

# USUTEADUSLIK AJAKIRI

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne  
1/2003 (51)

- Apodiktalise seadusesõna algupärast *Annus* ■
- Mõistujutt kahest pojast *Riistan* ■
- M. H. Luzzatto “Õigete Teerada” *Kasemaa* ■
- Simon Wanratti katekismus 1525 *Pöld* ■
- Religioon ja repressioonijärgne trauma *Lehtsaar, Noor* ■
- Kirikud külmas sõjas: aasta 1956 *Greschat* ■
- Eesti usukeel – *quo vadis?* *Rutiku* ■



**Toimetuse kolleegium:**

Ain Riistan (peatoimetaja) / Marko Tiitus (tegevtoimetaja kt)  
Riho Altnurme / Tarmo Kulmar / Ingmar Kurg / Urmas Petti

**Küljendanud:**

Külvi Kurg

**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 palun pöörduda aadressil:

Usuteaduslik Ajakiri  
Akadeemiline Teoloogia Selts  
Ülikooli 18-310  
51014 Tartu

tel: 484 4158, (O) 5341 3394 (Marko Tiitus)  
e-post: marko.tiitus@eelk.ee

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

Toimetus tänab Vallo Ehasalu, Gustav Piiri, Siret Rutikut ja Mirjam Tiitust abi eest käesoleva numbri väljaandmisel.

© Akadeemiline Teoloogia Selts, 2003

Tartu Ülikooli Kirjastus  
www.tyk.ut.ee

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne

# USUTEADUSLIK AJAKIRI

---

1/2003 (51)

**Apodiktalise seadusesõna algupärast**

*Amar Annus* 3

**Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28–32 erinevad  
tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused**

*Ain Riistan* 15

**M. H. Luzzatto “Õigete Teerada”**

*Kalle Kasemaa* 45

**Simon Wanratti katekismus 1535**

*Toomas Põld* 61

**Religiooni osa poliitilise repressiooni järgse  
traumaga toimetulekul**

*Tõnu Lehtsaar, Heino Noor* 87

**Kirikud külmas sõjas: aasta 1956**

*Martin Greschat* 105

**Eesti usukeel – *quo vadis?***

*Siret Rutiku* 129

**Arvustus**

Gerhard Kroll, "Jeesuse jälgedel"

*Christoph Wrembek* 139

Jaan Lahe, "Gnoosis ja algkristlus"

*Vallo Ehasalu* 149**Väitekirjade kaitsmised**

155

**Teateid ja sündmusi**

161

**Abstracts**

167

**Anmerkungen des Redakteurs**

171

**Juhend autoritele**

173

**Autoritest**

# APODIKTILISE SEADUSESÕNA ALGUPÄRAST

AMAR ANNUS

Alates Albrecht Alti 1934. aastal ilmunud mõjukast artiklist *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*<sup>1</sup> on tavaks eristada Exoduse Lepinguraamatus ja Pentateuhhi seadusekorpustes apodiktilises ja kasuistlikus stiilis seadusi. Alti käsitus on leidnud retseptiooni- loos rohket vastukaja ning tema teooria üle on palju arutletud. Üks olulisemaid küsimusi, mille Alti teooria kaudselt esitas ja millele ta ise ka vastata püüdis, oli küsimus sellest, kas kasuistliku ja apodiktilise stiili erinevus on tingitud vastavas stiilis lausete teoloogilisest sisust või suunitlusest. Käesolev kirjutis püüab vastata ka küsimusele, millist tüüpi muinas-ida tekstides apodiktulist kõnetust esineb ja millist funktsiooni see vastavates žanrites täidab.

Sissejuhatuseks pisut näiteid neist kahest stiilist. Kasuistlik vormel kasutab tingimuslause kuju *kui... siis...* Näiteks: “Kui mehed taplevad ja tõukavad lapseootel naist..., siis tuleb süüdlast rahaga karistada” (2Ms 21:22). Kiilkirjaseadustikes on kasuistlikud laused valdavad, näiteks Hammurapi seaduste esimene pügal: “Kui keegi mees süüdistab teist ja heidab tema peale mõrva, kuid ei tõesta

<sup>1</sup> Hiljem avaldatud koguteoses *Kleine Schriften I* (München: Beck, 1959), 278–332.

seda, see süüdistaja tapetakse.”<sup>2</sup> Kasuistlik seaduste esitamise kuju on kiilkirjaseadustikele eriomane, nüümoodi väljendatakse peajasjalikult tsiviilõiguslikke formuleeringuid, mis algavad sõnaga *kui* (sumeri *tukumbi*, akkadi *šumma*, hetidi *takku*). Vanas Testamendis algavad kasuistlikult sõnastatud seadusepügalad heebrea sõnadega *kí* või *'im* ‘kui’. Apodiktiline stiil moodustub aga käsu kujul – *sina pead/ei pea mitte*, mis on omamoodi piibliseaduse *par excellence*, näiteks: “Sa ei tohi abielu rikkuda!” (2Ms 20:14) jne.

Kasuistlik seaduselause on kuiv, praktiline ja ilmalik, kuna aga apodiktiline seadus on emotsionaalne, usuõpetuslik ja moralistlik imperatiiv. On olemas näiteid ka selle kohta, kuidas apodiktiliselt ja kasuistlikult esitatud seadused lahendavad sama olukorda ühe ja sama koodeksi sees erinevalt – nt kasuistlik seadus inimese tapmise kohta arvestab erinevusega tahtliku ja tahtmatu tapmise vahel, kuid apodiktiline seadus võtab ilma pikemata sisse taliooni positsiooni (vt 2Ms 21:12–14).<sup>3</sup>

A. Alt esitas oma teoorias spekulatsiooni, et kasuistliku õigusvormeli võtsid heebrealased üle kaananlastelt, kes tundsid ja kasutasid kiilkirjakultuurist pärinevat õigustraditsiooni. Seega pärineks Iisraeli seaduste kasuistlik osa teise aastatuhande Kaanani kultuurist. Kaananlased ise, kes elasid Mesopotaamia ja osaliselt ka Egiptuse kultuuri mõjuväljas, omandasid selle aga kiilkirjakultuurist. Väide tundub küll tõenäoline, kuid senini ei ole leitud arheoloogilist tõendusmaterjali (ühtegi seadustekogu ega selle fragmenti) Kaanani seadusetekstide olemasolu kohta.

Moosese Seaduse teist, apodiktilist stiili pidas Alt oma probleemistatavas kirjutises spetsiifiliselt iisraellikuks (*volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch*). Ta arvas, et see pärineb

<sup>2</sup> Vt Muinasaja seadusekogumike antoloogia (Tallinn: Varrak, 2001), 95.

<sup>3</sup> R. Westbrook, *What is the Covenant Code?* – B. M. Levinson, ed., *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series 181 (Sheffield: Academic Press), 32.

kultuslikust, täpsemalt jutlusestiilist. Assürioloog B. Landsberger on nimetanud apodiktikat tabavalt “elava jutluse stiiliks”. Apodiktilisi seadusi on selle teooria pooldajate arvates (G. von Rad, S. Mowinkel) kultuslikult ette kantud religioossetel pidustustel, n-ö lepingutseremooniatel. Tõenäoline on oletada, et apodiktilist stiili kasutati kultuslikus praktikas, kuid märksa ebatõenäolisem on see, et seadusesõnad ise pärinevad jutlusest.

Põhiline eristus apodiktilise ja kasuistliku seadusesõna vahel on senini käibel. Alti teooriat on siiski täiendatud klausliga, et apodiktiliselt sõnastatud üleskutsed ei ole Iisraeli kirjandusele ainuomased. Ka kiilkirjaseadustikes esineb mõnikord apodiktilist sõnastust, näiteks Hetiidi seaduste pügalas 48: “Ärgu keegi sunnismaisega kaupa tehku ega tema last, maad, viinamäge ostku.”<sup>4</sup> Erinevus Vana Testamendi ja kiilkirjaseaduste apodiktilise stiili vahel on siiski veel näidatav – seadusesõna apodiktiliselt käskiva vormi kasutamine *teises isikus*, kas ainsuses või mitmuses, on spetsiifiliselt iisraellik, mida kiilkirjaseadustes ei tunta.<sup>5</sup> Teises isikus esitatud nõudmisi esineb küll muinas-ida seadusandlikes tekstides, kuid mitte seadusekogumikes. Nagu näitas Mendenhall, esinevad teises isikus sõnastatud apodiktilised nõudmised Hetiidi ja Uus-Assüüria vasallilepingutes.<sup>6</sup> Neis vasallilepinguis sunnib kõrgem pool alamale peale läänitruuduse kohustusi.

Apodiktiline stiil on esindatud ka *Hammurapi koodeksi* tegelaste otseses kõnes. Võlgnik ütleb võlausaldajale: “Künna, kogu ja vii ära!” (§ 49), peremees üürnikule: “Mine välja!” (§ g), naine oma

<sup>4</sup> *Muinasaja seadusekogumike antoloogia*, 163 (J. Puhveli tõlge). Näiteks ka hindade ja kaalude määramisel – *Ešnunna koodeks*, § 1: “Üks kur vilja 1 seekli hõbeda eest...” jne. Apodiktilise käsuna *Ešnunna*, § 16: “Pojalt, kes pole pärinud, ja orjalt ärgu võetagu vastu hoiseid.” Peale tavapärase *šumma awilum* ‘kui keegi...’ formulatsiooni leidub Uus-Babüloonia koodeksis ka formulatsioon *awilum ša* ‘mees, kes...’; vrd heebrea *’iš ’ašer* (2Ms 21:13).

<sup>5</sup> Vt E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des “Apodiktischen Rechts”* (1965).

<sup>6</sup> *Law and Covenant in Israel and Ancient Near East* (1955), 49jj.

mehele: “Ära puutu mind!” (§ 142) jne. Nende *sollemnia verba* ehk pühalike väljenduste juriidiline tähendus sõltub samuti sellest, kas “nõrgem” osapool ütleb seda “tugevamale” või vastupidi. Kui tugevam või õiguslikult kaitstu deklareerib nõnda, siis ta määrab sellega *ipso facto* kindlaks kehtiva õigusliku olukorra. Kui nõrgem deklareerib tugevamale, ei muuda see legaalselt suhet nende vahel üldse, või muudab seda ainult kaudselt.<sup>7</sup> Oluline on siiski, et heebrea piiblis kasutatud teises isikus olevale apodiktilisele vormelile leiduvad paralleelid kiilkirjalistes allikates on napid, viimastes leidub rohkem kolmandale isikule suunatud apodiktilisi nõudmisi.

Apodiktilised käsud on heebrea piiblis sageli esitatud Jumala otsese kõnena. Kuna need kõneaktid on oluline osa iisraeli rahva lepingust oma Jumalaga, võib neid tõlgendada kui vasallilepingu osiseid, samuti nagu apodiktilised lausungid esinevad Hetiidi ja Uus-Assüüria vasallilepinguis. Sarnaselt on arvanud E. Otto, et apodiktika esmane *Sitz im Leben* on olnud autoriteetse isiku kõneaktid – näiteks suurpere pea (*pater familias*), kellel on võim karistada oma pereliikmeid kasvõi surmaga. Kasuistlik õigus on aga tekkinud läbi dialoogi – hõimuperede omavaheliste disputatsioonide ja tülküsimuste lahendamise käigus.<sup>8</sup> Kiilkirjaseadustike vähesed apodiktilised osad (nt *Ešnunna*, §-d 15, 16, 51 ja 52) võiksid pärineda valitseja või kuninga enese suust. Siiski ei ole stiili allikapõhine eritlemine veenev, kuna pelk apodiktiline vorm iseenesest ei anna mingit alust oletada, et tsiteeritud on seaduse autorit. Seaduste põhiosa muistsetes Lähis-Ida kultuurides tulenes tava-

<sup>7</sup> G. R. Driver, J. C. Miles, *Ancient Codes and Laws of the Near East*, Vol. 1 (Oxford: Clarendon, 1952), 403.

<sup>8</sup> Vrd E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels*, *Studia Biblica* 3, (Leiden: Brill, 1988), 61: “Mit der Einbindung der Konfliktregelung in eine Gerichtsinstitution wurde gemeinschaftszerstörende Gewalt zwischen den Parteien vermieden zugunsten friedlicher Konfliktlösung. Mit der Fixierung der Lösungswege von Konflikten in kasuistischen Rechtssätzen brauchen die Parteien im Gericht nicht mehr darum zu kämpfen, sich Recht zu bekommen (s. nur Ex xxi: 12f. u.ö.).”

õigusest, mille traditsioon ulatus tagasi mäletamatutesse aegadesse. Tavaõiguslikke seadusi peeti aga konkreetseteks otsusteks või käskudeks, nõnda et igale traditsioonilisele seadusele võis anda tagasi selle algupärase apodiktalise kuju. Sellepärast ei saa Vana Testamendi Lepinguraamatus ja kiilkirjaseadustikes esinevaid apodiktalisi formuleeringuid *sisu alusel* eraldi kategooriateks jagada, vaid ainult vormiliselt.<sup>9</sup>

Ei tundu tõenäoline, et heebrea piibli apodiktalised seaduse sõnad pärineksid otseselt Hetiidi või Uus-Assüüria vasalli- või alluvuslepingutest. Pigemini saab nende kõneviisi paralleelsuse alusel otsustada, millises kontekstis apodiktalisi nõudmisi esitatakse. Samasuguseks aluseks on “vastuvaidlemist mittesalliv stiil”. Iisraeli seadused ei ole kuidagimoodi ajas piiratud nagu Hetiidi vasallilepingud, vaid on esitatud kehtimaks kõigi jaoks kõikidel aegadel.<sup>10</sup>

Kokkuvõttes võib siiski näha paralleele kõneviisides, kuidas kuningas jagab otsekorraldusi oma rahvale, suverään käsutab oma vasalli, Jumal annab seadusi oma rahvale ja õiguslikult kaitstu deklareerib oma eesõigusi. Eelöelduga ei ole aga veel lahendatud apodiktalise seadusesõna kui kirjandusliku võtte algupära küsimus. Millist laadi kirjanduslikes tekstides apodiktalisi lausungeid esmaselt kasutati, mis on nende *Sitz im Leben*? E. Gerstenberger oma uurimuses leidis nutika võrdluse apodiktika ja tarkuskirjanduse vahel – sellega ei oleks apodiktaliste õiguslausete paralleelid eeskätt mitte muinas-ida seadusekoodeksites, vaid tarkuseraamatutes ja vanasõnades. Nt sumeri ühes vanimas tarkuskirjanduslikus teoses *Šuruppaki nõuanded* (read 9–13) alustab Šuruppak oma poja Ziusudra nõustamist selliste sõnadega:

<sup>9</sup> Westbrook, *What is the Covenant Code?*, 30.

<sup>10</sup> S. M. Paul, *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, *Vetus Testamentum Supplements* 18 (1970), 118–120.

Mu poeg, tahan sulle nõu anda, võta minu nõu vastu,  
 Ziusudra, sõna tahan sulle rääkida, võta seda kuulda!  
 Minu nõuandeid ära lase käest,  
 minu öeldud sõnadest ära astu üle!  
 Vana mehe nõuanded on väärtuslikud, austa neid!<sup>11</sup>

Apodiktika algupäraseks *Sitz im Leben*'iks pidas Gerstenberger *Shuppenethos*'t 'sugukonnamoraali'. Selle võrdluse nõrgaks küljeks on aga, et tarkuskirjanduses esitatavad nõuanded on pigemini üleskutsed, mitte käsud. Tarkuskirjandus kasutab apodiktilist stiili moraalsete ja eetiliste üleskutsete kuuldavaletoomiseks indiviidi hüvanguks.<sup>12</sup>

On võimalik teha stilistilisi võrdlusi apodiktika ja needuste sõnastamisviisi vahel lääne-semiidi raidkirjades, millele vastab *Hammurapi koodeksi* epiloogi needusteosa (kus kasutatavad kõneviisid on vetitiiv ja prekatiiiv).<sup>13</sup> Needusi esitatakse lääne-semiidi raidkirjades nende aadressil, kes tulevad raidkirja muutma või hauapanuseid röövima. Neid esitatakse ainsuse teises ja kolmandas isikus. Stanley Gevirtzi väljenduses on mõlemad – nii apodiktiline seaduselause kui ka needus – mõeldud kaitsma kehtivat korda, ja mõlemad sätestavad eksijale karistuse – seadus määrab karistajateks inimlikud institutsioonid, needus jumalikud. Gevirtz ei väida siiski, et apodiktika *pärineks* needustest.<sup>14</sup>

Moshe Weinfeld ei ole rahul apodiktika tuletamisega eelpool mainitud allikatest. Ei vasallilepingud ega tarkuskirjandus, needustest rääkimata, sisalda seaduslikke määrusi ega korraldusi. Vasallilepingud kuuluvad poliitilisse, mitte legaalsesse sfääri, ning

<sup>11</sup> Autori tõlge väljaandest: B. Alster, *The Instructions of Shuruppak* (Copenhagen: 1981).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>13</sup> Vt S. Gevirtz, "West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law", *Vetus Testamentum* 11 (1961), 137–58.

<sup>14</sup> *Ibid.*

tarkuskirjanduslikud üleskutsed on moraalijutlused, mis ei sisalda siduvaid seadusi. Selleks et leida apodiktalise stiili algupära, tuleb otsida seaduslikult siduva sisuga muinas-ida tekste, mille stiil oleks identne piibelliku apodiktikaga. M. Weinfeld on leidnud kõige täpsema paralleeli Iisraeli apodiktalisele seadusesõnastusele hetiidi tekstides, milles hetiitide kuningas annab seaduslikke juhiseid oma teenijatele ja ametnikele ning kus need kinnitatakse vandega.<sup>15</sup> Neis tekstides antakse juhiseid sõjaväepersonalile, õukonnaametnikele, piirivalvuritele, templiametnikele ning mõnikord koguni tervele rahvale. Neid "juhiseid" kutsutakse hetiidikeelse sõnaga *ishiul* – see termin tähendab põhiliselt pakti või lepingut ja vastab akkadikeelsele sõnale *riksu* ning heebrea sõnale *bryt* 'leping'. Tootust juhiseid järgida kinnitatakse vandega, mida hetiidi keeles kutsutakse *lingais*; sellele sõnale vastavad *māmītu* ja *'lh* akkadi ja heebrea keeltes. Neid juhiseid antakse teise isiku vormis, ametikandjate tootused on mitmuse esimeses isikus. Nõnda luuakse dialoogiline suhe kuninga vahel, kes annab korraldusi, ja alamate vahel, kes vandega tootavad nendest kinnipidamist. Sarnasus heebrea apodiktalise seadusevormiga on Weinfeldi hinnangul muljetavaldav.<sup>16</sup> Nagu Hetiidi kuninga juhised, sisaldavad ka heebrea piibli seadused käskte, mida kinnitatakse vandega ja võetakse omaks tootuse läbi (vt 2Ms 19:7–8, 24:3–8; 5Ms 26:17; Jos 24:24). Nagu Hetiidi kuninga juhiseid, kutsutakse ka Iisraeli seadusi Lepinguks ning mõlemad sisaldavad korraldusi kultuslikust, sotsiaalsest ja isegi sõjanduse vallast.<sup>17</sup>

M. Weinfeldi järgi sisaldub apodiktalise seadusesõna päritolu Vana-Idamaa viisis, kuidas kuningas astus lepingulisse vahekorda

<sup>15</sup> M. Weinfeld, "The Origin of the Apodictic Law. An Overlooked Source", *Vetus Testamentum* 23 (1973), 64j. Seda tüüpi tekstid on avaldanud E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 10 (Graz, 1957).

<sup>16</sup> Weinfeld, "The Origin of the Apodictic Law", 65.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 67–68.

oma rahvaga. Näiteks on säilinud Uus-Assüüria alluvusleping, millega Asarhaddoni ema Zakutu võtab Assuri linna ametnikelt ja elanikelt vande alluda troonipärija Assurbanipalile (668–631).<sup>18</sup> Mõnikord mainitakse Assüüria kirjades rahvakogunemisi, mille käigus mitmesugused ametimehed, palee- või templiteenistujad annavad vande olla kuningale kuulekad.<sup>19</sup> Kuningas Sargon II (722–705) saadab oma annalides ülevaatajaid ja ametnikke alistatud rahvas-tele kuninga- ja jumalatekartust õpetama (vrd 2Aj 17:7–9). Need ametnikud pidid olema vastutavad ka selle eest, et kuninglikke näpunäiteid järgitaks, ja seda sai garanteerida ainult vande võtmise läbi. Sarnaselt asetati seadus ka muistses Iisraelis rahva ette vanemate või kohtumõistjate poolt või nende juuresolekul (vt 2Ms 19:7; 5Ms 29:9; Jos 24:1; 2Kn 23:1–2). Seadus ja Leping on Iisraelis omavahel seotud algusest peale ning teisele isikule suunatud apodiktiline seadus on arusaadav ainult eelpoolkirjeldatud dialoogilise suhtena, kus ülem käsib alamat lepingust kinni pidada ning alam kinnitab selle vandega. Kuigi heebrea traditsioonis oli Mooses sõlminud Jumalaga igavese lepingu, tuli seda lepingut aeg-ajalt uuendada; vt Jos 24:25; 2Kn 22:1–3. Kui olud muutusid ning legaalsed normid tuli uuesti sõnastada, kogunes rahvas väljendama truudust uuele seadusele, mida aga endiselt peeti Moosese Seaduseks.<sup>20</sup>

Vahekokkuvõtteks võib öelda, et Vana-Idamaal eksisteeris pärimuslik suuline vorm, mis on säilinud mitmetel kirjandusliku kõne tasanditel – needustes, tarkuskirjanduses, vasallilepingutes ja arhailisel kujul heebrea apodiktilises õiguses. See kujutas endast peasjalikult keelavat kõnetust teise isiku vormis. Loomulikult on apodiktisel stiilil heebrea piiblis oma unikaalne teoloogiline eesmärk.

<sup>18</sup> Vt S. Parpola ja K. Watanabe, *Neo-Assyrian treaties and loyalty oaths*, State Archives of Assyria, 2 (Helsinki: University Press, 1988), tekst nr 8.

<sup>19</sup> Uus-Assüüria lojaalsusvande ja Deuteronomiumi suhte kohta vt lähemalt E. Otto, "Heebrea Piibli mõju inimõigustele", *Akadeemia* 5 (2001), 955–76.

<sup>20</sup> Weinfeld, "The Origin of the Apodictic Law", 70–72.

Apodiktillised vormelid esinevad Vanas Testamendis peamiselt seoses moraalsete ja religioossete käskudega ning raskete kuri-tegude puhul. Heebrea piibli kohaselt rajati Iisraeli kogukond Jumala tahtel, kes väljendas oma nõudmisi avalikult kogu rahvale, tehes seda isiklikult ja otseselt, mina-sina-suhte läbi. Moraalsed ja religioossed ettekirjutused on suunatud igapäevale kategooriliste imperatiividena. Lepinguraamat uuele rahvale sisaldab kirjeldusi niihästi sellest, mis on (kasuistlikud lausungid), kui ka sellest, mis peab olema – kuidas on õige ja kuidas vale (apodiktillised lausungid). Apodiktilline lausung on

preskriptiivne, mitte deskriptiivne; prospektiivne, mitte retrospektiivne; absoluutne, mitte relatiivne; kategooriliselt imperatiivne ja obligatoorne, mitte konditsionaalne; subjektiivne ja personaalne, mitte objektiivne ja impersonaalne – jumala ja mitte inimese tahe. Selle eesmärk on kujundada ja vormida ühiskonda, mitte esitleda juhtumeid ja kirjutada välja ravimeid.<sup>21</sup>

Need nõuded on ajatud, neid ei varustata sanktsioonidega; impersonaalset seadusetähte kinnitab tunne, isiklik sundus ja metajuriidilised printsiibid – need koos moodustavad Iisraeli rahva harta või asutamisüriku.<sup>22</sup>

Tuleb ka mõista, et samu juriidilisi lausungeid saab esitada põhimõtteliselt nii kasuistlikus kui ka apodiktillises sõnastuses. Kui apodiktillised nõuded esinevad kiilkirjaseadustikes, on neil peamiselt stilistiline funktsioon. Sisuliselt ei ühenda apodiktillisel sõnastatud seadusi mitte miski. Nõnda ei saa omistada apodiktillisele ja kasuistlikule seaduslausele erinevaid allikaid.<sup>23</sup> Sama

<sup>21</sup> Paul, *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, 123.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>23</sup> Westbrook, *What is the Covenant Code?*, 29, võrdleb omavahel apodiktillisel sõnastatud kiilkirjaseadusi nagu *Hammurapi koodeks* (§-d 36–40), *Hetiidi seadused* (§ 56), *Ešnunna koodeks* (§-d 15–16, 51–52) ja *Kesk-Assüüria seadused* (§ A 40).

kehtib ka Vana Testamendi Lepinguraamatu puhul – apodiktiliselt on esitatud 2Ms 21:12, 15–17 ja 22:17–19, millel ei ole sisu poolest muud ühist, kui et tegemist on raskete kuritegudega. Neid eksimusi karistatakse surmanuhtlusega, kuid sama karistus on ette nähtud puskleva härja juhtumi puhul, mida esitatakse kasuistlikult. Kuna ühtegi ühist nimetajat Lepinguraamatu apodiktiliselt sõnastatud seadustel ei ole, siis võib oletada, et apodiktilised seadused esinevad kasuistlikes seadustekogumikes pigemini pedagoogilistel ja retoorilistel eesmärkidel.<sup>24</sup> Nende vaheldumine moodustab Lepinguraamatus ideoloogilise narratiivi, mille abil kirjeldatakse pühamast pühamat – Moosese Seadust. Selles narratiivis esineb otsene kõne, mis teenib eesmärki tuua see oluline narratiiv oma kuulajale lähemale, et puudutada indiviidi isiklikult.

Apodiktika erilise rolli uurimise asemel võib hoopis küsida, miks sai just kasuistlik ja mitte apodiktiline stiil Vana-Idamaal seaduste esitamise puhul valdavaks. Seaduse allikana ei ole kasuistlik vorm sugugi enesestmõistetav, sest kohtuotsused põhinevad tegelikel, mitte hüpoteetilistel juhtumitel, ning otsused tehakse teatavaks konkreetsetele osapooltele viidates, mitte abstraktsel kujul *kui keegi (mees)*... Otsevormeleid esineb muinas-ida kirjan-duses enamasti ainult administratiivsetes ediktides, nagu näiteks Ammi-saduqa õiglusediktis ning ülalpool mainitud Hetiidi kuninga juhendites ja Uus-Assüüria alluvuslepingutes.<sup>25</sup> Välja arvatud ehk hindade määranguid puudutavaid seadusi, saab kõiki muid kohtuni-ku langetatud otsuseid väljendada apodiktiliselt.

Põhjus, miks kasuistlik stiil kujunes valdavaks, oli selle üldkasutatavus Mesopotaamia teaduslikes, meditsiinilistes ja endetekstides. Kasuistlik vorm oli meetod, mille abil toorandmeid osati ilma pikemata lahutada konkreetsest juhtumist ja esitada üldiste

<sup>24</sup> *Ibid.*, 29–30.

<sup>25</sup> *Ibid.* Ammi-saduqa õiglusedikti tõlget vt *Muinasaja seadusekogumike antoloogia*, 148–52.

ning üldkehtivatena. Kasuistlik vorm ei peegeldanud seaduse allikat, vaid oli kirjandusliku toimetamise tulemus, selle abil loodi ühtseid reeglitekogumeid.<sup>26</sup>

A. Alt oletas, et apodiktilistel ja kasuistlikel seadustel on erinevad allikad; kuna aga Lepinguraamatus esinevad mõlemad põimumult, koostas ta üsna keerulise redaktsiooniloo, mille käigus allikad olevat põhjalikult segunenud. Selline lähenemisviis, mis eeldab lisandusi ja kustutusi Lepinguraamatus, on ajaloolis-kriitilises uurimistöös kõige levinum.<sup>27</sup> Erinevalt enamikust Lepinguraamatu seaduste uurijaist väidab R. Westbrook, et selle tekst on koherentne algusest lõpuni nagu nt *Hammurapi koodeks*, mille puhul keegi ei sea kahtluse alla selle algset ehtsust. Lepinguraamatusse, nagu igasse Vana Testamendi teksti, on tehtud väikesi toimetajapoolseid parandusi ja lisatud glosse, kuid sellesse koondatud seadused on oma praegusel kujul algusest lõpuni omavahel kooskõlas. See, et meie ei mõista nende kokkukuuluvust, ei johtu seaduste ajaloolisest arengust või koostaja ebapädevusest, vaid sellest, et me ei tunne piisavalt seaduste sotsiaalset ja kultuurilist tausta.<sup>28</sup> Viimane väide ei eita redaktsioonide olemasolu, vaid rõhutab nende omavahelist kooskõla.

Heebrea piiblis leidub vihjeid ka selle kohta, kuidas Lepingu kinnitamine või uuendamine muutus eksilijärgsel ajal; olulisimaks allikaks on siin Nehemja raamatu 10. peatükk. Kui monarhiaeel- ses ja monarhistlikus Iisraelis asetati leping kogu rahvale, siis eksilijärgsel ajastul anti see rahvale spetsiifilise grupi vahendusel, kes distantseeris ennast "maa rahvastest". Rabiinlikus traditsioonis kutsuti Esra-Nehemja aegset juutide esindusorganit terminiga *keneset*, mis tänapäeva heebrea keeles tähistab Iisraeli parlamenti. See sõna, nagu ka Babüloonia vaste *kiništu*, oli laenatud aramea

<sup>26</sup> Westbrook, *What is the Covenant Code?*, 25–36.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 36.

keelest ja tähistas mingi templi “kolleegiumi”. Sarnased “templi-kolleegiumid” on teada Pärsia-aegsest Babülooniast, Urist ja Babüloni linnast.<sup>29</sup>

Kokkuvõtteks võib tõdeda, et apodiktiline kõne Vana-Idamaal oli seadusandliku stiilina enimkasutatav alluvuslepingutes riigisiselt ja vasallilepingutes rahvusvaheliselt. Iisraeli riigis olid Jumala apodiktilised lausungid oluliseks osaks rahva Lepingust Jumalaga, nagu Hetiidi riigis ja Mesopotaamias kindlustasid apodiktilises stiilis antud käsud kuninga võimu ja autoriteeti. Seni, kuni kultust pidas üleval riik ja selle valitseja, esitati õiguslikke kohustusi sageli autoritatiivsete apodiktiliste käskudena. Kui kohalikke valitsejaid hakkasid asendama keskvoimud (nagu näiteks Pärsia ajastul), pidi seadust, ja eriti kultuseadust üleval hoidma kongregatsioon või kogudus vabatahtlikkuse alusel ning oma materiaalsete vahenditega. Sellest tulenevalt kinnitati eksiilijärgses Iisraelis lojaalsust Lepingule ja Seadusele meie-vormis, kuna aga kuningriigi perioodil deklareeriti seda apodiktiliste, teisele isikule suunatud käskude vahendusel (vt Ne 10:31–35). Nehemja paktis on korraldused esitatud vastuvõtva poole kõnena, mitte käskijapoolsete käskudena. Enamik positiivseid ettekirjutusi käsitlevad koguduse kultuslikke kohustusi. Kultuse alalhoidmine, mis varem oli kuninga kohus (2Aj 31:3), muutub nüüd koguduse kohustuseks. Sarnast laadi koguduse kohustusi on säilinud näiteks hellenistliku aja Egiptusest, ühes Egiptuse dokumendis leidub koguni sama sõna “pakti” kohta, mida kasutab Nehemja raamat (10:1) – *htm*. Sellega, et usund ei olnud enam riiklikult alalhoitav ega spondeeritav, võib seletada ka usulahkude paljusust Teise Templi perioodil.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Weinfeld, “The Origin of the Apodictic Law”, 72–74.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 73–75.

# MÕISTUJUTT KAHEST POJAST: MT 21:28–32 ERINEVAD TEKSTIVARIANDID JA NENDE MÕISTMISE VÕIMALUSED

AIN RIISTAN

## TEKST

Matteuse evangeeliumi mõistujutt kahest pojast (Mt 21:28–32) ulatub piiblitõlgetes meieni mitmes erinevas tekstivariandis. Toomas Pauli ja Uku Masingu Uue Testamendi tõlge (UT 1989)<sup>1</sup> esitab lugejaile neist kaks olulisemaks peetut korraga. Põhitekstis ütleb Jeesus nõnda:

<sup>28</sup>“Aga mis teie arvate? Inimesel oli kaks poega ja ta astus esimese juurde, öeldes: ‘Poeg, mine täna tööle viinamäele!’ <sup>29</sup>Too aga kostis: ‘Ei taha!’, ent hiljem kahetses ja läks. <sup>30</sup>Aga isa astus teise juurde, öeldes sedasama, see aga vastas: ‘Küll ma lähen, isand!’, ent ei läinud mitte. <sup>31</sup>Kumb neist tegi isa tahtmist?” Nad ütlesid: “Esimene.” Jeesus ütles neile: “Tõesti, ma ütlen teile: tõlnerid ja pordikud saavad enne teid Jumala riiki! <sup>32</sup>Sest kui Johannes tuli

<sup>1</sup> UT 1989 = *Uus Testament ja Psalmid ehk Vana Testamendi Laulud* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1989). Artiklis mainitavatest piibliväljaannetest on enamasti ilmunud mitmeid trükke. Siin on ära toodud viited ainult neile piiblitekstidele, mida nii sisulise kui näitliku materjalina selles kirjatükis otseselt kasutatud on.

teie juurde õiguse teed näitama, siis teie ei uskunud teda, tõlnerid ja pordikud aga uskusid teda. Teie aga nägite seda ja ometi ei kahetsenud hiljemgi, et teda uskuda.”

Sellele järgneb lehekülje allservas märkus:

Paljudes käsikirjades on poegade osad vahetatud: “Ja ta astus esimese juurde, öeldes: ‘Poeg mine täna tööle viinamäele!’ Too aga kostis: ‘Küll ma lähen, isand!’, ent ei läinud mitte. Aga isa astus teise juurde, öeldes sedasama, see aga vastas: ‘Ei taha!’, ent hiljem kahetses ja läks. Kumb neist tegi isa tahtmist? Nad ütlesid: “Viimane.””

## TEKSTILUGU: TRÜKITEKSTID

Need kaks põhivarianti esinevad ühekaupa ka teistes tõlgetes. UT 1989 põhitekstis esitatu (nimetagem selle variandiks A) leiame kõigepealt vanadest tõlgetest, alates Wastsest Testamendist (WT)<sup>2</sup> ja esimesest täispiiblist P 1739<sup>3</sup> kuni Suure Piiblini (SP)<sup>4</sup> välja. Ja siis on see esitatud UT 1989 tekstil põhinevas värskemas piibliväljaandes P 1997.<sup>5</sup> Märkuses esitatud variandi (variant B) leiame meil hetkel kõige arvukamalt levinud P 1968<sup>6</sup> tõlkest, mis Harald Põllu poolt tõlgituna ilmus esmakordselt 1937. aastal.<sup>7</sup> Nimetatud

<sup>2</sup> WT = *Wastne Testament 1686* (Besti Keele Instituut, 2001).

<sup>3</sup> P 1739 = *Piibliraamat. Faksiimileväljaanne I trükist 1739* (Tallinn: Eesti Raamat, 1990).

<sup>4</sup> SP = *Jumala Püha Sõna. Suur Piibel. Välja antud eestikeelse piibli 200 aasta juubeli tähistamiseks* (Tartu–Tallinn: Kirjastus osaühisus “Loodus”, 1938–1940; Keuruu: Kirjastusaktsiaselts “Otava” trükikojad, 1989).

<sup>5</sup> P 1997 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (Tallinn: Eesti Piibliselts, 1997).

<sup>6</sup> P 1968 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (The Bible in Estonian, 1968; Soome Piibliselts, 1991).

<sup>7</sup> Paul, Toomas. *Eesti piiblitõlke ajalugu. Esimestest katsetest kuni 1999. aastani.*

variandi esitab meile ka säärane vähetuntud tõlge nagu Henri Werlingi oma (UT 1940).<sup>8</sup> Siinne loend ei ole muidugi ammendav, kuid tekstivariantide vaheldumine ajas joonistub selgesti välja. Variant A valitseb tõlkeid kuni XX sajandi esimese pooleni, siis algab B aeg; sajandi lõpuosas naastakse taas A juurde.

Kõik need nimetatud tõlked on loomulikult tehtud UT algteksti trükiväljaannete põhjal, mitte aga otse käsikirjadest. Nii juurduv meie perikoobi tõlgete tekstikuju küsimus kreekakeelse trükitud UT ajaloos ja teisenemistes selle sees. See lugu saab aga omakorda alguse Desiderius Erasmuse toimetatud kreekakeelse UT trükist, mis ilmus esmakordselt 1516. aastal. Nimetatud väljaandest tehti aja jooksul arvukalt (rohkem või vähem redigeeritud) kordustrukke ning kogu see trükitekstide traditsioon sai endale nimeks *Textus Receptus* (TR) ehk "omaksvõetud tekst". Martin Lutheri saksakeelne UT tõlge pärineb Erasmuse UT teisest trükist<sup>9</sup> ja TR, mis Mt 21:28–32 puhul esindab tekstivarianti A, on ka meie vanade tõlgete aluseks.<sup>10</sup> TR "ülemvõim" kestis kuni XIX sajandini. Siitpeale hakati avaldama uusi väljaandeid, mis võtsid arvesse tekstikriitilise uurimistöo uuemaid tulemusi.

Nende väljaannetega kaasneb ka variandi B ilmumine meie tõlgetesse. UT 1940 aluseks on A. Merki kriitiline kreeka-ladina tekst aastast 1935.<sup>11</sup> P 1968 kreekakeelseks aluseks sai Eberhard Nestle tekstikriitiline väljaanne.<sup>12</sup> Nestle tekst loodi algselt kolme

---

Eesti Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised nr 72 (Tallinn: Emakeele Selts, 1999), 661, 737–739.

<sup>8</sup> UT 1940 = *Uus Testament* (Tallinn: Rooma=katoliku kiriku väljaanne, 1940).

<sup>9</sup> Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York & London: Oxford University Press, 1964), 95–118.

<sup>10</sup> TR puhul olen kasutanud elektroonilist väljaannet: *Bible Windows 5.0*, Silver Mountain Software ©1993, 1997.

<sup>11</sup> UT 1940, 3.

<sup>12</sup> Paul, *Eesti piiblitõlke ajalugu*, 642.

omal ajal autoriteetseima värskema tekstikriitilise väljaande võrdluse alusel. Nendeks olid alates Nestle kolmandast väljaandest (1901) C. Tischendorfi 8. UT väljaanne (1869–1872), B. F. Westcotti ja F. J. A. Horti tekst (1881) ning B. Weissi väljaanne (1894–1900). Põhiteksti aetas Nestle selle materjali, millega olid nõus vähemalt kaks väljaannet kolmest.<sup>13</sup> Meie kirjakoha puhul toetab Tischendorf TR tekstivarianti, teised aga varianti B. Ehkki Nestle väljaandeid toimetati pidevalt, jäi selle põhitekst aastakümneteks enam-vähem muutumatuks.<sup>14</sup> Me näeme niisiis, et XIX sajandi teise poole ja XX sajandi esimese poole tekstikriitika kaldus variandi B poole. Näiteks sai ka Kurt Alandi väga levinud sünopsise aluseks just Nestle tekst,<sup>15</sup> millest võib öelda, et sellest oli kujunenud omamoodi uus *textus receptus*.

See olukord muutus seoses tööga piibliseltsides, kus leiti, et säärane toetumine põhiliselt XIX sajandi tekstikriitika saavutustele on aegunud nii meetoodiliselt kui käsikirjaleidude osas. Nii koguti maailma autoriteetsematest tekstikriitikutest kokku toimetus (kuhu mõnda aega kuulus ka eestlane Artur Võõbus), mis andis välja täiesti uue teksti nimega *The Greek New Testament* (GNT).<sup>16</sup> GNT toimetusse kuulus ka Kurt Aland, kes oli ühtlasi üle võtnud töö

<sup>13</sup> Metzger, *The Text of the New Testament*, 144.

<sup>14</sup> Nestle = *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico curavit Eberhard Nestle novis curis elaboravit Erwin Nestle. Editio photomechanicae in maiorem formam producta* (Stuttgart: for the American Bible Society New York published by Privileg. Württ. Bibelanstalt).

<sup>15</sup> *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland. Editio quatra revisa* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1967).

<sup>16</sup> GNT = *The Greek New Testament*: 2nd ed. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wilkren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research (London: United Bible Societies, 1968); 4th ed. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994). Käesolevas artiklis märgib lühend GNT nende väljaannete konsensus, erinevuste puhul on lisatud väljaande number.

Nestle teksti revideerimisel. Tegu oli areneva projektiga ja 1975. aastal ilmunud GNT 3. väljaande tekst (ehkki mitte aparaat ja punktuatsioon) osutus identseks ka Nestle radikaalselt ümber-  
töötatud tekstiga, mis 1979. aastal ilmudes kandis Nestle-Aland'i nime.<sup>17</sup> Nestle-Aland'i 26. väljaandest ongi tõlgitud UT 1989. Täna-  
seks päevaks on ilmunud GNT 4. väljaanne ja Nestle-Aland'i 27. väljaanne, kuid põhitekstis siin muutusi pole.<sup>18</sup> Ja see uus GNT/Nestle-Aland "topeltväljaanne" esitab Mt 21:28–32 osas meile taas tekstivariandi A.<sup>19</sup> Meie kirjakohta puhul on niisiis võimalik kõnelda uuest konsensusest.<sup>20</sup> Ja näiteks ka Nestle-Aland'ist sõltumatu sünopsis Huck-Greeven, mis ilmus 1981. aastal, esitab variandi A.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Nestle-Aland = *Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Institutio studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia)*. 26. neu bearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 1990). Nestle-Aland'i 27. väljaande tekst: *Nestle-Aland, Greek-English New Testament*. Greek text *Novum Testamentum Graece*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. English text 2nd Edition of the Revised Standard Version. The critical apparatus prepared and edited together with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia by Barbara and Kurt Aland (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994). Käesolevas artiklis märgib lühend Nestle-Aland nende väljaannete konsensus, erinevuste puhul on lisatud väljaande number.

<sup>18</sup> Vt ülaltoodud märkusi. Tekstide samasusest vt Nestle-Aland 27, 2\*-3\*, ja GNT4, v-vi.

<sup>19</sup> Nestle-Aland 26 lisas II (Nestle-Aland 27, lisa III) on kokkuvõtlikult ära toodud olulisemate varasemate trükiväljaannete seisukoht selles küsimuses: variandi A pooldavad Tischendorf, Vogels (1922/1954) ja Bover (1943/1968), variandi B pooldavad Westcott-Hort, Nestle, von Soden (1913) ja Merk (1933/1964).

<sup>20</sup> GNT 4 eessõnas ütlevad väljaandjad, et ehkki me ei tohi seda tekstikuju pidada lõplikuks, ei ole praeguse uurimistöö tasemel siiski põhiteksti võimalik põhjendatud muutusi siie tuua (GNT 4, vi). Ehk teisisõnu: see tekst on nii kindel, kui üldse olla saab.

<sup>21</sup> Huck-Greeven = Albert Huck, *Synopsis of the First Three Gospels with the Addition of the Johannine Parallels*. 13th Edition, fundamentally revised by Heinrich Greeven (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1981).

Konsensusest kõnelemisele annab värvi juurde võimalus heita pilk GNT/Nestle-Aland'i toimkonna töösse. Üks selle liikmetest, Bruce Metzger, avaldas toimkonna nimel tekstikommentaari, mis põhjendas GNT teksti koostamisel tehtud valikuid. Toimkonna otsused on GNT tekstis ja kommentaaris markeeritud tähtedega {A, B, C, D}. {A} tähendab, et tekst on sisuliselt kindel, {B} väljendab mõningat kahtlust, {C} viitab väga suurtele kõhklustele ja {D} tähendab, et õieti pole vahet, milline tekstivariant põhiteksti läheb, sest ebakindlad on nad kõik. Meie perikoop on markeeritud tähega {C}.<sup>22</sup>

## TEKSTILUGU: KÄSIKIRJAD

Niisiis tasub meil siit nüüd edasi minna nende materjalide juurde, millel põhinevad kõik need ülalloetletud tekstiväljaanded – nimelt UT käsikirjade juurde. Ja nüüd lähevad asjad alles tõeliselt põnevaks, sest osutub, et Mt 21:28–32 puhul ei esita käsikirjad meile mitte ainult kahte varianti, vaid hulga rohkem erinevaid võimalusi. Siinkohal tuleb kõigepealt rõhutada seda, et nimetatud tekstivariandid on üldistuse tulemus. Käsikirjade erinevus avaldub eeskätt üksikute sõnade erinevuse tasandil. Nii näiteks on UT 1989 tõlkes esitatud variandis B Jeesuse kuulajate poolt s 31 öeldud vastus “viimane” käsikirjades esindatud sõnadega *εσχατος* ‘viimane’, *υστερος* ‘viimane/pärastine’ ja *δευτερος* ‘teine’. Kuid neist detailierinevustest olulisem on, et siinkohal joonistub variantide A ja B kõrval selgesti välja ka tekstivariant C, kus esimene poeg ütleb isale “ei” ja hiljem kahetseb ning läheb tööle, teine ütleb “jaa”

<sup>22</sup> GNT 2, ix-xi, 82. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Third Edition)*. Corrected Edition (Stuttgart: United Bible Societies, 1975), XXVIII, 55.

ega lähe, aga kuulajad annavad õiguse teisele pojale!<sup>23</sup>

Alljärgnevalt on ära toodud tabel, milles on esitatud olulisemad käsikirjalised tekstitunnistajad meie kirjakoha erinevate variantide kohta. Kõigepealt mõni sõna käsikirjade endi ja tabelis toodud info kohta. Vanimad UT käsikirjad on papüürused, neid selle kirjakoha tunnistajatena säilinud ei ole. Edasised säilinud käsikirjad on juba pärgamendid, mis jagatakse kirjastiili kohaselt kaheks eri liigiks. Ligikaudu IV–X sajandini oli tarvitusel majuskelstiil ehk untsiaalkiri, untsiaalide näol on tegemist väärtuslike vanade tekstitunnistajatega. Alates IX sajandist kuni trükikunsti leiutamiseni oli kasutusel minuskelstiil ehk kursiivkiri, enamus UT käsikirju on just minusklid. Tekstitunnistajatena arvestatakse veel liturgilisi leksioonide kogumikke, patristilisi tsitaate ja vanimaid tõlkeid teistesse keeltesse.<sup>24</sup> Tabelis on toodud kõigepealt info kreeka-keelsete käsikirjade kohta (grupeeritud vanuse järgi), seejärel leiavad käsitlemist tõlked ja kirikuisad. Üksikkäsikirjade järel on kursiivis rooma numbritega märgitud vanus: sajand, millal konkreetne käsikiri on valminud. Kirikuisade puhul on GNT eeskujul näidatud nende surmaaeg.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Ühes käsikirjas on veel neljaski variant, kus poegade järjekord on jälle ära vahetatud, aga kuulajad annavad õiguse esimesele pojale, st sellele, kes tööle ei lähe. Tabelis olen selle märkinud sümboliga [D], kuid meie teema ülevaatlikkuse huvides on see esitatud tekstivariant C all.

<sup>24</sup> Vt lähemalt Metzger, *The Text of the New Testament*, 3–92; Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, xiii–xxxi; GNT 2, xi–xxv.

<sup>25</sup> Tabeli koostamisel on kasutatud kõiki üllaltoetletud tekstikriitilisi väljaandeid. Erinevates teostes on aga tekstikriitiline aparatuur erinev nii oma vormistusest kui ka sisult. Niipalju kui võimalik, olen püüdnud märkide asemel esitada üldarusaadavat infot. Täiendava huvi korral tuleb lugejal aga siiski pöörduda nende väljaannete eneste poole (vt eeskätt GNT 2/GNT 4 ja Nestle-Aland 26/Nestle-Aland 27 aparaadid ja sissejuhatused). Variantide esitamiseks tabelina on eeskujul võetud teosest: Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary* (New York: Harper Collins Publishers, 1997), 231.

	variant A	variant B	variant C
Esimene poeg Teine poeg Isa tahet täitis	ütleb "ei", hiljem läheb ütleb "jaa", ei lähe esimene poeg	ütleb "jaa", ei lähe ütleb "ei", hiljem läheb teine poeg	ütleb "ei", hiljem läheb ütleb "jaa", ei lähe teine poeg
Käsikirjad			
Papüürosed	antud juhul puuduvad		
Untsiaalid	Codex Sinaiticus – IV Codex Ephraemi Rescriptus – V Codex Freerianus – IV/V Codex Sinopenis – VI Codex Rossanensis – VI 0102 – VII Codex Basiliensis – VIII Codex Regius – VIII Codex Borelianus – IX Codex Cyprius – IX Codex Sangallensis – IX Codex Petropolitanus – IX Codex Wolfii A (Codex Harleianus) – IX 0138 – IX Codex Wolfii B – IX/X Codex Monacensis – X	Codex Vaticanus – IV 0233 – VIII Codex Koridethi – IX	Codex Bezae Cantabrigiensis – V
Minuskliid	Nestle-Alandi enamustekst (M), st sõna otseses mõttes sajad käsikirjad – <i>alates</i> IX kuni trükipiibliteni	Ferrari käsikirjade perekond <i>f<sup>ss</sup></i> – IX, XIII, XV jt 700 – XI	
Lektsioonide kogud – I	Valdav enamus – <i>alates</i> VIII, üldiselt X ja hilisemad	J <sup>547</sup> – XIII	
Vanad tõlked: ladina – it süüria – syr armeenia – arm gruusia – geo Vulgata – vg kopti – cop etioopia – eth kirikuslaavi – slav	cop <sup>sa</sup> – III–VI cop <sup>meg</sup> – III–VI vg <sup>cl</sup> – IV/V vg <sup>ww</sup> – IV/V it <sup>a</sup> – VI/VII syr <sup>p</sup> – V eth <sup>pp</sup> – VI eth <sup>th</sup> – VI it <sup>f</sup> – VI syr <sup>pal</sup> – VI syr <sup>h</sup> – VII slav – <i>alates</i> IX it <sup>c</sup> – XII/XIII	cop <sup>bo</sup> – III–VI cop <sup>sa</sup> – III–VI arm – <i>alates</i> V geo – <i>alates</i> V (välja arvatud geo <sup>a</sup> ) syr <sup>pal</sup> – VI eth – VI	syr <sup>c</sup> – III/IV syr <sup>a</sup> – III/IV it <sup>a</sup> – IV vg <sup>st</sup> – IV/V it <sup>b</sup> – V it <sup>d</sup> – V it <sup>e</sup> – V it <sup>ffz</sup> – V it <sup>h</sup> – IV/V it <sup>aur</sup> – VII it <sup>r1</sup> – VII it <sup>l</sup> – VII/VIII it <sup>h</sup> – VIII it <sup>g1</sup> – IX it <sup>ff1</sup> – X geo <sup>a</sup> – X esitab variandi [D]

Kirikuisad	Tatianose Diatessaron – II Irenaeus – 202 Origenes – 254 Eusebius – 339 Hilarius – 367 Chrysostomos – 407 Hieronymus – 419/420 Kyrillos – 444	Tatianose Diatessaron – II Ephraem – 373 Isidorus – 435 Pseudo- Athanasius – VI	Hilarius – 367 Hieronymus – 419/420 Isidorus – 435 Pseudo- Athanasius – VI
------------	---	--	---

Tabel 1: Uue Testamendi tekstivariandid Mt 21:28–31a.

## TEKSTIKRIITIKA PROTSEDUURID

UT eksegeetika üks alusreegleid on, et trükitud tekst on uurijale vaid teenäitajaks, igal konkreetsel juhul peab eksegeet uuritava teksti kuju suhtes langetama iseseisva otsuse.

Siinkohal alustagem tekstikriitika “välistest kriteeriumitest”. Üks on see, et käsikirjade arv iseenesest ei tähenda veel midagi. Ehkki variant A kasuks kõnelevad leksioonide kogumikud ja sajad minusklid, on enamasti tegu hiliste käsikirjadega. Asjaolu, et varasemal ajal levinud kolmest tekstivariandist jäi üldlevinuna kasutusele vaid üks, ei taga veel selle ühe õigsust. Käsikirjade puhul tuleb arvesse võtta nende omavahelisi sõltuvusseoseid ja geograafilist levikut. Niisiis, varasemad tekstitunnistajad on üldiselt usaldusväärsemad. Antud juhul näeme, et kõige varasemal teadaoleval tasandil, untsiaalide ning vanade tõlgete maailmas, ei olegi tekstivariantide erinevused väga suured (variandil A on küll märgatav ülekaal B ees ja variandil B omakorda C ees, kuid tegu pole päris otsustavate erinevustega). Variant C puhul tuleb siiski arvesse võtta ka seda, et sellest tunnistav Codex Bezae esitab ka paljudes teistes kohtades üldlevinust erinevat tekstikuju.<sup>26</sup> Samas näeme, et ka

<sup>26</sup> Metzger, *The Text of the New Testament*, 49–51.

vanad tõlked on variant C osas päritolult üsna üheülbalised, ja nii kuulub see variant nn Lääne tekstitüüpi. Viimase kohta on uurijad esitanud küll vastakaid arvamusi (eitusest kiituseni), kuid igal juhul tuleb siit esile, et hoolimata sellest, mida trükipiiblid meile ütlevad, peame tõsiselt arvestama ka variandiga C kui võimaliku algse tekstikuju esitajaga.

“Sisemistest kriteeriumidest” kõneldes tuleb aga kõigepealt arvestada reeglga, mille kohaselt raskemini mõistetav tekst on tõenäoliselt vanem. Ümberkirjutajad tegid sageli tekstis muutusi just selguse suunas, mitte vastupidi.<sup>27</sup> Ja nii on mitmed uurijad leidnud, et just variant C ongi kõige tõenäolisem algteksti kandidaat!<sup>28</sup> Oluline osa tekstikriitilise otsuse langetamise protseduuris on ka “tekstisiseste võimaluste” vaagimisel. Kui miski muu ei aita, siis tuleb uurida teksti sisu ja selle sobivust konteksti. Konteksti all mõeldakse tekstikriitikas kõigepealt antud teost ennast (kuidas üks või teine variant haakub Mt tervikuga ja selle mõttemaailmaga), siis teisi evangeeliume ja viimaks evangeeliumide kujunemislugu laiemalt (Mk prioriteet).<sup>29</sup> Kaks viimast küsimust lahenevad meie teksti puhul lihtsalt – see perikoop esineb ainult Matteuse evangeeliumis. Kui lähtuda Mt jutustuse sidususest, siis mõistujutu rakenduslikul tasandil sobib see lugu siia nagu valatult. Mt 21:23–27 on esitatud perikoop väitlussituatsioonist, kus Jeesus vastab küsimusele oma meelevalla kohta vastuküsimusega: kust oli Johannes ristimine? Ülempreestrid ja rahvanemad jäävad poliitilistel põhjustel vastuse võlgu ja Jeesus kasutab seda olukorda, et veelkord oma meelevalla ilmutada – ta lihtsalt keeldub vastamast. Siit edasi tuleb meie mõistujutt ning selle rakenduses on taustteemaks juba Jumala meelevallal ning erinevate inimgruppide hoiakud, võtmetegelaseks on siin taas Johannes. Mt 21:33–46 algab omakorda sõnadega: “Kuulge teist mõistujuttu!” See mõistujutt on eelnenule

<sup>27</sup> *Ibid.*, 209–246.

<sup>28</sup> Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 55.

<sup>29</sup> Metzger, *The Text of the New Testament*, xxvii–xxviii.

temaatiliselt sarnane (isa ja poegade asemel on nüüd viinamäe omanik ja rentnikud) ning selle rakendus toetub eelmise mõistujutu omale. Kui varem öeldi kuulajaile, et tõlnerid ja pordikud saavad Jumala riiki enne neid, siis nüüd kõneldakse neile, et Jumala riik võetakse nende käest ära ja antakse teistele. Niisiis ei ole mingit kahtlust, et meie ees on hoolikalt komponeeritud tekst. Aga see kõik ei aita meid mitte põrmugi erinevate tekstivariantide vahel valimisel, sest sisu tasandil on probleem just kirjakohta enese seesmisel terviklikkuses ja selle võimaliku algse tähendusvälja kindlakstegemises. Ainult niipalju on selge, et see variant, mille me valime, peab olema kooskõlas Mt jutustuse tervikuga.

Ülalkirjeldatud erinevused UT kreekakeelse teksti trükiväljaannetes ongi põhjendatud peamiselt just sisuliste argumentidega. Variandi C kohta ütleb Bruce Metzger otsesõnu, et see “pole mitte ainult raske, vaid mõttetu – poeg, kes ütles “jah”, kuid ei tee midagi, kuuletub oma isa taatele”!<sup>30</sup> Valikut variandi A kasuks B vastu põhjendab Metzger järgnevalt: ümberkirjutajale näis ilmselt loomulik esitada variant B, sest esiteks võib väita, et kui esimene poeg kuuletus, poleks olnud tarvidust kutsuda teist, ja teiseks valitses loomulik tendents samastada sõnakuulmatu poeg ülempreestrite ja rahvavanematega ning sõnakuulelik poeg maksukogujate ning prostituutidega, viimased aga on mõistujutu rakenduses esitatud järjekorras teisena.<sup>31</sup> Kui vaadata, kuidas XIX sajandi lõpus ja XX sajandi esimesel poolel hakati eelistama varianti B, siis näeme, et siingi argumenteeritakse just mõistujutu sisu tasandil. Elmar Salumaa esitab oma Mt eksegeetilises kommentaaris variandi B (mis esindas raamatu kirjutamise ajal tekstikriitika hetkeseisu) ning põhjendab: laps, kes otsekohe annab jaatava vastuse, on viiteks preestritele ja kirjatundjatele, võib-olla ka kogu juutkonnale, kellel oli ju “käsk ja prohvetid”. Iisrael oli Jumala “esikpoeg”, mistõttu on loomulik, et kõigepealt pöörduakse tema poole. Kuid

<sup>30</sup> Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 55.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 56.

ta arvab piisavat ainult “jah” ütlemisest, teod jäävad tegemata. Ja nüüd on loogiline, et tegemata tööd nägev isa pöördub ka teise lapse poole. See laps ei tea midagi “käsust ja prohvetitest”; esialgu ta eitab, kuid pärast kahetseb ja läheb ikkagi tööle. See teine liik on “tõlnerid ja hoorad”, keda usklik juutkond põlastas. Vanakiriklik tõlgendus toob siia sisse “paganad”. Salumaa võtab oma mõttearenduse kokku: “Kõike seda silmas pidades on esimene tekstivariant [variant B] loogilisem ja kahtlemata ka algsem. Teist varianti [varianti A] on märksa raskem viia seosesse Jeesuse enda antud tõlgendusega.”<sup>32</sup>

Kuna tekstikuju puudutavate valikute aluseks on olnud suuresti just selle sisu, siis tuleb meilgi seda nüüd pisut lähemalt analüüsida. Meie ees on kõigepealt kaks teineteisega põimuvat probleemi: kui terviklik on meie perikoop ja millisesse žanri see õieti kuulub?

## ALLEGROORIA?

Evangeeliumis edastatakse see lõik ühe episoodina kannatusnädalal toimunud sündmustest. Kui võtta evangelisti poolt esitatut nii, nagu ta ilmselt ise kavatses, siis on selge, et esimeses plaanis on meie ees aruanne ühest sündmusest ja et seda aruannet tuleb võtta tervikuna. Sel puhul on tegu stseeniga, kus Jeesus jutustab konkreetset kuulajaskonda silmas pidades ühe loo (ss 28–31a), mida ei saa mõista lahus tema rakendusest (ss 31b–32). Sellisel juhul näib see mõistujutt oma žanrilt allegooriana. James D. G. Dunn iseloomustab allegooriat nõnda: selle eripäraseks tunnusejooneks on hoiak, mille kohaselt teksti mõistetakse teatud laadi koodi või salakirjana, tõlgendus aga tähendab vaatlusaluse teksti vahetut dekodeerimist. Tekstil on vähemalt kaks tähenduse-tasandit: sõnasõnaline e pealispindne tähendus ja tõeline, sügavam

<sup>32</sup> Elmar Salumaa, *Matteuse rõõmusõnum* (Tallinn: Logos, 2001), 557, 559j.

tähendus.<sup>33</sup> Meie perikoobi puhul loob allegooriline seletus silla Jeesuse jutustatud loo ning kuulajaskonna vahel. Jeesus seisab pühakojas ning räägib loo kahest pojast – kuid tegelikult siiski mitte: ta räägib hoopis rahvavanematest ja ülempreestritest. Mõistuloo iga element omab vastet kuulajaskonna elus: isa on Jumal; viinamägi on Jumala riik; viinamäele tööle minek on Jumala riiki sisenemine (see on omakorda seotud suhtumisega Ristija Johannesse); poeg, kes ütles “jah”, kuid tööle ei läinud, on ülempreestrid ja rahvavanemad; poeg, kes ütles alguses “ei” ja hiljem parandas meelt, on tõlnerid ja pordikud. Ja nii mõistetuna on selle loo teemaks Iisraeli usukogukonna piirid (kes on sees, kes väljas)<sup>34</sup> ja selle olemus. Jeesus defineerib “Iisraeli” mõiste ümber: Jumala riigi ukseks on just suhtumine Johannese poolt näidatud “õiguse teesse”, mitte aga senised arusaamad, mispuhul inimese kuuluvus Iisraeli oli seotud Seaduse nõuete järgimisega.<sup>35</sup>

Allegooria tuumaks on mõistujutu rakendusala – situatsioon, milles Jeesus kõneleb teatud konkreetse kuulajaskonnaga. Ja selle olukorra sisuks on perikoobi vahetuid piire ületav küsimus Jeesuse meelevaldast. Vastuseks oponentide soovimatusele Johannese osas

<sup>33</sup> James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 2nd ed. (London: SCM Press/Philadelphia: Trinity Press International, 1994), 86.

<sup>34</sup> Funk, Hoover, *The Five Gospels*, 232, 542.

<sup>35</sup> Just nõnda on seda mõistnud piiblikommenteerijate loendamatud põlvkonnad, sh Salumaa, *Matteuse rõõmusõnum*, 560j. Näiteks E. P. Sanders kirjutab: “Ma panen ette, et Jeesuse sõnumi uudsus ja pahameeletekitavus oli selles, et nurjatud, kes tema juurde tulid, võeti jumalariiki vastu hoolimata sellest, et nad ei parandanud meelt nõnda, nagu sellest asjast üldiselt aru saadi. See tähendab, et nad võeti vastu hoolimata sellest, et nad ei heastanud tehtut, ei toonud ohvrit ega saanud kuulekaiks Seadusele. Jeesus pakkus Iisraeli nurjatutele osadust märgiks, et Jumal päästab nad, ega seostanud seda Seaduse poole pöördumisega. Ta võis väga hästi arvata, et... kui nad aktsepteerivad tema sõnumit, saavad nad päästetud. Kui Jeesus lisas siia sääraseid avaldused nagu see, et maksukogujad ja prostituudid sisenevad jumalariiki enne õigeid (Mt 21:31), siis pahandus suurenes.” (E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 207j.)

seisukohta võtta kinnitab Jeesus Johannese näidatud “õiguse tee” autoriteetsust. Seega on tema poolt varjatult välja öeldud sõnum järgmine: lõppkokkuvõttes sõltub kuulajate olukord Jumala ees just sellest, kuidas nad suhtuvad temasse endasse! Nagu mitmed kommentaatorid ja piiblitoimetajad märgivad, ilmutab ka meie perikoobile järgnev lugu allegooria iseloomu<sup>36</sup> ning selle rakendus kinnitab eelmise mõistukõne tähendust veelgi jõulisemalt. Kogu situatsioon lõpeb üldistusega ss 46j: “Kui ülempreestrid ja variserid seda Jeesuse mõistujuttu kuulsid, taipasid nad, et *Ta seda räägib nende kohta* ja nad otsisid võimalust Teda kinni võtta, kuid kartsid rahvahulki, sest need pidasid Jeesust prohvetiks.” Allegooria kasutamise praktika on evangelistile tuntud: näiteks mõistujuttudes külvajast (Mt 13:1–9, 18–23) ja raiheinast (Mt 13:24–30, 36–43) on see esitatud eksplitsiitselt.

Kui meil on siin nüüd tegu ühe terviksündmusega, mille käigus jutustatud lugu on allegooria, siis on loomulikult selge, et tekstivariant C on kõige raskemini taibatav. Tõlnerid ja pordikud ei saa kuidagi olla see poeg, kes alguses ütles “ei”, siis kahetsedes tööle läks ja ikkagi valesti talitajaks jäi. Üks võimalik seletus kõneleb siiski ka C kasuks. Metzger viitab Hieronymusele, kes oli tuttav varianti C esitavate käsikirjadega ning pakkus selle seletuseks, et juba mõistuloo jutustamise ajal said kuulajad aru, kuhu Jeesus oma jutuga sihhib, ning andsid siis meelega vale vastuse, et selle kaudu mõistuloo mõju vähendada.<sup>37</sup> See on vähemalt võimalik, eks ole? Kui me sellega aga ikkagi ei nõustu, siis jääb meil valida variantide A ja B vahel. Kõigepealt tuleb märkida, et poegade järjekord mõistujutus ei seisa paratamatus seoses allegooria tähendu-

<sup>36</sup> Nii *The New Jerusalem Bible* (London: Darton, Longman & Todd, 1985), 1645. Sedasama väidavad paralleelse Mk 12:1–11 kohta: UT 1989, 157; ning Robert H. Stein, *Parables – The Oxford Companion to the Bible*, Eds. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 567–570, 567.

<sup>37</sup> Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 56.

sega. Wendell E. Langley märgib, et Hieronymus oli tuttav kõigi võimalustega. Tema jaoks esindas poeg, kes ütles alguses “ei”, paganaid, ja poeg, kes ütles alguses “jaa”, juute. Ja hoolimata sellest, et variant B oleks ajaloolises plaanis loomulikum (Jumala rahvaks said ju alguses juudid ning alles hiljem paganad) eelistas Hieronymus varianti A.<sup>38</sup>

Eespool märkisin, et Mt tekst on üldplaanis hoolikalt komponeeritud. Nüüd sõltub meie otsus A või B kasuks sellest, kui hoolikaks me peame evangelisti oma allegooria esitamisel ka antud perikoobi siseselt, st Mt 21:28–32 seesmise terviklikkuse plaanis. Kui me oleme temast väga heal arvamusel, siis on õige muidugi B ning variandid A ja C on hilisema ümberkirjutusvea tulemus. Kui me aga leiame, et evangelisti alguses variandis võis siiski olla ka ebajärjekindlusi, siis on õige variant A; B on hilisema harmoniseerimise ning C ümberkirjutusvea tulemus. Ning just siin rõhutavad Funk ja Hoover, et Jeesuse jutustatud lugu ei klapi nuginii hästi kokku s 32 rakendusega: maksukogujad ja prostituudid ei ütelnud esmalt “ei”, et siis hiljem meelt parandada – nad ütlesid “jaa” ja uskusid; variserid aga ütlesid “ei” ja jäidki uskmatuteks.<sup>39</sup> Allegooria on siin täiuslikkusest üsna kaugel. Aga kas see lugu üldse on allegooria?

## ALLEGORISEERITUD TÄHENDAMISSÕNA?

Üsna üksmeelselt käsitletakse uurijate poolt meie lugu mitte otseselt allegooriana, vaid säärase mõistujutuna, millel on evangeeliumides iseseisva žanri tunnused. Vastav kreeka mõiste on siin *παραβολή*, mida käesolevas artiklis eestindan *terminus technicus*’ena kui “tähendamissõna” (“mõistujutt” on seesama asi

<sup>38</sup> Wendell E. Langley, S. J., “The Parable of the Two Sons (Matthew 21:28–32) Against Its Semitic and Rabbinic Backdrop”, *Catholic Biblical Quarterly* 58, Ap 1996, 228–243, 231.

<sup>39</sup> Funk, Hoover, *The Five Gospels*, 232.

avaramas mõttes). Tähenamissõnu on palju uuritud; siinkohal on ehk kõige olulisem kohe märkida, et tegu on just Jeesusele iseloomuliku kõnevormiga, millele ei ole tema kaasajast eriti palju sarnast kõrvale panna,<sup>40</sup> samas kui allegooriažanr oli laialt tuntud ja kasutatud. Siit tuleneb omakorda aga arusaam, et ühe ja sama loo raames võib meil olla tegemist korruga kahe erineva žanriga: esialgse Jeesuse poolt jutustatud tähenamissõna ja seda seletava allegooriaga. Ülalmainitud Mt 13 mõistujutud külvajast ja raiheinast on säärase fenomeni kõige selgemad avaldusvormid.

Tähenamissõnade allegoriseeriva seletuse puhul postuleeritakse uurijate poolt sageli ka nende sekundaarsus võrreldes tähenamissõna enesega. Tees on säärane, et Jeesus kõneles tähenamissõnades, aga evangeeliumidesse üleskirjutatud materjal on nende aastakümnete jooksul, mis jäi Jeesuse elu ja tegevuse ning evangeeliumide kirjapaneku vahele (st Jeesuse kõnede suulise edastamise perioodil), läbi teinud märkimisväärse arengu. Arengu aluseks sai asjaolu, et tähenamissõnade kuulajate olukord muutus aja jooksul. Muutus puudutas nii väliseid olusid kui ka kuulajaskonna kristoloogiliste arusaamade arengut.<sup>41</sup> Meie loo juures tuleb silmas pidada näiteks asjaolu, et ajal, mil Mt tekst koostati, olid evangeeliumi lugejate jaoks need maksukogujad ja prostituudid, kes olid Jeesusesse uskuva kogukonnaga liitunud, juba selgesti jumalariigi sees, ning ülempreestrid, rahvavanemad ja variserid, kes Jeesuse tagasi lükkasid, sellest välja jäänud. Nii on võimalik, et Mt 21:32 ütlus Johannesest on lihtsalt osa evangelisti juturaamist, mille abil ta on tähenamissõna (ss 28–31) sidunud oma jutustuse teiste osadega. Salmidesse 23–46 kätketud tervikjutustuse ladusus oleks

<sup>40</sup> James L. Bailey, Lyle D. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 105j.

<sup>41</sup> Vt Alan F. Segal, *Matthew's Jewish Voice – Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, ed. David L. Balch (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 3–37 (eriti 22–25); ja Eduard Schweitzer, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 15–17 (tähenamissõnade arengukäigust üldisemalt).

säärase protseduuri abil kindlustatud, samas aga ei tähenda see, et kasutatud tähendamissõna evangelisti allegoorilise seletusega ideaalselt haakuks. Nagu märgivad Gerd Theissen ja Annette Merz, on tähendamissõnade moraliseerivad lõpud evangeeliumides sagedasti sekundaarsed ja varieeruvad. Asi on selles, et nn puhas tähendamissõna kätkeb endas tihti rohkem kui ühte rakendusvõimalust, mis võivad mõnikord omavahel isegi vastuolus olla.<sup>42</sup>

Viimatinimetatud asjaolu mõistmiseks tuleb meil kõigepealt lahti rääkida järgmine küsimus: mis siis ikkagi on tähendamissõna ja kuidas see allegooriast erineb? Sünoptilistes evangeeliumides viitab termin *παραβολή* mitmesugustele erinevatele kujundliku kõne vormidele alates vanasõnalaadsetest ütlustest (näit Mt 15:14 variseridest: “Nad on pimedate sõgedad teejuhid. Aga kui pime juhib pimedat, kukuvad mõlemad auku”) kuni detailse allegooriani välja (Mt 13:18: “Teie kuulge nüüd külvaja mõistujutu tähendust [sõna-sõnalt: mõistujuttu]”). Sellegipoolest eristatakse alates XIX sajandi lõpust Adolf Jülicheri järgedes tähendamissõna allegooriast. Kõige olulisem tees sedastab siinkohal tähendamissõna ja allegooria erinevuse võrdlusmehhanismis: allegoorias ühendab kõnekujundit selle rakendusala terve rida kõrvutiasetsevaid võrdluspunkte, tähendamissõna esitab seevastu aga ainult ühe võrdluspunkti (isegi siis, kui tähendamissõna sees võib kirjeldada mitmeid täiendavaid tähendusrikkaid individuaalseid tunnusjooni, ei kummuta need tähendamissõna jutustuse suletud tervikkust ja selle peamise võrdluspunkti poolt esitatut).<sup>43</sup>

Mt 13:3–9 mõistujutt külvajast leiab võrreldes ss 18–23 esitatud allegoreesiga nüüd hoopis teistsuguse rakenduse. See lugu on

<sup>42</sup> Gerd Theissen, Annette Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 334. Nad toovad näiteks Lk 16:1–7, millele järgneb rida erinevaid rakendusi: s 8 riikalikkuse kiitus; s 9 soovitus kasutada raha sõprade leidmiseks; ss 10–12 üleskutse ustavuseks pisasjadeski; s 13 Jumala ja mammona teenimise ühildamatus.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 316–326.

kõigepealt terviklik: külvaja läheb alguses külvama ja lõpus saab ta saagi. Loo olustik on argine: Jeesuse kuulajate hulgas ei olnud inimest, kes poleks teadnud, mida põllutöö tähendab. Jeesuseaegses ühiskonnas oli ligi 90% elanikkonnast seotud põllumajandusega – see tähendas rasket igapäevast tööd ja vaevaga teenitud hüvesid. UT sotsiaalteaduslikku analüüsi viljelevad uurijad rõhutavad, et sellega kaasnes elukäsitlus, mille kohaselt kõik siin maailmas kättesaadavad hüved ja ressursid (nii materiaalsed kui mittemateriaalsed) on piiratud.<sup>44</sup> Ning siit näeme, et oma argisusest hoolimata on see lugu ühtlasi ka üllatav: milline külvaja kirjeldaks nii detailselt seda, kuidas ta sõna otseses mõttes raiskab ära kolmveerandi oma seemneviljast?<sup>45</sup> Erinevalt ss 18–23 allegoriast, kus pööratakse tähelepanu erinevat tüüpi pinnastele, on siin loo keskmes külvaja isik: hoolimata arusaamatust raiskamisest saab ta ikkagi küllusliku saagi (s 8). On üsna ilmne, et säärasel puhul võrreldakse kuulajate poolt eeldatud “argikülvaja” ratsionaalset ja kokkuhoidlikku maailma jutustuse külvaja imelise tegevusega. Tähtsustamissõnas on olemas “tähtsustusrikkad individuaalsed tunnusjooned” (erinevad pinnasetüübid, seemne viljatuks jäämise põhjused), mis ahvatlevad allegoreesiks, kuid kõik need on allutatud jutustuse põhiteemale – külvaja ebatavalisele käitumisele. Allegoorias juurdub jutustuse rakendusala tõlgendaja elusituatsioonis (mõistujutt räägib kuulajale temast endast), tähtsustamissõnas on see elusituatsioon aga jutustuse lähtepunktiks, rakendusala on seda ületavas maailmas (mõistujutt räägib kuulajale millestki muust kui temast endast). Just siin saab võimalikuks tähtsustamissõna rakendusvõimaluste paljusus.

<sup>44</sup> Philip F. Esler, *The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation* (London and New York: Routledge, 1994), 34–35; Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Revised Edition (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 90–116.

<sup>45</sup> Schweizer, *A Theological Introduction to the New Testament*, 15.

## TÄHENDAMISSÕNA ISESEISVALT?

Eeldusel, et Mt 21:32 on tähendamissõna suhtes sekundaarne lisandus, tuleb meil uurida, mis ss 28–31 esitatud arvestades on selle jutustuse põhiteemaks. Robert H. Stein soovitab siin pöörata tähelepanu kolmele asjaolule:

- a) see, mis tuleb lõpus, on reeglina kõige olulisem;
- b) eriti tähtis on jutustuses sisalduv otsene kõne;
- c) tuleb tähele panna, kellele või millele on jutustuses kõige rohkem ruumi pühendatud.<sup>46</sup>

Alustagem punktist b: kes kellele ja mida ütleb? Salm 28 algab kuulajatele suunatud sissejuhatusega; ss 28b–30 kirjeldavad isa, kes pöördub järgemööda oma poegade poole sooviga, et need tööle läheksid, ning poegade vastuseid; s 31a küsitakse kuulajailt nende hinnangut jutustatud loo kohta; s 31b on kuulajate vastus; s 31c algab uus ütlus. Siis jutustuse mahu küsimused (c): kreeka keeles on tähendamissõnas 77 sõna (mõnes käsikirjas on siin väikesi erinevusi, aga need pole kuigi määravad), sellest sissejuhatus 4 (“Aga mis teie arvate?”) ja kokkuvõte (“Jeesus ütles neile...”) 20 sõna. Tähendamissõna põhiosas (53 sõna) esinevad 7 korda sõna “ütleva” vormid (veel 2 korda kokkuvõttes) ja 5 korda lineaarset liikumist väljendavad tegusõnad (veel 1 kord kokkuvõttes); “tahtmisest” on otseselt juttu kaks korda (kokkuvõttes seda enam pole). Kokkuvõte sisaldab kandvaid mõisteid, mis eelnevas puuduvad (*aamen, tõlnerid ja pordikud, Jumala riik*). Neist kahest punktist näeme, et nii jutustuse otsese kõne kui mahu tasandil on tähendamissõna kandvaks teljeks isa dialoog poegadega. Liigendus Mt 21:28–31+32 ei pruugi seega olla ammendav. Tähendamissõna lõpuks (a) tuleb pidada kuulajatele esitatud küsimust “Kumb neist tegi isa tahtmist?” ja nende vastust “Esimene/viimane.” Ütlus “Tõesti... tõlnerid ja pordikud saavad enne teid Jumala riiki!” on aga juba eelnenut kokkuvõttev moraal. Niisiis on mõttekam rääkida

<sup>46</sup> Stein, *Parables*, 569.

liigendusest ss 28–31b+31c+32. Algele tähendamissõnale on evangeeliumis niisiis lisatud kaks rakendust (kui pidada ss 31c–32 tervikuks, oleks rakendusi muidugi ainult üks). Edasi tuleb uurida, kuidas on omavahel kooskõlas tähendamissõna lõpp ja selle tähendusrikkad individuaalsed tunnusjooned. Meie ees avanevad erinevad võimalused.

### Tähendamissõnas kõrvutatakse sõnad ja teod?

Jeesus küsib: “Kumb neist tegi isa tahtmist?” Küsimuses kasutatud “tegi... tahtmist” (*εποίησεν το θελημα*) haakub selgesti isa poolt kaks korda väljendatud sooviga “Mine täna tööle!” (s 28 ja implitsiitselt s 30); võtmeks on siin isa korraldus. Täendamissõna peamine võrdluspunkt seisneks siis Jeesuse küsimuses. Tekstis kõrvutatakse sõnad ja teod.

Ja siiski ei saa me siin vastusega kiirustades öelda, et üks välistaks teise. Bruce Malina toob esile asjaolu, et antiikses semiidi mõttemaailmas oli tüüpiline hinnata inimest eeskätt tema sotsiaalse aktiivsuse põhjal. Siin kasutati inimanatoomiast ammutatud metafoore, mis kirjeldasid inimelu kolme valdkonda:

- a) “silmad-süda”-valdkond hõlmab inimese emotsioonide ja vaid talle endale teadaolevate mõtete suhet välismaailmaga;
- b) valdkonnas “suu-kõrvad” väljendatakse need mõtted eesmärgipäraselt;
- c) valdkonnas “käed-jalad” realiseeruvad need tegelikkuses.

Anatoomial põhinevad metafoorid ise olid muidugi mitmekesised, nii kuuluvad kokku “süda” ja “tahtma”, “suu” ja “ütleva” jne. Ideaaliks oli aga harmoonia – nende kolme valdkonna kooskõlas väljenduv inimelu terviklikkus. Just sel põhjusel leiame, et nimeetatud ideaali taotlemisel rakendati kujundlikus kõnes mitmesuguseid vastandusi, mis pidid esile tooma muutust vajavad probleemalad.<sup>47</sup> Meie perikoobis on esindatud kõik kolm tasandit. Isa puhul näeme valitsemas harmooniat: tema tahtmine (“silmad-süda”-

valdkond) väljendub tegudes (“käed-jalad”), ta läheb poegade juurde ning kõnetab neid (“suu-kõrvad”). Poegade puhul on aga sõnad ja teod vastuolus. Vastuolu on aga seotud inimese seesmiste mõtetega – seda näeme näiteks poja puhul, kes alguses ütleb “ei”, kuid hiljem kahetseb (“silmad-süda”-valdkond). Jeesuse-poolne sõnade ja tegude vastandamise praktika on hästi esindatud nii Mt mõttemaailmas kui Jeesuse ütluste maailmas laiemalt: tähendamissõnas Mt 7:24–27 // Lk 6:47–49 vastandatakse kaks majaehitajat (see, kes Jeesuse sõnu kuuleb ja teeb nende järgi, on kui majaehitaja, kes ehitab hoone kindlale vundamendile, kes aga kuuleb ja ei tee, on kui see, kelle ehitised on rajatud ebakindlale liivale); sealsamas eespool Mt 7:21 // Lk 6:46 on Jeesuse ütlus, mille algupärasemaks vormiks on ilmselt Lk esitatu: “Aga miks te mind hüüate ‘Issand, Issand!’ ega tee, mida ma ütlen?” (vrd Egertoni evangeelium 3,5).<sup>48</sup> Kõigil neil puhkudel ei ole Jeesuse ütluste tuumaks mitte tegude eelistamine sõnadele, vaid pigem nõue, et inimese sõnad ja teod oleksid kooskõlas. Nii lähtub meie tähendamissõna kuulajaile tuttavast argikogemusest (sõnade ja tegude vastuolu) ning viitab inimelu terviklikkuse vajadusele.

### *Sõnade kõrvutamise tegudega loob võimaluse allegoreesiks?*

Loomulikult on meile siin kohe ilmne, et nimetatud seletusviisiga klappivad kokku ainult tekstivariandid A ja B. Variant C on siin täiesti ebakohane. Küll aga on mõistetav, kuidas siia ss 31c–32 allegoriseeriv lõpp liituda võib. Jeesuse oponentide sõnad ja teod ei ole kooskõlas. Mt 23:3 on seesama teema avatud otsesõnu: “Kõike nüüd, mida nad iganes teile ütlevad, seda tehke ja pidage, aga ärge tehke nende tegusid mööda, sest nad räägivad küll, aga ise ei tee.”

<sup>47</sup> Malina, *The New Testament World*, 73–81.

<sup>48</sup> Egertoni evangeeliumi teksti leiab teosest: *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*. Ed Robert J. Miller (Sonoma, California: Polebridge Press, 1994), 412–417.

## Tähendamissõnas kõrvutatakse kaks poega?

Seda tähendamissõna võib mõista ka nõnda, et sõnade ja tegude asemel kõrvutatakse siin hoopiski isa kahte poega. Tähdusrikasteks individuaalseteks tunnusjoonteks isa korralduse kõrval tuleks sel puhul pidada kahte dialoogis esinevat sõna. Esimene neist on meie tõlke “poeg” (τεκνον), mis algselt tähendab avaramalt “last”. Põhiliselt viidatakse selle sõna kaudu vahetule perekondlikule suhtele ja üttena on selles mõnikord tajutav ka erilise läheduse varjund.<sup>49</sup> Teiseks sõnaks on isa korraldusega nõustunud poja väljend κυριε, mida tuleks otsesõnu tõlkida “isand” (väljendis “Küll ma lähen, isand!”). Siin on väljendatud poja aupaklik ja isa autori-teeti tunnustav hoiak.

Meie ajastu suunab meid hindama funktsionaalsust isegi peresuhtes ja nii peame enamasti iseenesestmõistetavaks isa soovi, et töö viinamäel peab maksku mis maksab tehtud saama. Pealegi kõlab lause “Poeg, mine täna tööle viinamäele!” meile kangesti sarnasena lausega “Laps, vii prügiämber välja!” Ja nii me ei imestagi eriti, kui pärast valjusti kõlanud jah-sõna on prügiämber veel mitu tundi hiljem sama täis kui enne, või kui vastuseks kostab torisev “Ei viitsi praegu”. Aga meie kaasaegsed iseenesestmõistetavused ei pruugi siiski alati ühilduda UT-aegse Vahemeremaade maailma kultuurinormidega ja seal loomulikuks peetuga. Üllatusi jätkub selles plaanis tänapäevalgi. Wendell E. Langley vahendab loo XX sajandi misjonärist, kes jutustas antud tähendamissõna ühele palettiinlaste grupile. Misjonäri imestuseks eelistasid need üksmeelselt “viisaka” poja vastust: “Päevatöö viinamäel on väike asi, kuid öelda “ei” oma isa habemele on kohutav patt.”<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Meie loo kontekstis peavad tänapäeval toda ütet lähedust väljendavaks sõnaks näiteks Barclay M. Newman ja Philip C. Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1988), 658.

<sup>50</sup> Langley, “The Parable of the Two Sons (Matthew 21:28–32) Against Its Semitic and Rabbinic Backdrop”, 232.

Piibli sotsiaalteaduslikku analüüsi viljelevad uurijad leiavad selle hinnangu ka UT ajastule adekvaatse ja iseloomuliku olevat. Käesolevas artiklis on juba põgusalt käsitletud mõningaid selliseid toonaste inimeste mõtlemist ja käitumist iseloomustavaid kultuuri-jooni, mis erinevad meie ühiskondlikest mõttemallidest. Üheks sääraseks kõige olulisemaks kultuurijooneks on Vahemeremaade ühiskondade orienteeritus aule. Au oli fundamentaalne kultuuri-norm, hool selle pärast ulatus kõikidesse eluvaldkondadesse. Lihtsalt öelduna tähendab au reputatsiooni. Au on seotud inimese sotsiaalse staatuse ja selle avaliku tunnustamisega. Just viimane on ülioluline: au on inimese väärtus tema enda silmis ja ühtlasi ka tema väärtus ühiskonna silmis.<sup>51</sup>

Bruce Malina avab seda nõnda: inimeste käitumine, mõtlemine ja emotsioonid on seotud võimu, sool põhineva staatuse ja religiooni pakutavate sümbolitega. Sinu kontrolli all olevate inimeste hulk on määratletud sinu mehe- või naisestaatusega, sinu positsiooniga grupis, kuhu sa kuulud, ja selle grupi positsiooniga teiste gruppide suhtes. Nõutades endale avalikult staatusekohast positsiooni, esitad sa aukohase nõude. Kui pereisa (mis on sooroll ja ühiskondliku hierarhiaredeli üks astmeid) käsib oma lastel midagi teha ja need kuuletuvad, siis käituvad nad tema suhtes austavalt. Teised, kes seda pealt näevad, tunnustavad: ta on auväärne isa. Kuid kui lapsed isa käsule ei kuuletu, siis häbistavad nad isa, kelle kaaslased hakkavad teda naeruvääristama kinnitades, et ta pole auväärne mees. Au on niisiis sotsiaalne kapital – raha, mis paneb käima ühiskondliku elu rattad ja motiveerib inimeste käitumist. Aule orienteeritud ühiskonnas elav inimene mõtleb pidevalt kultuurinormidele ja võrdleb nendega nii enda kui oma kaaslaste käitumist. Kui ta on veendunud, et tema tegevus vastab ühiskondlikele ideaalidele,

<sup>51</sup> Richard L. Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship – A Test of Honour. A social-scientific study of Luke 4:1–30.* – Philip F. Esler, ed., *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context* (London and New York: Routledge, 1995), 183–197, 183–184.

siis ootab ta, et ka teised tema ümber seda tunnustaksid ja talle au annaksid.<sup>52</sup> Ja nii see reeglina sünnibki.

Kuid siin on üks aga – nagu teisedki väärtused, on ka au limiteeritud hüve. Ühelt poolt on au omistatud: see kuulub sulle tänu sellele sotsiaalsele positsioonile, kuhu sa ühiskonnas paigutud. Loomulikult on ühiskonnas võimukad ja võimutud, kuid igaühel on siiski oma au ja oma väärikus, mis on teiste poolt tunnustatud. Üks väga tähtis aspekt on siinjuures asjaolu, et säärane omistatud au on sageli seotud grupiga, kuhu inimene kuulub: üks inimene võib häbistada tervet gruppi ja vastupidi – ta võib sellele grupile au tuua. Kõige tähtsam grupp, mis inimese olu ja käitumist määras, oli tema perekond. Taas näeme, et isa-laste suhted ei ole lihtsalt nende omavaheline asi, vaid sellel on palju avaram tähendus. Au võib olla inimesele omistatud ka individuaalselt: kui kõrgel positsioonil olev inimene alamt soosima asub, siis omistab ta sellega oma soosikule (ja tema pereliikmetele) täiendavat au. Teiselt poolt võib au olla aga omandatud. Siit ka mure au kaotamise pärast: sa võid esitada teisele väljakutse ja sõltuvalt tema vastusest võid sa teda häbistades osa tema aust endale haarata. Vahemeremaade ühiskondades eristatakse teravalt pereliikmeid väljaspoolseistajatest: pereliikmeid võib usaldada, teisi tuleb kahtlustada. Eristusjooni on veelgi: oma küla inimesed on usaldusväärsemad kui võõrad jne. Nimelt sellel, omadest väljapoole jääval pinnal toimub võistlus au pärast. Praktiliselt iga sotsiaalse suhtluse vorm võib osalejatele osutada võimaluseks omistada endale au kellegi teise arvelt. Säärast ühiskonnatüüpi nimetatakse antropoloogias “agonistlikuks” (kr *αγων* ‘võistlus’).<sup>53</sup>

Tähendamissõnas pöördub isa laste poole, öeldes kummalegi sedasama: “Laps, mine täna tööle.” Üks poegadest ei pea isa autoriteeti millekski ja häbistab isa ning selle kaudu kogu oma perekonda:

<sup>52</sup> Malina, *The New Testament World*, 31–32.

<sup>53</sup> Esler, *The First Christians in their Social Worlds*, 25–27.

“Ei taha!” Teine mõistab öeldus sisalduvat allteksti ning vastab aupaklikult: “Mina [meie tõlkes: küll ma lähen], isand.” Õigesti käitus teine poeg, sest aupaklikkus isa suhtes oli olulisem kui tegelik töö. Nii on tekstivariant C arusaadav, me võime üsna julgesti hüljata kõik need hinnangud, mis ütlevad, et sel puhul on tegu mõttetuse ja ümberkirjutusvea tuima kopeerimisega. Kui algtekstis oligi variant A või B, siis C võis tekkida ja levida just seetõttu, et see sobis väga hästi toonasesse kultuurikonteksti. Aga kuidas ühilduvad siinesitatud kaalutlused tähendamissõna rakendusega Mt 21:31c–32?

*Tähendamissõna kõrvutab kaks poega, selle rakendus seostab kuulajad ühega poegadest?*

Funk ja Hoover märgivad, et rida uurijaid on leidnud selle tähendamissõna tuumaks olevat dilemma.<sup>54</sup> Nimelt ei käitu ju kumbki poeg siin ideaali kohaselt. Üks poeg austab oma isa, öeldes “jah”, kuid häbistab teda sellega, et ta tegelikult tööle ei lähe. Teine poeg häbistab isa oma ei-sõnaga, kuid hiljem austab teda oma meelearandusega. Siin on oluline mõista, et variandis C pakutud vastus on õige üksnes eeldusel, et siia loetakse juurde lisatähendus: Jeesuse küsimust “Kumb neist tegi isa tahtmist?” mõistetakse siin küsimusena “Mis on tähtsam, kas tehtud töö või aupaklikkus isa suhtes?” Misjonäri üllatanud palestiinlased vastasid tähendamissõnale just selles plaanis. Aga kui me tahame hinnata otseselt poegade käitumist, siis ühiskonnas, kus au ja häbi on fundamentaalsed väärtused, ei ole sellele tähendamissõnale päris õiget vastust: mõlemad pojad on oma isa häbistanud.

Mis oleks sellisel juhul selle dilemma sõnumiks? Theissen ja Merz tuletavad meile meelde, et Jeesuse mõistujutud rakendavad sageli nn fikseeritud metafoore, mispuhul teatud kõnekujunditel oli üleüldiselt teadaolev kindlaks kujunenud tähendusväli. Näiteks

<sup>54</sup> Funk, Hoover, *The Five Gospels*, 232.

“viinamägi” oli võrdpildiks Iisraelist.<sup>55</sup> Samas plaanis on Iisrael kui rahvas “Jumala Poeg”, Jumal aga on Iisraeli “Isa”.<sup>56</sup> Kuna isa pöördub mõlema poja poole kõnetusega “laps” ja saadab nad tööle, siis on üsna põhjendatud pidada selle tähendamissõna kontekstiks toonast religioossetest sisevastuoludest küllastatud kultuuri-situatsiooni, milles sõna “Iisrael” ise erinevatele religioossetele usugruppidele mõneti erinevaid asju tähendas. Jeesuse jutustatud lugu on siin ühemõtteline just esitatud dilemmana: mitte kumbki poegadest ei tee isa tahtmist kõiges, mõlemad üritavad isa austada, aga samaaegselt ka häbistavad teda. Siintoodud seletus on seejuures rakendatav kõigi tekstivariantide puhul, sest ükski neist ei ole adekvaatne.

Mt 21:31c–32 esitatut tuleks sel puhul mõista ühe elemendina terviksündmuse (Mt 21:23–46) retoorikas. Eelloos (ss 23–27) esitatakse Jeesusele väljakutse tema meelevalla kohta, Jeesus pareerib selle viitega Ristija Johannesele. Siis esitab ta ss 28–31a dilemma, milles kuulajatele teadvustatakse, et veatuid poegi polegi Iisraelis seni olnud. Kuulajate vastus oli tõenäoliselt variandi C kohane, Jeesus kasutab oma reaktsioonis ära aga loos paratamatult kõlanud dissonantsielemendi ning kõrvutab kuulajad patuseks peetutega: nemad saavad Jumala riiki “enne teid”; lisaks viidatakse nende suhtumisele Ristija Johannesesse. Siiski ei ole selles plaanis tegu allegooriaga ning vastandusega “Iisraeli sees/sellest väljas”, mõlemad inimgrupid on Jeesuse poolt käsitletud kui “seesolijad” (sarnaselt tähendamissõnale variserist ja tõlnerist Lk 18:9–14). Salmist 33 algav järgnev mõistujutt viinamäe rentnikest võimendab selle juutlusesisese erinevate rahvakihtide vastuolu aga vastuoluks “seest välja”. Ülempreestrid ja variserid on ka siin ikka veel Iisraelis “sees”, kuid mitte enam kauaks – nende ülekohtu pärast võetakse Jumala riiki neilt ära ja antakse teistele (s 43).

<sup>55</sup> Theissen, Merz, *The Historical Jesus*, 325.

<sup>56</sup> Vt näiteks 2Ms 4:22j ja Ho 11:1 “Jumala Poja” ning 1Aj 29:10; Js 63:16; 64:7 Jumala kui Iisraeli “Isa” kohta.

Tekstivariantidest tuleks sellise tõlgenduse puhul ilmselt eelistada varianti C, ehkki võimalikuks jäävad ka A ning B. Variandi C teisenemine variantideks A või B oleks sel juhul seletatav sellega, et hiljem hakati seda tähendamissõna mõistma allegooriana.

*Nii tähendamissõna kui selle rakendus on osa Jeesuse häbistamise katsega alanud väitlussituatsioonist?*

Ülaltoodud lähenemisviisiga sarnastele tulemustele jõuame selle perikoobi sotsioretoorilise analüüsi abil. Analüüsi põhitähelepanu on sel puhul suunatud perikoobis kirjeldatud retoorilise situatsiooni sotsiaalsele kontekstile. Alustagem viimasest.

Richard Rohrbaugh kirjeldab: agonistlikus ühiskonnas on mees- te au ümber toimuvad väljakutse-vastus-stiilis võistlused igapäevased. Enamasti on tegu argise elu pisiasjadega. Väljakutseks aule võib olla kinkide tegemine, kutse söömaajale, avalikud diskussioonid, ostmine-müümine, abielude korraldamine – ükskõik mis. Kuna tegemist on vaid vihjamisi esitatud, alltekstile toetuva suhtlusega, siis on võõral seda raske märgata. Igal juhul on aga oluline, et väljakutse leiaks vastuse. Kingile tuleb vastata kingiga. Kui see on võrdne, siis on tasakaal taastatud, kui suurem, on tegu vastuväljakutsega. Samasugused lood on solvangutega. Sotsiaalselt ülem võib seejuures solvangut ignoreerida – seegi on vastus, mis häbistab solvangu esitajat ennast. Kirjutamata reeglid, millele see kõik toetub, on mitmekesised, nende oskuslik kasutamine eeldab nutikust. Üks olulisemaid asju on siin see, et auväärse isiku staatus on seotud sellega, kes räägib ja kes kuulab. Madalamal positsioonil olijad ei algatanud vestlusi, neil polnud meelevalda avalikuks kõnepidamiseks.<sup>57</sup>

Tähendamissõna retooriline situatsioon juhatatakse Mt 21:23 sisse stseeniga, milles Jeesus õpetab avalikult templis. Just siin astuvad tema juurde ülempreestrid ja rahvavanemad, küsides talt,

<sup>57</sup> Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship – A Test of Honour*, 185–186.

kust on ta omandanud õpetamise autoriteedi? Küsimuse “Kes on andnud sulle selle meelevalla?” taustaks on eeldus, et mõni tunnus-  
tatud autoriteet võib lasta alamal isikul enese eest kõnelda. Kuid  
siis peab sel inimesel olema ette näidata mingi tõend. Loomulikult  
teavad küsijad, kuidas asjalood on, ja nõnda on nende küsimus  
sisuliselt väljakutse ja häbistamise katse. Nad annavad mõista, et  
Jeesuse sotsiaalne positsioon ei võimalda tal nõnda käituda – tegu  
on isehakanuga, keda tegelikult ei saa tõsiselt võtta. Jeesuse vastu-  
küsimus Ristija Johannese kohta on meisterlik, oponendid jäävad  
vastuse võlgu ja nõnda on nende väljakutse pööratud nende endi  
vastu neid häbistama. Aga Jeesus ei piirdu sellega. Nüüd jutustab  
ta mõistujutud kahest pojast ja viinamäe töölistest, kusjuures tema  
sõnum on kord-korralt jõulisem. Juba ss 25–27 ja s 32 olevates  
viidetes Ristija Johannesele apelleeris Jeesus Jumalale kui ülimalle  
meelevalla andjale ja au tagajale ning s 37 kinnitab ta lõplikult, et  
tema oponentide käest võetakse võimalus Jumalale toetuda. Vasta-  
sed on säärase massiivse vasturünnaku tagajärjel häbistatud ning  
nende ainsaks lahenduseks jääb lootus asjad toore jõu abil lahenda  
(s 46).<sup>58</sup>

Selles situatsioonis on dilemmana esitatud tähendamissõna ss  
28–31a, kuulajate vastus s 31b ning Jeesuse rakendus ss 31c–32  
mõistetav kui Jeesuse vastuväljakutse, mis peab häbistama tema  
vastaseid. Salmide 28–31b ning 31c–32 vahel peab selles plaanis  
olema jälgitav otsene retooriline seos. See seos on täiesti jälgitav –  
siin on tegu toona väga laialt levinud retoorikaargumendiga  
“vähemalt suuremale”.<sup>59</sup> Lihtsalt öelduna kinnitatakse siin, et kui

<sup>58</sup> Säärast Jeesuse-poolset väljakutsele jõulise vastuväljakutsega vastamise kommet  
leiame evangeeliumides korduvalt. Vrd näiteks Lk 4:22 väljakutset “Eks seesinane  
ole Joosepi poeg?” ja Jeesuse teravat vastust. Selle kohta au ja häbi kontekstis vt  
Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship – A Test of Honour*, 193–195.

<sup>59</sup> Tegu on nii hellenistlikus retoorikas kui rabiinlikus eksegeesis tuntud põhimõttega,  
vt lähemalt H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*  
(Minneapolis: Fortress Press, 1992), 19–21. Näiteid Matteuse evangeeliumist: Mt

juba teatud tüüpi väiksem asi on tõsi, siis seda enam suurem asi (kui A-l on X, siis B-l on kindlasti X). Wendell E. Langley toob esile asjaolu, et sel argumendil on ka keerukam struktuur: kui A-l, millel puudub Y, on X, siis B-l, millel on Y, on kindlasti X. Kui selle struktuuri abil parafraseerida meie perikoop, siis on Jeesuse põhisõnum järgmine:

kui sa ütled, et

poeg A, isegi kui ta oli pärast kuulekas,  
ei täitnud oma isa tahet,  
sest ta oli alul sõnakuulmatu,

või kui

poeg B, isegi kui ta oli alul kuulekas,  
ei täitnud oma isa tahet,  
sest ta oli pärast sõnakuulmatu,

siis

kui palju sõnakuulmatum on poeg,  
kes on nii alguses kui hiljemgi sõnakuulmatu?<sup>60</sup>

Ükskõik, mida Jeesuse oponendid ka vastanud poleks, Jeesuse sõnum jõudis neile pärale just rakenduse kaudu. Ülalesitatud skeemist on välja jäetud täiendav peene nüansina edastatud rünnak, milles patuseid eelistatakse Iisraeli usujuhtidele.

Nagu eelmiselgi korral, ei saa me siit täie kindlusega välja tuua, milline siis oli kuulajate esialgne vastus. Kuid taas näeme seda, et tekstivariant C ei ole sugugi ebaloomulik ja seega võis just see variant olla kõige varasem.

---

12:6 (“...siin on see, kes on suurem kui pühakoda!”); s 41 (“...siin on rohkem kui Joona!”); s 42 (“...siin on rohkem kui Saalomon!”). Vt Langley, “The Parable of the Two Sons (Matthew 21:28–32) Against Its Semitic and Rabbinic Backdrop”, 239.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 238, 240.

## KOKKUVÕTE

Ehkki tänapäevased tekstikriitilised UT väljaanded esitavad meile üldjoontes üsna usaldusväärse teksti, on UT tekst siiski veel tänagi lahtine. Käesolevas artiklis vaadeldud kirjakohta täpse tekstikuju määratlemine sõltub eksegeesist. Esmalt peab eksegeet jõudma selgusele antud perikoobi tervikkuse ja žanri küsimustes. Artiklis esitatud kaalutlused heidavad seejuures valgust võimalusele rehabiliteerida ka piiblitekstide väljaandjate poolt tavapäraselt hüljatud tekstivariant C. Kui veenvad minu esitatud argumendid on, jäägu lugeja otsustada. Ja kindlasti on kõne all oleva perikoobi lugu ühtlasi heaks illustratsiooniks neile tänapäevastele tekstikäsitlustele, mis rõhutavad, et mingile meediumile (olgu selleks siis papüürus, pärgament, paber või arvuti kõvaketas) ülestähendatud kirjamärgid muutuvad tähenduslikuks tekstiks alles nende märkide lugemise ja tõlgendamise protsessis. Käesoleval juhul näeme, kuidas tõlgenduslikud eelistused on kogu UT teksti vahendamise ajaloo vältel otseselt mõjutanud teksti enese kuju.

*Pühendatud Kalle Kasemaale,  
kes eelmisel aastal tähistas oma 60. juubelit  
ja kellela Tartu Ülikooli usuteaduskond  
ei oleks see, mis ta praegu on*

# M. H. LUZZATTO

## “ÕIGETE TEERADA”

KALLE KASEMAA

Moše Hājim Luzzatto on üks huvitavamaid mõtlejaid uusaja judaismis ning seda just tänu oma isiksusele, mis suutis ühendada väga erinevaid algeid ning olla lühikese elu jooksul ülimalt viljakas.

M. H. Luzzatto sündis 1707. aastal renessansiajast peale Itaalias teadaoleva Luzzatto perekonna Padua harus. Luzzatto perekonnast on pärit mitmeid Itaalia kultuuritegelasi, teadlasi ja riigimehi, ning seda perekonnanime kohtab tähtsamates Itaalia linnades tänapäevalgi. Tolleaegses Itaalia juutkonnas – erinevalt Saksamaa ja Poola omast – oli ilmaliku kultuuri tundmine küllaltki olulisel kohal: tunti kuulsate keskaegsete juudi luuletajate ja kõnemeeste teoseid – ilukõnet või oskust ennast kultiveeritult ja elegantselt väljendada hinnati väga kõrgelt – aga samuti klassikalist, eelkõige ladinakeelset kirjandust, ning silmapaistval määral ka kaasaja Itaalia kultuuri. Luuleandega varustatud juudid võtsid Itaalias elavalt osa kultuurielust; oli juudisoost näitlejaid, kogudustes harrastati näitemängu ja nii mõnigi rabi või õpetlane kirjutas piibliteemalisi näidendeid. Enesestmõistetav oli aga religioosne kasvatus ning Piibli, Talmudi, midrašide<sup>1</sup> ja halakistliku (religiooniseadusliku) kirjanduse tundmine.

<sup>1</sup> Midrašid (heebrea k *midraš* ‘õppimine, uurimine’) – mahukas Piiblit seletava

Moše Hājim Luzzatto elus mängisid tähtsat osa tema õpetajad Isaak Cantarini, kes õpetas talle kirjandust ja ilmalikke teadusi, ja Israel Bassan, kes õpetas talle juudi müstikat (kabalad) ning kellest sai tema sõber ja suunaja. Seepärast pole imestada, et juba noorena imelapseks peetav M. H. Luzzatto kirjutas seitsmeteistaastasena retoorilise teose *Lešon Limmudim* (“Õpetuste Keel”), milles ta toob rohkesti näiteid klassikalisesest ja kaasaegsest itaalia kirjandusest. Vähem kui kahekümneaastasena kirjutas ta oma esimese värssdraama *Ma’ase Šimšon* (“Simsoni Lugu”), mis oli mõeldud eelmise teose näitlikustamiseks. Autor näib tundvat end traagilise sangari Simsoni vaimusugulasena – uurijate meelest on selle põhjuseks Luzzatto Messia-ootused – ning see annab teosele poeetilise jõu. Luzzatto teine, kõige tähtsamaks peetud näidend *Migdal Oz* (“Tugev Kants”) on kirjutatud kaasaegsete itaalia pastoraalide eeskujul, kuid mõned uurijad on pidanud seda allegooriliseks kabalistlikuks jutustuseks. Sellel teosel oli hiljem arvukalt jälgendajaid. Luzzatto kolmas ja viimane näidend *La-fešarim Tehilla* (“Õigete Kiitus”) kuulub autori Amsterdami-perioodi ning on üldse üks tema viimaseid teoseid; tegemist on allegooriaga, milles arvatavasti leiab väljenduse autori meelekibedus talle osaks saanud vaenamiste pärast, kuid samal ajal väljendatakse teoses mõtet õigluse lõplikust võidulepääsemisest. Lisaks neile värsssteostele on M. H. Luzzatto kirjutanud juhuluuletusi oma sõprade tähtpäevadeks ning mõned usulist

---

kirjanduse liik judaismis. Midrašide teke ulatub antiikajast keskajani. Tehakse vahet halakistlike (religiooniseadust käsitlevate) ja hagadistlike (jutustavat ainek käsitlevate) midrašide vahel, puhtal kujul pole aga kumbki tüüp esindatud; omaette rühma moodustavad homileetilised midrašid, mis kujutavad endast kunstipäraselt ülesehitatud jutlusi sünagoogi liturgias tarvitataivate piiblisalmide kohta. Tohtu mahuga midrašide kirjandusest tsiteerib Luzzatto oma teoses *Õigete Teerada* kõige enam homileetilist *Berešit Rabba*’d 1Ms kohta ja *Vajiqra Rabba*’d 3Ms kohta, halakistlikku *Sifra*’d e *Torat Kohanimi* (“Preestrite Õpetus”) 3Ms kohta, keskajast pärinevat *Jalqut Šim’oni*’d ning omaette seisvat, eetilise sisuga *Tanna’ de-be Elijahu*’t (“Õpetaja Eelija Kojast”). Vt ka Kalle Kasemaa, “Piibli seletamisest. Midrašid”, *Looming* 12 (1994), 1676–1698.

laadi luuletused, milles kõlavad kabalistlikud ja messianistlikud toonid; oma usulistele luuletustele on ta mõnikord lisanud müstilise kommentaari. Luzzatto luulet iseloomustab rikas kujutlusvõime ning meisterlik heebrea keele käsitlemine; vormi poolest on tema luule seotud traditsioonilise heebrea luulega Itaalias, mis omakorda on ühenduses Hispaania keskaegse juudi luulega ning Itaalia renessansluule traditsioonidega. Luzzatto on tõlkinud ka – ilmselt itaalia keele vahendusel – Camōesi luulet.

Kui pidada silmas aega ja kohta, kus M. H. Luzzatto kasvas, siis pole imestada, et peale klassikalise juudi hariduse, mis põhines Piiblil, Talmudil, nende kommentaaridel ja religiooniseaduslikel teostel, sai Luzzatto hea koolituse ka kabalas. Selleks ajaks oli kabalast saanud suure hulga intellektuaalide loomulik tegevusvaldkond, millele võidi pühenduda sama suure innuga kui arutlustele teiste klassikaliste tekstide üle ning millel tihti polnud muud eesmärki kui toota kirjandust, mis oli arusaadav üksnes asjassepühendatutele; harrastati ka teatud palvemeetodeid – mis polnud sugugi vähem komplitseeritud –, eesmärgiga tagada lunastus nii omaenese hingele kui aidata kaasa üldise lunastuse saabumisele. Oli olemas ka nn praktiline kabala, mis sageli piirnes nõiduse ja maagiaga.<sup>2</sup>

Oma õpetaja Israel Bassani käe all, kes pärines kabalistide ringkondadest, pühendus M. H. Luzzatto innukalt kabalale. Kui ta oli vaevalt kahekümneaastane, ilmutas end talle taevane hääl, mis avaldas noorukile jumalikke saladusi. Sellest peale ilmus hääl talle korduvalt ning sundis teda kirjutama teose *Zohar Tinjana* ("Teine Zohar"), mis oli kirjutatud aramea keeles nii nagu esimenegi *Zohar*. Selles teoses, mis tervikuna pole säilinud, kasutas Luzzatto *Zohar*'i kirjanduslikku vormi, kuid andis varasematele motiividele ja kujutlustele uue sisu; kogu teos on pühendatud lunastusele ning selles käsitletakse üksikasjaliselt Moosese ja Messia osa lunastuse

<sup>2</sup> Tol ajal harrastatud kabala kohta vt Kalle Kasemaa, "I. B. Singeri romaani "Saatan Gorais" müstilisest tagapõhjast". – Isaac Bashevis Singer, *Saatan Gorais. Patukahetseja* (Tallinn, 1995), 215–242.

toimumisel. Lunastuse temaatikale ning Messia hinge metamorfoosidele on pühendatud ka kaks Luzzatto lühemat teost: *Addir ba-Marom* (“Vägev Kõrguses”) ja *Ma’amar ha-Ge’ulla* (“Lunastuse Sõna”).

Luzzatto koondas enda ümber väikese ringi, kus talle osaksaanud ilmutuste alusel tegeleti messianistlike spekulatsioonidega ning vagaduseharjutustega. Selle tegevuse viljaks on rida Luzzatto kabalale pühendatud teoseid, millest osa käsitlevad keskseid kabalistlikke kujutlusi ning toonitavad kabala tähtsust judaismis; teistes arendab ta algupäraseid kabalistlikke mõtteid ning need on kirjutatud talle osaksaanud ilmutuste alusel. Esimesse rühma kuulub esmajoones *Qelah Pithe Hokma* (“Tarkuse Uste Vallapaiskumine”), mis kujutab endast Isaak Luria<sup>3</sup> õpetuse süsteemset esitust. Ka püüab Luzzatto vähendada Luria õpetuse mütoloogilisi aspekte ning rõhutada selle teosoofilisi külgi. Ta tõlgendab Luria mütoloogeme sümbolitena, mitte aga sündmustena – näiteks kujutlus *tsimsum*’ist, jumaluse tõmbumisest iseendasse enne jumalike toimejõudude *sefira*’de “väljavoolamist”, on Luzzatto meelest jumaliku õigluse ilming, milles väljendub Jumala soov astuda ühendusse loodud maailmaga, sellal kui see Luria kabalas on mütoloogiline sündmus. Luzzatto teose sissejuhatus sai pealkirja all *Derek Ets ha-Ĥajjim* (“Elupuu Tee”) laialt tuntuks ning seda on antud välja ka omaette teosena. Samasse rühma kuulub ka teos *Ĥoqer u-Mequbbal* (“Juurdleja ja Kabalist”), mis kujutab endast dialoogi filosoofi ja kabalisti vahel. Selles teoses vastab Luzzatto punkt-

<sup>3</sup> Isaak ben Salomo Luria Aškenazi (1534–1572) – kabalistliku koolkonna juht Safedis Palestiinas, viimase suure kabalistliku süsteemi looja, mis Ĥajim ben Josef Vitali (1542–1620) ning eelkõige Israel Sarugi kaudu levis üle kogu Euroopa. Sarugi õpilased Jakob Bacharach ja Abraham Herrera (ca 1570–1639, kirjutas hispaaniakeelse *Puerta del cielo*) töid kabalasse Itaalia renessansist pärit platonistlikke olluseid, mille tulemusena kabala sai tuttavaks kristlikele ringkondadele. Luria koolkonna kabala oli aluseks Šabbatai Tsvi messianistlikule liikumisele ning selle õnnetu läbikukkumine diskrediteeris kabalad tugevasti (ortodokssed rabid keelasid kabalaga tegelemise nooremalt kui 40-aastaselt).

punktilt ratsionalistide kriitikale kabala aadressil ning püüab näidata, et üksnes kabala suudab anda rahuldavaid vastuseid mitmetele judaismi religioossetele probleemidele.

Luzzatto rühma üks liikmetest, kes oli tulnud Poolast Paduasse arstiteadust õppima, kirjeldas oma kirjades rühma tegevust ja eesmärke. Üks neist kirjadest sattus võõrastesse kättesse ning põhjustas arvamuse, et tegemist on ketser Šabbatai Tsvi<sup>4</sup> poolehoidjatega. Itaalia rabid pöördusid Luzzatto õpetaja Bassani poole, kes püüdis oma õpilast kaitsta. Tagajärjeks oli äge poleemika, millest võtsid osa mitmed juhtivad religioossed autoriteedid, ning Luzzatto sai arvukate isiklike rünnakute märklauaks. Tol ajal eeldati, et taevane hääl võib ilmuda vaid täiuslikule õpetlasele ja kabalistile ning et noor ja vallaline Moše Hājim Luzzatto ei vasta sellele mõõdupuule. Tema majas tehti läbiotsimine, kuid ei leitud midagi, mis oleks viidanud nõidusele. Pärast pingsat võitlust alistus Luzzatto 1730. aastal ning nõustus vastaste tingimustega – anda oma kabalistlikud teosed Bassani kätte hoiule, hoiduda ilmutuste kirjapanekust ja mitte õpetada kabalad.

Kuid järeleandmine ei kõrvaldanud tülisid. 1731 Luzzatto abiellus, 1735 oli ta sunnitud asuma Amsterdami. Peatudes teel Amsterdami Frankfurdis, toodi ta sealsete rabide kohtu ette, kus tema õpetused veel kord hukka mõisteti (Itaalia rabid olid selleks

<sup>4</sup> Šabbatai Tsvi (1626–1676) – ulatusliku messianistliku liikumise vallandaja. Kabalist Natan ben Eliša ennustustele toetudes kuulutas Šabbatai end Messiaks ning määras 18. juuni 1666 lunastuse saabumise päevaks. Ta vahistati Türgi võimude poolt ning seati valiku ette – kas surm rahutuste ohutajana või astumine islami usku. Šabbatai astus islami usku ning viibis elu lõpuni vangistuses. Ei tema usuvahetus ega surm teinud lõppu sabatiaanide liikumisele. Prohvet Natan kasutas “Messia” usutaganemist ühe komponendina oma õpetuses kui lunastusprotsessi möödapääsmatut osa: Messias peab laskuma alla kurjuse maailma ning saab lunastada Iisraeli ainult sel teel, et saab ise osaks halvast, võites halva n-õ seestpoolt. Šabbatai Tsvi liikumine andis tugeva hoobi igasugustele Messia-ootustele ning kabalaga tegelemisele kuni tänase päevani. Sabatiaanide järeltulijateks olid Jakob Franki (1726–1791) poolehoidjad Poolas ja Saksamaal XIX saj keskpaigani ning *dönme* rühmitus Türgis, millel olevat tänapäevalgi mõni tuhat liiget.

ajaks tema kabalistlikud kirjutised tuleroaks määranud). Amsterdamis leidis Luzzatto tööd õpetajana portugali juutide koguduses; seal kirjutas ta mitmed oma teostest, kuid ei õpetanud – vähemalt avalikult – kabalad. 1743 siirdus Luzzatto Pühale Maale, nähtavasti lootuses pääseda keelust tegeleda kabalaga. Selles Türgi riigi piirkonnas valitsevate ebakindlate olude tõttu ei saanud Luzzatto asuda kabalistide keskusesse Safedi Galileas ning jõudis elada lühikest aega Akkos. Enne kui ta oleks jõudnud saada neljakümneaastaseks, suri Luzzatto koos perega katku.

Vastuseks süüdistustele kirjutas M. H. Luzzatto teose *Qin'at ha-Šem Tseba'ot* (“Vägede Issanda Kiivus”), mille üksikuid osi ilmus trükis alles 1862. Selles näitab Luzzatto oma eitavat suhtumist sabatiaanlusse, eitamata seejuures mõnede sabatiaanlike mõtete tõepärasust, kuid ta toonitab vajadust neisse hoolikalt süveneda, et eraldada terad kõludest. Samuti on säilinud Luzzatto kirju, mis heidavad valgust tema isikule.

Kui Moše Hājim ei olnud sabatiaan – ja selles on enamik uurijaid tänapäeval täiesti kindlad – siis milline oli tema õpetus, et sellest oli võimalik kinni haarata ning sundida teda kogudusest väljaheitmise ja vande alla panemise ähvardusel sellest loobuma? Paraku on andmeid tema algupärase kujutluste kohta napilt, sest ilmutuste ajal kirja pandud tekste on äärmiselt vähe (valdavalt on need hävitatud) ning hiljem loobus ta oma ilmutuste ülestähendamisest. Kuid on säilinud dokument Luzzatto rühmalt aastast 1731, mis on varustatud Luzzatto õpilaste allkirjadega. See sisaldab kümme juhust rühmituse vagaduselu meetodite, eesmärgi ning liikmete ja õpetaja vahekorra kohta. Sellest ürikust selgub, et rühmitus ei taotlenud isiklikku lunastust või pattude andeksandmist, vaid selle eesmärgiks oli kogu Iisraeli rahva olukorra parandamine vaimsete harjutuste, palve ja meditatsiooni teel. Rühma liikmed olid kindlad, et lunastusprotsess on juba alanud ning jõuab mõne aasta pärast lõpule; vaga eluviisi ja kabalistlike harjutustega lootsid nad seda protsessi kiirendada. Nad uskusid, et neil ja nende tegevusel on lunastusprotsessis oluline osa. Rühma ühe hilisema juhi kirjutistest

jääb mulje, nagu oleks ta pidanud ennast Taaveti soost Messiaaks; rühma teistele liikmetele oli saabuval Messia-ajastul omistatud samuti mitmesuguseid funktsioone. Luzzatto enda osa selgub ainast tema käega kirjutatud ürikust – kommentaarist abielulepingule (*ketubba*), mis pärineb aastast 1731. Sellest ürikust selgub, et Luzzatto nägi oma abielus taevase maailma müstilise sündmuse kajastust – Moosese ja tema naise Tsippora ühendust, kes kehastavad meessoolist ja naissoolist alget jumaluses. Sel juhul sümboliseerib maapealne abiellumine jumaluse ning tema pagenduses viibiva naispoole ühendamist, jumaluse “lunastust”, mis on eelduseks ja kaasnähteks Iisraeli rahva lunastusele. Siit on ilmne, et Luzzatto pidas end Moosese taaskehastuseks, kes muiste oli vabastanud Iisraeli vangipõlvest Egiptuses ning valmistub nüüd vabastama teda pagendusest<sup>5</sup> maailma rahvaste seas.

Luzzatto vastased taipasid tema rühmituse messianistlikku loomust ning kartsid sabatiaanlike motiivide olemasolu selle tegevuses. Pole aga kindel, mil määral võib Luzzatto kujutlusi ja tegevust pidada sabatiaanlikuks. Luzzatto tunnistab, et teda on mõjutanud Šabbatai Tsvi prohvet Natan, kuid rõhutab, et tema kirjutistes tuleb eraldada õiged mõtted nende ketserlikust kontekstist. Luzzatto kabalistlikes mõttekäikudes on leitud sabatiaanlikku kujutlust, et Messias peab laskuma kurja valdkonda, kuid Luzzatto

<sup>5</sup> Pagenduse *resp.* vangistuse mõte on judaismis olulisel kohal. Tehakse vahet nelja pagenduse vahel: 1) Egiptuse vangipõlv, mis lõppes väljarännuga Tootatud Maale ning millest sai lunastuse prototüüp; 2) Põhjariigi (Iisraeli) elanikkonna pagendus pärast selle riigi hävingut aastal 722 eKr, kusjuures küüditatud sulasid teiste rahvaste hulka (juudi legendides on nad säilinud raskesti ligipääsetavas paigas ja ootavad alles lunastust); 3) Lõunariigi (Juudamaa) elanike pagendus aastail 597 ja 586 eKr Babülooniasse, kust osa küüditatud pöördus pärast 538. a kodumaale tagasi; 4) pagendus Rooma riigi aladele pärast Jeruusalemma linna ja templi hävingut aastal 70 pKr. Pagenduses nähakse eelkõige Jumala karistust Iisraeli rahvale ning üleskutset patukahetsusele, mis võimaldaks tagasipöördumise kodumaale. Pagendus on niivõrd totaalne, et selle all kannatab ka Jumal: tema kohalolek (*šekina*) viibib pagendatute juures eksiilis. Messia-aja saabudes toimub Jumala “lunastus”, samuti pagendatud Iisraeli rahva tagasipöördumine kodumaale.

arvates ei käi see Messia maise keha kohta, vaid on puhtvaimne kogemus, mis ei too endaga kaasa pattu. Võib öelda, et Luzzatto oli mõõdukalt aldis sabbatiaanide arvamusele patu lunastava toime kohta, ent ta teisendas radikaalselt nende kujutlust, vältides selle ketserlikku ning religiooniseaduse vastast hoiakut.

Moše Hājim Luzzatto Amsterdamis kirjutatud teoste hulgas on kesksel kohal eetikakäsitus *Mesillat Ješarim* (“Õigete Teerada”, ilmus 1740), mis koos teiste eetika valdkonda kuuluvate teostega *Derek ha-Šem* (“Issanda Tee”) ja *Da’at Tebunot* (“Taipamiste Teadmine”) tagasid autorile kustumatu kuulsuse kõigis judaismi ringkondades ortodokssetest talmudistidest kuni müstiliselt inspireeritud hassiidideni. Seda teost on korduvalt välja antud ja sellest on olemas mitmeid tõlkeid; mõnes Ida-Euroopa talmudikoolis eeldati lausa selle peasttundmist. Mainitud teoses arutleb Luzzatto inimese eetilise täiustumise võimaluste üle, kujutledes seda astmelise tõusuna ettevaatusest pattude suhtes kuni osasaamiseni Pühast Vaimust. Teose populaarsus võlgneb tänu oma selgele süstemaatilisele ülesehitusele, kusjuures kirjeldatakse iga astme tähtsust ja tähendust, vahendeid selleni jõudmiseks ning hädaohte, mis sellel teel ähvardavad. Raamat on kirjutatud traditsioonilises judaistliku kirjanduse stiilis ning väga kaunis heebrea keeles; selles kasutatakse küll filosoofilisi termineid, kuid kabalistlikke olluseid pole suudetud avastada. M. H. Luzzatto *Õigete Teerada* koos Bahja ibn Paquda<sup>6</sup> teosega *Hobot ha-Lebabot* (“Südamete Kohustused”) on kõige tuntumad eetikakäsitlused judaismis.

<sup>6</sup> Bahja ben Josef ibn Paquda – neoplatonistliku kallakuga teoloog ja luuletaja XI saj Hispaanias. Tema araabia keeles kirjutatud teos *Südamete Kohustused* tõlgiti peagi heebrea keelde (hiljem on tehtud veelgi tõlkeid heebrea jt keeltesse) ning sai ülimalt mõjukaks teoseks askeesi ja vagaduse alal. Raamat käsitleb kümnes osas Jumala ainulisust, jumalatunnetust, usaldust Jumala vastu, patukahetsust, aruandmist iseenda ja Jumala ees, armastust Jumala vastu jm taolisi küsimusi. Teoses on jälgi islami müstika mõjudest; ometi on tegemist algupärase teosega, mis rõhutab vajadust ühendada väliste ettekirjutuste täitmise kohustus religioosle eetikale tuginevate “südamekohustustega”.

M. H. Luzzatto koostas oma teose *Õigete Teerada* skeemi alusel, mille ta laenas II saj pKr elanud õpetlasele Pinhas ben Ja'irile omistatavast tsitaadist Talmudis. Pinhas ben Ja'ir, kes oli kuulus oma vagaduse poolest, kujutas inimese hinge teekonda Jumala poole kulgevana kümne astme kaudu – teekonna lõpul seisab pühadus, mis piirneb juba Püha Vaimu valdkonnaga. Et kõik vastavad terminid sisaldavad hulgaliselt konnotatsioone Piiblist ja traditsioonilisest judaistlikust kirjandusest, siis on tänapäevastes keeltes raske neile üheseid vasteid leida.

Toora [religiooniõpetus] viib ettevaatusele [patu suhtes], ettevaatus viib innukusele, innukus viib süütusele, süütus viib karskusele, karskus viib puhtusele, puhtus viib vagadusele, vagadus viib tagasihoidlikkusele, tagasihoidlikkus viib kartusele, kartus viib pühadusele, pühadus viib Püha Vaimu juurde, Püha Vaim viib surnute elluäratamisele.<sup>7</sup>

Seega lähtub Luzzatto hingeliste väärtuste hierarhiast, mille nimel inimene peab vaeva nägema. Tegemist on astmelise täiustumisega teel Jumala poole. Kolme monoteistliku usundi – juutluse, kristluse ja islami askeetilises ning müstilises teoloogias kasutatakse tihti taolisi skeeme; analoogne ülesehitus on ka Bahja ibn Paquda teosel *Südamete Kohustused*. Kuid Bahja teoses on vaimse teekonna etapid ja nende tähistused laenatud islami müstikast või

<sup>7</sup> Babüloonia Talmud, traktaat *Aboda Zara*. Babüloonia Talmud valmis Babüloonia õpetlaste tööna VI–VII saj pKr ning on Jeruusalemma Talmudiga (V saj pKr) võrreldes põhjalikum ja läbitöötatum. Teos on jagatud II saj lõpust pKr pärineva religiooni-seadustiku Mišna eeskujul enam-vähem temaatiliselt 6 ossa ning hõlmab kokku 63 erineva pikkusega traktaati (kogumahult on Talmud Piiblist mitmeid kordi mahukam). Traktaat *Aboda Zara* (“Ebajumalateenistus”) kuulub Talmudi 4. ossa *Neziqin* (“Kahjustused”), milles käsitletakse tsiviil- ja kriminaalõiguse küsimusi, samuti karistusi, vandeandmisi jms. *Aboda Zara* sisaldab muuhulgas palju materjali paganlike rahvaste kommetest Rooma riigis Talmudi tekkimise ajal. Mišna on pandud kirja heebrea keeles, Mišna selgitused koos arutlustega mitmesugustel teemadel – mõlemad kokku moodustavad Talmudi – aga aramea keeles, kusjuures tehakse vahet Palestiina aramea keele ja Babüloonia aramea keele vahel. Talmudit on läbi aegade ohtrasti kommenteeritud, kuulsamate kommentaaride kohta on omakorda kirjutatud kommenteerivaid teoseid.

vähemasti selle poolt tugevasti mõjustatud, Luzzatto aga ammutab oma ainekst puhtalt juudi traditsioonist. Kahe teose erinevus – ehkki Bahja kasutab juudi pärimust mõnes teises valdkonnas – saab ilmsiks just üksikasjade vaatlusel. Väga sageli Bahja ja Luzzatto õpetavad üht ja sama ning sellistel juhtudel on raske vältida arvamust, et teine autor sõltub esimesest. Ent sellal kui esimene kasutab silmapaistval määral islami teoloogia mõtteid, toetub Luzzatto eranditult Talmudile ja midrašidele; see tähendab, et kui Bahja mingitel – mitte alati selgetel – põhjustel ammutab judaismile võõraist allikaist, püsib Luzzatto judaistliku teoloogia ja religioonifilosoofia joonel. Lähtepunkti ja meetodite erinevuse tagajärjeks on tõsiasi, et mõlema teose kirjanduslikel sarnasustel, ehkki need võivad olla arvukad ning uurijatele huvipakkuvad, ei ole põhimõttelist tähtsust. Igal sammul on võimalik märgata, et mõlemad autorid vaatlevad samu probleeme erineva nurga alt.

Luzzatto alustab oma teost, kinnitades lugejale, et ta kõneleb üldtuntud asjadest, mis on kõigile nii tuttavad, et haritlased ei pane neid enam isegi tähele: kõik teavad, kui oluline on armastus või kiindumus Jumala vastu, teisisõnu vagadus, kuid õpetlased ihkavad tegeleda peenemaks peetud asjadega ning jätavad vagadusele kutsuvate teoste lugemise vähem haritute hooleks, nii et “vaga” on tihti “lihtsameelse” või “harimatu” sünonüümiks. Ent säärase inimeste vagadus on tihti vaid väliste tegude sooritamine või veidrate ja liialdatud kommete järgimine, mis on vastuolus judaismi tõelise vaimuga.

Bahja väide on aga sootuks erinev: tema meelest ta kaasaegsed, olgu nad kui tahes haritud, ei tea midagi “hingeharidusest”, ning ta peab vajalikuks tõendada selle tähtsust Piibli ja Talmudi tsitaatide ning mõistuslike kaalutluste abiga. Bahja püüdlustel oli edu ning tema raamat oli sajandite vältel põhiliseks vahendiks vagaduse ja hingeliste täiustumistaotluste populariseerimisel kõige laiemate rahvahulkade juures. Kas seitsesada aastat hiljem, Luzzatto ajal, oli tõeliselt vagu inimesi rohkem kui II sajandi Hispaania juutkonnas? Luzzatto teose eessõna sunnib selles küll kahtlema.

Põhiline takistus intensiivse ja sügava vaimuliku elu viljelemisel pole aga intellektuaalset laadi, vaid selleks on inimese loomupärane puudulikkus, kuivõrd inimene on “liitolend”: inimese vaimne osa (hing) on pidevas ohus sattuda materiaalse osa (keha) ülemvalitsuse alla. Talmudi kujunemise perioodil võeti inimese enesesäilitamisinstinktide ja isekate tungide tähistamiseks tarvitusele mõiste “kuri tung” (*jetser ha-ra*). Bahja rajab oma õpetuse “kire” ja “mõistuse” vahelisele pingele inimeses, kusjuures esimene püüab end teise arvel maksma panna. Bahja tõlkija tarvitab “kire” kohta sõna *jetser*, ning Luzzatto tarvitab sama sõna, kuid teeb seda täiesti teistsugusel tagapõhjal kui Bahja. Mõlemad autorid näevad inimest loomupäraselt dihhotoomsena, immateriaalsest hingest ja materiaalsest kehast koosnevana. Bahja mõlgutab sellise ühenduse põhjuste üle ning tema juures võib leida jälgi neoplatonismist, mis pidas hinge ühendust mateeriaga languseks või pagenduseks hinge taevasest päris kodust; Luzzatto teoses sääraseid spekulatsioone ei kohta.

Mõlema autori jaoks on endastmõistetav, et elu materiaalses maailmas ei ole kogu elu. Inimese tõeliseks määratluseks ei ole see maailm, vaid õndsus või jumalakaemus (kristlike müstikute terminiga *fruitio Dei*); Talmudi keeles: “Õiged tunnevad rõõmu Jumala kohaloleku ausarast.” See eesmärk on saavutatav alles tulevases maailmas, kuid selle ettevalmistuseks on Jumala käskude täitmine siinses maailmas. Luzzatto lunastusõpetuse keskmeks on käsk (*mitsva*), mis on inimesele ilmutatud religiooniseaduses. Inimene – niihästi tema hing kui ihu – viibib selles maailmas, et valmistada end ette tulevase tarvis: “See maailm sarnaneb eeskambriga tulevase maailma ees. Valmista end eeskambris ette, et siseneda pidusaali” (Talmuditraktaat *Isad*, IV,16).<sup>8</sup> Täiuslikkuse ülim aste, mida siinses elus on võimalik saavutada, on andumus Jumalale (*debequt* – ‘liibumine Jumala vastu’), kuid selline andumus tuleneb üksnes käskude piinlikult täpsest täitmisest, mitte aga metafüüsilistest spekulatsioonidest.

<sup>8</sup> Eestikeelset tõlget vt *Loomingu Raamatukogu* 6 (1990).

Hinge seisund materiaalses maailmas on paradoksaalne; midraši järgi on hing võrreldav printsessiga, kes on läinud kodanlasele mehele – ehkki mees külvab ta üle kingitustega, ei leia printsess nende hulgast sellist, mis vastaks tema päritolule. Kui hingel ei oleks väljavaadet paremale saatusele pärast praegust elu, siis poleks ka mõtet hinge ühendamisel inimese kehaga. Kõik, mis üldse on olemas, on antud hinge käsutusse, et valmistada teda ette parema tuleviku tarvis; miski pole hinge jaoks väärtusetu, sellal kui ta võitleb “kurja tungiga”. Seega on kogu maailm seatud inimese teenistusse – mõte, millega inimesele antakse tohutu vastutus, kuna inimese teod on kosmilise ulatusega. Kui inimene valitseb oma materiaalse osa üle, liibub Jumala vastu ega võta maailmast rohkem kui on paratamatu tema eesmärgi saavutamiseks, siis ta “ülendab” endaga koos maailma; vastupidisel juhul kisub ta oma langusega allapoole ka maailma. Siin on tegemist varasemas judaistlikus kirjanduses esineva mõttega, mis aga leidis lõpliku väljarenduse kabalas.

Kuidas saab inimene pidada võitlust tungiga, mis mõtleb vaid keha hüvedele ning takistab täitmast käskusid? Peamiseks vahendiks selles võitluses on religiooniseaduse kui Jumala tahte täieliku avalduse üksikasjaline tundmaõppimine, kasutades seejuures kogu asjakohast teoloogilist kirjandust, eelkõige Talmudit koos selle kommentaaridega. Kahtlemata on oluline ka enesevaatlus, kuid sellel on pigem kontrolliv funktsioon, et hinnata saavutatud tulemusi ja märgata veel esinevaid puudujääke. Kuid on vaja, et õpitust aru saadaks ning osataks seda rakendada. Toora õppimine ei ole puhtalt intellektuaalne tegevus, see ei ole mingi “kunst kunsti pärast”, otsekui tooks see iseenesest kaasa lunastuse. Toora oma õpetuse kaudu annab ainsa eluks vajaliku juhise, mis viib inimese eesmärgile. Sajanditepikkune kogemus eristab traditsioonilise judaismi vagadusetüüpi sellest vagadusest, mida esindab Bahja ning mis tugineb enam enesevaatlusele ja südametunnistuse läbikatsumisele kui Toora õppimisele. Luzzatto meelest saab alles õppimise kaudu võimalikuks täita kāske nende pisimate üksikasjadeni, ning välisele

teole omistatakse tähtsus, mida on võimatu üle hinnata: väline tegu kujundab sisemise hoiaku, kuna inimene valitseb oma tegusid märksa hõlpsamini kui oma tundeid.

Bahja näeb asja teisiti. Islami teoloogia mõju all olles tunnistab ta teatavat determineeritust, mis võtab inimeselt meelevalda oma tegude suhtes; teod sõltuvad ainuüksi Jumala tahtest, sellal kui inimene oma sisemuses on vaba. Seega seisneb tegude väärtus kavatsuses (*kavvana*), millega need on sooritatud või vähemalt kavandatud, kui neid ei lähe korda teoks teha. Kuigi Luzzatto kasutab samuti ohtrasti *kavvana* mõistet, on sellel tema jaoks siiski erinev tagapõhi, sest Bahja mõtisklused vabaduse üle on tema jaoks kõrvalise tähtsusega. Luzzatto meelest peab pidevalt kiusatustes viibiv inimene lakkamatult võitlema “kurja tungiga” endas, mis takistab tal tegemast head ning püüab rikkuda tema tegude siirust; sellest tuleneb pideva puhastumise ja sisemise pühitsemise vajadus. Selles asjas on mõlemad autorid ühel meelel, kuid nende lähtepunktid on erinevad.

Vaimse täiustumise astmelist mudelit, mille Luzzatto on laenanud Talmudist, et teha sellest oma õpetuse kondikava, saab ilmselt tõlgendada mitmel kombel. Luzzatto on käsitletud seda eetilise elujuhisena, ning see on ka kõigiti mõistetav, kui pidada silmas tähtsust, mille ta omistab praktilisele usuelule. Seepärast on loomulik, et Luzzatto teoses esineb arvukalt üksikasju praktilise moraali valdkonnast, samal ajal kui autor arutleb vaimse elu üksikute astmete üle. Selles mõttes on Bahja ibn Paquda teos teistsugune: Bahja ei ole mingi “moralist”. Tema eesmärk on õpetada seesmist puhastumist, mille suhtes moraalne täiuslikkus tegude tasandil on osalt tingimuseks, osalt tagajärjeks, kuid mitte konstitueerivaks elemendiks: inimene võib praktilises elus toimida kõigiti eeskujulikult, jäädes samal ajal täielikuks võhikuks vaimse elu valdkonnas (ehkki see, kes teeb halba, tõkestab enda jaoks tee sisemisele täiuslikkusele); samas on endastmõistetav, et täiusele jõudnud inimene teeb ainult head.

Lõpuks mõni sõna sellest, milline on vagaduse ideaal, nii nagu seda kujutab *Õigete teerada*.

Tihti kuuleb väidet, nagu oleks kristlus Jumala armastust rõhutatav usund, judaismis aga määravat Jumala ja inimese vahekorra kartus ja alistumine. Talmudi tekstide erapooletu vaatlus ning judaistlike teoloogide ja religioonifilosoofide teoste põhjalikum uurimine näitab selle seisukoha paikapidamatust. Luzzatto – ja judaistlike teoloogide – käsitluses on Jumal muidugi mõista maailma isand ja valitseja, keda tuleb karta. Aga mida tähendab kartus? Luzzatto eristab mitut liiki kartust. Üks on kartus karistuse ees, kuid see kujundab inimeses vaid negatiivse hoiaku tegude suhtes, millel võivad olla halvad tagajärjed; selline kartus ei ole põhiline ega vii vagadusele. Tõeline kartus aga on “ülevuse kartus” – meie ütleksime “aukartus” –, mis sünnib siis, kui inimene vaatleb Jumala majesteetsust ning hoomab, et “vaatamata meie madalusele on Tema oma armust austanud meid sellega, et on teinud meile teatavaks oma püha Sõna”. Siis ei suhtu inimene Jumalasse mitte niivõrd “hirmu ja värisemisega” kui armastava aukartusega, teades, et Jumal on meie looja, meie kaitsja ja heategija, kelle heategude tipp on oma õpetuse andmine inimesele. Seepärast ei ole vagaduse tegelik sisu religiooniseaduse kirjatähe piinliku täpsusega järgimine, vaid seaduseandja kavatsuste taipamine ning tema käskude täitmine kõige suuremal mõeldaval määral, et “valmistada Temale headmeelt”. Sel kombel jõuab Luzzatto samale tulemusele, millele on viidanud Talmudi autorid, Jehuda Halevi ja teised suured mõtlejad: vagadus on rõõmust ja usaldusest kantud vahekord Jumalaga.

Vaimse traditsiooni pärijana, milles askeetliku enesesalgamise joon on alati olnud märgatav, ei väsi Luzzatto toonitamast vagaduse ja pühaduse astmele jõudmiseks tarvilikku loobumist, karskust ning maailmast eraldumist. Kuid nii nagu Bahja ibn Paquda, mõistab ka tema hukka liialdatud lihasuretamise ja kehalise piinamise välised ilmingud – ainsana on tähtis enese sisemine kokkuvõtmine ja pingutus, mis aitab võitu saada tungide üle. Vahenditeks selle tarvis on range käskude täitmine, alaline Toora õppimine, pidev enesevaatlus ning hoidumine kõigest, mis võib inimest lõdvaks teha ning sihilt kõrvale juhtida. Teose lõpul mainib

autor, et inimesel on võimalik jõuda vaimse elu kõrgeimale astmele, kus ta tunneb Püha Vaimu püsivat osadust, mis võib anda talle ebatavalised võimed, isegi meelevalla surma üle. Kuid ta ei lõpeta oma teost nende ebatavaliste andide kirjeldusega, vaid kinnitab, et täiustumise tee on avatud kõigile, ehkki tingimused ja vahendid võivad olla erinevad: “Täiesti vaga saab olla see, kes peab tegema põlatavat tööd, nii nagu see, kes ei väsi õppimast.” Eesmärk on ühine kõigile: “Mitte et oleks erinevat vagadust, vaid vagadus on kindlasti ühesugune igale hingele, sest see pole muud kui valmistada headmeelt Loojale.”

Oma loomingus on Moše Ḥajim Luzzatto osanud ainulaadsel kombel saavutada silmapaistva koha kolmes üksteisega ägedat võitlust pidanud judaismi vaimses voolus: Ida-Euroopa hassiidide jaoks oli ta pühameheks peetud müstik, kelle kabalistlikke mõtteid hassiidid suurel määral jagasid; hassiidide vastased ortodoksid (heebrea k *mitnagdim* ‘vastased’) nägid temas judaismi traditsioonilise eetilise elulaadi selget esiletoojat; heebrea ilmaliku ilukirjanduse loojad pidasid teda endi eelkäijaks ning tema draamasid uusheebrea kirjanduse alguseks. Kõik need erinevad tahud Luzzatto loomingus elasid edasi ning mõjusid viljastavalt järgnevate põlvete juudi kultuurile.

# SIMON WANRADTI KATEKISMUS 1535

TOOMAS PÖLD

“Mina, kuigi olen vana Pühakirja doktor, pole veel loobunud katekismust õppimast. [---] Ma õpin iga päev ja palvetan katekismust oma poja Hansuga ja tütrekese Magdalenega!” ütleb Luther. Evangeelsed põhitööed katekismuses jäävad alati aktuaalseiks. Katoliiklik piiskop Karl Lehmann (Mainz) kiidabki: “Lutheri katekismused ja tema kirikulaulud on evangeelseile kristlastele suureks eeskujuks ja keeleliselt ning üldiseltki otse kunstipäraseks saavutuseks. Jumala sõna on siin saanud tervetele põlvkondadele toiduks ning roaks. Me vajame usulist kirjavara praegusaja keeles. See on väga tarvilik.”

Siinses käsitluses on tegemist kahe mehe tööga, kellel võisid olla katekismuse õpetuse suhtes teineteisest vägagi erinevad lähtekohad ja perspektiivid. Meie soovime siinkohal esmajoones käsitleda ja selgitada Simon Wanradti teoloogilisi seisukohti. Teise autori, pastor Johann Koelli töö puhul ei ole võimalik rääkida tema teoloogiast, sest tegemist on vaid tõlketööga. Tahame selgitada Wanradti arusaamist M. Lutheri katekismustest (*Suur katekismus* ja *Väike katekismus*, 1529) ning evangeelsest õpetusest üldse. Küsimuseks jääb, mispärast Wittenbergi teoloogid alguses Wanradti toetasid, ent pärast raamatukese ilmumist oma magistrist ja tema

Liivimaa heaks 1535. a tehtud katekismusest enam midagi teada ei tahtnud. Sellest asjaolust tingituna algas kohtulik juurdlus ja algatati protsess mag Simon Wanradti vastu. Lõpptulemuseks oli see, et katekismuse ladu kogunisti hävitati. Töö jäi kaotsi, kuni dr Hellmuth Weiss 11 lehte *resp.* 22 lehekülge Wanradti katekismuse korrektuureksemplarist avastas ning koos dr Paul Johanseniga selle makulatuuriks määratud töö 1935. a taas päevavalgele tõi.

Rekonstruktsioon on toimetatud eelmainitud kahe uurija ja keeleteadlaste poolt üsnagi eeskujulikult. Ometi pole teoloogilisi premisside seni küllaldase sihikindlusega rakendatud. Enamasti on ainult filoloogias lähtudes katsutud paralleelsete tekstide kõrvutamise teel kadunud lauseid usaldusväärset rekonstrueerida.

Puhtteoloogilisi tähelepanekuid rakendades saame ses katkendlikus ja rikutud tekstis mõndagi siluda. Teoloogilist materjali leidub Wanradti katekismuse 22 leheküljel kõrvuti alamsaksa ning eesti keeles. Need read tuleb meil kõigepealt kokku liita. Antud ridade najal esitatagu siin magister Simon Wanradti teoloogiast neli näidet:

1. Kuidas pidi Jeesus Kristus meie päästeks *inimeseks saama*? Kuidas võis ta sündida, Neitsi Maarjast ilmale tulla ja meie Õnnistegijaks saada? Teisisõnu, mida tähendavad Wanradtile *jõulud*?

2. Simon Wanradtile oli tähtsaks küsimuseks, millal saabub *maailma lõpp* ehk *Ilma otz*. Maailmalõpu ootamine oli reformatiooni päevil üldiselt elav.

3. Dr Luther oli mõni aeg tagasi esitanud küsimuse *vaba tahte* kohta, mille ka Wanradt kohe oma katekismusse võttis. Kuidas tuli seda mõista? Kuidas sai sellest aru talupoeg, kuidas linnakodanik?

4. Viimaks vaieldi Marburgis veel Kristuse ligioleku üle maailmas ja armulaualeivas ning -veinis. Seegi tähtis küsimus leidis koha Wanradti katekismuses. Oli see õpetus tarvilik armulauale minemisel või minemata jätmisel?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vastavad teoloogilised mõisted on: 1) jumalapoja sünd ehk inkarnatsioon (*incarnatio*); 2) selle maailma lõpp (*consummatio mundi*); 3) inimese vaba tahe (*liberum arbitrium*); 4) Kristuse ligiolek (*ubiquitas*) armulauas.

Kust pärinevad Wittenbergi magistri omalaadsed õpetused? Meil pole tarvis hakata Wanradti teoloogilistele arusaamadele eeskujusid kusagilt kaugemalt – näiteks tema sünnikohast, Hollandi naabrusest – otsima. Kasuksepp Melchior Hoffmann jutlustas 1525. aastal Tartus maailma lõpul saabuvast kurjade kohutavast hävitamisest. Tal oli soovitus Wittenbergist kaasa toodud. Tema eeskuju võis noort õpetajat Wanradti, kes tuli samal suvel Liivimaale Tartu linna jutlustajaks, nakatada käremeelse maailmalõpuootusega. M. Hoffmanni võis omakorda mõjutada eriti oma ründavate raamatute kaudu prof Karlstadt *alias* Andreas Bodenstein. See professor oli olnud Wittenbergis õppejõuks ja Luther isegi kaitses 1512. a tema juures oma doktorikraadi. Karlstadtist sai 1524. aastast peale, mil ta vallandati Orlamünde koguduse pastori kohalt, “vend, naaber Andreas”. Ta oli küll juba lahkunud Wittenbergist, olles sattunud ägedasse konflikti Wartburgist tagasi rutanud Lutheriga, kuid tema armulauaõpetuse üle vaieldi veel 1529.–1530. aastal Marburgis (esimest korda oktoobris 1529, teist korda suvel 1530). Just sel ajal oli Wanradt sõitnud Tartu linna kull Wittenbergi oma õpinguid jätkama. Luther töötas samal ajal oma õpetuse kallal Kristuse *ubikviteedist* armulauas, millega Simon Wanradti katekismuski tegeleb.

Wanradt immatrikuleeriti 10. detsembril 1529 ning juba 1. augustil 1530 promoveeriti ta magistriks. Samal aastal siirdus Wanradt Tallinna, oktoobri lõpul oli ta saanud Tallinna Niguliste koguduse õpetajaks. Wittenbergist tõi Wanradt kaasa uudseid, iselaadseidki reformivaateid, mida ta osaliselt kasutas oma katekismuse koostamisel õpetuseks Liivimaa linna- ja maarahvale. Hiljem tuli tal loobuda oma kohati äärmuslikest vaadetest, mis linnarahvale kõlasid võõristavalt ja maarahvale oleksid täielikult arusaamatuks jäänud.

Veel 8. augustil 1531, seega just neli aastat enne WK<sup>2</sup> trükkimist, kirjutas Luther Wanradtile soovituskirja Tallinna rae jaoks.

<sup>2</sup> Siin ja edaspidi: Wanradt-Koelli katekismus.

Augustis 1535 oli WK trükk Wittenbergis valmis. Kindlasti pidi Wittenbergis algul Wanradtile abimehi leiduma, millega võib seletada ka omapäraste marginaalide *resp.* korrektuuride tekkimist Luffti trükikojas. Wanradt jäi üldiselt Wittenbergi reformaatorite jälgedesse. Luther pidi võitlema lisaks äärmuslikele usumäratsejatele ka spiritualistlike õpetlastega, kes Jumala *käsu ja evangeeliumi* kuulutamise asemel tahtsid *vaimu valgustuse* sunnil *puhast evangeeliumi* kuulutada, alavääristades käsuõpetuse ja Vana Seaduse osatähtsust. Just neid kriitilisi vaateid näib vähemalt osaliselt jagavat Wanradt, kellelt iganes ta need üle võtnud oligi. M. Hoffmann pandi vangi, kuid tema õpetused mõjutasid taasristijaid Münsteris ja Hollandis. Münsteris värskest rajatud taasristijate “riik” (1533–1535) suunas kogu teoloogilise diskussiooni arengu Wittenbergiski märatsejate vastu. Selle võitluse kaames valguses pidi S. Wanradti positsioon Wittenbergis kõikuma lööma, muutudes kahtlaseks, kui mitte suisa vastuvõetamatuks. WK-s puuduvad tõendused Wanradti seisukohtadest Püha Vaimu, kiriku ja pühade osaduse suhtes. Miks on tema katekismusest vastavad osad kaotsis ja miks pole dekaalooigist jälgegi leida, mis aitaks Wanradti vaateid Wittenbergi teoloogiaga lepitada?

Wanradt oli reformaatorite toetuse maha mänginud! Kui algas protsess katekismuse pärast, põgenes ta kellegi halva kuulsusega naisterahva saatel ajutiseks ära. Maha jättis ta oma abielunaise, väga jõuka ämmaemanda Josine Papenbuschi. Josine ei tahtnud hiljem enam tema juurde elama asuda ja suri enne suure sõja algust. Tallinnas alanud protsess WK trüki pärast lõppes 17.07.1537. a Wanradti fiaskoga, kes küll siis enam Tallinnas ei viibinud. Wanradti kirjutatud ja Koelli tõlgitud katekismuse suhtes langetati hävitav otsus. Koell pääses küll karistusest, olles toiminud *als eyn dener*. 1538. a oli Wanradt taas jutlustajaks Läänemaal, siis peitis ta end ja teenis jutlustajana mõnda aega Viljandis, Paides ja Lemsalus. Liivimaal oli ta endiselt väarikas isik, keda toetasid Tallinna raad ja Riia peapiiskop, samuti ordumeister von Brüggeneý (1546). Kui algas Vene-Liivi sõda (1558), põgenes Wanradt ühes oma pojaga

lõplikult Liivimaalt ja suundus Königsbergi Ida-Preisimaal. Ta oli tuntud õpetlase ja jutlustajana Vilnos (Vilniuses). Oma viimaseil eluaastail (1563–1567) oli ta tunnustatud pastor suures sadamalinna Danzigis ja reformaatorid andsid talle tõendid, et ta evangeelse õpetuse järgi elab ja rahvast õpetab.

Muidugi lisanuks Wanradti laiemahaardeline probleemide käsitlemine meie katekismusele suuremat avarust. Koelli tõlge andnuks tollal abi pastoreile, kes eestikeelseid väljendusi veel ei osanudki. Kuid ainult õpetlased võinuksid sellist käsiraamatut tarvitada.

Oluliseks osutub pingeliste katehheetiliste mõtteseoste selgitamine ja võimalust mööda tekstilünkade täitmine. Kirikulooline taust aitab omakorda selgitada 1529.–30. a (Wanradt Wittenbergis) ja 1535. a (WK trükk Wittenbergis) sündmuste mõju teksti kujundamisel.

Kaalukas põhjus Wanradti katekismuse hülgamiseks oli lõpuks veel asjaolu, et dr Luther oli hakanud kirjutama nn kantseleikeeles. Ajapikku hüljati ka Liivimaal seni tarvitusel olnud alamsaksa dialekt, Wanradt aga oli jäänud vana keelepruugi juurde ja ühes sellega iganenud keelevormide kütkeisse.

Teisejärguliseks jääb küsimus, kuivõrd Püha Vaimu koguduse õpetajal Johannes Koell'il (Kool?) oli õnnestunud tõlkida eesti keelde kõike seda, mida Simon Wanradt oma katekismuses talle ette oli kirjutanud. Meil pole materjali täielikul kujul olemas. Alamsaksa tekst täidab küll tunduvalt eestikeelse osa lünkasid, kuid selleks, et Wanradtist paremini aru saada, tuleks puuduvad lõigud eesti keelest alamsaksa keelde tagasi tõlkida. Säilinud osade järgi on juba veenvalt konstateeritud, et osaliselt pole Koellil õnnestunud Wanradti keerulisi teoloogilisi mõttekäike adekvaatselt edasi anda. Kuid paraku pole Koelli ebaadekvaatne tõlge, mis lubaks rääkida tema teoloogilistest vaadetest, tervikuna säilinud.

Usutunnistus (*Credo*), Meie Isa palve (*Pater Noster*) ja sakramendid (*Baptismus, Sacramentum altaris*) on teoloogiliselt rekonstrueeritavalt säilinud, ainult kümnest käsust (*Decem praecepta*) pole jälgegi leida. Tiitelleht või sissejuhatus on kaduma läinud. Kusagil

pidi peituma *sze alck* tunnistuslause (*Confessio*): *Mina usun Jumalasse, Isasse... Loojasse.*

## CREDO

*Credo* raames kirjutas Wanradt kokku erilise päästeloo, mis lähtub kõige loodu headusest ja sellele järgnevast pattulangemisest. Põrguhaud ning surm annavad voli kurjusele. Luther sellest ei lähtu, tema *Väike katekismus* on juba kümne käsu kui peegli etteasetamisega rajanud aluse patust vabanemise vajadusele. Ta ei juurdle patu päritolu kallal – oleme kadunud ja seega hukkamõistetud inimesed. Kokkuvõttes võib aga väita, et WK *Credo* on kirjutatud Lutheri *Suure katekismuse* avaras stiilis.

*Loomisõpetuse* pealkiri on: *Mina ussun Jumalan Issan... Loya sysse*. Esimese artikli seletuse moodustab õpetus loomisest. Jumal kui kõige Tegija ning Elu Hoidja hoolitses selle eest, et kõikus oli loomise alguses *kockones höe* 'kokkuvõttes hea'. Selle eest peaksime olema tänulikud. (Tänulikkusest räägib Wanradt ka Meie Isa palve algussõnades, palves igapäevase leiva pärast loetleb ta aga Looja häid andeid.) Pattulangemise pärast pidi pääste tulema Kristuse lunastustöö kaudu. Mõttelõngad pattulangemise üle suunduvad (mingist tundmatust) loomisloost lähtudes lunastuse vajaduse poole. Siit tulenevadki järeldused sellest, mis pidi olema juba loomispeatüki tsentrum – leidub ju kusagil pattulanguse kirjeldus. Lunastuslugu kordab algupärase hüva loodu eksistentsi ja jätkub langusjärgse lepituse kirjeldamisega Kristuses.

*Lunastusõpetuse* pealkiri on osa kadumaläinud esimesest leheküljest. Seal peaks seisma tekst: *Vssun (vssu) Jesussen Christussen, meddy Issandan sysse*, kes on saanud Pühast Vaimust, ilmale toodud (tulnud) Neitsi Maarjast, kannatanud *Pontio*... Siin järgnebki lehekülge leitud tekstiga usutunnistuse lunastusartikli lõpuosast: *...Pylatussen ayal. Sundya* Pilaatuse nimi kordub ka seletuses.

Wanradt aga kirjeldab Kristuse inimesekssaamise algust

(jõulud)<sup>3</sup> kui tema alandusteed lepituse alustusena: *Cur Deus homo?* (Miks sai Jumal inimeseks?) See läheneb Lutheri *Suure katekismuse* mõttekäikudele. Wanradt kirjutas hardumusega, kuidas Kristus on lihaks saanud *lebby temen hellyn syndmen*. Ta on meid oma sündimisega – kusjuures Maarja nime enam ei mainitagi! – teinud liha sees õigeks ning puhtaks Jumala, oma Isa ees! Ta teotus oli suur *sundya Pontio Pylatussen* ajal. Alamsaksa tekst lunastusest jätkab kirjeldust Kristuse põrguminekest ja ülestõusmisest ning selgitab: Jeesus Kristus päästis meid ristil viimsest kohtust, surmast ja igavesest vaevast, ta on välja murdnud põrgust ja rebestanud kuradi ahela! Kristus istub Isa paremal käel ja palub meie eest, kes me igapäev pattu teeme. See, et Kristus tuleb kohut mõistma elavate ja surnute üle, peab meid valvsaks tegema: me peame oma elust aru andma! Hea, et Kristus *meie eest* (kokku viis korda!) kostab, muidu oleks meie asi täbar. Seega on meil eesti- ja alamsaksakeelseil lehekülgedel olemas kogu teise õpetuse konsekvantne päästelooline seletus, koos *Credo* põhitekstiga kokku kolme ja poole lehekülje ulatuses.

*Ekskurss: Mida räägib Wanradt Kristuse incarnatio, tema leha (hywu) nynck were kohta? Mida tähendavad Wanradtile jõulupühad?*

Omapärane on Wanradti lunastusõpetus, mille kohta leiame vihjeid eestikeelses tekstis. Seletus lähtub peamiselt Heebrea kirja 2. peatüki lõpusalmidest 14–15: “Et nüüd lapsed on liha ja vere osalised, siis Temagi sai otse samal viisil osa sellest, et ta surma läbi kaotaks selle, kelle võimu all oli surm, see on kuradi, ja vabastaks need, kes surma kartusest olid kogu eluaja kinni orjapõlves.”

<sup>3</sup> Luther ei kõnele *Väikeses katekismuses* õigeksmõistmisest, vaid sellest, et Kristuse ülestõusmine on meid igavesti õigeks, süütuks ja õndsaks teinud! Pattulangemist ja Kristuse maailma läkitamist on haaravalt kirjeldatud Speratuse laulus *Es ist das Heil uns kommen her* (“Kõik kallis hingeõnnistus”). *Väikeses katekismuses* päästelugu ei esine, on vaid dogmaatiline kokkuvõte sellest. Luther kinnitab vaid, et *Jesus Christus on üx toddine jummal ja innimene* (vastavalt Mülleri jutlustele 1604. a), kes meid on päästnud ning lunastanud, et me oleksime tema omad.

– Kristuse inimesekssaamise (*inkarnatsiooni*) põhilisest faktist tuletab Wanradt jumalinimese läbi teostatava lunastustöö, mille märksõnadeks on *liha (ihu) ning veri*: Pattulangemise järel on inimene kui liha ning veri patu ja seega *köhnreti* ning *põrguhaua* päralt. Jumal aga saatis vangidele oma ääretu suurest armust oma ainsa, armsa Poja, kes sündis inimeseks ja lepitab nad Jumalaga. Kristuse *helly* ‘püha’ sündimine lihas ning veres pühitseb ja teeb veel *eddespette* meie liha ning vere õigeks(!) ning puhtaks! See on õpetus Kristuse inkarnatsioonist, mis ei toetu *Väikese katekismuse* eeskujul üksnes jumalinimese dogmale. Pigemini järgib Wanradt siin Nikaia usutunnistuse *ductus*’t: “Kristus on inimeste pärast ja meie õndsuseks taevast alla tulnud ning lihaks saanud [*incarnatus est*] Püha Vaimu läbi neitsi Maarjast ja inimeseks saanud.” Inkarnatsiooniõpetus on Wanradti teoloogias kesksel kohal. Kuigi ema Maarjat ei nimetata, kõlavad jõulusündmuse hardad toonid siin kui kellahelin. Näeme, et Wanradti õpetus lunastusest on tugevasti seotud Kristuse sündimisega, st jõuludega.

*Väikese katekismuses* ei räägi Luther pikemalt inkarnatsioonist. Ta ütleb, et jõulude ajal tuleks jutlustes selgitada, mida tähendab meile see, et Kristuse sündimise läbi maailma on Sõna lihaks saanud. *Väikese katekismuse* jaoks on vaid lühike lastejutlus (*kurze Kinderpredigt*) kohane, arvab Luther. Ta valmistab keelpillihelide saatel oma lastele südamlikke jõululaulusid *Ma tulen taevast ülevalt, Nüüd inglid taevast tulevad* ja viimistles katoliku jõululaulu *Nüüd ole, Jeesus, kiidetud, et sa Neitsist sündinud*. Seda tegi ta rahvalaulu stiilis. Ja rahvalauludeks need viisid ning sõnad muutusidki. Kokkuvõtlikult ütleb ta Suure Katekismuse seletuses, et Kristus on meie Issand, “sest ta on inimeseks saanud... minu süü satisfaktsiooni tasunud mitte kulla ja hõbedaga, vaid oma püha, kalli verega”. Satisfaktsioonist (*küll tegkeme/maxma*) kõneleb ka Wanradt. Palves pattude andekssaamiseks räägib viimane, et pattude andeksandmine toimub *lebbi meddy Issanden Christussen weren*, tema süütu surma läbi. Edasi õpetatakse: Pontius Pilaatuse all murdus kuratlik vägi Kristuse kui Messia ärapõlgamise (Hb 12:3; 13:13) läbi. Siitpeale on ainult alamsaksa tekst olemas, mis räägib Heebrea kirja 2. ptk alusel Kristusest kui suurest Ülempreestrist, kes meie eest palvetab Isa poole.

Kuskil pidi kolmanda õpetuse pealkiri asetsema: *Vssun Pöha Waimu sysse, Pöha rysty (Christusse) kirk* jne. III usuartikli algus peab moodustama omaette lõigu. Õpetus Pühast Vaimust ja kirikust ei järgne vahetult II artiklile, vaid on läinud kaotsi. Mida Wanradt ütles Püha Vaimu ja kiriku kohta, jääb meile teadmata. Ka sama õpetuse jätk pühade osadusest puudub kahjuks. See võis olla mõneti sõbralik tõlgitsus *rysti rahwa (rysti kircko)* elust in *Frede, eindracht mit den unsen*. Kas vahest mässulised talupojadki polnud tema sõbrad? Pärast raevukat talupoegade mässu mahasurumist 1525. a seati 1535. a rahu ja kord majja ka näljahädas vaevlevas piiskopilinnas Münsteris. Fanaatilisele “Siioni kuninga” diktatuurile tehti halastamatu lõpp, mässuliste juhid pisteti pilkealustena kirikutorni küljes rippuvaisse raudpuuridesse. See pidi küll kõigile, ka Wanradtile hoiatuseks olema.

Kuid säilinud on III artikli lõpp: *egkewe ello* (igavene elu). Siin räägitakse väga lohutavalt üldisest ülestõusmisest ja igavesest elust. Surm, kurat ja põrguhaud *eb pidda yelles*, vaid peab kõik *möeda olema*. Igavikuootus ning -teadvus võivad inimest kaduvuses trööstida.

Hb 2:14–15 on juttu inimeste *eluaegsest surmakartusest*. Selle teema üle arutleb ka Wanradt oma seletustes igavese elu lootuse kohta. Kristusega (*temekaes*) tõuseb inimene taas üles ning saab osa Riigist ja selle *rickus*'est. */Pane sen syna heesty techtel/*, sest see pakub inimesele tema kartustes, olgu ta vaene või rikas, rahu ning rõõmu.

*Credo* lõpul seisab soov: *Sze antkuth meyle Jumal /Amen/ Sze on toest...* Jälle esineb vastavus Lutheri sõnastusele: *See on tõesti tösi. Aamen.*

Wanradti seletus ja Koelli tõlge usutunnistusest jääb meile kättesaadavais tekstides üldiselt traditsioonilise evangeelse seletusviisi pinnale, mida pakub ka Luther oma *Suures katekismuses*.

## MEIE ISA PALVE

Järgneb koheselt palve: *Sze alck sesth palwest, see on Meddy Issa taywas*. Seda lühivormi näitab samuti alamsaksa tekst. Meie Isa palvele on lisatud ka seletus ühe lehekülje ulatuses. Wanradt on siinkohal Lutheri katekismuse seletusi tarvitanud, mis ju osaliselt olid ammutuntud vanakiriklikud tekstid. Kuid palves jumalariigi pärast on Wanradt läbematu ja näib vähe ülemuste eest palvetamise tarviduses veendunud olevat. Ta ootab kohe Issanda tulekut kohtumõistmiseks selle kurja ilma üle ja valituile kohest lunastust ülestõusmise päeval. Küsimus püstitatakse inimese *vaba tahte* kohta, mida Wanradt täiesti eitab.

*Meddy Issa taywas!*

*Pöhitzetut sakut synu nymy; synu ryckus tulkut; synu tachmas sundkuth kuth taywas nynda kaes maapeel. Meddy igkapewyne leib anna meyl tenapeyw; nynck anna meyl andex meddy suyta, kuth meye andex anname meddy suytegiall; nynck ella satack meyd kywsatussen sisse, erranes errapeste meyd keickest Kuryast. (Aamen.)*

Peatükk Meie Isa palvest koos seletustega on põhjalik ja ulatuslik. Ülalesitatud rekonstruktsioon algtekstis sellisel kujul ei esinenud, vaid iga üksik palve oli esitatud vastava seletuse eel, seega 7 korda, kaherealise ulatuvusega suurte pealkirjadena.

*Kõnetlus*. Palvehüüuga *Meddy Issa taywas* algab seletus. Alamsaksa tekst jätkab: Jumal laseb end kutsuda Isaks, et keegi ei kardaks ega pelgaks teda, vaid kõiges hädas appi hüüaks. Kui ta nimetaks end suure ja range nimega, siis vaesed inimesed heituksid nagu suured lapsed ja mõtleksid, et Jumal ei taha neid kuulda võtta. *Kõnetlus Meie Isa taevas!* pakub julgustust. See on armastav Isa, kes vaatab oma vaestele lastele ja hangib neile armu ning soosingut maa peal. Me tunnetame seda armu päikest, kuud, tähti ja kogu loodut vaadeldes. Siin maises madaluses tahame *synd hüeda*

*ninck palwuda / kule meyd toch / nynda kuth Issa omal lapsedel teep (tegkep).* See seletus meenutab Lutherit: “Palume julgesti... nagu armsad lapsed oma armast isa paluvad.”

*I palve.* Luther rõhutab *Väikeses katekismuses*, et Jumal tahab pühitseda oma nime meie juures seeläbi, et õige ja puhas õpetus käib käsikäes õige eluga. WK kirjutab Jumala nime kohta oletatavasti: Ses palves tahetakse (seda) ning ka Jumal ja tema sõna tachtis seda, et tema nimi oleks pühitsetud. See on hea, mis on ka Jumalale armas siin selles ilmas, kui valitseb (*tennetet*) tema vägev sõna. Palume, hoia seda meile. Ning ära lase kurjal võitu saada ehk midagi muudki Sinu nime ärapõlatavaks teha meie seas.

*II palve* jumalariigi pärast toonitab Püha Vaimu valitsemist. Meie palume selleks tarbeks abi *keickest polest* (igapidi), et saaksime rikkaks ning õndsaks, kui Püha Vaimu abiga valitseb Jumala Riik. Kuid siin muutub Wanradt kannatamatuks. Ta ootab jumalariiki maa peale kohe ja palub, et Jumal sellele patusele ilmale kohe tahaks otsa teha ega ootaks viimsepäeva tulemisega liiga kaua. Sest usklikud igatsevad oma viimses hädas päästmisest (lunastusest) osa saada. Ning nad tahaksid, et *Christuse kaes* jõuaksid igavesse ellu ja tuleksid *Jelles-Vleestousma* päevad.<sup>4</sup> Selline kärsitu seletus palvele Jumala riigi tulemise pärast ei saanud sobida luterlaste konteksti talupoegade mässu ja taasristijate “1000-aastase rahuriigi” loomise päevil. Siin on taas üks teoloogiline motiiv Wanradti katekismuse hülgamiseks. Luther eristab selgesti maised riigid Jumala Riigist, mis taevast maa peale tuleb. III palves palub ta, et Issand mitte kurja ilma, mis on langenud Kuradi võimusse, ei hävitaks, vaid *kurja tahtmist* murraks ning takistaks seda, mis ei lase jumalariiki valitseda keset vaenujõukusid.

<sup>4</sup> Latinism *Jelles vleserretada* näib siinkohal sobivam kui *jelles vleestousma* viimsel päeval (rida 118).

*Ekskurs: Kuidas kõneleb Wanradt viimsetest asjadest ning viimsest päevast?*

Wanradti katekismus alustab usutunnistusega, milles on juttu esmalt maailma loomisest, teises osas Kristuse tulemisest lunastuseks ja kolmandas osas ülestõusmisest ning igavesest elust, seega täiuslikust jumalariigist. Eriti artiklis ülestõusmisest ning igavesest elust räägib ta teatava soojusega igavikust. Peab eksisteerima (igavene) elu ning *egkewe* (igavik). Siis ei ole eales voli ei surmal, kuradil ega põrguhaua. Need esimesed asjad peavad kõik möödas olema. Seepärast ei ole tarvis surma, suremise viletsust ega eluotsa karta, vaid seal on aina taevaline rahu, rõõm, *ße önnis/önsus armu selgus/soojus*. Kuipalju erineb see Lutheri sõnastusest? *Väike katekismus* seletab, et meie ühes ristirahvaga peame ülestõusmisest ja igavesest elust osa saama: Jumal äratav minu ja kõik surnud viimisel päeval üles ja annab mulle ühes kõigi usklikega igavese elu Kristuses. Wanradt on individualistlikum ja elitaarsem. Ta ei räägi üldisest kohtuhirmust, vaid eksistentsiaalsest isiklikust surmahirmust, millest usklikud päästetakse.

Hoopis ägedamad toonid tulevad esile ühenduses palvega jumalariigi (taevariigi) kohese tulemise pärast. Iseendast on see ootus kristlik, ainult toona väärsti rakendatud. Seal on midagi leida viimse õhkamise taolisest palvest: *eth kõigeväeline Jumal selle pattussel Ilmal tachtis ydden otzan tehe*. Teiseks: *Nynck sen wymesen peywe kaes eb tachtis kauwa otada*. Kolmandaks: *erenesz neme uskwat/uskuset/ Nynck erewalitzetuth tachtis erra peesteda, neyd/neme kockones taewa rickus wotta Christussen kaes ninck (perest) keick (ne) surnut Jelles/yelle vleserretada*. (Luther palvetab siinkohal ülemuste ja avaliku korra pärast, “et me Jumala sõna usuksime ja talle meelepärast elu elaksime siin ajalikult ja seal igavesti”. Alles viimases, VII palves palvetab ta, “et Jumal viimaks, kui meie surmatund tuleb, annaks meile õndsa otsa ja võtaks meid armuga sellest hädaorust enese juurde taeva”. Samu mõtteid on ta heietanud III artiklis, nagu ülalpool mainitud.) Viimsest hädast räägib Wanradt kui kiusatuste kannatamisest VI palves, *eth meye kannatada/kandada wöyme/nüed ninck meddy wyemses heddas*. Ka Meie Isa palve lõpus (enne sakramente) on õndsusest juttu:

*röem pyddap meil antuth sama/kos se meil tarwis ninck önnis on/.* VII palves räägitakse kohtu raevust (*Zorn*). Esimest korda kohtame siin väljendusi nagu *wyemne peyw, vyemne hedda, ilma otz, önnis*. Isiklikuks muutub toon seal, kus Wanradt katsub selgitada, mis-sugust julgust annab usk igavikku ning õndsusse. (Luther seevastu hoolitseb samas kohas maailmas valitseva korra eest, et kaos võimutsema ei hakkaks. Selleks oli talle tõuke andnud talupoegade mäss ja hiljem Münsteri taasristijate õudne palagan. Maailma lõpust ta üldse ei räägi, küll aga Kristuse tulemisest. Kui ta teaski, et homme tuleb viimnepäev, istutaks ta täna õunapu.)

*III palve. Sze kolmandes palve* on kogu ulatuses säilinud: Sinu tahtmine sündigu. Seletus jääb *Väikese katekismuse* raamidesse ja räägib kuradi, maailma ja liha tahtmisest, mida Jumal peaks *talitsema ja ära keelama*. Luther räägib siin kuradi, maailma ja meie liha kurja tahtmise “murdmisest ning kütkestamisest” (*brechen und hindern*). Wanradt sellega ei lepi, vaid tal tuleb lisaks maadlemine *vaba tahtega, mis iseenesest ainult põlgab ja vihkab Jumalat*. Midagi, millest eesti talupoeg või linlane jagu ei saanud, on tahtevabadus. Wanradt pani selle Lutheri seisukoha tema vaidlustest Rotterdami Erasmusega siia oma katekismusesse kirja! Käremeelsed olid küll algul Münsteris edu saavutamaks, aga neil oli “kristlik” soov, et Issand seesinatse kurja ilmaga lõpparved teeks. Mis tähtsust oleks veel Jumala käskudel, mis aitavad maailma korras hoida, kui selle maailmaga tuleks kohe teha lõpparved? Wanradt sattus siin kardetavasse lähedusse mässulistega. Ta pani inimese *vaba tahte puudumise* Lutheri seisukohana oma katekismusesse kirja ning kirjutas sellega ühenduses (vabas tõlgitsuses): *Oh tule kähku, kallid viimnepäev! Kadugu kurja maailma riigid!* See õhkamine “Tule, Issand! Maranata!” pole kirikus vaenamiste päevil kunagi kustunud. Kristlased ootavad ja igatsevad ju Kristuse tulemise päeva.

*Ekskurs: Mida ütleb Luther vaba tahte kohta?*

Aastal 1520 kirjutab Luther oma ladinakeelse *Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X. novissimum damnatorum*.<sup>5</sup> Saksa keeles ilmus 1521. a jaanuaris raamatukene *Grund und Ursache aller Artikel, die durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind*,<sup>6</sup> mille 36. artikkel algab sõnadega: “Aadama languse ja patu tegemise järel on vaba tahe paljas nimi, ja kui ta toimib (funktsioneerib), siis teeb ta surmavalt pattu.” Seega peaks asi olema selge, sest ka Paulus ütleb Rm 14:23: “Kõik, mis ei tule usust, on patt.” Kuhu jääb siis vabadus, kui inimene iseendast ainult pattu teha saab? Nagu ütleb Augustinus oma kirjas *Vaimust ning kirjatähest*: “Vaba tahe ilma Jumala armuta kõlbab ainult pattu tegema.”

Ja edasi Lutheri seletus. Püha Paulus ütleb 2. Timoteose kirja 2. ptk: “Noomi vastupanijaid, et Jumal neile kuidagi annaks meelt parandada ja vabaneda kuradi paelust, kes nad on kinni võtnud täitma tema tahtmist” (2Tm 2:25). Kus on siin vaba tahe, kui keegi on kuradi vangis? Pole ju nii, et ta ei tee midagi, vaid nii, et ta teeb kuradi tahtmist. Kas on see “vabadus” kuradi tahte vangis jaoks, kui talle ei leita abi, olgu siis, et Jumal annab talle kahetsust ja meelearandust? Nagu ütleb Kristus Jh 8:34 juutidele, kes väitsid end vabad olevat: igauks, kes teeb pattu, on patu ori; kui nüüd Poeg teid vabaks teeb (lunastab), siis olete tõepoolest vabad. Püha Augustinus tarvitab väljendit *vaba tahe* oma 2. raamatus *Julianuse vastu* ja nimetab seda *servum arbitrium* ‘orjastatud tahe’. Sellega lõpetab Luther oma arutluse, seletades veelkord, et mõiste *vaba tahe* olevat talle koguni vastumeelne. Veel juunikuul 1530. a, kui Wanradt oli asumast tagasi Tallinna, esitati Augsburgis keiser Karl V-le Augsburgi usutunnistus. Wanradt ei saanud tunda selle XVIII peatükki vabast tahtest, ta võis aga olla tutvunud Melanchthoni seisukohtadega Wittenbergis. Melanchthon kirjutab Augsburgi usutunnistuses: “Vabast tahtest õpetatakse, et inimese tahe on mõningal määral vaba... Et me sellega ei õpeta midagi uut, tõendavad Augustinuse selged sõnad vaba tahte kohta... Vabadus seisneb

<sup>5</sup> D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar, 1883–) (WA) 7, 91.

<sup>6</sup> WA 2, 248–251.

ainult meie elu väliste asjade piires, valides head või kurja.” Hea on Jumalast, kurja teha on vabadus, näiteks ebajumalat kummar-dada, tappa jne. Tuleb ainult toonitada, et Wanradti “luterlik” õpetus orjastatud tahtest kui vaidlusalune küsimus ei sobinud sellesse lühikesse katekismusse.

*IV palve.* Seletus meie igapäevase leiva kohta on alamsaksakeelse teksti lõpuosas säilinud. Spirituaalselt tõlgitseti siin tihti igapäevast leiba kui vaimulikku (*supersubstantialis*) hingeleiba. Võimalik, et Wanradt *hingeleiba* mainis oma seletuse alguses, sest ta jätkab: ...vaid anna meile rahu, üksmeelt isekeskis *seespitte ninck owespitte*, head ülemused, igapäevased tarvidused. Jumal hoidku meid himustuse eest, sest see pole igapäevane leib, vaid saadab meile hävingut. *Hoia meid ka ükskõiksuse(?) ja edevuse eest, anna meile head tervist, hea pererahva, vaga abikaasa ja kuulekad lapsed. Kõigepealt hoia meile oma Jumalik sõna, mille kõrval kõik ihutoidus on vilets ning tühine.* Luther loetleb siinkohal maamehelegi tuntud reaalseid tarvidusi ja neile vastavaid andeid igapäevases elus. Juba loomise artikli seletuses loetleb ta neidsamu Jumala ande, millest iga maamees aru sai: söök, jook, riided, kingad, koda ja maja, põld, veised, raha, vara, vaga abikaasa, vagad lapsed, vaga pere-rahvas, vagad ning truud ülemused, hea valitsus, hea ilm, rahu, tervis, aus elu, head sõbrad, truud naabrid. Wanradti seletus on sobiv pigem linlasele, mitte aga niivõrd maamehele.

*V palve* on peale alguslausete peaaegu täielikult olemas ega paku mingisuguseid eriõpetusi. Esiteks me palume oma pattude andeksandmist, seejärel oleme valmis neilegi andeks andma (puudub veel termin *ligimene*), kes *meyl ech meddy wasta kurya* on teinud. See kõik on väga südamlük! Luther toonitab, et andeks-andmises peitub kogu Jumala riik.

*VI palve* tegeleb muuhulgas kõrgemate kiusatustega, millest Lutheri *Väikeses katekismuses* pole juttugi. Küll aga loetleb Luther *Suures katekismuses* terve rea kiusatusi, mis kuradi, maailma ja meie liha ajal on tekitatud. See juba III palvest tuntud kolmik on

Wanradtilegi tuttav. Kiusatuste seas on mainitud ka kõrkust, uhkust, auahnust jt kõrgemaid kiusatusi.

Alamsaksa tekstis on säilinud lõpulause: hoitagu meid vääratamast ja needusse langemast. Võrreldes kaht viimast palvet Kullamaa katekismuse anakronistliku sõnastusega (pattude *andeksheitmine*, isegi *allaheitmine*; kurjad *ohatused*, *pahad* kiusatused), näeme, kui võrd täielikum ja vabam maagilisist kütkeist oli magister Wanradti koostatud katekismus.

*VII palve.* Selle palve kohta annab ülevaate alamsaksakeelne tekst *De Söuende Bede. Sunder vorlöse uns van dem öuel.* (*Anna meile vabaneda ja ...hoia meid alati oma armus ja... Sest need on sinu raevu tunnused ja kuri pahe... ja hoia meid kõige ihu ja hinge häda eest.*) Lõpuks näib olevat säilinud eesti keeles palve viimane lause: *Röem pyddap meyl antuth sama taevas.* Lutheri *summa* on viimne õhkamine Issanda poole igavese elu ja hinge pääsemise pärast. Wanradt räägib maailma ja elu lõpust juba ühenduses Jumala Riigi tulemise palvega. Palve lõpul peab järgnema alamsaksa teksti alusel doksolooogia: *Synu (pereld) on sze ryckus nynck sze wegki(weggi) nynck sze auwu (ygkex 'ikka'). /Amen./* Seletust annab alamsaksa tekst: *Siin ta tarvitab taas sõna Riik ja annab mõista, et tema ainuüksi Riigi (võimu) teostab.*

## SAKRAMENDID

*Sakramente* käsitletakse eestikeelses tõlkes WK tekstides esmakordselt. Piht pole siin omaette sakramendiks. Üllatavalt ent tarvitab Wanradt luterlikku küsimuse ja vastuse meetodit. Küsimus: *Mea on sies se Sacrament sest Rysthmast?* Vastus: *Se Rysthme on üx pesseme sest teyskörd sundmest.* Nii järgnevad küsimustele sobivad vastused.

Lutheri *Väike katekismus* oli 1529. a juba ilmunud! Wanradt saabus Wittenbergi ja immatrikuleeriti detsembris 1529, 1530. aastal promoveeriti ta magistriks. Lutheri katekismused olid tal

siis tõenäoliselt käepärast. Ta võis neid kopeerida või nende põhjal omamoodi parandatud väljaande kirjutada. Wanradt valis enamasti viimati mainitud võimaluse, kuigi ta Lutheri eeskuju ning sõnastust enamasti ei põlanud. Tihti toetus ta ka Wittenbergi teoloogide uuematele seisukohtadele – kui Luther polemiseeris Rotterdami Erasmusega tahtevabaduse üle, pani ka Wanradt vaba tahte tahte probleemi oma katekismusesse kirja.<sup>7</sup> Tema seletusi iseloomustab liigne lähedus taasristijaile. Samuti fikseeris ta kohe ka Marburgi vaidluste seisukohad Kristuse ligiolekust armulauas, mida vaatleme allpool.<sup>8</sup>

*Ristimise* definitsioonis on Luther hoopiski konservatiivsem kui Wanradt. Viimase arvates peab ristimine olema uuestisündimine siin ja praegu (*hic et nunc*), *lebby sen wedden* ja Kristuse usus. Luther vormistab ristimise esialgu veeristimisena, mis “Jumala käsus on seatud ja Jumala sõnaga ühendatud”. Ristimine teeb meid Jumala uueks looduks. Alles kolmandas küsimuses räägib Luther usus teostuvast *uussünni pesemisest*. Wanradt räägib kohe teistkordsest sünnimisest. Prof Elmar Salumaa kirjutab ülalt sünnimise ime kohta:

Jumala teed ja viisid on igaühega erinevad: ühte kutsub Ta selle anni vastuvõtmisele ootamatult, teisega kannatab ta kaua otsekui ette valmistades; mõnda Ta õnnistab oma andega ränkade äikseraksatuste kaudu elu tegelikes sündmusis, teist õrnalt kutsudes nagu “vaikne, tasane hääl” (1Kn 19:12); üht juba lapsepõlve päevil, teist aga alles haua kaldal.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Mitte ainult Luther vanas eas, vaid juba katoliikluses on väljendatud soovi, et Jumal kaotaks kõik kurja valitsuse, näit juudi sünagoogid!

<sup>8</sup> Wanradti seletused ristimise ja altarisakramendi kohta hõlmavad ka vaidlusi, mis olid tekkinud Zwingli ja tema kaaskonna ning Lutheri ja Wittenbergi usuteadlaste vahel 1529. a Marburgis.

<sup>9</sup> Elmar Salumaa, “Evangeelium ja eetos”, *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kiriku Aastaraamat* (Tallinn, 1956), 27j.

Kuidas aru saada edasisest seletusest? Vahest tuleks arvestada võimalusega, et Koell on siinkohal abitult tõlkinud ja rida 178 peaks pigemini kõlama: *Nynck seperest on* tema koos (pro “*tema kaes*”), st ristimisega, inimene (*wxigka* ‘igamees’ vastavalt Mülleri jutlustele 1604. a) alles ükspäinis õnnis ning püha. Siin pole juttu Jumala pühadusest, vaid inimese õndsakssaamisest ristimise kaudu. *Mynckperest tema* (Kristus) on ristimiskäsu andnud: Minge kõike maailma! Seda misjonikäsku pole tekstist leida. Kuskil peaksid olema peidus ristimise seadmissõnad armulaua seadmissõnade eeskujul! Võib-olla järgnev kaotsiläinud lehekülj sisaldaski neid.

Esimesed saksakeelsed read näitavad ristimise pühitsevat ja päästvat mõju. Järgneb Lutheri küsimus: mis kasu saadab (ristimine) meile? Alamsaksa tekst vastab: see teeb meid vabaks päripärist (salich ‘õnnis’), lunastab meid kõigest sünnipäristest pattudest, ka kuradi riigist, kus oleme koguni vangis, laseb meid vabaks ja valla. Ka trööstib see meie südametunnistust (*conscientia*) ja lohutab meid surmahädas, mistõttu oleme vastu võetud Kristuse riiki. Jumal ei valeta oma sõnas. Seepärast, kellele ta seda on töotanud, sellele ta ka annab (riigi); kellele on antud, see hoidku seda kindlana *pihtimise* kaudu. Pihtimisest on siin rõhutatult juttu.

*Armulaua* definitsioon pidi paiknema järgmisel leheküljel. Seal asubki *se teyne se Sacrament* analoogiliselt ristimisele. *Mea on sies se Sacrament altare peal?* Järgnevalt on juttu Kristuse ligiolekust (*praesentia*) armulaua sakramendis. Aluseks pole mitte see, et Jumal (*tahap*), vaid pigemini see, et *Christus tahap* kinkida oma ligioleku selles sakramendis. (Jumal on muidugi samuti ligi.) Siit selgub muide, et Wanradt siingi pidas kinni luterlikust arusaamast Kristuse reaalsuhtest *resp.* personaalsuhtest ega polnud reformeeritud kiriku mõttes spiritualist. Veel kõlab Wanradti seletuses luterlik käsitlus: leiba ja karikat *võetakse õnsalt* küll vaimuliku käest, kes vahest on koguni kõlvatu teener, kuid ligiolek tuleb Kristuselt, olenemata jagaja kõlbmatusest.

Ehtluterlik on küsimus õigest ettevalmistusest armulaua vastu-

võtmiseks ja usust seadmissõnadesse. Leiva jagamise sõna leiame eesti keeles. Seda täiendab karika jagamise sõna alamsaksa keeles.

*Karika jagamise sõna* hõlmab ühe lehekülje. Kristuse ihu ja veri on antud meile patu pärast. Kristuse veri peab meile patu andeks andma (*vorgeuing-Vergebung* 'andeksand'). Tähtis on küll lauale tulemiseks valmistuda *paastu, pihtimise* (tekst on siinkohal ebakindel!) ja teiste heade tegudega. Kuid armulaua vääriliseks teeb meid üksnes usk ja mitte teod (nii ka Lutheril). Lõpuks tuleb veel küsimus, kuidas võime uskuda, armulaua tõhususest aru saamata. Wanradti vastus on: Jumala tööd tuleb käsitada vaimselt – usu läbi – ja mitte mõistuse abiga.

### *Ekskurss: Mida kirjutab Luther Kristuse ligiolekust armulauas?*

Kaitstes Kristuse reaalselt juuresviibimist armulaua elementides – õigemini küll: kogu talituses! – toetub ta jumaliku ubikviteedi õpetusele [*leitav=löwdade*] ja rõhutab sakramentaalset osadusühendust Jumalaga, ent [Luther] hoiatab igasuguse spiritualiseerimise ja subjektiviseerimise eest. Esimesel juhul õpetati, et Jumala Vaim oma vabaduses tegutseb lahus välistest märkidest, seega siis vahe-tult (Zwingli jt), teisel juhul arvati, nagu sõltuks Kristuse reaalne presents armulauas kuidagi inimese usust või ka uskmatuses ja nagu saaks seetõttu vaid usklik osa Kristuse ihust ja verest. Spiritualiseerijate vastu vaidleb Luther, et vaatamata Jumala Vaimu vabadu- sele on ta selle vabaduse sidunud [*köwteda!*] sakramendiga.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Elmar Salumaa, "Armulauaõpetuse piirjooni", *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1982), 14. Ka Horst Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, selgitab et *ubiquitas Christi* on armulauas *Selbst-bindung Gottes an die Gnadenmittel* (*binden* 'kynny köwteda'), st Kristus on neis kahes elemendis, leivas ja veinis, leitav (*löwdade*). Oluline ongi see, et Kristus on armulauaandides ligi, ta on leitav. Vähem oluline on see, kuidas me saame temast "õndsalt" osa. Sakramentalistid küsivad, millal asus Kristus leiba, kui kaua ta seal sees viibis jne.

Meie jaoks on oluline see, et me saame armulaua andidest osa. Hoopiski vähem oluline on nende andide üle reflekteerida.

Küsitavaks jääb, milles seisnes Wanradti teoloogiline eksimus luterliku käsitluse vastu. Otseselt sõnastusest ei ole seda võimalik järeldada. Nii armulauas antud Kristuse *præsentia* käsitlemisel oma kogenumatus praktilises teoloogias kui ka soovis Lutheri ja teiste seisukohti selles küsimuses edasi anda jääb Wanradt õpetuslikult siiski luterlikule pinnale.<sup>11</sup> Viga on siin selles, et ta katekismusesse kui võhiku- ja lasteõpetusse (algõpetusse) on sisse toonud keerulisi, vaid tollel ajastul aktuaalseid teoloogilisi vaidlusküsimusi. Wittenbergis said 1529.–1530. aastal aktuaalseteks probleemideks maailmalõpp (*consummatio sæculi*), samuti vaba tahe (*liberum arbitrium*) ja Kristuse ligiolek (*ubiquitas*) armulaua elementides.<sup>12</sup> Neid küsimusi Lutheri katekismused ei käsitle, küll aga *Liber Concordiæ* ja *Solida Declaratio*. Asjaolu, et Wanradt neist vaidlustest oli mõjutatud, räägib pigemini tema kasuks kui kahjuks. Kuid Wittenbergi eitav otsus elimineeris Wanradti teoloogilised arusaamad nende liigse tormakuse ja raskepärase vormistuse pärast.

Johann Koelli elukäik Pühavaimu koguduse õpetajana kulges rahulikumalt kui Simon Wanradtil. Ta suri aastal 1540 või 1541. Kas Koellil õnnestus küllaldase täpsusega Simon Wanradti mõttekäike edasi anda, jääb filoloogide arvates kahtlaseks. Ühe näitena mainisime juba ristimise tähtsuse käsitlemist meie õndsuseks jaoks (lk 9a, rida 178). Nimetatagu veel *palvet maailma lõpu tulemise pärast* (lk 6a, rida 110j). Tingiv kõneviis oleks siin sobivam: et Jumal *selle pattussel Ilmal tahaxe* (ja mitte *tachtis*) *üdden otzan tehe* (*tahaxe* ‘tahaks’). Kuigi Koellil oli üsna häid eeldusi tõlketööga

<sup>11</sup> A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Band 4, 145. Luther: “Er ist nun auch unbegreiflich worden und wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brot ist; es sei denn, daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbs das Brot durch sein Wort, da du ihn essen sollt” (WA 23, 151, 28).

<sup>12</sup> Hiljem tekkisid vaidlused Kristuse alandustee algusest ja kulminatsioonist (*kenosis*).

toime tulla, katsus ta vahest *Ilma otza* kohese tuleku asjus leevendada Wanradti teravust. Vastuse andmiseks olgu siin filoloogidel sõnaõigus! Suurt tähelepanu on leidnud uute terminite kujundamiskäik Koelli poolt: *äraandmise* asemel on siin veel tarvitusel *äraretmine*. Korrektuuride seas on ka tegelikke parandusi. Näit küll *tegema* on asendatud parema vormiga *maksma* satisfaktsiooni tähenduses. Kaua otsiti vastet sõnale *jünger*. Koell tarvitab veel üsna kobavat tõlkevastet *sulane*. Soome *opetuslasi* leiab sellele vastava vormi *õppija* Jaan Bergmanni päevil. Tegelik eesti keelepruuk oli aina ladestumas kui trüki- või kirjatekst, rahvakeel andis siis võimaluse vormida ladusaid väljendusi katekismuse tekstide tõlkimisel.

Lõpuks mainitakse veel erinevaid eesti dialekte (lk 11x – 11a, kus leidubki tuntud märkus “Trükitud 25. 08. 1535 Hans Luffti poolt Wittenbergis”). Lk 11b on tühi leht. Lehekülgede numeratsioon pärineb Weissilt ja Johansenilt.

Katoliku piiskop Karl Lehmann (Mainz) rõhutab, et just oma katekismustes hoidub Luther poleemikast. Seda võinuksid ka tema õpilased märgata, kui neil olnuks tundlikku lähenemist oma doktori suhtes. Aga Thomas Müntzer juba mõnitas Orlamünde koguduse kaitse all oma endist kaasvõitlejat kui *Wittenbergi praagamagu*<sup>13</sup>. Luther ise nimetas end surmalapseks (*Madensack* ‘vaglaroog’). Teoloogilise vaidluse stiil oli tollal äge. Philipp Melanchthon ootas oma eluotsa, mil ta pääseks teoloogide jagelemisest (*rabies theologorum*). Me ei saa siis tõesti Wanradtiga kohut käia, küll aga heameelt väljendada, et ta lõpuks ometi kainenenes ja pääses seeläbi kohtuotsusest, mis tabas “1000-aastase rahuriigi” vägivaldseid diktaatoreid Münsteris ja mujalgi.

Wanradti teos on teoloogiliselt hästi töödeldud, niivõrd kui antud tekstisäilmed otsustada lubavad. Alamsaksa keelekasutus hakkas kirjanduses – mitte tegelikus kõnepruugis – varju jääma ja tuli praktilisele teoloogilisele tööle kahjuks. Kirjutis oli teoloogiliselt

<sup>13</sup> *Das sanftlebende Fleisch zu Wittenberg.*

küllaltki luterlik, kuid metodoloogiliselt vähe sobiv katekismuseks oma raskete teoloogiliste vaidlusküsimustega. Muidugi oleks ka sellisel kujul ilmunud eestikeelne katekismus siinsele kirikule kasuks tulnud. Vastuseisu leidus aga nii kaugel Wittenbergis kui ka Tallinnas, kuigi erinevatel kaalutlustel. Küsitavaks jääb, kuivõrd Wanradti mõtteseosed talupoeglikule rahvale oleksid midagi ütelnud. Kui vähe oodati hiljem õppimisvõimet eesti talupojarahvalt! Kui suur oli algul usaldus eestikeelse linnakoguduse suutlikkuse vastu toleaegses Tallinnas (Revalis), kuigi Lutheri katekismus algusest oli ju kirjutatud sakslastest linnarahvale! Johann Koell on teinud oma parima ja tema ütlemissviisid on üldiselt hästi korda läinud. Mõnede arvates on ta tõlge küll liiga puine ja orjalik, eriti kui unustada ära tõlkija piiratud võimalused. Paaril juhul pole ta vist mõne lause mõtet hästi tabanud ja seetõttu on ka tõlge puudulikuks jäänud. Kui võrrelda seda saavutust näiteks Kullamaa käsi-kirjaga, siis on selge, et Koelli tõlge on nii sisuliselt kui vormilt üllatavalt palju parem senistest katsetustest, aga ka sujuvam kui temale järgnevate kirjalade keelevormid.

## KATEKISMUSE SISUÜLEVAADE ORIGINAALI LEHEKÜLGEDE KAUPA

Lk 0	Katekismuse tiitel. Tiitelleht. (Eessõna?)
Lk 0x	<i>Credo</i> I õpetus, seletuse algus.
Lk 0xy	<i>Credo</i> I õpetuse seletus. II õpetuse pealkiri.
Lk 1x	<i>Credo</i> II õpetuse algus.
Lk 1a=1b	II õpetuse lõpp, seletuse algus.
Lk 2a	II õpetuse seletuse keskkohat.
Lk 2x= 2b	II õpetuse seletuse lõpp. III õpetuse pealkiri.
Lk 3x	III õpetus (pühitsusest, kirikust).
Lk 3xy	Seletus osaduse ja andeksandmise kohta.

- Lk 3a III õpetuse seletuse lõpp (liha ülestõusmisest).
- Lk 4a=3b III õpetuse seletuse lõpp (igavesest elust).  
Aamen. Meie Isa palve kõnetlus.
- Lk 4x=4b Meie Isa palve kõnetlus koos seletusega.
- Lk 5a Kõnetluse lõpp. I palve koos seletusega.  
II palve algus.
- Lk 6a=5b II palve seletuse lõpp. III palve pealkiri.
- Lk 7a=6b III palve koos seletusega. IV palve pealkiri.
- Lk 7x=7b IV palve seletuse lõpp. V palve seletuse algus.
- Lk 8a V palve seletuse lõpp. VI palve seletuse algus.
- Lk 8x=8b VI palve lõpp. VII palve koos seletusega.  
Doksoloogia.
- Lk 9a Doksoloogia seletuse lõpp. Ristimissakrament.
- Lk 9b=9x Mis kasu saadab ristimine? (Ristimise eadmis-  
sõnad.)
- Lk 10a Püha altarisakrament. Leiva jagamine.
- Lk 10x=10b Altarisakrament. Veini jagamine. Kuidas  
pihtimisel valmistuda sakramendi väarikaks  
tarvitamiseks. Headest tegudest.
- Lk 11 x Eesti keele dialektide kirjelduse algus.
- Lk 11a Lõpplehekülg trükkija märkusega.
- Lk 11b Tühi lisaleht.

Loomisõpetuses sisaldub pattulangemise kirjeldus, mis toonitab vajadust lunastuse järgi. Seda poleks olnud vaja, kui dekalooq seisnuks *Credo* ees tegude peeglina.

II palves esineb eshatoloogiline käsitlus maailma lõpu kiire tuleku vajadusest. Sellises olukorras pole vajadust kümne käsu järele maailmakorra säilitamiseks, kuna maailm niikuinii kohe hukka läheb. Riigi palves soovitakse kiiret pääsemist vagadele ja otsa kurjadele.

Võib väita, et dekalooigist pole jälgegi leida. Siiski on alamsaksa teksti lõpul (lk 10b) juttu headest tegudest, mis rajanevad Lutheri järgi peamiselt kümnele käsule ning mõneti ka kolmikule usklootus-armastus. Jutt headest tegudest võis rõhutada tegude tarvidust ilma kümne käsu ähvarduseta. Kuski pole juttu mõistest “ligimene” (*lähembane*), mille järjekindel tarvitamine eeldaks viie viimase käsu seletusi ligimesearmastusest. Jääb mulje, et siin on mingi pihikäsu arendamiseks lisatud mõttekäik, mis ei baseeru otseselt kümne käsu seletustele.

Lutheri *Suure katekismuse* eeskujul oleks pidanud kümne käsu maht olema olnud iga käsu kohta 4 lk. Aga miks pidi eesti maamees kohe saama nii suure katekismuse väljaande 1500 eksemplariga? *Tertius usus legis* tundus tarbetu moraliseerimisena spiritualistidele, kes uskusid, et nad ei suuda üldse pattu teha (*non posse peccare*).

## LEHEKÜLGED E KOGUARV; ALAMSAKSA JA EESTI TEKSTI ULATUSEST; MAHU REKONSTRUKTSIOONIKATSE

Kokku võib arvestada minimaalselt 24 topeltlehekülge *resp.* 48 lehekülge ehk kolm poognat. Kümne käsu lisandumisega tulnuks juurde vähemalt neljas poogen. Otsustav lause on *Seda tehke minu melletusse resp. mälletusse*. Sellega väheneb katekismuse ulatus, nagu juba algusest peale teenekad autorid Weiss ja Johannes on nentinud.

*Credo* ulatusest: O, Ox = tiitelleht, Ox/y ja 1x = loomine (*de creatione*). Siin on ka II õpetuse algus peidus. 1a = 1b jätkates II ehk lunastusartiklit: *Pylatussen/ayal*; 2a läheb vahetult üle sõnadega *pereld ninck kaes* õpetusest Kristuse kannatamisest ning ülestõusmisest (*de redemptione*). Lk 2x/y-ga lõpebki II artikli seletus ja algab III artikkel Pühast Vaimust ning kirikust (*de sanctificatione*). Lk 3xy kõneleb edasi pühade osadusest ning pattude andeksandmisest. Lk 3a on selle õpetuse lõpp seletusega üldisest ülestõus-

misest. Lk 4a räägib igavesest elust ja lõpetab *Credo* kinnitusega: *Amen. Sze on toest.* (See on tõesti tõsi.)

*Credo* alla kuuluvad seega paar tundmatut lehekülge loomisest =  $Ox$ ,  $Oxy$ , ja  $1x$ . Lunastus hõlmab üle 3 lk, samuti veel pühitsus (kirikust) =  $2xy$ ,  $3x$ ,  $3xy$ ,  $3a$ . Kokku poolikute lehekülgedega hõlmab *Credo* 10 lehekülge, koos alamsaksa tekstiga kokku maksimaalselt 20 lehekülge.

Meie Isa palve algab lausega *sze alck sesth palwest* lk 4a ja jätkub kui palvet sissejuhatav kõnetlus  $4x = 4b/5a$  lõpuseletuseni. Järgnevad 7 palvet: nimetatud kõnetluse algus 4a jätkuga  $4x = 4b$  kui kõnetlus;  $5a = I$  palve;  $5a/6a = II$  palve;  $(6a) 7a = III$  palve;  $7x = 7b = IV$  palve, ka V palve algus;  $8a = V$  palve lõpp ja VI palve algus;  $8x = 8b = VI$  palve lõpp ja VII palve, doksoloogia;  $9a =$  doksoloogia seletuse lõpp, ristimissakramendi algus. Meie Isa palve hõlmab seega kokku 9 lehekülge: 4a, 4x, 5a, 6a, 7a, 7x, 8a, 8x ja 9a, kusjuures 7 palvet saavad alguse kõnetlusest ja palve lõpeb doksoloogia seletusega; koos alamsaksa tekstiga saame kokku 20 lehekülge.

Jäävad veel kaks sakramenti. Ristimisele on pühendatud 9a ning  $9b = 9x$  ristimiskäsuga. Lk 10a alustab armulaua defineerimist.  $10b = 10x$  on pühendatud armulaua seadmissõnadele. Edasi on seletus, kuidas valmistuda laualeminekuks: headest tegudest. Sellega lõpebki katekismus lk 11a trükiandmetega: *Wittenbergi Hanns Luffti trükikoda, 1535. a. augustis*. Lk 11b on tühi lisaleht. Sakramentidele on pühendatud kokku 4–5 lehekülge: 9a,  $9x = 9b$ , 10a,  $10x = 10b$ . Lõpuseletusteks on veel 3 lehekülge: 11x, 11a ja 11b. Alamsaksa tekstiga kokku saame sakramentide ja lõpetuse jaoks minimaalselt umbes 13–14 lehekülge.

Kogusumma tuleb 54 lehekülge, poognate viisi arvestades 4 poognat (64 lk). Kui kümme käsku seletustega tuleksid juurde arvata, saaksime lisaks 22–26 lk. Pikema eessõna ja kümne käsuga oleks katekismuse ulatus maksimaalselt  $54 + 26 = 80$  lehekülge ehk 5 poognat.

# RELIGIOONI OSA POLIITILISE REPRESSIOONI JÄRGSE TRAUMAGA TOIMETULEKUL

TÖNU LEHTSAAR, HEINO NOOR

## SISSEJUHATUS

Eestlaste repressioonikogemust on käsitletud mitmeti, alates isiklikest mälestustest kuni statistiliste ülevaadeteni poliitilisest vägivallast ja selle all kannatanutest. Arvestades tõsiasja, et umbes 18% Eesti elanikkonnast on 1940...1988 erinevate okupatsioonide ajal otseselt kannatanud poliitilise tagakiusu all,<sup>1</sup> on paljude inimeste identiteedi osaks poliitilise vägivalda poolt repressseerituks või tagakiusatuks osutumine.<sup>2</sup>

Käesolev artikkel käsitleb mitte niivõrd ellujäänute ja tagasitulnute arvusid, vaid ellujäämise ja tagasitulemise hingelisi tahke. Käsitleme poliitiliste repressioonide tulemusena tekkivat hinge-traumat ja sellest ülesaamist. Edasises tekstis kasutatakse hinge-trauma/psüühilise trauma tähenduses lihtsõna *trauma*. Lähemat

<sup>1</sup> P. Varju, *Eesti rahva inimohvrid nõukogude ja saksa okupatsiooni ajal (1940–1953)* (Tartu: ORURK, 1997).

<sup>2</sup> H. Noor, "Torture survival, political rituals and suicide. National experience of Estonia", *Annual Report of RCT and IRCT* (1996), 10–13.

tähelepanu on pööratud religiooni osatähtsusele repressiooni-traumaga toimetulekul. Esmalt anname teoreetilise ülevaate sügavate üleelamiste tulemusel tekkivast traumajärgsest stresshäirest ja teistest psüühikamuutustest, seejärel käsitleme poliitilist repressiooni kui trauma liiki ja seda, kuidas religioon mõjutab traumaga toimetulekut. Teoreetilisi seisukohti näitlikustavad 64 poliitiliselt represseeritu ankeetküsitluse tulemused. Artikkel lõpeb aruteluga, milles vaetakse ankeedi tulemusi eelesitatud seisukohtade abil.

## TRAUMAJÄRGSE STRESSHÄIRE MÕISTEST

Traumajärgse stresshäire all mõistetakse kroonilist reaktsiooni vapustavatele sündmustele. Inimene võib nendes sündmustes osaleda ohvrina, trauma tekitajana, tunnistajana või lihtsalt saada teada rasketest juhtumustest. Tavaliselt on traumeeriv sündmus seotud õnnetuse, vägivalga ja/või kontrolli kaotamisega elusolemise üle. Sügava hingelise jälje võivad jätta näiteks autoõnnetused, tulekahjud, röövimised, vägistamised, sõjakoledused, loodusõnnetused, küüditamised, vangistused ja piinamised. Inimene elab neid sündmusi üle, tundes paanilist hirmu, abitust, õudust, ohtu elusolemisele ja ellujäämisele.

Psüühikahäirete diagnoosimisvahendi *DSM-IV*<sup>3</sup> alusel on võimalik traumajärgset stresshäiret kirjeldada kuue tunnuse alusel. Siinesitatu pole diagnostiliste kriteeriumite täpne tõlge, vaid nende põhisisu kokkuvõte. Vastavalt sellele, kuivõrd need tunnused esinevad poliitiliselt represseeritu hingeelus, on võimalik rääkida repressioonitraumast.

1. Inimese elus on olnud mingi traumaatiline sündmus, mida läbi tehes või millele kaasa elades on ta tundnud paanilist hirmu, abitust või õudust.

<sup>3</sup> *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, Fourth edition (Washington: American Psychiatric Association, 1994).

2. Traumeeriva sündmuse taaskogemine, mis võib toimuda kujutlustes, mõtetes, unenägudes või isegi meeletpetetes. Taaskogemine tähendab, et inimene ei saa toimunust lahti, vaid kannab seda pidevalt endas, elab taas ja jälle läbi.
3. Traumeeriva sündmusega seonduva vältimine tähendab läbielatud meenutavate mõtete, tunnete, vestluste, tegevuste, paikade eiramist. Raskused võivad esineda ka toimunu meenutamisel. Kannatanu võib hakata vältima nii iseenda tunnetamist kui ka teisi, eitama oma tulevikku ja positiivse elukäigu võimalikkust. Kõike traumeerivat nii oma hinges kui ka suhetes püütakse endast eemal hoida.
4. Aktivatsiooni suurenemine avaldub unehäiretes, kõrges erutuvuses, keskendumisraskustes, ülemäärases valvsuses ja/või ohjeldamatutes reaktsioonides. Trauma läbielanu on pidevas sisemises pinges, mis segab teda elusündmustele tasakaalukalt reageerimast.
5. Kliiniliseks diagnoosiks annab alust see, kui punktides 2–4 loetletud sümptomid ilmnevad keskmiselt enam kui kuu aja kestel. Niisugusel juhul on võimalik rääkida kroonilisest reaktsioonist, mis on traumajärgse stressi definitsiooni üks võtmesõnu.
6. Hingehäire põhjustab stressi ja segab toimimist inimsuhetes, tööülesannetes ja teistes tähtsates eluvaldkondades. See tähendab, et traumajärgse stressihäire all kannataja ei tule argieluga toime, vaid takerdub oma sisemaailma.

Eelkirjeldatud tunnused võivad esineda erinevate traumade ja erinevate inimeste puhul erineval määral. Trauma tõsidus oleneb mitmetest asjaoludest. Olulisemad nendest on trauma põhjus, isikliku osaluse määr traumas ja traumajärgne sotsiaalne tunnus/toetus<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Encyclopedia of human behavior*, Vol. 3, (San Diego: Academic Press, 1994), "Post-traumatic stress disorder", by R. Katz, 555–562; Noor, "Torture survival, political rituals and suicide", 10–13; F. Parkinson, *Post-Trauma Stress*, Second edition (London: Sheldon Press, 1995), 89–115.

Üle- ja läbielamise seisukohast on oluline erinevus selles, kas traumat tunnetatakse kui inimeste põhjustatud või kui lihtsalt õnnetusjuhtumit. Üldine tõdemus on, et inimeste põhjustatud (eriti tahtlikke) traumasid elatakse läbi valulisemalt ja pikaajalisemalt kui loodusõnnetusi. Inimeste põhjustatud kannatusele lisandub põhjuse otsimise vajadus. Sihilikule kurjusele, vägivallale ja ülekohtule on raskem leida õigustust ja/või seletust kui “juhusele” või loodusjõududele.

Isikliku osaluse määr on seotud inimese hingelise ja füüsilise puudutatusega traumas. Mida rohkem ja sügavamalt õnnetus inimest puudutab, seda suurem on traumajärgse stresshäire tõenäosus ning raskus. Nii näiteks elavad haavataasaanud sõjakoledusi üldjuhul läbi sügavamalt kui tervelt tagasitulnud. Vigastatute hingehaavad pärast autoõnnetust on sügavamad kui terveksjäänutel. Vangilaagrist või küüditamiselt vigastuste või krooniliste haigustega tagasitulnutel on stresshäire tõsisem kui terveksjäänutel. Sealjuures võib osalus olla ka hingeline. Lähedase inimese hukkamise nägemine, laste kannatusele kaasaelamine, jõuetus aidata neid, kelle eest me vastutame – kõik see võib haavata inimhinge väga sügavalt. Eriti rängalt mõjub piinamise või hukkamise sunnitud pealtvaatamine.

Sotsiaalne tunnustus ja toetus tähendab lähedaste ja toetavate inimsuhete jätkuvat olemasolu. Traumajärgselt on lähisuhted olulised vähemalt kahes tähenduses. Esiteks võib trauma kesta pikka aega, nagu näiteks asumise või vangistuse puhul. Eemalolnud on sunnitud sisse elama ja õppima toime tulema saabumisjärgsete uute oludega. Oma lähedaste juurde tagasi tulles kulub palju aega ja energiat, et vahepeal muutunud elu ja suhetega taas kohaneda. Teiseks on kannatanu hinges tavaliselt sügavad haavad, millest tervenemiseks on vaja kannatlikkust, ärakuulamist ja mõistmist, mida suudavad pakkuda vaid lähedased ja usaldusväärsed inimesed. Seega on trauma ja sellest väljumine sotsiaalsed nähtused. Trauma üleelamine sõltub sellest, kes (mis) põhjustab ohvrile kannatusi, kuivõrd need kannatused teda puudutavad ning kellega koos on võimalik kannatustest terveneda.

## POLIITILINE REPRESSIOON KUI TRAUMA

Inimkannatuste ja -vägivalla mitmekesisuse üheks näiteks on poliitilised repressioonid. Niisiis võivad eelkirjeldatud traumajärgse stresshäire sümptomid eriliselt ilmneda küüditatutel, tagakiusatudel, koonduslaagris või vangis olnutel, ühepoolse või vastastikuse terrorismi ohvritel – kõigil, kes on langenud mingi poliitilise vägivalla ohvriteks. Sageli pole neil juhtudel võimalik tõmmata ranget piiri poliitilise, ideoloogilise ja inimliku kurjuse vahele. Küll aga on uuritud erinevate poliitiliste vägivallarežiimide ja -juhtude mõju inimese hingeelule.<sup>5</sup>

Lifton<sup>6</sup> kirjeldas inimeste hingeelu, kes olid olnud natsistlikus koonduslaagris või üle elanud Hiroshima tuumapommitamise. Lifton leidis, et nende inimeste elule on vajutatud surma pitsert, “ellujääja süü”, hingeline tuimus, enesest õige hoolimise küsimus ja elu uuesti mõtestamise vajadus. Surma pitseri kujunemine tähendab surma võimalikkuse ja ligiolu pidevat tunnetamist. Selliste kogemustega inimesed advavad pidevalt elu katkemise ohtu. Tuntakse end süüdi ellujäämise pärast, samal ajal kui teised hukkusid. Selle kõrval võib tekkida hingeline tundetus – ei sekkuta või isegi hoidutakse mistahes osalemisest toimivas. Niisuguses hinge seisundis on raske hoolida ja hoolitseda nii iseenda kui ka teiste eest, sest reetmises, ebainimlikkuses ja absurdsuses on raske tunnetada ja järgida mingeid reegleid. Seesuguste kogemuste korrastamine, neile mõtestatud ning mõistliku seletuse leidmine nõuab palju aega. Kõigil kannatanutel ei pruugigi see õnnestuda.<sup>7</sup>

Sügav trauma, eriti inimese põhjustatuna, paiskab segamini kannatanu maailmapildi. Elukogemuse käigus kujunenud arusaam inimsuhetest, elu väärtusest, kõlbelistest põhimõtetest ja inimsu-

<sup>5</sup> Noor, “Torture survival, political rituals and suicide”, 10–13.

<sup>6</sup> R. J. Lifton, *The broken connection* (New York: Simon and Shuster, 1979).

<sup>7</sup> Noor, “Torture survival, political rituals and suicide”, 10–13.

sest kahjustub kannatuses. Igal inimesel on olemas sõnastamatu alateadlik tunnetus ümbritsevast maailmast ja enese kohast selles maailmas. Trauma hävitab senise maailmatunnetuse. Kindlustunne asendub kindlusetusega, lootus lootusetusega ja korrapärasus segipaisatusega. Trauma tulemusena võib kahjustuda inimese enesehinnang tervikuna. Janoff-Bulman<sup>8</sup> peab traumajärgse taastumise teeks traumeeriva kogemuse seondamist uude maailmavaatesse. See tähendab, et traumaga saab toime tulla vaid siis, kui kannatanu suudab luua uue elukäsitluse, milles toimunud kannatustel on samuti oma koht. Poliitilise repressiooni ohvri puhul on võimalik seletus poliitilist laadi. See tähendab, et toimunut põhjendatakse endale ideoloogilistes ja poliitilistes kategooriates. Selleks võib olla näiteks kommunismi või fašismi mõtestamine enda jaoks ja sellele hinnangu andmine.

Poliitilise repressiooni üks eripärasid on, et see puudutab paljusid inimesi, enamasti korraga ja kehtvalt. Toimuva talumisel, mõistmisel ja mõtestamisel on oluline, kas inimene kannab raskusi üksinda või koos teistega. Selles tähenduses on poliitiline repressioon vastuoluline. Massiline kehtev poliitiline vägivald suurendab abituse ja lootusetuse tunnet.<sup>9</sup> Konkreetsetes olukorras võivad aga kannatajad üksteist oluliselt toetada ja aidata. Tervenemisel on ühiskonna teadlikkus ja toetav suhtumine olulised hingelise taastumise ja rehabiliteerumise kiirendajad. Ühiskondliku mõistmise puudumine võib aga oluliselt pärssida kannatushaavade paranemist. Üldsuse, kuid samuti lähema ümbruse tähelepanematuse ning osavõtmatus üle kurdavad nt paljud Tšernobõli tuumakatastroofis osalenud veteranid ja sovetliku Gulagi imekombel ellujäänud ohvrid (poliitvangid). Eestis inimestele tekitatud sovetlik repressiooni-

<sup>8</sup> R. Janoff-Bulman, *Shattered assumptions – towards a new psychology of trauma* (New York: McMillian, 1992).

<sup>9</sup> H. Noor, "Coping and suicidal behaviour among victims of political regimes". – P. C. Friday (Chair), *Caring for victims*, 9th International Symposium on Victimology, Amsterdam, Netherlands (August 1997).

trauma ei olnud aga ainult vabaduskaotuslik nagu küüditamine, vangistamine, tapmine. Oluline mõju oli nende terroriaktide läbi tekitatud üldisel eksistentsiaalsel hirmul. See hirm oli üldrahvalikult teadvustatud ja/või alateadvusse surutud. Hirmule lisandus sundateism. Maiseks eneseteostuseks pidid inimesed siin rakendama kaitse- ja kohenemisevõtteid ning -reaktsioone. Üheks kaitsemehhanismiks oli tegelikkuse, st hirmu all hoidva olukorra ratsionaliseerimine. Toimuvat püüti seletada klassivõitlusega, maailmarevolutsiooniga jms. Oluliseks võtteks oli samastumine agressoriga – pantvangi sündroom.<sup>10</sup> Mõeldi üht, räägiti teist, tehti kolmandat. Üldistades võib öelda, et poliitilised repressioonid kujutavad endast olulist psühhotraumade liiki.

## RELIGIOONI OSA TRAUMAGA TOIMETULEKUL

Traumeerivate sündmuste puhul tõstatub küsimus nendega toimetulekust – missuguste vahendite ja ressursside abil suudab inimene vapustusi ületada? Carver, Scheier ja Weintraub<sup>11</sup> kirjeldavad varasematele uurimustele viidates kahte tüüpi toimetulekut. Esimene nendest kannab nimetust probleemikeskne toimetulek, mille eesmärgiks on lahendada probleem või kõrvaldada stressi allikas. Seda toimetulekuviisi kasutatakse, kui nähakse mingeid konstruktiivseid käitumisviise. Teine on tunde keskne toimetulek, mille eesmärgiks on stressiga toimetulek. Seda toimetulekuviisi kasutatakse, kui ei nähta reaalseid võimalusi pinges allika vältimiseks või kõrvaldamiseks. Viidatud autorid tunnistavad seesuguse jaotuse olulisust, ent tõdevad samas, et tegemist on ilmse lihtsustusega. Oma

<sup>10</sup> Noor, "Torture survival, political rituals and suicide", 10–13.

<sup>11</sup> C. S. Carver, M. F. Scheier, J. K. Weintraub, "Assessing coping strategies: a theoretically based approach", *Journal of Personality and Social Psychology* 2 (1989), 267–283.

uurimuses kirjeldavad nad neljateist erinevat toimetulekustrateegiat, mille abil inimesed stressiga toime tulevad. Näiteks võivad aidata stressiga toime tulla viivitamine, planeerimine, toetuse otsimine ja tunnete väljaelamine. Ühe toimetulekustrateegiana teiste seas nimetavad nad pöördumist usu poole. Usk võib tähendada emotsionaalset toetust, võimalust elusündmuste positiivseks tõlgendamiseks ja arenguks või ka aktiivset stressoriga tegelemise taktikat. Carveri jt uurimuse põhjal võime väita, et religioon on üks võimalik toimetulekustrateegia teiste seas.

Religiooni kui toimetulekustrateegia rolli on lähemalt uurinud Pargament jt,<sup>12</sup> kes palusid erinevate kirikute paarisajal liikmel kirjeldada konkreetsete näidete najal, kuidas usk Jumalasse aitab neil eluprobleeme lahendada. Selgus, et probleemide lahendamise võimalikud stiilid erinevad ennekõike selle põhjal, keda – kas inimest ennast või Jumalat – tuntakse probleemi lahendamise eest vastutavana ja kes – kas Jumal või inimene – on probleemi lahendamisel aktiivne pool. Nende kahe tunnuse kombineerimisel kirjeldasid autorid kolme erinevat usulist probleemide lahendamise stiili. Need on ennastsuunav (*self directing*), edasisuunav (*deferring*) ja koostöine (*collaborative*) stiil.

Ennastsuunava stiili puhul inimene tunneb, et probleemi lahendamine on tema enda asi. Seepärast on inimene võimaliku lahenduse leidmisel ise aktiivne. Kuigi Jumal pole lahendusprotsessi kaasatud, pole seesugune suhtumine siiski antireligioosne. Jumalat tunnetatakse kui inimesele oma eluga ise toimetulemiseks vabaduse andjat.

Edasisuunava stiili puhul lükatakse vastutus probleemi lahendamise eest Jumalale. Inimese osaks on oodata. Jumal on nii lahenduse algataja kui ka täideviija. Usutakse, et Jumal vastab omal ajal isiku vajadustele.

<sup>12</sup> K. I. Pargament, J. Kennell, W. Hathaway, N. Grevengoed, J. Newman & W. Jones, "Religion and the problem-solving process: Three styles of coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), 90–104.

Koostöine stiil väljendab partnerluse tunnetamist Jumalaga. Usutakse, et Jumal töötab koos minuga ja kinnitab mind mu raskustes. Nii vastutus kui ka aktiivsus on jagatud Jumalaga. Inimene on orienteeritud koostööle Jumalaga, näidates üles omapoolset aktiivsust ja oodates Jumala sekkumist.

Pargamendi arvates kujutavad eelkirjeldatud stiilid suhteliselt püsivaid tunnetus- ja käitumisviise. See tähendab, et erinevates eluraskustes, kriisides ja traumades kasutab inimene ülekaalukalt ühte nimetatud toimetulekustiilidest. Samas mahuvad nende stiilide raamesse erinevad usulised toimetulekutegevused.

Pargament<sup>13</sup> kirjeldab kuut seesugust käitumisviisi. Iga käitumisviisi väljendab religiooni rakendusvõimalust traumaga toimetulekul.

1. Vaimulikud tegevused rajanevad isiklikul jumalasuhtel ja väljendavad usuliselt läbitunnetatud tegevusviiside leidmist, uue usulise mõistmise kujunemist, Jumala usaldamist, Jumala juhtimise kogemist, Kristuse eeskuju järgimist.
2. Head teod väljenduvad püüdluses vähem patustada, aidata teisi, tunnistada oma eksimusi ja osaleda aktiivsemalt kiriklikes projektides ning ettevõtmistes.
3. Rahulolematus avaldub usulistest seisukohtades kahtlemises, Jumalale etteheidete tegemises, Jumalast ja kogudusest eemaldumises.
4. Usulise toetuse otsimine tähendab vaimulike või teiste koguduseliikmete poole pöördumist (usulise) abi ja toetuse saamiseks.
5. Kaitse otsimine tähendab palvet Jumala poole olukordade lahendamiseks, lootust ime sündimiseks, palvet Jumala-poolseks hoidmiseks.
6. Usuline vältimine tähendab kujunenud tegelikkusest põgene-mist, tegelemist kunagi saabuva, mitte siinse maailmaga. Vältimine võib avalduda ka tegevusetuses, lootuses, et Jumal

<sup>13</sup> K. I. Pargament, *The psychology of religion and coping* (New York: Guilford Press, 1997), 163–198.

lahendab raskused, või mingisse usulisse tegevusse (nt pühakirja lugemisse) põgenemises, et tekkinud raskustega mitte tegeleda.

Üheks oluliseks religiooni funktsiooniks eluraskuste ja stressiga toimetulekul võib pidada mõtestamist ja seletamist. Traumaga toimetulekut mõjutab see, kuivõrd inimene suudab toimunu enda jaoks mõtestada. Üldistatult oleneb usuline seletamine ja seega religiooni võimalik osatähtsus traumadega toimetulekul isiklikest, situatsioonilistest ja kultuurilistest teguritest. On võimalik, et repressioonitraumaga seonduvad muserdavad mõtted ja tunded kantakse üle usulistele tõekspidamistele. Seeläbi annab usk toimuvale uue perspektiivi: "Meie elu on taevas."<sup>14</sup> Isiklikest teguritest on kõige olulisemaks üldine usuline pühendumus ja aktiivsus. See tähendab, et inimesed, kes on religioossed, lahendavad ka oma elu kriise suhteliselt usulisemalt. Püüded näidata teatud isiksuse-tüübi suuremat religioossust pole andnud tulemusi. Teisisõnu tähendab see, et sügavalt religioossete inimeste seas on väga erinevaid isiksusetüpe.

Usuliselt võidakse traumat seletada üsnagi erinevalt. Seda võidakse mõista kui Jumala tahet või Jumala karistust. Niisuguse seletusega kaasneb tavaliselt mingi inimesepoolne põhjendus, miks Jumal võis õnnetusel lasta sündida. Karistust võidakse põhjendada nii karistavast jumalapildist (Jumal on kohtumõistja) kui ka ohvri(te) süüst ja eksimusest lähtudes. Usulise seletusena võidakse kasutada kurjuse tegusid. Sellisel juhul pole trauma lubajaks või tekitajaks mitte Jumal, vaid Jumalale vastanduv, Jumala tahet mitte täitev kurjus. Võimalikud on ka usuliselt neutraalsed seletused, mille puhul arvatakse, et õnnetused lihtsalt juhtuvad, me ei saa neid vältida ega nende üleloomulikku põhjust leida, küll aga võib Jumal aidata kannatanut hingeliselt ja usuliselt taastuda. Uurimused on

<sup>14</sup> H. Haamer, *Meie elu on taevas. Siberi mälestused* (Tallinn: Logos, 2001).

näidanud, et inimeste seletused eluraskustele olenevad nende jumalapildist. Inimesed, kelle jaoks Jumala olulisimad atribuudid on andustus ja armastus, tajuvad eluraskusi kui usulise kasvamise võimalust. Karistava jumalapildiga inimesed kalduvad elu lööke võtma kui Jumala karistust või nuhtlust.<sup>15</sup>

Kannatuste üleelamise usulisel kirjeldamisel nimetavad inimesed erinevaid asjaolusid. Tavaliselt tehakse seda erinevate usuliste eesmärkide kaudu, mida traumajärgne paranemine võib täita. Otsest usulised tulemused puudutavad Jumala ligiolu kogemist, uue eesmärgi ja lootuse tekkimist. Kannatuse tulemuseks võib olla ka isiksuslik areng. Traumasse suhtutakse kui õppimis- ja kasvamis-kogemusse, milles on sügavamalt mõistetud iseennast, elu ja teisi inimesi. Tulemuseks on adekvaatsem enesehinnang, teiste hulka kuulumise tunne, elu põhiväärtuste mõistmine ja sisemise tasakaalu leidmine.<sup>16</sup>

Situatsiooniliste tegurite uurimisel on täheldatud, et suhteliselt ohtlikumaid, kahjustavamaid ja tõsisemaid traumasid kalduakse tõlgendada usulisemalt. Sealjuures avaldub kultuurikonteksti mõju erinevate gruppide või ühiskonnakihtide erinevas valmiduses anda ajaloo ja ühiskonna sündmustele usuline seletus.<sup>17</sup> Kuivõrd poliitiliste repressioonide näol on tegemist elu ohustavate traumadega, võib eeldada, et nendel on suhteliselt suured eeldused usuliseks tõlgendatuseks.

<sup>15</sup> K. U. Petersen, "Gottesvorstellungen: Ergebnisse einer empirischen Untersuchung". – H. Moosbrugger, C. Zwingmann & D. Frank, Hrsg., *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten* (Münster: Waxmann, 1996), 145–153.

<sup>16</sup> R. G. Tedeshi & L.G. Calhoun, *Trauma and transformation: Growing in the aftermath of suffering* (Thousand Oaks: Sage, 1995).

<sup>17</sup> K. I. Pargament, "Religious contributions to the process of coping with stress". – J. A. van Belzen & J. M. van der Lans, series eds., H. Grzymala-Moszczyńska & B. Beit-Hallahmi, vol. eds., *International series in the psychology of religion*, Vol. 4: *Religion, psychopathology and coping* (Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1996), 177–192.

Religioon on üks võimalikest toimetulekustrateegiatest. Religiooni võimalik roll traumaga toimetulekul on üsna mitmekesine. Religioon võib pakkuda nii üldisi toimetulekustrateegiaid kui ka konkreetseid tegevusi stressi ületamiseks. Religioon aitab mõtestada ja taluda ka raskeid kannatusi.

## REPRESSEERITUTE UURIMUS

Eelkirjeldatu oli teoreetiline ülevaade repressioonitraumast ja religiooni võimalikust osast sellega toimetulekul. Iga inimkogemus on aga kordumatu, sõltudes isiksuslikest ja ajastuomastest teguritest.

Selgitamaks, missugune on olnud religiooni osa Eestis elavate inimeste poliitilise repressiooni traumaga toimetulekul, viisime läbi ankeetküsitluse 64 poliitiliselt represseerituga. Vastanutest oli naisi 31 (48,4%) ja mehi 33 (51,6%). Repressioonihvrite seas oli nii poliitilistel põhjustel vangistatuid, küüditatuid kui ka tagakiusatuid. Repressiooni alguseks oli noorim 1-aastane, vanim 43-aastane. Ankeedi täitmise ajal oli noorim vastaja 42-aastane ja vanim vastaja 91-aastane.

Ankeedi küsimused puudutasid repressioonitrauma ja sellega toimetuleku erinevaid viise ja tahke. Siinkohal piirdume ülevaatega religiooni osast kannatanute hingeseisundi paranemisel ja kosumisel. Anname ülevaate küsitletute suhtumisest religiooni, usu osakaalust elu ja iseendaga toimetulekul repressiooni ajal ja selle rollist repressioonitraumaga toimetulekul pärast repressiooni või hiljem.

Küsitletute suhtumine religiooni väljendus nende kiriklikus kuuluvuses ja vastustes küsimusele religiooni olulisusest repressioonitraumaga toimetulekul. Kirikliku kuuluvuse järgi jaotusid vastanud alljärgnevalt: luterlasi oli 41 (64%), 12 (18,8%) olid erinevate väiksemate kirikute liikmed (metodistid, baptistid, õigeusklikud), 11 (7,2%) ei kuulunud ühtegi kristlikku kirikusse.

Vastajatel paluti neljapallisel skaalal hinnata, kui oluline on olnud usk nende jaoks repressioonitraumaga toimetulekul. Skaala väikseim väärtus oli 1 (täiesti tarbetu), suurim võimalik hinnang oli 4 (väga oluline). Vastanutest 4 (6%) pidasid religiooni täiesti tarbetuks, 14 (21,9%) leidsid, et religioon on väheoluline, 15 (23,4%) arvasid religiooni suhteliselt oluliseks ja 30 (46,9%) jaoks oli religioon väga oluline. Usu olulisuse seisukohast võib vastanud kontingenti pidada suhteliselt religioosseks, kuna enam kui kaks kolmandikku pidasid usku suhteliselt või väga oluliseks. Ankeedis oli blokk, milles uuriti neljapallisel skaalal (ei kasutanud üldse, kasutasite vähe, kasutasite palju, kasutasite väga palju) erinevaid tegevusi, kuivõrd need aitasid elu ja iseendaga repressiooni ajal, n-ö traataia taga, toime tulla. Kokku tuli hinnata 36 erinevat tegevust. Keskmiste võrdlemise alusel oli võimalik antud vastused jagada olulisteks, mitteolulisteks ja vahepealseteks.<sup>18</sup> Olulisteks osutusid neli usuga seotud tegevust. Need olid Jumala tingimusteta usaldamine, palvetamine, usk õigluse võidusse ja usk oma õnnesse.

Vahepealsete väidete hulka kuulusid ka kaks usulist väidet: enne repressiooni kujunenud usk Jumalasse ja repressiooni ajal kujunenud usk Jumalasse. Mitteoluliste väidete gruppi usulisi tegevusi ei kuulunud. Kolm kõige suurema keskmisega toimetulekutegurit olid: ühtehoidmine represseritud rahvuskaaslastega, ühtehoidmine saatusekaaslastega üldse ja isamaalised tunded. Kolmeks kõige väiksema keskmisega toimetulekuteguriks olid enesevigastamine, karistusmeetmete õigustamine (“neil võib ju õigus olla”) ja enesetapukatsed.

Ankeedi lõpuosas oli küsimus, milles paluti tähtsuse järjekorras loetleda, kuidas on usk aidanud repressioonitraumaga toime tulla. Kokku nimetatakse 85 asjaolu. Vastused võib jaotada sisu alusel

<sup>18</sup> Skaala vastuste üldkeskmine oli  $X=1,8$ ; standardhälve  $SD=0,3$ . Olulisteks peeti meelevaldselt väiteid, mille keskmine oli suurem või võrdne kui 2,1. Väheolulisteks peeti neid väiteid, mille keskmine oli väiksem või võrdne kui 1,5. Vahepealseteks peeti väiteid, mille keskmine erines üldkeskmisest ühe standardhälbe võrra  $1,5 < X < 2,1$ .

nelja rühma. Esiteks ilmneb anketeeritute hinnanguist, et repressiooni ajal on usk mõjutanud ja kujundanud nende jumalapilti, jumalasuhet ja usulist käitumist (32 vastust). Teiseks selgub, et samas on usk mõjutanud ja kujundanud hingeelu, tundeid, mõtteid ja hoiakuid (27 vastust). Kolmandaks selgub, et usk on mõjutanud ja kujundanud inimestevahelisi suhteid (15 vastust). Neljandaks andis uuring probleemikesksed tulemused. Need väljendavad religiooni positiivset mõju probleemide lahendamisele ja eluolukordade kujunemisele (11 vastust). Seega nimetati kõige sagedamini jumalapildi ja käitumise mõjutatust, kõige harvemini konkreetsete probleemide lahendamist ja eluolukordade kujundamist. Kui pidada vastuste esinemise sagedust nende olulisuse näitajaks, siis nähtub, et Jumalaga seotud kategooriad on suhteliselt olulisemad kui konkreetsete olukordadega seotud kategooriad.

## ARUTELU

Käesolev töö püüab anda ülevaate psühhotraumast üldse, sellega toimetulekust ning eriliselt religiooni osast poliitilise repressiooni all kannatanu toimetulekul iseenda ja oma eluga. Poliitilise repressiooni kui ühe võimaliku hingetraumaga toimetulekul toimivad samad psühholoogilised mehhanismid mis teistegi hingetraumade puhul. Traumajärgse stresshäire uuringute üheks tõdemuseks on, et traumaga toimetulek oleneb küll trauma tunnustest, kuid allub siiski üldistele seaduspärasustele.

Usuliste ja mitteusuliste toimetulekuvahendite omavaheline seos tõstatub siin omaette küsimusena. Võrreldes artiklis nimetatud Carveri toimetulekustrateegiaid ja Pargamendi usulisi toimetulekutegevusi, selgub kolm asjaolu. Esiteks on religioon üks võimalikke toimetulekustrateegiaid. Teiseks omandavad religioosse inimese puhul usulise sisu mitmed üldinimlikud toimetulekustrateegiad (toetuse otsimine, tõlgendamine). Nii näiteks otsitakse toetust just Jumalalt ja usult ning usklikelt saatusekaaslastelt. Toetust otsitakse

vaimulikelt, toimunud tõlgendatakse ja mõtestatakse usuliselt, traumaga seonduva vältimisel palvetatakse ja otsitakse Jumala kaitset. Lisaks sellele on aga puhtusulisi toimetulekuvahendeid, mis on seotud isikliku jumalasuhtega ja usuliste normide järgimisega.

Kolmandaks väljendavad usulise ja üldinimliku vahelist seost traumaga toimetulekul ka läbiviidud uurimuse tulemused. Repressiooni käigus peeti suhteliselt oluliseks inimlikku ühtehoidmist ja isamaalisi tundeid. Nähtub, et kriitilises olukorras (nagu poliitiline repressioon) on teatud kogemused ja väärtused esmatähtsad. Siin võib rõhutada Jaakobuse mõtet, et usk, mis ei märka ligimese esmaseid vajadusi (Jk 2:14–17), on kasutu. Ka poliitilise repressiooni käigus toime tulles on esmased vajadused seotud inimlikkuse ja ideaalidega. Inimlikkus ja ideaalid aga võivad johtuda inimese usulistest seisukohtadest ja kogemustest.

Anketeeritud inimesed on poliitilise repressiooni üleelanud ja kõrgesse ikka jõudnud toimetulejad. Nende arvamustel on suurte kogemuste garantii. Uuritud gruppi võib pidada suhteliselt religioosseks, kuna peaaegu poolte jaoks oli ja on usk väga oluline ja vaid 4% pidas usku vähetähtsaks. See tõsiasi üksinda siiski ei lase väita, et ainult usk tagab toimetuleku. Võimalik, et väljaspool uuritud kontingenti on repressseeritute seas arvukalt uskmatuina toimetulnuid. Küll aga tuleb tõdeda, et toimetulnute seas on rohkesti sügavalt usklikke inimesi, kes ise oma usku hindavad ja väärtustavad kui olulist abivahendit nii kannatuse kui ka selle järelmõjudega toimetulekul.

Uuritute vähene arv ei luba ilmselt teha järeldusi kõigi repressseeritute kohta. Õigupoolest on läbiviidud uurimus pisut hiljaks jäänud, sest paljud, kes poliitilise repressiooni läbi ja üle elasid, on juba surnud. Küsitletud gruppi võib suhtuda kui näitese toimetulnutest ja võimalusse toimetulekuks. Küll väikese, aga siiski kõnekana juhib vastanute grupp tähelepanu sellele, et religioon on tähtis traumaga toimetulekul – ja seda just erakordsetes, elu pidevalt ohustavates situatsioonides, kehalise ja/või moraalse surmaga silmitsi olles.

Teadaolevalt hukkusid paljud inimesed repressioonide käigus. Siinkohal võiks märkida, et NSVL türmides ja vangilaagrites olid enesetapud väga harvad, samal ajal aga vabas, st vanglavälises sovetiühiskonnas suhteliselt sagedased, ulatudes 30...35 juhtumini 100 000 elaniku kohta aastas. Enesetappude, suitsiidikatsete (parasuitsiidi) ja muude enesehävitusliku käitumise aktide sagedus vähenes 1988...1992. aastatel oluliselt. Suitsiidide sagedus vähenes kuni 20 protsendi võrra, parasuitsiidi sagedus üle 30 protsendi. Sellel perioodil rahva vaimses tervises toimunud rõõmustavad nihked seletuvad muuhulgas rahvusliku eneseteadvuse kasvu, usu-vabaduse kehtestamise ja usulise osaluse kasvuga.<sup>19</sup> Paraku pole edasiarenev iseseisev Eesti Vabariik enesetappude kurba statistikasse paranemist toonud.

Kui võrrelda hinnanguid religiooni olulisusele Pargamendi poolt vaadeldavate usuliste toimetulekutegevustega, siis esmatähtsaks võib pidada vaimulikke tegevusi. See tähendab nende kaitsetegurite otsimist, mis rajanevad isiklikul jumalasuhtel. Usulise toetuse otsimine on olulisel kohal, sest see on otseselt seotud inimsuhetega. Otseselt tunnete ja suhtumisega seotud kategooria Pargamendil puudub.

Religiooni üheks funktsiooniks peetakse mõtestamist ja seletamist. Väärib märkimist, et meie uuringus saadud vastustest ei tulnud esile omaette n-ö mõtestajate rühm. Sellesisulised väited sisaldasid küll mõtteid, tundeid ja hoiakuid hõlmavas andmestikus, ent see ei võimaldanud omaette rühma moodustada. Nii on võimalik väita, et küsitletud kontingendi jaoks oli usu mõtestav funktsioon suhteliselt tagasihoidlik, võrreldes religiooni mõjuga isiklikule jumalasuhtele, tundeelule, inimsuhetele ja probleemide lahendamisele.

Käesoleva artikli eesmärgiks oli anda ülevaade sellest, kuidas inimesed traumasid üle elavad ja kuidas nad nendega toime tulevad.

<sup>19</sup> H. Noor, "Parasuicide incidence in the changing society of Estonia. Political aspects of mental health". – B. Strauss, C. B. Bahnson & H. Speidel, eds., *New Societies – New Models in Medicine* (Stuttgart: Schattauer, 1993), 38–43.

Iseendaga ja eluga toimetulemise vahendite seas on usklikele inimestele nende usk väga oluliseks teguriks, mis aitab kannatusi kanda. Meie poolt uuritud poliitilise surve ja vägivalda all kannatanute väikese grupi kogemus saab olla õpetuseks ja toeks nii kannatanutele kui ka nende lähedastele. Jääb üle uskuda ja loota, et Jumal hoiab kannatustest, mis panevad inimsuse ja rahva säilimise proovile.

# KIRIKUD KÜLMAS SÕJAS: AASTA 1956<sup>1</sup>

MARTIN GRESCHAT

## POLIITILISED SÜNDMUSED

Aasta 1956 algas NLKP keskkomitee esimese sekretäri Nikita Hruštšovi salastatud kõnega NLKP XX istungjärgul Moskvas, ööl vastu 25. veebruari. Suletud uste taga kuulasid umbes 1400 delegaati neli tundi Stalini kuritegude paljastusi.<sup>2</sup> Aasta 1956 lõppes novembris suitsevate varemete ja paljude hukkunutega Budapestis ja mujal Ungaris, aga samuti Port Saidis Egiptuses. Tuletagem

<sup>1</sup> Saksa-Eesti akadeemilise nädala *Academica VI* raames Tartu Ülikooli usu-teaduskonnas 2. oktoobril 2002 peetud loeng.

<sup>2</sup> Vrd siinkohal ja konteksti osas: Martin Malin, *Vollstreckter Wahn. Russland 1917–1991* (Stuttgart, 1994); Stephen E. Ambrose, Douglas G. Brinkley, *Rise to Globalism. American Foreign Policy since 1938* (New York, 1997); John L. Gaddis, *We Now Know. Rethinking Cold War History* (Oxford, 1998); Donald Filtzer, *Die Chruschtschow-Ära. Entstalinisierung und die Grenzen der Reform in der UdSSR 1953–1964* (Mainz, 1995); William J. Thompson, *Krushchev – A Political Life* (New York, 1995); Winfried Heinemann, Norbert Wiggershaus, hrsg., *Das internationale Krisenjahr 1956. Polen, Ungarn, Suez* (München, 1999); Mark Kramer, "The Soviet Union and the 1956 Crisis in Hungary and Poland", *Journal of Contemporary History* 32 (1998), 163–214.

lühidalt meelde, mis toimus vahepealsete kuude jooksul.

Stalini surm 5. märtsil 1953 võimendas Kremli juba mitu kuud tagasi alanud võimuvõitlust partei- ja riigijuhhi koha pärast. Samas tõi diktaatori surm ilmsiks ka raske kriisi, millesse režiim oli sattunud. Tööstuse ja veel enam põllumajanduse areng oli piiratud või koguni seiskunud. Elanikkonna elatustase oli väga madal, kusjuures olukord maal oli hullem kui linnades. Jätkuv poliitiline terror osutus üha enam kontraproduktiivseks, sest nii ei olnud enam võimalik tõsta töömoraali. Samal ajal hävitas poliitiline terror igasuguse omainitsiatiivi – kuni kõige kõrgemate juhtivkohtadeni välja. Pärast Stalini surma ja eelkõige pärast salapolitsei võimsa juhi Beria “väljalülitamist” juulis 1953 lisandusid rahutused ja ülestõusud vangilaagrites, sh Gulagi arhipelaagis, mis suudeti vaid suure vaevaga maha suruda. Aga laiades rahvahulkades võttis kirjeldatud olukorra tõttu üha enam võimust pahameel ja rahulolematuse. Uuele – rõhutatult kollektiivsele – Kremli juhtkonnale oli selge, et kõikehõlmavaid majanduslikke, sotsiaalseid ja ka poliitilisi reforme ei olnud enam võimalik edasi lükata. Hruštšov oli siis see, kes nii-öelda haaras härjal sarvist, veeretades eelpool nimetatud salastatud kõnes NLKP XX istungjärgul kogu vastutuse maal valitseva piiritu viletsuse eest Stalini kaela ja proklameerides samaaegselt kõikehõlmavat ideoloogilist ja pragmaatilist uut algust Lenini vaimus.

Hruštšov arvas, et suudab destaliniseerimise nii-öelda ülevallalt alla läbi suruda. See ei osutunud aga sugugi lihtsaks. Esmajoones napilt kümme aastat Moskva poolt juhitud Ida-Euroopa satelliitriikides võimendas esimese sekretäri salastatud kõne juba ammu hõõgunud rahulolematuse kibestumuseks. Üleüldise rahulolematuse kliimas hakkasid talupojad Poolas kolhoosidest välja astuma. Töölised moodustasid ettevõtetes sõltumatult valitud nõukogusid. Tekkisid rahutused ja spontaansed streigid. 28. juunil 1956 eskalearus Poznanis viletsate elutingimuste vastane demonstratsioon ülestõusuks. Selle 74 inimese elu nõudnud ülestõusu suutsid võimud maha suruda vaid sõjaväe abiga.

Selles seoses tõusis rahva lootusekandjaks 1949. aastal stalinistide poolt ametist tagandatud ja aastaid ilma kohtuprotsessita kinni peetud põliskommunist Wladyslaw Gomulka. Hruštšovi ja Kremli juhtkonna tahte vastaselt valis Poola Ühinenud Töölispartei keskkomitee 8. pleenum Gomulka 21. oktoobril 1956 uueks peasekretäriks. Gomulka rõhutas siis korduvalt ja energiliselt Poola tihedat poliitilist ja sõjalist seotust Nõukogude Liiduga. Samal ajal kutsus ta rahvast üles loobuma massidemonstratsioonidest tema isiku ja poliitilise kursi toetuseks, mis nägi ette Poola iseseisvat teed sotsialismini. Ta kutsus inimesi taas tööpostile asuma. Eriti Ungari sündmused ajendasid Hruštšovi leppima nimetatud protsessiga nagu ka stalinlike funktsionääride võimult tõukamisega.

Ungaris oli aastate vältel kogunenud vähemalt sama palju rahulolematust, pahameelt ja viha nagu Poolaski. Eelkõige Mátyás Rákosi terroristlik hirmuvalitsus, millest Moskva visalt kinni hoidis, tekitas üha laiemates rahvamassides nõrdimust. Hruštšovi salastatud kõne teatavakssaamine andis opositsioonilisele meelsusele võimsa tõuke. Opositsiooniline meelsus sai aga veelgi hoogu juurde, kui tulid ilmsiks Poola sündmuste üksikasjad. Selles õhkkonnas paisus Budapestis 23. oktoobril poola kindral Bem'i mälestusmärgi juures peetud poolehoiuavaldus naabermaale kiiresti võimuladviku vastu suunatud massidemonstratsiooniks. Kui võimukandjad vastasid sellele automaadivalangutega, muutusid protestiavaldused relvastatud ülestõusuks. Tulemuseks oli juhtimatu "kaootiline mäss". Uus peaminister, põliskommunist Imre Nagy, ei suutnud selles üleskõetud ja juba kogu maad haaranud õhkkonnas järgida ühtki selget poliitilist joont – eriti seetõttu, et tal polnud, vastu pidiselt Gomulkale, ei parteis ega sõjaväes tegelikku toetust. Pärast mõningast kõhklemist liitus Nagy revolutsiooniga. 28. oktoobril kuulutas ta oma valitsuse valmisolekut täita mässajate nõudmisi. Ent taolisteks mõõndusteks oli nüüd juba ilmselgelt liiga hilja. Elanikkonna valdav enamus nõudis nüüd vabasid valimisi, nõukogude väeosade väljaviimist, maa väljaastumist Varssavi paktist, st idabloki kaitseliidust, ja Ungari neutraliteeti. 1. novembril võttis

Nagy need nõudmised vastu. Sellega oli tema saatus otsustatud. Sest isegi need poliitikud Moskvas, kes tahtsid anda Ungari peaministrile võimaluse oma jõududega rahutused kontrolli alla saada, hääletasid nüüd sõjalise sekkumise poolt. 4. novembril algas võitlus, mida saatis uue, Kadari poolt juhitud Ungari valitsuse välja kuulutamine. 6. novembril oli ülestõus vaatamata meeleheitlikule vastupanule maha surutud.

See Ungari tragöödia viimane vaatus jäi suuremalt jaolt samal ajal Egiptuses aset leidvate Prantsusmaa ja Inglismaa sõjaliste seikluste varju. Egiptuse ründamisel ei olnud algselt midagi pistmist revolutsiooniga Ungaris. Mõlemad Euroopa suurriigid tahtsid kindlustada oma koloniaalvõimu Ees-Aasias ja astusid seepärast koos Iisraeliga Nasseriga vastu, kes oli riigistanud Suessi kanali. 29. oktoobril ründas Iisrael Egiptust Siinai poolsaarel. 5. novembril vallutasid britid Port Saidi. Ent selleks ajaks oli regionaalkonfliktist saanud juba ohtlik ülemaailmne poliitiline kriis.

Sest Nõukogude Liit nägi nii Süürias kui ka Egiptuses liitlast. Seepärast ähvardas Hruštšov rünnata tuumaraketidega Londonit ja Pariisi. Läänes teati, et Nõukogude Liidul puudusid selleks tehnilised eeldused. Sellele vaatamata kasutasid Ameerika Ühendriigid Hruštšovi ähvarduse tõttu Läänes tekkinud rahutuse ära oma relvastumise intensiivistamiseks. Tõsist muret valmistas ameeriklastele siiski sõjalise konflikti võimalik laienemine Lähis-Ida ruumis. Seepärast peeti Nõukogude Liidu sekkumise takistamist Egiptuse konfliktis palju olulisemaks kui tegelemist Ungari elanike ülestõusuga. Sest valjuhäälselt kuulutatud Kesk- ja Ida-Euroopa kommunismi *roll back*-deviis koos sõjalise sekkumisega ka teispoole raudset eesriiet ei kuulunud ammu enam USA poliitika prioriteetide hulka.

Lisandus veel üks oluline faktor. Nii NSVL-is kui ka USA-s oli levinud veendumus, et külma sõja otsustavad konfliktid ei leia enam aset Euroopas, vaid "kolmanda maailma" maades. Euroopa piirid näisid olevat kindlustatud ja suisa betoneeritud. Aasias ja Aafrikas seevastu valitses eurooplaste koloniaalvõimu lagunemise

pöördumatult edeneva protsessi tõttu ideoloogiline ja poliitiline vaakum, mida kumbki suurriik püüdis täita oma huvidest lähtuvalt. Seepärast oli Bandungi konverents Indoneesias, kus 1955. aastal kogunesid delegaadid 29 Aafrika ja Aasia riigist, protestimaks kolonialismi, rassilise diskrimineerimise ja tuumarelvade vastu, nii USA kui ka Nõukogude Liidu suure poliitika jaoks palju olulisem kui revolutsioon Ungaris.

1956. aasta lõpus teadis nii Läänes kui Idas igaüks, kes suutis kainelt mõelda või keda läbielatu oli kainelt mõtleva pannud, “et vastupidiselt igasugusele propagandale eksisteeris ja funktsioneeris Ida ja Lääne huvifääride süsteem (Jalta süsteem), mis baseerus Euroopa 1945. aasta *status quo* vastastikusel tunnustamisel ja määras automaatselt Ida-Euroopa regiooni saatuse”.<sup>3</sup> Nõukogude Liit oli oma võimupiirkonda 1956. aastal edukalt kaitsnud. Kahtlemata oli seejuures ilmsiks saanud suure osa elanikkonna vägagi piiratud poolehoid. Sellest tulenes, et vanad autoritaarsed poliitikud – nagu näiteks Ulbricht DDR-is, Gheorghiu-Dej Rumeenias, Živkov Bulgaarias või Novotny Tšehhoslovakkias – olid jätkuvalt nõukogude ülemvõimu olulisimateks toetajateks, hoolimata kõigist destaliniseerimisloosungitest.

USA pidi teatavaks võtma, et tema ülivõimast majanduslikku ja sõjalist jõudu ei olnud võimalik otseselt muuta poliitiliseks mõjuvõimuks. Ühendriigid pidid samuti, vastupidiselt oma veendumusele ja valjuhäälselt kuulutatud kavatsusele kommunism “tagasi lüüa”, leppima Ungari sündmustega. See viis poliitilise paradigma vahetuseni: avaliku konfrontatsiooni asemele tõusid nüüd Läänes üha enam pikemale ajaperioodile suunatud püüdlused igal võimalusel toetada reformistlikke ja emantsipatoorseid muutusi rahvademokraatiate endi sees.

<sup>3</sup> C. Bekes, *Die ungarische Revolution von 1956 und die Großmächte*. – Heinemann, Wiggershaus, *Das internationale Krisenjahr 1956*, 353–374, tsitaat lk 373.

## KIRIKUTE REAKTSIOONID

Mida tähendasid need sündmused kirikute jaoks Ida- ja Lääne-Euroopas? Piirdun siinkohal peamiselt protestantlusega.

Poolas – kui selle riigiga alustada – jälgis protestantide väikese-arvuline vähemus arengut suure murega. Sest Gomulka ja Poola kardinal Wyszynski vahel sõlmitud kokkulepe maa heaolu nimel koostööd teha andis võimsa tõuke vanale hirmule, et taas kord tuleb jõuetu ja abituna seista silmitsi katoliku kiriku ja riigi ühtse rindega.<sup>4</sup> Kirjeldatud olukorras arvasid protestantlikud kirikujuhid, et nende vajadused saavad kindlustatud ennekõike võimalikult tihedates ja lojaalsetes suhetes riigiga. Seejuures juhendusid nad kindlasti ka lootusest, et see hoiak tasub end ära, kuna kommunistliku riigi pakt katoliku kirikuga ei saa seesmiste vastuolude tõttu kuigi kaua kesta.

Ungaris kuulus umbes kolmandik elanikkonnast evangeelsesesse kirikusse. Luterlik vähemus seisis kõrvuti reformeeritud enamusega. Selle protestantluse mõju Ungari religiooslele ja eelkõige vaimsele elule oli traditsiooniliselt siiski oluliselt suurem kui statistilistest arvudest võis järeldada. See ei olnud mitte viimases järjekorras tingitud eeskujulikust koolisüsteemist, mille evangeelsed kogudused olid aastasadade vältel üles ehitanud ja mida nad olid juhtinud ning finantseerinud. Riik natsionaliseeris need koolid aastal 1948 koos kirikliku maaomandiga. Poliitiline surve, uued isikud kirikute juhtivatel positsioonidel ning spetsiifiline sotsiaalteoloogia põhjustasid üheskoos kirikute täieliku allumise kommunistlikule režiimile. Terve rida repressioone, vahistamisi ja vanglakaristusi rõõvis nii reformeeritud kui luterlike piiskoppide vastupanujõu ja -julguse. Kõrgelt lugupeetud isikud nagu Lajos Ordass (luterlane) ja Laszlo Ravasz (reformeeritud) pidid tagasi astuma. Nad asendati meestega, kes järgisid igas suhtes riiklikku

<sup>4</sup> Vrd mh Leonid Luks, *Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen 1945–1989* (Weimar, 1993).

joont – nagu luterlane Lajos Vetö või reformeeritud Janos Peter ja Albert Bereczky. Viimane oli 1948 Karl Barthi toetusel piiskopiks valitud. Ta mängis ka oikumeenilises liikumises olulist rolli ja oli üks diakoonilise teoloogia olulisemaid esindajaid. Diakooniline teoloogia mõistis idabloki sotsialismi teoreetilist toetamist ja praktilist edendamist kiriku peamise ülesandena. Vastupidised arvamused suruti süstemaatiliselt maha. Tähelepanuväärsel kombel tegutses riik vahetevahel tolerantsemalt kui kirik, kuna viimane oli riigilt võimutruult üle võtnud evangeelsete pastorite ja koguduste representeerimise ülesande.

Revolutsioon tõi uue pöörde. Diskrediteeritud piiskopid astusid koos terve rea kommunistliku režiimiga lähedalt seotud ilmikesindajatega tagasi. Vanad piiskopid seati jälle ametisse. 1956. aasta novembri alguses kuulutas Ravasz empaatiliselt: “Ungari reformeeritud kirik võlgneb rahvusliku ülestõusu kangelastele imetlust ja tunnustust: üliõpilastele, töölistele, sõduritele, meestele ja naistele, kes oma verd valades võitlesid välja meie moraalse vabastamise võidu. [...] Me tõdeme kahetsusega, et kirik kui maine institutsioon laskis ennast aheldada – rohkem, kui ta selleks tegelikult sunnitud oli – kirikuga hukatuslikus vastuolus oleva poliitilise võimu jõu ja kavaluse poolt. Nii jättis ta ka omaenese ülesanded hooletusse.”<sup>5</sup> Seda üheselt mõistetavat poolehoiuavaldust Ungari rahvaülestõusule ei suutnud enam olematuks teha ka piiskopi hilisem avaldus, kus ta ütles: “See liikumine ei ole poliitiline liikumine. Aga me tahame rõhutada, et me pooldame ja toetame oma maa sotsialistliku ümberehitamist. Me eitame igasuguseid mõtteid ja püüdeid restauratsioonile.” Ülimalt kahtlasena pidi stalinistlike võimukandjate kõrvadele kõlama ka see, kui Ravasz palus oma kõnes Kirikute Maailmanõukogult ja Reformeeritud Maailmaliidult “vennalikku abi ja toetust”. Kirikute Maailmanõukogu rolli juurde tulen ma veel tagasi.

<sup>5</sup> See ja järgnevad tsitaadid pärinevad Lukas Vischeri poolt kogutud materjalidest Vischeri kirjalikus pärandis, 994. 3. 50. 1, KMN-i arhiiv, Genf.

Palju diferentseeritumalt argumenteeris samal ajal Laszlo Pap, piiskopi asetäitja ja teoloogiaprofessor Budapestis. Salajases seisukohavõtus rõhutas ta hiljem, et ta olevat üsna suure reservatsiooniga suhtunud Ravaszi ametisse ennistamise ja oma arvamust ka avalikult väljendanud.<sup>6</sup> Pap jätkas:

Ka 23. oktoobril ja järgnevatel päevadel teadsin ma täpselt, et poliitiline ülestõus ei saa õnnestuda, sest selleks puudusid eeldused. Mina pidin aga oma võitluse kiriku nimel igal juhul ära pidama, sest see võitlus ei olnud poliitiliselt tingitud ja ei tohtinud ka poliitilisest situatsioonist sõltuda.

Täpselt samas vaimus oli kirjutanud Pap 1956. aasta novembri alguses: “Me tahame uskuda, et meie kirikus on käivitunud nüüd see protsess [evangeeliumi läbimurde protsess], ja et välised tegurid aitasid vaid radikaalsemalt ja kiiremini teostada seda, mis seesmiselt juba ammu teostumas oli.” Selle arusaamaga ei seisnud Pap oma kirikus üksinda. Võib-olla olid säärasele arusaamisele asjade käigust kaasa aidanud sündmused Poolas, kus kommunistid väidetavalt otsisid koostöövõimalusi katoliku kirikuga ega sekkunud viimase siseasjadesse. Illusioone lõi ka tõsiasi, et Kadari režiim laskis 1957. aasta suveni tegutseda värskest valitud kirikuvalitsustel. Ent juba 1958 oli taastatud kirikute survamise endine olukord. Koos paljude teiste teoloogide ja mitteteoloogidega kaotasid ka Ravasz, Ordass ja Pap oma koha, liikumisvabaduse ja sissetuleku.<sup>7</sup>

Milline oli Kirikute Maailmanõukogu (KMN, asukohaga Genfis) seisukoht nende sündmuste suhtes? 1956. aasta 28. juulist 5. augustini toimus Galyatetös Ungaris KMN-i keskkomitee konverents, st umbes 90 liikmest koosneva juhtivorgani aastakoosolek. Kuna tegemist oli esimese koosolekuga idablokimaades, koguti Genfis intensiivselt informatsiooni kirikute olukorra kohta.<sup>8</sup> Märts-

<sup>6</sup> *Ibid.*, kiri 20.2.1960.

<sup>7</sup> Vrd Zoltan Balog, Gerhard Sauter, *Mitarbeiter des Zeitgeistes?* (Frankfurt a. M., 1997), 25–32.

<sup>8</sup> Tuginen järgnevas mh Eckhard van Hercki trükis ilmumata uurimusele: *Reaktion*

siks oli teada, et Ungaris oli küll olemas kiriklik opositsioon, mis siiski ei olnud praktiliselt esindatud ametlikes oikumeenilistes delegatsioonides. Informaator soovitas seepärast külastada võimalikult paljusid lihtsaid koguduseliikmeid, jutlustada saksa keeles – kuna saksa keelest saavat inimesed tõlgi abita aru – ja “mitte oodata liiga palju sõnu: Lugege tähendust käesurvest ja silmadest”! Juuni keskpaigas sai Visser’t Hooft Ameerika Kirikute Rahvusnõukogu (*National Council of Churches*, NCC) peasekretäriilt anonüümse teksti pealkirjaga *Tunnistuskirik Ungaris aastal 1956*. See dokument kirjeldas armutult tegelikku olukorda Ungaris: kirikuvalitsused tegutsesid täielikult kommunistliku poliitika sõiduvees. Pastoreid ja kogudusi kohtlesid nad diktaatorlikult. Ja kuna ainult nemad omasid sidemeid Kirikute Maailmanõukoguga, jagasid nad mitte ainult ühekülgsust, vaid ka teadlikult vale informatsiooni.

Võib oletada, et Visser’t Hooft ei saanud sellest kirjast teada midagi eriti uut. See, mis teda irriteeris, oli Ungari kirikute olukorra võrdlemine kiriku võitlusega natsionaalsotsialistlikul Saksamaal. KMN-i peasekretäri arvates ei olnud need kaks siiski võrreldavad. “Kus siis on tunnistuskogudused Ungaris?” küsis ta. “Ja mis tunnistuskirik see selline on, kes oma veendumusi avalikult ei tunnista?” Need argumendid näitavad veelkord, mil määral saksa evangeelne kirikuvõitlus oli paljude oikumeenikute – mitte sugugi ainult Visser’t Hoofti – jaoks koordinaatide süsteemiks, millest lähtuvalt nad hindasid sündmusi idablokimaades ja mõistsid kogu tervikut. Nii nägi Visser’t Hooft Ungari kiriklikus opositsioonis vaid üht gruppi teiste seas, kelle vastu ta lõpuks kaitses otsustavalt ka piiskop Bereczky käitumist.

Keskkomitee konverents Galyatetös kulges ülimalt sõbralikus õhkkonnas. Vestlustes Riikliku Kirikuasjade Ameti juhatajaga saadi luba teoloogide ja kirikujuhtide sõitudeks Läände ja isegi arutati

---

*des Weltkirchenrates und des schweizerischen Protestantismus auf die Revolution in Ungarn* (Bern, 1989).

võimalust piiskop Ordassi ametisse ennistamiseks. Võib vaid oletada, mil määral oli taoline vastutulelikkus põhjustatud üldisest rahulolematusest ja ebaselgest poliitilisest situatsioonist Ungaris 1956. aasta hilissuvel.

Agas iseenesestmõistetavalt ei olnud Galyatetö konverentsi ega selle raames peetud vestluste teemaks ettevalmistused revolutsiooniks. Viimasest ei saanud juba ainuüksi seetõttu juttugi olla, et ülestõus, nagu me nägime, puhkes täiesti spontaanselt. Põhjus, miks väited taolise seose olemasolust päevakorda tõusid, peitus mh ühes Visser't Hoofti erakordselt ebaõnnestunud formuleeringus. 1. novembril teatas ta uuele Ungari kirikuvalitsusele oma rõõmust selle üle, et survamiste aeg on nüüdsest minevik. Nüüd olevat võimalik hakata käima uut teed, millel KMN tahab abiks olla. Galyatetö olevat "oluliselt kaasa aidanud seda uut teed ette valmistada".

Ei pidanud tingimata olema umbusklik kommunist, et sellest formuleeringust välja lugeda KMN-i seotust Ungari revolutsiooniga, aga samuti selle heakskiitmist ja valmisolekut revolutsiooni jõudumööda aidata. Visser't Hooft pidas loomulikult humanitaarabi silmas. Ja viidates Galyatetöle tahtis ta väljendada – nagu ta hiljem põhjalikult seletas Ungari Riikliku Kirikuasjade Ameti juhile – Ungari ja KMN-i lootusi parema, st vaimulikuma kirikuvalitsuse moodustumisele. Visser't Hooft kinnitas, et neil mõtetel polnud midagi pistmist poliitikaga, veel vähem revolutsiooniga. Ent oma kommunistlikke vestluspartnereid tal nende argumentidega loomulikult veenda ei õnnestunud. Kommunistid jäid kindlale veendumusele – nagu idablokimaade juhid tervikuna –, et KMN-i näol on tegemist organisatsiooniga, mis religiooni kattevarjus ajab sotsialistlike riikide vastu suunatud poliitikat. Samas ei olnud Ungari parteijuhtkond eriti huvitatud vastuolude süvendamisest, eriti vahetult pärast rahvaülestõusu. Visser't Hooft ja KMN ei olnud eelnimetatud ebaõnnestunud väljenduste tõttu piisavalt sõltumatud, protesteerimaks avalikult NSVL-i ja Ungari kollaborantide tegevuse vastu. Selle asemel püüdsid KMN-i esindajad nii palju kui võimalik

kriitilisest olukorrast pääseda. Niisiis ei pärinenud kõige selgemad Ungari revolutsiooni allasurumise vastu suunatud seisukohavõtud mitte Genfist, vaid Briti Oikumeeniliselt Nõukogult ja Ameerika Kirikute Rahvusnõukogult.<sup>9</sup> Nii taastusid KMN-i ja Ungari kirikujuhtide vahel peatselt jälle suhteliselt sõbralikud suhted – revolutsiooniohvrite pettumuseks ja kibestumuseks. Ent Genf tegutses 1958. a samuti nagu kümme aastat tagasi, kui pärast kirikuvalituste laialisaatmist loodi paratamatute poliitiliste ja kiriklike olude pinnal suhted uute piiskoppidega.

Idablokis levitatud ametlik sündmuste tõlgendus kõlas järgnevalt: tegemist oli Lääne poolt mahitatud ja massiivselt toetatud reaktsiooniliste ja fašistlike jõudude katsega hävitada kontr-revolutsiooni kaudu sotsialism. Samasugust interpretatsiooni proklameeris rahvusvaheliselt tunnustatud tšehhi teoloog Josef Hromádka. Eelkõige Lääne lugejaskonnale koostatud *Mõtetes Ungari kriisist* väljendas ta juba detsembris 1956 oma teoloogilist ja poliitilist nägemust sündmustest.<sup>10</sup> Kõige kurja juureks arvas Hromádka olevat külma sõja, mis süvendab riikidevahelist umbusaldust, vaenulikkust ja vihkamist. Oikumeeniliste suhete üheks pakilisemaks ülesandeks pidas ta seetõttu “kõigi meie jõudude koondamist külma sõja lõpetamiseks”. Kes tahtnuks sellele vastu vaielda? Ent siis väitis Hromádka, et külma sõda õhutab just Lääne antikommunistlik ja nõukogudevaenulik hoiak. Ja sellest järeldas ta omakorda, et kõiki 1956. aasta sündmusi, millest siin juttu oli, juhiti Läänest. Isegi olukorras, kus kellelgi ei saanud veel olla ülevaadet kõigist rahvusvaheliste seoste üksikasjadest, oli Hromádka jaoks kõige olulisem selge: “Ei ole kahtlust selles, et Ungari ülestõus – nagu ka Suessi kanali konflikt – oli ettekääne idabloki võimu-

<sup>9</sup> Üksikasjade kohta vt CCLIA, Meetings 1956–1958, 428. 1. 06, KMN-i arhiiv, Genf. Täiesti alusetuks süüdistuseks tuleb pidada Z. Balogi väidet, et KMN-i passiivne taktika oli kavatsatud, valmistamaks ette vene õigeuskiriku vastuvõtmist KMN-i liikmeks (Balog, Sauter, *Mitarbeiter des Zeitgeistes?*, 32).

<sup>10</sup> Vt *Die Protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei*. Erinumber (8.12.1956), 1–8.

positsiooni vastu suunatud frontaalseks, laiaulatuslikuks rünnakuks [st rünnakuks, millele tuleb kõiki üles kutsuda].” Nagu me nägime, on siin tegemist jämeda ajaloolise väärhinnanguga, mis tulenes Hromádka ideoloogilisest piiratusest. Neile, kes sellele positsioonile asusid, oli siiski kõik selge, igasugused eristused olnuks vaid segavad faktorid. Tegelikult õhutas just see hoiak külma sõja ägenemist.

Hromádka argumenteeris kindlalt oma joont järgides edasi: teadagi oli tehtud vigu juba sotsialismi ülesehitamisel Nõukogude Liidus, kindlasti tehti vigu ka Ungaris. Ent see ei õigustanud eales kontrrevolutsiooni õudustegusid, millede olemasolus tšehhi teoloog oli sügavalt veendunud. Juba enne ülestõusu algust olevat Ungaris kommunistlikud poliitikud teinud kõik nendest oleneva sündmuste positiivseks arenguks. Aga see ei sobinud loomulikult kokku vaenulike jõudude kuritahtlike plaanidega. Praha professor kordas väsimatult oma väidet: “Ungarimaa oli kohutavate kontrrevolutsiooniliste kirgede, mõrvade ja pogrommide tunnistajaks, kus hukkusid tuhanded ja kümned tuhanded kommunistid, juudid ja teised kodanikud.” Hromádka pidi taoliste süüdistustega välja tulema, andmaks mingigi tõesusevarjundi oma teesile, et nõukogude vägede sissemarss tõi ungari rahvale vabaduse! Iga erapooletu inimene pidi Hromádka arvates “tunnistama, et nõukogude armee sekku mine 4. novembril 1956 päästis Ungari mitte ainult kohutavast verevalamisest ja kaosest, vaid ka natsionaalšovinistlikust ja sotsiaalsest reaktsioonist, mis Ungarist alguse saanuna võinuks paisuda sõjaliseks konfliktiks kogu Kesk-Euroopas ja isegi Euroopas tervikuna”.

See oli idablokis, sh ka evangeelsetes kirikutes, aastakümneid Ungari sündmuste ainukeseks legitiimseks tõlgenduseks, mida propageeriti samamoodi ka Lääne-Euroopa “vasakpoolsetes” ringkondades. Kahtlematult argumenteeriti Läänes diferentseeritumalt. Aga põhimuster jäi samaks: laiaulatuslikke reforme ühiskonnas ja kirikus toetavad sotsialistlikud jõud saavutasid Idas olulist edu. Ent siis tuli ülestõus, mis tõi kiiresti võimule parempoolsed restauratiivsed grupeeringud. Viimased esitasid ebarealistlikke nõudmisi,

kuna tahtsid ajalooratast tagasi pöörata. Taoline hoiak väljendub näiteks Šveitsi Evangeelse Abiorganisatsiooni juhi pastor Hellsterni poolt olukorrale antud hinnangus 16. novembrist 1956.<sup>11</sup> Pärast seda, kui ta oli kirjeldanud oma sügavat muljet sellest, kui palju järeleandmisi oli tehtud Ungari kirikutele 1956. aasta jooksul, ei hinnanud ta revolutsiooni mitte ainult kui selle positiivse arengu katkemist, vaid ka kui restauratsiooni võimuhaaramist kirikus. Seejuures jahmatas Šveitsi abiorganisatsiooni esindajat eriti teade, “et evangeelne kirik vajab kohutaval hulgal vahendeid kogu koolisüsteemi ning kõigi kirikul baseeruvate haiglate ja asutuste töö taasalustamiseks”. Ja need vahendid pidi hankima Šveitsi Evangeelne Abiorganisatsioon!

Ei ole eriti oluline, et selle nõudmise esitasid ungarlased. Kahtlemata mängisid Ungari revolutsioonis teatud rolli ka konservatiivsed ja isegi restauratiivsed isikud ja faktorid. Ent sama ilmne on ka tõsiasi, et nende nädalate poliitilist ja kiriklikku tegelikkust Ungaris ei saa kokku võtta selle klišeelaadse iseloomustusega. Sotsialismi – milline see ka polnud – pooldajad ja kaasajooksikud elasid igatahes ka Läänes veendumuses, et ainult sel moel oli vaatamata kõigile tagasilöökidele, halvemustele ja kaotustele võimalik luua humaanne ja parem ühiskond. Ja see omakorda tähendas, et vastuseis või vastuhakk sellele nägemusele oli võrdne restauratsiooni ja reaktsiooniga. Kas taolises kontekstis oleks mõistetud selle Ungari professori sõnu, kes 2. jaanuaril 1957 kirjutas oma sõbrale Läänes: kuna valelik elu on osutunud mõttetuks ja pikemas perspektiivis väljakannatamatuks, on ungari rahva seas puhkenud kirjeldamatu tung tõe järele. Pigem juba surra, kui elada vales: see oli ungarlaste tegutsemise üldiseks põhimõtteks. Ja tõe teeb vabaks niihästi surmahirmust kui ka inimeste kartusest.

Mida tähendasid 1956. aasta sündmused Idas, eriti Ungaris, inimeste jaoks, kes otseselt või kaudselt nende sündmustega seotud olid, nii siin- kui sealpool raudset eesriiet? Millised tagajärjed olid

<sup>11</sup> Vrd märkus 5.

nendel sündmustel kirikuvalitsuste ja koguduste jaoks, üksikute kristlaste ja intelligentsi jaoks? Minu arusaamist mööda tugevdasid need sündmused Läänes, eriti kirikuringkondades, juba valitsevat antikommunismi. Idas seevastu võttis minu arvates võimust resignatsioon ja lootusetus. Ilmselt paljude inimeste tundeid võiks kirjeldada nii: me istume väljapääsmatult lõksus. Kas seejuures kasvas ka antikommunistlik meelsus? Kas üldse midagi kasvas? Ehk mõni teine jõud? Just teie teated ja informatsioon selle kohta on erakordselt olulised. Me ei tea praktiliselt midagi sellest, kuidas said inimesed, eriti aga kristlased, Baltimaades ja siin Eestis hakkama selle koormaga, mille suur poliitika nende õlule pani. Mida tähendasid need sündmused selle maa kirikutele, evangeelsetele kirikujuhtidele, lihtsatele kristlastele, kogudustele, professoritele, üliõpilastele ja kogu protestantlikule intelligentsile? Olen tänulik iga viite eest.

## ALTERNATIIVID

Nii mõistetak ja arusaadav kui eitamise, jälestamise, resignatsiooni ja lootusetuse hoiak ka pole, see ei ole – vähemalt mitte kristlik – väljapääs. Kui nõukogudevastased muutused olid idabloki sees võimatud, sest Lääs ei saanud või ei tahtnud sõjaliselt sekkuda, siis pidid valitseva olukorra vastased tegema panuse revolutsioonilistele muutustele. Selle asjaolu formuleeris väga täpselt prantsuse filosoof ja publitsist Raymond Aron 1957. aastal:

On ilmne, millist järeldust peab julgema teha. Nii vangistatud rahvaste kui ka Lääne huvides on see, et kommunismivastane opositsioon jäaks esmalt režiimi sisse. Kuivõrd Lääs ei saa ega taha sekkuda, sest Nõukogude Liidul on revolutsioonide mahasurumiseks piisavalt vahendeid ja otsustavust, jääb ainukeseks välja-vaateks [---] kommunistliku praksise muutmine Nõukogude Liidus ja tema satteliitriikides.<sup>12</sup>

Nagu öeldud, järgisid seda poliitilist joont Lääne riigid pärast 1956. aastat.

Paralleelselt sellega, ent siiski omaenese kiriklike ja teoloogiliste veendumuste ja eesmärkide pinnal, kujundati samal ajal Idas välja mudelid, kuidas kristlased ja kogudused saaksid režiimis elada, ilma et nad alistuksid lootusetusele või et neis võtaks võimust allumatus. Esimene eeskuju, millest siinkohal juttu tuleb, pärineb – ja mitte sugugi juhuslikult – DDR-ist. 1956. aasta sündmused olid viinud kommunistlike võimukandjate senisest intensiivsema tegevuseni Ida-Saksamaa eraldumiseks Lääne-Saksamaast. Selle juurde kuulus kristlaste, koguduste ja kirikuvalitsuste pistelise tagakiusamise kõrval ka demonstratiivne keeldumine rääkimast tollal veel kõiki saksa kirikuid hõlmava Saksamaa Evangeelse Kiriku (SEK) esindajatega. Kommunistide arusaama kohaselt eksisteeris kaks teineteise suhtes põhimõtteliselt vaenulikult meelestatud Saksa riiki. SEK seisis seejuures Lääne teenistuses, st klassivaenlase, sõjahimulise ameerika imperialismi teenistuses. Erinevate kirikujuhtide püüdlused seda polariseerumist ülima vastutulelikkusega pidurdada ei kandnud vilja.

Saamaks keerulise olukorra taustal selgust DDR-i evangeelsete kirikute põhimõttelise positsiooni ja edasise tee osas, tegid DDR-i delegaadid ettepaneku võimalikult ruttu kokku kutsuda ülesaksaamaaline SEK-i kirikukogu. See kirikukogu leidis aset 27.–29. juunil Berliinis (Spandau linnajaos). Teemaks oli *Ruum evangeeliumi jaoks Idas ja Läänes*. Selle kogunemise silmapaistvaimaks sündmuseks oli Cottbusi (DDR) kindralsuperintendent Günter Jacobi referaat. Tema arutluste motoks oli tees, et “kätte on jõudnud Konstantinuse ajajärgu lõpp”.<sup>12</sup> Jacob ei taotlenud ajaloolist diferentseerimist. Üsna üldjooneliselt visandas ta pildi ajajärgust, kus “kõigi privileegidega varustatud kristlik religioon” omas ühiskonnas

---

<sup>12</sup> Tsiteeritud teosest: Pierre Grémion, *Intelligence de l'Anticommunisme* (Paris, 1995), 238.

<sup>13</sup> *Kirchliches Jahrbuch* (1956), 9–16.

ühest “monopolipositsiooni”, kuna ta proklameeris “riiki kindlustavat ja valitsevat ühiskonnakihti toetavat maailmavaadet”. See aeg olevat nüüd tagasipöördumatult möödas. Jacob nimetas kaks põhjust. Üks tema jaoks oluline põhjus seisnes Jeesuse Kristuse evangeeliumi taasavastamises Karl Barthi dialektilise teoloogia kaudu. See oli tõdemus, et ei saa eksisteerida mingisugust sidekriipskristlust, ei saa olla loomulikku suhet ühelt poolt ilmutuse ja teiselt poolt kultuuri, rahva, sotsialismi või konservatismi vahel. Teine “Konstantinuse ajajärgu” lõppemise põhjus, ehkki pigem väline, peitus Jacobi sõnul DDR-is domineerivas ideoloogilises ja poliitilises reaalsuses. See reaalsus tõi Günter Jacobi veendumuse kohaselt ilmsiks selle, mida põhimõtteliselt, st teoloogiliselt juba ammu teati.

Nii seisnevat DDR-i ja teiste idablokimaade olukorra suur eelis selles, et siin elavat inimesed tõelisuses, selle asemel et Lääne inimeste kombel anduda “ohtlikele illusioonidele” ja püüda kahtlaste vahenditega kinni mätsida reaalsuse “tõeliselt alarmeerivaid sümptomeid”. Idas seevastu olevat “õhk juba selge, puhas ja avatud”. Ja seepärast eksisteerivat siin ka paremad eeldused “ruumi tekkimiseks evangeeliumile”.

Mida see tähendas, seda seletas kindralsuperintendent “vana kristlaskonna” näite varal. Sama tumedates värvides nagu ta enne oli kujutanud Konstantinuse ajajärku, sama helgelt ja rõõmsalt säras nüüd tema mõttearendustes vanaaja kiriku kuju. Algkristlased ei olevat pidanud läbirääkimisi “endale ruumi kindlustamiseks”. Nad ei vallutanud võimupositsioone, ei korraldanud protestiaktioone. Selle asemel tunnistasid nad “lihtsameelselt ja siiralt” evangeeliumi ja astusid tagakiusamistele vastu “kibestumuseta kannatuses ja teenivas andumuses”. Selle deviisi kohaselt pidavat elama kristlased ka DDR-is.

Pärast illusioonide lõppemist Konstantinuse ajajärgu suhtes ja pöördudes tagasi algkristliku tunnistuse juurde, ei ole meil õigust nõuda riigilt privileege ja monopole evangeeliumi toetamiseks. Me võime riigile vaid öelda, millist tegevusvabadust kirik evangeeliumi teenis-

tuses vajab, kuna ta on selleks kuulekuses Issanda vastu kohustatud.<sup>14</sup>

Kui DDR-i kristlased oleksid valmis minema seda teed, kogeksid nad sarnaselt algkristlastele, et “nad saavad Jeesuse Kristuse kogudusena just siis evangeeliumi kuulutada, kui nad loobuvad kogu enesekindlusest ja enesetöestamisest”. See oli kindlasti üsna ebaajalooline nägemus. Ent igapäevaste masendavate kogemuste taustal vaenuliku sõjaka süsteemiga, mille suhtes oldi kaitsetud ja jõuetud, pakkus Günter Jacobi proklameeritud paradigmvahetus lohutust ja tuge: normaalne olukord, millest kristlased peavad lähtuma, ei valitse mitte Läänes, vaid Idas.

Laiema kõlapinna leidsid need mõtted Johannes Hameli 1957 ilmunud väikese brošüüri vahendusel *Kristlane DDR-is*.<sup>15</sup> Nende arutluste kaalukust tõendab ainuüksi tõsiasi, et sellest brošüürist ilmus ühe aasta jooksul mitu kordustrukki. Hamel pöördus DDR-i lihtsate kristlaste ja tavaliste koguduste poole. Ta ei ilustanud midagi. Samal ajal hoiatas ta illusiooni eest, et olukorda saaks parandada kirikuvalitsuste vastutulekuga riigi nõudmistele. “Kursimuutusest saaks kasu vaid kiriku “funktsionäärid”. Nende tee ja käekäik on aga vaid üliväike osake DDR-i kristlaskonna teest ja käekäigust.” Hameli arvates ei peitunud tegelik probleem mitte kirikuvalitsustes, vaid palju sügavamal. Miks, küsis ta, kuulevad DDR-i kogudused kiriklikes seisukohavõttudes ja juhtnöörides esmajärjekorras või isegi eranditult Idas valitseva olukorra eitamist? Sellega vaid süvendatakse kirikurahva valdavas enamuses niikuinii valitsevat kalduvust “sisemiseks emigratsiooniks”. Alates pühapäevastest jutlustest ja lõpetades kirikukogude ja piiskoppide sõnavõttudega – kõikjal puudus Hameli arvates “meile, meiega ja meie läbi Jeesuses Kristuses toimiva Jumala õigluse juubeldav jaatamine”. Aga see olevatki otsustav. “Alles selles jaatuses saab tõendatud

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Johannes Hamel, *Christ in der DDR* (Berlin, 1957).

DDR-i kristlaste tegelik kristlikkus.”

Hameli kindla veendumuse kohaselt ei kuulunud tulevik enam rahvakirikule, vaid väikesele hulgale julgetele, tunnistavatele kristlastele. Sest ainult nemad olevat suutelised Ida-Saksamaa võimukandjatega teisiti, st evangeeliumile vastavalt ümber käima. Hameli arvates erineks see võimukandjate jaatamine hetkel valitsevast.

Meie võimukandjatele suunatud “jah” ei ole võimu poolt soovitud heakskiit. See ei saa olla ka jaatamine vääriti mõistetud luterluse kombel, kus alati öeldakse “jah”, kui kohatakse valitsevat võimu. See ei saa olla ka jah-sõna joobunud tunnetuses, mis “salajase ilmutuse” jõul peab olemasolevat valitsemisvormi teistest tulevikujõulisemaks. See meie, meile kingitud ja meilt nõutud “jah” meie võimuhalduritele saab olla sõnas ja teos väljendatud ning ainult vastavuses jah-sõnaga Jumalale, kes armastas seda maailma, kes seda maailma hoiab ja kes on selle maailma allutanud oma Pojale.<sup>16</sup>

Kuidas sai kirjeldatud nägemust rakendada DDR-i koguduste ja kristlaste igapäevases elus? Hamel üritas seda teha ühe teise teoloogilise abstraktsiooni abil, võttes kasutusele vanakirikliku mõiste “kolmas sugupõlv”. See väljend ütles, et antiikajal tavapärase sotsiaalsed ja poliitilised eraldusmüürid mehe ja naise, vabade ja orjade, kultuurrahva ja barbarite vahel ei kehti enam tänaste kristlaste jaoks, sest nemad elavad teisel ajal. Sõja- ja sõjajärgsel ajal oli seda mõistet kasutanud eriti Visser’t Hooft, väljendamaks selle abil oikumeeniliste suhete reaalsust ja kristlaste omavahelist seotust, sõltumata rahvuslikest, ideoloogilistest ja poliitilistest vastuoludest. Siiski oli ka seal – nagu juba antiikajal – väga selgelt ilmsiks tulnud, et rääkimine “kolmandast sugupõlvest” sobis küll põhimõtteliselt uue ja teistsuguse perspektiivi avamiseks, aga see mõiste ei asendanud ja ei asenda kindlasti sotsiaaleetilisi juhiseid või juhtnööre. Ent see ei olnud 1956. aasta kõikehõlmavate vapustuste taustal ilmselt ka oluline. Pigem läks, vähemalt DDR-is, vaja

<sup>16</sup> *Ibid.*

abi paradiglavahetuseks, teoloogiliseks ja poliitiliseks ümberorienteerumiseks.

Võib-olla oli taoliste arutluste näol tegemist saksa – või veel parem: saksa-saksa – eripäraga. Ent ei saa jätta tähele panemata, et sarnased teoloogilised mõtted mängisid hiljem kaalukat rolli ka idabloki oikumeenilises liikumises. Alguses näis olukord siin siiski teistsugusena. Riigi ja kommunistliku partei surve rõhus kõiki idabloki kirikuid palju raskemini kui DDR-i evangeelseid kirikuid. Mida sai Lääs teha, leevendamaks seda viletsust?

Juba 1954. aastal olid mõned natsionaalsotsialismi ajal tunnistuskirikusse kuulunud Lääne-Saksa kirikujuhid võtnud vastu otsuse üles ehitada üleeuroopaline võrgustik, millesse pidid kuuluma kiriklikud grupeeringud ja ringid nii Lääne- kui Ida-Euroopast.<sup>17</sup> Selle ettevõtmise initsiaatorite hulka kuulusid Heinrich Held ja Ernst Wilm, vastavalt Reinimaa ja Vestfaali kirikute juhid (piiskopi tasemel). Olulist toetust pakkus neile varasem Oldenburgi ülemkirikunõunik Heinz Kloppenburg. Viimane oli 1947–1950 osalenud KMN-i põgenike abistamistöös ja omas seeläbi olulisi isiklikke sidemeid Genfis. Neid sidemeid kasutas ta nüüd kavatsetava ettevõtmise huvides ära, hankides mh ideid, häáli ja eksperthinnanguid.

Täiesti ootamatult kogus projekt toetust KMN-i 2. täiskogu istungjärgul Evanstonis USA-s 1954. aasta augustis. Selle istungjärgu üleskutses seisis kirjas: “Me kutsume kirikujuhte nendes maades, kus valitsevad riikidevahelised pinged, üles vastastikusteks külaskäikudeks, et nad õpiksid teineteist ja teineteise maad paremini mõistma, tugevdaksid sel moel osaduskondlikke sidemeid ja aitaksid kaasa rahvastevahelisele leppimisele.”<sup>18</sup> Peateema

<sup>17</sup> Vrd järgneva kohta: Martin Greschat, *Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*. – M. Greschat, W. Loth, hrsg., *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft* (Stuttgart, 1994), 25–96, eriti 68jj.

<sup>18</sup> *Evanston spricht. Botschaft und Berichte der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, Illinois/USA 15. bis 31. August 1954* (Zürich, 1954), 74.

raames toimunud konkreetset arutlused – sõja ja tuumarelvade eitamine, desarmeerimine ja rahvusvahelised relvastuskontrollid, eriti aga kaasa aitamine kõigist ideoloogilistest ja poliitilistest barjääridest kõrgemalseisva teineteisemõistmise ja leppimise saavutamisele – vastasid täpselt neile eesmärkidele, mida järgisid Kloppenburg ja tema sõbrad.

Kõigepealt asusid nad elavdama juba olemasolevaid kiriklikke kontakte. Sel ajal eksisteerisid Prantsuse-Saksa Vennasnõukogu, Skandinaavia-Saksa Kirikukonvent ja seni silmatorkamatult tegutsenud Reinimaa Kiriku, Vestfaali Kiriku ja Briti Kirikunõukogu ühendus. Nende kontaktide elavdamine õnnestus sedavõrd, et 1955. aasta septembri lõpus peeti Brüsselis ühine konverents. Sellest võttis osa umbes 40 inimest Belgia, Madalmaade, Reinimaa ja Vestfaali kirikust ning samuti mitmeid vaatlajaid. Kokkutulekul domineeris kaks teemat. Esmalt arutleti selle üle, kuidas luua olemasolevate kirikukonventide baasil, mis hetkel olid moodustatud vastavalt ühest Saksamaa kirikust ja ühest kirikust mõnel teisel maal, uus, kõiki osapooli hõlmav organisatsioon. See tähendab luua ring senise tähe asemel, nagu ütles Wilm. Teise teemaderingi moodustasid diskussioonid selle üle, kuidas saaks seda ühendust rakendada eriti idabloki protestantlike vähemuskirikute toetamiseks. Istungjärgu olulisimaks teemaks oligi üleeuroopaline abistamistahe. Kõnelejad distantseerusid korduvalt ja rõhutatult Euroopas levinud eeskujudest ja tegevustest. Need tundusid kõnelejatele eranditult liiga läänelikenä ja seetõttu nii geograafiliselt, poliitiliselt kui ideoloogiliselt lihtsalt kasutamiskõlbmatutena. Selle asemel tuli rõhutada ja puudustkannatavaid ligimesi aidata evangeeliumi vaimus. Taolist abi ei suudaks kirikud oma suuruse ja organisatsioonilise ülesehituse tõttu osutada, väitis Niemöller. Seepärast vajavat nad konvente “pioneerüksustena”. Kist, Oud Poelgesti reformeeritud õppekeskuse juhataja, kuulutas: “Tänini elasime oma rahva perekonna rüpes. Nüüd on meie ülesandeks leida Euroopa jaoks eetika.” Ta jätkas: “Euroopa ei ole mingi idee, vaid meie geograafilise regiooni asjalik kirjeldus. Me ei ela Aasias, vaid siin. Aga just

siin saab selgeks: ülesannet, mille püstitab meile Aasia, saame asuda õigesti lahendama ainult Euroopast lähtudes.”

Brüsseli konverentsi lõpus otsustati aasta pärast (1956) pidada teine ja suurem Euroopa kirikute konverents. Selleks oli aga vaja eelnevalt luua sidemed Saksamaa Evangeelse Kirikuga, Skandinaaviamaade luterlastega, Luterliku Maailmaliiduga, anglikaani kirikuga ja Kirikute Maailmanõukoguga. Sidemete loomine oli selles suhtes keeruline ettevõtmine, et enamik neist nõukogudest või institutsioonidest ei hinnanud Brüsseli konverentsi ettevõtmisi eriti kõrgelt. Seepärast tuleb selle konverentsi initsiaatorite üliosavaks käiguks lugeda tõsiasi, et vaid mõned nädalad pärast konverentsi esitasid kolm kõrget Tšehhoslovakkia kirikutegelast, nimelt Praha professor Hromádka, Slovaki peapiiskop Chabada ning Tšehhi vennastekoguduse sinodi eesistuja Hajek samasisulise kirjaliku pöördumise Grubbile, tollase Kirikute Maailmanõukogu Rahvusvaheliste Asjade Kirikliku Komisjoni juhatajale, piiskop Liljele kui Saksamaa Ühinenud Luterliku Kiriku eesistujale, ning Boegnerile, Prantsuse Kirikute Liidu presidendile. Pöördumises esitasid nad nõrkinud järelepärimise, miks nimetatud kiriklikud institutsioonid ometi kõhklevad neid Brüsseli konverentsi otsuseid ellu viimast, mis olid suunatud Ida-Euroopa kirikute integratsioonile.

Nagu öeldud, kõik räägib selle poolt, et selle Tšehhoslovakkia initsiatiivi näol oli tegemist sihipärase ja Brüsseli konverentsi korraldajatega kokku lepitud aktsiooniga. Plaan tekkis võib-olla juba 1955. aasta kevadel, kui Hromádka viibis Reinimaa Kiriku külalisesena Lääne-Saksamaal. Ükski Prahast kirja saanud oikumeenilistest nõukogudest ei olnud selle hetkeni Brüsseli konverentsiga ühinenud. Ent nüüd – pärast seda, kui Ida-Euroopa kristlased olid väljendanud huvi Lääne vastu, st koostöökontaktide vastu Brüsseli konverentsist osavõtnutega, ei saanud enam Wilmi, Heldi ja Kloppenburgi ümber kogunenud inimeste pingutustest uhkelt mööda vaadata.

Tšehhoslovakkia oikumeeniline initsiatiiv muutis siiski oluliselt Brüsseli ringi algset eesmärgiasetust. Sest nüüd ei olnud enam tegemist väikestest gruppidest koosneva liikumisega, “pioneer-

üksuste” koostöoga, vaid Praha soovis korraldada Euroopa mõlema osa ametlike kiriklike delegatsioonide kohtumist. Nendega pidid liituma veel ida õigeuskirikud, kes astusid KMN-i liikmeks teatavasti alles 1961.

Paneb imestama, kui kiiresti ja iseenesestmõistetavalt nõustus Brüsseli komisjon nende nõudmistega. Seeläbi sattusid nüüd aga KMN-i esindajad Genfis omakorda olulistesse raskustesse. Nad olid sunnitud kaasa lööma, kui nad ei tahtnud leppida sellega, et Brüsselis ehitatakse üles oma KMN. Sellegipoolest ei kiitnud nad Brüsseli tegutsemist sugugi heaks. SEK-i nõukogu eesistuja piiskop Dibelius küsis nõrduvalt, kuidas tema Lääne-Saksa kolleegid tulevad mõttele nõrgestada kristlaste ja kirikute ühist kommunismivastast rinnet. Visser't Hooft argumenteeris pragmaatilisemalt. 1956. aasta lõpus kritiseeris ta oma kaasmaalast, Madalmaade Reformeeritud Kiriku peasekretär Egbert Emmenit, kellest vahepeal oli saanud Brüsseli juhtivnõukogu liige: kuidas te saate üheskoos Kadari režiimi ungari kollaborantidega ja nende valjuhääle kaitsja Hromádkaga kutsuda kiriklikule konverentsile?

Süüdistatavad jätsid oma projekti poliitilise dimensiooni üheselt kõrvale ja keskendusid selle asemel vaimulikele eesmärkidele. Nii rõhutas Emmen, et nüüd jätkatakse Idas ju ainult seda, mida Visser't Hooft ja noor KMN tegid natsionaalsotsialismi ja eriti II Maailmasõja ajal, nimelt väljendatakse kristlaste omavahelist, kõiki piire ületavat seotust. Kloppenburg küsis oma kirjas Dibeliusele, kas on võimalik eitada seda, et “teisel pool” on kristlasi, kes vaimulikult janunevad Lääne kristlastega ühinemise järele, tunnevad rõõmu külaskäikude üle ja saavad abi teadmisesest, et teiste maade kristlased ei jäta neid nende raskustes üksi? Ta rõhutas, et idabloki maade kristlased pole üksnes teoloogide ja kirikupoliitikute arutluste ning pedagoogika objekt, vaid ennekõike inimesed, kes kuuluvad Kristuse kaudu nendega ühte. Kloppenburg küsis, mis kirik see veel oleks, kui ta ei tunnistaks seda reaalselt eksisteerivat osadust.

Need erinevad seisukohad võimendasid probleeme. Siin kõne all olnud raskused saatsid ka Euroopa kirikute konverentsi, mis

toimus 1957. aasta mai lõpus Liselundis Taanis, aga samuti selle grupi edasist tegutsemist, mille organiseerimiseks Euroopa Kirikute Konverentsina (EKK) astuti Liselundis otsustav samm. Väga oluliseks olid ja jäid teoloogide ja kirikujuhtide, lihtinimeste ja -kristlaste omavahelised kohtumised, sõltumata sellest, millisest Euroopa osast nad pärit olid. Need vestlused – eriti eraviisilised, aga ka ametlikud – omasid erakordselt suurt tähendust. Palju tähtsusetumad olid EKK arvukad resolutsioonid ja otsused. Need jäid valdavalt ülimalt üldsõnalisteks. Kogunemiste hinnaks oli: ei saadud rääkida konkreetselt, sest siis oleks reaalselt eksisteerivad vastuolud otsekohe teravalt esile tulnud. Ja seda teadis iga EKK üritustel osaleja. Ei lootusetus ega resignatsioon, ei järsk eitamine ega kompromissitu antikommunistlik hoiak suutnud pakkuda Ida-Euroopa inimestele ja kristlastele rahuldavat vastust. Või ehk siiski? Kahtlemata nõudsid minu poolt visandatud alternatiivid valmisolekut ja ka oskust käia noateral. Kas see oli paratamatult määratud nurjumisele? Kindlasti mitte. Miks see ühel kui teisel pool ei õnnestunud? Veel kord pean paluma teilt abi. Me teame, eriti Läänes, liiga vähe sellest kristluse lähiajaloo ülimalt tähtsast etapist. Aidake kaasa, et see nii ei jääks! “Jutustage teineteisele oma elulugusid. Kuulake, et te üksteist paremini mõistaksite,” seisab kirjas ühes hiljuti ilmunud raamatus, milles käsitletakse Ida- ja Lääne-Saksamaalt pärit inimeste raskusi teineteise mõistmisel.<sup>19</sup> Jutustada ja kuulata – just see ongi oluline.

*Saksa keelest tõlkinud Siret Rutiku*

<sup>19</sup> Johannes Richter, *Gehversuche* (Leipzig, 1999), 114.

# EESTI USUKEEL – *QUO VADIS?*<sup>1</sup>

SIRET RUTIKU

## EELLUGU

1926. aastal kirjutatakse *Usuteaduslises Ajakirjas* usuteaduslike oskussõnade loendi sissejuhatuseks:

Iga teadusharu vajab oma iseloomule, alale, mõistetele vastavaid, kindla tähendusega oskussõnu. Meie usuteadusele on möödapääsemata tarvilik eestikeelsete usuteadusliste oskussõnade loomine, kokkuseadmine, kindlaksmääramine. Seda ära tundes otsustas usuteaduskond nov. 1924 moodustada seks otstarbeks “Oskussõnade komisjon”. [---] Otsustati, et see “Oskussõnade komisjon” seab kokku vastava oskussõnade nimestiku, ja kui neid oskussõnu ka laiemais ringkonnis küllaldaselt on sõelutud, tarbekorral parandatud ja täiendatud, esitatakse nimekiri teaduskonnale lõpliku kuju kindlaksmääramiseks ja heakskiitmiseks. “Oskussõnade komisjon” algab käesolevas numbris oma oskussõnade nimestiku avaldamist, mis tähestiku järele korraldatakse. Palutakse lahkeid lugejaid esildatud oskussõnad üksikult läbi vaadata, tarbekorral parandusi

<sup>1</sup> Artikkel avaldatakse Eesti Teadusfondi grandis nr 5292 raames.

ja võimaluse järele täiendusi teha, ja sellekohased ettepanekud ja arvamised saata usuteaduskonnale. [---]<sup>2</sup>

Komisjoni töö soikus poliitiliste sündmuste keerises, kuid teema on endiselt aktuaalne. 1999. aastal kordasin sama palvet oma teoloogilise õppesõnastiku<sup>3</sup> eessõnas, ent asjatult. Tahes-tahtmata tuleb nõustuda Mati Hindi tõdemusega: “Laiema avalikkuse huvi keelekorraldustöö vastu lahvatub esile siis, kui arvatakse, et on juhtunud midagi skandaalimaigulist.”<sup>4</sup> Vaevalt, et usuteaduslike oskussõnastike eesmärgiks on skandaali tekitamine (selle tagamõttega ei koostatud ka eelnimetatud sõnastikke) ja nii võib järeldada, et olukorrast väljapääsu ei olegi.

Samas ei saa väita, et teema vastu huvi puuduks. Viimase kümnendi jooksul on huvi eesti usukeele vastu kasvanud, sellel teemal on käsikirjaliselt levitatud ja trükitud avaldatud mitmeid artikleid, sõnaloendeid ja koguni lõputöid. Positiivse tendentsina tuleb esile tõsta just noorema põlvkonna teoloogide ja filoloogide kasvavat aktiivsust selles vallas. Lähemal vaatlusel tuleb kahjuks siiski nentida – eesti usukeele ja -sõnavara käsitlusi iseloomustab ülim killustatus (võiks lausa öelda separatism) nii erinevate konfessionide lõikes kui ka üksikute kirikute siseselt. Ehkki enamikus Eesti kirikutes teadvustatakse ja tunnustatakse tungivat vajadust usuteadusliku oskussõnavara korrastamise ja ühtlustamise järele, lämmatab asjaosaliste passiivsus igasugused koostööalgatused.

<sup>2</sup> *Usuteadusline Ajakiri* 2 (1926), 100.

<sup>3</sup> Siret Rutiku, *Teoloogiliste terminite saksa-eesti õppesõnastik* (Tartu, 1999), 6.

<sup>4</sup> Mati Hint, *Kellele kuulub eesti keelekorraldus? – Keelekorralduse konverents 18. ja 19. novembril 1999. Ettekanded*, Eesti Keele Instituudi toimetised 8 (Tallinn, 2001), 133.

## USUKEEL – TEOLOOGIA VÕI KEELETEADUSE PÄRUSMAA?

Usukeelt on uuritud väga erinevate teadusharude raames ja väga erineva eesmärgiga. Siiski on kujunenud kaks peamist “konkurenti” – teoloogia ja keeleteadus, kuid ka nende teadusharude piirides eksisteerib arvukalt erinevaid, tihti teineteisele vastukäivaid seisukohti. Toon siin vaid kaks vastandlikku näidet:

Andrus Norak<sup>5</sup> väidab, et usukeel on töökeel ja osutub seega unikaalseks juurdepääsuks usu reaalsuse juurde. Teoloogia uurib selle keele sõnavara ja grammatikat. Seega esindab Norak seisukohta, et usukeele uurimine kuulub teoloogia, täpsemalt teoloogilise hermeneutika kompetentsi.

Manfred Kaempfert<sup>6</sup> seevastu tõdeb ajaloolise arengu kontekstis, et usu sisu (ja selle muutumine) kuulub küll teoloogia kompetentsi, ent keeleteaduse – täpsemalt leksikoloogilise semantika – ülesandeks on uurida, milliste sõnade abil väljendatakse usu sisu (ja selle muutumist).

Omapärase saalomonliku lahenduse pakub aga välja David Fetteroll<sup>7</sup>, kelle arvates usukeel on probleemiks vaid mitteusklikele ja kes sellest tulenevalt eristab kaht põhimõtteliselt erinevat usukeele käsitlust: nende oma, kes usuvad Jumalasse kui kõikvõimsasse ja ajatusse Loojasse, ning nende oma, kes näevad Jumalas pigem teatud eluviisi. Samas möönab Fetteroll aga, et mitteusklikud võivad usukeelt paremini mõista kui usklikud, sest nad suudavad selle vaatlusel säilitada objektiivsuse.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Andrus Norak, “Usu sõnakusest ja sõnatusest”, *Usuteaduslik Ajakiri* 1/50 (2002), 138j.

<sup>6</sup> Manfred Kaempfert, *Lexikologie der religiösen Sprache*. – Helmut Fischer, hrsg., *Sprachwissenschaft für Theologen* (Hamburg, 1974), 73.

<sup>7</sup> Vt [http://www.stphiliphoward.w-sussex.sch.uk/reintranet/religious\\_language.htm](http://www.stphiliphoward.w-sussex.sch.uk/reintranet/religious_language.htm), 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 4.

Teoloogia (dogmaatika) ja kiriku perspektiivist tõstatub usu-keele puhul primaarsena küsimus keele tõesusest<sup>9</sup>, st teoloogia mõistab enda pädevusvaldkonnana ka dogmaatiliste hinnangute andmist usukeelele. Keeleteaduse kui deskriptiivse distsipliini eesmärgiks aga ei ole pakkuda retsepte või mõõdupuid tekstide usulisusele dogmaatilise õigsuse ega tõesuse osas hinnangu andmiseks.<sup>10</sup> Selles suhtes võib isegi väita, et keeleteaduse tegevus lõpeb seal, kus algab teoloogia (ja filosoofia) pärusmaa.

Mingil juhul ei saa siin vaadata keeleteadust kui teisejärgulist või koguni ebaolulist. Pigem saab keeleteadus olulisel määral kaasa aidata sellele, et muuta ratsionaalsemaks, “tõesemaks” ja asjakohasemaks kirikliku/usulise tekstiproduksiooni teoloogiline kriitika. Taolise koostöö vajalikkuse ees silma kinnipigistamine näib olevat üks usukeele käsitluse konstitutiivseid jooni. Nii teoloogia kui keeleteadus esitavad üldkehtivusele pretendeerivaid argumente, tundmata (või ignoreerides) teis(t)e teadusharu(de) sarnaseid püüdlusi ja saavutusi.

## UURIMISPROJEKT

Kui lootused 1924. aasta algatuse taaselustamise osas olid juba maha maetud, pöördus allakirjutanu poole Eesti Keele Instituudi direktor *dr. phil.* Urmas Sutrop, kes lingvistis põhjalikkusega luges üles lugematu arvu vigu ja tegi ettepaneku neid vigu koos kõrvaldama hakata. Sellest pakkumisest kasvas välja idee taotleda Eesti Teadusfondilt uurimistoetust.

<sup>9</sup> Vrd Andrus Norak: “Usukeel on tõekeel ja osutub seega unikaalseks juurdepääsuks usu reaalsuse juurde.” (Andrus Norak, “Usu sõnakusest ja sõnatusest”, 138.) David Fetteroll seab oma ülevaate eesmärgiks kirjeldada vahendeid, mille abil saab tõestada usuliste väidete/ütluste tõesust. ([http://www.stphiliphoward.w-sussex.sch.uk/reintranet/religious\\_language.htm](http://www.stphiliphoward.w-sussex.sch.uk/reintranet/religious_language.htm), 1.)

<sup>10</sup> Väited *Jumal on hea* või *ta usub Jumalat* on keeleteaduse seisukohalt sama vähe “tõestatavad” kui *Mats on loll* või *Jüri armastab Mari*.

ETF grandi nr 5292 *Teoloogilise ja religioosse sõnavara struktuur ja areng eesti keeles* põhieesmärgiks on korrastada eestikeelset teoloogilist ja religioosset sõnavara ning avada see Eestis seni ulatuslikumalt käsitlemata valdkond interdistsiplinaarsele uurimistööle.

Vaatluse alla tulevad mh eestikeelse teoloogilise ja religioosse sõnavara tekkimine ja areng üldiselt, selle kujunemise keelelikultuurilised ja kiriklik-teoloogilised mõjud, laenud ja nende lingvistilised ning semantilised aspektid, tõlkeproblemaatika ja normiprobleemid. Teema mahukusest tulenevalt käsitletakse piiblitõlke küsimusi vaid terminoloogia seisukohast lähtuvalt.

Projekti täitmine on kavandatud 4 aastale (2002–2005), mis on tinglikult jagatud kahte etappi:

2002–2003:

- a) projekti põhitäitjate uurimisvaldkondade ja -teemade konkretiseerimine ja vastavalt teadussuundadele uurimisülesannete püstitamine;
- b) eesti keele teoloogilise ja religioosse sõnavara terminoloogilise baaskorpuse koostamine ja süstematiseerimine, selle sisulis-teemaatiline piiritlemine ja süvendatud käsitlemist vajavate probleemvaldkondade väljaselgitamine;
- c) antud teemat puudutava senise teadusliku uurimistöö kriitiline analüüs;
- d) projekti raames moodustatud terminoloogiakomisjoni töö.

2004–2005:

- a) projekti esimeses etapis väljaselgitatud süvendatud käsitlemist vajavate probleemvaldkondade teaduslik analüüs koos vastavasisuliste uurimiskokkuvõtete publitseerimisega;
- b) koostatud leksikograafilise baaskorpuse keeleteaduslik ja teoloogiline analüüs ning koostöös spetsialistidega vastavate korrektiivsete ja normatiivsete lähtekohtade väljatöötamine ja avaldamine;
- c) saksa-eesti/eesti-saksa teoloogilise ja religioosse sõnavara seletava sõnaraamatu koostamine ning kreeka-eesti Uue

Testamendi õppesõnastiku täiendatud ja parandatud trüki ettevalmistamine.

Peale allakirjutanu osalevad projektis põhitäitjatena veel *dr. theol.* Toomas Paul (EELK Usuteaduse Instituut), *dr. phil.* Urmas Sutrop (Eesti Keele Instituut), mag Marju Lepajõe (Tartu Ülikool), BA Külli Kuusk (Eesti Keele Instituut). Granditäitjate koosolekutel on aktiivselt osalenud ka Kristiina Ross Eesti Keele Instituudist. Praeguseks on grandiga ühel või teisel moel seotud isikute ring juba märgatavalt laienenud.

Olulisemaid ettevõtmisi esimese pooleteise aasta jooksul:

- 6. detsembril 2002. a korraldati Tartus koostöös eesti keele õppetooli ja Eesti Keele Instituudiga (Renate Pajusalu, Siret Rutiku, Urmas Sutrop) Eesti Teadusfondi sõnavaragrantside päev, kus seitsme erineva ETF granditäitjad esinesid kokku 17 ettekandega. Lisaks allakirjutanule pidasid grandit neli raames ettekande ka Külli Kuusk (*Ühe "õndsas" sõnaperekonna tähendusest*), Marju Lepajõe (*Tõlgete roll teoloogia terminoloogia kujundamisel*) ja Marina Viia (*Usuteadusliku terminoloogia arendamise probleeme*). Ettekandepäeva eesmärgiks oli lisaks informatsioonivahetusele ka filoloogidest ja mittefiloloogidest sõnavaraurijate ja terminoloogia arendajate koostöö edendamine. Ehkki üritust tuleb lugeda igati õnnestunuks, ei saa märkimata jätta võõrfiloloogide ja teoloogide kasinat esindatust publiku hulgas. 2003. aasta detsembris on plaanis korraldada järgmine sõnavaragrantside päev.
- II rakenduslingvistika konverentsil 24.–25. aprillil 2003. a Tallinnas töötas Urmas Sutropi eestvedamisel "usukeele töötuba", mille raames esinesid ettekannetega Siret Rutiku (*Usukeel – millest me räägime?*) Ain Riistan (*Usu keele määratlemisest ja funktsioonidest*), Mariina Viia (*Usuteadusliku terminoloogia probleeme*), Regina Toom ja Liivi Hollman (*Eesti*

*viipekeele sõnaraamatud: kristlike viibete areng*), Külli Kuusk (*Õnnis-tüvelised sõnad*) ja Urmas Sutrop (*Mis tüüpi on eesti-keelne nimetus jumal?*).

- 2003. aasta juunis alustati eesti keele teoloogilise ja religioosse sõnavara arvutipõhise terminibaasi koostamist ja süstematiseerimist (Siret Rutiku, Tuuli Klaas ja Mariina Viia).

## TERMINIBAAS

Kuna eestikeelne teoloogiline sõnavara on veel korrastamata, siis ei ole terminibaasi loomisel võimalik lähtekeelena kasutada eesti keelt. Seepärast tuli aluseks võtta saksa keel (kui eesti usukeelt enim mõjutanud ja terminoloogiliselt läbi töötatud võõrkeel). Terminikirjete koostamisel lähtutakse põhimõttest, et kirjetesse sisestatakse esmalt nn toores materjal, st kogu kättesaadav informatsioon,<sup>11</sup> ja alles hilisema analüüsi käigus heidetakse mitte-vajalik/väär kõrvale ning täpsustatakse nii terminite ortograafilist kuju kui ka definitsioonide jms sisulis-teoloogilist korrektsust. Alles seejärel on võimalik terminibaas eesti keele põhiseks “pöörata” ning seda süstemaatiliselt täiendada.

### Terminikirje näidis

1. Klassifikaator (LENOCH):
2. Termin saksa keeles: Abendmahl, n.
3. Saksakeelse termini definitsioon (+ definitsiooniallikas): *Tisch des Herrn, Altarsakrament*, in den christl. Kirchen gottesdienstl. Handlung zur Erinnerung an das letzte Mahl Christi mit seinen Jüngern (WDW).
4. Variandid, sünonüümid: Eucharistie, f; Herrenmahl, n; Kommunion, f.

<sup>11</sup> Eestikeelse materjali kogumisel kasutatakse nii trükis ilmunud sõnastikke kui ka käsikirjaliselt levivaid terminiloendeid, teoloogilist (tõlke)kirjandust, liturgilisi käsiraamatuid jne.

Kasutuskontekst, nt väljendid, tsitaadid:

- das heilige # – püha õhtusöömaaeg, armulaud
- das # austeißen, genießen, empfangen – armulauda jagama, armulauual käima, armulauda võtma, armulauast osa saama
- das # verwalten – armulauasakramenti haldama
- Christus ist im # gegenwärtig – Kristus on armulauual presentne
- das Sakrament des # – armulauasakrament

5. Sks. k termini eestikeelne vaste: armulaud.

6. Eestikeelse vaste (termini) definitsioon (+ definitsiooniallikas):

- 1) ristiusu altarisakramendi, euharistia ehk missa vaste (PAUL);
- 2) euharistia (armulauasakrament Kristuse ohvri mälestuseks ja selle kestvuse märgiks: transsubstantsiatsioonis muutub leib ja vein Kristuse ihuks ja vereks (SIVERS));
- 3) ristiusu altarisakrament, Kristuse surma mälestuseks pakutav leib ja vein (Eesti Kirjakeele Seletav Sõnaraamat);
- 4) üks põhilisi sakramente kristlikus kirikus, kus jagatakse kogudusele pühitsetud leiba ja mõnel pool ka veini. Selle sakramendi seadis UT järgi Jeesus Kristus ise viimasel ööl enne oma surma toimunud söömaajal (SALUMAA, Uleksini kaudu).

7. Variandid, sünonüümid: kommunion, euharistia, püha õhtusöömaaeg.

Kasutuskontekst, nt väljendid, tsitaadid:

- Jumalateenistus pihi ja armulauaga
- Õpetaja jagab armulauda, võtab armulauale
- Armulauual käima
- Armulauale minema (EKSS)

8. Ladinakeelne vaste: eucharistia, f < kir.kr. eukharistia ('tänamine').

9. Ingliskeelne tõlkevaste: Eucharist, the Holy Communion, the Lord's Supper, the Last Supper.

10. Prantsuskeelne tõlkevaste: eucharistie, f.
11. Kirje sisestaja ja sisestamise/viimase muutmise kuupäev: SR 27/05/2003.
12. Märkused ja viited:

Arvutipõhise terminibaasi algmaterjali sisestamine on plaanis lõpule viia 2003. aasta detsembris, selleks ajaks peaks olema välja töötatud ka materjali edasise töötlemise kord ning täpsustatud sellega seotud isikute ring (moodustatud uus usuteaduslike oskussõnade komisjon?).

Esmajärjekorras vajavad lahendamist kolm põhimõttelist küsimust. Esiteks, millised kriteeriumid valida terminibaasi mahu piiritlemiseks? Seni on olnud arutlusel konfessionaalsed (kristlikud konfessioonid rõhuasetusega luterlusel), regionaalsed (Eesti kirikuloolises kontekstis olulised) ja leksikoloogilised (arhaismid, latinismid jms) kriteeriumid. Teiseks, milliste kriteeriumide põhjal otsustada ühe või teise sõna "usulisuse" üle, st mille põhjal otsustada, et tegemist on religioosse/teoloogilise terminiga? Usulise sõnavara piiritlemine on problemaatiline, kuna puuduvad objektiivsed ja üldtunnustatud kriteeriumid määratlemaks sõnade tähendus(t)e kuuluvust religioossete süsteemide juurde. Kolmandaks, kui kaasa lisaks luterlikule sõnavarale ka teiste kristlike konfessioonide tuumsõnavara, siis kuidas saavutada vastava materjali koordineeritud kogumine ja läbitöötamine koostöös erinevate kirikute esindajatega?

Koostööst oleks aga kasu kõigi jaoks.

# ARVUSTUS

## Gerhard Krollist ja tema raamatust “Jeesuse jälgedel”

Christoph Wrembek

**Gerhard Kroll, *Jeesuse jälgedel*. Tõlkinud: Helgi Loik, Tiiu Relve, Kristi Suurmann. Konsultant: Vello Salo. Toimetuse kolleegium: Edvin Hiedel, Annika Alasoo, Lembi Riistan, Kersti Rist, Urmas Tamm, Jaano Räsä (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2002), 470 lk.**

### KES ON GERHARD KROLL?

Gerhard Kroll on sündinud 1914. a Oppelnis (Sileesia/Poola). Koolis huvitus ta reaalinestest ja ehitas väikese teleskoobi, millega vaatles Jupiteri nelja kuud. Kui ta 40 aastat hiljem käsitleb oma raamatus “tarkade tähte” ja märgib ära selle täpsed positsioonid taevas (lk 63–68), on lugeja ees sellise mehe uurimus, kes on

lapsepõlvest peale selle teemaga tegelenud.

Aastal 1933, pärast abituriumi, astus Kroll jesuiitide ordu novitsiaati, mis kestis kaks aastat. Sel ajal pidi ta üht-teist kuulma ka sellest, et jesuiidid olid 1923. a oktoobris naasnud Eestisse; alguses tuli luksemburglane Werling, veidi hiljem järgnes talle paater Kartte SJ. Võimalik, et Kroll kohtus ka paater Profittlichiga SJ, kes 1931. a nimetati Eesti apostellikuks administraatoriks ja viibis aastal 1934 tagasiteel Roomast Ülem-Sileesias. 1938. a augustis pühitses Profittlich, kellest oli vahepeal saanud Eesti peapiiskop, Breslaus preestriks jesuiit Stipa – sündmus, mille juures kindlasti viibis ka Kroll. Veel enne filosoofia- ja teoloogiaõpingute lõppu, aastal 1939, pühitseti ta ise preestriks. Oma keeleoskuse tõttu sattus ta sõja puhkedes sanitaarüksusesse ja tegutses pärast sõda preestrina sõjavangide laagris Prantsusmaal Savoias. Tänu heale prantsuse keele tundmisele valmis Krollil 1989. a ka oma raamatu prantsuskeelne väljaanne, kuid poliitiline pööre nurjas selle avaldamise plaanid.

1950. a asus paater Kroll koos veel nelja jesuiidiga elama hiljem kuulsaks saanud majja Mozarti tänaval Leipzигis, kus ta elas ja töötas 44 aastat. Tal lubati koostada raadio hommikupalvusi, mis koosnesid pea tunniajalisest jutlusest ja kirikumuusikast. Selleks oli nõukogude sõjaväe administratsiooni luba, mis oli ainukordne kogu idablokis! Ida-Berliini piiskoppide konverents tegi Krollile ülesandeks ka raamatute väljaandmise. Nii võttis ta kontakti kirjastusega Benno-Verlag Leipzигis ja kontrollis 18 Lääne väljaande litsentsi.

Krolli peamiseks ülesandeks olid aga reisirid läbi kogu DDR-i, kus ta, nagu ka ülejäänud neli Leipzigi jesuiiti, preestrite kutse peale pidas ettekandeid katoliku usust ja viis läbi palvusi. Hiljem nimetati seda tööd “mobiilseks haridusmajaks”: kui inimesed ei saanud minna akadeemiasse, tuli akadeemia, st akadeemilist haridust saanud jesuiidid, nende juurde. DDR oli ametlikult ateistlik maa. See tähendas muuhulgas seda, et režiimitruud professorid “tõestasid”, et kogu Jeesuse-lugu on töörahva rõhumiseks välja

mõeldud muinasjutt. Oma reisidel ei õppinud paatrid ainult DDR-i tundma – Läänemerest kuni Erzi mäestikuni –, vaid kuulsid ka enam kui saja koguduse inimeste mõtteid usulistel teemadel, said teada, mis neis kõhkclusi tekitas ja milles nad oma usule paremaid argumente vajasisid. Kui paatrid kolmenädalaselt akadeemiliselt misjonireisilt tagasi tulid, vahetasid nad omavahel kogemusi ning arutlesid, millised küsimused ja kahtlused on DDR-i inimeste jaoks esiplaanil, mida nad võiksid aidata neil paremini mõista ja milliseid uusi näiteid neile pakkuda.

Tegelikult just säärastest inimeste küsimustest ja kahtlustest tekkiski raamat *Jeesuse jälgedel*. Eksistentsiaalsed küsimused viivad eksistentsiaalsete vastusteni.

## KUIDAS TEKKIS RAAMAT “JEESUSE JÄLGEDEL”?

1960. aastate algul arutles Kroll ühes jutluses küsimuse üle, kas Jeesus on tõepoolest maailmas elanud. Seepeale sai ta nii palju küsimusi, et avaldas artikli teemal *Ülestõusmine ja tühi haud*. Tollases DDR-is erines see käsitlus muidugi ametlikust doktriinist ja seda peeti ebateaduslikuks. Lisaks ei olnud Krollil kui DDR-i kodanikul lubatud vabalt reisida ja maailma eri paigus uurimistööd teostada. Nõnda ei tohtinud Kroll ka Iisraeli sõita. Teadusliku töö tegemisel pidi ta piirduma nende võimalustega, mida võis DDR-is kätte saada ja kasutada. Nagu ta hiljem aga ise on öelnud: “Igas taras on auk – tuleb õppida kõrvale kalduma ilma end painutama.”

Vaatamata sellistele süsteemist tingitud ja inimlikele takistustele, mis tegid võimatuks arvestatava teadusliku töö kirjutamise Jeesusest ja tema ajast, õnnestus paater Krollil DDR-i suurte raamatukogude ja ülikoolide raamatuvahetuse abil ligi pääseda eelkõige arheoloogilisele kirjandusele. Sõnu võib valesti tõlgendada, valesti mõista või edasi anda, kivid aga on ümberlukkamatud

tõendid! Kroll pani kivid kõnelema. 1964. a valmis täna meie ees oleva raamatu esimene väljaanne: 183 leheküljel (kahes veerus) heideti valgust Naatsareti Jeesuse maisele elule, nagu evangeeliumid seda kirjeldavad. Raamat oli jaotatud neljaks temaatiliseks osaks: *Varjatud elu*, *Avalik tegutsemine*, *Kannatuslugu*, *Isa paremal käel*. Ka hilisemad väljaanded järgivad seda jaotust.

Seejuures Kroll vaid tsiteeris tema käsutuses olevat teaduslikku materjali – erinevate väljakaevamiste ajalugu ja nende retseptiooni teadlaste poolt, Jeesuse ajastu sotsiaalpoliitilise ja usulise tausta kirjeldusi ning teisi ajaloolisi ja kaasaegseid allikaid. Ta töötas materjali kriitiliselt läbi ja ootas pigem niikaua (nt Torino surilina puhul), kuni uurimistöö jõudis küllalt kindla tulemuseni, kui et toetus sensatsioonilistele, aga ebakindlatele andmetele. Põhimõtteliselt järgis Kroll evangeeliumite jutustust peatükk peatüki järel ning lõi sealsetele ütlustele ja andmetele tausta, kasutades kindlaid tõendeid vastavalt teaduslikult uurimisalalt.

Sel viisil tegi Kroll Jeesuse ajaloolise ümbruse peaaegu kombatavaks ja nähtavaks (raamat sisaldab täna üle 500 foto ja joonise, eriti väärtuslikud on vanemad fotod) ning aitas oma maa inimestel põhjendada usku Jeesusesse kui Jumala Pojasse.

On ütlematagi selge, et Krolli jälgis riiklik julgeolekuteenistus: pärast poliitilist pööret avastasid Lääne julgeolekutöötajad tema töötoas vähemalt neli “lutikat”. Kõik tema kirjad avati ja kontrolliti üle. Ta oli sellega kohanenud ja tegi omal moel misjonitööd ka luurajate pilgu all.

## RAAMATU ERIPÄRA

Raamat oli üllatavalt menukas. Varsti tekkis vajadus teise trüki järele, millesse Kroll lisas uusi uurimistulemusi. Aastate jooksul kasvas tema töö lehekülghaaval, sõbrad kogu maailmast saatsid talle üha enam materjali ja väärtuslikke fotosid väljakaevamistest, lisandus vanu vaateid paikadele, mida Kroll selgitas graafiliste

jooniste abil (nt Petlemma vana foto lk 36 ja seda selgitav skemaatiline kaart lk 37). Õpetlased Saksamaal ja Iisraelis aitasid tal hankida materjali, mis polnud DDR-is kättesaadav. DDR-i ametivõimud olid dilemma ees: ühelt poolt käsitles raamat midagi, mida nende riigidoktriini järgi ei saanud ega tohtinud olla, teisalt aga teenis Kroll oma raamatuga ootamatult rahvusvahelist tunnustust ja valuutat. Eelistati valuutat...

Töös tuli jesuiidile kasuks üks loomulik omadus: tema ausus sai teadusliku usaldusvääruse ja täpsuse aluseks. Kõik, mis seisis tema raamatus, oli ümberlükkamatu tõde. Näiteks leidsime eesti-keelse tõlke ettevalmistamisel leheküljelt 370 vere koostisosa "hemiglobiin". Ma olin veendunud, et see on kirjaviga, samuti prof Vello Salo, kes oli konsultandiks. Kuid tuli välja, et selline aine on tõepoolest inimveres olemas, olgugi et see pole üheski eesti leksikonis kirjas. Kui Kroll tohtis elu lõpus reisida Pühale Maale, ringles seal arheoloogide seas nali: "Pane kivid jälle õigesti paika, Kroll tuleb!" Tõepoolest töötavad isegi teadlased ning iisraeli soost "giidid" Krolli ülitäpsete andmete abil. Täpsus eristab tänini Krolli raamatut teistest samateemalistest.

Kroll avastas Püha Maa alana, mis pole mitte üksnes uurimisobjekt, vaid võib saada teatud laadi "viiendaks evangeeliumiks", kui mõistetakse kivide keelt. Nõnda sai lugejale – tänu paljudele kaartidele, piltidele ning rohketele ajaloolistele avastustele ja arheoloogilistele leidudele – selgeks: "Kristuse rõõmusõnum ei ole mitte puhtsubjektiivse kogemuse tulemus, vaid meie maailmas tegutseva Jumala ilmsikstulek." Nii öeldakse esimese, 1964. aasta väljaande eessõnas.

Tõepoolest tahaks pärast raamatu lugemist (seda loetakse mitte ainult üks kord, vaid kogu elu) öelda, et igauks, kes tahab teoloogiat õppida, peab Iisraelis ära käima, Jeesuse teid ja paiku tundma õppima – kuid mitte enne, kui ta on Krolli abil selleks ette valmis-tunud. Sest mida sajanditevanune ajalootolm on varjanud ja kaitsnud, seda varjavad täna turism ja poliitilised sündmused.

## KROLL JA TÄNAPÄEVA EKSEGEES

Aastal 1988, vaid üks aasta enne Berliini müüri langemist, ilmus Leipzgis 10. ja 11. trükk *Jälgedest*, nagu Kroll ise oma raamatut nimetas. Need olid – vahepeal läbi töötatud materjali rohkuse tõttu – kolmeveerulised, lehekülgede arv kasvas 470-ni. Lisandusid palverännaku kirjeldused IV sajandist – Palestiina maastiku kirjeldus, mida illustreerisid värvilised maastikupildid. Arheoloogiliste uurimuste tulemused seoti veelgi tihedamalt Jeesuse ajastu ajalooliste oludega, mündid ning tolleaegsed jutustused manasid elavalt silme ette keisreid, kuningaid, nelivürste, prokuraatoreid ja ülempreestreid. Seejuures oli autori töövahendiks veel vana hea kirjutusmasin, mis ta mõnigi kord meeletele viis, nagu ta mulle ühe külaskäigu ajal tunnistas.

Kroll lõi seega minevikust tõepärase loo ja vabastas evangeeliumid meie aja valdavalt sümboolsest tõlgendusest.

Algusest peale heideti Krollile ette naiivset optimismi, kuna ta tahtis kirja panna Jeesuse elu ajaloolist põhjendust. Mitmekülgse kriitilise uurimistööga oli viimase 30 aasta (täpsemalt juba valgustusajast peale valitsenud) ajaloolis-kriitiline meetod suhtunud suure ja õigustatud ettevaatusega naiivsetesse arvamustesse ja oletustesse, et kõik evangeeliumites kirjeldatu just nii toimuski. Võrdlused tolleaegse kirjandusliku pärandiga, evangeeliumite keeruka tekkeloo arvessevõtmine, vastuolud evangeeliumites endis, nende kirjutajate eripära ning palju muud sundis eksegeesi tänaseni piirduma evangeeliumite (mitmeti mõistetava) sümboolse tõlgendamisega, pidades neid tunnistuseks “ülestõusmisjärgse koguduse usust”. Ehk hellitati selle varjus lootust, et nõnda tõrjutakse tagasi kõik rünnakud usu vastu, kui taandatakse usk usklikele. Ent sellest ei piisanud juba kunagise DDR-i inimestele, kellele paater Kroll jutlustas ja ettekandeid pidas. Usk kui eksistentsiaalne “jaa-sõna Jeesusele, Jumala Pojale” baseerub kindlate teadmiste ja läbiuuritud kogemuste alusel.

Kindlasti ei asenda ajaloo ümberlökkamatute faktide teadmine

usku, kuid usk ise otsib alust, millel ta võib ja saab seista, et öelda Jeesusele kui Jumala Pojale põhjendatult oma isiklik jaa-sõna! Muidu on raske eristada usku ebausust, st omakonstrueeritud suvast – usk põhjendaks end sellisel juhul vaid iseene, inimlike tunnete ja kogemuste või mõne traditsiooniga.

Ajaloolis-kriitiline meetod seadis paljud asjad küsimuse alla ning tõi sellega tahtmatult kaasa teatud laadi “kahtluse Jeesuses”. Küsimuste rohkuse tõttu, mis olid veel vastamata või millele tuli vastata, ei jõutud enam Jeesuse enda juurde, vaid ainult hilisema aja hüpoteetiliste kirjanike juurde, kelle kirjutistes oli erinevaid mõjutusi. Nõnda muutus Jeesus ebamääraseks ja ühes sellega tema sõnum. Lääne “vabale” maailmale sobis see, et keegi ei tulnud enam lagedale absoluutsuse nõudega ja kristlik usk lükati toredate, kuid mitte millekski kohustavate ideede hulka. Lääne maailmas aitasid sellise olukorra tekkimisele kaasa veel muudki asjaolud.

DDR-i ateistlikus keskkonnas, aastatel 1953–89, hakati usust kahtlema mitte ainult usust enesest tulenevate õigustatud küsimuste tõttu, vaid kahtlemine suruti väljastpoolt peale riikliku doktriiniga. Loomulike sotsioloogiliste ja psühholoogiliste seaduspärasuste tõttu hakati usku muidugi kaitsma ning seda võimalikult kindlate argumentidega põhjendama. Olles ilmselt kogu problemaatikast mitte päris teadlik, ei järginud Kroll muidugi mõista Lääne koolkonda ega asunud evangeeliumite teksti küsimuse alla seadma, vaid läks vastupidist teed: ta püüdis neile tööendeid leida! See aga muutis ta Lääne eksegeetide silmis kahtlaseks: teda ei pandud tähele ja tema üle muiatakse tänini, kui teda üldse valitseva eksegeesi koolkonna teadlaseks peetakse.

Näiteks leidub hiljuti ilmunud “õpikus”<sup>1</sup> lühike, pedagoogiliselt hästi koostatud arutelu küsimuse üle, kas Jeesus sündis tegelikult Petlemmas või Naatsaretis. Vastus kõlab: muidugi Naatsaretis! Petlemm olevat usklikke “religioosse fantaasia ja ettekujutuse vili”,

<sup>1</sup> Theissen, Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3. trükk (Göttingen, 2001).

kes ekslikult lugesid sünnikohaks Petlemma, et põhjendada oma usku Jeesusesse kui Messiasse. Krolli selgitusi selle teema kohta, mida on üle 20 lehekülje, autorid ei maini, ta ei kuulu isegi kasutatud kirjanduse hulka. Sama raamat kasutab küsimuse puhul, kas Jeesuse haud pärast ülestõusmist tõepoolest tühi oli, märkimisväärselt väljendit: olevat “väike pluss” oletuste kasuks, et haud oli tühi. Krollil on see “pluss” olemas algusest peale ja mitte väike. Tema argumente selle väite poolt on raske ümber lükata, tänapäeval võiks neile veel uusi ja paremaid lisada.

Jälgides läänemaade arengusuundi, mis on õgimas kunagist idapoolset maailma, tuleb tunnistada, et Krolli hiilgeaeg on veel ees: kui kristlik usk avab end kõikvõimalikele küsimustele ja kõhklustele, saab seda põhimõtteliselt ainult tervitada. Sest see kaitseb kristlust fundamentalistlike kitsaskohtade ja hirmude eest, mis lõpuks viivad ainult järjekordse ühekülgsuse ja arulageduse diktatuurini ja seega manipulatsioonini. Seda enam vajab kristlik usk kindlat, põhjendatud, loogilist eneseseletust. Seepärast arvan ma, et Krolli hiilgeaeg on veel ees ja et ajaloolis-kriitilise eksegeesi koolkond kord Krolli juurde jõuab.

## NÄIDE KROLLI TÄPSUSEST

*Jeesuse jälgedel* eestikeelne väljaanne (ilmunud pärast saksakeelset, lühendatud tšehhikeelset ja leedukeelset) on tõlgitud 10.–11. trüki järgi, mis avaldati Saksamaal ka 12. korda. Kokku on raamatut välja antud 135 000 eksemplari. Kogu maailmas pole võrdväärset raamatut, mis käsitleks Uue Testamendi materjali nii veatult, haaravalt ja selgelt. Raamatusse on hilisemates väljaannetes lisatud antiikajaloolaste originaaljutustused, arheoloogilised leiud on veel kord läbi töötatud, Petlemma sünnikiriku ehitised on taastatud, teise templi ajastu tehti “nähtavaks” põnevate väljakaevamiste abil templimüüri edelanurgas. Aastal 1990 lõpetas Kroll oma töö raamatu kallal. Seega on välja jäänud viimase kümne-kaheteist-

kümne aasta uurimistulemused. See ei tee aga raamatule mingit kahju. Raamatu materjal on ikka kehtiv ja täpne – isegi Iisraeli giidid, niivõrd kui nad on avatud kristlusele, tunnustavad jesuiidi korralikku tööd ja kasutavad Krolli.

Lõpetuseks olgu näitlikult selgitatud, kuivõrd palju on Krolli raamatul veel tänapäeva eksegeesile pakkuda. Kõik kristlased teavad, kuidas kõlas kiri, mille Pilaatus lasi Jeesuse risti kohale naelutada: INRI (*Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum* 'Jeesus naatsaretlane, juutide kuningas'). Ometi esineb vaid Johannese evangeeliumis see geograafiline lisand, sünoptikud aga ütlevad: see on juutide kuningas. Nõnda seisab tavaliselt tsiteeritavas *Einheitsübersetzung*'is<sup>2</sup>, samuti ka luterlikes tõlgetes. Eesti väljaandjad tsiteerisid kõiki piiblitekste luterliku tõlke põhjal (lk 361), ega järginud siin kahjuks Krolli...

Sest Kroll, kes tsiteerib pühakirja alati saksa *Einheitsübersetzung*'i järgi, kaldub siinkohal kõiki eksegeesi põhimõtteid trotsides sellest kõrvale. Miks? Sest ta eelistab kreeka originaaltekste, kus seisab: Jeesus "nasorealane". (Muide, ka vahistamisel Ketsemani aias, kui sõdurid vastavad Jeesuse küsimusele "Keda te otsite?" Bachi passioonist tuntud sõnadega "Naatsareti Jeesust", seisab originaaltekstis "Jeesus nasorealast"!.) Ajaloolis-kriitilised eksegeedid väldivad ilmselgelt neile arusaamatut mõistet "nasorealane" ja asendavad selle vana, tuntud ja selge sõnaga "Naatsaretist" – olgugi et nad seejuures teadlikult valesti tõlgivad. Kroll valib aga õige tõlke, kuigi ta seda seletada ei oska – selle ülesande peavad teised pärast teda täitma. Tõenäoliselt on mõiste *nasaraios* 'nasorealane' juudi aunimetus Jeesuse kohta, mis teiste sõnadega öeldes kõlaks umbes "(lihane) Taaveti kuningakoja järeltulija". Sama tähendus võib sisalduda ka kohanimes Naatsaret. Nõnda ei ole see mingil juhul ainult geograafiline märkus.

<sup>2</sup> *Einheitsübersetzung* 'ühtsustõlge' – kõigi saksa keeleruumis paiknevate roomakatoliku kiriku piiskopkondade ametlik piiblitõlge, mida annab välja Katholische Bibelanstalt Stuttgardis. – Tlk.

Selles ja mõnedes teistes kohtades on Kroll oma “ajaloolise” eksegeesiga ette jõudnud nii sümboolsest kui kriitilisest. See annab usule kindla ja kena aluspõhja.

Aastal 1994 kolis paater Kroll Leipzigist, kus ta tegutses 44 aastat, Berliini jesuiitide vanadekodusse. Üks eestlanna ja selle artikli autor jõudsid talle veel teatada, et tema raamat ilmub eesti keeles. Väsinult rehmas ta käega, oma elutöö oli ta juba endast maha jätnud. 1997. aasta juunis lahkus ta, kurnatuna tööst *Jälgedest* kallal. Ei piisanud enam *Jälgedest*, ta tahtis näha Teda ennast, kes oma jäljed kõikjale on jätnud.

*Saksa keelest tõlkinud Kersti Rist*

# Gnoosis ja algkristlus

Vallo Ehasalu

**Jaan Lahe, *Gnoosis ja algkristlus* (Tallinn: Kodutrükk, 2001), 268 lk.**

Lugedes Jaan Lahe raamatut, tundsin autori põhjalikku oma ala tundmist; Uue Testamendi teoloogia ja tekkeloo uurijana otsisin vastuseid küsimustele, mis teadlaste keskel eriarvamusi esile kutsuvad. Millisel seisukohal on Jaan Lahe? Kuidas seletab tema?

Lugedes märkasin ka lünki ning kokkuvõtliku ja olulise vähest esiletoomist minu jaoks ootuspärastel kohtadel, kuid pea alati leidsin puuduva põhjenduse või järelduse mõni lehekülg hiljem. Ja olen autoriga ühel meelel. Lugejana tahan märkida, et Jaan Lahe tekst on väga sisutihe, tuues üha uusi põhjendusi ja asjaolusid. See sisutihedus teeb mõnikord autori enese seisukoha leidmise raskeks. Jaan Lahe viis tuua Uue Testamendi tõlgendamiseks nõnda hulgaliselt lähtematerjali on võrreldav H. Lietzmanni kommentaaride stiiliga. Töö on raskekaaluline.

Töö sissejuhatus sisaldab *gnoosise uurimislugu*, mis on põhjalik, gnoosise taasavastamise ajaloona teatud mõttes ka Euroopa kultuurilugu. Seejuures on uurimislugu kohati isegi lõbus, nt gnoosise ärakasutamine kontroverteoloogias (lk 25j).

Edasi rekonstrueerib autor *gnostilise müüdi* ning arutleb selle tekke üle. Sellega oleme jõudnud olulise küsimuse juurde, mille kohta Jaan Lahe väidab – seistes osalt vastu gnoosiseuurijate enamusele –, et gnoosis on kristlusest vanem või sellega vähemasti samaaegne. Raamatu põhiosa otsibki Uue Testamendi üksikosade najal vastust küsimusele, kas näiteks Pauluse kirjades või Johannese evangeeliumis on autori enese või tema vastaste õpetuses gnostilisi motiive, või on need miski muu, gnoosisele sarnane väljendusviis.

Seejuures on taolise hinnangu andmine alati raske, kuna esiteks *polnud gnoosisel kui usundil kindlat vormi, tekkekohta ega rajajat*. Samas oli gnoosis levinud, valdav liikumine, peaaegu maailmausund (lk 33). Selle kasvupinnaks olid kaasaja usundid, gnostitsismi oli võimalik nendesse sulatada (üllatavaid leide sisaldab juutluse ja gnoosise sidemete näitamine Philonil, aga ka tunduvalt varasemal ajal, LXX tõlkes), kuid ka gnoosis võis sulatada teisi usundeid enesesse.

Seejuures jääb gnoosis oma loomult muudele muinasusunditele alati kaugeks – pole tõestatav, et gnoosis oleks ühestki neist otseselt välja arenenud. Erandiks on antiikjuutlus, millest ei saa antud teema juures mööda minna. Juutlus gnoosise võimaliku tekkekohana oleks tõestatav üksnes konkreetsete kirjalike allikate põhjal. Seejuures tuleb meeles pidada, et mitmed antiikjuutluse voolud võisid tunduvalt erineda kindlakujulisest ortodokssest juutlusest.

Põhimõtteliseks erinevuseks gnoosise ja kristluse vahel on see, et gnoosis pole tekkinud juutlik-kristlikule lepinguusundile omase äratundmise põhjal, et religiooni vorm sünnib Jumala töötuse täitmise ja päästmise saabumise juures. Pigem on gnoosis ühelt poolt ajatu filosoofia ning teiselt poolt ajamärk ja uus hoiak antiikaegses globaliseerunud Vahemere piirkonnas, kus inimene tunneb end indiviidina ja otsib ise oma lunastusteed. Gnoosise ajastu inimene paneb oma individuaalse ootuse iga (uue) usundisüsteemi peale, unustab usundi normeeriva loomuse, tunneb subjektiivset inspiratsiooni igast meelepärasest üksikpärimusest ning sulandab selle valitsevasse sünkretistlikku vaimsusesse. Antiikaja gnostitsismi ja müsteeriumireligioone tundes ei üllata meid ka tänapäeva usuline kirjusus.

Teiseks *esineb gnoosis Uues Testamendis keelekasutusena, ilma teoloogilise ühisosata*. Jaan Lahe sõnastab süstemaatiliselt UT ja gnoosise suhte väljendamise raskused. Me võime leida UT-st nii poleemikat gnoosisega kui ka gnoosise mõju, samas peame arvestama, et miski meile gnoosisena tunduv võib antiigis olla üldine väljendusviis. Näiteks kristlikus ilmutusskeemis esinev varjatu

ilmsikssaamine (Rm 16:25–27; Kl 1:16j; Tt 1:2j jm) on küll gnostilisena näiv, kuid tegelikult pärit apokalüptikast ning kirjeldab Jeesuse ja kiriku ajaloolist eksistentsi, samuti on mõisted “liha” ja “vaim” pärit Vanast Testamendist (lk 144jj). Edasi teeb gnoosisse olemasolu üle UT-s otsustamise raskeks see, et näiteks “lihalikeks” ja “vaimulikeks” võib inimesi nimetada vaidluses nendega, kes taolist vahetegemist armastavad, seda vahetegemist ise jagamata. Nii vahetavad näiteks Pauluse kirjades kiiresti kohti sõber ja vaenlane, retoorika ja maailmavaade.

“Pauluse gnoosisest” rääkides tõdeb autor, et nn gnostilised mõisted ja kujutlused on alati kas üldised antiiksed mõisted, mis esinevad niihästi gnoosis kui ka müsteeriumides, juudi tarkuskirjanduses ning apokalüptikas, või siis üldinimlikud mõisted ja kujutlused. Esimese kohta võiks tuua näiteks laialdase “selle maailma vürsti” mõistestiku (lk 146), mis on pigem apokalüptiline ja seega juutlikust pinnasest tõusnud, mitte gnostiliselt dualistlik, kuna selle aluseks olev õpetus Jumalast kui Loojast on antiikaja oludes äratuntavalt juutlik. Näiteks teisest võiks olla “liha-vaimu” mõiste, mida Paulus kasutab hoopis sügavamalt ammutades kui antiikaja vaimsus, see läheb tagasi Vana Testamendi juurde. Oletada võib gnostikute mõtteid, mis umbrohuna Pauluse kogudustes maad võtavad. Paulus oma vaimsusega on tulnud mujalt, nimelt ortodokssest juutlusest, Pauluse koguduste hellenistlik keel (ja seega ka gnoosis) aga on liigutanud koguduse rahva meeli enne ning jääb seda tegema ka edaspidi.

Vaadeldes Kolossa ja Efesose kirju, leiame Pauluse surma järel edasielava Pauluse teoloogia tugevalt gnostilises keskkonnas. *Gnoosisest tehakse Kristuse sõnumi edasiandmise vahend*. Kl ja Ef autor elab sisse hellenistlikusse kosmoloogiasse, jagab maailmaruumi sfäärideks, tunnistab maa ja taeva vahel hõljuvaid ja inimesi ähvardavaid vägesid, nagu ka kirjade lugejad. Kuid autorid näitavad, et Kristus on need taevaalused kosmilised väed juba võitnud. Mida gnostik vaevaga võita püüab, see on õieti juba alates Kristuse surmast eluõiguse ta.

Kl ja Ef kujutavad endast gnoosise retseptsiooni; olemata ise gnoosise esindajad, ei väldi Kl ja Ef autorid gnoosise mõtteviise, olles seega Ignatiose ja Origenese varajasteks eelkäijateks. Gnoosis on kristluse akommodatsioon antiikaja kreeklasele ja paganale. Kuid Kl ja Ef pööravad gnostitsismi pahupidi: Kl 2:9 järgi elab täiuslikkus (see on gnoosise mõiste kõrgema, st valgusemaailma kohta) Kristuses ihulikult (st loodud maailmas, mida gnoosis ei tunnusta; lk 160).

Eeltoodu viitab gnoosise olemasolule juba enne Pauluse aega. Samas ei ole võimalik tõestada sellest ajast ühtki valmis süsteemi, on vaid sagedased viited gnostilisele mõtteviisile.

Siinkohal tahaksin ma täpsustada: autor näeb väga selge Pauluse-aegse gnoosise näitena hümnid Fl 2:6–11 (lk 121) ja üldse preeksistentsist rääkivaid kohti (nagu Jh 1:1–18). Samas pole lk 150 järgi teada, milline oli Filippi kirja hümnid taustal oletatav naaseniidide hümnid tuntud lunastaja müüt oma I saj kujul ja kas seda tuntigi. Seega jätab autor avatuks võimaluse, et gnoosis, olles tüüpiline filosoofiline *spermologos* (kui kasutada Ap 17:18 väljendit), on laenanud selle kristlastelt. Seejuures annab autor ikkagi ka teada, kust said kristlased preeksistentsimõtte eeskujuna tõenäoliselt – juudi tarkuskirjandusest.

Uue Testamendi teostega edasi minnes tõdeb Jaan Lahe, et apostlitejärgsel ajal tuleb viimaks esile suundumus, mis *mõistab gnoosist sõnaselgelt hereesiana*. Gnoosisega ei vaielda, selle halvale mõjule ja valedetele vaid viidatakse. Selge näide selle kohta on UT karjasekirjade õpetus, mis mainib gnostitsismi tunnusooni: keeld abielluda, põhjendamatu arutlused sugupuude üle, Jumala seaduse põlgamine.

Ilusaks näiteks nii kristluse-eelsest gnoosisest kui ka algkristlikust poleemikast gnoosise vastu on Ap 8:9–25 varajasim, teiste allikatega hästi võrreldav teade gnostikust Siimon Nöiast. Teade tõestab vana hüpoteesi gnoosise olemasolust sünkretistlikus juutluses, ja otse Palestiina pinnal. Täienduseks tahaksin öelda, et joonealune märkus 516 oleks väärinud, kui pidada enam silmas UT

teoloogiat ja toimetuselugu, kohta põhitekstis: kuhu saabub Kristus, seal kaotab Apostlite tegude õpetuse järgi nõidus oma väe.

Selle toel seletaksin ka hea osa gnoosise tõlgendamise raskustest: nimelt, Piibel ei kirjelda koguduse vastaste õpetust, et mitte sellele väge juurde anda, ka nimede mainimine on harv. Küll aga kirjeldatakse nende tegevuse vilju: näiteks on Siimon Nõial mõte, et raha eest võiks Püha Vaimu ande saada, Ilmutusraamatu vastastel esineb hoorust ning ebajumalateenimist (Ilm 2:6, 20 jm). Selle asemel on Piibel positiivne, kirjeldades enam, milline on "meie" õpetus.

Autor on üsna kindlalt veendunud, et ka Johannese evangeelium, mida muidu on peetud otseseks allikaks gnoosise tundmaõppimisel (meenutagem Bultmanni gnostilist müüti kui rekonstruktsiooni Jh-st), pole sisult gnostiline. Johannese koolkond on vaid pärit gnoosise võimupiirkonnast, kuid selle "gnoosis" on pigem apokalüptika ja juudi tarkuskirjandus. Jh gnostiline *Vorlage* pole tõestatav. Samas tõestab Jh antidoketism kristlusega samaaegse gnoosise olemasolu.

Jh "ortodokssuses" veenab mind pärast Jaan Lahe raamatu lugemist mh eriti 1–3Jh käsitlus antihereetiliste kirjadena, mis lasevad – eeldades Johannese koolkonna ühtsust – Neljandat evangeeliumi näha kindlalt antidoketistliku ja just gnoosise vastase tekstina. Selle keele lähedus gnoosisele on pigem tõlgendatav samadel alustel Pauluse vastava keelega, mistõttu on asjakohane lk 190 soovitus võrrelda Jh pigem sünoptikute ja Paulusega. Sellise lähenemise vähene esinemine teoloogias on äratanud ka P. Stuhlmacheri tähelepanu – ühel pool kaudne gnostitsism, teisel pool järjekindlad Pauluse ning Uue Testamendi õpetused nt preeksistentsist, lunastavast surmast, Pühast Vaimust.

Jaan Lahe raamatust kumab läbi mõte, et *antiikaja gnoosis pole katkestanud algkristluse järjepidevust*. Olulisem kui algkristluse ümbruskond, helleniseerumine ja gnoosis on olnud kristliku kuulutuse Vana Testamendi ja juutluse pärand (lk 190, 196). Nii Paulus kui ka Jh elavad pigem juutluse pärandist. Peale selle, Jh-s gnoo-

sisena näivad kohad on sageli seletatavad juudi apokalüptika ja tarkuskirjanduse mõjuna.

Gnoosis aga jääb algkristluses võõrkehaks, seda kinnitab uurimus sageli. Gnoosise loodud maailmapõlgav ja ennast Jumala antud elukorraldusest kõrgemale seadev spirituaalsus ei talu kristlikku õpetust loomisest ja inimese ühiskondlikkusest. Nii ei saa Kristuse kiriku usklik uskuda ühtaegu heasse Lunastajasse ja kurja Loojasse, isegi kui ümbritsev usuline keskkond seda nõuaks, kuna VT rõhutab, et lepingu Jumal on Looja.

Puudusena Jaan Lahe raamatus olen leidnud Uue Testamendi sissejuhatuse küsimusi. Nii pean ma 2Kr 6:14–71 (lk 139, 143) hilisemaks lisandiks ning Fl jagamishüpoteesi (lk 133) nõrgalt põhjendatuks. Samas on see kõrvaline teema.

Tõeliselt hea on raamatu lisas leiduv kreeka-eesti sõnastik, milles leiame väärtuslikku lisamaterjali Uues Testamendis või apostlikel isadel esinevate sõnade “vaikus”, “täiuslikkus” jt mõistmiseks.

# ABSTRACTS

---

**Amar Annus, *On the Origin of the Apodictic Law.***

The basic distinction between the apodictic and casuistic forms of law in the Hebrew Bible was first introduced by A. Alt. The apodictic commandment was a part of the covenant between Yahweh and Israel, and therefore a part of the Temple liturgy. The casuistic form of the law of Israel was probably inherited from the Mesopotamian traditions, where the casuistic form was the format for all kinds of sciences. While the casuistic part of Israelite law finds its forerunner in Mesopotamian science, the apodictic form ultimately derives its origin from the vassal treaties and the service manuals (Dienstanweisungen) as they have survived from the Hittite and Neo-Assyrian sources.

**Ain Riistan, *The Parable of the Two Sons: The Different Textual Versions of Matthew 21:28–32 and the Possibilities of Understanding Them.***

The text of Matthew 21:28–32 is presented differently in different Estonian translations of the New Testament (NT). These differences are based on the differences found in the printed editions of the Greek NT text that were used for the translations. On the basis of NT

manuscripts we can say that this pericope has had three principal textual versions. In the story the father commissions his sons to go to work at vineyard. According to version A the first son says “No”, but later goes to work. Second son says “Yes”, but does not go. Jesus asks his listeners: “Who did the will of the father?” The answer is: “The first son.” In version B the order of sons is reversed and accordingly it is the second son who does the will of his father. In version C the order of sons is like in version A but listeners say that it was the second son who behaved rightly. Printed editions of the NT have preferred versions A or B and C has been neglected altogether. When we take a closer look at the principles of textual criticism involved, we can see that the criteria for deciding for one version over another have been mainly derived from internal evidence of textual criticism. Here the main factor is the opinion of editors of what this text is about. For a long time it has been understood as an allegory and allegory demands that we choose either A or B but not C. But is it really an allegory? The questions of genre are important here. We can also see the text originally as a parable which was later allegorized. In this case it is important to decide what the point of contrast in the story is. If the contrast is between words and deeds then again versions A or B are to be preferred. But if the contrast is between two sons then version C is also plausible for it fits in well into the cultural behavioural attitudes of the time. The third option is to take the story as an example of ancient rhetorical strategies of polemics, in which case again all three versions are possible. So the neglected version C may have indeed been the original one.

**Kalle Kasemaa, “Der Pfad der Aufrichtigen” von M. Ch. Luzzatto.**

In dem Artikel wird ein Überblick über das Leben und Werk des italienischen Kabbalisten, Dichter und Moralphilosophen Mose Chajim Luzzatto (1707–1746) dargeboten und sein Beitrag zur modern-hebräischen Literatur, insbesondere sein Anteil an der *Musar*-Literatur im Judentum gewürdigt. Der Autor behandelt sein Werk *Mesillat Ješarim* (“Der Pfad der Aufrichtigen”) und vergleicht es mit den *Chobot ha-Lebabot* (“Pflichten der Herzen”) von Bachja ben Josef ibn Paquda. Es werden Gemeinsamkeiten und auch grundlegende Unterschiede beider

Werke der Erbauungsliteratur hervorgehoben: während für Bachja bei der Wertung der Handlungen deren Absicht bzw. Gesinnung maßgebend ist, und er folgerichtig die innere Läuterung des Menschen befürwortet, präbiert sich M. Ch. Luzzatto als ein von der Wirklichkeitsnähe sich leiten lassender Lehrer, der die beständige Vervollkommnung des Menschen vermittels Ausübung der Gesetzeswerke darstellt.

**Toomas Pöld, *Der Katechismus von Simon Wanradt 1535.***

Magister Simon Wanradts Katechismus ist für die ersten evangelischen Gemeinden in Estland und Livland geschrieben. In den Städten wurde Altniederdeutsch gesprochen. Der Katechismus wurde bei Hanns Lufft in Wittenberg gedruckt. Der Druck war am 25.08.1535 fertig. Es ist sonst nicht bekannt, dass je ein anderer fremdsprachiger, niederdeutscher Text bei H. Lufft gedruckt worden wäre.

Vier theologische Fragen beschäftigen uns bei dieser Betrachtung des niederdeutschen Katechismus, des Wittenberger Autors Mag. S. Wanradt: Christi Fleischwerdung (*incarnatio Christi*), das Ende der Welt (*consummatio mundi*), die Allgegenwart des Herrn im Abendmahl (*ubiquitas Domini*) und der freie Wille (*liberum arbitrium*).

Im Jahr 1530 kam Mag. Simon Wanradt aus Wittenberg nach Reval (Tallinn). Wanradt hat schnell und geschickt die neuen Lehren formuliert. Er hat aber Antworten auf schwere, unausgegorene Fragen gestellt und dadurch ist sein Werk schwerfällig geworden.

Das estnische Volk verdankt Simon Wanradt und Johann Köll das erste gedruckte Buch mit einem estnischen Text. Das erste mehrsprachige evangelische Druckerzeugnis im baltischen Raum wurde schon im Jahr 1525 in Lübeck vom Zensor vernichtet.

**Tõnu Lehtsaar, Heino Noor, *The role of religion in coping with psychotrauma of political repressions.***

The article deals with the religious aspect of coping with posttraumatic stress caused by political repressions. A theoretical overview of posttraumatic stress is given. Political repressions as a type of traumatic

factor are analyzed. Coping strategies and the role of religion in handling difficult life events are described. Sixty-four (31 female, 33 male) politically repressed people in Estonia were asked about the role of religion in their coping with stress. The results showed that 46% of the respondents considered religion very important, 23% rather important, 26% not very important and 6% absolutely unimportant in regard to their ability to cope. The responses given to the question of how religion had influenced their ability to cope fell into categories related to the image of God, emotional life, interpersonal relationships and problem solving. It appeared that for the relatively religious section of respondents, religion itself served as essential support for coping.

**Martin Greschat, *Kirchen im Kalten Krieg: Das Jahr 1956.***

In dem Vortrag, gehalten am 2. Oktober 2002 an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu, im Rahmen der Deutsch-Estnischen Akademischen Woche *Academica VI.*, behandelt der Autor die politischen Ereignisse in Europa im Jahr 1956 und die Reaktion der Kirchen und der ökumenischen Organisationen auf sie.

**Siret Rutiku, *The Estonian Language of Religion – quo vadis?***

The article introduces the aims of the Estonian Science Foundation grant No. 5292 *The structure and development of theological and religious vocabulary in the Estonian language* and work done thus far. The main aim of the four-year research project is to organise Estonian theological and religious vocabulary as well as open this field - which has not been studied widely in Estonia before - to interdisciplinary research. In the framework of the grant a computer-based terminology database has been compiled and systematised since June 2003. The article focuses on the principles and problems of compiling this database.

---

# ANMERKUNGEN DES REDAKTEURS

---

In dem Teil der *Buchrezensionen* beschreibt Christoph Wrembek das Lebenswerk von Gerhard Kroll SJ (1914–1997), sowie die Entstehungsgeschichte seines Buches *Auf den Spuren Jesu* (“Jeesuse jälgedel”). Nach der Meinung Wrembeks hat Kroll mit seiner “historischen” Exegese sowohl symbolische als auch kritische Exegese überwunden. Laut Wrembek steht die eigentliche Entdeckung des Wertes seiner Arbeit den Exegeten noch bevor.

Mag. Vallo Ehasalu analysiert die Abhandlung *Gnosis und Urchristentum* (“Gnoosis ja algkristlus”) von Jaan Lahe. Im Gegensatz zu der Mehrheit der Forscher der Gnosis vertritt Jaan Lahe den Standpunkt, dass Gnosis älter als Christentum oder mindestens gleichaltrig ist. In seinem Beitrag beschreibt und analysiert der Autor die gnostischen und für gnostisch gehaltenen Motive im Neuen Testament und zieht die Schlussfolgerung, dass die Gnosis im Urchristentum ein Fremdkörper blieb und dass sie die theologische Kontinuität des Urchristentums nicht unterbrochen hat.

Der Teil *Dissertationen* beinhaltet die Titel, die Verteidigungsdaten und die wissenschaftlichen Betreuer der Doktor- und Masterarbeiten, die im Jahr 2003 an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu verteidigt wurden. Insgesamt wurden im Jahr 2003 zwei Doktor- und zwei Masterarbeiten verteidigt. Außerdem beinhaltet der genannte Teil die Liste der Abschlussarbeiten, die in den Jahren 1998–2003 am Theologischen Seminar der Estnischen Methodistischen Kirche verteidigt wurden.

In dem Teil *Anzeigen und Ereignisse* schreibt Prof.-Dr. Tarmo Kulmar über die gemeinsame Konferenz der Theologischen Fakultät der Universität Tartu, der Estnischen Studiengesellschaft für Theologie, der Estnischen Studiengesellschaft für Orientalistik und der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft zum Thema *Die Bedeutung von Grundtexten für die religiöse Identität* am 3.-4. Oktober 2003 in Tartu.

Mag. Lea Altnurme blickt auf die fünfte Jahresversammlung der Estnischen Studiengesellschaft für Theologie am 6. Mai 2003 in Tallinn zurück.

# JUHEND AUTORITELE

---

Kaastöid võib esitada nii paber kandjal kui elektrooniliselt. Elektrooniliselt esitatavad tööd peavad olema MS Wordi või RTF formaadis ja edastatud kas E-maili teel või PC-formaadis flopickettal. Laekunud kaastöid ei tagastata. Kaastöödele peavad olema lisatud autori kontaktandmed. Artiklite soovitatav pikkus on 10-15 lehekülge tingimusel, et ühel leheküljel on 28-32 tekstirida. Toimetamise hõlbustamiseks palume mitte kasutada poolitamist ega käsitsi lisatud leheküljevahesid.

Kõik tekstis esinevad tsitaadid peavad olema täpsed ja varustatud viitega allikale. Kui kasutatakse pikemaid tsitaate või terviklike teoseid viisil, mis ei vasta Autoriõiguse Seaduse § 19 kirjeldatud juhtudele, vastutab autor nende avaldamisõiguse omandamise eest. Lühikesed proosatsitaadid esitatakse teksti sees jutumärkides. Kui proosatsitaat sisaldab kaks või enam lauset ja võtab enda alla neli või enam tekstirida, tuleb see eraldada ülejäänud tekstist väiksema reavahega blokina ning sel juhul jutumärke ei kasutata. Joonealustes märkustes esinevad tsitaadid peavad olema jutumärkides. Blokina esitatud tsitaat algab taandreaaga, kui ka tsiteeritavas teoses algab sama tekstilõik taandreaaga. Tsitaadid tuleb reeglina esitada eesti

keeles. Vajaduse korral võib originaalkeelse teksti esitada joonealuse märkusena.

Piibli tsiteerimisel eeldame standardina kõige viimase väljaande kasutamist. Kui kasutatakse muud väljaannet, tuleb sellele viidata joonealuses märkuses. Algeelsed tsitaadid esitatakse vastavalt kas heebrea või kreeka tähestikus.

Usuteaduslik Ajakiri kasutab joonealuse viitamise ja joonealuste märkuste süsteemi. Üldjuhul ei lisata tööde lõppu kirjanduse nimistut ega märkusi. Viidete ja märkuste numeratsioon peab kogu töö ulatuses olema järjepidev. Viited esitatakse järgneval kujul:

**a) Ühe autoriga raamat**

John Hope Franklin, *George Washington Williams: A Bibliography* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 54.

**b) Mitme autoriga raamat**

Mary Lyon, Bryce Lyon, Henry S. Lucas, *The Wardrobe Book of William de Norwell, 12 July 1338 to 27 May 1340, with the collaboration of Jean de Sturler* (Brussels: Commission Royale d'Histoire de Belgique, 1983), 42. (Kui autoreid on üle kolme, võib ära tuua ainult esimese nime lühendiga *et al.*)

**c) Toimetatud raamat**

Robert von Hallberg, ed., *Canons* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 225.

**d) Ajakirjaartikkel**

Richard Jackson, "Running Down the Up-Escalator: Regional Inequality in Papua New Guinea," *Australian Geographer* 14 (May 1979), 180.

**e) Entsüklopeedia või teatmeteose artikkel**

Dagobert D. Runes and Harry G. Schrickel, eds., *Encyclopedia of the Arts* (New York: Philosophical Library, 1946), "African Negro Art," by James A. Porter.

**f) Arhiivimaterjal**

O. Sild, "Usuteaduskonna Kogule," 26.04.1927, l. 13, 13p, s. 32, n. 5, f. 2100 (Tartu Ülikool. 1918–1944), Eesti Ajalooarhiiv, Tartu.

Kui järgmine viide samale teosele asub vahetult eelmise viite järel, kasutatakse lühendit *Ibid.*, millele järgneb lehekülje number. Kui esimese viite ja järgmise viite vahel on viiteid teistele teostele, tuuakse järgmine viide kord juba täieliku kirjena viidatud teosele ära kujul: autori perekonnanimi, kursiivis teose pealkiri ilma alapealkirjata ja lehekülje number.

# Autoritest

**Amar Annus** (1974), *doctor theologiae* Helsingi Ülikool 2003, Helsingi Ülikooli Assüüria ja Babüloonia kultuuri-pärandi andmebaasi loomise projekti *Melammu* liige.

**Ain Riistan** (1965), *magister theologiae* TÜ 1999, TÜ usuteaduskonna doktorand, TÜ usuteaduskonna Uue Testamendi teaduse ja kreeka keele lektor.

**Kalle Kasemaa** (1942), *doctor theologiae* TÜ 1997, *doctor theologiae hc* (Uppsala, Haifa), TÜ usuteaduskonna Vana Testamendi ja semitistika korraline professor.

**Toomas Jeremias Pöld** (1920), *magister theologiae* TÜ 1996, olnud aastakümneid Saksamaa eesti koguduste õpetaja ja E.E.L.K. Saksamaa praostkonna praost, praegu pensionil.

**Tõnu Lehtsaar** (1960), *doctor philosophiae* (religioonipsühholoogia) Amsterdami Ülikool 1999, TÜ praktilise usuteaduse professor, TÜ õppeprorektor.

**Heino Noor** (1922), slavisti diplom TÜ 1955, arsti diplom TÜ 1961, Repressiooniohvrite Arstiabi Keskuse konsultant.

**Martin Greschat** (1934), *doctor theologiae*, kuni 1999 Giesseni Ülikooli evangeelse usuteaduskonna kirikuloo professor, praegu pensionil.

**Siret Rutiku** (1967), *doctor philosophiae* (saksa keel ja kirjandus) TÜ 2000, Kaitseväe Ühendatud Õppeasutuste Keelekeskuse juhataja.