse – ka vagas on “uinuv patt”, mille Jumal temas äratav, et teda kannatuse kaudu puhastada. Ei ole aga võimalik, et see oleks luuletaja enda poolt antud vastus küsimusele vaga inimese kannatuse kohta. Lahenduse sellele probleemile saavad anda ainult Jumale kõned: “Siin on kohustuslik võtta omaks käsitamatu, nagu tuleb omaks võtta väga palju ilma seda mõistmata, ning hinnangutest loobuda. Jumal on liiga suur selleks, et inimene võiks tema üle otsuseid langetada.”<sup>31</sup>

Sarnaselt nimetab ka nt E. Kautzsch EK asendit ja autorlust ainsaks kriitiliseks küsimuseks, mida ta Iiobi raamatu puhul käsitleb. Tema lõpphinnang kattub Steuernageli omaga – “võimaliku lahendusena probleemile on nad algse teose eeldustega ületamatus vastuolus”.<sup>32</sup> Siiski kaitseb veel töö koostamise ajal ja hiljemgi rida autoreid EK originaalsust, kellega U. Masing seetõttu oma töös ka polemiseerib – Budde, Hontheim, Peters, Cornill jt.

Sisulistest kriteeriumidest lähtudes on töös selgelt välja joonistunud keskpunkt või telgjoon, mille suhtes

<sup>31</sup> Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen: Mohr, 1912), 698-711.

<sup>32</sup> Emil Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr, 1911), 375-379.

paiknemine määrab ära raamatu tegelaste hoiakud ning ühes sellega ka eksegeetide asendi mingil mõttelisel skaalal.<sup>33</sup> Ühele poole jääb ratsionalistlik kujutus tunnetatavast Jumalast, kelle suhet inimesega võib iseloomustada kui eetilist tasul ja karistusel põhinevat süsteemi, millega harmoneerub inimese normatiivne vagadus. Sellist tarkusõpetuslikku maailmakorda (milles Jumal on enda loodud korruga sisuliselt samane) väljendavad Iiobi raamatus kõige selgemini EK. Kui tunnistada need ehtsaiks, tuleb sellist hoiakut aktsepteerida autori poolt välja pakutud lahendusena Iiobi kaebustele. Teisele poole jääb kujutus irratsionaalselt käituvast, hirmutavate joontega Jumalast, kelle tunnetamatu suuruse ees jääb inimese ainsaks võimaluseks resigneerunult alistuda, ning see iseenesest tähendabki vagadust. Kui pidada Iiobit, kes seda viimast hoiakut esindab, autori mõtete väljendajaks, siis ei saa EK olla autori poolt pakutud lahendus ega kuuluda algsesse teosesse.

Üks võtmesõna nende suhete hindamisel on õige inimese kannatus – kas sellele on võimalik anda ratsionaalset põhjendust või mitte. Teine võtmesõna võiks olla eetika kui Jumala atribuut ratsionalistlikes süsteemides. Kui Jumal on “eetiline”, siis ei saa õige kannatada põhjusteta, ta peab olema teinud pattu või olema jumalatu (עֲשֵׂר) – kannatus näitab seda nagu objektiivne indikaator.

Kuigi EK autorluse probleem on pigem kirjanduskriitiline küsimus, lahendab U. Masing selle eeskätt sisulisest vaatepunktist lähtudes. Ta piiritleb raamatu eri

---

<sup>33</sup> Nii kirjutab R. Smend ühe Masingu antagonisti kohta töös (tõlkes): “Cornill, kes innukalt kaitses koos Buddega nende peatükkide ehtsust, nägi nendes – kindlasti samamoodi nagu Elihu või vastavalt tema kuju looja – “lausa Iiobi raamatu krooni,” “probleemi ainsat lahendust, mida luuletaja oma vanatestamentlikust vaatepunktist anda võis...”, vt Rudolf Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 1989), 204.

koostisosade – raamjutustuse, Iiobi kolme sõbra kõnede, Iiobi kõnede, EK ja Jumala kõnede – sisulised erinevused ja võrdleb neid siis omavahel nagu mosaiikpildi tükke, hinnates, mis on terviku seisukohalt ülearune. Seejuures ei tegele ta üksnes EK autorluse määramisega. Piirjoonte tõmbamine raamatu eri osade teoloogiliste vaadete vahele on talle sellest ilmselt olulisemgi. Usundifilosoofilised ja -pühholoogilised arutlused ning Vana Testamendi teoloogiale lähedane aines täidavad suure osa töö mahust, muutes selle universaalsemaks, ja lisades talle üle Iiobi raamatu piiride ulatuva tähenduse.

Tekstikriitika ning kirjanduslikud küsimused ei ole tööst välja jäetud. Arutus toetub tekstile ja selle käigus tegeleb U. Masing vastavate probleemidega pidevalt. Ilmne on aga, et formaalsed “objektiivsemad” kriteeriumid nagu stilistika ja lingvistilised nähtused on tema jaoks suhteliselt teisejärgulised. Nende käsitlemine on paigutatud töö lõpuossa, nad kinnitavad eelnevalt saadud tulemusi. Nii on EK suhe raamatu ülejäänud osadega avatud töös eelkõige kui teoloogiline või filosoofiline, mitte kui kirjanduslik probleem.

Üks esimesi küsimusi on seotud Jumala olemusega – kas Ta on eetiline või mitte. Eetika päritolu määratleb U. Masing järgnevalt:

see on sündinud katsetest sundida üleloomulikku jõudu, milleks on Jumal, teatavate toimingute sooritamiseks enda teenistusse, et seda kontrollida, sellega manipuleerida, nagu ka maagia ja nõidus seda vormelite ja rituaalide abil teha üritab. Nii on see õieti areligioosne hoiak: inimene soovib valitseda jumala(te) üle. Nende toimingute eesmärgiks on ära hoida kannatusi, mis omakorda peavad olema tingitud hoolimatusest vormelite-reeglite vastu. Et need alati siiski ei aita, võib inimene kogeda absurdsuse tunnet või Kogujale omast skeptitsismi, mille vastukaaluks on harvad religioossed elamused (lk 12-16).

Iisraeli Jumal on Masingu meelest hiljem sobitatud kokku eetilise maailmapildiga, kuid on säilitanud oma algseid “deemonlikke” jooni.<sup>34</sup> Pärast seda, kui juba olid antud käsud, oli inimene ise – oma üleastumise kaudu – oma kannatuses süüdi. Siit saab U. Masingu meelest alguse individuaalse tasu dogma, millest arenes õpetus kannatusest kui karistus- ja kasvatusvahendist Jumala käes, mis omakorda saab lõpliku kuju kirjaprohvetite juures. Radikaalselt võetuna ei tohiks selle järgi kannatus tabada neid, kes pole patustanud, st õigeid (lk 17-19). Võitlusest õigluse, Jumala eetika ümber ongi kasvanud välja Iiobi raamat. Talle lähedast hoiakut võib leida juba mõnelt psalmistilt ning tema järglaseks on “resignatsiooni põhidokument” Koguja (lk 21-22).

Raamatu luuleosa käsitlemise juhatab U. Masing sisse sõnadega: “*Es handelt sich im folgenden um das Erkenntnis Gottes um das Wissen über seine Wege und seine Absichten*” (“Järgnev osa tegeleb teadmisega Jumalast, tema teede ja kavatsuste tundmisega”) (lk 34). Iiobi sõbrad kõnelevad tema meelest nagu meie päevade dogmaatikud. Nende põhimõisteks on eetika: Jumal on õiglane – see on sõprade ainus võimalus tema mõistmiseks. Pidades kinni reeglitest ja normidest, on inimesel võimalik esile kutsuda Tema heatahtlikkus. U. Masing osutab nende seisukohtade ühelt poolt utilitaarsele (vagadusest on kasu) ja teiselt poolt apologetilisele loomusele. Sõbrad kõnelevad küll Jumala käsitamatuses, kuid see on nende jaoks vaid dogma, millest

---

<sup>34</sup> Sarnaseid mõttekäike võib näha ka tema samast ajast pärit esseedes, eriti 1930. a juulis peetud ettekandes “Deemonlik Jumal”, millel on sarnane apologetiline sissejuhatus “Pro domo mea” ning sama moto nagu käesolevagi töö. Vrd U. Masing, *Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt* (Tartu: Ilmamaa, 1993); Masing, *Pessimismi põhjendus*.

tuleb kinni hoida, oma jutus paistavad nad teda hästi tundvat (lk 35). Tegelik kontakt on neil tema "hüpoostaasiga", milleks on tema kord, ning seetõttu on nende vagadus nõnda kasule orienteeritud. Nende Jumal on käsitatav ja "käsitsetav" – manipuleeritav, sest tema toimimine on seatud inimesest sõltuvusse. Samas, nende eeldus, et Jumal on eetiline, järeldeb eelduse tulemusest: ta karistab patuseid, kuid see on pööratav ka vastu pidiseks, sest kannatavad tegelikult ka õiged (lk 42-45).

Üks erinevusi, mille U. Masing teiste autoritega võrreldes sisse toob, on kogu teose vaatlemine autopsühhograafiana. Kui sõprade all enamasti mõistetakse pigem üldise arvamuse väljendust võrreldes üksiku kannatajaga, siis tema meelest on nad autori *alter ego* väljendajad. Samadel seisukohtadel oli autor Masingu meelest varem ka ise, kuni kogemus sundis teda loobuma sõpradele omasest ratsionalismist ning lähenema selle kaudu Jumalale (lk 45-48). Vastavalt on aga Iiobi kuju autori muutunud vaadete väljenduseks.

U. Masing teeb katse Iiobi kaebusi psühholoogilisest vaatepunktist lähtudes süstematiseerida. Esimese punktina: Iiobil on (ratsionaalne, manipuleeritav) Jumal käest libisenud, selle ootamatu kaotuse kaudu on ta saanud esimese päris kogemuse mõistetamatust Jumalast, kes on tegelikult hoopis teistsugune, kui ta on eeldanud. See tähendab Jumala inimlike omaduste, ratsionalistlike joonte kadu. Iiob tajub end olevat abituna Tema võimsfääris, tema endisest "orjast" on saanud tema isand, ja sellest just tuleb tema kirglik pahameel (lk 47-50). R. Otto ja P. Volzi käsitlustele<sup>35</sup> viidates osutab U. Masing, et sellist Jumalat, kelle vajalike atribuutide hulka ei

---

<sup>35</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 1917); Volz, *Das Dämonische in Jahve*.

kuulu eetika, vaid pigem numinoossed, pea demonlikud jooned, on alles viimasel ajal õpitud uuesti nägema (lk 60).

Levinud on arvamus, et Elihuga võrreldes on sõprade kõnedes esiplaanil pigem kannatuse põhjus (*causa*) – see on karistuseks patu eest. EK-s on aga esiplaanil rohkem kannatuse eesmärk (*telos*) – inimese kasvatamine ja puhastamine. U. Masingu arvates ei ole neil olemuslikku vahet, sest mõlemad eeldavad kujutlust tunnetatavast Jumalast, kes kohtleb inimest õiglaselt, st vastavuses normide ja reeglitega (lk 92-95). Sel juhul ei saavat aga “kõnelda religioonist, vaid üksnes paremast või halvemast eetikast” (lk 120-121). On küll olemas meetodilist laadi erinevus – Elihu vahekord sõpradega on umbes nagu hingehoiu teoreetikul praktilise hingehoidjaga. Sõbrad püüavad oma väiteid tõestada koolinäidete abil, Elihu arutlus on rafineeritum ja teoreetilisem. Lisaks, kui sõbrad kritiseerivad Iiobi väidete sisu, siis tema käsitleb väiteid tsitaatide kaupa, pannes demagoogiliselt Iiobile suhu ka sõnu, mida too pole öelnud. Nõnda aga ei saa lahendust probleem, vaid selle vale asetus (lk 127-133).

Elihu on rohkem distantseerunud nii kannatuse probleemist kui ka Iiobi isikust. Ta võtab Iiobit kui paradigmaatilist tegelast, kui tüüpi, aga ei mõista kui inimest. Kõik see jätab mulje juba valmis teose kasutamisest hilisema autori poolt (lk 120-121; 136-137). EK eesmärgiks on esitada kriitikat, mida põhjustas teose põhihoiaku sobimatus kanoonilise mõtteviisiga. Töö lõpul esitatud EK kirjanduslik ja stilistiline analüüs lisab argumente nende ehtsuse vastu. U. Masing annab siin muuhulgas ka väga põhjaliku keelestatistilise ülevaate, mis kinnitab juba saadud tulemusi.

Peamise põhjusena, miks osa eksegeete ei soovi Jumala kõnedes näha EK asemel teose autori kavatsetud

lahendust, nimetab ta asjaolu, et need ei anna Iiobi küsimustele üheselt mõistetavat vastust. Andnuks aga autor selle, olnuks ta valgustusaja filosoof, mitte luuletaja (lk 147). Kui inimene ei teadnud ise vastust, ei saanud ta seda ka Jumalale suhu panna (lk 141-142).

Lahenduse annab Iiobi saadud religioosne kogemus: ta tajub enda täielikku võimetust ja abitust kokkupuutes kõrgema jõuga, mida ta ei suuda kontrollida. Irrationaalne Jumal vastandub "eetilisele" ja "õiglasele" Jumalale ratsionalistlikus maailmapildis. Inimese suhe sellise Jumalaga saab olla ainult kannatus. Temaga võrreldes on inimene absoluutselt tühine, ta on täiesti tema meelevallas. Kuni ta võitleb oma olematu õiguse eest, ei ole tal lootust. Kui ta tunnistab Jumala tingimatut suurust endaga võrreldes, võib ta täielikus loobumises iseendast ja resignatsioonis leida rahu. Sellisena mõistab U. Masing raamatu lahendust kannatuse probleemile, mille pakuvad Jumala kõned teose lõpuosas. Tõelise religioosuse teadvustamine, mille juurde kuulub kannatus, vastandina peitumisele ratsionalistlike süsteemide taha, võiks olla raamatu põhiidee.

Võib veel lisada, et pärast paranduste tegemist käsikirjas võtab usuteaduskond selle töö vastu Masingu magistritööna, mille ta 1930. a lõpul ülikooli lõpetades edukalt kaitseb. Tema hilisematele vaadetele Iiobi raamatu kohta ei ole mul võimalik viidada, sest pärast sõda kirjutatud "Vana Testamendi Käsiraamat" katkeb 1964. a eksiilijärgse Juuda ajaloo juures ning Iiobi raamatuni välja ei jõua.

Kui tulla praeguste eksegeetide arvamuste juurde Iiobi raamatu kohta, siis ei ole selles suhtes kuigi palju muutunud. Ma ei tea, et tänapäeval tunnustatud VT teadlased pooldaksid EK ehtsust raamatus.<sup>36</sup> Levinud on

---

<sup>36</sup> Smend, *Vana Testamendi tekkelugu*, 219-220.

nende pidamine hilisemaks täienduseks teosesse. Eri-  
nevusi võib olla üksiklõikude interpretatsioonis ja teatud  
aspektide rõhutamises. Nt O. Kaiser näeb teose lõpp-  
lahendust suhteliselt pessimistlikuna lähedaselt U.  
Masingule,<sup>37</sup> seevastu G. Fohrer ja H. H. Rowley sõnas-  
tavad oma vaated veidi optimistlikumalt. G. Fohrer  
iseloomustab Iobi muutunud hoiakut pärast Jumala  
kõnesid järgnevalt (tõlkes): “Ta ei märka enam oma kan-  
natust ega taju enam oma saatust vaenulikult mee-  
lestatud Jumala pahatahtliku tagakiusamisena. Sest  
nüüd näeb ta selle Jumala tõelisust ja kogeb tema lähe-  
dust. Väliselt ei ole veel miski muutunud, sisemiselt aga  
kõik.”<sup>38</sup>

## LÕPETUSEKS

On selge, et arhiividokumentide, käsikirjade ja trükiste  
kaudu meieni jõudnud materjal ei peegelda sugugi kõike,  
mida U. Masing üliõpilaspõlves mõtles ja tegi või milli-  
seid kogemusi sai. Küll aga võib näha tema varastes  
töodes mõningaid jooni, mis ka hiljem on talle omased.

Oma esimeses uurimuses arvustab ta teravalt  
ajaloolis-kriitilist koolkonda, mis selektiivselt VT  
ajaloopärimust ümber kujundab. Ka hilisemal ajal on ta  
väga skeptiline kriitilise koolkonna poolt kasutusele võe-  
tud vaimuloolise arengu mudeli ja meetodite suhtes,  
mille alusel VT kirjandust dateeritakse.

---

<sup>37</sup> Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 391-392.

<sup>38</sup> Georg Fohrer, *Das Buch Hiob, Kommentar zum Alten Testament*  
16 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988), 559; vrd Harold  
Henry Rowley, *Iob, New Century Bible* (Grand Rapids, London,  
1983), 19-20.

Tema teine töö, Jefta loo käsitus toob sisse hulga usundiloolist võrdlusmaterjali ja meenutab sellisena 1930. aastate keskelt pärinevat uurimust "The Word of Yahweh"<sup>39</sup> ning ka tema töid folkloristi ja usundiloolasena. Selle käsitluse juures sobiks tsiteerida tema poolt 1940. a kirjutatud A. Võõbuse doktoritöö esimese variandi retsensiooni, kus ta väljendab oma seisukohti teadlase ülesannetest: "... teadusmehe yheks esimeseks nõudeks on fantaasia. Teatamiseks on ajalehereporterid, teadlane peaks aga suutma seostada seniolematuid asju ja avada uusi perspektiive, mille kaudu oleks võimalik tõe näha lähedamalt ja selgemalt."<sup>40</sup>

Kolmandas, Iiobi raamatu kohta kirjutatud magistritöös läheb terav eraldusjoon dogmaatilise teoloogia ja vabameelsema "ketserliku" jumalakäsituse vahel. U. Masing asetab end juba varajastes töödes meelsasti opositsionääri rolli. Selles töös on aga hästi näha, et vastandumine toimub kõigepealt mitte niivõrd teaduslikul kui pigem maailmavaatelisel pinnal, millest omakorda kasvavad välja erinevad teaduslikud vaated.

---

<sup>39</sup> Uku Masing, *The Word of Yahweh*, TÕ Toimetused B XXXIX (Tartu, 1938), 1-60.

<sup>40</sup> EAA F. 2100, N. 1, S. 18635 l. 74-75.

# “EVANGEELIUMI SALADUS” ROOMA KIRJA LÕPUDOKSO- LOOGIAS (RM 16:25-27)

VALLO EHASALU

Sageli tabab meid Piibli ebaehtsate kirjakohtade juures kitsikus. Me kas kahtleme nende ebaehtsate kohtade pärast Pühakirja kõlbulikkuses olema meie elu aluseks või siis soovime eristada Pühakirjas mingit omatehtud “kaanonit kaanonis”, kus “ebaehtsale” kohta poleks.

Samas väärivad Pühakirja ebaehtsad lõigud, kuivõrd neid tähelepandavate tervikutena üldse leidub, erilist huvi. Selline lõik on hilisem kui antud Piibli raamat, samuti hilisem kui raamatu kirjutaja, nt evangelist või apostel Paulus. Ent just selline lõik laseb meil näha osakest kiriku ajalugu pärast antud Piibli raamatu valmimist. Selle pilguga tahaksin ma vaadata Rm lõpudoksoloogiat, mida valdavalt peetakse Rm-le tagantjärele lisatud lõiguks.

Käesolev kirjatöö viitab väheste teoloogide uurimistulemustele, sekundaarkirjandusel on vaid kriitika osa. Uurimuse taolist loomust põhjendan oma senise uurimistegevusega. Huvi kirikuameti ajaloo vastu on viinud mind kokku Uue Testamendi erinevate käsitlustega apostliameti sisust. Seejuures on üha enam pakkunud huvi kiriku

autoriteedi kirjanduslik sisu, apostlitöö juurde kuulunud kirjade kirjutamine, samuti apostliameti kujutamine pseud-epigraafikas. Seetõttu olen lähtunud paljus nägemusest, mille olen loonud Uut Testamenti iseseisvalt lugedes.

Käesolev uurimus keskendub Jumala ilmumise sarnasuste vaatlemisele eri pärimustes ning näitab Rm 16:25-27 pärimusloolist (ja ka vormiloolist) lähedust paljudele UT pärimustele. Selle ulatuse mõistmiseks võiks sissejuhatavalt mainida kolmnurka Rm 16:25-27 – Ef 3:2-5.9 – Tt 1:2j, kaugemas seoses ka 1Pt 5:10; 1:20. Arvestades nende sarnasustega, võiks siin rääkida ühtsest ilmutusskeemist (enne varjatud, nüüd Kristuses ja apostlite kuulutuses avaldatud saladus) kui ühest nii suuliselt kui ka kirjalikult väljakujunenud vormist apostlitejärgses õpetuspärimuses.

## RM LÕPUDOKSOLOOGIA EHTSUSE KÜSIMUS

Rooma kirja lõpudoksoloogia (16:25-27) ebaehtsusele viitab nii tekstilugu kui ka selle keel ja teoloogia. Rm lõpp koosneb mitmest vanades käsikirjades erinevas koosseisus ja järjekorras esinevast lõigust. Lõpudoksoloogia esineb dubletina, korrates Rm 15:33 öeldut (ühtlasi on see ka ebaehtsa Rm 16:24 dublett).

Ka selle keel ning õpetus erinevad Pauluse omast.<sup>1</sup> Rm lõpudoksoloogia keel meenutab just LXX ja ühtlasi hilisema algkristluse keelt, ka teoloogia on just Pauluse järgse aja teoloogia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Näiteks väljend αἰώνιος esineb tiitli või epiteedina Piibli kirjanduses üksnes Gn 21:33; Js 26:4; 40:28; Brk 4:8; Su 42; 2Mak 1:25; väljend γνωρίζειν τὸ μυστήριον asetab selle Ef teoloogia lähedusse (Ef 1:9; 3:3; 6,19). “Ainus Jumal” esineb üksnes 2Mak 1:25; 1Tm 1:17 ja Jd 25 ning “Tark Jumal” 4Mak 1:12 ja ka pseudepigraafidega samaaegses 1Clem 60:1.

<sup>2</sup> Heinrich Schlier, *Der Römerbrief* (Freiburg: Herder Verlag, 1987), 10.

Doksoloogia *Gattung* iseenesest pole ka Paulusele tundmatu. Oma lakoonilises vormis esineb see Rm 11:36 (olles lõpudoksoloogia *Vorlage*), Gl 1:5 ja Fl 4:20. Heebrealasest (Fl 3:5) Paulusele on lühidus omane. Seevastu hellenistlikus juudi kirjanduses, samuti kristluses areneb doksoloogia kui *Gattung* paralleelselt edasi (1Tm 1:17; Ef 3:20j; Jd 24j;<sup>3</sup>; 1Clem 43:6; 45:7; vrd 2Mak 8:18) ning pikeneb ja täitub sisuga.

Teoloogid, kes seevastu pooldavad doksoloogia ehtsust, viitavad Rm 16:25-27 mõtete lähedusele Rm mõneledele kohtadele, eriti Rm 1:1-7,<sup>4</sup> samuti võimalikule liturgia keelele, millele Paulus võis osundada.<sup>5</sup>

Neid sarnasusi Rm 16:25-27 ja ülejäänud kirja vahel on tõesti kerge märgata, kirjas esineb neid enamgi, nt selle alguses. Nii Rm 1:1-7 kui ka 16:25-27 mainivad 1) prohvetite kirju, 2) usu kuulekust, mis jõuab kuulutuses kõigi rahvasteni; mõlemad puudutavad 3) evangeeliumi ja 4) apostliameti teemat. Ka selles võib näha lõpudoksoloogia *Vorlaget*. Siiski vaadeldakse viimaseid eri nurga alt ja on selge, et doksoloogia ja Rooma kirja sarnasus on nagu igasugune jäljendaja sarnasus oma eeskujule. Pseud-epigraafika kasutab alati ka oma autoriteedikandja kasutatavaid mõisteid (eriti 1.2Tm; Tt). Sellistel juhtudel pole tegemist mitte ühe autori käekirja tuntavusega, olulisem on erinev vorm ning õpetuse vaatenurk.

Rm lõpudoksoloogia esindab aega, mil apostlite peale vaadati ajas tagasi. Selle kujutus apostliametist sarnaneb seega Ef (2:20) ja Ilm (21:14) apostlikujutlusele. Ka pole meil ulatuslikumaid tõestusi Pauluse ajal olemas olnud liturgia keelest.

<sup>3</sup> Kahes viimases kohas esineb ka üksnes neis ning Rm 16:25 esinev väljend "temale ... kes võib". Vrd veel Ap 20:32 ja Jk 4:12.

<sup>4</sup> Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*. NTD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 225.

<sup>5</sup> Jukka Thurén, *Roomalaiskirje* (Helsinki: SLEY-kirjat, 1994), 268, 272.

## RM LÕPUDOKSOLOOGIA TEKE

Järgnevas vaatleme lühidalt Rm 16:25-27 tekke vormilisi ja sisulisi eeldusi ajaloos.

Doksoloogia *vormiliseks lähtekohaks* on kujunev Pauluse kirjade kaanon. Doksoloogia lisamist Rm-le kaanoni kokkupaneku juures peab võimalikuks H. Schlier.<sup>6</sup> H. Conzelmann kujutab doksoloogia loomist ette ajal, mil keegi ümberkirjutaja oli rikkunud Rooma kirja, eraldades sellest peatükid Rm 15j. Kaanoni koostaja pidi seejuures märkama, et kirjal pole lõppu, ning ta kirjutas selle ise juurde.<sup>7</sup> Millal see võis aset leida, sellele viitaks esiteks Uue Testamendi käsikirjade suurim teadaolev sõelumisaeg varajases kristluses, Markioni aeg. Samas on see meie jaoks ainus teadaolev pidepunkt; ajaloos võis neid olla teisigi. Teiseks pakuvad UT pseudopigraafid Rm lõpudoksoloogiale rohkeid paralleele, kuid ilma selge dateerimisvõimaluseta. Ilmselt on Rm lõpudoksoloogia sama vana kui algav huvi Pauluse kirjade kaanoni vastu, s.t hiline pseudopigraafide aeg ja varajane apostlike isade aeg.

Doksoloogia *sisuliseks lähtekohaks* on apostliku evangeeliumi põhjendamine ja kaitsmine Pauluse koolkonna kristluses. Ka see on ulatuslik areng varakatoelses kirikus, mis pakub küll rohket võrdlusainest, kuid ei võimalda täpseid dateeringuid. Niivõrd levinud oli ilmutuse olemuse üle arutlemine sel ajal Pauluse koolkonnas ja ka kristluses üldse, et seda võib pidada aja märgiks läbi mitme aastakümne, tõenäolisimalt aga 90. ja 110. vahel.

<sup>6</sup> Schlier, *Der Römerbrief*, 10.

<sup>7</sup> Hans Conzelmann, *An die Römer* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933), 131.

Rm lõpudoksoloogia esindab algkristluses arenenud õpetust Jumala ilmutusest, mis on leidnud aset Jeesuses ja tema apostlite juures, ning näitab seda ühel arengujärgul, mis on Paulusest hilisem ning moodustab selge paralleeli Uue Testamendi pseudepigraafidele. Selle teoloogia põhisisuks on Jumal, kes end apostlite teenimise läbi ilmutab. Seejuures kujutab apostli vahendustöö endast tervet reflekteeritud vahelüli päästeloos. See pole enam Pauluse õpetusele omane funktsionaalne vahendus, kus apostel allub sõnumile, mida ta kuulutab. Jeesus on Jumala ilmumine, apostel on vaid selle kuulutaja. Evangeeliumi sisu ei sõltu seda kuulutavast apostlist. Ka Pauluse tunnistus sisaldab selget mõtet Jumala tööst apostli elus, kuid Pauluse järgi tegutseb Jumal tema elus nii, nagu kelle tahes kristlase elus. Apostlitejärgses õpetuses Jumala ilmutusest on tulnud sellesse muutus. Siin saavad apostlid oma erilise koha Jumala tegudes ja päästeloos. Sõnumi apostlikkuses nähakse tagatist kuulutuse õigsusele ning apostli ametit nähakse osana Jumala tegudest ja ilmutusest. Apostli kuulutusest sõltub evangeeliumi sisu, sel on mõõdupuu funktsioon.

### “MINU EVANGEELIUM JA JEESUSE KRISTUSE KUULUTUS”

Esiteks vaatame “evangeeliumi” ja “kuulutuse” sisu ning mõtteid, mida need, ka Pauluse enese jaoks nii olulised mõisted enesega kannavad.

Evangeeliumi mõistet kasutades on tundmatu autori juures oluline Pauluse enese õpetus: “evangeelium, mida kuulutab Paulus”. Väljendit “minu evangeelium”, “meie (s.t Pauluse, Siilase ja Timoteuse) evangeelium” kasutab ka Paulus ise (Rm 2:16; 2Kr 4:3; 1Ts 1:5). Pauluse taoline keelekasutus on tema koolkonnas kõlama jäänud

mujalgi kui Rm lõpudoksoloogias, nt 2Ts 2:14; 2Tm 2:8. Oma olemuselt on evangeelium loomulikult “Jumala evangeelium” (Rm 1:1.9; 1Ts 2:2 jne) või tema Poja evangeelium (1Kr 9:12; 2Kr 2:12 jne), kuid misjonitöös on see jõudnud inimeste juurde Pauluse ja tema kaaslaste kaudu.<sup>8</sup>

Doksoloogia autori kasutatud Paulusele omases mõistes “minu evangeelium” kõlab vastu mälestus apostel Pauluse erilisest “minu evangeeliumi” mõistest. Sel on oma poleemiline alatoon: Pauluse evangeelium on selline Iisraeli Jumala tegude kuulutus, mis arvestab Kristuse kui Jumala seaduse täitja ning inimese õigeksmõistja ja uueksloojaga (Gl 1:7; 2:5) ning vastandub seega juudi käsujutlusele. Rm 16:25 autor aga läheb siit muutunud kirikuloo tingimusi arvestades veidi edasi, näeb evangeeliumis ka alust kiriku kuulutusele – kiriku kuulutus käib Pauluse järel ja seda kinnitatakse Pauluse kirjade ning tema töö mälestamisega.<sup>9</sup> Sel on teatud sisuline legitimeerimisnimõte.

Rm lõpudoksoloogias kinnitab Jumal usklikke “vastavalt evangeeliumile (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον)”. Väljend “vastavalt minu evangeeliumile” esineb veel Rm 2:16, kus see tähendab viidet Pauluse kui misjonäri üks kord ette kantud kuulutusele ja õpetusele Jumala tegudest (õpetus tulevast kohtust kuulus ilmselt evangeeliumisse), ning 2Tm 2:8, kus evangeeliumi võib tõlgendada juba

<sup>8</sup> Lähemat määratlust evangeeliumile kui “Pauluse evangeeliumile” toob Pauluse evangeeliumi seos Pauluse kutsumisega ja teatud eripära võrreldes Jeruusalemma kuulutajatega, kuid see on biograafiline joon (Gl 1:11j.15jj) ega ole seotud apostel Pauluse kui evangeeliumi legitimeerijaga (Rm 16:25; 2Tm 2:8 jt).

<sup>9</sup> Rm lõpudoksoloogias ei esine mõiste “evangeelium” koondmõistena kogu kristluse kui usundi ja elu kohta, nagu Fl-s (1:7.12.16; 4:15) ja osalt Mk-s (8:35; 10:29). Fl keelekasutus on erinev haru Pauluse evangeeliumimõistest, mis tuli esile tema vanemas eas.

kui pärimuseks saanud õpetusmeelevalda, apostli παραθήκη (1Tm 6:20; 2Tm 1:12.14). Siinkohal võib Rm lõpudoksoloogiat tõlgendada karjasekirjade taustal. Nii näeb ka H. Schlier,<sup>10</sup> et Rm 16:25 ei ole evangeelium mitte ainult kuulutus, vaid koguduse usu kinnitamise vahend ja norm.

Pauluse keskse koha tasakaalustamiseks evangeeliumi sisu enesega lisatakse doksoloogias Pauluse evangeeliumile “Jeesuse Kristuse kuulutus” (κήρυγμα). Väljend on grammatiliselt seotud sama verbiühendiga “kinnitama (millegi järgi), kinnitama (millegi kaudu)”.

Selle sõna juures on mõiste pärimuslooline taust huvitavam. Selge on selle levik Pauluse koolkonna kirjadest, peale selle pakub huvi, kas Rm lõpudoksoloogia pole ehk kuidagi seotud ka sünoptikute pärimusega (“Jeesuse Kristuse kuulutus” kui täiendus Pauluse kirjade pärandile). Vaatleme kõigepealt “kuulutust” Paulusel.

“Kuulutus” esineb ka Paulusel vormis “minu (meie) kuulutus” (1Kr 2:4; 15:14). 1Kr 1:21 (nagu 2Tm 4:17) räägib Paulus ilmselt Jumala kuulutusest. Mõiste moodustab Paulusel täieliku vormilise paralleeli “evangeeliumile”. Seega näeme, et mõlemal väljendil, evangeeliumil enam, kuid ka kuulutusel, on oma tagapõhi Pauluse kirjadest, pealegi on need üsna sama tähendusega.

Rm lõpudoksoloogiast võib otsida sidet ka sünoptilise evangeeliumipärimusega. Kuna lõpudoksoloogia on lisatud ilmselt hiljem, võib oletada sünoptilise pärimuse, nüüd juba kirjaliku evangeeliumi jõudmist Pauluse koolkonna kogudusteni. “Jeesuse Kristuse kuulutus” võiks äärmisel juhul olla kas suuline või kirjalik

---

<sup>10</sup> Schlier, *Der Römerbrief*, 452j.

evangeeliumipärimus.

Evangeeliumipärimus pole Pauluse kogudustele olnud kunagi päris võõras. Sellele viitavad juba Pauluse kirjad (1Kr 11:23-26; 15:3-7). Siinkohal on küsimuse all vaid see, kas Rm lõpudoksoloogia autor võis tunda Pauluse kirjadest ja evangeeliumeist koosnevat kaanonit või seda soovida.

Mõiste “kuulutus” ei ole seotud evangeeliumipärimusega, esinedes evangeeliumeis vaid “Joonas kuulutusena” (Mt 12:41; Lk 11:32). Samas on levinud verb “kuulutama”, kusjuures kuulutajaks on tavaliselt Jeesus (Mt 4:17.23; 9:35 jne).

Võimalikule sidemele apostlite kirjade kogude ning kirjalike evangeeliumite vahel viitab vaid kaks pärimust. Esimene neist on Luuka ajalooteos. See ühendab eneses evangeeliumipärimuse ja Pauluse pärimuse. Samas ei saa seda ka lihtsustada. Kujund, milles Lk vastaks evangeeliumile ja Ap vastaks Pauluse koolkonnale või kirjadele, pole tabav, sest evangeeliumipärimus on kogu Luuka teoses liiga valdav, Pauluse pärimusest aga on võetud vaid väike osa, eelkõige Pauluse kujutamine misjonärina. Hilisele Pauluse koolkonnale (karjasekirjad) lähendab Ap peamiselt vaid mõlemate ühine huvi apostli meelevalla ja õige õpetuse teema vastu.

Sõna “kuulutus” kasutuse suhtes on huvitav Mk 16:8b – samuti juurdelisatud koht Piiblis. Kuna seda ei too ära kõik tõlked, siis lisan selle: “Aga kõik Peetruse omadele kästu kuulutasid nad. Aga pärast seda läkitas Jeesus ise nende kaudu idast läände igavese päästmise püha ja kadumatu kuulutuse. Aamen.” Siin võiks näha Ap kokkuvõtet Mk lõppu kirjutatuna. Samas on see lisand lootusetult hiline, et Rm lõpudoksoloogiale ja Uue Testamendi pseudepigraafidele kaasaegset võrdlusainest pakkuda.

Seega ei viita Rm lõpudoksoloogia mitte ühegi selge

sõnaga (tol ajal juba olemas olevale kirjalikule) evangeeliumipärimusele. Justinus Märter ja Markion jäävad esimesteks tunnistajateks evangeeliumipärimuse ja kirjade koos kasutamisest, nende pärimuste läbimõeldud suhet me varajasemast ajast ei tunne. H. Schlieri järgi Rm 16:25 pigem lihtsalt kinnitab oma mõtet, nimetades sama asja kahe väljendiga: “minu evangeelium” ja “Jeesuse Kristuse kuulutus” on sama sisuga.<sup>11</sup> Seega peaks see olema pigem “kuulutus Jeesuse Kristuse kohta”.

Rm lõpudoksoloogia kuulutusemõistele tuleb aga eriliselt lähedale karjasekirjade õpetus kuulutusest ja evangeeliumist. Mõlemad näevad selles teatud kindlat korda päästeloos: evangeelium ja kuulutus on seatud valmis enne maailmaaegu, omal ajal ilmunud ja, mis on väga oluline, Jumal on usaldanud selle Pauluse kätte. Hästi on võrreldavad Tt 1:2j ja Rm lõpudoksoloogia:

## Rm 16:25-27

Sellele aga, kes teid võib kinnitada

minu evangeeliumi ja Jeesuse Kristuse kuulutuse kohaselt, selle saladuse ilmutuse kohaselt, millest on igavesest ajast vaikitud, nüüd aga on tehtud avalikuks ja prohvetite kirjade läbi

igavese Jumala käsu kohaselt kõigile rahvastele antud teada kuulekuseks usule, ainsale, targale Jumalale, temale olgu kirkus igavesti Jeesuse Kristuse läbi! Aamen.

## Tt 1:3

Jumal ...  
on töötanud enne igavesi aegu, ja kes on määratud ajal teinud oma sõna avalikuks jutlustamise läbi, mis on usaldatud (1Kr 9:17; Gl 2:7) minu kätte  
Jumala, meie Päästja käsu kohaselt ...

<sup>11</sup> *Ibid.*

Sellest näeme, et nagu Rm 16:25-27, nii otsivad ka karjasekirjad (eriti Tt 1:2j) evangeeliumi apostlikku autoriteeti ja näitavad seejuures huvi selle vastu, kuidas Paulus oma kuulutusülesande on saanud. Ka Paulusel on olemas algmetena õpetus preeksistentsest Jumala nõust ja isikustatud tarkusest (1Kr 2:6-9; Fl 2:6-11), kuid need esinevad Jumala tegevuse teemade juures, mitte apostleist rääkivas ilmutusõpetuses. Rm lõpudoksoloogia ja karjasekirjade eriline sarnasus on mitme teema ühendamises: 1) “Pauluse kätte usaldatud evangeelium” (iseenesest Pauluse eneseteadvuse ja tema kirjadest kajastuva “kuulutaja biograafia” mõju<sup>12</sup> - 1Kr 9:17; Gl 2:7; karjasekirjades veel 1Tm 1:11; 2:6j), 2) ühendatud viitega selle “preeksistentsile” ja 3) ilmumise ajale (πρὸ χρόνων αἰωνίῳ; καίρῳ ἰδίῳ; 1Tm 2:6; Tt 1:2; Rm 16:25j). Karjasekirjade autoril võis olla teatud (kirjalik?) side ehtsate Pauluse kirjadega, kust pärineb mõte, et teenistus on Pauluse kätte “usaldatud” (1Kr 9:17; Gl 2:7; 1Ts 2:4). Rm lõpudoksoloogiat ja Tt 1:2j ühendab see, et evangeelium ja kuulutus oma kinnitavas või siduvas funktsioonis on seotud Paulusega kui algusaja autoriteediga. Midagi taolist võis kirjutada siis, kui autoriteet ise oli surnud.

Evangeelium ja kuulutus võivad Rm lõpudoksoloogias kogudust “kinnitada” (στηρίζω), see on Rm 16:25j järgi nende ülesanne. Koguduste ja usklike “kinnitamine” on levinud kristlik mõiste, Paulusel esineb “kinnitamine” vaid Rm 1:11; 1Ts 3:2.13, kuid kinnitamisel puudub Rm 16:25-le vastav legitimatsiooni mõte.

Algkristlikus kuulutuses oluline “kinnitamise” mõiste on aga apostlitejärgsel ajal edasi arenenud, see on Pauluse koolkonna ja ka laiema kristliku pärimuseringi

<sup>12</sup> Vt märkus 8.

ühisvara. Paulusel puudub mõiste στηρίζω kindlalt väljakujunenud kasutus, üldiselt aga näeb ta seda, üheskoos muu algkristlusega, kristlastest ja kuulutajatest inimeste tööna, ka reisi ja külaskäigu eesmärgina. Kinnitatud olekust või kinnitamisest on aga juttu nt Lk 22:32 (vrd Jh 21:15-17); Jk 5:8; 2Pt 1:12 ja Ilm 3:2. Ap läbib mõte jüngrite (14:22; 18:23), vendade (15:32) ja koguduste (15:41) kinnitamisest (Lk ja Ap ἐπιστηρίζω) rändmisjonäride poolt. 2Ts on kinnitajaks Issand Kristus (2:17; 3:3). Sisult tõeliselt lähedane Rm 16:25-27-le on siiski vaid 1Pt lõpudoksoloogia (5:10j): ὁ δὲ θεὸς ... ὁ καλέσας ὑμᾶς ... ἐν Χριστῷ ... στηρίξει ... αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. ("Aga Jumal ... kes teid on kutsunud ... Kristuses ... kinnitab ... Tema päralt olgu võimus igavesest ajast igavesti!") Nende suurim sarnasus on see, et kinnitajaks on Jumal. Peale selle on 1Pt lõpudoksoloogia ka Rm lõpudoksoloogia hea vormiparalleel.

Eeltoodus näen ma Rm lõpudoksoloogia sarnasust Uue Testamendi pseudepigraafidele. Ma leian eest apostlitejärgsele ajale omase huvi kunagise apostlist autoriteedi kuulutuse vastu, mis on oma lõpuleviidud kujul saanud kiriku õpetusvaraks (1Tm 6:20; 2Tm 1:14; ka 2Ts 2:15). Pauluse enese jaoks oli evangeelium Jeesuse Kristuse oma, Paulus või mõni muu kuulutaja oli vaid selle teenistuses. Pauluse järgses kristluses on Paulus ise juba ülendatud osaks sellest evangeeliumist.

Rm lõpudoksoloogia autor kirjutab Pauluse kirju lugevale kogudusele ning soovitab kogudusel neid kirju usus kasvamise aluseks üha uuesti vastu võtta. Ta näeb kirjade kogu kasutamist ning arutleb samas kirjade tähenduse, nende sisu vaimuliku meelevalla üle. Et see oleks ühtlasi ka soovitus kirjalikule evangeeliumipärimusele ning sisaldaks selle kaanoni tundmist, ei leia tekstis kinnitust.

## “SALADUSE ILMUTAMINE”

Mõistetele “minu evangeelium” ja “Jeesuse Kristuse kuulutus” lisab Rm lõpudoksoloogia veel mõiste “igavesest ajast vaikitud saladuse ilmutamine”. Grammatiliselt on ka see seotud verbiga “kinnitama (millegi järgi)”, mis viitab mõiste paralleelsusele eelnenuga. Suur erinevus on aga selles, et kui “minu evangeelium” ja “Jeesuse Kristuse kuulutus” olid seotud enam Pauluse pärimusega, siis “saladuse ilmutamise” mõte on seotud veelgi enam Paulusele järgneva aja pärimusega. Selle kodu on põhiliselt Pauluse koolkonna teoloogia pärast koolkonna rajaja lahkumist.

Järgnev doksoloogia osa räägib *ilmutusest* (ἀποκάλυψις), mis tõi Jumala teod ja tahte päevavalgele. Jumala “ilmutus” maailmale on siin Kristuse elu ja apostlite kuulutus. Rm lõpudoksoloogia õpetuse järgi oli ilmutus enne “vaikitud”, Jeesuse ning Pauluse ajal aga (Rm 16:26) lõppes vaikus, saladus “tehti avalikuks” (φανερώω) ja “tehti rahvaile teatavaks” (γνωρίζω).

Mõiste “ilmutama” pole Paulusele võõras, doksoloogia autor on võinud seda õigusega kasutada. See mõiste on küll Paulusel liiga lai ning ei ole välja kujunenud oskussõnana. Rm 1:17 ilmub Kristuses Jumala õigus. 1Kr 14:6.26; 2Kr 12:1.7 on ilmutus koguduse ülesehitamise vahend nagu nt prohvetlus. Ka tähendab ἀποκάλυψις Paulusel (1Kr 1:7; nagu ka Lk 17:30; 2Ts 1:7 ja 1Pt 1:7) Jeesuse tagasitulekut. Gl-s on mõistel “ilmutama” biograafilisi jooni. Paulus on saanud evangeeliumi Jeesuse Kristuse ilmumise läbi (Gl 1:12) ning Jumal ilmutab oma Poega Pauluses (Gl 1:16). Viimane võis olla Pauluse koolkonnas kõlama jäänud mõte.

Rm lõpudoksoloogia mõte, et Jumala tarkus on peidetud, et Jumal on selle peitnud juba enne igavikku,

esineb juba ka Paulusel (1Kr 2:7jj; ka Rm 3:21).

Samuti kasutab Paulus sõna μυστήριον. Rm 11:25; 1Kr 15:51 (ka 2Ts 2:7) tähendab see sündmusi päästeloos ja eshatonis, millest apostel teab kirjutada. 1Kr 2:1 “Jumala saladus” on lihtsalt kristlik kuulutus, räägib ju seegi Jumala tegudest oma Pojas, see on küllalt lähedane Rm 16:25-le. 1Kr 2:7 on juba üsna sarnane Rm lõpudoksoloogiale, kuna “saladus” tähendab Jumala viisi inimesi päästa, ja see saladus on võrdsustatud Jumala tarkusega, mis on ἀποκεκρυμμένη, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν (“saladusse peidetud ... mille Jumal on ette määranud meie kirkuseks enne ajastuid”). 1Kr 4:1 on see taas kristliku kuulutuse sisu, kusjuures selles seoses esinev sõna οἰκονόμος võetakse sagedasti üles pseudepigraafides (Kl 1:25; Ef 3:2.9; Tt 1:7; 1Pt 4:10; kusjuures Kl ning Ef on kirjad, mille pärimus rõhutab eriliselt saladuse mõistet). 1Kr 13:2; 14:2 müsteeriumikäsitlust eristab eeltoodud kohtadest eeldus, et Pauluse järgi on “saladusi” rohkem kui Paulus neid teab, seega pole neid ka mõistetud kristliku kuulutuse põhisisuna.

Kui Paulusel esines sõna “saladus” kõigis kirjades vaid seitse korda, siis lühikestes Kl-s ja Ef-s torkab silma selle sagedasem esinemine, kokku kümme korda. Ef 1:9 tegi Jumal teatavaks (γνωρίζω; Rm 16:26) oma tahte saladuse. Ef 3:3 käib see Pauluse kutsumuse kohta: κατὰ ἀποκάλυψιν (Gl 2:2 mõju?) ἐγνωρίσθη (Rm 16:26) μοι τὸ μυστήριον, Ef 3:4.

### Ef 3:2-5.9

Jumala armu majapidamine,

mis on antud minu kätte teie heaks!  
Jumal on mulle ilmutuse kaudu  
teatanud saladuse

### Rm 16:25-27

Sellele aga, kes teid võib kinnitada  
minu  
evangeeliumi ja Jeesuse Kristuse  
kuulutuse kohaselt,  
selle saladuse ilmutuse kohaselt,

mida muistsete põlvede aegu ei antud teada...  
nagu see nüüd on ilmutatud ...

et paganadki on töotuse kaaspärijad ...  
mis on selle saladuse korraldus,  
mis on kätkevad aegade algusest peale...

millest on igavesest ajast vaikutud,

nüüd aga on tehtud avalikuks ...

kõigile rahvastele antud teada kuulekuseks usule

Huvitav on siin märksõnade οικονομία (“majapidamine, korraldus”; 3:2.9; vrd 2Kr 4:1) ja δοθείσα (“antu”; 3:2.7) esinemine samas seoses, mis viitab apostliametit kaasa haaravale ilmutusskeemile Ef-s.<sup>13</sup> Apostliamet on osa Jumala päästeloost. Siin on öeldud ka, et eelnevaile põlvedele seda ei kuulutatud, nüüd aga ilmutati see Vaimus apostlitele ja prohvetitele. Tõenäoliselt on Ef 3:9 “selle saladuse korraldus, mis on kätkevad aegade algusest peale” kirjutatud 2Kr 2:7 ja Kl 1:26j mõjul. Ajaloolise ja kaine Pauluse evangeeliumipärimuse juurde on Kl-Ef pärimuse suunal kasvanud enam müstikat. Edasi areneb müstiline suund Ef näidatud suunas Antiookia Ignatiose juures (Ign. Ef. 19:1; Magn. 8:2).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vt ka sõna πιστεωω “(kellegi kätte) uskuma” kasutust karjasekirjades (1Tm 1:11; Tt 1:3) ja Paulusel (1Kr 9:17; Gl 2:7) kutsumust väljendava mõistena.

<sup>14</sup> Schlier, *Der Römerbrief*, 453; Ignatiose eripäraks on täpsem järelemõtlemine Jumala “vaikuse” üksikasjadele ja sellele, kelle juures ja kuidas Jumala mõtted vaikusest väljusid (vt eeltoodud kohad), kusjuures apostliameti tähtsus Ignatiosel kahaneb, Jumala saladustest saab kogudus osa eelkõige Jumala Vaimus. M. Bockmuehli järgi peab Ignatios end kosmiliste saladuste tundjaks (Ign. Trall. 5:1), kuid nii, et kristlus pole Ignatiose jaoks mitte esoteeriliste teadmiste tundmine, vaid alandlikkus, usk ja armastus, mis seob nähtamatu just nähtavaga, hea näide on Ign. Trall. 8:1. (Vt Markus Bockmuehl, *Revelation and Mystery. WUNT* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990) 215j). Suurimad saladused on just nähtavad asjad (Ign. Ef. 18:2-19:2). Vt *ibid*, 216.

Kl 2:2; 4:3 ja Ef 3:8j; 6:19 seletavad veel “saladuse” sisu. “Saladuse teatavakstegemist/tundmist/rääkimist on Ef ja Kl teoloogias nähtud tagantjärele lihtsalt kui sobivat väljendit Pauluse teenistuse kohta (Ef 6:19; Kl 2:2; 4:3).

“Saladus” pole UT-s eriti levinud mõiste. Karjasekirjade pärimuses, 1Tm 3:9 on usk ise “saladus”, 3:16 on see kuulutuse, Kristuse sündmuse sisu. Evangeeliumid peavad silmas eelkõige nähtavaid asju, “saladus” esineb neis vaid pärimuses tähendamissõnade seletamisest (Mt 13:11; Mk 4:11; Lk 8:10).

Nõrka kaja Rm lõpudoksoloogia ilmutusõpetusele Ap-s on nähtud Ap 22:15; 26:17j.<sup>15</sup> Siiski põhineb viide üksnes biograafilisel samasusel, Gl ja Ap pärimused viitavad mõlemad Pauluse kutsumisele ja selles antud ametile. Rm 16:25 ilmutusõpetuse sõnastust Ap-s ei leia. Ilm-s on “saladus” ajaloo saladus ja ilmutuse pildi seletus (1:20; 10:7; 17:5.7).

Ei Paulus ega Kl-Ef järgi mõistet kasutades Vana Testamenti. Nii on selliste mõistete, nagu “ilmutus”, “teatavaks tegema” ja “saladus” kuhjumises nähtud eeskujuna Qum-rani teoloogiat. Ef on arendanud siin edasi juudi apokalüptikat, mille vastu Paulus tunduvalt vähem huvi tundis. 1QH 1:21 on kirjas: “*diese erkannte ich aus deiner Einsicht, denn du hast mein Ohr geöffnet für wunderbare Geheimnisse.*”<sup>16</sup> Müsteeriumid on apokalüptikas seotud lõpuajaga.<sup>17</sup> 4Esr 14:26 on vahetegemine avaldatavate ja veel mitte avaldatavate saladuste vahel, olulisem on 4Esr 6:38j; 7:30; Apk. Brk 3:7 ütlused “alguse vaikimisest.”<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Joachim Gnilka, *Der Epheserbrief* (Freiburg: Herder Verlag, 1990), 164.

<sup>16</sup> Tsitaat *ibid.*

<sup>17</sup> Joachim Gnilka, *Der Kolosserbrief* (Freiburg: Herder Verlag, 1991), 100.

<sup>18</sup> Ernst Käsemann, *An die Römer* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973), 405.

Paulusel esineb mõte apokalüptilisest saladusest vaid mõnes põhjenduskäigus näitliku materjalina, kuna Kl-Ef on leidnud sellele saladuse ilmutuse õpetusele koha oma teoloogiate keskmes.

Kl 1:26j par Ef 3:3-5 moodustavad Rm lõpudok-soloogiaele selge paralleeli. Need näevad Paulust inimese-na, kellele anti ilmutuses teada Jumala saladus, mis oli inimeste eest seni varjul hoitud, mis aga nüüd on ilmutatud.<sup>19</sup> Paulusest on saanud müstiline inimeste juhataja saladuste poole.

Sarnast ilmutusõpetust võib leida ka karjasekirjades, kuid ilma rõhuta “saladusel”. 2Tm 1:10j järgi on Jumala arm ilmutatud (φανερώω; Rm 16:26) nüüd (Rm 16:26) Jeesuse Kristuse ilmumises (ἐπιφάνεια). Ka siin, nagu eelnevas toodud Tt 1:2j-s, on see seotud Pauluse ametiga, Paulus on “antud” (*terminus technicus* ametiisiku kutsumuse kohta; passiiv; Ef 3:2.8 on Paulus see, kellele on “antud”) seda kuulutava evangeeliumi “kuulutajaks, apostliks ja õpetajaks”.

Sellega jõuame ka loetelu kolmanda liikme, “vaikitud saladuse” paralleele otsides karjasekirjade, Kl ja Ef ning Rm lõpudoksoloogia ühise huvi juurde evangeeliumi algse kuulutaja ameti päritolu vastu. Nii Kl-Ef kui ka karjasekirjad näevad Jumala saladust ja apostliametit üksteisega olemuslikult kokkukuuluvana. Apostliamet kuulub “Jumala armu majapidamise” sisse, see mõiste ise on lähedane Rm 16:25 kirjeldatule.

Nõrgem vastukaja sellele apostlitejärgsele ilmutusõpetusele leidub veel 1Pt 1:20. Selle järgi oli Jeesuse

---

<sup>19</sup> Ka Ef ja Kl vahel on erinevus: vanemas Kl-s on “saladus” ilmutatud “pühadele”, kristlased elavad saladuste tundjatena. Ef võtab enam üle mõtteid, mis seovad ilmutuse kindlate isikutega, see avaldati “apostleile ja prohveteile”. Paulus ja tema kaasaegsed on ilmutuse vahendajad, kellel on koht Jumala ajaloos.

veri tuntud juba enne maailma loomist (vrd Ef 1:4), ent see on ilmutatud (vrd Rm 16:26) viimastel aegadel. 1Pt-s puudub sellel küll side apostliametiga, kuid seos on Kristuse tööga.

Kaugemale Rm 16:25 ilmutusemõttest jääb Ilm 1:1. “Jeesuse Kristuse *ilmutus*, mille Jumal temale on *andnud*” jätab välja küll apostli osa ilmutuse juures, ilmutus on “antud” Jeesusele Kristusele kui vahemehele. Ilm-s ilmutab Jeesus Kristus end prohvetile ja tema kaudu (Ilm 1:1, vrd Ef 2:20).

Olen leidnud, et ehtsates Pauluse kirjades ning Pauluse koolkonna kirjades on teatud kooskõla mõistete “ilmutama”, “teada andma” ja “saladus” kasutamises. Siiski on nendes ka erinevusi.

Paulusele on võõras õpetus, et kuulutus Jeesusest Kristusest on *saladus* oma loomult. “Saladus, mis oli varjatud, kuid saab avalikuks”, on küll antiteetiline parallelism, mis esineb ka Pauluse kirjades väljakujunenud keelekasutusena.<sup>20</sup> Neis kohtades, kus Paulus Jeesuse Kristuse tundmisest kui saladusest räägib, ei mõtle ta siiski mitte seda, et Jumala teod oleksid eriliselt *saladuses hoitud*. Paulusel on taolised kohad seotud tema õpetusega inimesest ja patust. Inimese mõistus ei suuda Jumala asju mõista, teda segab tema püüdlustes ettemääratus, mis lasub inimesel patu pärast. Jumala sõna lugedes on tema palgel kate (2Kr 3:14). Evangeelium pole iseeneses müsteerium, see on müsteerium vaid uskmatute seas kurjade vaimude mõju tõttu (2Kr 4:3).<sup>21</sup>

Rm 16:25 rõhutab passiivne σεσιγημένον, “vaikitu”, et Jumal on ise saladust enesele hoidnud.<sup>22</sup> See mõte

<sup>20</sup> Gnlika, *Der Kolosserbrief*, 100.

<sup>21</sup> Käsemann, *An die Römer*, 405.

<sup>22</sup> Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 206j.

ajaloolisest saladusest, igavesest vaikimisest, millele tuli lõpp Kristuses ja tema kuulutajate misjonitöös, tuleb koos Kl ja Ef teoloogiaga. Jumala saladus inimese eest varjulepandud varana, mitte inimesele oma loomu poolest kättesaamatu varana on Kl ja Ef teoloogia, mis leebemal, ajaloolisemaks tehtud kujul esineb ka karjasekirjades. Pauluse algselt ajaloolisele ja antropoloogilisele mõttele on Kl-Ef lisanud ontoloogiat, karjasekirjade kogudused aga on jätkanud seda õpetust kainemas, ajaloolise kuulutusega seotud suunas. Eriliselt on Kl-Ef suunda edasi arendatud Ignatiose kirjades (Ign. Ef 19:1; Magn 8:2). Viimasele suunale on iseloomulik teatud gnostiline taust, millel Jumala tegevust nähakse. Eri-nevvalt juutlusest, sünoptikuist ja Paulusest pole saladus mitte ajalooline, vaid kosmiline. Pauluse (ja sünoptikute) teoloogia erineb sellest oma ajaloolise objektiivsuse poolest, mis ei näe evangeeliumi vastuvõtmise kitsendusi mitte evangeeliumi olemuslikus saladuses, vaid inimese ajaloolises ja kogetavas langemises.

Selle "saladuse" mõiste arengut Pauluse koolkonnas võime näha järgnevalt: Gl 1:12.16 (Jumal ilmutab Pauluses oma Poega) ja 1Kr 1-2; 4:1 (Jumala saladus) ühendatakse – Ef 3:3 järgi "mulle tehti ilmutuses teatavaks saladus". Väljend on oma mõistetelt väga lähedane Rm lõpudoksoloogiale. Nagu Rm 16:25-27, nii rõhutab ka Ef Pauluse tööd kui saladuse vahendaja oma Jumalalt kogudusele. Saladus pole enam paratamatus, mis on tekkinud inimese patu ja võimetuse tõttu, vaid ajaloo järk ning käändekoht, ning Paulus mitte lihtsalt Jumala sõna kuulutaja, vaid saladuse haldaja. "Ilmutus" muutub biograafilisest mõistest (Gl) Pauluse isiku juurde kuuluvaks ilmutatud saladuseks (Ef ja Rm 16:25) ning kuulutuseks kui kiriku õpetusvaraks (karjasekirjad ja Rm 16:25).

## “IGAVESE JUMALA KÄSUL RAHVAILE TEATAVAKS TEHTUD”

Järgnevas tiheneb “ilmutusega” seoses olevate sõnade kasutamine, mistõttu neid on raskem jälgida. Ometi on Rm lõpudoksoloogia kuulutuskeem ja õpetus apostliametist põimunud ka läbi salmi 26 ja selle mõistestiku. Saladuse “avalikuks tegemine” vastab siin eeltoodud “vaikimisele”. Seejuures pole sõna tehniline kasutus nii selge.

See võib tähendada Jeesuse nähtavat ilmumist (Kl 3:4),<sup>23</sup> mis tahes varjatu teatavaks saamist (1Kr 4:5; 2Kr 7:12; Mk 4:22). Paulusel tähendab see ka vaimulike asjade teatavaks saamist või ilmumist (Rm 1:19; 3:21). Nii on Kristuse ilmsikksaamine tema sulases (2Kr 4:10j; 2:14) väikseks paralleeliks Rm 16:25j-le. Sama kehtib ilmsikksaamise mõiste kohta nt Johannese kirjan-duses (Jh 9:3; 1Jh 4:9; Ilm 15:4), selles lähenevad üksteisele Paulus ja tema koolkond, Johannese koolkond ning Rm lõpudoksoloogia.

Kl 1:26 on väga sarnane Rm lõpudoksoloogiale, mõlemas “saab avalikuks” “varjatud saladus”. Vastav koht Ef läheb sõnast “avalikuks tegema” mööda, kasutades verbi “teada andma”, mis samuti esineb Rm 16:26. Nendes, paljudes sisult lähedastes Uue Testamendi kohtades esinevad just sõnad φανερωῶ ja γωρίζω.

Karjasekirjades on “avalikukssaamine” ühendatud verbile vastava nimisõnaga “ilmumine” (ἐπιφάνεια), ja see saab ka teatud kindlad usutunnistuse jooned. Mõistetega tähistatakse Kristuse ilmumist lihas, mida

---

<sup>23</sup> Jh-s on see Jeesuse enese olemuse ilmsikstegemine ja Ülestõusnu ilmumine, kuid ka inimese või Jumala tegude avalikukssaamine. Sünoptikuil on see tavaliselt “ilmumine”, nt Jeesuse ilmumine pärast ülestõusmist.

kogudus usub ja tunnistab (1Tm 3:16; 2Tm 1:10; Tt 1:3). Neist kahes kirjakohas esineb mõistestik hümni sõnastuses, olles seega näide koguduse läbimõeldud usust.<sup>24</sup>

Eeltoodule lähedane on ka mõiste esinemine hümnis 1Pt 1:20, milles on ka avalikukssaamise ajakava: “Tema oli selleks ette määratud küll enne maailma rajamist, aga aegade lõpul on saanud avalikuks teie pärast.” See 1Pt õpetus on taas lähedane Ef teoloogiale (Ef 1:4.7).

Peale selle on evangeeliumi saladus ka “teatavaks tehtud” (Ef 1:9; 3:9jj; 6:19; Kl 1:27). See võib tähendada misjonikuulutust või ka koguduse kasvatamisega seotud õpetamist.

Rm lõpudoksoloogia vaatleb veel kaht vahendit ja teed, mis Jumala saladuse kogudusteni on toonud. Esiteks on Jumala saladus saanud ilmsiks “prohvetite kirjade läbi”. See mõiste on UT-s ainulaadne. Ettekujutuse autori mõttest saame ehk kirjakohtadest Lk 24:27.32.45; Rm 1:2, mis näitavad, et Jeesuse isiku ja ilmumise tundmaõppimisel on möödapääsmatu Vana Testament.

VT kuulutust tulevasest päästmisest nimetab “prohveti sõnaks” (nagu UT-s 2Pt 1:19j) ka Aleksandria Philon, arvates päästmissõnumisse kaasa ka paganate päästmise.<sup>25</sup> Selles on Paulus väga lähedane Philonile, kuna ka Paulus näeb paganate päästmist olulise osana Pühakirja kuulutuse täitumisest (Rm 9:33; 11:26j; 15:12).<sup>26</sup>

Ülearuseks osutub kaalutlus, kas “prohvetite kirjad”

<sup>24</sup> Johannese kirjade doketismivastases poleemikas on samasugune usutunnistuse iseloomuga sõna “tulema”, mis tähendab samuti “ilmumist”: kristlase tunnistus on, et Jeesus Kristus on “tulnud” lihas (1Jh 4:2; 2Jh 7).

<sup>25</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, 226.

<sup>26</sup> *Ibid.*

ei võiks tähistada kristlikke prohvetiraamatuid. Tõestuseks suulise kuulutuse, ka kristliku suulise kuulutuse õigsusest oli misjonitöös tunnustatud vaid Vana Testament, igasugune "oma prohveti" sõnum aga oli kogudusesiseseks kasutuseks.<sup>27</sup> VT autoriteet algkristlikus koguduse kasvatases ja misjonis on üldtuntud.

Teine abivahend või tee, mis evangeeliumi saladuse kogudusteni toob, on *Jumala käsk apostlile* (Rm 16:26). Väljend  $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\alpha\gamma\acute{\eta}\nu$  tähendab Paulusel alati kristlase kõlblust ja elu puudutavat Jumala tahet (1Kr 7:6.25; 2Kr 8:8; ka Fm 8). Alles 1Tm 1:1; Tt 1:3 on mõiste saanud oma Rm 16:26 tähenduse, muutunud *terminus technicus* Pauluse evangeeliumi teenistusse kutsumise kohta. Rm lõpudoksoloogia seob selle samuti evangeeliumi saladuse teatavakssaamisega. Siin on Rm 16:25-27 ning karjasekirjad taas lähestikku. Sarnane on keelekuju ( $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\alpha\gamma\acute{\eta}\nu$ ) ja õpetus ilmutusest (tuntud enne igavikku, teatavaks tehtud nüüd).

## KOKKUVÕTE

Rm lõpudoksoloogia on hilisem kui Rm ise, kuid selle pärimused on kujunenud silmatorkavalt lähedases seoses meile tuntud Pauluse koolkonna pärimustega (Kl, Ef, karjasekirjad) ja üldkristlike pärimustega (1Pt). See võimaldab meil näha Pauluse koguduste õpetust ja Pauluse koolkonna elu ajajärgul Pauluse surma ja kaanoni kujunemise vahel. Rm lõpudoksoloogia sisaldab endas Pauluse järgse aja õpetust kristlikust usu aluseks olevast ilmutusest kui saladusest, mis on Jumala juures

---

<sup>27</sup> Hans Lietzmann, *An die Römer* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933), 130.

alati, kuid mis on inimestele saanud teatavaks Jeesuse Kristuse ja tema apostlite ajal. Sellele on omane teatud ajalooteoloogia, milles üksteisele järgnevad Jumala otsus enne igavikku; tema Poja ilmumine; apostlite kutsumine ning viimaks kristliku koguduse elu Kristuse ja apostlite õpetuse valgusel, samuti kirjutaja ja lugeja kaasaeg.

Rm 16:25-27 on vaatamata oma lühidusele seotud Pauluse koolkonna erinevate pärimuste ja arengusuundadega ühtaegu, Kl ja Ef suunaga ühelt poolt ja karjasekirjade suunaga teiselt poolt. Kl-Ef suund esindab rõhuasetust Jumala saladusel ning on seega enam müstiline. Karjasekirjade suund rõhutab rohkem apostli kuulutust ühes selle ajalooliste juurtega. See näitab ühest küljest erinevate suundade olemasolu Pauluse koolkonnas.

Teisest küljest näitab see küllalt tugevat sidet Kl-Ef suuna ja karjasekirjade suuna vahel, seda nii õpetuse sisus kui ka selle edasiandmise väljakujunenud vormides. Apostlitejärgses kristluses oli miski, mis suunas õpetusvara kujunemist ning ka kogudustes kasutatava kirjanduse valikut nõnda, et nii ehtsad Pauluse kirjad, Kl-Ef kui ka karjasekirjad olid kasutusel koos. See sarnasus ei ole seotud Kl; Ef; 1,2Tm; Tt (ja vähesemal määral ka 2Ts ning 1Pt) retseptiooniga kaanoniks, kaanon vaid kinnitas ühtsuse tagantjärele. See ühtsus on rajatud koguduste pärimuste kooskõlana juba mõlema suuna kirjade kirjutamisel.



# VÄHETUNTUD FAKTE EESTI LUTERLIKE KOGUDUSTE AJALOOST NÕUKOGUDE VENEMAAL 1917-1945\*

---

MIHHAIL ŠKAROVSKIJ

## ALLIKAD JA HISTORIOGRAAFIA

20. sajandi evangeelse luterliku kiriku ajalugu Venemaal tervikuna ning sealhulgas eesti kogudused on praeguseni jäänud üheks ebapiisavalt uuritud teemaks nii Venemaa kui teiste maade historiograafias. Publitseeritud allikad praktiliselt puuduvad, sündmuste järgnevust võib taastada vaid raskustega, pastorite ja koguduseliikmete nimed on vähetuntud. Alles viimasel ajal on hakanud kujunema ülevaade represseeritud ja usu pärast kannatanud luterlaste martüüriumist. Samal ajal on

---

\* Artikkel on koostatud programmi “Mežregionalnie issledovanija v obšestvennyh naukah” ja Kennan Institute (USA) toetusel.

evangeelse luterliku kiriku liikmed moodustanud küllalt suure osa maa kõigist usklikest. Siin tuleb oma unikaalsuses esile Loode-Venemaa – konfessioon on enim levinud riigi selles osas, kus tema traditsioonidel on paljude sajandite pikkune ajalugu ja on alati silma paistnud vastupidavusega. Nimelt siin elas 1917. aastal peaaegu 200 000 eestlast, sealhulgas umbes 50 000 Petrogradis. Artikli kronoloogilised raamid on piiritletud 1917-1945, ühelt poolt Oktoobrirevolutsiooniga, mis muutis põhjalikult luterlike koguduste elutingimusi Venemaal, teiselt poolt ajaga, mil suleti viimased kirikud.

Venemaa arhiivides hoitavad dokumendid lubavad jälgida rida tähtsaid vähemtuntud aspekte eesti koguduste ajaloost valitud perioodil. See puudutab nende faktorite määramist, mis mõjutasid usuelu arengut, selle etappide eristamist, eesti kogudusi koordineerinud organite struktuuri väljaselgitamist, usuelule mõju avaldanud riiklike võimuorganite poliitika tundmaõppimist, pastorite ja koguduseliikmete represseerimise kohta andmete kogumist, mida võib kasutada kannatanutele ja nende sugulastele abi osutamisel, kirikutes mälestamisel, elulooliste teatiste koostamisel. Kahjuks ei võimalda olemasolev allikmaterjal jälgida mitmeid aspekte eesti koguduste siseelust.

Nagu juba märgitud, pole teemakohane vene historiograafia just mahukas. Nõukogude perioodil tegi klassipositsiooniline lähenemisviis ajaloole võimatuks antud probleemide vaatluse väljaspool vulgaarset ideoloogilist ja kriitilist konteksti. Olukord muutus, nagu teada, alles 1990. aastail. Nõukogude Liidus tegutsenud usuorganisatsioonide ajaloo vastu tekkinud huvi laineharjal ilmus mitmeid töid, mis nii või teisiti puudutasid valitud teemat. Eelkõige on vajalik mainida kahte uurijat: O. Kurilot ja O. Litzenbergerit, kes mõlemad kirjutasid algul

kandidaativäitekirja ja seejärel selle põhjal monograafia.<sup>1</sup> Seejuures valgustab Kurilo luterlaste ajalugu Venemaal XVI kuni XX sajandi lõpuni ja vaatleb kõiki regioone ja kõiki rahvusgrupe (sealhulgas eestlasi), tuues ära andmed nende arvukuse, asukoha, majandusliku tegevuse, vaimuelu, tavade ja kommete kohta. Loomulikult on nõukogude ajale töös pühendatud vähem tähelepanu, mõned olulised sündmused on esitatud fragmentaarselt või skemaatiliselt. Litzenbergeri väitekirja ja raamat on pühendatud perioodile 1917-1938, kusjuures peatähelepanu pööratakse saksa kogudustele ning Volgamaale. Eestlaste kirikuelust kõneldakse vähe. O. Kurilo on ka dokumentide ja teiste allikmaterjalide kogumiku “Luterlik kirik Nõukogude Venemaal (1918-1950)”<sup>2</sup> koostaja. Seoses evangeelse luterliku kiriku taassünniga 1990. aastail hakkasid ilmuma tema trükised – ajakirjad “Der Bote/Vestnik”, “Naša Tserkov”, “Inkerin Kirkko/Tserkov Ingrii”, ajaleht “Inkeri”. Nendes trükitakse regulaarselt väikeseid ajaloolisi artikleid, mälestusi, üksikuid dokumente. Näitena võib tuua memuaare Leningradi seminari (teoloogiliste kursuste) endiselt õppurilt 1920.-1930. aastatel pastor Johann Lellelt.<sup>3</sup> Suurima panuse teema uuri-

---

<sup>1</sup> O. Kurilo, *Luterane v Rossii (XVI-XX vv.)*. Dissertatsija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskijh nauk (Moskva, 1995); O. V. Kurilo, *Očerki po istorii luteran v Rossii* (Moskva, 1996); O. Litzenberger, *Evangeličesko-luteranskaja tserkov i sovetskoje gosudarstvo (1917-1938)*. Dissertatsija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskijh nauk (Saratov, 1997); O. Litzenberger, *Evangeličesko-luteranskaja tserkov i sovetskoje gosudarstvo (1917-1938)* (Moskva, 1999).

<sup>2</sup> O. Kurilo, *Luteranskaja tserkov v Sovetskoj Rossii (1918-1950)* (Moskva, 1997).

<sup>3</sup> J. Lell, “Evangeličesko-luteranskije bogoslovskie kursy v Leningrade”, *Naša Tserkov* 3-5 (1996), 59-60.

misse on saksa teadlastest andnud professor Wilhelm Kahle, kes on kirjutanud ligikaudu 20 monograafiat ja artiklit luterlikust kirikust Venemaal.<sup>4</sup> Tema raamatutes on ka eestlastele pühendatud lehekülgi. Tõsi, need raamatud on kirjutatud 1950.-1980. aastatel peamiselt Saksamaa arhiivide materjalidele toetudes, Venemaa arhiivide kogud olid sel ajal teadlasele ligipääsmatud ja praktiliselt neid ei kasutatud.<sup>5</sup>

Küllaltki aktiivselt on valitud teemat käsitletud soome ja rootsi historiograafias. Juba 1960.-1970. aastatel hakkasid ilmuma tõsised teaduslikud uurimused, mis olid pühendatud nii üksikutele soome ja soome-eesti kogudustele ning konkreetsetele pastoritele kui ka Ingerimaa kirikule tervikuna.<sup>6</sup> Huvitava doktoriväitekirja luterlastest Peterburis 1917-1938 kirjutab Helsingi uurija Varpu Myllyniemi. Kõige olulisema sündmusena selles vallas tõusis esile rootslase Georg Lutheri põhjaneva monograafia ilmumine 2000. aastal.<sup>7</sup> Üldistades oma eelkäijate kogemust ja lisades hulgaliselt uut materjali, on ta üksikasjalikult jälginud soome (sh soome-eesti) ja rootsi kogukondade ajalugu Venemaal ja Nõukogude Liidus XVIII-XX sajanditel. Kahjuks pole

---

<sup>4</sup> Näiteks *Geschichte der Evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917-1938* (Leiden, 1974); *Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Russland* (Leiden-Köln, 1962).

<sup>5</sup> Saksa kirikuloolastest tuleks lisada kindlasti ka Erik Amburger, eelkõige tema koostatud biograafilise leksikoni tõttu: Erik Amburger, *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Russlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937: ein biographisches Lexikon* (Lüneburg, Erlangen, 1998). (Tõlkija märkus).

<sup>6</sup> *Inkerin Evankelisluterilaisen Kirkon 350-Vuotis-Muistojulkaisu* (Helsinki, 1960); *Laurikkala inkerinsuomalaisten hengillinen isa. Inkerissa 1909-1937, Ruotsissa 1952-1957* (Uusikaupunki, 1970).

<sup>7</sup> Georg Luther, *Herdaminne för Ingermanland II* (Helsingfors, 2000).

selles raamatus pea üldse kasutatud Venemaa arhiive.

Viimastel aastatel on ilmunud rida teatmeteoseid Peterburi pühakodade ajaloost, sisaldades õigeusu, katoliku ja luterlike kirikute kirjeldusi. Esimesena neist ilmus 1992. aastal teatmik "Hramy Peterburga", hiljem – kolmeköiteline kirikuajalooline entsüklopeedia uurijailt A. Kobakilt ja V. Antonovilt "Svjatyni Sankt-Peterburga". Viimaks, 1995. aastal M. Škarovskij osavõtul ja teaduslikul toimetamisel avaldas S. Schultz raamatu "Hramy Sankt-Peterburga (istorija i sovremennost)". Kõigis nendes teatmiketes leidub ka lühike kirjeldus Peterburi eesti kogukonna ajaloost. Informatsioon eesti kogudustest teistes Venemaa rajoonides sisaldub aga ainult ühes hiljuti E. Knjazeva ja G. Solovjova poolt välja antud teatmeteoses.<sup>8</sup>

Nagu näha, puudub siiani kompleksne uurimus antud teemast, valgustamata on jäänud ka paljud üksiküksimused.<sup>9</sup>

Käesoleva artikli allikalise baasi moodustavad kahe vene ja kahe saksa arhiivi materjalid. Autor on tundma õppinud laialdast dokumentaalset materjali, mida hoitakse Peterburi Riiklikus Keskarhiivis (*Tsentralnyi Gosudarstvennyi Arhiv Sankt-Peterburga*) (TsGA SPb),

---

<sup>8</sup> *Luteranskije tserkvi i prihody v Rossii, konets XVIII v. – 1917 g.* (Sankt-Peterburg, 2001).

<sup>9</sup> Eesti historiograafiast võib varasemast ajast mainida ühte ülevaateartiklit: Ilmar Arens, "Religioosne vaimsus – Eesti koloniaalühiskondade kandetalana Lähis-Venemaa aladel 1861-1943," *Estonia Christiana. Eximio domino Iohanni Köpp* (Stockholm, 1965), 227-241. Viimasel ajal on kirjutatud sarnasel teemal teistest Vene piirkondadest, mitte Loode-Venemaast. Vt nt Aivar Jürgenson, "Kirik ja kool Siberi eesti asundustes," *Acta Historica Tallinnensia* 4 (2000), 31-48; Marika Mikkor, "Kaukaasia eestlaste usuelust ja ristimistavast," *Akadeemia* 7 (2001), 1476-1492; 8 (2001), 1769-1779; 9 (2001), 1996-2014. (Tõlkija märkus).

kuhu on koondatud materjalid religioosete kogukondade kohta kogu Loode-Venemaalt (tollasest Leningradi oblastist) alates 1917. aastast. Samuti on kasutatud võimalust töötada Saksamaa Välisministeeriumi fondi materjalidega Liiduarhiivis (*Bundesarchiv*) (BA) ja Evangeelse Kiriku Saksamaal Keskarhiivis (mõlemad asuvad Berliinis). Unikaalsed dokumendid represseeritud vaimulike ja ilmikute kohta olid eraldi kättesaadavad Vene Föderatsiooni Föderaalse Julgeolekuteenistuse Valitsuse arhiivis Peterburi ja Leningradi oblasti kohta (*Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской Области*) (AUFBS SPb LO). Erilist huvi pakkusid gruppide arhiivi-uurimistoimikud, mis mõnikord sisaldasid andmeid kümnete inimeste kohta.

## KOGUDUSEELU ARENG RAHVUSLIKU ENESETEADVUSE TÕUSU TEEL 1917-1928

Eestlaste massiline ümberasustamine Venemaa loodeossa 19. sajandi lõpul, 20. sajandi algul tingis seal suure hulga uute rahvuslike luterlike koguduste moodustumise. 1910. aastail olid Petrogradi kubermangu linnakoguduste seas eestlastest luterlaste arvu poolest suurimateks pealinna Jaani – 23 700, Narva – 8000, Jamburgi – 6000, Gdovi – 4200, Gattšina – 4000, Luuga – 3000 ja Kroonlinna – 1600 liikmega kogudused. Suuri külakogudusi leidis peamiselt läänepoolsetes maakondades, Eestimaa kubermangu piiri ääres, liikmete arvuga Teškovo – 8500, Domkino – 6000, Strjanovo – 3000 jne. Mõned neist eraldusid soome ja saksa kogudustest alles 19. sajandil, näiteks Jamburgi ja Teškovo kogudused. Märkatav osa eestlastest kuulus edaspidigi soome kogudustesse: Guba-

nitsõs oli neid 3000, Moloskovitsõs 2000, Žerebjatas 1200, Markovo-Järvisaaris 580. Ümberasunud moodustasid ka rea kolooniaid Pihkva ja Novgorodi kuberman-gudes, kuid suurimad eesti kogudused tekkisid sealsetes linnades: Toroptsõs – 6100, Pihkvas – 5200, Porhovis – 5000, Staraja Russas ja Šimskis – 4500, Novgorodis – 2900 koguduse liikmega. Teistes Vene impeeriumi rajoonides oli eesti kogudusi vähe ja nende liikmete arv reeglina väike. Näiteks Moskvas tekkis iseseisev Püha Eliisabeti kogudus alles 1913. aastal ja sinna kuulus vaid u 1000 liiget.<sup>10</sup>

1917. aasta sündmused kutsusid esile eesti rahvusliku liikumise tõusu. Varsti pärast Veebruarirevolutsiooni moodustati ühtne üleriigiline organisatsioon – Eesti liit, arutati kultuurautonoomia loomise ideed Venemaal elavatele eestlastele. Kiriklikus plaanis kujunes nõue ühendada Petrogradi kubermangu luterlikud kogudused Eestimaa kindralkonsistoriumi alla. Pärast iseseisva riigi moodustamist 1918. aastal eraldasid uued piirid kogudused nende kodumaast. Sellega seoses tekkis mõte luua eesti kindralkonsistorium, mis ühendaks Loode-Venemaa kogudusi. Puhkenud kodusõda lükkas mõtte realiseerimise kõrvale. 1918-1919 kolisid paljud pastoriid Eestisse, näiteks Johannes Hauboldt, kes oli Gdovi maakonnas hooldanud tervet rida kogudusi.<sup>11</sup> Mõned vaimulikud lahkusid koos kindral Judenitši valgekaartliku Loodearmee taganevate väeosadega, keda mõnda aega aitasid pealetungil Petrogradile Eesti väeosad.

Nõukogude võimu ettevõtmised kirikuvara natsio-

---

<sup>10</sup> Leht (L.) 10-11, säilik (s.) 30, nimistu (n.) 7, fond (f.) 1001, TsGA SPb; V. Maamägi, *Estontsõ v SSSR 1917-1940* (Moskva, 1990), 34-35; Kurilo, *Očerki*, 140.

<sup>11</sup> L. 145, köide (k.) 1, s. P-66784, arhiveeritud uurimistoimikute fond (a.u.f.), AUFBSB SPb LO.

naliseerimise osas puudutasid varsti ka eesti kogudusi. Kõige rikkam neist oli Peterburi Jaani kogudus. Selle maavaldusel (*Ofiterskaja* tänav 54) asusid peale kirikuhoone kuuekorruseline elumaja 30 korteriga, kolmekorruseline maja kolme korteriga ning neljakorruseline hoovimaja, milles asus kool 220 õpilasega ning orbude varjupaik. Kiriku juures olid ka kaks leskede maja ning vaeste abikassa. Eelkõige ähvardas natsionaliseerimisoht kiriku kapitali. 26. veebruaril 1919 oli koguduse nõukogu (konvendi presiidium) sunnitud justiitsasjade komissariaadi nõudmisel esitama andmed summadest, mida hoiti Rahvapangas, 2. aprillil aga vastama uuele järelepärimisele nende kapitalide otstarbe kohta. Saadud andmed ei rahuldanud võimu ja 24. aprillil palus Petrogradi Nõukogu justiitsosakond Keskuurimiskomisjonil kontrollida nende õigsust. Mõne kuu pärast konfiskeeriti kõik pangas hoiul olnud varad. Suvel 1919 osutusid natsionaliseerituiks ka kogudusele kuulunud hooned, 24. augustil palus koguduse nõukogu juba Keskeluasemekomiteel keelata asustamine korterisse 33 majas 54/1 *Ofiterskaja* tänaval, “kuna sellega rikutakse koguduse kiriklikku elu”.<sup>12</sup>

Kevadel 1919 nõudis Petrogradi Nõukogu justiitsosakond ka kõigi kirikus säilitatavate meetrikaraamatute esitamist. 20. mail palus kirikuõpetaja Jakob Valk (asus Eestisse 1919. aasta lõpus või 1920. aasta algul) ajapikendust. Kahe päeva pärast sai ta ettekirjutuse anda viivitamatult üle meetrikaraamatud, mis puudutasid aega enne 1900. aastat, ning ajapikenduse ülejäänute esitamiseks. Tulemusena andis koguduse nõukogu

---

<sup>12</sup> L. 2-9, 13, s. 129, n. 33, f. 7384, TsGA SPb; T. Tatsenko, “Nemetskie evangeličesko-luteranskie obštšiny v Sankt-Peterburge v XVIII-XX vv.” *Nemtsy v Rossii. Peterburgskie nemtsy* (Sankt Peterburg, 1999), 273.

kolmes etapis (20., 23. juunil ja 4. septembril) üle 47 aasta raamatud. Viimased meetrikaköited (1915-1920) anti ZAGS-i (perekonnaseisuameti) osakonnale üle juba 8. oktoobril 1923. Võimude nõudel esitas kogudus 9. novembril 1919 kiriku omandi inventarinimistu. Samal päeval sõlmiti koguduseliikmete üldkoosolekul rajooninõukogu esindajaga leping, mille kohaselt võisid usklikud kirikut tasuta ja tähtajatult kasutada. Lepingule kirjutas alla 189 inimest, 7 neist, teiste seas pastor Valk, valiti koguduse nõukogusse.<sup>13</sup> Samuti sõlmiti lepinguid ka teistes eesti kogudustes.

Pärast kodusõja lõppu ja mõningast kirikuelu normaliseerumist kogunes 25.-26. septembril 1921 Gattšinas Põhjarajooni eesti koguduste esindajate kongress (sinod). Selle töös osales 44 delegaati, istungid avas saksa piiskop Konrad Freifeldt, millega rõhutati püüdlust hoida luterliku kiriku ühtsust. Sakslaste kõrval olid eesti luterlastel tihedaimad sidemed soomlastega ja nad soovisid neid säilitada. Nii juhtis kongressi esimeheks valitud Gattšina eesti koguduse pastor Oskar Palsa ka Lääne-Ingerimaa praostkonda. Oma tegevuses juhendus kogunemine 24. novembril 1920 Petrogradis vastu võetud "Ajutistest eeskirjadest Evangeelse Luterliku Kiriku Venemaal omavalitsemisel".

Kongressi delegaadid otsustasid ühehäälselt moodustada iseseisva Eesti Pea- (hiljem Kõrgeim) Kirikunõukogu, mis koosnes piiskopitiitliga esimehest, tema ilmalikust abilisest (viitsepresidendist), kahest vaimulikust ja kahest ilmalikust liikmest ning kolmest kandidaadist. Esimeheks (presidendiks) ja piiskopiks valiti üksmeelselt O. Palsa, vaimulikeks liikmeteks A. Jürge-son ja L. Schultz, ilmalikeks A. Lindberg (Gattšina), A. Pritson (Šimsk) ja F. Ilgeküüt (Petrograd). Peale selle va-

---

<sup>13</sup> L. 11-12, 14-20, 84, 90-91, s. 129, n. 33, f. 7384, TsGA SPb.

liti K. Freifeldt üksmeelselt kõigi Venemaa eesti luterlike koguduste peapiiskopiks. Kongressi liikmed viisid ka sisse parandusi ja redigeerisid neile esitatud paranduste teksti Evangeelse Luterliku Kiriku Venemaal omavalitsemise ajutistele eeskirjadele, mille ühes paragrahvis räägiti, et koguduse kirikliku juhtimise kindlustamiseks tuleb 1. jaanuarist 1922 sisse viia maks iga koguduse liikme perelt, mis oleks võrdne 5 naela leiva maksumusega. Parandustega nähti ette ka neli Kõrgeima Kirikunõukogu (KKN) istungit aastas ja võimalus kõrvaldada piiskoppi ja pastoreid kuritegude ja kiriklike dogmade rikkumise eest.<sup>14</sup>

Oma esimesele istungile kogunes KKN Gattšinasse 12. detsembril 1921. Aukülalisena osales lisaks K. Freifeldile ka läti piiskop Johann Grünberg. Töö käigus räägiti peamiselt koguduste kindlustamisest pastorite ja jutlustajatega. KKN kinnitas ka kongressil arutusel olnud ajutiste eeskirjade parandused. 13. detsembril aga pühitses K. Freifeldt Oskar Palsa piiskopiks. Neil päevil registreeriti Nõukogu ka kohalikus rajooni täitevkomitees, tema aadressiks märgiti O. Palsa korter K. Marxi 59. KKN alla kuuluvates eesti kogudustes oli 1921. aasta lõpus 160 000 koguduseliiget, eestlaste koguarv riigis ulatus 200 000-ni. Edaspidi vähenes nende arv järk-järgult seoses emigreerumisega kodumaale. Niisiis elas vastavalt 17. detsembril 1926 läbiviidud rahvaloenduse andmetele Nõukogude Liidus 154 666 eestlast (kellest osa olid ateistid, osa aga õigeusklikud).<sup>15</sup>

Eesti KKN liikmed kuulusid Petrogradis 24. novemb-

<sup>14</sup> L. 25, s. 223, n. 1, f. 6830; l. 13-18, s. 30, n. 7, f. 1001, TsGA SPb; Kahle, *Geschichte*, 201-203.

<sup>15</sup> L. 5, s. 49, n. 9, f. 1001, TsGA SPb; Kahle, *Geschichte*, 203-204; Kurilo, *Očerki*, 148.

ril 1920. aastal saksa ja läti konsistooriumide poolt moodustatud Piiskoplikku Nõukogusse, võttes esimest korda selle istungist osa 1921. aasta novembris. 13 osalenust olid kolm eestlaste esindajad – piiskop O. Palsa, pastorid A. Jürgenson ja L. Schultz. Ka edaspidi osalesid nad kõige aktiivsemalt Piiskopliku Nõukogu töös.

Kiriklike väärtasjade äravõtmine 1922. aastal puudutas enamikku eesti kogudustest. Püüdes päästa reliikviaid vältimatust konfiskeerimisest võttis vaimulikud ette katse saata need välismaale. Aprillis püüdis Eesti saatkond Nõukogude Venemaalt raudteed mööda välja vedada 6 puuda (98,3 kg) kiriklikku vara, arvatavasti enamuses luterlike kirikute liturgilised riistad. See omand avastati ning konfiskeeriti riigi poolt. Mõne kuu pärast toimus väärtasjade äravõtmine tegutsevatest pühakodadest. Nii korjas erikomisjon Peterburi Jaani kirikust 30. juunil 1922 ära hõbeesemeid kogukaaluga 17,5 naela.<sup>16</sup>

Kujunenud olukorras toimus 25.-26. juunil Gattšinas Põhjarajooni eesti koguduste teine kongress. Sellel osales 35 otsustava ja 22 nõuandva hääleõigusega delegaati, kusjuures esimeste hulka kuulus 25 valitud esindajat 18 kogudusest Petrogradi, Novgorodi ja Pihkva kubermangudest. Vaimulikest osalesid kongressi töös peale piiskoppide O. Palsa ja K. Freifeldti pastorid A. Jürgenson (Petrograd), L. Schultz (Novgorod) ja abipastorid A. Masing (Teškovo), J. Oberschneider (Staraja Russa). Istungid avati O. Palsa ettekandega koguduste elust:

Eestlane kaldub kiriku ja kooli poole, pole küla, kus poleks ühiste jõududega ehitatud palvemaja ja koos sellega kooli. Kõige ülalöeldu tagajärg –

---

<sup>16</sup> L. 80, 100, s. 129, n. 33, f. 7384, TsGA SPb; Litzenberger, *Evangeličesko* 1997, 93.

puuduvad kirjaoskamatud. Vaatamata sellele, et praegu eksisteerivad koolid olid samaaegselt majaks, kus pühapäeviti viidi läbi jumalateenistusi, üks ei seganud teist, kõikjal, kus oli keelatud koolides läbi viia jumalateenistusi, võtsid kolonistidest eestlased tarvitusele kõik abinõud, et saada selleks luba, paljudes kohtades luba ka saadi... Vaatamata sellele, et kirik on eestlastel, sakslastel, lätlastel ja soomlastel [tihti] ühine – kõik majanduslikud küsimused jm lahendatakse rahumeelselt ja sõbralikult, nagu seda nõuab siiras kristlik vendlus ja ligimesearmastus.

Pärast arutelu võttis kongress vastu otsuse, et koguduseliikmetel on hädavajalik valida majandusnõukogud kirikutes, mis kuuluvad mitmele kogudusele ja registreerida kõik palvemajad kohalikes täitevkomiteedes. Piiskop K. Freifeldti esinemises rõhutati, et “pastorid peavad olema küllaldaselt ette valmistatud oma tegevuse jaoks” ning selles sisaldus üleskutse, et neid tuleks koolitada Petrogradi jutlustajate kursustel. Kuid kuna õpetamine toimus seal valdavalt saksa keeles, panid mõned esinejad ette saata soovijaid õppima Soome või Tartu ülikooli. Tõsi, kõik need võimalused olid piiride suletuse tõttu ebareaalsed. Arvestades baptisti jutlustajate kasvavat mõju, kuulasid delegaadid O. Palsa ja A. Jürgensoni referaati “Ristimise sakrament ja valeõpetus (baptism)”. Esimest korda arutati ka võimalust anda juhtivaid kohti koguduses naistele. Algul võeti vastu otsus lubada neid jutlustajateks võrdselt meestega. Abipastoriteks nimetamise küsimuses hääled jagunesid: 13 delegaati hääletasid poolt, 16 vastu ja 6 jäid erapooletuks. Kokkuvõttes otsustati delegerida lõpliku otsuse tegemine Piiskoplikule Nõukogule. Peale selle otsustas kongress arvata KKN-i juurde vaimulik komanderinguteks kogudustesse, mida parajasti ei teenitud, määrata nõukogu liikmeks üks abipastor ja

kinnitada J. Kasvandik KKN-i sekretäriks ja kassiriiks.<sup>17</sup>

Kongressi otsused olid eelkõige suunatud sellele, et korraldada paremini koguduseelu. Teravaimat probleemi kujutas endast pastorite nappus. Selle lahendamiseks levis eesti kogudustes nagu ka teistes luterlikes kogudustes nn “erakorraliste jutlustajate” või abipastorite institutsioon – isikud, kes võisid täita vaimulike ametikohustusi KKN-i loaga pärast eksami sooritamist. Veel 1921. aasta lõpus anti sellised load J. Oberschneiderile ja A. Masingule. Viimane oli väikese saekaatri omanik Ondrovo külas Oranjenbaumi maakonnas Petrogradi kubermangus ja teenis 1920. aastatel kuut kogudust – Teškovo, Gubanitsõ, Žerebjatski, Koporski, Novoselski ja Novoniskovitski. Seejärel määrati abipastoriteks Pihkvas Martin Eggi ja Gdovi maakonnas Rudolf Raudmund, kelle eksam ja ordineerimine toimusid 24. septembril 1923 eesti koguduste sinodil. Nad alustasid kohe aktiivset tegevust, nii õnnestus R. Raudmundil korraldada jõululaupäeval 1924 Domkino asulas suur kiriklik laulupäev seitsme koori osavõtul Gdovi maakonna kogudustest.<sup>18</sup>

Kuid ka abipastoreid ei jätkunud. Seepärast leidsid rakendust ka koguduseliikmete poolt valitud ja KKN-is registreeritud jutlustajad või pastorite abilised. Neil oli õigus jagada armulauda surijatele, ristida ja matta kirikukorra kohaselt. Mõned neist olid tegelenud sarnase tegevusega pikemat aega. Näiteks Karl Kriit sai veel 1903. aastal pastor Hauboltilt loa tegutseda jutlustajana, aga 1914. aastal konsistooriumi tunnistuse. Pärast

---

<sup>17</sup> L. 10-13, s. 30, n. 7, f. 1001, TsGA SPb.

<sup>18</sup> L. 28, k. 1, s. P-66784, a.u.f., AUFSB SPb LO; Kahle, *Geschichte*, 205.

pastori ärasõitu Eestisse 1918 hakkas Kriit tegelikult täitma tema ülesandeid, saades edaspidi loa KKN-st. Kuni 1930. aastate alguseni viis ta läbi vaimulikke talitusi Ladi ja osas Osmini rajoonist. Ainuüksi Petrogradi kubermangu lääneosas oli tollal 14 jutlustajat. Esialgutegelesid nad misjoniga, käies külades ja jutlustades, kuid seejärel keelasid võimud rangelt selle tegevuse. Kui Gubanitsõ kogudus 13. märtsil 1923 pöördus Gattšina maakonna täitevkomiteesse teatega D. Mihkelsoni ja I. Pooli jutlustajaks valimisest ja palvega lubada läbi viia teoloogilisi vestlusi Novo-Zahonje ja Lisino asulates, järgnes kategooriline äraütlemine.<sup>19</sup>

Ja ikkagi, vaatamata erinevatele takistustele, kiriku elu arenes. Seda märgiti ka piiskop O. Palsa ettekandes eesti koguduste esindajate kongressi kolmandal istungjärgul 23.-24. septembril 1923 Gattšinas. Tekkisid uued kogudused, nende teenimine paranes tänu rea revolutsioonieelse staažiga õpetajate üleminekule kirikutöole. Et kasutada ettevalmistusaega intensiivsemalt, otsustati istungjärgul kuus kuud enne konfirmeerimist läbi viia eksam. Piiskopi ettekandest oli näha, et ta arvestas KKN-i organisatsiooni juhtimisel ainult Petrogradi, Pihkva ja Novgorodi kubermangude eesti kogudusi liikmete koguarvuga 150 000. Samal ajal tundis Nõukogu vastutust kõigi eestlaste eest, mis kutsus hiljem esile Palsa enda ja teiste vaimulike pastoraalsed külaskäigud Siberisse ja Kaukaasiasse.<sup>20</sup>

Neli eestlaste esindajat – pastor Jürgenson, piiskop Palsa, ilmikud Ilgeküüt ja Kasvandik osalesid Üldsinodi töös 21.-26. juunini 1924. Avamisel luges Jürgenson

<sup>19</sup> L. 198, s. 225, n. 1, f. 6830, TsGA SPb; l. 28, k. 1, l. 145, k. 2, s. P-66784, a.u.f., AUFSB SPb LO.

<sup>20</sup> Kahle, *Geschichte*, 204-206.

ette eesti koguduste tervituse. Vastavalt Üldsinodil vastu võetud põhikirjale kuulus Nõukogude Liidu Evangeelsesse Luterlikku Kirikusse 17 sinodaalset ringkonda, kuhu kuulus 190 kogudust. Nendest kuulus eraldi Eesti ringkonda 6 kogudust Leningradi kubermangust: Peterburi Jaani, Kroonlinna, Gattšina, Moloskovitsõ, Teškovo ja Gubanitsõ, aga ka kogudused Novgorodis, Pihkvas ja Toroptsõs. Tegelikult oli eesti kogudusi kolm korda rohkem. Põhikirjas ette nähtud ja sinodi poolt valitud Evangeelse Luterliku Kiriku KKN-i kuulus läti, soome ja eesti rahvusvähemuste esindajana O. Palsa.<sup>21</sup>

Esimene eesti koguduste esindajate kongress pärast Üldsinodit toimus 21.-22. septembril 1924 Leningradi Jaani kirikus. Sellest võttis osa 60 delegaati. KKN-i ja koguduste vahelise sideme tugevnemisest annavad märku istungite protokollil kantud statistilised andmed Leningradi, Pihkva ja Novgorodi kubermangude koguduste kohta 1923. aastal: 993 ristimist, 921 konfirmatsiooni, 477 laulatust, 508 matust ja 12734 armulaualkäimist. Seoses uue põhikirjaga viidi läbi uued valimised KKN-i. Pea kõik tema liikmed säilitasid oma koha, ainult raskelt haigestunud Lindeburgi asendas Adomson (Pihkva). Tähtsaks uudiseks oli soome praosti Selim-Jalmar Laurikkala valimine KKN-i koosseisu, mis peegeldas tihedaid sidemeid eesti ja soome koguduste vahel, mis kasutasid tihti ühte ja sama kirikut. Tuleb märkida, et pärast piiskop Feliks Relanderi ärasõitu Soome 1923. aastal pöördusid Soome kogudused Oskar Palsa poole ettepanekuga asuda neid juhtima piiskopina. Tõsi, Palsa keeldus, kuid läks Ingerimaa soome KKN-i koosseisu.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> L. 47, 49, R 901/69455, BA; Litzenberger, *Evangelischesko* 1997, 116, 117, 293.

<sup>22</sup> Kahle, *Geschichte*, 206-207.

1924. aasta lõpul muutus eesti koguduste olukord märgatavalt keerukamaks. See toimus seoses Eestis 1. detsembril maha surutud kommunistliku ülestõusuga. Pärast seda kehtestati Leningradi kubermangus range kontroll eestlaste haridustegevuse üle. Arreteeriti mõningaid kogudusevanemaid ja jutlustajaid, näiteks Martin Pannel Strugi Krasnõe asulast. Võimude nõudel võis edaspidi läbi viia ainult üksikute kubermangude koguduste esindajate kongresse. Aktiviseerus juba varem alanud protsess kirikute sulgemiseks, mis asusid samas hoones kooliga. Selliseid kirikuid leidis mitte ainult külades, vaid ka mõningates linnades ja asulates. Nii võttis veel 29. jaanuaril 1923 Kingissepa maakonna täitevkomitee vastu otsuse eesti Püha Laatsaruse koguduse kiriku sulgemisest Kingissepas (Jamburgis) "seoses asumisega ühe katuse all nõukogude kutsekooliga". Koguduseliikmed, keda oli kokku umbes 6000, püüdsid võidelda. 1. märtsil 1923 viisid nad läbi üldkoosoleku, valisid ümber alates aprillist 1919 ametis olnud koguduse nõukogu, kuid järgmisel päeval, 2. märtsil, pitseeriti kirik kinni. Üle kahe aasta seisis see tühjana ja augustis 1925 pöördusid usklikud Leningradi oblasti täitevkomiteesse palvega anda kirik neile tagasi. Siis likvideeriti kiiresti kiriku sisustus, 24. oktoobril veeti lattu kogu inventar, orel ja kirikuruumid anti üle maakonna rahvahariduse osakonnale. Pärast seda tegi Leningradi kubermangu täitevkomitee presiidium 31. oktoobril otsuse anda eitav vastus usklikle palvele.<sup>23</sup> 15. märtsil 1925 kirjutas Leningradi kubermangu täitevkomitee administratiivosakonna ülem Luuga maakonna täitevkomiteesse vajadusest sulgeda kooliga üha katuse all asunud eesti palvemaja Lug-Logi kõnnumaal. Tõsi, asi

---

<sup>23</sup> L. 4, s. 96, n. 9, l. 74-107, s. 181, l. 132, s. 1, n. 63, f. 1000, TsGA SPb.

hakkas siin venima ja palvemaja suleti alles 2. aprillil 1927 ning selle ruumid anti punanurga käsutusse.<sup>24</sup>

Kõigile raskustele vaatamata märkis piiskop Palsa oma ettekandes Leningradi kubermangu eesti koguduste esindajate kongressil 20. septembril 1923, et koguduste elu areneb üldjoontes edukalt, märgatavalt on kasvanud konfirmantide ja armulaualiste arv. Samal ajal jäi endiselt teravaks vaimulike puuduse probleem. Juba Oktoobrirevolutsiooni eelõhtul oli olukord eesti pastoriga Venemaal keeruline – 39st 14 ei vullanud eesti keelt ja viisid jumalateenistust kogudustes läbi raamatu abil, 17 vaimulikku tundsid keelt ebapiisavalt ja ainult 8 valdasid hästi. Eesti Luterliku Kiriku Nõukogude Liidus juhtkonna andmeil oli eestlastel 1926. aasta suvel vaid kolm akadeemilise haridusega pastorit, neli pastori asetäitjat ja kolm rändjultustajat, kes täitsid oma ülesandeid KKN-i korralduste põhjal. Raskusi oli eelkõige Leningradist kaugemal asunud koguduste teenimisega. Sel eesmärgil saadeti sinna aeg-ajalt pastoreid. 1926. aasta suvel sooritas piiskop Palsa isiklikult sellise sõidu Siberisse, kus kogudused olid jäänud isoleerituks kuni 1925. aastani. Peamiselt teenis ta Looderegioonist väljaspool asunud suurima eesti koguduse – Omski – palvemajades, kuhu kuulus enne revolutsiooni 3000 usklikku. Viibides Siberis mõned nädalad, viis piiskop läbi 40 jumalateenistust ja jagas armulauda rohkem kui 1000 koguduseliikmele. Sõidu tulemusel kogudused kasvasid. Reisi lõppjärgus Krasnojarskis Palsa haigestus ja ta suri 29. oktoobril 1926. Tema surm oli raskeks kaotuseks kogu luterlikule kirikule. Kuni piiskopi matusteni 2. novembril toimusid Leningradi kirikutes ja isegi Gattšina katoliku ja õigeusu pühakodades

---

<sup>24</sup> L. 496, s. 8, n. 8, f. 1001, l. 70, s. 5, n. 21, f. 7398, TsGA SPb.

igapäevased leinateenistused eesti, saksa, soome ja vene keeles.<sup>25</sup>

Pärast Palsa surma läks eesti koguduste juhtimine teise auväärse vaimuliku – praost Aleksander Jürgensoni kätte. Ta oli Tartu ülikooli kasvandik, filoloogiadoktor, 1907-1921 Petrogradi ülikooli ja psühhoneuroloogia instituudi professor, seejärel eesti Jaani koguduse õpetaja ja alates 1925. aastast Leningradi evangeelsete-luterlike piiblikursuste professor. Juba oktoobris 1926 esindas Jürgenson eesti kogudusi praostliku nõukogu konverentsil, kuid tema formaalne valimine KKN-i esimeheks toimus jaanuaris 1927 Leningradi kubermangu eesti koguduste esindajate kongressil.

Kongress toimus 23.-25. jaanuaril Jaani kirikus 43 delegaadi osavõtul, kelle hulgas olid piiskop A. Malmgren, praostid Jürgenson ja Schultz, abipastorid A. Masing, M. Eggi, Artur Jürgens, J. Oberschneider, R. Raudmund ja selleks ajaks vangistusest vabanenud M. Pannel. Tervituskõnedega esinesid läti pastor Julius Zalit, Leningradi piiblikursuste (jutlustajate seminar) õppeosakonna juhataja praost Friedrich Wacker ja soome pastori asetäitja Antti Jäätinen. Kuna võimud lubasid läbi viia ainult kubermangu kongressi, valisid delegaadid ajutise KKN-i esimehe, “kuni kõigi eesti evangeelsete luterlike koguduste üleliidulise kongressini”. Kandidaate osutus sellele postile olevat kaks: A. Jürgenson sai 23 häält, L. Schultz 17 ning kolm jäid erapooletuks. Seejärel kuulati ära KKN-i aruanne ja ettekanded kohtadelt. Soovides “tõsta koguduste vaimulikku elu”, otsustas kongress pöörduda Evangeelse Luterliku Kiriku KKN-i poole palvega toetada luba anda välja vaimulikku kirjandust (piiblitlugusid, katekismuseid, lauluraama-

---

<sup>25</sup> Kurilo, *Očerki*, 149; Kahle, *Geschichte*, 207-210.

tuid). Teine palve Moskva KKN-le oli seotud ettevalmistavate piiblikursuste avamisega eestlaste jaoks, et nad saaksid hiljem astuda Leningradi jutlustajate seminari.<sup>26</sup> Sellele küsimusele pööras erilist tähelepanu Jürgenson. Oli palju eestlasi, kes soovisid seminaris õppida, kuid nende haridustase ei lubanud seda. Kuus kandidaati, kes olid 1926. aasta detsembris avaldanud soovi õppida, pidi Jürgensoni plaani järgi ette valmistatama järgmiseks seminari vastu võtmise tähtajaks 1928. aasta augustis. Kahjuks erinevatel põhjustel see plaan ei teostunud.

Eesti koguduste üleliidulist kongressi ei õnnestunud samuti läbi viia, kuid kasutades ära olukorda, et administratiivse reformi tulemusena moodustati suur Leningradi oblast, mis sisaldas kõigi loodekubermangude territooriumi ja Koola poolsaart, suutis Jürgenson saada loa Leningradi oblasti kongressi korraldamiseks 11.-13. septembril 1927. Sanktsiooni selle läbiviimiseks andis siseasjade rahvakomissari asetäitja V. Jegorov.<sup>27</sup> See kongress oli alates 1921. aastast omasugustest suurim. Praktiliselt erines ta vähe üleliidulisest, kuna peale 52 delegaadi sõitsid "aukälalistena" kohale kuus esindajat Krimmi, Omski jt kogudustest. Istungeid juhtisid praostid A. Jürgenson ja S.-J. Laurikkala. Valdava hääleteenamusega valiti esimene neist piiskopiks ja kongressile saabunud A. Malmgren pühitses 12. septembril Jürgensoni uude ametisse. Ettekannete põhjal selgus, et vaimulik elu kulges üldiselt normaalselt, kuid siiski tunti teravat puudust pastoritest ja vaimulikust kirjandusest. Vastuseks palus KKN-i esimees teatada, kui palju ja milliseid raamatuid täpsemalt oleks vaja konkreetsetes kogudustes. Kongress otsustas ka hakata korraldama

---

<sup>26</sup> L. 34-37, s. 49, n. 9, f. 1001, TsGA SPb.

<sup>27</sup> *Ibid*, l. 43-46.

koduseid jumalateenistusi, viia läbi võimalikult sagedasti piibliteemalisi küsimuste ja vastustega vaimulikke vestlusi ja aktiveerida vanemaid andma lastele koduseid kristlikus vaimus õppetunde.<sup>28</sup> Neist otsustest aimdus võimudepoolne tagakiusamise aeg.

Septembris 1928 valiti A. Jürgenson Nõukogude Liidu Evangeelse Luterliku Kiriku Teisel Üldsinodil KKN-i liikmeks rahvuslike koguduste esindajana. Ta jäi sellesse ametisse küll ainult neljaks kuuks, surres 8. jaanuaril 1929. Viimane Leningradi oblasti koguduste esindajate kongress toimus Jaani kirikus 23.-25. septembril 1928, aga 22. novembril andis Eesti KKN selle kiriku koguduse nõukogule hoiule 4000 eksemplari vaimulikku kirjanlust. Pärast piiskopi surma jätkas Nõukogu oma tööd. Eesti koguduste juhtimise võttis enda peale piiskop Laurikkala. Nii saadeti tema nimele Evangeelse Luterliku Kiriku KKN-i ringkiri 1. oktoobrist 1930, et anda edasi informatsiooni Eesti KKN-ile.<sup>29</sup> Siiski oli selleks ajaks olukord juba kardinaalselt muutunud.

## KOGUDUSEELU SIHIKINDEL HÄVITAMINE JA REPRESSIOONID 1929-1938 (1945)

1929. aastast alustasid võimud kogudusekirikute sulgemise kampaaniat. Üksikuid juhtumeid olid esinenud juba varem. Näiteks augustis 1926 pitseeriti kinni eestirootsi-soome Nikolause kirik Kroonlinnas. Kuid see juhtus suletud linnas – Balti mere sõjalaevastiku baasis, mis elas

<sup>28</sup> *Ibid*, l. 50-53.

<sup>29</sup> L. 141-144, s. 12, n. 1, f. 7383, l. 28, s. 27, n. 3, f. 56, TsGA SPb; Kahle, *Geschichte*, 210-211.

eriliste, palju jäigemate seaduste järgi. Nüüd rippus see oht juba praktiliselt kõigi eesti kirikute, sealhulgas ka neist peamise – Leningradis asuva Jaani kiriku kohal. 19. oktoobril 1929 jõudis oblasti administratiivosakond järeldusele, et selle kiriku sulgemine ning hoone eesti hariduse majale üleandmine on hädavajalik, aga juba 27. oktoobril võtsid Leningradi oblasti täitevkomitee ja Leningradi Nõukogu presiidiumid vastu otsuse kirik sulgeda. Otsust põhjendati sellega, et kirikut “peetakse ülal Eesti kulakute vahenditest ja seda kasutatakse religioosse organisatsiooni sildi all sotsialistliku ülesehitustöö nurjaajamiseks” ning justkui paluksid 95% Leningradi 5225 eestlasest tema sulgemist. See oli ilmne vale, koguduseliikmete arv oli veel vähemalt paarsada ja nad pöördusid kaebusega Ülevenemaalise Täitevkomitee (ÜTK) poole. Asja lõplik lahendamise Moskva poolt venis ning Leningradi võimud sulgesid kiriku 15. aprillil 1930 omavoliliselt, andes hoone edasi eesti hariduse majale. 13. juunil saatis ÜTK presiidiumi sekretariaat Leningradi Nõukogusse telegrammi ettepanekuga peatada kiriku likvideerimine ning vabastada hoone seda hõivavatest organisatsioonidest, 30. septembril aga võttis presiidium vastu määruse pühakoja jätmisest usklike käsutusse. Kuid ka sellel polnud tarvilikku mõju. Leningradi võimud ei andnudki kirikut koguduseliikmeile tagasi, tuues aina uusi ettekäandeid oma otsuse kasuks ja 30. augustil 1931 võttis ÜTK presiidium vastu lõpliku määruse kiriku likvideerimisest “uute asjaolude ilmnemisel ja hoone faktilise kasutamise tõttu kultuurimajana”.<sup>30</sup> Pärast oma pühakoja sulgemist kolis eesti kogudus lätlaste Kristuse Päästja kirikusse ja jäi sinna kuni viimase likvideerimiseni 1938. aasta kevadel. Üle-

---

<sup>30</sup> L. 3, 50-52, 118-119, s. 54, n. 1, f. 7383, l. 35, 270, s. 424, n. 13, f. 3199, l. 29-43, s. 27, n. 3, f. 56, TsGA SPb.

kuulamisel 3. veebruaril 1934 ütles läti pastor J. Zalit: "Eestlased võeti meie kirikusse pärast seda, kui nende kirik suleti ning see ka jäeti ÜTK poolt uskliketele, kuid juba seestpoolt lõhutuna."<sup>31</sup>

Sarnane olukord oli ka mujal. Nii suleti 1929. aastal Pihkva maakonnas eesti kogudus Pustoperža külas Novoselski rajoonis ja maakonna täitevkomitee ei lasknud pastor M. Eggil sõita Pihkvast välja teenima Serekini rajoonis Luuga koguduses. Usklikud kirjutasid kaebuse ÜTK presiidiumi sekretariaati ja Leningradi võimud olid sunnitud kirjutama täitevkomiteele, et kui Eggi "on kutsutud alalise vaimulikuna, siis takistusi olla ei saa".<sup>32</sup> 1928. aasta lõpus saadeti oma kogudusest Domkino asulast välja pastori asetäitja R. Raudmund.

Nõukogude võimuorganid hakkasid aina rohkem võitlema kirikuga repressioonide abil. Raskeima hoobi eesti koguduste pihta andis kollektiivne süüasi 1930. aastast, milles peasüüdistatavaks oli pastor August Masing. Ta oli juba arreteeritud 1928. aastal, kuid pärast seitsmenädalalist viibimist eeluurimisvanglas ta vabastati. Masing oli üks vähestest allesjäänud eesti KKN-i liikmetest. Ta teenis mitmeid oblasti külakogudusi, 1930. aasta algul kutsuti teda pastoriks Leningradi Jaani kirikusse ning ta kavatses 15. veebruarist seal teenima asuda. Kuna tal ei õnnestunud saada elamisluba, siis sõitis ta 8. veebruaril Ondrovo külast linna lähedal asuvasse korterisse Peterhoffis, kus ta 11. veebruaril ootamatult arreteeriti. Järgmisel päeval arreteeriti ka pastori abikaasa Olga. Ajendiks oli Masingu käitumine: ta eiras Vohonski külanõukogu otsust 7. veebruarist saekaatri ja ülejäänud omandi konfiskeerimise kohta ning toimetas

<sup>31</sup> L. 59, k. 1, s. P-35162, a.u.f., AUFSB SPb LO.

<sup>32</sup> L. 29-33, s. 43, n. 1, f. 7384, TsGA SPb.

osa asju Peterhoffi. Ülekuulamisel 12. veebruaril eitas pastor kategooriliselt talle esitatud süüdistusi: “Ma ei tunnista ennast süüdi, et püüdsin peita külanõukogu poolt konfiskeeritud asju. Ma ei teadnud üldse, et minu omand on konfiskeeritud, konfiskeerimismäärust mulle ei tutvustatud.”<sup>33</sup>

Masingu arreteerimise tegelikuks põhjuseks oli võimude püüe mitte lubada teda teenima Jaani kirikusse ning üldse hävitada eestlaste usuline elu. Uurimisasja süüdistuskokkuvõttes räägiti otsesõnu sellest, mis kutsus esile repressioonide alguse: “1929. aasta sügisel ja 1930. aasta talvel kasvas evangeelsete sektide aktiivsus.” Seepärast vastati eitavalt ka Ondrovo ja Novo-Niskovitsõ külade elanike palvetele 19. juulist 1930 vabastada pastor ja tema naine, pealegi järgnesid uued arreteerimised. 30. mail pidasid OGPU agendid kinni jutlustaja Aleksander Apsi Novo-Niskovitsõ külast, 2. augustil aga osutusid arreteerituiks veel 12 eesti aktivisti erinevatest Volosovo, Ladi, Osmini ja Krasnogvardeiski (Gattšina) rajoonidest. Suur osa neist olid jutlustajad-misjonärid. Näiteks Karl Leo Issakovo külast Osmini rajoonist oli 1927. aastal saanud pärast piiskop Jürgensonile eksami tegemist KKN-i istungil misjonäridiplomi. 1928. aastal valiti ta Nõukogu koosseisu ja selle järgmise aasta istungil tegi ta pastorieksami. Leo sõitis aktiivselt mööda Leningradi oblasti kolme rajooni külasid, pidades palvekogunemisi ja levitades KKN-i juhatusel 1928. aastal Eestist saabunud kirjandust. 1929. aastal kasvas usklike arv tema kodukülas 14lt 40ni.<sup>34</sup>

Korduvalt osales eesti KKN-i istungeil ka Karl Kriit, kes viis läbi talitusi Ladi ja osaliselt Osmini rajoonides. Ta

---

<sup>33</sup> L. 15, k. 1, s. P-66784, a.u.f., AUFBSB SPb LO.

<sup>34</sup> *Ibid*, l. 105, 178-180, k. 2.

arreteeriti koos venna Abrami ja poja Voldemariga, kes olid samuti jutlustajad. 9 süüdistatavat mõisteti süüdi 1. novembril 1930 OGPU Täievolilise Esinduse Troika poolt Leningradi sõjaväeringkonnas. A. Masingule ja A. Leole mõisteti 10 aastat koonduslaagrit, K. Leole ja Aleksander Kivisäkile – 5 aastat, aga teistele, sealhulgas K. Kriitile ja Olga Masingule 3 aastat koonduslaagrit. Mõned arreteeritud vabastati süüdistuste tõestamatuse tõttu, aga teiste kohta (näiteks jutlustaja Deniss Mihkelsoni kohta Teškovo külast) avati eraldi toimik. Karistusaja ärakandnuid jälgiti edasi. Nii arreteeriti Aleksander Kivisäk pärast vabastamist ja Ladi rajooni tagasipöördumist mais 1935 uuesti. Ta põgenes, kuid leiti ja pärast kolmandat aresti (26. oktoobril 1935) mõisteti mahalaskmisele, mis asendati 10-aastase vanglakaristusega. August Masing ja tema naine elasid pärast vabastamist Vologdas ja nad arreteeriti jaanuaris 1938 koos veel 14 eestlasega. 10. oktoobril mõisteti Olga Ivanovnale 10 aastat laagrit, aga pastorile kõrgeim karistusmäär - mõne päeva pärast lasti ta maha.<sup>35</sup>

Sarnane saatus tabas ilmselt ka kuni 1930. aastate keskpaigani Pihkvas teeninud M. Eggit. Seejärel saadeti ta koos teiste allesjäänud jutlustajatega piirioblastist välja. Nende kohustusi võtsid mõningatel juhtudel enda peale elatanud naised, kes kirikliku traditsiooni säilitamise huvides viisid läbi liturgilisi lugemisi. Eesti KKN-i jäänused on ilmselt formaalselt eksisteerinud kuni 1937. aasta maini, kuni kogukonda juhtinud soome praost Laurikkala saadeti Nõukogude Liidust välja Soome. Viimaseks eestlasi teeninud vaimulikuks jäi praost Leo Schultz, kes teenis üksinda kõiki kogudusi Leningradi oblasti loodeosas.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> *Ibid*, l. 160-162, 203, 209.

<sup>36</sup> Kahle, *Geschichte*, 211-212.

Viimaks 2. augustil 1937 Schultz arreteriti Moloskovitsõs. Uurimise all olid koos pastoriga veel 9 eesti aktivisti Kingissepa ja Oranienbaumi rajoonidest. Kõiki neid süüdistati nõukogudevastases tegevuses ja Schultzi veel ka illegaalse usulise kogunemise läbiviimises. Asi oli selles, et 1935. aastal katkesid jumalateenistused Novoselos, kuna pastoritel keelati siseneda piiritsooni. Oktoobris 1936 otsustasid koguduse nõukogu liikmed siiski kiriku tegevuse taastada. Sellal ei saanud usklikke üldkoosolek halva ilma tõttu toimuda, kuid 23. mail 1937 kogunesid koguduseliikmed metsas, valisid "dvadtsatka" (kahekümneliikmelise grupi vastutavaid isikuid. – tõlk), otsustasid läbi viia korjanduse ja võimudelt vastava loa saamisel taasalustada alates 1. augustist kirikus jumalateenistusi. Vastuseks sellele palvele suleti kirik ametlikult. Schultzile pandi süüks ka seda, et temalt oli arreterimisel ära võetud vanemate allkirjadega formularid nende nõusoleku kohta oma lapsi konfirmeerida. Pastorile ja ülejäänud üheksale süüdistatavale mõisteti 19. novembril 1937 kõrgeim karistusmäär ning 24. novembril lasti nad Levašovo tühermaal Leningradi lähistel maha.<sup>37</sup>

Vaimulikkonna hävitamine aitas kaasa viimaste eesti kirikute hävitamisele. 1937. aasta juulis suleti Jaani kirik Kotli asulas, 1938. aasta algul Kolmainu kirik Bolšoje Kuzemkinos ja Jaani kirik Gubanitsõs, oktoobris "Valge kirik" Moloskovitsõs jt. Kogu praegusel Leningradi oblasti territooriumil jäi kuni 1940. aasta suveni alles ainult üks eesti kirik ja seegi Narva jõe äärsel territooriumil Kallivere külas, mis kuulus alates 1920. aastast Eestile. Kuni Tartu rahulepingu sõlmimiseni kuulus kogukond Kuzemkino koguduse juurde, seejärel sai iseseisvaks ja 1930. aastal ehitati

---

<sup>37</sup> L. 14-29, 250-254, s. P-47299, a.u.f., AUF SB SPb LO.

tema jaoks puukirik. See kirik suleti juba varsti pärast ümbruskonna liitmist Nõukogude Liiduga.<sup>38</sup>

Eestlaste ümberasustamine piiritsoonist 1937-1938 haaras ka neid, kes kuni selle ajani püüdsid säilitada luterlikku koguduseelu. See osaline deporteerimine viis hävitamisprotsessi lõpule. Tõsi, Saksa okupatsiooni perioodil 1941-1944 alustasid osa kirikuid – eesti kirik Pihkvas, Kuzemkino koguduse pühakoda jt – taas oma tegevust, kuid see oli lühiajaline ilming. Alles kevadel 1993 loodi Peterburis taas ametlikult registreeritud eesti luterlik kogudus, mis rendib ruume Püha Mihhaili kirikus. Tallinnast kohalesõitev pastor viib seal igakuiselt läbi jumalateenistusi eesti keeles.<sup>39</sup> Linnas ja oblastis elavate eestlaste väike hulk ei luba rääkida nende koguduste tegevuse täieliku taastamise võimalikkusest, kuid vägivaldselt katkestatud traditsiooni uuendamine on saanud juba teoks.

## JÄRELDUSED

Tehes kokkuvõtteid, tuleb nentida, et esimesi revolutsioonijärgseid aastaid iseloomustab eesti luterlaste usulis-rahvusliku eneseteadvuse ning vastavalt ka kogu-

---

<sup>38</sup> L. 179, s. 50, n. 33, f. 7384, l. 72-74, 81-82, s. 7, n. 2, f. 9620, TsGA SPb.

<sup>39</sup> Kurilo, *Očerki*, 50. Alates novembrist 1999 peetakse jumalateenistusi ajaloolises eesti rahva omandis - Peterburi Jaani kirikus, mille renoveerimine toimub sammhaaval. Jumalateenistused toimuvad kaks korda kuus ja alates septembrist 2002 hakkavad olema iga nädal, kuna diakon Herki Talen asub elama Peterburi. Koguduse olukord on stabiliseerunud, selsse kuulub praegu 90 inimest. Kuna kirikuhoone leiab kasvaval määral kasutust ka Eesti Kultuurikeskusena, toob see tõenäoliselt kaasa ka koguduse kasvamise. Sisuliselt on välja kasvanud kolmnurk: kogudus - Peterburi Eesti Selts - Peterburi Jaani Kiriku Fond, kellede koostöö edukusest sõltuvad edasised arengud - Peeter Kaldur, elektronkiri tõlkijale, 14.05.2002.

duseelu märgatav areng. Selle tulemusena loodi 1921. aastal esmakordselt Venemaa ajaloos Eesti Kõrgem Kirikunõukogu, mida kuni 1929. aastani juhtisid piiskopid – algul Oskar Palsa ning hiljem Aleksander Jürgenson. Kasvas ka koguduste arv, jõudes ainuüksi Looderajoonis 1920. aastate keskpaigaks 18-ni. Tõsi, juba alates 1918. aastast hakkasid usuelule ebasoodsat mõju avaldama nõukogude võimu kirikuvastased aktsioonid, kuid kuni 1920. aastate lõpuni oli neil üldiselt lokaalne iseloom ja nad ei mõjutanud koguduste elu kuigi põhjalikult. Esimene suhteliselt soodne periood lõppes 1928. aastal. Alates 1929. aastast muutus olukord olulisel määral. Nõukogude juhtkonna sihikindel poliitika, mis oli suunatud usuühingute hävitamisele, viis 10 aasta jooksul kõigi eesti kirikute sulgemiseni, koguduste likvideerimiseni, kõigi pastorite ja paljude ilmikaktivistide arreteerimiseni. 1929-1937 jätkas KKN formaalselt eksisteerimist, kuid mingit märgatavat rolli ta enam ei mänginud, lakkas eesti koguduste esindajate kongresside läbiviimine jms.

Kolmas periood kestis 1938-1945. Eestlaste osaline deporteerimine piirirajoonidest viis hävitusprotsessi lõpule. Mõned kogudused taastati lühikeseks ajaks saksa okupatsiooni aastail osal Leningradi oblasti territooriumist, kuid 1944-1945 suleti nad taas. Esialgu on veel raske määratleda usu pärast kannatanud eesti pastorite ja koguduseliikmete arvu. Nähtavasti oli neid sadu. Andmete kogumine nende kohta on edasise uurimistöö olulisimaks ülesandeks. Palju on selles vallas juba tehtud – läbi on vaadatud kümneid repressseeritud luterlaste uurimistoimikuid Föderaalse Julgeolekuteenistuse arhiivides ja töö jätkub.

Vene keelest tõlkinud Riho Altnurme



# RELIGIOONIÕPETUSE MUDELID EUROOPA KOOLIDES\*

---

PILLE VALK

## SISSEJUHATUS

Käesolev artikkel, mis on esimene eestikeelne ülevaade religiooniõpetusest (RÕ) erinevates Euroopa riikides, tutvustab selle õppeaine erinevaid mudeleid, püüdes leida Eesti oludesse sobivaid elemente ja põhimõtteid.

Vaadeldes RÕ arengut meie ilmajaos, tuleb tõdeda, et neis maades, kus lähiminevikku ei varjuta kommunistliku ideoloogia pärand, on RÕ ühes või teises vormis enamasti koolihariduse loomulik osa. RÕ on aktuaalseks saanud ka paljudes endistes Idabloki maades. Eesti kooli jaoks sobiliku kaasaegse RÕ kontseptsiooni väljatöötamiseks on kasulik neid erinevaid kogemusi ja RÕ mudeleid lähemalt tundma õppida. Kuigi mujal toimivat

---

\* Artikkel tutvustab üht osa Eesti Teadusfondi grandid nr. 4634 toetusel tehtavast uurimisprojektist "Religiooniõpetuse kontseptsiooni väljatöötamine Eesti üldhariduskoolidele".

pole võimalik meie oludesse üksüheselt üle kanda, aitab niisugune analüüs leida ja kohandada sobivaid ideid Eesti oludesse.

RÕ mudelite süstematiseerimisel olen valinud aluseks RÕ keskse karakteristiku, RÕ loomuse, mis määrab, kas tegemist on konfessionaalse või mittekonfessionaalse õppeainega. Paraku ei võimalda artikli maht anda täielikku ülevaadet kõigi maade RÕ üksikasjadest. Näidete toomisel olen püüdnud tutvustada nii Lääne- kui ka Ida-Euroopa maade kogemusi ja probleeme. Põhjalikumalt käsitlemist leiab RÕ **Soomes, Inglismaal ja Norras**. Soome RÕ esindab konfessionaalse RÕ mudelit, milles viimastel aastatel on esile tulnud mitmed huvitavad arengud. Inglismaa RÕ paistab silma multireligioosse lähenemise poolest, tähelepanu väärrib ka õppeaine korralduslik külge. Norrast on võtta kõige uuem mittekonfessionaalse RÕ näide. Üleminek konfessionaalselt õppeainelt mittekonfessionaalsele ja kõigile õpilastele kohustuslikule RÕ-le on tekitanud Norra ühiskonnas suuri vaidlusi, mis jõudsid ka Euroopa Inimõiguste Kohtusse. Selle protsessi kaasus on igati huvipakkuv ka Eesti olude taustal.

Olukorrast terviklikuma pildi saamiseks on artiklile lisatud ülevaatlik tabel RÕ kohta 38 Euroopa riigis. Siinkohal tuleb märkida, et mitmete endiste Idabloki maade RÕ kohta on see materjal lünklik, sest vastav informatsioon ei ole olnud kättesaadav. Ilmselt tuleneb see asjaolust, et RÕ on neis maades kujunemisjärgus ja ülevaatlikud tervikkäsitlused alles kirjutamata.

## TERMINOLOOGIAST

Lähtudes sellest, kas RÕ-s rõhutatakse eeskätt usulise kasvatuse dimensiooni või mõistetakse seda üldharidus-

liku õppeainena, võib RÕ mudelid jagada kaheks.<sup>1</sup> Esi- mesel juhul on tegemist traditsioonilise usuõpetusega, mis on ka tänapäeval paljude maade koolides elujõuline. Käesolevas artiklis kasutatakse sellise õppeaine tähis- tamiseks terminit *konfessionaalne RÕ*.

**Konfessionaalse RÕ** mõiste avamiseks sobib kasuta- da Esko Kähköse poolt välja toodud konfessionaalse RÕ kolme aspekti:<sup>2</sup>

**1. Teoloogiline** aspekt tähendab seda, et RÕ eesmärgid ja õppesisu on seotud õpilaste taustaks oleva konfessiooniga. Kindel koht on sellises RÕ-s usulisel praktikal (palved, laulud, jumalateenistus jm).

**2. Juriidiline** aspekt toob esile RÕ korralduslikud küsimused – kes otsustab RÕ sisulisi küsimusi, kes kor- raldab aine õpetamist koolides ja kontrollib seda.

**3. Pedagoogiline** aspekt tähendab seda, et RÕ lähtekohaks on see keskkond ja kultuur, milles õpilased kasvavad.<sup>3</sup>

Konfessionaalse RÕ eri aspektide variatiivsus võimaldab RÕ mudeleid diferentseerida.

Konfessionaalne RÕ lähtub ühe või teise konkreetse kiriku või religioosse rühma õpetusest. Nii võib rääkida näiteks islami, juudi, katoliiklikust või luterlikust RÕ-st. Õppeaine eesmärgiks on religioosse traditsiooni edasiand- mine järgmisele põlvkonnale ja selle järjepidevuse taga-

<sup>1</sup> John M. Sutcliffe, ed., *A Dictionary of Religious Education* (London: SCM Press Ltd, 1984), "Nature of RE," by John M. Hull.

<sup>2</sup> Esko Kähkönen, *Uskonnonopetuksen asema Suomen koulunuudis- tuksessa 1944–1970* (Kemijärvi: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 101, 1976), 237–242.

<sup>3</sup> Ülddidaktika kontekstis seonduvad konfessionaalse RÕ peda- googilise aspektiga sellised printsiibid nagu õppimine tuttavalt tundmatule ning kodukoha printsiip.

mine. Suuremal või vähemal määral eeldab niisugune mudel õpilaste ja nende perekondade seotust vastava konfessiooniga. Sellisele mudelile vastav RÕ võib olla väga lähedane või isegi kattuv kiriku ristimisõpetuse või kateheesiga.

RÕ mõistmine usulise kasvatuse abinõuna on viinud selle aine väljajätmisele mitmete maade riiklike koolide õppekavast (nt Prantsusmaal<sup>4</sup> ja Ameerika Ühendriikides). Leidub ka riike, kus RÕ konfessionaalne loomus on seadusega kaitstud (nt Iirimaa, Kreeka, enamik Saksa Liidumaid).<sup>5</sup> Huvitaval kombel põhjendatakse vastavat otsust mõlemal juhul usuvabaduse tagamisega. Usulise kasvatuse väärtustamine on mitmetes maades viinud ka laia kiriklike koolide võrgu kujunemisele, kus kogu kooli õppe-kasvatustööd läbib lähtumine vastava kiriku põhimõtetest. Selliste maade seas võiks nimetada Inglismaad, Hollandit, Belgiat ja Taanit. Postsotsialistlikest riikidest on siin eriline kogemus Ungaril, kus koolisüsteemi reformi käigus tagastati kirikule suur osa koolidest. Mitmeid kristlikke koole on rajatud ka Lätis.

Konfessionaalne RÕ õpetamine on tihti delegeeritud vastavatele kirikutele, kes töötavad välja ainekavad, õppematerjalid ja koolitavad ise või kureerivad RÕ õpetajate ettevalmistamist ja nende tööd koolides. Äärmuslikel juhtudel pole RÕ õpetaja ametlikult isegi kooli õpetajaskonna liige (näiteks Ungari riigikoolides).

RÕ mõistmine üldharidusliku õppeainena, mis lisaks teoloogiale lähtub oluliselt ka pedagoogilistest printsi-

---

<sup>4</sup> Siiski ei saa väita, et RÕ-l Prantsusmaa koolides üldse kohta pole. Üle 20% õpilastest õpib katoliku kiriku koolides, kus õppekava osaks on ka konfessionaalne RÕ. Hetkel on Prantsusmaal üles kerkinud arutelud religiooni ja kultuuri seoseid tutvustava kursuse siseseviimisest ka riigikoolidesse.

<sup>5</sup> Kähkönen, *Uskonnonopetuksen asema Suomen koulunuudistuksessa 1944-1970*, 237-242.

pidest, on eelkirjeldatud kontseptsioonist oluliselt noorem. Selle mudeli puhul tehakse selget vahet kirikus ja koolis antava õpetuse ja kasvatus vahel. Kooli RÕ eesmärgina nähakse eeskätt teadmiste andmist ristiisu ja teiste religioonide kohta ning õpilase kõlbelise ja isik-susliku arengu toetamist. Käesolevas artiklis kasutatakse niisuguse RÕ kohta terminit *mittekonfessionaalne RÕ*.

Mittekonfessionaalne RÕ on termin, mida võib lahti mõtestada erinevalt. Mittekonfessionaalsus võib olla:

**1. Ideoloogiline** mõiste, kus kristlust tutvustatakse ja seda käsitletakse konfessioonide mitmekesisust ignoreerides, jättes kõrvale teoloogia ja usu elu eripärad ning nende ajaloolise kujunemise.

**2. Juriidiline** või korralduslik mõiste, mis tähendab seda, et RÕ korraldamisega ei tegele kirik, vaid riik. Niisugune lähenemine ei pruugi välistada riigi ja kiriku koostööd RÕ arendamise ja korraldamise küsimustes (nt ainekavade ja õppematerjalide väljatöötamine, õpetajate koolitus jm).

**3. Pedagoogiline** mõiste, mille kohaselt RÕ eesmärgiks pole mitte misjon, vaid teadmiste andmine ristiisust ja teistest religioonidest. Samas ei tähenda see õpetajale oma vaadete salgamise kohustust, nagu ei saa välistada ka seda, et RÕ võib aidata õpilasel oma usulisi valikuid teha.

**4. Oikumeeniline** mõiste, mis tähendab seda, et kristliku traditsiooni tutvustamisel pööratakse eri konfessioonide ühisosa kõrval tähelepanu ka nende erinevustele neisse respektiga suhtudes. Tänapäevaks on niisugune mõtteviis laienenud ka erinevate religioonide tutvustamisele.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Norbert Mette, Folkert Rickers, Hg., *Lexikon der Religionpädagogik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001), "Ökumenisches Lernen," von Ulrich Becker.

Järgnevas käsitluses kasutatakse terminit 'mittekonfessionaalne' õigusliku, pedagoogilise ja oikumeenilise mõistena.

Üheks esimeseks riigiks, kus mittekonfessionaalne RÕ, toona *interkonfessionaalse usuõpetuse* nime all, välja töötati, oli Eesti. Teravad vaidlused usuõpetuse üle vabariigi algaastatel, mis lühikeseks ajaks usuõpetuse kooli õppekavast kõrvaldasid, said tõukeks 1920-ndate algul läbi viidud kooli usuõpetuse reformile, millega loobuti varem ainuvõimalikust konfessionaalsest usuõpetusest ja aine muudeti vabatahtlikuks.<sup>7</sup> Oluline teenäitaja mittekonfessionaalse RÕ arengule on 1960-ndate lõpust olnud Inglismaa, kus 1975. a ilmunud "*The Birmingham Agreed Syllabus*" oli esimeseks ametlikuks ainekavaks, milles RÕ tervikuna mõtestati pedagoogikast, mitte teoloogiast lähtuvalt.<sup>8</sup>

## KONFESSIONAALNE RELIGIOONIÕPETUS

Konfessionaalne RÕ on pika ajalooga traditsiooniline RÕ mudel, mille areng on olnud tihedalt seotud kirikuga ja mis on domineerinud kogu varasemas kooli ajaloos. Tänapäeva Euroopas on niisugune mudel jätkuvalt paljudes riikides esindatud. Kristliku konfessionaalse RÕ mudelid on kõige selgemini diferentseeritavad juriidilisest aspektist lähtudes, mis määratleb esmalt aine staatuse, näidates, kas tegemist on kohustusliku või valikainega, ning sätestab, kuidas on jaotatud RÕ korraldamisega seotud ülesanded.

---

<sup>7</sup> Pille Valk, *Ühest heledast laigust Eesti kooli ajaloos* (Tallinn: Logos, 1997), 36–37.

<sup>8</sup> Sutcliffe, *A Dictionary of Religious Education*, 285. *Agreed Syllabus of Religious Instruction with Foreword, Introduction, Details of the Conference and Sections from the Education Act* (Birmingham: City of Birmingham education Committee, 1975).

### **RÕ kohustusliku või valikainena**

Austrias, Belgias, Irimaal, Kreekas, Küprosel, Soomes, Saksamaa enamikes liidumaades, osades Šveitsi kantonites ning Hollandi ja Ungari kiriklikes koolides on konfessionaalne RÕ kohustuslik õppeaine. Bosnias, Bulgaarias, Gruusias, Hispaanias, Itaalias, Leedus, Luksemburgis, Lätis, Maltal, Poolas, Portugalis, Alsace-Moeselle'is, Slovakkias, Tšehhis, Ungaris ja Venemaal on konfessionaalne RÕ valikaine staatuses.

**Kohustusliku aine** staatus võib omada eri maades erinevat tähendust. See võib seisneda kohustuslikus valikus RÕ ja mõne alternatiivse õppeaine vahel, mille ülesandeks on erinevaid religioone puudutavate põhi-teadmiste andmine ja kõlbeline ning väärtuskasvatus. Belgias on selleks alternatiiviks eetika, Saksamaa koolides eetika, väärtusõpetus või filosoofia, Soomes maailmavaateõpetus. Austrias, Irimaal, Kreekas ja Küprosel RÕ-le alternatiivne õppeaine puudub.

**Austria** mudelit võib pidada konfessionaalse ja kohustusliku RÕ üheks perfektsemaks näiteks. RÕ õpetamise õigus on koolis 15-l registreeritud kirikul ja usulisel ühendusel. Seega on mõeldav olukord, kus RÕ tunniks jagunevad õpilased vastavalt enda või oma pere usulisele kuuluvusele kuni 15-sse rühma. Teise konfessiooni RÕ-s osalemine ei ole lubatud. Õpilased, kes ühegi konfessiooniga seotud pole, võivad avalduse põhjal osaleda enda või vanemate poolt valitud rühma tunnis. Seaduse kohaselt tuleb neile õpilastele, kes RÕ tunnis ei osale, korraldada järelevalve. Märkimisväärne on seegi, et kogu sellist õpetust finantseerib riik.

Konfessionaalsele RÕ-le **valikaine** staatuse andmine, mis lähtub usuvabaduse tagamise põhimõttest, võib reaalses koolielus anda väga erinevaid tulemusi. Hispaanias, Itaalias ja Maltal tähendab see seda, et praktiliselt kõik õpilased osalevad katoliiklikus RÕ-s,

millest vaid väga väike osa teistsuguse usulise taustaga õpilasi on vanemate sooviavalduse põhjal vabastatud.

Endistes sotsialismimaades (nt Bulgaarias, Gruusias, Slovakkias, Tšehhis ja Venemaal) on tulemuseks aga õppeaine, milles osalejate hulk on suhteliselt tagasihoidlik. Positiivseks erandiks on siin vaid Poola, kus RÕ-s osaleb ca 90% õpilastest.<sup>9</sup> Enamikel juhtudel jääb aga valdav osa õpilastest ainevaldkonnas orienteerumist võimaldavatest põhjalikumatest teadmistest ilma. Probleemi süvendab ka asjaolu, et kuigi seadusega on enamasti ette nähtud RÕ-le alternatiivne õppeaine, ei ole suudetud seda seni realselt käivitada.

### **Kirikute ja riigi rollid RÕ korraldamises**

Sellest aspektist vaadates jagunevad konfessionaalse RÕ mudelid kaheks:

1) RÕ ainekavade ja õppematerjalide väljatöötamine ning õpetajate ettevalmistamine on kirikute või vastavate usuliste ühenduste ülesanne. Siia rühma kuuluvad näiteks Iirimaa, Itaalia, Läti, Poola, Slovakkia, Tšehhi ja Ungari (eriti kiriklike koolide osas).

2) RÕ korraldamine toimub riigi koostöös kirikute või usuliste ühendustega. Selline mudel toimib Austrias, Kreekas, Saksamaal, Soomes ja osades Šveitsi kantonites.

Esimese mudeli puhul võib täheldada, et RÕ on neis riikides selgemalt kirikukeskne ja tugeva **initsiatsoonilise** iseloomuga. Teatud puhkudel võib seda käsitada "kiriku filiaalina koolis". Niisugune RÕ tugev seotus kirikuga, mis näib töötavat järjepideva RÕ traditsiooniga suhteliselt monokonfessionaalses keskkonnas,

---

<sup>9</sup> Elzbieta Byrtek, "Poland. Religious Education," *Religious Education in Europe*, Peter Schreiner, ed. (Münster: ICCS/Comenius-Institute, 2000), 132–133.

on endistes Idabloki maades esile toonud terve rea probleeme.

Nii on näidanud mõned küsitlused **Tšehhis**, et vaid 5% õpilastest on huvitatud regulaarselt toimuvast valikainest, mida koolis õpetavad enamasti vaimulikud oma põhitöö kõrvalt. Samas ollakse huvitatud laiema taustaga RÕ-st ja väärtuskasvatusest.<sup>10</sup>

**Lätis**, kus alates 1998. a võib konfessionaalne RÕ olla koolis kohustuslik õppeaine, viidi Läti Kristlike Koolide Ühenduse poolt õpilaste ja lapsevanemate hulgas läbi küsitlus (N=2517), mille tulemuste põhjal toetas kirikukeskset RÕ-st vaid 5% vastanutest.<sup>11</sup> Niimetatud uurimus tõi välja ka selle, et 96% õpilastest ja nende vanematest olid huvitatud üldkristlikult aluselt lähtuvast RÕ-st ja arvasid, et konfessionaalne RÕ põhjustab pingeid eri kirikute ja usuliste rühmade vahel. Õpilaste jaotamist usulise kuuluvuse järgi peeti vääraks. Samas võttis Läti Seim kirikujuhtide tugeval surveel 1998. a vastu seaduse, mis sätestas RÕ konfessionaalse õppeainena.<sup>12</sup>

Ida-Euroopa maades on tõsiseks küsimuseks heatasemeliste RÕ õpetajate ja spetsialistide nappus. Vahepealsetes ideoloogilistes tuultes räsitud kirikud ei suuda tihti üksi õpetajate ja õppematerjalide ettevalmistamise eest hea seista. Vaimulikele, kelle ettevalmistuses religioonipedagoogika on olnud tagasihoidlikul kohal, on kogudusetöö kõrvalt koolitundide andmine tihti üle jõu käiv. Nii või teisiti kipub selline RÕ jääma muu koolielu taustal suhteliselt eraldiseisvaks.

<sup>10</sup> Ondrej Sobeslavsky, "Czech Republic. Religious Education," *Religious Education in Europe*, 25–26.

<sup>11</sup> Edite Roskalne, "Latvia. Religious Education," *Religious Education in Europe*, 112–115.

<sup>12</sup> *Ibid.*

RÕ korraldamine kiriku ja riigi koostöös loob paremad eeldused RÕ integreerimiseks kooli õppe-kasvatustöösse. Niisugune mudel on iseloomulik riikidele, kus RÕ on saanud järjepidevalt areneda ning koostöö saab toetuda traditsioonile ja vastastikusele usaldusele.

### Soome kooli RÕ arengujooni 1990-ndatel

RÕ taustana on Soome puhul oluline märkida seda, et ca 88% sealsest elanikkonnast on seotud luterliku kirikuga. Soome luterlikul kirikul ja ortodoksi kirikul, kuhu kuulub veidi üle 1% elanikkonnast, on eriline avalik-õigusliku institutsiooni staatus.<sup>13</sup> Vastavalt seadusele on Soome koolis RÕ õppeaine, mida õpetatakse vastavalt õpilaste enamuse konfessionaalsele kuuluvusele. Kui sellisest RÕ-st on usuvabaduse seaduse põhjal vabastatud vähemalt kolm luterlast või ortodoksi, tuleb omavalitsusel neile korraldada eraldi konfessionaalse RÕ tunnid. Teiste usuliste vähemuste liikmetele, kui neid on vähemalt kolm, tuleb nende usutunnistusele vastavat RÕ korraldada juhul, kui seda nõutakse.<sup>14</sup> RÕ alternatiiviks on *maailmavaateõpetus*, mis erinevalt õpilaste enamuse konfessionaalse kuuluvuse järgi õpetatavast RÕ-st ei ole avatud kõigile õpilastele, vaid ainult neile, kes pole ühegi konfessiooniga seotud.<sup>15</sup> Seda ainet õpib ca 2-3% õpilastest, kes elavad valdavalt Helsingis ja selle lähiümbruses.

Praeguseks on lisaks luterlikule ja ortodoksi RÕ ainekavadele oma RÕ ainekava välja töötanud ka katoliiklased, moslemid, adventistid, bahâ'id ja antroposoofiast

---

<sup>13</sup> Gerhard Robbers, ed., *State and Church in the European Union* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996), 282.

<sup>14</sup> Perusopetuslaki, *Suomen säädöskokoelma*, Laki 628/1998, 13§. Lukiolaki, *Suomen säädöskokoelma*, Laki 629/1998, 9§.

<sup>15</sup> *Ibid.*

lähtuv liikumine Ühendus Kristuses.<sup>16</sup> Kui M. Pyysiäise analüüsile tuginedes võib kuut viimatinimetatut pidada puhta konfessionaalse mudeli esindajateks, siis luterlik RÕ on 1990-ndatel läbi teinud teatud muutusi.<sup>17</sup> J. Seppälä vaidlustab isegi selle aine nimetamises konfessionaalseks. Selle asemele pakub ta mõistet “konfessionist lähtuv või konfessionipõhine RÕ”, mille iseloomulikeks joonteks on:

1) kooli RÕ eristamine kirikus antavast ristimisõpetusest ja

2) teiste konfessioonide ja usundite käsitlemine RÕ raames.<sup>18</sup>

Sellise RÕ puhul ei determineeri kirik RÕ sisu, eesmärgid ja raame, vaid on vundamendiks, millest RÕ lähtub. Konfessionaalsusest saab siin kõnelda vaid pedagoogilist aspekti silmas pidades. Niisugune RÕ ületab ühe konkreetse konfessiooni piirid ja siinkirjutaja meelest võiks sellist RÕ-st nimetada **avatud konfessionaalsusega** RÕ-ks. Niisuguse RÕ haakub suurepäraselt põhikooli ja gümnaasiumi õppekavas sõnastatud eesmärkidega, mis kokkuvõtlikult esitatuna kõlavad nõnda: RÕ

- aitab õpilastel tundma õppida oma konfessiooni ja kultuuritraditsiooni ning toetab tema maailmavaate kujunemist,

---

<sup>16</sup> Markku Pyysiäinen, *Yksi oppiaine, seitsemän opetussuunitelmaa. Peruskoulun ja lukion opetushallituksen 1990-luvulla vahvistamien uskonnon opetussuunitelmien tunnustuksellinen luonne* (Helsinki: Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos, Tutkimuksia 223, 2000), 10–71.

<sup>17</sup> *Ibid*, 84–87.

<sup>18</sup> Jarkko Seppälä, “Mitä on uskonnondidaktiikka?” *Nautinnon lähteillä. Aineen opettaminen ja luovuus. Ainedidaktiikan symposiumi Helsingissä 2.2.1996*, S. Tella, toim. (Helsinki: Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos. Tutkimuksia 163, 1996), 93–94.

- tutvustab õpilast teiste uskkondade ja maailmavaadetega ning nende traditsioonidega, valmistades teda ette toimetulekuks pluralistlikus ühiskonnas erinevalt mõtleivate inimeste keskel,

- kujundab eetiliselt vastutustundlikku eluhoiakut läbi oma tegude ja nende tagajärgede seose mõistmise, loob eeldused väärtuste valikuks ja valmisoleku kaasa rääkida ühiskonna arengus.<sup>19</sup>

Soome RÕ võimalikke tulevikuarenguid prognoosides toob M. Pyysiänen välja järgmised võimalused:<sup>20</sup>

1) Lähtudes järjest mitmekesistuvast religioosest maastikust hakkavad järjest enamad uskkonnad nõudma oma usutunnistusest lähtuvat RÕ-t. See toob kaasa RÕ killunemise ja võib saada majanduslikult ja korralduslikult problemaatiliseks. Samas tõstatub ka küsimus, kas ei peaks selline RÕ olema uskkondade endi ülesanne.

2) Lähtudes seisukohast, et kool seisab ühiskonna kui terviku teenistuses, areneb RÕ selles suunas, et sellest saab kõigile õpilastele ühine aine, nagu see on ka Rootsis ja Norras. See oleks areng mittekonfessionaalse RÕ suunas, mille kõrval võiks ruumi olla ka ühes või teises mahus konfessionaalsele õpetusele.

Esimene samm kõigile õpilastele avatud RÕ suunas on hoomatav ka uue luterliku RÕ ainekava väljatöötamisel. Kavas on loobuda aine määratlemisest konfes-

---

<sup>19</sup> Kouluhallitus, *Peruskoulun opetussuunitelman perusteet* (Helsinki: Valtion painatuskeskus, 1994), 89. *Lukion opetussuunitelman perusteet* (Helsinki: Valtion painatuskeskus, 1994), 87.

<sup>20</sup> Pyysiänen, *Yksi oppiaine, seitsemän opetussuunnitelmaa*, 86–87. Markku Pyysiänen, "The challenge of the students for religious education: a Finnish view," *Into the third Millennium. Föreningen lärare i religionskunskap* (Malmö: Team Offset & Media, 1999), 51.

sionaalse õppeainena, samuti ei nõuta enam RÕ õpetajalt kuulumist luterlikku kirikusse.<sup>21</sup>

## MITTEKONFESSIONAALNE RELIGIOONIÕPETUS

Mittekonnaõppemudeli laiendamiseks alguse XX sajandil, kui mõningates maades hakati selgemat vahet tegema kiriku ristimisõpetuse ja kooli RÕ vahel. Korralduslikult sai sellisest RÕ-st haridusinstitutionide vastutusala. Enamasti on aga ka kirikute ja koguduste esindajad ainekavade ja õppematerjalide väljatöötamisse ning õpetajate koolitusse kaasatud.

Mittekonnaõppemudeli arengu taustaks on muutuste ja arengute kompleks, millest võiks nimetada laienevat sekulariseerumist, kasvavat usulist mitmekesisust ühenduses globaliseerumisega ning uusi paradigmasid pedagoogikas ja psühholoogias. Kõige selle valguses on esile kerkinud küsimus RÕ rollist ja olemusest muutuvast pluralistlikus ühiskonnas, eriti ühtluskooli põhimõttel ülesehitatud riiklikus koolisüsteemis.

RÕ eesmärged võivad selle mudeli raames sõnastada kokkuvõtlikult nõnda:

- RÕ aitab tundma õppida oma maa kultuuri ja religiooni rolli selles. Ainekava koostamise printsiipide osas tähendab see suurema tähelepanu pööramist ja vastavalt suurema mahu eraldamist ristiusule kui Euroopa kultuuri olulisele kujundajale.

- RÕ aitab erinevate religioonide ja maailmavaadete tutvustamise kaudu orienteeruda erinevate maade ja rahvaste kultuuripärandis, traditsioonides ja tavades. RÕ

---

<sup>21</sup> Juha Luodeslampi, Marku Holma, "Religious Education in the Finnish School," paper presented on the Elspeet-consultation of Institutes of (Religious) Education, April, 2002.

valmistab õpilasi ette eluks pluralistlikus muutuvmas maailmas, loob eeldused dialoogiks maailmas erinevalt mõistvate inimeste vahel. Tähelepanu tuleb siinkohal pöörata sellele, et erinevad religioonid saaksid õppe-materjalides ja tundides käsitletud võimalikult adekvaatselt. Heaks tooniks peetakse seda, et vastavad õppe-materjalid on läbi vaadanud ja heaks kiitnud ka vastava konfessiooni või usundi esindajad.

- RÕ toetab õpilase kõlbelist ja isiksuslikku arengut ning väärtushinnangute kujunemist. Järjepidev RÕ loob eeldused õpilase kõlbelise arengu järjepidevaks toetamiseks. Lisaks eetikateemalistele erikursustele soovitatakse sellele aspektile tähelepanu pöörata läbi kogu RÕ kursuse.

Mittekonfessionaalne RÕ mudel on tänapäeva Euroopas esindatud Suurbritannias, Islandil, Norras, Rootsis ja Taanis, mõnedes Šveitsi kantonites ning Berliinis, Brandenburgis ja Bremenis Saksamaal. Huvitav on märkida, et nende maade hulgas on mitmeid riike, kus ühel kirikutest on riigikiriku staatus.<sup>22</sup>

Üheks niisuguseks maaks on **Taani**, kus luterlikku rahvakirikusse kuulub ca 88% elanikkonnast.<sup>23</sup> Mittekonfessionaalsele RÕ-le pani Taanis selge aluse 1975. a rahvakooli seadus, kus rõhutati mõttevabaduse ja demokraatia põhimõtteid ning luterliku kiriku keskse rolli asemel toodi esile ühiskonnale kui tervikule olulised

---

<sup>22</sup> Inglismaal on riigikirikuks anglikaani kirik, Islandil, Taanis ja Norras on rahvakiriku staatus luterlikul kirikul; Rootsis kaotati luterliku kiriku riigikiriklik staatus alles 2000. a.

<sup>23</sup> Inger Dübeck, "State and Church in Denmark," *State and Church in the European Union*, Gerhard Robbers, ed. (Baden-Baden: Nomos-verlagsgesellschaft, 1996), 37.

kultuurilised ja poliitilised väärtused.<sup>24</sup> Tähtsaks peetakse õpilaste probleemide ja eluliste küsimuste käsitlemist. Kogu õpetus peab silmas pidama õpilaste kultuurilist tausta. RÕ on määratletud kultuuriliselt üldhariv põhiaainena.<sup>25</sup>

RÕ on kõigile õpilastele kohustuslik. Varasem tunnidest vabastuse taotlemise võimalus teistsuguse usulise taustaga õpilastele, mis põhikooli osas kehtib tänaseni, kaotati keskkooli osas 1995. a.<sup>26</sup>

RÕ ainekavas on keskne koht ristiusul. Gümnaasiumi ainekava näeb sellele lisaks ette ühe maailmareligiooni ja ühe loodususundi käsitlemist. Vastava valiku tegemise õigus on õpilastel. Religioonifilosoofia ja eetika on ainekava kohustuslikud osad. Võimalik on tutvustada ka uususundeid. RÕ puudub põhikooli 7. klassis, kui valdav osa õpilastest käib leerikoolis.<sup>27</sup>

Endise Saksa Demokraatliku Vabariigi aladel asuvates liidumaades on RÕ areng olnud erinev. Põhiliste probleemidena on siin esile kerkinud vahepealse ateistliku ideoloogia märgatav mõju ning asjaolu, et sotsialismiperioodil ideoloogiaasutuseks muutunud kooli õpetajaskond töötab suures osas koolides edasi.<sup>28</sup> Enamasti on RÕ-s vali-

---

<sup>24</sup> Sven-Åke Selander, "State, Church and School in the Scandinavian countries – in a European perspective," *Into the third Millenium*, 67–68. Keskkooli RÕ-s on mittekonfessionaalne lähenemine täheldatav juba 1877. aastast. - Hanne Josephsen, "The danish Schoolsystem," *Into the third Millenium*, 22.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Josephsen, "The Danish Schoolsystem," *Into the third Millenium*, 23.

<sup>27</sup> Mikael Holt, "Denmark. Religious Education", *Religious Education in Europe*, 28.

<sup>28</sup> Raimund Hoenen, "Religion and Ethics in east German Schools: Problems and Opportunities for a New Beginning," *British Journal of Religious Education* 18:1 (1995): 48.

tud Lääne-Saksamaa tüüpiline konfessionaalse RÕ mudel, millele on mõnel pool alternatiiviks loodud neutraalsest taustast lähtuvad eetika või filosoofia kursused. Eetika õpetamise tähtsuse rõhutamine näib olevat endistes Ida-Saksa liidumaades ühendavaks ühiskondlikuks huviks.

Huvitav näide sobiva RÕ mudeli otsimisest postsotsialistlikus kontekstis, kus vaid kuni 20% elanikkonnast on kirikuga seotud, sai alguse 1996. a **Brandenburgis**, kus viidi sisse uus mittekonfessionaalse RÕ mudel nime all "*Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde*" (LER). Vastavalt seadusele tuleb seda õpetada ilma konfessionaalse lähenemiseta, eri religioonide ja maailmavaadete suhtes neutraalselt positsioonilt.<sup>29</sup> Lisaks sellele kohustuslikule ainele on soovijatel võimalik õppida ka konfessionaalset RÕ-t, mida korraldavad kirikud ja kogudused koolide toetusel. Nagu igal pool mujalgi Saksamaal, on õpilasel või tema vanematel võimalus taotleda selle aine õppimisest vabastust. Mittekonfessionaalse RÕ mudeli head vastuvõtmist näitas 1994. a läbiviidud küsitlus, kus 84% õpilastest ja valdav enamus vanematest sellise RÕ-ga rahul oli.<sup>30</sup>

### Inglismaa ja Wales

RÕ õpetamise aluseks Inglismaa ja Walesi riigikoolides on 1988. a Hariduse Reformi Seadus (*Education Reform Act*), mille järgi RÕ koosneb kahest komponendist – mittekonfessionaalsest RÕ-st ja igapäevastest koolipalvustest.<sup>31</sup> Mõlemad on õpilastele kohustuslikud. Vastavalt

<sup>29</sup> Christoph Th. Scheilke, "Report about the workshop on LER (life orientation, ethics, religious knowledge) in the 'Bundesland' Brandenburg/Germany," *Into the third Millenium*, 77.

<sup>30</sup> *Ibid*, 78.

<sup>31</sup> Alan S. Brown, "Religious education in England and Wales," Hans Spinder, ed., *RE in Europe* (A Publication of the Intereuropean Commission on Church and School, 1992), 23-26.

seadusele tuleb RÕ õpiainese valikul silmas pidada seda, et Suurbritannia usuline traditsioon on olnud ja on seotud ristiusuga. Seega tuleb kristlusele eraldada *ca* pool õppe- materjali mahust. Selle kõrval peavad aga käsitlemist leid- ma ka teised riigis esindatud religioonid.

1988. a haridusseaduse reformi järgi peavad kooli- palvused lähtuma laiaast üldkristlikust taustast. Kui val- dav enamus õpilastest on aga teistsuguse usulise tausta- ga (moslemid, sikhid vm), on ette nähtud ka võimalused multireligioosseteks ühispalvusteks.<sup>32</sup>

Eraldi tähelepanu väärib unikaalne RÕ korraldamise mudel. RÕ ainekava (*Agreed Syllabus*) väljatöötamine on omavalitsuste haridust korraldavate institutsioonide ülesanne ja see ainekava on kohustuslik kõigile selle omavalitsuse territooriumil töötavatele koolidele (v.a omafinantseerimisega religioossed erakoolid). Ainekava väljatöötamisse on kaasatud neli komiteed:

1) eri konfessioonide ja religioonide esindajad, kes tegutsevad vastava omavalitsuse territooriumil;

2) anglikaani kiriku esindajad (see komitee toimib vaid Inglismaal, sest Walesis ei ole anglikaani kirikul enam eristaatust);

3) õpetajate esindajad;

4) kohalike haridusjuhtide (*Local Education Authority* – *LEA*) esindajad.

RÕ ainekava või selle muudatused peavad saama kõigi nimetatud komiteede heakskiidu.

RÕ üle teostab järelevalvet kõigi eelnimetatud komis- jonide esindajatest koosnev nõukogu – *Standing Advisory Council for RE*, kes korraldab ka õpetajate täienduskoolitust.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> David Lankshear, "Great Britain. Religious Education," *Religious Education in Europe*, 54.

<sup>33</sup> Brown, "Religious education in England and Wales," *RE in Europe*, 23–26.

Selline koostöö tagab kooli RÕ arendamisel kõigi erinevate konfessioonide ja religioosete rühmituste huvide arvessevõtmise ning vastavate õppematerjalide adekvaatsuse. Realse koolielu seisukohast on oluline seegi, et RÕ arvestab konkreetse õpilaskontingendi usulist tausta – RÕ tundides õpitakse üksteist tundma ja respekteerima.

RÕ ainekava peab vastama järgmistele põhimõtetele:

1. RÕ ei tohi olla konfessionaalne.
2. RÕ ei tohi olla suunatud õpilaste 'pööramisele', neile üht või teist maailmavaadet peale surudes.

3. RÕ aluseks on ristiusk ja teised suuremad religioonid, nende traditsioonid, praktika ja õpetused. Ainekava ülesandeks on määratleda, milliseid konkreetseid teemasid, millises vanuses ja mis ajal tuleb käsitleda.

4. RÕ ei piirdu vaid informatsiooni andmisega eri religioonide, nende traditsioonide, praktika ja õpetuse kohta, vaid peab laienema üldisemale tasandile, hõlmates küsimusi heast ja kurjast ning näitama, kuidas usk väljendub inimeste igapäevases elus.

5. RÕ peab pidama silmas nii üldrahvalikke kui ka kohalikke huvisid. Ainekava peab võimalikult hästi vastama õpilaste ja lapsevanemate ootustele, et vältida RÕ-st vabastuse taotlejate suurt hulka.<sup>34</sup>

Inglismaa ja Walesi RÕ mudelit võib pidada mittekonfessionaalse RÕ mudeli edasiarenduseks multireligioosse mudeli suunas, mis kõige paindlikumalt arvestab õpilaste ja ühiskonna kui terviku usulise taustaga, tagades demokraatliku laiapõhjalise kaasaráärmisvõimaluse kõigile asjast huvitatud osapooltele. Niisugune RÕ saab heatasemelise teostuse korral luua eeldused

---

<sup>34</sup> *Ibid*, 26.

üksteisemõistmiseks järjest pluralistlikumas ühiskonnas, killustumata eri konfessioonide ja uskkondade vahel.

### Norra religiooniõpetus – kohustuslik kõigile

1997. a algas Norra koolis üleminek konfessioonaaalselt RÕ-lt mittekonfessionaalsele õppeainele, mille nimi eesti keeles võiks olla “Kristlus, teised religioonid ja kõlbeline kasvatus” (*Kristendomskunnskap med religions- og livssynorientering – KRL*).<sup>35</sup> Sellise tulemuseni viinud arengu esimesed sammud astuti 1969. a, kui Norra parlament diferentseeris kooli RÕ kiriku ristimisõpetusest.<sup>36</sup>

Erinevalt varasemast süsteemist, kus konfessionaalse RÕ alternatiiviks oli humanistliku filosoofia ja eetika kursus, uuel õppeainel alternatiivi pole ja vabastuse taotlemine sellest aimest on väga piiratud, tulles kõne alla vaid üksikute õppekäikude või üksikküsimuste puhul, millest teistsuguse usulise taustaga vanemad võivad taotleda oma lapse vabastamist. RÕ reformi tagamaad on seotud järjest kasvava migrantide hulgaga Norras. Uustulnukate seas on arvukaim 60 000-liikmeline moslemite kogukond, kes elavad valdavalt Oslos ja selle ümbruses.<sup>37</sup> RÕ-s nähakse olulist tegurit uute ühiskonnaliikmete integreerimiseks Norra kultuuriruumi. Teiselt poolt oli muutuste taga globaalse olukorra adumine, kus järjest pluralistlikumaks muutuv maailmas vajab oma identiteet selgemat teadvustamist ja väärtustamist.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Ann Midttun, “Norway. Religious Education,” *Religious Education in Europe*, 124.

<sup>36</sup> *Ibid*, 126.

<sup>37</sup> Trond Enger, “Religious Education for all pupils – The Norwegian way,” *Panorama*, Vol 2, No 2 (Winter 1998), 123.

<sup>38</sup> *Ibid*, 124.

RÕ eesmärgid on sõnastatud järgnevalt:

1. tutvustada õpilasi Piibliga ja ristiusuga kui kultuurikonteksti kujundaja, usu, moraali ja maailma mõistmise viisi allikaga;

2. tutvustada õpilasi koolihariduse aluseks olevate kristlike ja humanistlike väärtustega;

3. tutvustada õpilastele teisi maailmareligioone ja filosoofiaid - usu, eetika ja maailma mõistmise allikaid;

4. kujundada üksteisemõistmist, respekti ja avatust, et kaasa aidata dialoogile erinevate uskude ja maailmavaadete esindajate vahel;

5. toetada õpilaste isiksuse kasvamist ja kujunemist.<sup>39</sup>

Seega on RÕ ülesandeks anda õpilastele baasteadmisi kultuurist ja **väärtustest**. Õppeaine eripäraks on ristiusu-põhisus, millega on orgaaniliselt seotud avatus teiste religioonide ja maailmavaadete suhtes. Kristlusele on pühendatud 3/5 õppematerjalist. Teiste usundite tutvustamine algab juba esimesel kooliastmel. Ann Midttun on uut ainekava analüüsidest toonud välja huvitava nüansi – et kristluse tutvustamisel lähtutakse selle religiooni rollist Norra ühiskonnas, tähendab see teatud mõttes luterliku konfessiooni esiletõstmist. See ei tähenda aga luterluse esitamist teiste konfessioonide seas “õigemana”, vaid tähendab lihtsalt viitamist luterluse olulisemale rollile Norra kontekstis. Teatud mõttes saab siin kõnelda konfessionaalsusest pedagoogilises plaanis.<sup>40</sup>

RÕ muutmine kõigile õpilastele kohustuslikuks õppeaineks tõi kaasa teravad debadid, mis jõudsid

---

<sup>39</sup> Midttun, “Norway. Religious Education,” *Religious Education in Europe*, 125.

<sup>40</sup> *Ibid*, 127.

Strasbourg'i Rahvusvahelisse Inimõiguste Kohtusse.<sup>41</sup> Islami kogukond ja humanistide rühm leidsid, et kui nende lastel pole õigust RÕ õppimisest vabastust saada, on see inimõiguste rikkumine, sest üldkohustusliku RÕ katte varjus tehtavat usulist propagandat sooviga pöörata lapsi ristiusk. Norra RÕ-t puudutav kohtuprotsess toimus 1999. a. Küsimuse arutamisel juhtis kohus tähelepanu Norra RÕ ainekavas sõnastatud eesmärkidele, milles rõhutatakse, et ainel on koolis teadmiste andmise ja õpilase kõbelise arengu toetamise funktsioon, RÕ eesmärgiks on üksteisemõistmise kasvatamine ja dialoogi kujundamine maailma erinevalt mõistvate inimeste vahel. Kohus leidis, et selliselt eesmärgistatud kõigile kohustuslik RÕ ei riku usu- ja mõttevabaduse põhimõtet. Otsuse langetamisel lähtus kohus kolmest printsiibist:

1. vanemate õigus kaasa rääkida oma laste hariduse küsimustes;<sup>42</sup>

2. lapse õigus haridusele, mis on klassikaliselt väljendatud ÜRO inimõiguste ülddeklaratsiooni artiklis 26:1.

Kohus leidis, et pole mingit alust väita, et õigus religioossele haridusele oleks mingi erand. Kui see printsiip sattub vastuollu esimesena nimetatud printsiibiga, tuleb lapse õigusi vanemate omadest tähtsamaks pidada. Arvestada tuleb siin ka lapsele laie-

---

<sup>41</sup> Protsessi tutvustamisel on kasutatud: Trond Enger, *Religious Education for all Pupils stands trial: the Norwegian experience after three years* (Collegial Paper, presented at International Seminar of Religious Education and Values /ISREV/ XII, Israel, 23.–28. July 2000).

<sup>42</sup> ÜRO Rahvusvaheline tsiviil- ja poliitiliste õiguste konventsioon, art 18:4, Euroopa konventsioon inimõiguste ja põhivabaduste kaitseks, protokoll 1, art 2 ja UNESCO haridusealase diskrimineerimise vastane konventsioon, art 5:1b.

nevat usuvabaduse põhimõtte austamist. Vanematel ei ole õigust oma last isoleerida teistsugustest maailmavaadetest. Seega on vanemate õigus piiratud lapse õigusega haridusele (kaasaarvatud religiooni küsimustes).

3. Ühiskondlike huvide printsiip seostub olemuselt lapse õiguste printsiibiga. 1989. a vastuvõetud ÜRO lapse õiguste konventsiooni artiklis 29:1c öeldakse: *Hariduse eesmärk on austuse kasvatamine /.../ erinevate kultuuride vastu, lapse ettevalmistamine eluks võrdsuse, sallivuse ja sõpruse vaimus kõigi inimeste ja rahvaste ning rassiliste, rahvuslike ja usuliste rühmade vahel.* Sama põhimõtte sisaldub ka ÜRO haridusliku diskrimineerimise vastases konventsioonis. Kohus leidis, et pluralistlikus ja globaliseerivas maailmas on riigi ülesanne kaasa aidata eelnimetatud dokumentides sätestatud põhimõtete teostumisele. Objektiivne, lapsi kriitiliselt mõtleva õpetav pluralistlik RÕ, mis haarab kõiki õpilasi, saab siin olla oluliseks abinõuks. Seega pole õigustatud vanematele niisuguse õiguse andmine, mis takistab lapsele sellise hariduse andmist.

Neist kolmest printsiibist lähtudes jõudis Rahvusvaheline Inimõiguste Kohus otsuseni, et Norra kooli RÕ muutmine kõigile õpilastele kohustuslikuks õppeaineks ei kujuta endast inimõiguste rikkumist.

## KOKKUVÕTE JA JÄRELDUSED

**Konfessionaalne RÕ** näib hästi toimivat ühiskondades, kus see mudel on ajalooliselt järjepidevalt areneda saanud ja kus kirikute roll on suhteliselt märkimisväärne.

Ida-Euroopa endistes sotsialismimaades on aga ilm-

nenud probleeme, mis sellise RÕ mudeli elujõulisuse kahtluse alla panevad. Enamasti on neis maades lähtunud nn restauratsiooni põhimõttest, kus RÕ püütakse jätkata samas võtmes, kui see oli enne ideoloogilisi muutusi. Vahepealne aeg on aga nii inimeste suhtumisi ja mentaliteeti kui ka kiriku rolli ühiskonnas tunduvalt muutnud. Kui kõrvale jätta Poola, kus katoliku kiriku roll ka tänapäeval on väga selgelt tuntav ja seega ka konfessionaalse RÕ sisseviimine koolidesse on olnud valutum, võib paljudes teistes maades näha mitmeid sarnaseid probleeme. Kirikutel endil ei pruugi jätkuda ressursse RÕ käivitamiseks ja inimeste ootusedki on enamasti seotud laiemapõhjalise RÕ-ga.

Mitmetes maades on täheldatav tendents eri kirikute koostöö kujunemisele RÕ küsimustes. See võib seisneda konsultatsioonides, koostöös õppematerjalide ettevalmistamisel jne. Soome luterliku RÕ areng kõigile õpilastele mõeldud avatud konfessionaalsusega RÕ suunas on üheks õpetlikuks eeskujuks, mida silmas pidada ka Eesti kooli RÕ kontseptsiooni välja töötades.

**Mittekonfessionaalse RÕ** mudel näib praegustes diskussioonides RÕ koha ja ülesannete üle pluralistlikus ühiskonnas üha enam tähelepanu leidvat. See on katse ületada uskkondade vahelisi piire, leida mitmekesisuses ühtsust, mitmekesisust respektierides. See on katse luua fundamentalismile ja ekstremismile vastukaalu läbi üksteise tundmaõppimise ja dialoogi. Odense Ülikooli religiooniuringute keskuse professor Tim Jensen on 1999. a Euroopa Religiooniõpetuse Õpetajate Föderatsiooni (EFTRE) konverentsil väga jõuliselt väitnud, et kaasaegse Euroopa kultuuri ja religiooni heterogeenset pilti arvestades saab vaid mittekonfessionaalne riigi poolt garanteeritud kohustuslik RÕ tagada, et iga Euroopa kodanik saab ettevalmistuse eluks niisuguses plu-

ralistlikus keskkonnas.<sup>43</sup>

Dr Arto Kallioniemi Helsingi Ülikoolist rõhutab eriliselt RÕ sotsiaalset rolli. Tema meelest vajab inimene postmodernses maailmas toimetulekuks teadmisi erinevatest maailma mõistmise viisidest. Religioosset haritust võib pidada omamoodi 'kirjaoskuseks', mis avab tee maailma kultuuriloo juurde ning annab keele, sümbolid ja kujundid inimelu sügavamate küsimuste teadvustamiseks ja nendega tegelemiseks.<sup>44</sup>

Mittekonfessionaalse RÕ mudeli valik tähendab usaldust noore inimese vastu, kellel aidatakse elus oma teed leida. RÕ võib olla teenäitajaks kirikusse, kuid see on areng, mille tõekssaamine ei ole haridusseadustikuga sätestatav ega õpetaja poolt planeeritav. See ei saa olla sekulaarses koolis toimuva RÕ taseme hindamise mõõdupuu. Teatud mõttes seisame siin silmitsi RÕ 'kahese loomuse fenomeniga'. Kuhu ja kuidas aga tõmmata piir sekulaarse ja sakraalse dimensiooni vahel RÕ-s ja kuivõrd see võimalik on, ei ole enam siinse käsitluse teema.

### Järeldused Eesti kooli RÕ kontseptsiooni jaoks

Euroopa RÕ arengumudelite analüüsist võib Eesti üldhariduskooli RÕ kontseptsiooni jaoks välja tuua järgmised soovitusel:

1. Arvestades meie lähiajaloo ideoloogilist järeilmõju, Eesti religioosset maastikku ja seadusandlust,<sup>45</sup> näib

<sup>43</sup> Tim Jensen, "Religion and Religious Education in a Europe of Conflicting Trends," *Into the third Millenium*, 153.

<sup>44</sup> Arto Kallioniemi, "The Challenges for religious Education in the Postmodern Society – A Finnish Approach," *Into the third Millenium*, 31.

<sup>45</sup> Pille Valk, "From the Soviet Atheism to the National Identity – a Specific Background for the Religious Education in Estonia," *Panorama. International Journal of Comparative Religious Education and Values*. Vol. 12/ No. 1 (2000), 78–93. Pille Valk, "Freedom to Believe: From Soviet Atheism to National Independence - Developing RE in Estonia," [www.natsoc.uk/relectur.htm](http://www.natsoc.uk/relectur.htm)

meie üldhariduskooli paremini sobivat selline RÕ mudel, kus seda ainet mõistetakse üldharidusliku õppeainena. Seega pean ma meie oludesse sobivamaks **mittekonfessionaalset RÕ-t**.

2. Vaadates teiste postsotsialistlike riikide kogemusi ja RÕ senist arengut Eestis, on tõenäoline, et vabatahtliku valikainena õpetatav RÕ jääb suhteliselt marginaalseks nähtuseks. Eesti on praegu ainus riik Euroopas, kus mittekonfessionaalne RÕ on valikaine staatuses. Kui tahta, et RÕ jõuaks suurema osa õpilasteni, peab see aine saama kas või osaliselt **kohustuslikuks**. Tõenäoliselt tuleb siis ka hoolikalt läbi mõelda RÕ õppimisest vabastamise põhimõtted.

3. RÕ ainekavade ja õppematerjalide väljatöötamisel ning RÕ õpetajate ettevalmistamisel näib meie oludesse ainumõeldavana sobivat **riigi ja kirikute vahelise koostöö** mudel. Seega tuleks täpsemalt määratleda selle koostöö alused ja vormid. Üheks võimalikuks koostöö kanaliks võiks meie oludes olla Eesti Kirikute Nõukogu ja Riikliku Eksami- ja Kvalifikatsioonikeskuse juures töötav RÕ ainenõukogu. Mõelda tuleks ka sellele, kuidas kaasata RÕ arendamisse erinevate religioonide ja maailmavaadete esindajad. Tõenäoliselt ei õnnestu Inglismaa mudeli efektiivne käivitamine meil kohe ja valutult, kuid see on eeskuju, mida pikemas perspektiivis kindlasti peab silmas pidama. Niisugune koostöö on oluline ka adekvaatsete õppematerjalide väljatöötamiseks.

4. **RÕ eesmärkide** määratlemisel on kasulik eeskujuks võtta teisteski riikides levinud kolmetine jaotus:

- oma religioosse ja kultuurilise traditsiooni ning selle juurte tundmaõppimine **kultuurilise järjepidevuse** tagamiseks;
- erinevate religioonide ja maailmavaadete tundmaõppimine ettevalmistusena **eluks pluralistlikus ühiskonnas** ning

- **kõlbelse arengu ja väärtushinnangute kujunemise** toetamine vastutustundlikuks toimimiseks kiiresti muutuv maailmas.

Nimetatud kolm rühma võib kokku võtta järgnevalt: RÕ eesmärgiks on avatud identiteediga kõlbeliselt küpse isiksuse kujunemisele kaasaaitamine.

5. Kõige eelöeldu realiseerimine vajab aga suurt ja laiaulatuslikku **selgitustööd**, mis aitaks avada RÕ-s peituvat potentsiaali riiklikus õppekavas sätestatud kooli haridus- ja kasvatustöö eesmärkide saavutamiseks.

## Tabel

Religiooniõpetuse mudelid Eupoopas<sup>1</sup>

Riik	RÕ loomus	RÕ staatus	RÕ alternatiiv	Õppematerjalide koostamine	Märkused
	K= konfessionaalne MK= mitu-konfessionaalne	K= kohustuslik V= valikaine KV= kohustus valida			
Albaania					Konfessionaalne RÕ vähestes kiriklikes erakoolides
Austria	K	K	-	Rügi ja kirikute koostöös	RÕ õpetamise õigus on registreeritud kirikutel ja usulistel ühendustel (hetkel 15).
Belgia	K	K/V	Eetika	Usulised ühendused	Üle poole koolidest on katoliku kiriku koolid. RÕ õpetamise õigus on registreeritud usulistel ühendustel.
Bosnia- Herzegovina	K	V		Usulised ühendused. Piirkonniti erinev	Islami, katoliku, ortodoksi, juudi ja adventistlik RÕ. Väljatöötamisel on kursus "Religioon ja kultuur".
Bulgaaria	K				RÕ vähestes riigikoolides alates 1998, kus osaleb ca 1,2% põhikooli õpilastest. <sup>2</sup>
Eesti	MK	V	-	Reguleerimata	
Gruusia	K	V	?		Gruusia õigeusu kirik plaanib RÕ õpetamist.

<sup>1</sup> Ülevaate koostamisel on kasutatud järgmisi allikaid: Peter Schreiner et. al. *Committed to Europe's Future. Contributions from Education and Religious Education. A Reader* (Münster: Coordination Group for Religious Education in Europe and the Comenius-Institute, 2002), 92 – 93.

Peter Schreiner, Hans Fijn van Draat, ed-s., *Who's Who in RE in Europe* (Münster: Comenius-Institute, Protestant Centre for Studies in Education and European Forum for Teachers of Religious Education, Second edition, 1998), 8 – 9.

Peter, Schreiner, ed., *Religious education in Europe. A collection of basic information about RE in European Countries* (Münster: Intereuropean Commission on Church and School and the Comenius-Institute, Protestant Centre for Studies in Education, 2000).

Hans Spinder, ed., *RE in Europe. A guide to the position of religious education in 15 European countries* (A publication of the Intereuropean Commission on Church and School, 1992).

Gerhard Robbers, ed., *State and Church in the European Union* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996).

<sup>2</sup> Peter Schreiner, "Observation – Drawing a map on recent methodological developments in teaching of Christianity in Europe," *EEF-NET*, 7 (2001), 10.

Hispaania	K	V	Osaliselt	Kirikud	Ainult katoliiklik RÕ.
Holland	K	V/ K (kiriku- koolides)	-	Kristlikud koolid	RÕ õpetavad kristlikud kirikud, juudi ja moslemi kogukonnad, humanistid. Algkoolis on kohustuslik tutvustada erinevaid vaimseid liikumisi. 2/3 koolidest kuuluvad kirikule, neis on RÕ kohustuslik.
Horvaatia	K	V	-	Usulised kogukonnad	76% katoliiklasi. Ka islami RÕ.
Iirimaa	K	K	-	Kirik	Domineerib katoliku koolide võrk. Üle 90% elanikkonnast on katoliiklased.
Inglismaa & Wales	MK	K	-	Kohalike usühenduste esindajate, õpetajate ja poliitikute koostöökomisjon ( <i>LEA-committees</i> )	Multireligioosne kontseptsioon, millega tuleb arvestada ka kiriklikes koolides. Anglikaani kirik on riigikiriku staatuses.
Island	MK	K	-	Riik koostöös kirikuga	MK RÕ põhimõtte alates 1926 aastast. 93% elanikkonnast on protestandid.
Itaalia	K	V (alates 1991)	<i>Inimõigused</i> (kursust pole välja tõstatatud)	Kirik	Ca 90% õpilastest osaleb katoliiklikus RÕ-s, mida finantseerib riik. Protestandidel on õigus oma lastele RÕ-st korraldada kodus või koguduses oma raha eest.
Kreeka	K	K	Osaliselt	Riik ja ortodoksi kirik koostöös. Islami kogukond (Traakias) korraldab oma RÕ-st ise	Valdavalt õpetatakse ortodoksset RÕst, vähemal määral ka islami RÕ.
Küpros	K	K	-	Kreeka õppekavad	Vabastamise võimalus puudub.
Leedu	K	KV	Eetika	Kirikud	Valdavalt katoliiklik RÕ (75%).
Luxemburg	K	KV	+		Valdavalt katoliiklik RÕ
Läti	K	V/K	<i>Eetika</i>	Kirik	Katoliiklik või luterlik RÕ. 1998 alates võib RÕ olla koolis kohustuslik.
Malta	K	V			Vaid katoliiklik RÕ. Kõik koolid on katoliku kiriku koolid
Norra	MK	K	-	Riik	RÕ-st vabastamise õigus praktiliselt puudub.
Poola	K	V	<i>Eetika (?)</i>	Kirik	RÕ-s osaleb üle 90% õpilastest.
Portugal	K	KV	+		RÕ õpetamine alates 1986. a.
Prantsusmaa	Alsace – Moselle: K	KV	<i>Eetika</i>	Kirikud	Luterlik, reformeeritud, katoliiklik ja juudi RÕ, mida korraldavad vastavad kirikud või kogukonnad
					RÕ riigikoolis puudub. Alates 1996 <i>culture religieuse</i> VI ja X klassis ajaloo ja prantsuse keele raamcs. Pikka aega oli kolmapäev tundidest vaba, et vanemad saaksid korraldada oma lastele RÕ-st. See on praegu muutumas. <sup>3</sup> Katoliku koolides (~20% õpilastest) K RÕ.
Rootsi	MK	K	-	Kiriku ja kooli koostöö	99% õpilastest osaleb nn <i>objektiivses RÕ-s</i> .
Rumeenia	K	V	?	Kirikud	RÕ alates 1998. a. Valdavalt on RÕ seotud Rumeenia ortodoksi kirikuga, õpetatakse ka protestantlikku ja katoliiklikku RÕ-t.
Saksamaa	K	K	<i>Eetika</i> .	Kiriku ja riigi koostöö	Evangeelne, katoliiklik, juudi, islami või ortodoksne

<sup>3</sup> Bernard Kaempf, "France. Religious Education," *Religious Education in Europe*, 44 – 48.

			Väärtusõpetus, filosoofia		RÕ. Erandiks on Berliin, Brandenburg ja Breemen.
Slovakkia	K	V	-	Kirikud	Katoliiklik või protestantlik RÕ.
Soome	K	K	Maailmavaateõpetus	Kiriku ja riigi koostõõ	97% õpilastest õpib luterlikku RÕ-st, mida iseloomustab nn <i>avatud konfessionaalsuse</i> põhimõte.
Šotimaa	MK/K	K	-	Riik. Kirikukoolide puhul kiriku ja riigi koostõõ.	Konfessionaalne RÕ on vaid kirikukoolides (30% koolidest).
Šveits	K/MK	V/K		Kirikud / Riik /Koostõõ	RÕ on reguleeritud eri kantonites erinevalt. 16 kantonis korraldavad RÕ-st kirik ja riik koostõõs, 8 kantonis korraldab RÕ-st riik, 3 kirik. <sup>4</sup>
Taani	MK	K	-	Haridusosakonnad koostõõs RÕ õpetajate ühendusega	MK RÕ alates 1989. <sup>5</sup> 7. kl-s on kooli RÕ asemel leerikool
Tšehhi	K	V	-	Usulised ühendused	RÕ-st võivad õpetada registreeritud kirikud ja usulised ühendused. Domineerib katoliiklik RÕ, osalejad suhteliselt vähe.
Türgi	K	K			Põhirõhk on islamil, käsitletakse ka juutlust, kristlust, hinduismi ja budismi ning eetikat. Uus õppekava ületab RÕ konfessionaalsuse piire. <sup>6</sup>
Ukraina					1996. a konstitutsioon annab vabakoolidele õiguse õpetada RÕ-st vabaainena.
Ungari	K	V/kirikukoolides K	Väljatõõtamisel	Kirikud	RÕ õpetamine ei olnud keelatud ka sotsialismi perioodil. Riigikoolides on RE vabatahtlik, kirikukoolides kohustuslik. Üksikutes kirikukoolides MK RÕ.
Valgevene					Mõnedes koolides õpetatakse religioonide ajalugu.
Venemaa	-K	V	?	Pole reguleeritud	RÕ-st saab õpetada alates 1990. A ainult vanemaie soovil.

<sup>4</sup> Peter Schreiner, "Different Approaches to RE/RS in European Schools – the Scandinavian Approach in a European Context," Nils-Ake Tidman, ed., *Into the third Millennium. Föreningen lärare i religionskunskap* (Malmö: Team Offset & Media, 1999), 119.

<sup>5</sup> Sven-Ake Selander, "State, Church and School in the Scandinavian Countries – in a European perspective," *Into the third Millennium*, 68.

<sup>6</sup> Hadi Adanali, "The Many Dimensions of Religious Education in Turkey," Zarrin T. Caldwell, ed., *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World*, (Madrid: International Association for Religious Freedom, 2001), 18.

# KÕLBELISTEST JA USULISTEST OTSINGUTEST POSTMODERNISEERUVAS EESTIS

M E E G O R E M M E L

Möödunud sajandi viimane ja alanud sajandi esimene aastakümme tähendab Eesti ühiskonnale vägagi tormiliste muutatuste aega. Usulisel ning eetilisel maastikul toimuv<sup>1</sup> on tahes või tahtmatult seotud väärtushinnangute ja -orientatsioonide muutumisega kogu ühiskultuuris.<sup>2</sup> Üha postmoderniseeruv Eesti näib elavat oma narratiivsetes

---

<sup>1</sup> Vt näit: Raigo Liiman, *Usklikkus muutuv as Eesti ühiskonnas* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2001); *Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud. Konverentsi materjale. Rahvusvaheline konverents, 22. november 2001*. Eesti Kirikute Nõukogu, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Siseministeeriumi Usuasjade osakond, Eesti Evangeelne Allianss, Eesti Piibliselts (Tartu, 2001).

<sup>2</sup> Marju Lauristin, Peeter Vihalemm, Karl Erik Rosengren, Lennart Weibull, eds., *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition* (Tõravere: Tartu University Press, 1997).

otsingutes ajaloolist perioodi, kus elu põhiküsimused on taas omandamas usulis-kõlbelist värvingut.<sup>3</sup>

## POSTMODERNISEERUMISPROTSESSIDEST

1997. aastal inglise keeles ilmunud uurimus *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*<sup>4</sup> on üheks põhjalikumaks sotsioloogiliseks analüüsiks postmarksistliku ühiskonna postmoderniseerumise protsessidest Eestis. Marju Lauristin ja Peeter Vihalemm periodiseerivad taolist üleminekuaga kolme-etapilisena, kirjeldatuna kuuest erinevast vaatenurgast: poliitilisest, majanduslikust, sotsiaalsest, kultuurilisest, avalikust ja psühholoogilisest.

Esimest perioodi ehk aastaid 1988 kuni 1991 on nimetatud läbimurdeajaks ehk laulvaks revolutsiooniks.<sup>5</sup> Sel perioodil toimunud poliitilisi muutusi iseloomustab ülimalt tugev poliitiline mobiliseeritus, Eestimaa Kommunistliku Partei poliitilise võimumonopoli kadumine, juhtivate poliitikute pöördumine uute poliitiliste rahvaliidumiste poole ja esimeste poliitiliste parteide teke. Majanduslikud muudatused on iseloomulikud totalitaarse impeeriumi agooniale, mil iga koloonia, kaasa arvatud Eesti, peab üle elama tohutult kiire, ent põhjanimineva majandusliku kokkuvarisemise, hüperinflat-

---

<sup>3</sup> Vt näit: Meego Rimmel, "Inimeste eluväärtused ja usu koht nende seas," *Evangeelne kuulutus ja antievangeelne maailm. Aastaraamat 2001* (Tartu: Eesti Evangeelne Allianss, 2001), 23-30.

<sup>4</sup> Lauristin, Vihalemm, Rosengren, Weibull, eds., *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*.

<sup>5</sup> *Ibid*, 84-98.

siooni, toidu- ja esmatarbekaupade "kupongistumise", kütusekriisi jpm. Sotsiaalselt eristab inimesi peaauglikult kas kuulumine põhirahvuse või migrantide kogukonda. Nõukogude kord kaob andes aset kodanikuühiskonna taassünnile. Kultuurielu iseloomustab kultuurieliidi integreeritus ja aktiivne roll kogu ühiskonna muutumise ja mitmesuguste uuenduste ellukutumisel. Kultuuritegelastest saavad poliitikategelased või nad on väga lähedalt üksteisega seotud. Rahvuslik ajalooteadvus taastegelikustub ja rahvuslikud sümbolid, nagu sinimust-valge trikoloor, domineerivad üle kogu kultuurimaastiku. Muutub ka avalik elusfäär ja meedia. Viimane rakendub otseselt vabadusvõitlusse, ajakirjanikest saavad selle protsessi juhid ning eeskujud, ellu kutsutakse esimene laine uusi meediaväljaandeid. Poliitiline pluralism ilmneb avalikus väitluses võimalike taasiseseisvumise strateegiate üle. Meedia on tõeliselt kogu avalikkuse tähelepanu keskpunktis. Psühholoogilised muutused ilmnevad nii üksikisiku kui kogukonna tasandil. Inimestel on tohutult suured ootused ja lootused, usaldatakse jäägitult karismaatilisi juhte, esile tuuakse muidu seesmise väärtusena eneses kantud rahvuslikud tunded, inimesed samastavad omi elusihte ühiste rahvuslike eesmärkidega. Väikerahva juurdekasv ilmutab sündide arvukuses erakordset tõusu, samal ajal kui enesetappude arv, mis muidu on soome-ugri rahvastel üks kõrgemaid, jääb oma madalaimale tasemele.

Teisel perioodil, s.o aastatel 1991-1994, pannakse alus Eesti Vabariigile ja selle radikaalsetele majanduslikele reformidele.<sup>6</sup> Poliitilises elus on esmase tähtsusega riigi kui niisuguse taasloomine, konstitutsiooniline reform, mitmeparteilise poliitilise süsteemi institutsionaliseerimine, seadusandlike ja täidesaatvate võimu-

---

<sup>6</sup> *Ibid*, 99-112.

struktuuride ning kohtusüsteemi ülesehitamine, samuti uute rahvuslike sihtide seadmine seoses “naasmisega Euroopasse”. Majanduslikud uuendused sarnanevad peaaegu “šokiteraapiaga”: rahareform, privatiseerimine, õigusjärgsete omandisuhete taastamine, pangandussüsteemi ellukutumine, inflatsiooni pidurdamine, esimeste pankrottide teke, kiirelt kasvav tarbimine, välismajandustegevuse pöördumine Idast Läände, uus maksusüsteem ja elementaarse riikliku turvavõrgu loomine. Sotsiaalsfääris leiab aset kiire ühiskondlik diferentseerumine: märkimisväärseks muutub vaeste ja rikaste vastandumine, uue majandus-eliidi esiletõus, avalikust sektorist sõltuvate elanikkonna gruppide, nagu pensionäride, õpetajate ja teiste, elustandardi allakäik, töötuse kui probleemi esiletõus. Kultuuritegelased lahkuvad poliitikast, taaslahutades avalikus elus ja suhetes kultuurilise ning poliitilise sfääri. Meediast saab omaette seadustega reguleeritud valdkond, meediaväljaanded privatiseeruvad ja emantsipeeruvad poliitilistest liikumistest ja parteidest, ajakirjanikest saavad pigem ühiskonnaelu “vahikoerad”, reklaamimajanduse sissetulek meediasse muudab viimase iseloomu ja välisilmet, avalikkuse huvi paber-ajakirjanduse vastu kahaneb, uued meediakanalid vähendavad ja diferentseerivad meedia-auditooriume. Psühholoogiliselt elab ühiskond läbi nii “üleminekušokki” kui ka desillusioniseerumist. Samal ajal võib täheldada inimeste enesekindluse ja -kesksuse kasvu, individualismi järk-järgulist tugevnemist, noorte optimismi vastandumist vanema generatsiooni konservatiivsusele ja pettumustunnetele seoses vaba Eesti elu ja tulevikuga.

Kolmandaks ühiskondlike muutuste perioodiks peavad Marju Lauristin ja Peeter Vihalemm<sup>7</sup> aastaid

---

<sup>7</sup> *Ibid*, 113-126.

1994-1997, nimetades neid majandusliku ja kultuurilise stabiliseerumisprotsessi ajajärguks. Poliitika professionaliseerub, majandusmaailma tegijad püriavad poliitilise võimu juurde, poliitilised institutsioonid delegitimizeeruvad. Reaktsioonina radikaalsetele reformidele tõusetub populistlik opositsioon. Rahvusvahelised suhted arenevad sihiga integreeruda Euroopa Liidu ja NATO-ga kui poliitilise enesemääramise ja rahvusliku enesekaitse struktuuridega. Eesti majanduselu stabiliseerub, aset leiavad struktuuralsed reformid, privatiseerimise ja maareformi viimane etapp. Alanev inflatsioon ja panganduse stabiliseerumine, finants- ja kapitalituru teke ning aeglaselt kasvav elustandard ilmutavad Eesti uudismajanduselus üldisemalt esimesi positiivseid märke. Sotsiaalses plaanis jätkub ühiskonna segmenteerumine: põlvkondade vahelised erisused kasvavad, üleminekuprotsessid jaotavad inimesi "edukateks" ja "luuse-riteks", vaesus kui põhilisemaid sotsiaalprobleeme süveneb, nagu ka kuritegevus ja korrupsioon, seevastu väheneb sündide arv ja üldine eluiga. Eesti kultuur, eriti kultuurieliit, postmoderniseerub. Samaaegselt toimub "vana" kultuurieliidi depolitiseerumine ja marginaliseerumine. Globaalselt kasvav tarbimiskultuur mõjutab üha tugevamalt ka Eestit, võõrandades inimesi rahvuslikest väärtustest, rahvast tervikuna eestipärase narratiivi ainuväärtustamisest. Meediaturul kasvab kontsentratsioon, majanduslik konkurents ja võitlus avalik-õigusliku meedia eksistentsi pärast. Ajakirjandus liberaliseerub ja muutub üha enam kommertslikuks. Meedia sõltub rohkem ja rohkem reklaamiagentuuride ja PR-firmade tegevusest. Psühholoogilisel tasandil hägustuvad rahvuslikud tunded, kasvab usaldamatus poliitiliste institutsioonide vastu, erinevate ühiskonnagruppide maailmapilt muutub ikka eripalgelisemaks. Tarbimine kasvab nii isiklikul kui ka rahvuslikul elutasandil.

Eelnimetatud uurimusest lähtuvalt võib Marju Lauristini ja Peeter Vihalemma poolt kirjeldatud kolmele Eesti ühiskonna arenguetapile pidada järgnevaks jätkuvat postmoderniseerumise ajajärku. Loomulikult võib postmodernismi ilminguid täheldada Eestis juba ammu enne 1998. aastat.<sup>8</sup> Vaevalt aga on eestlaskond kui niisugune sajandivahetuseks postmoderniseerunud, nagu märgib Eesti Instituut oma temaatilise üllitisega *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism*.<sup>9</sup> Siiski võib aastatuhandevahetuse eestlaste iseloomustamine "postmodernismi võsu" kujundiga olla paljuski tabav ning põhjendatav. Näiteks kirjutab kultuurinädalalehe *Sirp* peatoimetaja Mihkel Mutk eelpool viidatud kogumikus: "Ta on postmodernistlik rahvas koos kõigi sellega seonduvate heade ja halbade asjadega; see on *pastiche*, paroodia, eklektika ja *recycling* rahvas. Unustades meenutada kaotatud paradiisi, püüdlevad eestlased paradiisi moevoolude järgi. Väga-väga kaasaegne, tõepoolest."<sup>10</sup> Vaevalt on ühiskond siiski ise endale oma postmodernsust veel teadvustanudki. Sellest pole ka probleemi. John Deely on üsna õnnestunult kommenteerinud käesoleva ajastu postmodernsust oma artiklis *Quid Sit Postmodernismus?*, öeldes:

Postmodernism on kontseptsioon, mis alles otsib oma definitsiooni. Sellega pole kiiret. Definitsioonid on möödapääsmatud ja hoolitsevad enda eest ajapikku ise. Aga üks postmodernismi määratlevatest elementidest, mis end siiski juba eksimatult on tegelikustanud, seisneb idees, et filosoofi-

<sup>8</sup> *Ibid*, 243-278.

<sup>9</sup> *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism* (Tallinn: Eesti Instituut, 1999).

<sup>10</sup> *Ibid*.

line töö peaks oma parimate tulemusteni jõudmiseks lähtuma ajaloo uurimisest.<sup>11</sup>

Sama kinnitab ka postmodernse maailma juhtivamaid moraalifilosoofe Alasdair MacIntyre.<sup>12</sup> “MacIntyre näib ütlevat, et moraalseid kohustusi saab otsesel moel tule-  
tada vastus(t)est, mida ajaloolised traditsioonid annavad küsimusele: “Mille jaoks on olemas inimelu?””<sup>13</sup> Aga “igal juhul tõstatab postmodernism teatud küsimusi,” nagu väidab James L. Marsh, “jõuab teatud avastusteni, paneb küsimuse alla modernistlikud, kapitalistlikud ning riiklik-sotsialistlikud patoloogivormid, ja kujundab teatud poliitilisi hoiakuid, mida võib inkorporeerida teatud perspektiivi.”<sup>14</sup>

Nii oma ajaloolise järjepidevuse retrospektiivi kui ka tulevikulise järjekestvuse perspektiivi otsiv eesti rahvas seisab silmitsi nendesamade postmodernismi-ajastu küsimustega. Kristuse-järgse 20. ja 21. sajandi vahetusel elavad eestlased oma mõtlemises üle tõelist paradigma-nihet, mida Thomas Kuhn tutvustas laiemale maailmale juba 40 aasta eest. Ta võrdles uude paradigmasse sisenemist võõra kultuuri keskele minekuga: “Sisenemine teise kultuuri ei avarda mitte lihtsalt eelnenud elulaadi ega uusi võimalusi selles, vaid avab uued

---

<sup>11</sup> John Deely, “Quid Sit Postmodernismus?,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Roman T. Ciapalo, ed., (Mishawaka, Indiana: American Maritain Association, 1997), 79.

<sup>12</sup> Vt näit: Meego Rommel, “Kas on ideoloogiavaba eetikat?,” *Kristlik Kasvatus*, 2 (2001), 7-12; 3 (2001), 11-12.

<sup>13</sup> Nancey Murphy, Brad Kallenberg, Mark T. Nation, *Virtues & practices in the Christian tradition. Christian ethics after MacIntyre* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1997), XI.

<sup>14</sup> James L. Marsh, “Postmodernism: a Lonerganian Retrieval and Critiques,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 166.

võimalused vanade arvel, tehes ilmsiks elu, mida varem elati. Viimselt võib see kogemus olla vabastav, aga alati on see ähvardav.”<sup>15</sup> Ka Eestimaal “taastutvustab postmodernsus hulga paradokse, mida valgustusaeg oletatavalt “ära lahendas”, “lahendada loodab” või ignoreerib”.<sup>16</sup> Harjumuspärane tavaarusaam eetilistest normidest on muutunud Eestis küsitavaks just nõukogudeaegse totaalse “valgustusprojekti” kokkuvarisemise järel, mille tulemusena on saanud tunnetatavaks rivaalsete kõlbeliste töökspidamiste olemasolu. “Postmodernsus on seadnud küsimuse alla nii usu kui ka mõistuse autoriteedi ja legitiimsuse, näidates, et mõlemad pakuvad lugusid tegelikkusest, millest aga ükski ei saa kehtestada täpset vastavust lugude endi ja selle vahel, mis tegelikult tegelikkuses toimub.”<sup>17</sup> Kui nõustuda Frederic Jamesoni “postmodernismi positiivse moraalse hinnangu” väitega, et postmodernism pole midagi enam kui “hiliskapitalismi kultuuriloogika”<sup>18</sup> ja võtta arvesse ka Abramson-Ingleharti kinnitust, et “jõukus kutsub esile post-materialismi,”<sup>19</sup> siis võib varakapitalistlik ja lapsekingades postmaterialistlik Eesti ühiskond tõeliste paradoksides ilmnenist alles oodata. Hetkel tuleb pikki aegu oma sõltumatuse eest võidelnud Eestimaal tunnistada sõltuvust “vabaturumajandussüsteemist koos

---

<sup>15</sup> Thomas Kuhn, *Black body theory and the quantum discontinuity: 1894-1912* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 368.

<sup>16</sup> J. Natoli, *A primer to postmodernity* (Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishers, 1997), VIII.

<sup>17</sup> *Ibid*, 15.

<sup>18</sup> Frederic Jameson, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism* (Duke: Duke University Press, 1991), 54.

<sup>19</sup> Paul R. Abramson, Ronald Inglehart, *Value Change in Global Perspective* (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1995), 129.

sellega kaasneva avaliku konkurentsiga”.<sup>20</sup> Ideede ja ideoloogiate konkurentsist aga alles keeb. “Ilma modernismita me demokraatiat ei tunneks,” kirjutab Don T. Asselin, selgitades, et “modernismiga märgigem doktriinide kompleksi, mis kristalliseerus üheksateistkümnendal sajandil ja mille hilistunnused kätkevad egalitaarset ja vabameelset liberalismi”.<sup>21</sup>

Seitsmeteistkümnenda ja kaheksateistkümnenda sajandi Euroopa ajaloolased on hakanud taasmeenutama, kuidas modernse riigi konstitutsiooni kohustuslikuks eelduseks oli religiooni redefineerimine uskumustena, religioosete uskumuste sentimentaliseerimine ning identiteedi seostamine inimese isikliku eluga, mis kuulub uudistekkelisena avalikule elule vastandatud privaatusfääri.<sup>22</sup>

“Postmodernism kätkeb uskumust, et nii, nagu modernism lahutas meid religioonist, nõnda hävitab postmodernism selle epigooni, moraali; ja nagu modernism ründas hierarhilist korda, olgu teoreetiliselt või praktiliselt, nii arendab postmodernism epistemoloogiat ja eetikat mitte-hierarhilisena.”<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Hein van Garderen, *Free-market economy and elementary human rights. A guest lecture at the Estonian Tartu University June 8th 1990* (Breda, Netherlands: Seminary for Pastoral Sciences, Faculty for Theology and Christian Philosophy, 1990), 20-21.

<sup>21</sup> Don T. Asselin, “Catholic philosophy, realism, and the postmodern dilemma,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 23.

<sup>22</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993), 205.

<sup>23</sup> Asselin “Catholic philosophy, realism, and the postmodern dilemma,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 24.

## ÜHISKONNA ÜMBERVÄÄRTUSTUMISEST

Eeltutvustatud sotsioloogiline uurimus postmarksistliku Eesti naasmisest lääneilma ei pööra otsest tähelepanu religiooni ja moraali küsimustele. Eetilisest vaatepunktist osutub siiski huvipakkuvaks Marju Lauristini ja Triin Vihalemma analüüs väärtushinnangute muutumisest Eesti ühiskonnas.<sup>24</sup> Autorid kirjutavad:

Muutusi isiklikes väärtushinnangutes pärast Eesti riiklikku taasisesiseisvumist võib empiirilisel uurida, kasutades erinevate võrdlevate väärtusuuringute poolt arendatud mudeleid (...). Uurimusprojekti alguses 1990. aastal kuulus Eesti endiselt Nõukogude Liitu ja kõiki eelolevate aastate ühiskondlike muutusi polnud võimalik ette näha. (...) Üleminekuajal sai enam tähtsaks teine eesmärk: jälgida, kuidas muutused ühiskondlikus keskkonnas peegelduvad individuaalsetes väärtushoiakutes.<sup>25</sup>

Tuletades väärtuste mõistet Clyde Kluckhohni järgi, kelle jaoks "väärtus on kontseptsioon, väline või seesmine, iseloomulik teatud indiviidile või grupile, sellest, mis on soovitav ja avaldab mõju võimalikele valikutele tegevuslaadide, -vahendite ja -sihtide vahel,"<sup>26</sup> samas kasutades Milton Rokeachi poolt arendatud meto-

---

<sup>24</sup> Marju Lauristin, Triin Vihalemm, "Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences," *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*, Lauristin, Vihalemm, Rosengren, Weibull, eds., 243-263.

<sup>25</sup> *Ibid*, 243.

<sup>26</sup> Clyde Kluckhohn, "Values and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification," *Toward a General Theory of Action*, Talcott Parsons, Edward A. Shils, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951), 410.

doloogiat hindamaks baasväärtusi,<sup>27</sup> püüavad Eesti sotsioloogid seostada väärtuseelistuste muutumist laiemal ühiskondlikul kontekstiga. Nii viivad Marju Lauristin ja Triin Vihalemm "suhtesse Eesti üleminekuaja kultuurilisi muutusi üldisema läänelikustumise protsessiga" ning "eeldavad, et makrotasandi ühiskondlike muutustega, nagu majanduslik turustamine ning sotsiaalsed suhted ja poliitilise elu demokratiseerumine, kaasneb mikrotaandil kasvav individualism".<sup>28</sup>

Harry S. Triandis võrdleb individualismi ja kollektivismi kui kultuurilisi sündroome ehk "temaatiliselt organiseeritud subjektiivse kultuuri elementide kogumeid".<sup>29</sup> Individualistliku kultuuri jaoks on see "autonoomne indiviid", kollektivistlikus kultuuris aga "kollektiivi - perekonna, suguharu, kutseorganisatsiooni, tarbijategrupi, riigi, etnilise grupi või religioosse grupi keskus".<sup>30</sup> Samas on võimalik eritleda kaht tüüpi kollektiivsust: vertikaalset ehk kollektiivsusel rajanevat võimu ja horisontaalset ehk kollektiivsusel rajanevat vastastikust hoolt ja hoolitsust.<sup>31</sup> "Vertikaalne kollektivism," nagu Marju Lauristin ja Triin Vihalemm kirjutavad, "on iseloomulik autoritaarsetele ja totalitaarsetele ühiskondadele, ja samuti on see iseloomulik religioossetele ning

---

<sup>27</sup> Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, 1973).

<sup>28</sup> Lauristin, Vihalemm, "Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences," 243.

<sup>29</sup> Harry Triandis, "Collectivism and Individualism as Cultural Syndromes," *Cross-Cultural Studies*, 27 (3/4) (1993), 155-180.

<sup>30</sup> *Ibid*, 156.

<sup>31</sup> T. M. Singelis. H. C. Triandis, D. P. S. Bhawuk, M. J. Gelfand, "Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement," *Cross-Cultural Research*, 29 (3) (1995), 240-275.

rahvuslikele liikumistele. Kuna see nõuab indiviidilt ohvreid ja teenimist ühiste eesmärkide nimel. Vertikaalne kollektivism asetub teravasse kontrasti indiviidi autonoomsusega, mis paljuski nõuab enam ruumi indiviidi isiksusele tagamaks, et grupisuhete eeltingimuseks oleks võrdväarsus ja grupiliikmete sarnasus.”<sup>32</sup> Autorid väidavad, et “1990-ndate aastate alguses tehtud individualismi-kollektivismi võrdlevates uurimustes langeb Eesti kõrge kollektivismiga ühiskondade hulka”.<sup>33</sup> “Spetsiifilisemalt, pärast nõukogude süsteemi kokkuvõrsemist võib pidada Eestis valitsevaks kollektivismi tüübiks “vertikaalse kollektivismi” kontseptsiooni.”<sup>34</sup> Siiski “ei kadunud kollektivistliku mõttelaadi mõju kohe” pärast Nõukogude Liidu kui sotsiaalse süsteemi ja kommunistliku ideoloogia kui totalitarismi töövahendi lagunemist.<sup>35</sup> “Eestlaste hulgas oli samastumine ühiste rahvuslike eesmärkidega oma kõrgpunktis laulva revolutsiooni aegadel,” leiavad uurimuse autorid,<sup>36</sup> ennustades samas, et “marketiseerumis- ja demokratiseerumisprotsessis läheb eestlaste tugev (vertikaalne) kollektivism vastamisi uute kultuuriliste, sotsiaalsete ja poliitiliste realiteetidega, mille tulemusena see pehmeneb horisontaalseks, vähem konfrontatsiooniliseks kollektivismi vormiks, või kaob sootuks kasvava individualismi ja hedonismi surve all”.<sup>37</sup> 1991. aastal alguse saanud poliitilise süsteemi muutumine ja üleminek vabaturuma-

---

<sup>32</sup> Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 246.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>37</sup> *Ibid.*

jandusele on tugevalt toonitanud konkurentsi ja ratsionaalsete otsuste vajalikkust Eestis.

Muudatused igapäevases elus eelistavad eeldatavalt individualistlikuma kultuuri ja väärtusorientatsiooni kujunemist. Lisaks sellele on terve rida ajaloolisi, demograafilisi ja kultuurilisi faktoreid, mis toetavad eestlaste individualistlikku mõttelaadi, nagu seda on hõre asustatus ja traditsiooniline eluviis üksteisest eraldi taludes ja talumajapidamistes, madal sündivus ja tuumikperekondade suur protsent, protestantlike usutraditsioonide rõhuasetus individuaalsele vastutusele ja kompetiivsusele inimestevahelistes suhetes.<sup>38</sup>

Hollandlane Hein van Garderen paneb eestlased veelgi radikaalsema valiku ette:

Lühidalt: me peame pistmist tegema kas majandusliku süsteemiga, mis juurdub ajaloolisse materialismi, või tuleb meil tegemist teha süsteemiga, mis vastavalt Max Weberi raamatule *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim* on juurdunud kalvinismi, ent mõlemal juhul on meil tegemist vältimatu majandusliku jõuga, mis paneb niivõrd tugevasti vastavate struktuuridega kokku kasvama, et meist saavad nende struktuuride vangid.<sup>39</sup>

Marju Lauristin ja Triin Vihalemm näitavad, et kultuurilisi muutusi Eestis ei saa õieti mõista, vaadeldes neid ainuüksi kohaliku fenomenina.

Need sünnivad mitte pelgalt struktuursete muutuste tulemusel Eestis. Läänele avanemine tähendab, et läbi kultuuridevaheliste kommunikatsioonikanalite, nagu meedia, aga ka Lääne inimestega suhtlemise ning kasvava kultuurilise ja majandus-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Garderen, *Free-market economy and elementary human rights*, 20-21.

liku kommunikatsiooni kaudu kohaneb Eestimaal rahvas üldisemate, globaalsete kultuuriliste trendidega.<sup>40</sup>

Seejuures toonitavad eesti autorid Ingleharti kultuurinihete mudeli tähtsust mõistmaks muudatusi väärtushinnangutes Eestimaal.<sup>41</sup> Inglehart on ennustanud universaalset kultuurinihet, mis baseerub kontseptsioonile materialistlike väärtuste muundumisest postmaterialistlikeks.<sup>42</sup> Tema metodoloogia rajaneb mitmesuguste märkide süsteemile, mis kätkeb nii määratletud kui ka abstraktseid väärtushoiakuid. Ingleharti peamine järeldus on, et tehnoloogiline ja majanduslik areng, rahu ja stabiilsuse säilitamine, üha kasvav haridustase ja massimeedia kasvav mõju on loonud noorte põlvkondade sotsialiseerumise jaoks sootuks uued tingimused. Seetõttu on põlvkondade muutumisega ilmnenu järk-järguline "vaikne revolutsioon". Vastavalt Ingleharti teooriale asenduvad post-materialistlikus maailmas materiaalse heaolu probleemid individuaalse eneseteostuse probleemistikuga. Inglehart seostab materialistlikke väärtusi modernismiga ja postmaterialistlike väärtuste kasvu postmodernismiga.<sup>43</sup> Tema järeldused moderniseerumise ja postmoderniseerumise protsessist on rajatud 43 maailma rahva väärtusuuringule.<sup>44</sup> Ta kinnitab, et kultuurilised mudelid on eri maades erinevad seonduvalt majandusliku

---

<sup>40</sup> Lauristin, Vihalemm, "Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences," 247.

<sup>41</sup> Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); Abramson, Inglehart, *Value Change in Global Perspective*.

<sup>42</sup> Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*.

<sup>43</sup> Abramson, Inglehart, *Value Change in Global Perspective*.

<sup>44</sup> *Ibid.*

ja tehnoloogilise arenguga, leides, et moderniseerumisprotsessi võib käsitada nihkena traditsionaalse (religioosse) võimu juurest legaal-ratsionaalse võimu juurde.<sup>45</sup> Postmoderniseerumisprotsess võtab aga autoriteedi nii religioonilt kui ka riigilt, andes selle inimindiviidile, kes on üha enam keskendunud isiklikele hüvedele ja huvidele, nagu sõbrad või ajaviide.<sup>46</sup> Lõppkokkuvõttes iseloomustab Inglehart postmoderniseerumisprotsesse viiesuunalise muutumise kaudu: 1) nihe harukordse väärtustamiselt turvalisuse väärtustamisele; 2) bürokraatiavõimu mõju ning tunnustuse vähenemine; 3) Lääne kui eeskju hülgamine ja sotsialistliku alternatiivi kokkuvarisemine; 4) kasvav rõhuasetus isiklikule vabadusele ja emotsionaalsele kogemusele; 5) teaduse, tehnoloogia ning ratsionaalsuse prestiiži vähenemine.<sup>47</sup>

Eesti uurijad kinnitavad, et vastavalt Ingleharti 1990.-1991. aasta empiirilisele analüüsile “paigutusid Eesti, Läti ja Leedu peaaegu moderniseerumise tippu,” kuna “kaasaja uurijad, kes tegelevad võrdlevate väärtusuuringustega, jagavad laialt levinud vaadet, et Ida-Euroopa sotsialistlikku süsteemi tuleks lugeda ekstreemsel kujul riigikesksena industrialiseerunuks ja moderniseerunuks”.<sup>48</sup> Samal ajal ilmneb “postkommunistlikus ühiskonnas, nagu seda on Eesti, “normaalse” põlvkondade vahetumise mõju kõrval kõigi ühiskonnagruppide re-sotsialiseerumise protsess, seda kooliõpilastest pensionärideni, valitsuse liikmetest põllumeeste

---

<sup>45</sup> *Ibid*, 384.

<sup>46</sup> *Ibid*, 285.

<sup>47</sup> *Ibid*.

<sup>48</sup> Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 248.

ja töölisteni. Selles protsessis võetakse uued “post-materialistlikud” väärtused omaks mitte ainuüksi noorte inimeste poolt, vaid ka keskealiste poolt, kuna neid väärtusi toetavad tugevalt võimsad sotsialiseerimisagendid nagu meedia, reklaam, elustiili ja tarbimise mudelid, mis tulevad Läänest ja kodunevad kiiresti üleminekuaja “edukate” eludes”.<sup>49</sup> Tohutult kiire progress Eesti majanduses iseseisvumis-järgsetel aastatel,<sup>50</sup> kombineerudes elanikkonna re-sotsialiseerumise ja noore põlvkonna juhtpositsiooniga uues poliitilises, majanduslikus ja kultuurilises eliidis, “teeb post-materialismi esiletõusu Eesti ühiskonnas ülimalt tegelikuks”.<sup>51</sup> Eesti inimesed, olnud hiljuti “pelgalt objektid plaanimajandussüsteemi raamides,” nagu kirjutab Hein van Garderen, “peavad muutuma objektidest isevalivateks ja iseorganiseeruvateks subjektideks. See tähendab absoluutset, fundamentaalset ja strukturaalset nihet mõtlemises ning nõndasamuti uuenenud motivatsiooni olemaks isiksuseks, kes on üle saanud oma alaväärsustundest ja kõikemääravast ebastabiilsusest. Siis saab ka vabadus omaks võetud vastutuse sünonüümiks, ja mitte ainult üksikinimese elus, vaid ka teiste eludes, kellega jagatakse oma elu uuenenud ühiskonnas. Just sel moel saab inimindiivid vajaliku tähelepanu, mida ta väärrib”.<sup>52</sup> Eesti psühholoogidki on analüüsinud post-

---

<sup>49</sup> *Ibid*, 249-250.

<sup>50</sup> Vt näit: Marju Lauristin, Peeter Vihalemm, “Recent Historical Developments in Estonia: Three Stages of Transition (1987-1997),” *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*, Lauristin, Vihalemm, Rosengren, Weibull, eds., 73-126.

<sup>51</sup> Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 250.

<sup>52</sup> Garderen, *Free-market economy and elementary human rights*, 6.

marksistliku ja postmoderniseeruva ühiskonna kollektiivse identiteedi fookuse järk-järgulist üleminekut rahvuslikult tasandilt rohkem kohalikele ja lähedasmatele gruppidele.<sup>53</sup> Nii võib jõuda järeldusele, et “me võime väga hästi olla teatud kultuuriliste vastuolude üleminekuperioodis,” kuna “ühelt poolt on tegemist rahvusliku taassünniprotsessiga, ühisesse rahvuslikku ajalukku juurdunud rahvuslike (kollektiivsete) väärtuste elluärkamisega,” teiselt poolt aga “tähendab postkommunistlik transformatsioon liberaliseerumist, millega kaasneb ühtlasi individualistlike väärtusorientatsioonide terav esiletõus”.<sup>54</sup> See viitab omakorda milleniumivahetuse Eesti elus ilmnevale fundamentaalsele moraalsele dilemmale, kus tõusetuvad pinged individualistliku emantsipeerumise ja narratiivselt päritud rahvusliku kogukonna-ideaali vahel.

Näitliku vahekujundina võib tuua nende “kultuuriliste vastuolude” esiletõusu 1999. aasta laulupeol. Vaatamata meediainimeste arvamusele, et kaasaegsed eestlased ei peaks enam ühislaulu väärtustama, tulid inimesed ometi kokku ja laulsid end ühtseks kogukonnaks.<sup>55</sup> Kultuurilehe *Sirp* peatoimetaja Mihkel Mutt andis sellisele üllatavale fenomenile “rahva kollektiivses hingeelus” omapoolse hinnangu järgmiste sõnadega:

Nimelt pole selles hingeelus kaks korda kaks tingimata neli. Seal on lademeid, milleni kogenud rahvajuht kohe tee leiab... Rahvas on alati vanem,

---

<sup>53</sup> Vt näit: Anu Realo, Jaak Allik, Maaja Vadi, “The Hierarchical Structure of Collectivism,” *Journal of Research in Personality* 31 (Academic Press, 1997), 93-116.

<sup>54</sup> Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 250.

<sup>55</sup> Vt näit: Anu Kõlar, “Laulupeo rõõm ja tasakaalutahe,” *Sirp: Eesti Kultuurileht* 26 (2779), 9.07.1999.

romantilisem ja konservatiivsem kui üksikinimene... Mis siis ikkagi oli? President võrdles juhtunut teoreemiga, mida oligi tarvis tõestada, aga see pole päris nii, sest teoreem tõestub eeldustest lähtudes loogikakohaselt. Seekordsetest eeldustest loogikaga praeguse lõpptulemuseni päriselt minna ei saa. Nagu ei saanud eeldustest kaine aruteluga tuletada ka Eesti Vabariigi taastamist. Juhtunu pole iseenesest mõistetav, kuna pidevalt näeme, kuidas traditsionaalsed kultuurid kaovad pealetungiva massikultuuri alla...<sup>56</sup>

Elukeel, mida eesti rahvas individualistlike kultuuritrendide tuultes omandab, vastandub oluliselt eestipärasele süvanarratiivile, kus kõigele vaatamata on igatsuslikuks vooruseks rahvuslik ühtekuuluvustunne. Positiivseid väärtusi otsivale inimindiviidile öeldakse tänases MacIntyre'i järgi sihivabaks (*telos-free*) ühiskonnaks nimetatavas sootsiumis tahes-tahtmatult: "Valik on sinu!". Poliitiline vabadus ja liberaalne majandus on saavutatud, Euroopa Liit ja NATO on lähimas käeulatuses, aga rahvusliku narratiivi viimised sihid ja voorused hägustuvad. "Eestlane ei mäletagi enam hästi oma juuri, mis ulatuvad tuhandeid aastaid tagasi, tal pole rahvuslikke toite, mida ta ka ise süüa tahaks, ja tal on vähe tavasid, mida kogu rahvas järgib," tõdeb Mihkel Mutt Eesti Instituudi kogumikule *Estonian People. Being Estonian as a Branch of Postmodernism* kirjutatud artiklis.<sup>57</sup> Nii leiab ta ka õiguse väita, et eestlased ongi üks "postmodernistlik rahvas koos kõigi sellega seonduvate heade ja halbade

<sup>56</sup> Mihkel Mutt, "Laulupeokommentaar," *Sirp: Eesti Kultuurileht* 26 (2779), 9.07.1999.

<sup>57</sup> *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism* (Tallinn: Eesti Instituut, 1999).

asjadega; see on *pastiche*, paroodia, eklektika ja *recycling* rahvas. Unustades meenutada kaotatud paradiisi, püüdvad eestlased paradiisi moevoolude järgi. Väga-väga kaasaegne, tõepoolest”.<sup>58</sup>

James Schall kirjutab:

Heitlus kahe positsiooni vahel, kus üks pool loob ise omaenda maailma, iseeneses meelepärasena, teine pool aga võtab omaks faktiliselt oleva, osutub teatud viisil utoopiate vaheliseks heitluseks. Aga seda edasijõudnud utoopiate vahel, mis on end eelnevalt lahti öelnud filosoofide (Platoni) utoopiatest ja nendestki utoopilistest mõtlejatest, kes on tahtnud rajada Jumala riiki maa peale (valgustus), kuna on tõdetud, et religioosne asend (ehk igavene elu) on osutunud ekslikuks ehk võimatuks. Küsimus pole aga sellisel juhul mitte eelkõige intellektuaalne, vaid vaimulik.<sup>59</sup>

Marksismi-leninismi totalitaarse impeeriumi lagunemisse uskunud ja kõiges vastavalt sellele usule elanud endine dissidendist vang ja hilisem Tšehhi Vabariigi president, üks Edmund Husserli ja Martin Heideggeri järelkäijaid ning juhtivamaid postmoderniste Ida-Euroopas, Václav Havel, räägib oma raamatus *Elu Tões* lootuse voorusest: tõekspidamised on tõekspidamised ainuüksi juhul, kui vastavalt nendele elatakse minemata kompromissile ümbritseva süsteemiga ning kaotamata lootust isegi lootusetuid vastuhakusamme astudes, kuna viimased võivad muutuda kasutuks vaid siis, kui nendesse enam ei usuta.<sup>60</sup> Robert Royal märgib, et taoline

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> James Schall, “On postmodernism and the “silence” of St. Thomas,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 219.

<sup>60</sup> Robert Royal, “The forgetfulness of beings,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 204-217.

voorus ei saa olla muu, kui usuline voorus, kuna “see kummaline voorus ei rajane ühelegi vahetule maisele edulootusele, mis taotleks ilmalikku sihti”.<sup>61</sup> Estoonlaste elulaev, avatuna paradiislikus vabaduses lainetava maailmamere moevooludele, heitleb aga oma kriitilise kreeniga tänu sihitult ja vourusevabalt uitamaminekule. Kui rahvusliku *telose* kaotsimineku tulemuseks on ühtekuuluvustunde kadumine, siis rahvuslike vouruste ununemise tagajärjeks on isikliku identiteedi puudumine. Elunedes peaasjalikult linnarahvana, kogeb vana hea Maarjamaa rahvas oma inimlikus üksildusilmas uitamisel pahatihti soovimatut depressiooni ja elust lahkumise kiusatust. Andrei Hvostov, tuntud kolumnist nii eesti kui venekeelsetes ajalehtedes, vaatleb eestlasi ja tõdeb:

Laulva revolutsiooni aegu populaarseks saanud laul kuulutas: eestlane olla on uhke ja hää. Kokkuvõttes Nõukogude impeeriumi keskel tundis eestlane end uhkelt ja ülevalt tänu oma märkimisväärsele rollile impeeriumi kukutamisel. Nüüd, kui suur vaenlane on kadunud, on kaduma läinud ka eestlaste suurus. Eestlasi tabab pidevalt ümbritseva maailma harimatus; kaugemad maad ja rahvad ei oska Eestit maailmakaardil kuhugi asetada; ja lähemad naabrid ei suuda mõista eestlase eriomast hingelaadi. Teisel pool maakera arvavad inimesed, et eestlane kuuleb rõõmuga venekeelset *na zdarovje*’t, kui enne joomist klaase kokku lüüakse. Lähinaabrid seostavad teda traagilise laevahukuga või pööravad selja, kuna tema vanaisa kandis Teises maailmasõjas vale mundrit. (...) Maailm ei mõista eestlasi ja eestlased ei mõista maailma. Maailm võib ka nõnda lahedalt ära elada. Aga eestlased? Selles ongi küsimus.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> *Ibid*, 213.

<sup>62</sup> *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism*, (Tallinn: Eesti Instituut, 1999).

## USUKOGUKONNA TAASAVASTAMISEST

Postmarksistliku ja postmodernistliku paradigmanihke protsessis on eestlastel olnud võimalus teha läbi ka tõsine taasavastusretk omaenda usulise olemise lätetele ning seda usukogukonna kui niisuguse taasavastamise kaudu. Kommunistliku impeeriumi ja ideoloogia “valgustusprojekti” kokkuvarisemise järel on nii üksikisikud kui ka erinevad ühiskonnagrupid, olgu eestlased või mitte, kogenud filosoofilist, religioosset ja eetilist vaakumit. Struktuurid, millele varem toetuti, osutusid äkitselt absurdseteks. Ametlik maailmapilt ning selle väljundid poliitilises, majanduslikus ja kultuurilises tegelikkuses pöörati pea peale. Eelnevalt väärtusetu muundus korruga väärtuslikuks, väärtuslik aga väärtusetuks. Isikud või ideed väärtustusid vastavalt sellele, missugusest ühiskonnagrupist või kogukonnast nad lähtusid. Peaasjalikult võidi aga tunnistada, et ainult kahe kogukonna traditsioonid, narratiivid ja praktikad Eesti “valgustusprojekti” läbipõlemisel üldse ellu jäidki. Mõlemaid võib nimetada teatud tähenduses “usukogukonnaks”: ühed, kes olid uskunud rahvuslike väärtuste ja vooruste tulevikku; teised, kes olid elanud usus Kristuse voorustesse ja *telosesse*. Rahvusliku pärandi järjekestvusse uskunud kogukond, eesotsas nõukogudeaegsete dissidentidega, äratas Eesti ühiskonna ning taaselustas ja taastegelikustas eestipärast narratiivi rahva ja selle üksikliikmete elus. Kujundlikult väljendudes, eestlaste laulupeo tuli ja helid hakkasid särama ning kõlama üle kogu Eestimaa. Sama sündis aga ka kristliku usukogukonnaga. Läbinisti pettununa end ammandanud valgustusideoloogias hakkasid inimesed otsima uut usku. Mõned küsisid vastavalt modernistlikule mõttelaadile universaalsete inimõnne valemite ja vormelite järele, olgu isiklikus, perekondlikus, rahvuslikus või ühiskondlikus elus. Teised lootsid, et kirik pakub omalt poolt teist jalga toeks rahvuslikule, et eesti rahvas võiks kõndida või koguni joos-

ta Euroopasse. Teatud ringkonnad olid huvitatud totalitaarse vanglarežiimi ohvrite rehabiliteerimisest ning tõdesid, et ka eestlaste Kristus on Kõigekõrgemana osutunud võõra võimu Ohvriks, kes ootab Jumalana enese rehabiliteerimist inimeste poolt. Teised otsisid pelgalt turvalist kogukonda, kuhu ebamugaval üleminekuajal kuuluda või kust üleminekuaja raskustes praktilist abi saada. Vahendasid ju vabanenud Eesti esimesel külmal talvel – aga ka enne ja pärast seda – kristlikud kogudused küllaltki suurel hulgal vaesele Eestimaale saadetud majandusabi. Loomulikult oli ka neid, kes otsisid tõeliselt elavat Jumalat ja kogesid sõna otseses mõttes vaimulikku usukogukonna ligitõmmet. James Wesley Griffin tõdeb selle aja arenguid käsitlenud doktoritööd *Christian Conversion in Postcommunist Estonia* lõpetades: “Käesolevas uurimuses esitatud andmed dokumenteerivad mitmeid pöördumisprotsessi aspekte. Kokkuvõttes kinnitab see ühtainust lihtsat tööka: Jumal teeb postkommunistlikus Eestis oma tööd, tuues rahvast kristliku pöördumise kogemuseni.”<sup>63</sup>

Eesti Evangeelse Alliansi poolt teostatud uurimus *Kui kristlik on Eestimaa?*<sup>64</sup> kinnitab koos muude religioonisotsioloogiliste uuringutega,<sup>65</sup> et postmoderniseerumisprotsessides Eesti kaldub enamuses usku pooldama,

---

<sup>63</sup> James Wesley Griffin, *Christian Conversion in Postcommunist Estonia. Dissertation Toward Fulfillment of the Requirements for the Doctor of Ministry Degree at Asbury Theological Seminary* (Wilmore, Kentucky, 1995), 122.

<sup>64</sup> Merike Uudam, *Kui kristlik on Eestimaa?* (Tartu: Eesti Evangeelne Allianss, 1997); <http://sool.ioc.ee/~alland/kogudus/stat/kuikr0.htm>

<sup>65</sup> Vt näit: Liiman, *Usklikkus muutub Eesti ühiskonnas; Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud. Konverentsi materjale. Rahvusvaheline konverents, 22. november 2001*. Eesti Kirikute Nõukogu, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Siseministeeriumi Usuasjade osakond, Eesti Evangeelne Allianss, Eesti Piibliselts; <http://www.ekn.ee/TOOVALDKONNAD/SOTS/index.htm>

samal ajal kui ateistina või ateismi poole kalduvana on end määratlenud vaid mõni üksik protsent eestimaalastest. Samas selgub, et olemasolevate organisatsiooniliste institutsioonide seas usaldab ühiskond üle kõige kirikut.<sup>66</sup> Õigupoolest osutub erinevatest konfessioonidest moodustuv kristlik usukogukond üle Eestimaa ainsaks absoluutenamuse usaldust pälvivaks institutsiooniks üldse.<sup>67</sup> Ingmar Kurg kommenteerib seda tööka järgmiselt:

Kiriku ajalugu on näidanud, et kirikute ja koguduste vaheline koostöö saab võimalikuks siis, kui peetakse silmas ühist eesmärki - rõõmusõnumi kuulutamist Jeesusest Kristusest kui Päästjast. Koostöö on takistatud ja arusaamatusi tekitav, kui ei tunnustata konfessioonide ajaloolist erinevust või kui püütakse endale liikmeid saada teiste kirikute arvelt. Tänapäeval kasutatakse mõistet sekt ja sektant nende religioossete grupeeriingute kohta, kes ei tunnista üldkristlikku õpetust ja väidavad vaid endil olevat lõpliku tõe mõõdupuu inimeste päästmiseks... Tõeline kristlik kirik ei ole kunagi suletud ega salajane, vaid on avatud ja nähtav kõigile inimestele. 1994. aastal korraldatud küsitluse tulemusel selgus, et ühiskondlikest institutsioonidest usaldavad eestlased kõige enam kirikut - 54% vastanutest oli seda meelt, et kirik on usaldusväärne. Massimeediat usaldas 49% küsitletuist. Kõik muud institutsioonid jäid neist kaugele maha.<sup>68</sup>

Siiski esitab uuele sajandile vastumine Eestimaa kristlaskonnale aina suurema väljakutse. Kuivõrd

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> <http://sool.ioc.ee/~alland/kogudus/stat/kuikr82.htm>

<sup>68</sup> Ingmar Kurg, "Kristlikud uskkonnad ja organisatsioonid tänapäeva Eestis," Jaan Gnadenteich, *Kodumaa kirikulugu. Usuõpetuse õpperaamat* (Tallinn: Logos, 1995), 121-122.

suudab 20. sajandi viimase kümnendi alguse usulise elavnemise ja koguduste liikmeskonna üleüldise kasvu järel 21. sajandi esimesel kümnendil suhteliselt stabiliseerunud arvukuse ja mõjuga kristlaskond kehastada Eestis jätkuvalt tugevaimat ja veenvaimat usukogukonda? Postmodernse euromaailma individualistlikult orienteeritud väärtusmõõtudega kaasainemise foonil peaksid kristlased oma usulise ja kõlbelise elu eripäraga elama olevaks veenva kontrastkogukonna. Totaalse privatiseerimise ajajärgul, kus igaüks näikse olevat unustanud ühiseväärtused, taotledes vaid omaväärtusi, on ühe rahva ühist narratiivi võimalik loetavalt ja kaasahaaravalt kirjutada mitte enam niivõrd eriliste tekstide, kuivõrd erakordsete inimelude ja -suhete baasil. Kristlik usukogukond peab näitama, et kristliku usu ja elu tõeline sisu pole mitte sõnades, vaid sõna lihakssaamises. Nii näiteks otsib uude aastatuhandesse astunud eestlaskond praktilisi lahendusi kahe Eesti sündroomile, rääkimata demograafilisest kriisiseisundist. Kristlaskond võib aga kehastada ainulaadse usukogukonnana kaht Eestit ühteliitvat “kolmandat Eestit”, kuna erinevate edu- ja jõukuskihtide esindajad võivad ühise koguduserahvana üksteisele kätt ja abi andes leida osadust tänu üle kõige ja kõigi väärtuste kõrguvale kolmandale – Kõigekõrgemale.

Mis aga eestluse elujõusse puutub, siis “kangelaslike eesliinil võitlejate” Aino Järvesoo<sup>69</sup> ning Jaak Uibu<sup>70</sup> kõrval on avalikkuse ees saanud eestlaste püsijäämise võimalikkust kinnitada kristliku usukogu-

<sup>69</sup> Vt näit: <http://www.algatus.ee/main.php>

<sup>70</sup> Vt näit: Jaak Uibu, *Eesti rahvastiku tervis XXI sajandi künnisel*. 2., täiendatud väljaanne (Tallinn, 1999); <http://www.opleht.ee/Arhiiv/2001/23.02.01/elu/1.shtml>

konna harukordse elujõulisuse näitel praktiliselt kõik Eestimaa kirikute esinduskogud,<sup>71</sup> mainimata antud küsimusi uurinud kristlastest spetsialiste.<sup>72</sup> See aga ju ongi ning peakski olema kristlaskonna missiooniks – suuta kristlikest vöorustest lähtuva usukogukonnana tõlkida individuaalhüvedest kõrgemale minevat *telost*, narratiivi ja praktikaid *telos-free* ühiskonnale arusaadavasse keelde.

“Muutused Eesti ühiskonnas eeldavad kristlaste kogukonnalt kaasaegset vastust, kaasa arvatud värske evangeeliumi hermeneutika, mis suhtestub iseseisva Eesti tegelikkusega,” tõdeb James Wesley Griffin.<sup>73</sup> Samas ei tule hakata “värsket” hermeneutikat välja aretama ega kasvatama tühjalt kohalt. Eesti kristlaskonna omanäoline aja-, elu-, usu- ja kõlbluslooline narratiiv ammutab elujõudu hermeneutilistest “juurtest”, mis on toitnud seda kogukonda läbi aegade. Suulises traditsioonis loodi Eesti kristlikku narratiivi läbi piiblilugude tundmaõppimise ja ellurakendamise, põlvest põlve elusa ainesena järjekestvas kujunemisloos olnud kristliku narratiivi edasijutustamise ja -pärandamise, nende lugude luulendamise ning laulendamise kaudu vaimulikeks rahvaviisideks jne. Kirjalikus traditsioonis on aga sarnase tihendatud ühismälu ja elukogemuse varal loodud, kogutud, säilitatud ja edasi antud kristlikke tekste ning nende tekstide tõl-

---

<sup>71</sup> *Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud. Konverentsi materjale. Rahvusvaheline konverents, 22. november 2001.* Eesti Kirikute Nõukogu, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Siseministeeriumi Usuasjade osakond, Eesti Evangeelne Allianss, Eesti Piibliselts.

<sup>72</sup> Liiman, *Usklikkus muutub Eesti ühiskonnas*; Hans Hansen, “Kristlikust eluhiakust ja rahvuse püsijäämisest,” *Eesti Kirik*, 17.04.2002.

<sup>73</sup> Griffin, *Christian Conversion in Postcommunist Estonia*, 125.

gendamise ja taastõlgendamise järjepidevust. Kõige selle juures on sündinud omaette traditsioon traditsioonis – Eesti kristlik usu- ja kõlblustraditsioon eestlaseksaamise, -olemise ning -jäämise traditsiooni keskmes. Aga nimelt niisugust traditsiooni traditsioonis uus Eesti ühiskond vajabki - andmaks püsivamat tähendust ühe rahva narratiivile, olgu siis euroilmas või kodumaal. Aastaid väliseesti luterlikku kogukonda peapiiskopina teeninud Konrad Veem on toonitanud, et saades “võimaluse hakata oma elu ise korraldama ning riiki taas üles ehitama,” tuleb igal juhul “meenutada oma rahva, kiriku ja riigi ajalugu, et taas kerkiksid esile meie oma elu põlised vaimsed kandetalad”.<sup>74</sup> Sama eetilise-religioosse dimensiooni olulisust ühe rahva olemis- ja jätkumisloos rõhutab kodumaine religioonipedagoog Pille Valk:

Rahva ajalugu on alati lugu ka sellest, kuidas rahvas on mõtestanud maailma enese ümber ja iseennast selle maailma sees. Rohkem kui 700 aasta jooksul on Eesti kuulunud kristliku maailma kultuuriringi. (...) Mõjutusi võib leida mitmesuguseid. Ometi on meil oma eripära, sest meie rahvuskultuur on seotud selle paigaga, kus oleme elanud. Nõnda oleme ikka meie ise, kuigi tuhandete niitide abil teiste kultuuridega seotud. (...) Nõukogude võimu aastatel püüti kiriku ja usu tähtsust ajaloos välja lülitada või vähemalt tugevasti deformeerida. Nüüd oleme olukorras, kus taasavastamist ja aktualiseerimist vajab ka ajaloo see dimensioon.<sup>75</sup>

Järgmine osa käesolevast artiklist sellesse süüvibki, millist tähendust on antud Eesti kristlikus usu- ja kõlb-

<sup>74</sup> Konrad & Maria Veem, *Eesti kirik: tunaeile, eile, täna* (Stockholm: EVR, 1993), 5.

<sup>75</sup> Pille Valk, “Eessõna J. Gnadenteichi “Kodumaa kirikuloo” korustrükile,” Gnadenteich, *Kodumaa kirikulugu*, 3.

lustraditsioonis eestipärasele kristlusele, eestlusele ter-  
vikuna ning eestimaalaste suhetele marksistliku ja post-  
marksistliku ning modernse ja postmodernse maailmaga.

*(Järgneb)*

# USU SÕNAKUSEST JA SÕNATUSEST

ANDRUS NORAK

21. sajandi teoloogia peab viitama sõnadetagusele reaalsusele. Kuidas seda teha ajal, mil keel oma viimseidki reaalsusepidemeid kaotamas ning üha enam pelgaks keelemänguks muutumas on? Teoloogilise keele küsimus on seetõttu aktuaalsem kui iial enne, eriti oikumeenilisel ja religioonidevahelise dialoogi tasandil. Ometi pole meil peale keele teist samaväärset töövahendit.

Seda, kuidas sõnad võivad olla ikoonideks (akendeks) teispoolsusesse, näeme me evangeeliumides korduvalt, eriti tähendamissõnade juures. Uskmatu Toomas kasutas neidsamu igapäevasõnu, mida meiega nii oma usu kui uskmatuse väljendamiseks.

Usk oma algses tähenduses on šokeeriv ja tummas-tav. Religioosseks kogemuseks ülendatav on (Cassireri järgi) iga kogemus, mis inimest tervenisti haarab. Šokist toibununa tahab inimene sündinut teistega jagada. Usukeel vormib usuhorisoni ja määrab piirid, kui kaugele me minna saame. Usukeel on tõekeel ja osutub seega unikaalseks juurdepääsuks usu reaalsuse juurde.

Teoloogia uurib selle keele sõnavara ja grammatikat. Usukeel püüab leida sõnu teistegi kristlike kontekstide jaoks. Oma usu tunnistamine on oluline osa usukeelest.

Nõnda siis: 1) šokk ehk sõnatu usk; 2) usk kui tunnistus; 3) usk kui refleksioon usu üle.

Usu keel, eriti metafoorid, haaravad meid ja süütavad me kujutlusvõime. Kasutame usukeeles neidsamu sõnu, milles tavaliselt räägime. Meil on tõlked vahel, juudid räägivad aga sõna otseses mõttes Vana Testamendi sõnadega.

Ajalugu aitab meil usukeele kohta õppida. Teisalt on see aga ka mõneti ohtlik ettevõtmine. Öeldakse, et sajaljalgse kukkumine sai alguse siis, kui ta hakkas järele mõtlema, millises järjekorras ta jalad liiguvad.

Usukeele käsitlemisel tuleb meile appi hermeneutika – teadus, mis Hermese, Zeusi poja ja käskjala sõnumite selgitamisest pärit on. Nõnda asub usk sõnade otsingule, et end väljendada ja enesest kõneleda. Esmaseks usudeklaratsiooniks UT-s on “Jeesus on Issand”. Aja möödudes jäi sellest “tänu” hereesiatele väheks. Varakristlik usk väljendas end esmajoones selle läbi, mida tänastes vabakirikutes tunnistamiseks nimetatakse, ja mida pisut erinevas käsitluses ehk narratiivseks teoloogiaks nimetada võiks. Narratiivne teoloogia näeb transtsendentsust loos ehk narratiivis ning lähtub sellest, et me kõik oleme lugude jutustajad ja kuulajad. Mõelgem siinkohal või eestikeelsele sõnale “lugupeetud”. Narratiivi kasutamine viib usukeelse arutelu kaugemale puhtajalisest kategooriast ning võimaldab meie isiklike lugude ühendamist nii usukogukonna loo kui ka suure narratiiviga Jumala tegudest maailmas.

Et olla klassifitseeritud narratiivina selle sõna laiemas mõttes, peab olema lugu ja selle jutustaja. Uuem narratiivne mõtlemine läheb siiski miinimumdefiniitsioonist kaugemale. Narratiiviteadlane Gabriel Fackre defineeris

narratiivi kui “tegelaste ja sündmustega jutustust, mille süžee liigub üle aja ja ruumi konflikti kaudu lahenduse suunas”. Narratiivid tekivad vajadusest anda minevikule ja tulevikule sidusus olevikuga, korrastades sündmusi viisil, mis vahendab tunnet, et kronoloogia ei ole kaootiline, vaid omab lõpetatust. Arvan, et narratiivne teoloogia on nii alternatiiviks kui ka paralleeliks klassikalisele teoloogiale. Inimese kogemus esineb alati narratiivi kujul ning seetõttu saab seda ka mõista vaid narratiivina. Piibli narratiiv saab omaksvõetuna kristlase isikliku identiteedi ja eksistentsi aluseks. Kui senine arusaam vaatles teoloogiat ilmutatud tõe süsteemse esitusena, siis 20. sajandi keskpaigaks oli see lähenemisviis aegunud. Mõnede meelest oli just piiblinarratiiv see suund, kuhu sammud seada. Osad narratiivteoloogid vastandasid narratiivi ja propositsioonilisi tõe formuleeringuid, enamjaolt rõhutati aga, et kriitilise mõtlemise ülesande juures ei tohiks unustada narratiive, millest teoloogiline mõtisklus oma jõu ammutab. Teisisõnu, teoloogia kaks poolust peavadki olema narratiiv ja süstemaatiline mõtiskelu selle üle. Sel põhjusel eelistasid narratiivsed teoloogid oma töös lugusid õpetusele. Nagu Stanley Hauerwas ütles: “Doktriinid ei ole lugude tulemus, nad ei ole ka lugude mõte ega tuum. Pigem on nad vahendid..., mis peavad aitama meil lugusid paremini jutustada.”

Üks narratiivse teoloogia alusepanija on H. Richard Niebuhr “Ilmutuse tähendus”, samuti Karl Barthe “Kristliku dogmaatika” kaks esimest osa. Niebuhr püüab oma raamatus juhtida teoloogide tähelepanu ristiusu ilmsele, kuid tähelepanuta jäänud tunnusjoonele: kristlike põhiveenete allikas asub ajaloolises kontekstis, raamistikus, mis on määratud piiblinarratiiviga. Selle teesi väljakujundamisel on keskse tähendusega eristus, mida Niebuhr leidis ajaloo kahe aspekti, sisemise ja

välise aspekti vahel, s.t ajalugu väljastpoolt uuritavana ning ajalugu sees elatavana. See arusaam valmistas pinda Niebuhri ilmutuse käsitlesele ning võimaldas mõista, kuidas võivad sündmused olla ilmutuslikuks Jumala tööks, olles samal ajal ka vaatleja analüüsi objektiks. Niebuhri järgi on ilmutus see sündmuste jada, mis toimib isikus või kogukonnas kõigi teiste sündmuste tõlgendamise alusena ning on seega oluline isiku- ja grupidentiteedi moodustamiseks. Ilmutus on tema väitel see, mis laseb meil mõista, mäletada ja omaks võtta minevikku, selgitada olevikku ning ette aimata tulevikku. Seetõttu on ilmutus jätkuv sündmus.

Narratiivsed teoloogid (nagu Hans Frei) kinnitasid, et alates 17. sajandi lõpust on Lääne teoloogid süüdi ühes väärotsuses. Nimelt on nad, püüdes päästa piiblitõlget kaasaegse kriitika tule alt, eemaldanud loo tähenduse selle tõsisust, lahutanud narratiivi reaalsusest. Sellega löid nad kaks omavahel leppimatut distsipliini: piibliteoloogia ja ajaloolise kriitika.

Narratiivteoloogia juurde kuulub ka narratiivide kokkupõrge, mis viib inimesi pöördumisele ja usule. See teoloogia otsib transtsendentset Jumalat usukogukonna loost.

Modernistlik teoloogia jõuab usu sõnatusest ja tunnistamisest süsteemse metakeeleni, kus me ühtaegu nii osaleme kui ka mõneti usust distantseerume. Siia võiks juurde lisada eshatoloogilise dimensiooni, sest viimses mõttes on me usukeel tulevikukeel, tulevase aus tuleva Jumalariigi lootuse keel. Siinkohal on paslik meenutada Jürgen Moltmanni vahetegemist epifaaniliste ja tuleviku suunatud religioonide vahel. Kristlus on Moltmanni meelest pigem ilmutusest kui töötusest kõnelev, mitte epifaaniline religioon, mis puhul vaimselt reaalsuselt katet kergitatakse ja ilmutustki sääraates terminites käsitletakse. Tulevikku suunatuse näiteks on

Pühakirja õnnistused. Elame fragmenteerunud maailmas, kus meie kasutada on vaid selle peegli tükid, mis reaalsust peegeldab. Nõnda jääbki meie teoloogiline diskursus heitlema usu ja kriitilise mõistuse vahele. Kriitiline mõistus on aga peamiselt mõistuse enese kriitika.

Sõna “usk” kasutame mitmes tähenduses. Tihti räägime usust kui lihtsalt arvamisest. UT mõttes on usk usalduse ja kindlusejärgne suhtumine, miski, mida võetakse täie kindlusega (Hb 11:1, samuti Ex 4). Seega ei räägi keel usust mitte niivõrd filosoofiast tuntud objekt/subjekti keeles, vaid pigem suhtetõe keeles.

Modernismiaegne apologetika kipub Pühakirja tõdesid objektiivse tõega võrdsustama ja on kristlusele pigem karuteene teinud, kui teda aidanud. Uue Testamendi järgi võiks öelda, et usuelu on kannatlikkust ja lootust väljendav elu. Usuelu on elu, mis sisu ja tegude poolest Kristusele vastab. Igal juhul ei esinda usk loodusteaduslikku tõde, mis rajaneb eksperimentidele ja nende korratavusele.

Usukeele näiteks on lugu uskmatust Toomast. Näeme Toomast nii oma uskmatust kui usku samas Piibli peatükis väljendavat. Näeme temast ka, et usukeel on ennekõike kogemuslik keel.

Usukeel väljendub kõigepealt *logose* ehk narratiivi läbi. Teiseks läbi riituse või liturgia ning kolmandaks läbi *eeose* ehk praksise. Need usuväljendused on nii usukeele aluseks kui põhjendajaks. Meie usukeel püüab usku mõista, väljendada, teisalt ka kriitiliselt uurida, küsides, kuidas vastab usukeel reaalsusele. Mis on reaalsus? Richard J. Mouwne'i sõnul, “kui on olemas Kõike-teadev ja Kõikväeline jumalik Olend, kelle vaatepunktist asjadele palju (kõik) oleneb, siis on raske mõista, kuidas kristlased saavad salata tõde või loobuda selle otsimisest. Siiski ei ole selle proovimine ja edu üks ja seesama.

Teame vaid seda, mida meile on ilmutatud. Samas räägib Jumala Sõna meile üsna palju selle kohta, et peaksime saama päästetud, aga ei sõnagi sellest, kuidas suhtuda USA pärismaalastesse või geenimanipulatsioonidesse.”

Siiski peaks usk Kõiketeadvasse Jumalasse inspireerima meiegi tööotsingut, ehkki see on poolik, mida me tunnetame – 1Kr 13:12.

Usukeel töökeelena tundub esmapilgul enam töö koherentsus-, mitte korrespondentsiteooriale vastavat. Koherentsuse eeldusena nähakse aga siiski korrespondentsust. Korrespondentsuse eeldusena usuhet Jumalaga. Alles siis, kui me ei ole vastupanija sugu (Hesekiel), hakkavad meie “kõrvad kuulma ja silmad nägema”. Seega peab usukeel olema sisemises vastavuses, aga ka väljendama seda kogemust, millest ta alguse saanud.

Foucault' sõnul ei ole miski tõde ega vale iseenesest, vaid tõde on toodetud, teatud väited on pandud funktsioneerima kui tõesed või väärad. Seega on tõde relvaks sotsiaalses võitluses, seda kasutatakse võimurite poolt, et neile veelgi enam võimu anda. “Teadmine on vägivald ja tõde pealesurumine,” kisendavad postmodernistid. Kui erinev on see meie tavateadmisest, mis eeldab, et teadmine vahendab reaalsust. Ehkki Foucault' sõnul on tõde konstrueeritud, peale surutud, on siiski olemas ka see, mis on tõeline – see, mis “tõe” käest pääseb. Kas ei võiks siia tõmmata paralleeli ka kristliku “suhtetõe” ja objektiivse reaalsuse vahele, kusjuures “suhtetõde” oleks postmodernses keeles just nimelt see, mis “tõe” käest pääseb?

Oleks tõde vaid pealesurumine, ei saaks olla kasu ühestki muutusest ning kõik sotsiaalsed korraldused peaksid olema üheväärsed – nii nagu ka kõik tõeväited. Kui tõde on vaid võimu vahend, siis ei saa olla tões kasvamist, saab olla vaid kasvamine võimus. Need on postmodernse tõevaate riskid. Traditsioonilise filosoofia

tõetsing ei huvita Foucault'd. Teda huvitavad vaid tõe efektid. Kuna tõelugemine on nii vahetult võimuga seotud, kasutab Foucault terminit tõerežiimid.

Jumal ei näe meid vaid siit või sealt, vaid kõikjalt. Piiratud loodutena võime me vähemasti püüda asjadele samamoodi vaadata, kontrasteerides vaadet sealt vaatega siit. Seega võiks me tõetaotluse osaks olla ka säärase "topeltnägemise" püüdlus.

Esimeseks sammuks selles oleks endast väljumine. Teiseks, astumine üle sotsiaalsete piiride ning "teise maailma" mõneks ajaks elama asumine ning kolmandaks teise oma maailma elama võtmine. Neljandaks, protsessi kordamine.

Kui tõe on vaid enesepettus ning eelarvamus, siis miks peaksime me endid sellega vaevama. Pühakiri sedastab ent, et "tõe teeb meid vabaks" (Jh 8:32). Enne aga kui asuda tõetsingule, pead sa selle leidmisest huvitatud olema. Pühakiri usub tõesse. Vaadakem või Hs 12:2-3 või Ilm 2:7. Needki tekstid asetavad meid silmitsi fundamentaalsete epistemoloogiliste küsimustega meie meeltegaemuse adekvaatsusest. Osaliseks vastuseks oleks, et meie meeled ühes mõistusesse kätketud interpreteerimisvõimega ühendavad teadja teatavaga. Tõetahet ei hoiu meis alal muu kui soov tõe järgida ja tõe alluda.

Pühakiri räägib tõeest kui teatud vastavusest reaalsusega, ennekõike jumaliku reaalsusega. Ei Jeremia ega Paulus ei räägi tõeest kui abstraktsest vastavusest mõistuse ja faktide vahel, nagu Lääne filosoofiline traditsioon. Tõe hoiab usurahvast koos ja vale hävitab.

Karismaatikute usk on sageli usk ilma loota, usk otsimas otsest kogemust, samas sellest rääkimast keeldudes. Kui vaadata tänaseid karismaatikuid, tuleb tõdeda, et ega nad oma usust kriitilise mõistuse keeles rääkida taha ega oska. Pigem on usk nende jaoks midagi habrast,

mida endale hoitakse ja millest ehk ka tunnistatakse, aga mitte enam. Pole ka ratsionaalsus ju muud kui püüd olla reaalsusega vastavuses. Võiksime öelda, et reaalsus viimases mõttes on see, mis algab teispool sõnade horisonti. Nõnda sunnib religioosne keel keele tema piiridele. Usukeel, nagu ta tähendamissõnades väljendatud, kompab teispoolust.

Ratsionaalne usukeel on mõistuse viimane samm näitamaks mõistuse piire. Mõistus on (Lutheri sõnul) kura di pruut, ja usukeel, mis jääb enesesse, just seda ongi, kui ta teispoolsele osundamast lakkab.

Tänane kõnekeel on muutunud ja me võime leida ka traditsiooniliselt kristlikest maadest inimesi, kelle jaoks usutunnistus "Jeesus on Issand" ei tähenda midagi peale kolme arusaamatu sõna. Meile kui usutunnistajatele võib selle tajumine olla dadaistlikuks kogemuseks. Nõnda peame ikka ja uuesti otsima usukeelt, mis millegagi inimeste päädes reageeriks. Ka meie keeles ei tähenda "meeleparandus" vast enam suurt midagi. Sõna "patt" elab aga edasi ja sageli võib ajalehtedes kohata pealkirju, et see või teine patustanu jäi vahele. Ajakirjanduskeeles tähendab patt olemasolevate seaduste rikkimisega vahelejäämist. Ilma vahelejäämiseta pole ka patu. Seega on patu mõiste meie ühiskonnas teisenenud ja enam häbi kui süüga seotud. Kas peaksime seetõttu ka evangeelses kuulutuses korrektiive tegema?

Ma pole ka sugugi kindel, et tänased noored teavad, mida tähendab abielurikkumine või mõned muud traditsioonilised religioossed terminid. Osade kristlastegi meelest tuleb usukeel alal hoida ja säilitada. Olgu peale, et maailmale mõistetamatu kaanani keelena.

Kriitiline mõistus on parimal juhul võimeline vaid määrama usukeele raami, vihjama selle keele eeldustele ning tagajärgedele hermeneutilises teoloogias. Teoloogiale on tänane keelefilosoofia esitanud tõsise väljakutse.

Eriti osas, mis puudutab esmase usukeele ehk tunnistuse ja teisase usukeele ehk teoloogia suhet ja tõlkeprobleeme.

Usukeel oma esimesel astmel peab olema inimestele arusaadav. Usukeele omandamine on sarnane rääkima õppimisele. Me ei loo usu keelt, vaid nagu tavalise keeleõppegi puhul, kasutame teiste abi selle keele omandamiseks. Keel omakorda loob meie isiksust ja identiteeti. Wittgensteini sõnul tuleneb usukeele erilisus sellest, et inimese kogu elu temast sõltub. Seetõttu ei saa ka usku ega selle keelelisi väljendusi mingi muu keelemängu abil ei õigeks ega valeks tunnistada.

Osaks usukeelest on ka vaikimine, nõnda kui apofaatiline teoloogia meid vahel sõnakast teoloogiast kaugemale aitab. Vaikus on tihti kõnekam kui sõnaohtrus. Sarnast mõtet vahendab pimedus, milles(t) Jehoova tavatses end ilmutada. Võime siis öelda, et teoloogia tegeleb teisase reaalsusega, mitte vahetu tajuga. Kuhu jääb aga meie usk siis, kui teoloogiaga tegelema asume?

Illustreeriv on siinkohal Paul Ricoeur'i vahetegemine esmase ja teisase naiivsuse vahel. Teisase naiivsuse nagu ka usust rääkimise ja selle üle reflekteerimise üheks eesmärgiks on moodustada sõnadest kaitsekiht meie esmasele kogemusele. Nii nagu puruvana endale jõepõhjas vedelevast kaitse ehitab, et ellu jääda. Sellestasamast ehitab, milleks ta kunagi saab, kas siis kalade seedekulglast läbikäinuna või mitte. Ka etnofuturistid kasutavad sarnast lähenemist ning võrdlevad etnofuturismi alumiiniumiroostega, mis erinevalt rauaroostest ei lagunda, vaid kaitseb. Teisane naiivsus on saavutatav vaid refleksiooni korral esmase kogemuse üle. Nõnda peab usukeel kogemusest lahknema, et saaks sellest üldse rääkida.

Teoloogia ei kõnele jumalikust reaalsusest otse. Teoloogia on usu suhtes teisane. Usk on algselt alasti, riieteta ihu, raamita maal või sõnadeta laul. Sõnatu on

inimene, mitte Jumal. Osalt sõnatuks ta jääbki. Ütleb Pauluski, et nägi asju, millest tal ei ole luba kõnelda. Usu kogemus on “ahhaa”-kogemus. On prohvetlik kogemus Jumalast, mis kõnelemiseks sõnu otsib. See on aga murdunud lugu, mis eales kogetut täiuslikult ei vahenda. Nõnda näeme me usu keelt prohvetite eludes kui miskit, mida ei väljendata vaid sõnus. Sageli oli kogu prohveti elu märgiks, metafooriks või tähendamissõnaks. Mõelgem siinkohal või Hesekeeli peale, kes ühe külje peal pidi lamama, või Hoosiale, kes pordunaisega abiellus ja kelle abielu kogu Iisraelile märgiks oli. See oli praksise keel, mis isegi omaenda elu eetilisi väärtusi “Suure Sõnumi” suhtes teisastena käsitles.

Jumala sõna on meile kingiks. On märgiks Tema kommunikatsioonipüüdest. *Zoon politikonid*, nagu me Aristotelese sõnul oleme, peame me ometi oma usust rääkima ja seda kuulutama. Inimõnne tipud kätkevad endas alati nii usu (Jumala) kui ka inimese kogemust ehk kommunikatsiooni. Ühe mu tuttava autistlik laps kogeb arvata et midagi sarnast. Iga kord, kui ta õnnelik on, kordab ta omaette sõna “telefon” – sõna, mis tema jaoks kommunikatsiooni tähistab.

Usukeelele kohta otsinuina võiksime spekuloida selle keele võimaluste üle. Mütoloogiad räägivad asjade ja olendite sünnisõnadest. Need sõnad on sõnad asjade ja olendite päritolust ja algusest. Näiteks räägib “Kalevala” raua päritolust kui kolmest piigast, kelle rinnust kolme värvi piima voolas, millest ka kolme värvi raud tulnud. Kui sepp raua sepitsema asus, andis nende sõnade teadmine talle väe materjali üle, võime teha sellega, mida tarvis, ja tehtusse omakorda sõnad sisse lugeda. Omamoodi ratsionaalseteks sünnisõnadeks on näiteks Nietzsche “Moraali genealoogia”, “Tragöödia sünd” ja tema teised tööd. Sedasama lähenemist järgib ka Foucault oma teoses “History of Sexuality” ja mujal.

Võiksime me sääraates ratsionaal-mütoloogilistes aheletes ka usukogemusest rääkida? Kas ei vaja me uusi sünnisõnu, mis otsapidi meie usukogemuse sisse ulatuk-sid?

Omamoodi alternatiiviks reaalsusest liigselt kaugenenu-d usukeele suhtes oli ka teadlik kohtlus, intelligentne bibliolaatria Püha Franciscuse näitel.

Susan Sonntag arutleb uue keele võimaluste üle. See haige keel, meie keel, on end reaalsusest eraldanud, eraldanud tervest elutundest, mis rajaneb lõhnadele, kogemustele ja vahetule elutunnetusele. Selle keele side reaalsusega on liiga kaugeks jäänud ja ta on määratud hermeneutilistesse ringidesse ekslema jääma. Arusaamadesse, mille järgi tõde vaid keelesisene kategooria on.

Kas on me senine arutus markeerinud mõnegi võimaliku pääsetee? Kas pole keelel aeg asuda uuele otsingule reaalsuse järele, asuda teekonnale maailma otsa, rajada end nagu Aadama keel uuesti ja otsesemalt bioloogilisele semiootikale? Viimati tulevad meile siin bioloogid appi? Kas pole see üks võimalus haigele loomale, inimesele, terve(ma)ks saada?

Keel, ka usukeel, on senini olnud sotsiaalse reaalsuse, mitte niivõrd loodu(se) keeleks, kusjuures loodut on nähtud valdavalt loojavaenulikuna. Ikka leiame Jumala sootsiumist ja sikujalgsed paharetid metsast, võõrast ja vaenulikust keskkonnast, mida inimene veel ei halda.

Inimese langemisele järgnes pea ka keele langemine. Kas oleme oma uue keele loomisega juba hiljaks jäänud?

Teoloogid on maitsnud hea ja kurja tundmise puust ja sestpeale oskavad nad vaid täis suuga rääkida. Vahest jõuame veel suu puhtaks sülitada ja uuesti, sedapuhku Looja ja loodu(se) keeles proovida.

## RAAMATUARVUSTUSED

---

### EESTI KIRIKULAUL MINEVIKUS JA TÄNAPÄEVAL

***Kelle laule me laulame? Hümnoloogiline kogumik Kiriku Laulu- ja Palveraamatu 10. aastapäeva tähistamiseks.***  
Toimetajad: Ene Salumäe, Tiiu Pikkur, Ivar-Jaak Salumäe, Toomas Siitan (EELK Konsistoorium, 2001), 106 lk

Käesoleva, EELK "Kiriku Laulu- ja Palveraamatu" (KLPR) 10. aastapäevale pühendatud lauluraamatuaasta algul jõudis lugejani 106-leheküljeline raamat hümnoloogiaalaste artiklitega kaheksalt asjatundlikult autorilt. Lauluraamatupäeva toimkonna aseesimees, 1976. aastal Tallinnas moodustatud Lauluraamatu komisjoni sekretär ja kõnealuse kogumiku toimetuse kolleegiumi liige Ivar-Jaak Salumäe väljendab saatesõnas rõõmu, "et on tärnanud elav huvi lauluraamatu ja laululoojate vastu ning ka filoloogid ja teoloogid on haaranud kirjutusvahendi järgi, et koos muusikutega jagada üksteisega oma hümnoloogilisi leide ja järeldusi" (lk 3).

Kogumiku mahukaim artikkel, Toomas Pauli "Mõningaid tähelepanekuid eesti kirikulaulu kujunemisest", paistab silma ka laia haardega – kokkuvõtlikult esitatakse eesti luterliku kirikulaulu tähtsamad aspektid. Paul käsitleb luterliku kirikulaulu tekkimise eeldusi, selle algust ja arengut Eestis, eestlaste vana heterofoonilist laulmisviisi alates reformatsioonist kuni 19. sajandini, orelisaate osa koguduselaulus, eesti esimesi koraaliraamatuid, vaatleb kriitiliselt viimast suursaavu-

tust eesti luterliku kirikulaulu alal, KLPR-i ja sellega kaasnevat Koraaliviiside Kogu. Lisaks on lugejale pakutud hulgaliselt viiteid ja kolm lauluvara süstematiseerivat registrit. Kui artiklis midagi häirib, siis ehk kerge tendentslikkus teatud küsimustes. Neist esileküündivaim on väide, et maarahva reformatsioonijärgne heterofooniline laulmisviis, mida on nimetatud ebanusikaalseks, erines lihtsalt stiililiselt ja mitte kvaliteedilt 19.-20. sajandi monofoonilisest laulmisviisist (lk 11-12). Arvan, et heterofoonilise laulmisviisi taunijatel polnud midagi heterofooniat või improvisatsiooni kui nähtuse vastu, vaid stiihia vastu jumalateenistusel. Koguduses, kus näiteks kasvõi viiendik inimesi on ebanusikaalsed, mõjub heterofoonias paremini kindla viisi laulmine professionaalse eeslaulja, koori või organisti saatel.

Artiklis "Eesti kirikulaul või kirikulaul Eestis? Identiteedist meie kirikulaulus" esitab Toomas Siitan, muuhulgas üks meie paremaid koraaliraamatute tundjaid, hulga asjakohaseid küsimusi ja vastuseid. Põhiküsimusele, kas eesti (luterlik) vähe algupärane kirikulaul, on osa eestlaste identiteedist, vastab Siitan, et on, kuid mitte rahvuslikust, vaid pigem kultuurilisest identiteedist (lk 41). Me ei peaks aga rahvusliku identiteedi pärast väga muretsemagi, sest niikuinii on eestlaste rahvuslik identiteet lahutamatult seotud saksa kultuuriga (lk 41), pealegi elame praegu pluralistlikus, nõrga identiteeditundega Euroopas ja rahvusliku identiteedi otsimise ajad on siin möödunud (lk 43). Eriti pole rahvuslikku identiteeti vaja otsida kirikulaulus, sest religioonil ja kirikul on ju kultuuris põhiliselt eristumist taandav funktsioon (lk 43). Rahvusliku identiteedi otsimise asemel peaksime hoopis töötama oma lauluraamatu ajakohasuse nimel. Ja lõpuks välistab tugev identiteet iseendest selle üle arutlemise: "Kui meile on tähtis loomulik ja terve kultuuriline käitumine, siis on küsimusele "Kelle

laule me laulame?” vaid üks hea vastus: laulgem omi laule, see tähendab laule, mis on meile antud, küsimata kelle nad on või kust nad tulevad” (lk 44).

Siret Rutiku annab artiklis “Kiriku Laulu- ja Palveraamat” saksa filoloogi pilgu läbi” lühiülevaate oma 10 aasta tagusest saksa kirikulaulude eestindamist käsitlevast uurimusest. Kogumiku ehk kõige teaduslikumas kirjutises viitab Rutiku saksa kirikulaulude eesti keelde tõlkimise ajaloole, püüab piiritleda kirikulaulu olemust ja sihtgruppi, käsitleb kirikulaulude tõlketehnilisi küsimusi ning annab ülevaate raskustest, millega viimane lauluraamatukomisjon tõlketekstide redigeerimisel kokku puutus. Kirjutises pälvib eriti tähelepanu mõnede luterliku kirikulaulu kasutamise ja uurimise metodoloogiliste probleemide selge esitus. Näiteks rõhutab Rutiku, et kirikulaulu kui iseseisva kiriklik-kirjanduslik-muusikalise nähtuse (lk 49) alane konstruktiivne diskussioon saab olla ainult interdistsiplinaarne (lk 49), kirikulaulud peaksid olema kasutatavad lugemisvarana ja seda ka väljaspool kogudust (lk 50–51), kirikulaul on sõnalis-muusikaline tervik, tema tekstivormiline töötlemine ja tõlkimine on võimalik vaid kooskõlas vastava(te) meetodi(te)ga ning peab lähtuma koguduse jaoks lihtsa lauldavuse põhimõttest (lk 52). Eesti kirikulaulu tulevikku silmas pidades oleks vajalik viimase lauluraamatukomisjoni töö tulemuste põhjalik kokkuvõte ja analüüs (lk 55).

Ivar-Jaak Salumäe vaatleb KLPR-i ühe põhitegijana artiklis “Miks Kiriku Laulu- ja Palveraamat on selline, nagu ta on? Esimene mõtisklus” KLPR-i kujunemist, keskendudes aga ootamatule ja huvitavale aspektile – raamatu välisele vormile.

Omaaegse Toronto Lauluraamatukomitee liige Gustav Piir valgustab artiklis “Kanada läänerannikult Kiriku Laulu- ja Palveraamatusse” mõne lauluteksti ja -viisi sat-

tumist KLPR-sse. Artikkel on pakutud teabehulga kohta natuke lühike ja seetõttu veidi raskesti loetav.

Roman Toi, samuti Toronto Lauluraamatu komitee liige varustab artiklis “Vaimsed väärtused jumalateenistusel” ilusa sisuga “luterliku koraali” mõiste, sidudes selle jumalateenistuse kolme luterliku komponendi – muusika, emakeele ja koguduselaulu/orelimänguga. “Koguduse laul on *koraal*... Siin kohtuvad kolm vägevat maailma üksteist toetades: sõna, muusika ja koguduse lauluoskus. Kui üks nendest kolmest vangub, jääb vajaka luterlik printsiip – koguduse enda aktiivne jumalasõna kuulutamine.”

Helen Kõmmus annab artiklis “Vaimuliku rahvalaulu piiritemisest” ülevaate eesti vaimuliku rahvalaulu liikidest, viitab laululiikidele, mida võiks teatud tunnuste alusel pidada vaimulikeks ja lisab artikli lõppu eesti vaimuliku rahvalaulu bibliograafia. Kõmmuse vaimuliku rahvalaulu klassifikatsioon ja sellega seoses esitatud probleemid on tõeliselt huvipakkuvad, artikkel vajanuks aga veidi hoolikamat toimetamist (nt imelikud väljendid “kristliku suunitlusega maagia” (lk 75), Kg 3:20 “Kõik on põrmust ja kõik lähevad jälle põrmuks” kui kristliku õpetuse põhitõde (lk 76), “usuline laeng” (lk 76)).

Soome lauluraamatukomitee tekstisektsiooni liikme Tauno Väinölä artikkel “Soome nn *Vanha virsikirja* (Vana lauluraamat) aastast 1701” annab põhjaliku ülevaate soome lauluraamatu ajaloost alates esimese lauluraamatu ilmumisest aastal 1583 kuni uue lauluraamatu vastuvõtmiseni aastal 1886 Soome kirikukogul ning vaatleb *Vanha virsikirja* teket ja sisu. Kuna Väinölä näib rääkivat ainult lauluraamatu tekstiosast, tekib küsimus, kust on pärit, kus ja kuidas on vormistatud käsitletud perioodi lauluraamatute viisid.

Kogumiku lõpetab nime all “Kelle laule me laulame?”

Tauno Väinölä koostatud KLPR-i teksti- ning viisiautorite registri täpsustatud kordustrukkk (esmakordselt ilmunud 1996. aastal väljaandes Esra Rahula. *Tekstikäsitlused jutluste koostamiseks XIX*).

Kogumik on nägusalt kujundatud, trükivigadest harkasid silma vaid mõned grammatikavastaselt kokku jäänud sõnad. Kogumiku vormistus vastab teaduslikule väljaandele. Eksitavatest momentidest, mida siin-seal siiski esines, tahaksin esile tuua vaid ühe, mis on seotud Siret Rutiku poolt mainitud interdistsiplinaarsuse-probleemiga.

Lugedes jääb tihti segaseks, kas terminite “kirikulaul” ja “koraal” all on mõeldud sõna või viisi. Osutus võib “pendeldada” lausa ühe ja sama autori kirjutises. Üldiselt näib “kirikulaul” viitavat rohkem tekstile, “koraal” aga viisile. Vahel osutab “koraal” viisile koos saatega, vahel ainult tekstile, vahel mõlemale korraga.

Luterlik kirikulaul on küll olemuselt kiriklik-kirjanduslik-muusikaline nähtus, ent mitmetel põhjustel palju ebaühtsem kui näiteks gregooriuse koraal või juudi kantillatsioon. Seda enam nõuab see uurijatelt universaalset pädevust ja terminoloogilist täpsust.

Kui väljendada raamatust saadud kogumuljet, siis on see valdavalt positiivne, eriti just meie kirikulaulu hetkeseisu puudutavate probleemide julge tõstatamise tõttu. Pole kahtlust, et raamat on märkimisväärne panus eesti hümnoloogia-alasesse kirjandusse. Aitäh autoreile ja koostajaile!

Mart Jaanson

## MÕISTA INIMEST JA TEMA USKU: MÕISTA AJALUGU

**Tzvetan Todorov, *Ameerika vallutamine: Teise probleem.* Prantsuse keelest tõlkinud Mirjam Lepikult (Tallinn: Varrak, 2001), 342 lk**

Kirjastus Varrak on läinud aasta lõpul maineka sarja "Ajalugu. Sotsiaalteadused" kaheksanda raamatu näol rõõmustanud ajaloolasi ja ajaloohuvilisi hinnalise pärli-ga. Seeria varasemate autorite - 20. sajandi ühiskon-nateaduste klassikute Georges Duby, Carlo Ginzburgi, Juri Lotmani, Claude Lévi-Straussi, Georges Dumézili jt tuntud nimedega ühte ritta on nüüd astunud oodatult ka Tzvetan Todorov. Vast laiemalt on tuntud selle Bulgaaria päritoluga prantsuse filosoofi ja semiootiku kirjan-dusteaduslikud tööd, kuid samavõrd on ta ka ajaloolane. Prantsuse ajaloo filosoofia on üldse maailma üks juhtiva-maid ja rikkamaid uudsete ideede ja lähenemisnurkade poolest. Kõnesolev raamat "Ameerika vallutamine", mis on ilmunud Prantsuse Vabariigi Suursaatkonna ja Prantsuse Kultuurikeskuse toetusel, on üks neist teos-est, kus rakendatav semiootiline analüüsikeel on paljutöötavaks meetodiks, mis võimaldab ajaloo käigus toimunut uut moodi käsitleda.

Raamatu lõppu lisatud Marek Tamme pikem inter-vjuu autoriga "Tähendus, tõde ja dialoog" sisaldab autoripoolset kommentaari, kus õpetlane ise ütleb (lk 335-336):

"Ameerika vallutamine" kuulub minu silmis "näitliku jutustuse" žanrisse. Näitlik jutustus tähendab mingi minevikuloo rekonstrueerimist, mil-tele järgneb küsimus jutustuse moraalist, õppetun-nist, mida tal on anda tänapäevale. See žanr on

jäänud tänapäeval unarusse, kuid ta oli väga levinud antiikajal; *historia est magistra vitae*, nagu ütles Cicero. /.../. Ma püüdsin teha sellest, eeskätt Mehhiko avastamise ja vallutamise juhtumist, näitliku jutustuse, et selle valgel mõtiskleda üldse seda tüüpi kultuuride kohtumise üle.

Uusaeg algas ühe levinuma nüüdisaegse ajalookäsituse järgi Suurte Maadeavastustega, mille haripunktiks olid Kolumbuse retked ja hispaanlaste vallutused – Mehhiko asteekide riigi alistamine Hernán Cortési ning Peruu inkade impeeriumi hävitamine Francisco Pizarro poolt. Harjumuspäraselt oleme vaadelnud Ameerika vallutamise seotud sündmusi, mis kirjalike allikate vahendusel on meile üpris hästi tuntud, esmajoones ikka eurooplase – avastaja, vallutaja ja ristiusutooja positsioonilt, unustades paraku ära teise – avastatu, alistatu, (sageli vägivaldselt) ristiusustatu poole. Ent etnopsühholoogia sõlmprobleeme on ometi *meie ja nende, minu ja teise* vahekord, nii ka antud juhul. Ja suhtumine *teisesse*, eriti naabrisesse on reeglina alati alavõi naeruvääristav, saades nõnda etniliste, religioosete, poliitiliste konfliktide ajendiks või koguni põhjuseks. Teame ju raamatus vaadeldavate sündmuste nõ objektiivseid poliitilisi, majanduslikke ja religioos- seid põhjuseid: üleeuroopaline väärismetallidepuudus, riikide poliitiline rivaalitsemine ja Hispaania kunin- gavõimu hegemooniataotlused, rikkust ja sõjalist tegut- semist janunev väikeaadlike ja seikluseotsijate ülemäärane hulk, katoliku kiriku soov leida uusi mis- joneerimispiirkondi ja seega sissetulekuallikaid – loetletud on vaid mõned olulisemad. See on Todorovi jutustuse kontekst. Tegelik jutt käib hoopis inim- suhetest, mõistmisest ja mittemõistmisest – kommu- nikatsioonist.

Raamat koosneb neljast üksteisest välja kasvavast peatükist. Esimene osa räägibki Ameerika avastamisest Kolumbuse<sup>1</sup> poolt, sellest, kuidas *mina* avastab *teise*. Kolumbusele on kuld kuningliku finantseerija poolt ette antud eesmärk. Ise igatseb ta avastada ja samas teha seda Jumala ülistuseks. Ta otsib ja leiab selle, mida *usub* leidvat. Kolumbus näeb asju nii, nagu talle sobib. Uue maailma nähtusi kirjeldab ta nagu asju. Ka põliselanikud on tema jaoks asjad. Ta ei teegi erilisi püüdeid nendega sisulisse kontakti astuda. Kui neil ei ole mõistetavat keelt, siis pole neil ka seadust, religiooni, kultuuri – järelikult nad polegi inimesed, keda oleks tarvis mõista. Miks ta peaski püüdma mõista näiteks indiaanlast, kes võtab hispaanlasele kuuluvaid esemeid? See on varas, keda tuleb nuhelda nii, nagu vargale kohane – nina ja kõrvade äralõikamise teel (lk 54). Olukord võibolla muutuks, kui indiaanlased võtaksid alandlikult vastu ristiusu ja saaksid seeläbi “päriselt” inimesteks. Ja kes pole veel kristlased, saavad olla vaid orjad (lk 62). Nii teebki Kolumbus Hispaania majasteetidele praktilisi ettepanekuid indiaanlaste orjatööjõu laialdaseks kasutamiseks. Kolumbus avastab *teise* ja keeldub seda tunnistamast.

Teine peatükk uurib, kuidas sai võimalikuks see, et Hernán Cortés<sup>2</sup> vallutas mõnesaja mehega asteekide hiigelriigi. Loomulikult teame, et ta mängis osavalt sisevastuoludel, et vihatud asteekide poolt alistatud hõimud kasutasid rõõmuga võimalust hispaanlastest “vabastajatega” koostöö tegemiseks, et Cortés kogus usinalt infot, püüdes kohalikke olusid oma armukese La Malinche ehk kurikuulsa Malinalli kui tõlgi abiga kõigiti tundma õppida, et hispaanlastel oli üleolek relvastu-

---

<sup>1</sup> Christóbal Colón, *Vida el Almirante don Christóbal Colón* (México: Fondo del Cultura Economica, 1947).

<sup>2</sup> Hernán Cortés, *Cartas y Documentos* (México: Porrúa, 1963).

ses (hobused, soomusrüüd, tulirelvad). Veelgi enam – Cortés tabas varsti ära selle, et teda peetakse müütiliseks tagasitulnud jumalaks Quetzalcoatliks ja õppis ka seda ära kasutama. Ent me saame teada ka midagi muud. Cortés elas paindliku suhtlejana sisse asteegi riigi juhtkonna mõttemaailma, hakates mehhiklasele arusaadavalt käituma ehk piltlikult öeldes rääkima nende endi keeles, samal ajal kui vastaspool ja eriti keiser Moctezuma seda ei suutnud. Moctezuma elas oma religiooni rituaalses maailmas, olles võimetu väljastama adekvaatseid sõnumeid (lk 112). Hispaanlased saavutasid kohe ülekaalu, kuna suhtlesid paindlikumalt: Todorovi sõnutsi kasutasid põliselanikud kommunistatsioonitüüpi *inimene – maailm*, hispaanlased seevastu *inimene – inimene* (lk 90). Moctezumal oli hirm uue info ees, mis ähvardas purustada tema harjumuspärast maailmapilti; ta nõudis uudiseid, kuid karistas halva sõnumi toojaid. Asteekide jumalad nõudsid pidevaid veriseid inimohvreid, mille lakkades ähvardas nende maailma häving. Selleni nende tsüklilisest ajakäsitusest tulenev fatalism neid ka lõppeks viis. Ent hispaanlased surusid peale ka oma totaalse, reegleid mitte arvestava sõjapidamisviisi, mis oli asteekide jaoks ennekuulmatu. Cortés rakendas oskuslikult hirmu ja armu, indiaanlastest mässajaid julmalt hukates, samas aga oma poolehoidjate eest isalikult hoolt kandes. Niisiis – hispaanlased olid tegutsejad, asteegid reageerijad (lk 141) ehk – raamatu autori sõnutsi - Cortés leiutas uusaegse semiootilise sõja (lk 335)!

Kolmas peatükk teadvustab hirmuäratavaid arve. *Conquista* käigus hävitati suure tõenäosusega 90% põlisrahvastikust ehk ca 70 miljonit inimest. Tegemist oli seega tõenäoliselt ühe suurima genotsiidiga inimkonna ajaloos. Väikseim osa tapeti otseselt, rohkem suri halva kohtlemise ja enamus sissetoodud haiguste kätte. Kroo-

nik Motolinía<sup>3</sup> nimetab indiaanlaste hukkamise põhjuseks olnud asjaolusid lausa “kümneks Mehhiko nuhtluseks” (lk 169 jj). Loomulikult kerkis eriti vaimulike seas esile ka humaniste, kes juhtisid riigivõimu tähelepanu indiaanlaste kohutavatele kannatustele ja püüdsid nende heaks midagi ära teha. Paavst Paulus III deklareeris 1535. a bullas juba, et indiaanlased on “tõelised inimesed”. Bartolomé de Las Casas<sup>4</sup> koputas oma kirjutistega valjuhäälselt ja korduvalt kristlaste südametunnistusele. Tõesti – asteegid töid küll kohutavaid inimohvreid ja harrastasid rituaalset kannibalismi, aga seda juuriti välja “paganate” elusalt põletamisega! Järeltulevate põlvede kogu lugupidamise juures selle humanisti vastu saab Todorovi analüüsi käigus siiski selgeks, et Las Casas armastab indiaanlasi ennekoike seetõttu, et “ta on kristlane ja tema armastus illustreerib tema usku” (lk 206), kes aga vaatleb neid ainult kristlase vaatekohast ja seega neid ikkagi ei mõista. Veelgi enam – ta soovib indiaanlasi ristiuskusse pöörates nende *heatahtlikku* alistamist, ja *koloniseerimist*. Esmaste avastajate ja valutajate orjandusliku ideoloogia asemele astub nüüd religioosselt põhjendatud uusaegne kolonialistlik ideoloogia.

Neljandas peatükis keskendub Todorov inimestele, kes püüdsid ühel või teisel põhjusel, kombel ja tasemel indiaanlasi tundma õppida. Oli neid, kes püüdsid indiaanlasi siiralt lausa sõjaväestatud asulates kristlasteks ümber kasvatada, nagu näiteks Vasco de Quiroga<sup>5</sup>. Oli üksikuid hättasattunuid nagu Gonzalo Guerrero, kes nii

---

<sup>3</sup> T. Motolinía, *Historia de los Indios de Nueva España* (México: Porrúa, 1969).

<sup>4</sup> Bartolomé de las Casas, *Apología* (Madrid: Nacional, 1975); Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 3 tomos (México: Fondo de Cultura Económica, 1951).

<sup>5</sup> Vasco de Quiroga, *Documentos* (México: Polis, 1939).

põhjalikult indianiseerusid, et koguni relv käes kuni lõpuni hispaanlaste vastu võitlesid. Cabeza de Vaca taolised maadeuurijad, sattunud aastateks "metslaste" sekka, kohandusid oludega, kuid säilitasid oma identiteedi. Ja piiskop Diego de Landa<sup>6</sup>, olles põletanud inkvisiitorina Yucatanil maiade raamatuvaramu, kehasus hiljem Hispaanias õpetlaseks, tänu kellele on olemas ainuke tolleaegne autentne teabeallikas maiade kultuurist. Õpetlik on süveneda kroonikakirjutajate Duráni ja Sahagúni loomeprotsessi meetodeisse ja eesmärkidesse. Dominiiklane Durán<sup>7</sup>, püüdes paganlust välja juurida, pidas vajalikuks enne seda mehhiklaste väärusundit põhjalikult tundma õppida, et sellega oleks kergem võidelda. Nii kirjeldabki ta mehhiklaste uskumusi põhjalikult kõigis eluvaldkondades, leides sünkretismi vaenlasena usundit sealgi, kus seda vaevalt leidub. Kroonika on vormilt autori jutustus, kus tuuakse ära vaid informandi tsitaate ning mis sisaldab rohkeid kristlikus vaimus kommentaare. Frantsisklasest munk Sahagún<sup>8</sup> õppis samuti ära náhuatli keele, töötas valitud informantidega lausa tänapäevaselt koostatud etnograafilise küsimustiku alusel, kuid kirjutas teksti üles algkeeles, lisas hispaaniakeelse tõlke ja ka oma illustratsioonid. Kommentaaridest ei suuda hoiduda temagi. Sahagún püüab nähtusi ka mõistuspäraselt seletada, näiteks indiaanlaste pahed olevat tingitud liigsoojast kliimast. Mõlemad kroonikad, mis leiti ja avaldati esmakordselt alles 19. sajandil, on erinevustest hoolimata amerikanis-

---

<sup>6</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* (México: Porrúa, 1959).

<sup>7</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tomos (México: Porrúa, 1967).

<sup>8</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 tomos (México: Porrúa, 1956).

tidele hindamatuks teabevaramuks. Eriti mõned intiimellu puutuvad kirjeldused Sahagúnilt on pälvinud koguni 19. sajandi esmaväljaandjate viktoriaanlikke kärpeid; tänu temale on säilinud ka mitmeid indiaanlaste fantastilisi mõtteavaldusi, mille näitena Todorov toob ära veemao lõbupakkuva kirjelduse (lk 287).

Epiloogis tõdeb autor, et Lääne tsivilisatsioon võitis tänu üleolekule inimkommunikatsioonis. Ta arvab ka, et teise avastamise see periood, mil eurooplased on "ilmutanud tähelepanuväärset paindlikkust ja improvisatsioonivõimet, mis aitab neil oma eluviisi kõikjal teistele peale suruda", on läbi saamas, sest "Lääne kultuuri esindajad ei usu enam nii naiivselt oma üleolekusse ja seetõttu jääb assimileerimine soiku, ehkki kolmanda maailma maad, nii uued kui ka vanad, tahavad jätkuvalt elada eurooplaste moodi" (lk 301). Samas on ühekülgne piirduda kurjade vallutajate hukkamõistmise ja õnnetute indiaanlaste haletsemisega või ka vastupidi. Tõde on palju keerulisem. Eriti kehtib see ajaloolise, sealhulgas kirikuloolise tõe kohta.

Raamat sisaldab rohkesti illustratsioone, neist enamus kroonikatest. Kasutamist hõlbustavad bibliograafilised märkused, kasutatud kirjanduse loend ja nimeregister.

Loomulikult aitab Todorovi ajaloovisioon möödaniku uurimisel piiluda uudsete lahendusvõimaluste poole, mis muidu jääksid klassikaliseimate käsitluste silmaklappide varju. Ent loodetavasti õpetab mehhiklaste ja hispaanlaste, eurooplaste ja põliselanike, varauusaja kristlaste ja mehhiklastest inimohverdajate kohtumise lugu meid endigi üle veidi järele mõtlema.

Tarmo Kulmar

# VÄITEKIRJADE KAITSMISED

---

## AASTAL 2002 TÜ USUTEADUSKONNAS KAITSTUD MAGISTRITÖÖD

**Ermo Jürma**, *Kättemaksuteema psalmides*

**Kadri Metsma**, *Samaarlased. Rühmituse tekkimise ajaloolised põhjused. Samaarlaste religioon*

**Tatjana Petersoo**, *Usuvahetus Põhjamaades 10.-12. sajandil*

## TARTU KÕRGEMAS USUTEADUSLIKUS SEMINARIS KAITSTUD LÕPUTÖÖDE LOETELU

1993

Andres Jõgar	Fanaatiline usugrupp
Eduard Kakko	Jumala ja inimese õigus Vanas Testamendis
Einike Pilli	“Evangeelsed laulud”: hüm-noloogiline analüüs
Erki Tamm	Vaimulike talituste rituaalse käsitlemise võimalusest. Praktilise teoloogia vaatenurk

1994

Andres Saumets Ristijateriik Múnsteris

1995

Tarmo Kähr Püha õhtusöömaaeg Eesti vabakirikute kontekstis  
 Peeter Lemats Tervendamisest  
 Marion Mägi Noorukite grupi kristlik pedagoogika  
 Alland Parman Loengud juhtimisest  
 Mare Päärt Vabakiriklikust muusikaõppest. Praktiline koolitus  
 Ain Riistan Rudolf Bultmann. Pühakirja eksistentsiaalne interpretatsioon

1997

Argo Buinevitš Kristuse passioon kui ülendamine Johannese evangeeliumis  
 Pille Havakats Lapse üldise arengu mõju usulisele arengule (RP)<sup>1</sup>  
 Jaak Jürgens Kristlik kool Eestis: ajalugu, tänapäev (PT)<sup>2</sup>  
 Veljo Kaptein 8.-9. klassi usuõpetuse õpiku metoodilised alused  
 Helle Liht Ühtsus koguduses: 1. Korintose 13:33-36 analüüs  
 Indrek Luukas Hellenism ja gnostitsism Johannese evangeeliumis

---

<sup>1</sup> RP - Religioonipedagoogikas kaitstud lõputöö

<sup>2</sup> PT - Pastoraalteoloogias kaitstud lõputöö

Kalmer Marimaa	Aukartus elu ees
Olavi Otepalu	Kalvinismi mõju kapitalismile
Tõnis Roosimaa	Budismi ja ristiusu ühis- ja eri- jooni
Urmas Roosimaa	Martüürium ja tagakiusamised esimeste sajandite kristlaste elus
Ilmar Sirkel	Tartu babtisti koguduste ajalugu 1900-1940 (PT)

1999

Evelyn Ainlo	Mõistekaardi kasutamine luule- analüüsil põhikooli kirjandus- tundides (RP)
Paul Gill	Evangeeliumi kristlaste Suigu koguduse areng ajaloos (PT)
Riina Kapanen	Väärtused, usulised väärtused ja nende mõju (RP)
Kirke Kaste	19. saj. usuvahetusliikumine Liivi- ja Eestimaal
Ilmar Käär	Kristliku liikumise suhtumine riigivõimu
Tiina Laansalu	Armastust mõjutavad tegurid abielus (RP)
Ago Lilleorg	Õiglase ja ebaõiglase sõja aru- saam üld- ja kirikuajaloos läbi õhtumaise kristliku mõtlemise
Sini-Ilona Niemelä	Misjonärilaste minapildi kujune- mist mõjutavad tegurid
Inge Ojala	Alaealiste delinkventsus (PT)
Ene Rahkema	Pietismi mõjud ja levik Eestis 18.-19. saj.
Krista Rammo	Põhikooli lõpetavate noorukite enesehinnang linna ja maakoolis (RP)

Daily Valk	Emilie Johanna Bertelson: 1884-1965
Oksana Vetserkovskaja	Vene babtistikoguduse teke ja areng  2000
Toivo Heinla	Püha Patrick ja Iirimaa ristiusustamine 5.-6. sajandil  2001
Margus Kask	Söömaaeg ja Püha Öhtusöömaaeg Uues Testamendis
Michael Kirschinger	Koolivägivald ja selle kajastamine Eesti ajakirjanduses aastatel 1995-2000 (RP)
Urmo Reitav	Käitumishälbega laps – kas kurjategija või ohver? (RP)
Peedu Sula	Maine aeg kui igaviku vari keskaja inimese maailmapildis

# TEATEID JA SÜNDMUSI

---

## TÜ usuteaduskonna juubelikonverents

2001. a sügisel täitus kümme aastat usuteaduskonna taasavamisest Tartu Ülikoolis. Seda tähtpäeva tähistati ühise rahvusvahelise konverentsiga, millest võttis osa teadlasi-kolleege ka Eesti Akadeemilisest Orientaalseltsist (EAO) ja Saksamaa Religiooniloo Uurimisseltsist (*Deutsche Religionsgeschichtliche Studiengesellschaft*). Viimati nimetatud organisatsiooniga oli see usuteaduskonnal juba arvult viies ühine Tartus peetud teadusüritus. Ka EAO-ga muutub koostöö üha tihedamaks.

Sidemed Saksamaa usundiloolastega ulatuvad 1992. aastasse, mil prof Kalle Kasemaa ja allakirjutanu kui TÜ toonane doktorant võtsid varalahkunud prof Alfred Rupp (1930-1993) kutsel osa Saksamaa Religiooniloo Uurimisseltsi 22. aastakonverentsist Saarbrückenis. Sellest ajast on tartlased esinenud selle maineka seltsi, mida rida aastaid on juhtinud prof Manfred Dietrich,<sup>1</sup> igal aastakonverentsil, olgu siis Münsteris, Heidelbergis, Mainzis, Nimwegenis või Landaus. K. Kasemaa ja T. Kulmar on alates 1996. a-st seltsi välisliikmed.

Prof Rupp pani ette hakata ühiseid sümposioone korraldama ka Tartus. Esimene nendest - "*Mensch und Religion*" (Inimene ja religioon)<sup>2</sup> - toimus juba 5.-7. no-

---

<sup>1</sup> Prof Manfred L. G. Dietrich valiti 31. mail 2002. a Tartu Ülikooli audoktoriks assürioloogia ja teoloogia alal.

<sup>2</sup> Materjalid publiteeritud: Manfred L. G. Dietrich, Hg., *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 8 (Münster: Ugarit-Verlag, 1994), 113-209.

vembril 1992. a. Väärt ettevõtmine muutus regulaarseks. Teine ühissümposion teemal “*Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*” (Inglid ja deemonid. Hea ja kurja teoloogilised, antropoloogilised ja religiooniloolised probleemid)<sup>3</sup> leidis aset 7.-8. aprillil 1995 ja kolmas teemal “*Religionen in einer sich ändernden Welt*” (Religioonid muutavas maailmas)<sup>4</sup> 14.-15. novembril 1997. Neljas konverents, mis toimus 5.-6. novembril 1999, oli pühendatud saabuvale aastatuhandevahetusele ja selle üldteema oli “*Endzeiterwartungen und Endzeitvorstellungen in den verschiedenen Religionen*” (Maailmalõpuootused ja maailmalõpukujutlused eri religioonides)<sup>5</sup>. Tartu ühissümposioonide peakorraldajaks on olnud nende ridade autor.

Viies ühissümposion teemal “*Die Bedeutung der Religion für Gesellschaften in der Vergangenheit und Gegenwart*” (Religiooni tähendus ühiskondadele minevikus ja nüüdisajal), mis leidis aset TÜ Nõukogu saalis ja aulas 2.-3. novembril 2001, oli niisiis ka usuteaduskonna juubelikonverents. Ettekandeid peeti kokku 18.

Pärast TÜ usuteaduskonna dekaani prof Tõnu Lehtsaare avasõna ja Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi presidendi prof Tarmo Kulmari tervitust kuulati uurimusi Uue Testamendi ja kirikuloo alalt. Mag Ain Riistan

---

<sup>3</sup> Materjalid publitseeritud: Manfred L. G. Dietrich, Hg., *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* 29 (Münster: Ugarit-Verlag, 1997), 1-190.

<sup>4</sup> Materjalid publitseeritud: Manfred L. G. Dietrich, Hg., *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* 33 (Münster: Ugarit-Verlag, 1999), 1-161.

<sup>5</sup> Materjalid publitseeritud: Manfred L. G. Dietrich, Hg., *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* 34 (Münster: Ugarit-Verlag, 2001), 1-221.

rääkis Mäejuhluse tähendusest kristlastele ja inimkonnale üldse kui nn “transtsendentsuse ebamugavast kohalolekust”. Mag Peeter Roosimaa kõneles “Wastse Testamendiga” seotud filoloogilistest ja tõkeloolistest probleemidest. Mag Andres Saumets keskendus 16. sajandi ristijatele kui etapile teel uusaegse süümevabaduse ja religioosse tolerantsuse suunas. Filosoofialitsentsiaat Tiina Vähi vaatles 17. sajandi nõiaprotsesse seoses eestlaste libahundiuskumustega. Dr Riho Altnurme käsitles Eesti luterliku kiriku ajalugu Nõukogude perioodil avaliku koostöö ja varjatud vastupanu kontekstis.

Järgmine ettekannete grupp käsitles religiooni probleemi vanaaja ajaloo vaatevinklist. Esimesed kolm tööd olid Ees-Aasia vanadest kultuuridest. Saksamaa juhtivaid assüriolooge, Münsteri ülikooli professor Manfred Dietrich analüüsis kiilkirjatekste, mis annavad teavet religiooni tähendusest Vana-Mesopotaamia ühiskondades. Samuti Münsterist pärit TÜ usuteaduskonna erakorraline professor Thomas Kämmerer uuris Lähis-Ida vanade ühiskondade religioosle tolerantsile osutavaid tekste. Egiptoloog mag Sergei Stadnikov vaatles nn “püha ajaloo” kui ajalootõlgitsuse ühe paradigma probleemi Jeruusalemma linna ajaloo näitel. Prof Tarmo Kulmar lahkas päikeseneitsite institutsiooni osa Peruu inkade riigi religioonis ja ühiskonnas.

Teise päeva esimene blokk keskendus religiooni ja teaduse vahekorra problemaatika mitmetele aspektidele. Mag Alar Helsteini ettekanne juhatas probleemi sisse, peatudes kristliku teoloogia pärandi ja moodsa teaduse arengujoonte mõjupunktidel. Järgmised kolm uurimust olid orientalistidelt-budoloogidelt, viimane sotsioloogia ajaloost. Mag Märt Läänemets vaatles bodhisatva-tee valimise võimalusi *Gandavyuhasutra* tekstis, keskendudes eriti *dharmadhatu* mõistele. Dr Linnart Mäll

analüüsis eri usundite pühakirjade (Bhagavadgītā, Lunny, Matteuse evangeelium) ideestikku tema humanistlike baastekstide kontseptsiooni seisukohalt. Mag Andres Herkel näitas India mahajaana-budismi ja Vana-Kreeka pütagoorliku filosoofia varal usu ja teaduse, müüdi ja *logose* seoste võimalikkust eri kultuurides. Dr Henn Kääriku teema oli pühendatud ajaloo ja religiooni mõistete põimumisele Max Weberi religioonisotsioloogias.

Viimane ettekannete rühm oli religioonipedagogikast, -sotsioloogiast ja -psühholoogiast. Mag Lea Altnurme kõneles nn populaarreligiooni psühholoogilistest probleemidest. Mag Einike Pilli töö tutvustas noorte täisealiste väärtushinnangute ja unistuste uurimistulemusi ja sellega seotud juhendamisevajadust. Mag Pille Valk vaatles religiooniõpetust koolides läbi õpilaste, õpetajate ja koolijuhtide vaatenurkade. Prof Tõnu Lehtsaar käsitles võrdlevalt erinevaid sekulariseerumisteooriaid tänapäeva maailmas.

Lõppsõnaga esines Saksamaa Religiooniloo Uurimiseltsi esimees prof Manfred Dietrich, kes tunnistas kahepäevase huvitava ja mitmekülgse mõttevahetuse igati kordaläinuks ja toonitas vajadust Tartu Ülikooli usuteaduskonna ühissümposioone kindlasti jätkata. "Kohtumiseni Tartus 2003. aasta sügisel," lõpetas ta.

Tarmo Kulmar

### **Akadeemilise Teoloogia Seltsi neljas üldkoosolek**

Akadeemiliste usuteadlaste enamik kogunes vaikle nädala teisipäeval 2002. a korralist koosolekut pidama Tartu Kõrgema Usuteadusliku Seminari saali. Kokkutulnuid tervitas ja avapalvuse pidas Akadeemilise Teo-

loogia Seltsi (ATS) juhatuse senine esimees Randar Tasmuth. Koosoleku päevakord oli tagasivaatav, enamus punkte puudutas ATS-i tegevust möödunud 2001. aastal.

R. Tasmuth andis ülevaate seltsi juhatuse tegevusest ja otsustest. Kõneleja võis rõõmuga tõdeda, et ATS-i liikmete arv on kasvanud 52-ni. ATS ühendab teatavasti vähemalt magistrikraadiga teolooge ja on praegusel kujul asutatud 1999. a. Tegutsemise üheks eesmärgiks on püstitatud "Usuteadusliku Ajakirja" väljaandmine.

Aastakoosoleku järgmise teemana räägitigi ajakirjaga seonduvast, kokkuvõtte toimetuse kolleegiumi tööst tegi peatoimetaja Alar Laats. Tulevikku vaadates on eesmärgiks "Usuteadusliku Ajakirja" lülitamine rahvusvaheliselt tunnustatud eelretsenseeritavate väljaannete nimekirja. Ajakirja trükkimine ja toimetamine on üsna kulukas ettevõtmine, ja kuna teadusliku suunitlusega väljaanne end ise majandada ei suuda, siis on senised numbrid ilmunud ainult tänu lahkete annetajate toetusele.

Seoses liikmemaksude visa laekumisega otsustas üldkoosolek, et edaspidi saadetakse aasta jooksul ilmuvad 2 ajakirja vaid neile ATS-i liikmetele, kellel on liikmemaks (200 kr) jooksva aasta 1. juuniks tasutud.

Üldkoosolek kinnitas ka ATS-i 2001. a majandusaruande ja valis uued ametnikud. ATS-i revidendiks valiti taas mag Peeter Roosimaa.

ATS-i juhatusse kuuluvad:

esimees mag Ain Riistan

aseesimees lic Randar Tasmuth

laekur mag Vallo Ehasalu

sekretär lic Tiina Vähi

liige *ex officio*, "Usuteadusliku Ajakirja" peatoimetaja dr Alar Laats

"Usuteadusliku Ajakirja" toimetuse kolleegiumisse valiti:

dr Alar Laats  
dr Tarmo Kulmar  
dr Urmas Petti  
dr Riho Altnurme  
mag Ingmar Kurg  
mag Marko Tiitus

Pärast koosoleku administratiivset osa kuulati ATS-i liikme mag Toivo Pilli ettekannet teemal "EEKB liit nõukogude ajastul: kohandumisest ja vaikelust tärkava aktiivsuseni". Esitatu tekitas kuulajates palju küsimusi ja ärgitas elavale mõttevahetusele. Tulevikus loodab "Usuteaduslik Ajakiri" oma lehekülgedel T. Pilli ettekannet kajastada.

ATS-i järgmine üldkoosolek toimub 15. aprillil 2003. a Tallinnas, kutsujaks-vastuvõtjaks saab seekord olema EELK Usuteaduse Instituut.

Aira Võsa

## UUDISEID EESTI KIRIKULOOST

### **Eesti Kirikuloo Selts viieaastane**

23. mail 1997 loodi Eesti Kirikuloo Selts pärast ühte kirikuloo-teemalist ettekandekoosolekut asjahuviliste initsiatiivil. Mõte seltsi loomisest (ja vastav toimkond) oli pärit 1996. a toimunud Eesti-Soome ühiskonverentsilt "Eesti kirikulugu". Seltsi juhatusse valiti loomisel Riho Altnurme, Riho Saard, Pille Valk, Toivo Pilli, Veiko Vihuri, Edakai Simmermann ja Margit Nirgi, kes on jäänud tänaseni seltsi tegevuse suunajateks. Möödunud viie aasta jooksul on selts jõudnud pidada rea ettekan-

dekoosolekuid ja kaks suuremat konverentsi – Johan Kõpp 125 (1999) ja Eesti kirikulugu viimasel aastatuhandel (2001). Mõlema konverentsi ettekannetest on koostatud ka kogumikud. Seltsi algusaastail andsid liikmeile jooksva ülevaate kirikuloo-uudistest seltsi infolehed, nüüd peaks selle ülesande üle võtma internet – koduleht [www.ekls.ee](http://www.ekls.ee) on täiendamisel. Seal on võimalik leida ka üksikasjalikum ülevaade seltsi esialgu veel lühikesest ajaloost. Eesti Kirikuloo Selts on avatud uutele liikmetele, nende ideedele ning aktiivsele kaasalöömisele!

### **Eesti kiriku- ja religiooniloo uurimisgrupp**

Eesti kiriku- ja religiooniajaloo uurimisgrupp (EKRU) on loodud usuteaduskonna kirikuloo õppetooli juurde dekaani korraldusega 10. novembril 2001, juhatajaks määrati erakorraline vanemteadur dr Riho Altnurme. EKRU tegeleb kristliku religiooni uurimisega praeguse Eesti territooriumil läbi ajaloo ja kaasajal. Uurimisobjektideks on religioossete ühenduste (kirikute) tegevus, teoloogilise mõtte ajalugu ja üksikisikute religioosus. Uurimismeetodid on erinevad, eelkõige kirikualooline, mõttelooline, religioonisotsioloogiline, religioonipsühholoogiline jt. Konkreetset uurimissuunad kujundatakse teadusprojektideks. Tehakse aktiivset koostööd teiste kiriku- ja religiooniloo uurijatega Eestis ja väljaspool Eestit. Täpsem info on leitav internetist: <http://www.ut.ee/us/ekru.shtml>

### **Uusi projekte Eesti kirikuloost**

EKRU lähtub kirikuloo uurimisel kolmest suuremast uurimissuunast, mida teostatakse projektide kaudu:

- 1) kirik poliitikas ja ühiskonnas – *Churches and European Integration*
- 2) kiriku idee – Eesti teoloogilise mõtlemise ajalugu
- 3) inimene kirikus – kirikuliikmete ja vaimulike elulood

Kaks esimest projekti on küllalt värsked, seetõttu on kohane neid siinkohal pisut tutvustada.

*Churches and European Integration* (Kirikud ja Euroopa integratsioon) on Euroopa Komisjoni poolt finantseeritav rahvusvaheline uurimisprojekt, kus osalevad teadlased Lundi, Glasgow, Tartu, Münsteri ja Helsingi ülikoolidest (viimase juhtimisel). Läbi üheksa alateema püütakse välja selgitada kirikute rolli Euroopa integreerumisprotsessis viimase poole sajandi jooksul ning anda juhiseid tänapäeva poliitikuile ja kirikutegelestele kirikute aktiivsemaks kaasamiseks ühiskonnaellu. Oluline rõhuasetus on Euroopa vaatlemisel ühe tervikuna – kuigi paratamatult alustatakse eraldi üksikuurimustest Ida- ja Lääne-Euroopa kohta. Tartu töögrupi (Riho ja Lea Altnurme) osaks on vaadelda Eesti kirikutegelaste poliitilist tegevust ning Eesti kirikute kontakte Läänemaailmaga ja selle kaudu näidata üldist olukorda tollases Ida-Euroopas. Projekt kestab 2001-2004, sellega saab lähemalt tutvuda internetis: <http://www.helsinki.fi/teol/khl/cei/>

*Eesti teoloogilise mõtlemise ajalugu* on Eesti Teadusfondi poolt finantseeritav uurimisprojekt, kus osalevad lisaks siinkirjutajast grandihoidjale põhitäitjatena Marju Lepajõe, Urmas Petti, Andres Saumets, Riho Saard ja Andres Gross. Projektis lähtutakse mitte niivõrd rahvuslikust, kuivõrd maiskondlikust printsiibist – uuritakse teoloogilise mõtte arengut tänase Eesti territooriumil, see tähendab eelkõige saksa ja eesti rahvusest teoloogide loomingut. Üheks peamiseks uurimisüles-

andeks ongi leida rahvasteülene kontinuiteet siinses teoloogias (või tõestada selle puudumist). Kas võib rääkida mingist erilisest Eesti teoloogiast oma autohtoonses arenguloos või on tegemist vaid välismõjude vastuvõtmisega? Milline on Eestis viljeletud teoloogia asukoht üldises teoloogia ja ka teadusloolises arengus laiemalt? Projekti teostamiseks ette nähtud nelja aasta jooksul (2002-2005) veel kõikehõlmava ülevaateni Eesti teoloogiast jõuda ei loodeta, tegemist on pilootprojektiga. Valmis peaksid saama edasiseks uurimistööks vajalik raamistik, ülevaade olulisematest perioodidest Eesti teoloogias ning ka mitmed üksikkäsitlused silmapaistvamatest teoloogidest. Projektisiseselt on uurimisteedad ja kureeritavad sajandid jaotatud vastavalt põhitähtjate huvidele. Aktiivselt kaasatakse üliõpilasi (eriti kraadiõppureid).

Riho Altnurme

## TÄIENDUS

“Usuteadusliku Ajakirja” numbris 2/2001 ilmunud autorite tutvustusest on välja jäänud **Veiko Vihuri** teaduslik kvalifikatsioon: Master of Arts in Theological Research, University of Durham, 2000.

Vabandame!

ABSTRACTS

---

Andres Gross, *Studienarbeiten von Uku Masing.*

Uku Masing (1909-1985) war ein sehr vielseitig begabter estnischer Theologe, Sprachwissenschaftler, Folklorist und Schriftsteller. 1926-1930 studierte er an der Universität Tartu Theologie und bildete sich nach dem Studium in Tübingen und Berlin weiter. 1938-1940 war er als Professor für Religionswissenschaft in Tartu tätig, 1940 wurde er zum Professor für die alttestamentliche Wissenschaft und Semitistik gewählt (das war eigentlich immer sein Hauptfach gewesen). Nach der Zwangsauflösung der Theologischen Fakultät in Tartu im gleichen Jahr arbeitete er in der Sowjetzeit in eingeschränkten Bedingungen in Estland als Forscher weiter. Sein Hauptwerk, das nach dem II. Weltkrieg geschriebene mehrbändige "Handbuch des Alten Testaments" ist bis heute unveröffentlicht geblieben. – In dem Aufsatz von A. Gross wird Uku Masings Studiengang in Tartu geschildert und seine drei alttestamentlichen Studienarbeiten besprochen. Die erste von ihnen, über das Deuteronomium (1928), bietet scharfe Kritik an manche Prinzipien und Methoden der wellhausenschen Schule. Die zweite (1928) bringt die Geschichte Ri 11,29-40 mit den Pubertätsriten für Mädchen im alten Israel in Verbindung und legt im ähnlichen Sinne auch andere Stellen des Alten Testaments aus. Die dritte Arbeit (1930) behandelt das Buch Hiob und enthält viele interessante Gedanken zur alttestamentlichen Theologie.

Vallo Ehasalu, *“Geheimnis Evangeliums” in der Schlussdoxologie des Röm (16,25-27)*.

In der Untersuchung wird die unechte Schlussdoxologie des Römerbriefes (Röm 16,25-27) und deren traditions-geschichtliche Zugehörigkeit zum breiten Strom nachapostolischer Überlieferungen behandelt. Der Verfasser findet in den nachapostolischen Überlieferungen viel wertvolles zur Kenntnis der Schule von Paulus und deren unterschiedlichen Lehrentwicklungen.

Die Schlussdoxologie des Römerbriefes vertritt ein Offenbarungsschema, das das Geheimnis Gottes und dessen Offenbarung zum Inhalt hat, und zwar so, dass das Werk und die Verkündigung der Apostel darin als Teil der Heilsgeschichte inbegriffen sind. Sie trägt zwar deutliche Züge der Theologie der echten Paulusbriefe, vertritt aber die Anschauung der Apostel als Gestalten der Vergangenheit. Als solche ist sie gut mit den Pseudepigraphen vergleichbar.

Trotz ihrer Kürze hat die Schlussdoxologie viele traditions-geschichtliche Querverbindungen, mit Kol und Eph einerseits, mit den Pastoralbriefen andererseits. Die eine Richtung vertritt eine deutliche Geheimnisnatur der Offenbarung Gottes in Christus, ist also mystisch geprägt, die andere Richtung betont mehr die Verkündigung der Apostel mit ihren geschichtlichen Wurzeln. Die Untersuchung bringt auf Grund dieser Querverbindungen einige Charakteristika verschiedener Richtungen der Schule von Paulus vor.

Zugleich deckt die Untersuchung auch wesentliche Ähnlichkeiten in den Offenbarungsschemata des Kol, Eph, Tit (u.a.) und erst recht in der Schlussdoxologie des Röm auf. Die Verbindungen zwischen verschiedenen Traditionen haben eine gemeinsame Basis. Diese Gemeinsamkeiten lassen sich besonders gut in Röm

16,25f ablesen, die wahrscheinlich anlässlich der Zusammenstellung der Paulusbriefe verfasst worden sind und die Kenntnis verschiedener echter und pseudographischer paulinischer Traditionen voraussetzt.

Mikhail Shkarovskij, *Hidden Facts of the History of Estonian Lutheran Parishes in Soviet Russia in 1917-1945.*

The first years following the Bolshevist Revolution witnessed a marked growth in the religious and national self-concept and consequently in the congregational life of Estonian Lutherans. This resulted for the first time in Russian history in the establishment of the Estonian Higher Church Council (HCC) in 1921. The Council was led by bishops until 1929 – first Oskar Palsa, later Aleksander Jürgenson. The number of churches grew, reaching 18 by the mid-1920's in the Northwestern region alone. Although the antichurch actions by the Soviet authorities had been exerting a harmful influence on religious life ever since 1918, they were confined to certain locations until the late 1920's, without having any profound influence on the life of the churches.

Since 1929, the situation changed significantly. The systematic persecution policy by the Soviet authorities led to the closure of all Estonian churches within 10 years, as well as to the liquidation of the congregations and the imprisonment of all the pastors and many lay activists. In 1929-1937, the HCC continued its formal existence but did not play a meaningful role - the congresses of Estonian church representatives ceased to be held, etc.

The third period lasted from 1938 to 1945. The destruction process was completed by the partial deportation of the Estonians from frontier zones. During the

years of the Nazi German occupation some churches were re-established briefly in some parts of the Leningrad district but were closed again in 1944-1945.

Pille Valk, *Models of Religious Education in European countries.*

The article presents an overview about RE in different European countries and aims to find useful models and experiences for developing the concept of RE for Estonian schools.

As a result of the analyses of current development trends in European RE one can point out the following consequences concerning RE in Estonia:

1. Looking at present-day Estonia and Europe, the presence of different religions and worldviews in these societies and schools makes denominational and religious pluralism an inescapable reality. It is a central challenge for the society and for RE. Since religious diversity exists, the need for a dialogue and an ability to understand one another is obvious. In the classroom there are the aims to create understanding of different denominations, religions and worldviews, as well as a constructive treatment of existing differences. In my opinion, a **non-confessional RE** provides better opportunities for achieving these aims in the Estonian context.

2. To improve the status of RE in Estonian schools it should become an ordinary part of National Curriculum. It means that RE must be a **compulsory subject**.

3. Relationships between the State and Churches in developing RE need more concrete regulation. **Co-operation model** seems to be the best way in this work.

4. The aims of RE can be seen in three-dimensional framework:

- developing and affirming **cultural identity**,
- providing **knowledge about world religions** in order to help understand the world, its culture and the role of the religious dimension in human life,
- supporting pupils' moral development.

Meege Remmel, *Ethical and religious search in postmodernist Estonia*.

Estonia as a historical factor of innovation and complete change of the Soviet Marxist-Leninist empire up to the collapse of the Union itself is providing an interesting and a descriptive pattern also in a new, Postmarxist and Postmodern era. Estonia is small enough and its historical development is relatively clear in order to see it as a model society of cultures under Postmarxist and Postmodernist impacts. Throughout the permanent process of change in Estonia the Christian community has learned how to build upon and stand for their own Christian tradition, narratives, practices, virtues. Living through the Postmarxist philosophical, religious and ethical vacuum, opening to the wider world of pluralism, facing the growth of individualism and Postmodern impacts - all that has taught a lesson to the Estonian Christians. The article, in fact, to be continued in the next issue, presents some sociological insights to the processes of postmodernisation of Estonia. The author is showing how the people in Estonia are facing the challenges of re-evaluation of the society, at the same time indicating how the Estonian Christian community has developed a solid tradition of faith and ethics within the Estonian tradition in itself.

Andrus Norak, *About the Wordiness and Wordlessness of Faith.*

The article is trying to deal with the postmodern challenges to the religious language. The question is: can we just go on using the same kind of language and terminology as during the modernist era? The response is given that we can not since the whole religious context has changed and expressions that once made sense to common people do not work any more. For example the basic Christian expression "Jesus is Lord" can sound in many ears like dadaism and nothing more. The article is trying to give a basic sequence of the development of religious articulation which starts with a shock that makes us speechless. After getting over the initial shock we start trying to find words for the experience we had, giving birth to the initial phase of religious language – a testimony about the experience we had. Personal experience combining and comparing it with numerous others creates theology. Modernist theologians attempted to develop a systematic theology. This attempt made theology look like something comparable with natural sciences although there are numerous systems according to which the collective reflection over the religious experience could be systematized. In the end the article poses a question: would it be possible to find an other and more biological basis to the religious language granted that the connection between reality and language has been vanishing during the postmodernist era and the language is turning into different kinds of mere word-plays?

### *Anmerkungen der Schriftleiterin*

Im Teil der *Buchrezensionen* gibt **Mart Jaanson** einen Überblick über den hymnologischen Sammelband, dessen Beiträge dem estnischen lutherischen Kirchenlied gewidmet sind.

Prof. Dr. **Tarmo Kulmar** analysiert Tzvetan Todorovs geschichtsphilosophisches Buch "Ameerika vallutamine: Teise probleem" (*Eroberung von Amerika: Das Problem des Anderen*), in dem die Unterwerfung der mexikanischen und peruanischen Völker durch spanische Kolonisten behandelt wird. Der Autor des Buches versucht, durch die Beobachtung der zwei gegnerischen Zivilisationen die Geschehnisse in der Vergangenheit auszulegen.

Im Teil der *Dissertationen* werden die Titel der 3 Magisterarbeiten abgedruckt, die an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu im letzten Jahr verteidigt wurden. Außerdem werden alle Studienabgänger des Höheren Theologischen Seminars (*Kõrgem Usuteaduslik Seminar*) in Tartu mit ihren Examensarbeiten nach Jahrgängen aufgelistet.

Unter dem Titel *Anzeigen und Ereignisse* schreibt Prof. Dr. **Tarmo Kulmar** über die religionswissenschaftliche Jubiläumskonferenz der Theologischen Fakultät der Universität Tartu. **Aira Võsa** blickt auf die Jahresversammlung der Estnischen Studiengesellschaft für Theologie zurück und Dr. **Riho Altnurme** beschreibt neue Projekte und Begebenheiten im Bereich der estnischen Kirchengeschichte.

## AUTORITEST

---

**Andres Gross** (1961), *magister theologiae* TÜ 1997, TÜ usuteaduskonna doktorand, TÜ usuteaduskonna Vana Testamendi teaduse lektor

**Vallo Ehasalu** (1973), *magister theologiae* TÜ 1999, TÜ usuteaduskonna doktorand, EELK Elva koguduse õpetaja, EELK Hargla koguduse hooldajaõpetaja, TTA Uue Testamendi õppejõud

**Mihhail Škarovskij** (1961), *doktor istoričeskikh nauk; Sankt-Peterburgskii Gumanitarnyi Universitet Prof-soyuzov*, professor, *Tsentralnyi Gosudarstvennyi Arhiv Sankt-Peterburga*, juhtivteadur

**Pille Valk** (1959), *magister artium* TÜ 1995, TÜ usuteaduskonna doktorand, TÜ usuteaduskonna praktilise teoloogia lektor, religiooniõpetuse õpetajate koolituse õppekava juhataja

**Meego Remmel** (1966), *Master of Divinity* 2000 TCM International Institute for Biblical Studies, Austria; *Master of Arts in Practical Ministries* 1995 Cincinnati Bible Seminary, USA; International Baptist Seminary of the European Baptist Federation, Praha, validated by the University of Wales doktorand; KUS rektor ja eetika õppejõud

**Andrus Norak** (1958), *Master of Divinity* 1994 Asbury Theological Seminary Wilmore, Kentucky, USA; EMKTS rektor

