

USUTEADUSLIK AJAKIRI

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne
1/2004 (53)

- **Kättemaks psalmides** *Jürma* ■
- **Harald Põllu vabakiriku kava** *Vihuri* ■
- **Oikumeenilisest liikumisest Eestis 1910–1940** *Kurg* ■
- **Meediaühiskond kui väljakutse** *Grethlein* ■
- **Kiriku mõjust religiooni politiseerimisele** *Kilp* ■
- **Inglitest ja institutsioonidest** *Kull* ■



Toimetuse kolleegium:

Ain Riistan (peatoimetaja) / Marko Tiitus (tegevtoimetaja)
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 tere-
tulnud kaastööd, mis polemiseerivad mõne ajakirjas juba ilmunud
artikli seisukohtadega. Kaastööde saatmiseks, samuti ajakirjaga
seonduvates sisulistes ja formaalsetes küsimustes palun pöördu-
da aadressil:

Usuteaduslik Ajakiri
Akadeemiline Teoloogia Selts
Ülikooli 18-310
51014 Tartu

tel: 484 4158, 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 numbriga väljaandmisel.

© Akadeemiline Teoloogia Selts, 2004

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ut.ee

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne

USUTEADUSLIK AJAKIRI

1/2004 (53)

Kättemaks psalmides

Ermo Jürma 3

Kirikuõpetuslikke vaateid Eesti teoloogias:

Harald Põllu vabakiriku kava

Veiko Vihuri 21

Oikumeenilise liikumise kajastamine

Eesti kirikuelus 1910–1940

Ingmar Kurg 47

Meediaühiskond kui väljakutse praktilisele teoloogiale

Christian Grethlein 73

Kiriku mõjust religiooni politiseerimisele

Alar Kilp 95

Venia legendi

Inglitest ja institutsioonidest

Anne Kull 111

Väitekirjade kaitsmised

2004. aastal Tartu Ülikooli usuteaduskonnas
kaitstud doktori- ja magistritööd 125

2004. aastal välismaa ülikoolides
kaitstud väitekirjad 126

1998.–2004. aastatel Tartu Teoloogia Akadeemias
kaitstud lõputööd 127

Abstracts

130

Anmerkungen des Redakteurs

135

Autoritest

KÄTTEMAKS PSALMIDES

ERMO JÜRMA

ermo@kus.tartu.ee

Kolmanda aastatuhande algul oleme kogenud, et elame sagenenud terrorirünnakutest vappuvas maailmas; paljud haavad nii üksik-inimeste kui tervete rahvaste elus on tänini parandamata. Pole vähe ka neid inimesi, kes heietavad kättemaksumõtteid. Kindlasti on aga neidki, kes tulevad Jumala sõnast abi otsima, ja siin on oma koht ka Psaltril. Seda lugedes põrkutakse aga paratamatult ikka ja jälle karmidele kättemaksuväljenditele. Drastilisemad neist on ilmselt: “Jumal! Purusta hambad nende suus...” (Ps 58:7); “Kättemaksu Jumal, ISSAND, kättemaksu Jumal, hakka kumama!” (94:1); “Õnnis on see, kes haarab ja rabab su lapsemaimud vastu kaljut” (137:9).

Kättemaksuteemaga puutume kokku juba Piibli esimestes peatükkides (1Ms 4:24), see läbib kogu Pühakirja ning saavutab kulminatsiooni Uue Testamendi kontekstis (Rm 12:19b). Siiski on kättemaksumõtete esinemine Psaltris omaette probleemiks. Öeldakse, et vastus küsimusele, milline oli Vana Testamendi religioon ja mida see tähendas iisraellastele, ei ilmne kusagil nii selgelt kui siin.¹

¹ Klaus Koch, *Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte: Neue Wege der Psalmenforschung* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994), 243.

Vihane kättemaks pole meeldiv nähtus. Paljude arvates väljendab see midagi väga negatiivset nii terve ühiskonna, grupi kui ka üksikinimese elus. Samas seostatakse kättemaksuga ka positiivseid aspekte nagu õiglus, sõltumatus ja enesekaitse, kuid enamasti samastatakse seda siiski destruktiivsete nähtustega, millest tuleks vabaneda.

Kättemaks võib osutada tõsiseks probleemiks just neile, kes on harjunud mõttega, et headel inimestel pole sellega mingit pistmist. Nad tunnevad endid süüdlastena isegi siis, kui ei suuda varjata ega valitseda oma emotsioone, rääkimata sõnadest ja tegudest. Mäejutlus kuulutab: “Armastage oma vaenlasi ja palvetage nende eest, kes teid taga kiusavad” (Mt 5:44). Psalmistid seevastu näivad taotlevat kohati otse pidurdamatut kättemaksu ja tulevad sellega isegi palves julgelt Jumala ette.

Tavaline vastus sellele probleemile on olnud, et nendes kohtades on psalmid “tüüpiliselt vanatestamentlikud”, seaduse- ja kättemaksureligiooni dokumendid – seega eelkristlikud. Selline vastus on aga ohtlik, andes tunnistust kristlaste eelarvamustest Vana Testamendi ja juutluse suhtes. Pole tõi, et heebrea piibel esindab ohjeldamatut kättemaksureligiooni. Vana Testament räägib ju ka erilise kirglikkusega Jumala ülevoolavast armastusest (Jr 31:3; Ho 2:21), põhjatust halastusest (5Ms 7:9; Ps 86:15) ja kõikehaaravast andestusest (Ps 103:3; Js 55:7). Teisalt sisaldub ka Uues Testamendis ootus, et Jumalale vastupanijad saaksid oma ülekohtu eest palga (Rm 12:19; 2Ts 1:6).

Nii kerkib mitmelt poolt vastamist ootav küsimus: kuidas on õige käia ümber selliste löikudega Pühakirjast? Mida tähendavad Psalmide raamatu kättemaksulaused? Kus ja kuidas neid tarvitada? Vastust ei saa aga anda kiirustades ega ühe lausega. Psaltrit on vahel nimetatud minipiiblikks ja selle sõnum on rikas ning mitmetahuline.

MILLISEID PSALME LUGEDA KÄTTEMAKSUPSALMIDEKS?

Psalmides esineva kättemaksuteema käsitlemisel kohtame kirjan-
duses mitmesuguseid väljendeid. Autorid tarvitavad erineva inten-
siivsusevarjundiga termineid ning alati ei olda selles ka järjekindlad.
Kõige sagedamini räägitakse kättemaksu-, kättetasumis-, needmis-,
sajatus-, hävitamis-, kiivus-, ja vaenlase kahjustamise psalmidest.²

Kättemaksuteemat sisaldavat materjali Piiblis võime ära tunda
ühelt poolt tarvitatud märksõnadest. Psalmides esinevaist on olulisi-
mad järgnevad heebrea sõnad: אלה 'sajatus, needus' (Ps 10:7;
59:13), ארר 'kellegi peale needust panema' (Ps 119:21), נקם 'kätte
tasuma, kättemaksumõtteid hauduma' (Ps 8:3; 44:17; 99:8), נקם
'kättemaks, kättetasumine' (Ps 58:11), נקמה (Ps 18:48; 79:10;
94:1; 149:7), גמול 'kättemaks' (Ps 28:4; 94:2; 103:2; 137:8),
שׁלם *Pil.* 'kätte tasuma' (Ps 22:26; 31:24; 35:12; 37:21; 38:21;
41:11; 50:14; 56:13; 61:9; 62:13; 66:13; 76:12; 116:14,18;
137:8).³

Teisalt on kättemaksumõte esindatud ka seal, kus kõlavad
sõnad "viha", "raev", "vaenlane", "kättemaksja", "ülbus", "viha-
leek", "hävitama" jne. Juba selline märksõnaline kompamine viitab,
et küllaltki mahukast materjalist on vaja teha asjakohane valik.

Psalmide puhul mõtleme tavaliselt millelegi ülevale. Nii tundub
sõnade "psalm" ja "kättemaks" ühendamise võõristav. Liitsõna
"kättemaksupsalm" on küll tarvitatav eesti ja mitmetes teistes
keeltes, kuid samas pole sellel heebrea vastet. Nii tuleb nõustuda,
et "kättemaksupsalm" on liitsõna mõlema osise suhtes ebaõnnes-
tunud termin.

On veel ka sisuline põhjus, et mitte rääkida "kättemaksupsalmi-
dest". Nimelt on küsimus selles, milliseid psalme lugeda kätte-

² Saksa keeles vastavalt *Rache-, Vergeltungs-, Fluch-, Feindschädigungspsalmen*; inglise keeles *vengeance psalms, psalms of imprecation*.

³ Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958).

maksupsalmide hulka. XIX sajandi eksegeedid tegelesid rohkem kättemaksuteema enda kui psalmide täpse klassifitseerimisega. Tõenäoliselt võttis termini “kättemaksupsalm” esimesena kasutusele F. A. G. Tholuck,⁴ samas polnud see kuigi õnnestunud nimepanek. Vaadeldes sõna “kättemaks” tähenduse muutumise ajalugu selgub, et selle sisu on üha rohkem nihkunud juriidiliselt toimingult kirest juhitud tunnetepuhangule. Seepärast näib olevat sobivam kõnelda mitte kättemaksupsalmidest, vaid psalmidest, milles väljendatakse kättemaksumõtteid Jumala enda karistava kättesaamise tähenduses.

Milliseid psalme loetakse kättemaksupsalmide hulka? Mulle olid kättesaadavad kuusteist tööd, kus on koostatud loetelusid kättemaksupsalmidest: J.-H. Kurtz 1865; R. Kittel 1914; E. König 1927; H. Gunkel 1929; A. Weiser 1935; D. Bonhoeffer 1940; H.-J. Kraus 1960; J. Scharbert 1965; J. Becker 1975; M. Augustin ja J. Kegler 1987; H. Egelkraut 1989; L. Ruppert 1991; E. Zenger 1994; B. Janowski 1995; J. R. Vannoy 1997; T. Staubli 1997.⁵ Kindlasti pole see ülevaade täielik, kuid saadud pilt haarab rohkem kui sajandipikkust uurimust ja võiks pakkuda järeltööst tegemiseks piisavalt avara raami.

Ilmnes, et kättemaksupsalmidena on vaadeldud lühemaid või pikemaid tekstilõike kokku kolmekümne seitsmest erinevast laulust. Kättemaksulõikude suhteline osakaal on ka üksikute psalmide kaupa väga erinev: vahel üks kuni kaks salmi (Ps 12; 17 jne), teisel võtavad need laulust palju suurema osa (Ps 59; 83; 109 jne). Kuid termin “kättemaksupsalm” ei taba märki ühegi psalmi kohta tervikuna. Nii seisavad uurijad probleemi ees, kas võtta kättemaksupsalmidena vaid õige väheseid, näiteks kolme (M. Augustin ja J. Kegler), või tervet hulka psalme (D. Bonhoefferil üle kahekümne viie). K. Waltke järgi palutakse Psaltri kolmekümne

⁴ Friedrich A. G. Tholuck, *Uebersetzung und Auslegung der Psalmen für Geistliche und Laien der christlichen Kirche* (Halle: Anton, 1843), 64.

⁵ Ermo Jürma, *Kättemaksuteema psalmides. TÜ usuteaduskonna magistritöö* (Tartu: 2001), 18–23.

viies laulus Jumalat, et ta karistaks vaenlasi.⁶ L. Ruppert leiab, et kättemaksumõtteid või -palveid sisaldab umbes kuuendik psalme. F. van der Velden väidab, et on üle kuuekümne psalmi, kus leidub vaenlase kahjustamise soovi või rahulolu, et see on toimunud.⁷ G. Sauer arvab, et selle teemaga seondub peaaegu kaks kolmandikku psalmidest.⁸ On siiski ilmne, et viimased määratlused on juba tendentslikud ja kindlasti ebaõnnestunud.

Kuna viidatud üksikuurimuste vaatenurgad olid erinevad, siis varieeruvad loomulikult ka valikud. Viieteistkümnes töös nimetati ka konkreetsed psalmid, täpsemalt nende psalmide numbrid, kust võib leida kättemaksu sisaldavaid tekstilõike. Kõik autorid märkisid üksmeelselt kättemaksupsalmina vaid Ps 137, edasi kuulusid “paremusritta” Ps 109; 69; 58; 83; 59; 79; 35; 139; 70; 94.

Neist kaalutlustest lähtudes uurisin kümne psalmi kättemaksuteemat puudutavaid tekstilõike: Ps 35:1–8; 58:7–11; 59:6–16; 69:23–29; 70:3j; 83:10–19; 94:1j; 109:6–20; 137:7–9; 139:19–22. Need lõigud (kokku 67 salmi) hõlmavad umbes ühe kolmandiku vastavate psalmide tekstist (kokku 207 salmi). Valitud lõigud läbivad mitmes mõttes kogu Psaltrit, esindatud on kõik viis Psaltri raamatut. Esimesest raamatust (Ps 1–41) pärineb üks: Ps 35; teisest (Ps 42–72) neli: Ps 58; 59; 69; 70; kolmandast (Ps 73–89) üks: Ps 83; neljandast (Ps 90–106) üks: Ps 94; viiendast (Ps 107–150) kolm: Ps 109; 137; 139. Viis psalmi (Ps 35; 58; 59; 69; 70) kuuluvad nn Taaveti psalmide hulka, üks (Ps 83) on Aasafi psalm, viis (Ps 58; 59; 69; 70; 83) asuvad elohistlikus Psaltris, üks (Ps 94) on kuningapsalmide hulgas.⁹

⁶ Willem A. Van Gemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol. 3 (Paternoster Press, 1997), “Theology of Psalms”, by Bruce K. Waltke, 1106.

⁷ Frank van der Velden, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997), 2.

⁸ Georg Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen: Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. Teil I* (Erlangen: Universitätsdissertationen, 1961), 59jj.

⁹ Jürma, *Kättemaksuteema psalmides*, 24.

KÄTTEMAKSUMÕISTE PSALMIDES

Vanas Testamendis peetakse kättemaksu all silmas juba loomisel rajatud elukorralduse kaitset: “Kes valab inimese vere, selle vere valab inimene, sest inimene on tehtud Jumala näo järgi” (1Ms 9:5j). Nii on sõnal “kättemaks” Vana Testamendi varasemates kihtides positiivne kõla, mistõttu selle kasutust tuleb alati selgitada ajaloolistest ja sotsioloogilistest seostest lähtuvalt. Algselt tähendas see ühiskonna terviklikkuse taastamist. Psaltri vastavad laused oleksid arusaamatud, kui neis kõlaks vastu meie ettekujutusele vastav vihkav ja kättemaksuhimuline meelsus.

Kättemaksuprobleem psalmistidel

Küsimusele, kas Vanas Testamendis üldse ja eriti Psalmides peaks eeldama kättemaksuõpetust, on antud kahesuguseid vastuseid. Ühelt poolt võib näha, et Jahve ise kohtleb oma rahvast vastavalt nende suhtumisele Seadusesse (seda peegeldavad nt ajaloopsalmid) – kui rahvas on lepingut rikkunud, on tulnud ka karistus. See viib edasi kättemaksuõpetusele ja -õpetusele. Ilmselt esindab D. P. Scaer laialt juurdunud arusaama: “Kättemaksuõpetus on Iisraeli moraali sissekodeeritud, mis teeb inimesed oma üleastumiste eest vastutavaks.”¹⁰

Teised ei ole sellega nõusse jäänud. K. Koch uuris, kas Vanas Testamendis esineb kättemaksudogma, ja tuli järeldusele: “Kusagilt ei leidunud toetuspunkti, rääkimaks kättemaksuõpetusest.” Vastuse küsimusele, kuidas siis teoloogia on aastasadu langenud sellesse valetõlgendusse, arvab ta leidvat, võttes vaatluse alla Septuaginta. Kättemaksuõpetus ilmnevat just seal, eriti viimati tõlgitud osades. Ta toob näiteks heebrea verbi שׂוֹב *Hiph*. ‘tasuma’, mida ajaloolistes

¹⁰ *Evangelical Dictionary of Biblical Theology* (Michigan: Grand Rapids, 1996), “Vengeance” by David P. Scaer, 795.

raamatutes (nt Km 9:56j) tõlgitakse veel *απο-* või *επιστρεφω* ‘tasuma’, hilisemates osades (nt Õp 24:12) aga *αποδιδωμι* ‘tegu mööda tasuma, palka maksuma’. See selgitab, et tõlkijad ei mõistnud enam nende raamatute esialgset vaadet. Nii pani Septuaginta Iisraeli religiooni õigusterminitesse, mida me heebreakeelsest tekstist veel ei leia.¹¹

Psalmide kättemaksusoove lugedes küsib kristlane ehmatusega, kuidas võivad küll jumalakartliku inimese nii kirglikud vihapursked olla inspireeritud ja seista Pühakirjas. Nende paremaks mõistmiseks võib öelda, et psalmide autorid ei soovi arendada üht kindlat õpetust, vaid avada ausalt oma südant Jumala ees. Nad tahavad ilma võltsvagaduseta öelda välja, mida nad tegelikult mõtlevad ja kuidas nad antud momendil oma hädas Jumala abi ette kujutavad. Nad arvavad, et kui Jumal on oma Seaduses sanktsioneerinud lepingurikkujaid kohutavate needustega (vrd 3Ms 26:14–39; 5Ms 27:14–26; 28:15–68), siis peab ta need ka jõustama.

Vana-Ida inimene kartis needust kui reaalselt väge. Seepärast oli sajatussõna hädakaitsena ainus edutõotav toiming juhtudel, mil ebaõiglaselt koheldu ei võinud loota inimlike kohtunike abile. Lisaks võime nõustuda sellega, et Psalmide kättemaksupassaažid on Piibli tervikseoses siiski objektiivselt tõeline prohvetlus, st inspireeritud tekstid kuulutamaks seda, mida jumalatutel taevases kohtus on tegelikult oodata. Hukatus tabab paadunud patuseid tööpoolest ja isegi palju karmimalt, kui kättemaksupsalmid oma sõnastuses aimata lasevad.

Kättemaksu erinevad aspektid psalmides

a) *Literaarne küsimus*

Kuidas võisid säärased mõtted jõuda psalmidesse? Nii nagu rõõmule ja valule alati midagi eelnes – need on ju vastus millelegi –, nii on

¹¹ Klaus Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1, 1955), 38j.

ka psalmide kaebus ja kiitus reaktsioonid, mis eeldavad midagi varem toimunut. Mõlemad on elust enesest välja kasvanud, kujutades endast Jumala palge ees seisva inimese loomulikku reaktsiooni. Samas on õhtumaises traditsioonis võetud palvet pikka aega kui inimlikku tegu (*actio*, aga mitte *re-actio*). Psalmipalved on aga tegelikult pigem vastus – loomulik ja vajalik eluavaldus. Nii on ka Psaltri jõulised ja spontaansed kättemaksusõnad üks osa vanatestamentliku inimese seisemisest Jumala ees.

Poetiliste palvetena on kättemaksupsalmid ülekohtu keelise sidumise meedium, samuti teejuht ülekohtust välja – Jumala palge ette, kes hoiab ärksana visiooni elust ilma ülekohtuta.¹² Mida seal tavapäraselt kättemaksuks nimetatakse, on morfoloogiliselt vaadatuna soovid, mille sisuks on vaenlaste karistamine. Võtame näiteks makarismi Ps 137:8–9: “Õnnis on see, kes sulle tasub sedamööda, kuidas sa meile oled teinud. Õnnis on see, kes võtab su väikesed lapsed ja rabab nad vastu kaljut.” Oma kontekstis on see mitte needus, vaid palve kättemaksu täideviimise pärast. Siin võiks rääkida vaid ühest selles psalmis leiduvast kättemaksupalvest, mitte aga veel kättemaksupalmist.

Vahel on väljendatud soovi jätta säärased lõigud hoopis välja. Kuid kas üksikute lõikude väljajätmine on Psaltri tekstide puhul üldse võimalik? Puhtkeeleliselt vaadatuna oleks see küsitav ettevõtmine, kuna siis peaks hakkama omavahel sobitama ka kõiki allesjäävaid salme. Edasi uurides ilmselt selguks, et on vaid kaks võimalust: kas jätta kogu psalmi tekst nii, nagu see on, või kustutada psalm tervikuna, aga igasugune tükeldamine tooks kaasa uued küsitavused.

Kuid üksikute kättemaksupsalmide Pühakirjast elimineerimisega poleks kõnealune “pahandus” veel kaugeltki kõrvaldatud, sest otseste üleskutsete – Jumal tehku kõigi vaenlastega kiire lõpp! – kõrval on Psaltris veel palju indikatiivseid väljendeid nende-

¹² Josef Peter Zauner, *Erstes Testament und Judentum in der römischen Liturgie*, <http://www.jcrelations.net/articl2/zauner.htm> (02.11.2001).

samade vaenlaste vastu. Kelle valikul ja millise õigusega jätta nood ja sarnased kohad alles? Kogu probleem on nii avar ja selle juured nii sügaval, et paari eriti pahandava salmi kõrvaldamisega ei saavutataks rahuldavat lahendust.

Israeli kultuses käisid abipalved ja needmissõnad vaenlaste vastu käsikäes. Arvatakse, et rahva kaebepsalmid kuulusid avalike meelearandus- ja palvepäevade liturgiasse. Mitme psalmi taga olevat ehtsad needmissõnad, mis praegu on valatud palvevormi. A. Weiser leidis, et üldiselt on vahekordade selgitamine vaenlastega pinnaseks, millel on toimunud Vana Testamendi religioosnes luules areng needuselt selle viimase astme – kättemaksupalveni.¹³ Algupäraseid, iseendast mõjuvaid needusi tarvitati püha sõja eel kultuslikes toimingutes ning mõnedes psalmides elavad need vanad motiivid edasi. Isikliku jumalapildi süvenemisega sai needusest palve, mis kutsus Jahvet üles tarvitama oma meeleva ja sekkuma. Niisugustes palvetes kasutatakse püha sõja kanooniliseks muutunud traditsiooni stereotüüpseid väljendeid.¹⁴

Psalmid pole pikad proosapalved, aga ka mitte üksikud palvehüüded. Samuti pole tegemist ühtainsat teemat käsitlevate luuletustega. Pigem on psalmid üksikutest osadest kokku pandud kompositsioonid, millest igaühel võis olla oma iseseisev eellugu. F. van der Velden ütleb: “Psalmistid ei formuleeri “metsikuid kättemaksu-soove” suvaliselt – nad teavad, kuidas saab psalmide kirjanduslikus žanris vaenlase kahjustamist eetiliselt ja esteetiliselt korrektselt väljendada.”¹⁵

¹³ Artur Weiser, *Die Psalmen*, I (Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 60.

¹⁴ Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), 81j.

¹⁵ Velden, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen*, 3.

b) Piibliteoloogiline vaatenurk –
 võitlus “armetute ja vaeste” eest

Laulja poolt Jumala ette toodud kaebus on oma funktsioonilt sarnane kohtu ees esitatud kaebusega – see taotleb tekkinud olukorra muutumist. Tegemist pole vaid iseendas keerleva kaebuse või halinaga. Psalmide nendel väljenditel, mis räägivad ülekohtutegijate karistamisest, on soterioloogiline suunitlus. Pea alati on esindatud kolm osapoolt: Jumal, kes mõistab kohut; rõhutu, kelle eest Jumal seisab; vaenlane, kelle üle kohtumõistmisega saab rõhutule osaks pääste. Siit aga ilmneb, et kurja karistamine pole eesmärk omaette; see on pigem negatiivne külg ilmselt positiivses asjas – päästes.

Vanas Testamendis oli kättemaks piiritletud. Korraldus “Murre murde vastu, silm silma vastu, hammas hamba vastu; missuguse vea ta tegi teisele, niisugune tehtagu temale!” (3Ms 24:20) pole seadus, mis ainult nõuab kättemaksu, vaid ka seadus, mis piirab seda määrani, kus see ei saa enam ohustada tervet kogukonda.

On ilmne, et psalmistid lähevad mõõdukuses veelgi kaugemale. Nad respektierivad lauset, kus Jumal ütleb enda kohta: “Minu käes on kättemaks” (5Ms 35:32a). Siin väljendatakse lootust, et Jumala õiglus saab avalikuks võimalikult kiiresti.

I. Baldermann juhib tähelepanu asjaolule, et psalmides astutakse veel üks samm pehmendavas suunas. Karm konstateering “Sa murrad riivatute hambad” (Ps 3:8) kõlab meie kõrvus küll brutaalse agressioonina, kuid see ei taandu lihtsalt põhimõttele “hammas hamba vastu”. Ülekohtutegijalt soovitakse ära võtta eelkõige tema relvad (hambad). Nii pole tegemist enam palja kättemaksusooviga, vaid hoopis desarmeerimisega.¹⁶

B. Janowski nimetab vaenupsalme armastamiskäsu (3Ms 19:34; Mt 5:42) vastandtekstideks. Ta resümeerib:

Vaenupsalmid liiguvad kitsal piiril omavolilise kättemaksu ja kättemaksust loobumise vahel. Need väljendavad karjet õiguse järele

¹⁶ Ingo Baldermann, *Ich werde nicht sterben, sondern leben: Psalmen als Gebrauchstexte* (Neukirchen-Vluy: Neukirchen, 1990), 29.

ebaõiglust täis maailmas ja loodavad, et Jumal kuuleb rõhutuid ja toob abi. Kristlik kirik ja teoloogia ei peaks neid tekste nende halva terapeutilise kvaliteedi pärast enneaegselt maha kandma, vaid õppima neid uuesti lugema.¹⁷

Kättemaksupsalmide puhul tuleks rõhutada, et need pole vägevate meeste sadistlikud fantaasiad, vaid on kirjutatud ohvri perspektiivist lähtuvalt. Pigem esitavad need meile otsese väljakutse rääkida oma vaenlastest ja vaenlasekujutistest ning konfronteerivad meid küsimusega, kas me seisame ohvri või ülekohtutegija poolel. Psalmides võetakse vaenlast tõsiselt, tema vastu pöörduakse otsustavalt. Kes aga tõrgub sellises olukorras needust palumast, võib teeselda, nagu vaenlast polekski, isegi mitte Jumala vastast. Viimases hädas haarab psalmist kaitsetu relvad. Ta kõneleb kiivusest Jumala vastu, protesteerib patu ja ebaõigluse vastu, kuid ta ei lasku kaklusesse ega kahjurõõmu.

Psalmidest (nt Ps 35; 59; 70) võib näha, et vaenlased üritasid kõrvaldada oma ohvrit enne, kui too jõudis varjuda pühapaika, kus “armetu ja vaene” võis arvestada Jumala kaitsega (vrd Ps 3; 17; 27; 57; 63). Kuid see asüül on laulja pääsemisteel alles algus, sest seal ootab ta (forensilist) lahendust terve pika öö kuni hommikuni.¹⁸

Paljud üksikisiku palvelaulud on ajendatud vaenlase võitmise soovist. Palvetaja teab, et omast jõust ta seda ei suuda. Koos Jumalaga pole vaenlased aga psalmistile enam lõks, kuhu sattudes tuleb paratamatult alla anda. Seega näeme, et vaenulike jõudude koha pealt on Psalmid mitte “alistumise raamat”, vaid tunnistus uuest lootusest, mis avaneb Jumala poole pöördudes.

Iisraelis kuulus kogu jurisdiktsioon põhimõtteliselt Jahvele. Needuse kaudu antakse kõik (lepitamata) rasked kuritööd edasi

¹⁷ Bernd Janowski, “Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen”, *Evangelische Theologie* 55 (2, 1995), 157.

¹⁸ Hans-Joachim Kraus, *Theologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen, 1979), 165.

temale kui ülemkohtunikule. See võis toimuda iga-aastaselt lepingu uuendamise puhul (vrd 5Ms 27; Jos 8:30–35). Samuti on öeldud, et iga needmispsalmi retsiteerimine oli teatud mõttes Sekemi (Eebali mäe) muljetavaldava needmistseremoonia väikene kordus. Nii nagu vanad needused saavad prohvetite juures ähvardusteks, nii saavad need psalmistide suus palveteks.

Iga konkreetse psalmi puhul tuleks mõelda palvetaja situatsiooni üle. Süüdistatute palvetest kõlab äärmuseni viidud inimese hädakaitse, kirglik apelleerimine Jahve õiglusele, kes võib teda päästa laimaja karistamise kaudu. Palvetaval kogudusel on kitsikuses, mille toob endaga kaasa terve rahva ühine vaenlane, tegemist jumalarahva ellujäämise ja Jahve auga. Kuna jumalavaenulikke õelaid peeti Jumala vihkajateks, arvas vaga, et temagi peab neid omalt poolt vihkama (Ps 139:21j).

Kes on psalmisti vaenlased? Enamasti on nad anonüümsed, vaid rahva kaebelauludes (Ps 44; 60; 74; 79; 80; 83) on nimetatud konkreetseid vaenulikke naaberrahvaid (Edom, Moab, Paabel). Neid psalme lauldi kaebepidustustel, kus vastaseid avalikult süüdistati ja kõlasid raevukad kättemaksusoovid. Iisrael ja Jahve olid lepingu-vahekorras ning nii oli rahval õigus appi hüüda teist lepingupoolt.

Ühes asjas ei lase psalmist endaga kaubelda – ülekohtute gijaile ei tohi jääda viimast sõna. Näiteks Ps 137 pole juttu lihtsalt imikute sadistlikust tapmisest. See drastiline pilt väljendab karmimas mõeldavas vormis soovi, et maamunalt kaoks kõik paabellik ja et terrorivalitsus häviks koos oma juurte ja viljadega. Igatahes tuleks selliseid psalmisõnu kuulata vaoshoitult ja mitte vastandada neid emotsionaalselt uuetestamentliku *agape*'ga või humaniseerivalt kritiseerida kui liiga vanatestamentlikke, kus taotletakse Jumala reaalse jõu kohest demonstreerimist.

Jumalalt kohut mõistvat sekkumist paludes tuuakse põhjuseks vaenlaste salakaval tegutsemisviisi (Ps 35:7). Kuri tegu peab pöörduma vaenlaste pea peale tagasi (vrd Ps 7:14–17; 9:16; 57:7; 141:10). Veel konkreetsemad on palved, kus ei soovita midagi vähemat kui vaenlaste surma. Laulikute poolt koostatud karistuste

soovisedelil ei puudu peaaegu miski (Ps 109:6–20). Torkab silma, et igatsetav kättemaks on kollektiivne – mitte üksnes konkreetsele “öelale”, vaid kõigile tema pereliikmetele, esivanemaile ja järeltulijaile saagu osaks täielik häving.

Vastaste hukkamõistmise soovimine ja palve vaenlaste hävitamise pärast (nt Ps 59:12–16), mida küllalt sageli on tavatsetud seostada kättemaksuafektiga, on olnud mitmesuguste refleksioonide ja hinnangute objektiks. Vanas Testamendis on ajalugu kujundavaks jõuks Jumala pääste, mis ilmneb nähtavates manifestatsioonides keset maailma ning teostab õigustmõistva otsuse.

c) Hermeneutiline perspektiiv

Kättemaksupsalmide vaatlusel tuleb arvestada, et poeesiakeel on piltlik. Selle üksikväljendusi ei tohi mõista dogmaatiliste õpetuslausetena ega tõlgendada sõna-sõnalt, pigem võib neid võtta mänglevalt-elastselt ja lasta endale mõjuda kui pilte. Sõna-sõnaline interpretatsioon on Psaltri puhul välistatud vahel juba seetõttu, et mitmed sealsed väljendid vaenlaste needmise kohta räägivad iseendale vastu ja välistavad üksteist (nt Ps 59:6a.12).

Veelgi enam kui muude piiblitekstide puhul ei tohi kättemaksupsalmides üksiklauseid kontekstist välja rebida. Psalmi ühe osana väljendavad kättetasumislausel autori valu, abitust, oskamatust edasi minna, mis – nagu me ikka ja jälle näeme – Jumala abiga ületatakse ja jõutakse viimaks triumfeerivasse kiitusesse (vt Ps 35; 58; 59; 69; 70; 83; 94; 109; 139).

Psalmide poeesias on sageli tegu pigem meeolelu väljendamisega kui asjaolude kaine edastamisega. Seal räägitakse rõõmust ja lootusest, raevust ja vihast – kõigest, mis puudutab inimest. Nii on Ps 137 lõpusalmid, mis eraldi võetuna mõjuvad väga šokeerivalt, luulesõnadesse pandud elementaarne viha, mis pole selles laulus aga midagi muud kui autori silmapaistvalt positiivse armastuse negatiivne väljendus, mida ta tunneb Jeruusalemma ja Siioni vastu ja mis hingestab kogu psalmi.

Edasi tuleb silmas pidada, et nii teoorias kui praktikas järgitaks

fundamentaalsed hermeneutilist printsiipi: Pühakirja üksiksalm, nii ka kättemaksuväljendeid ja -soove, interpreteeritagu ja aktuali-seeritagu tervikust lähtuvalt. Selleks tervikuks on siin esmalt üksik-psalm, siis kogu raamat või kogumik, edasi Psalter ning viimaks Vana Testament ja Piibel. Kõik see võib teatud määral determi-neerida, modifitseerida ja relativiseerida üksikväljendusi. Silmas tuleb pidada ka üldist “horisondi sulandumise” printsiipi, mille kohaselt interpreteerimisprotsessis iga teksti tähendust värvitakse ja vormitakse interpreteerija juba olemasolevatest eeldustest lähtuvalt.

Viimaks peab selles seoses viitama psalmides palvetava subjekti probleemile: ta pole enam üks väike, puhtindividuaalne mina, vaid keegi, keda provisoorselt võiks nimetada “üleindividuaalseks minaks”. Just seepärast on Psalmid olnud palveraamatuks paljudele.

d) Siinpoolseuse piiratus

Rääkides Psalmide raamatu kättemaksulõikudest, tuleb pöörata tähelepanu sellele, et need on seotud vanatestamentliku siinpool-suse piiratusega. Tol ajal oldi veendunud, et kõik, mida Jumal inimesele teeb, saab toimuda vaid sünni ja surma vahel. Kuna vaenlane tähendas iisraellasele alati lõplikku ähvardust, siis tohtis ja pidigi teda needma. Selles suhtes on psalmid loomulikud ja ehtsad. Alles Mäejutlus teab, et meil pole enam maist vaenlast, vaid pealekaebaja Saatan, ja üksnes teda on inimesel mõtet needa. Kättemaksupsalmid hoiatavad meid, et me ei peaks vaenlase armas-tamise käsku, mille eeltingimused on ülikõrged, millekski enesest-mõistetavaks ega võtaks kurjuse eksisteerimist liiga kergelt. Mitmes psalmides väljendatud kättetasumise karmust tuleb mõista oma ajastu kontekstis, kus sõjapidamise praktikas oli õiguse teostamine ettekujutatav vaid tekitatud kahjule samaväärses ja totaalses kättetasumises.

Vana Testamendi siinpoolseuse kohaselt pidi kõik, mida Jahve inimesega teeb, sündima siin ja praegu. Nii pidi ka karistus tabama

ülekohtust inimest juba selles elus. Pihipeeglis astub palvetaja ise Jumala ette alati õigena. Talle on see etteantud kvaliteet, millele ta julgelt võib toetuda, ehkki meie jaoks on tema moraal tihti küsitav.¹⁹ Selles seoses on mõistetav ka psalmistidele nii iseloomulik oma süütuse äge kaitsmine. O. Tärk konstateerib, et “psalmist on kohtus alati pealekaebaja, mitte kohtualune”.²⁰ Laulja tahab näha oma õiguse avalikku kinnitust, et ta ei paistaks teiste inimeste ees Jumala karistusalusena. Palvetaja arvates peab Jumal tekkinud konfliktis kellegi vastutusele võtma, ja kuna ta tunneb iseennast süütuna, peab see järelikult olema vaenlane. Kuid selline kättemaksuõpetus oli liiga skemaatiline, et elus läbi lüüa. Alati polnud ju õige see, kelle käsi hästi käis. Viimaks on Jumala õigluse kõrval ka tema arm, nii et algusest peale on jumaliku otsuse lähtepunkt kahetine.

K. Koch leiab, et Psaltris kujutatakse inimese tegu külvina ja tema käekäiku viljana – tegu jääb nähtamatuks, kuni see pole lõpuni mõjunud. Psalmistide arvates pole inimlik tegu iseenesest piisavalt mõjuv, vaid vajalik on Jahve sekkumine, veel parem tema kiirreageerimine, et tegu pöörduks saatuses. Teo ja tagajärje vastavuses, kus see sünnib, nähti Jumala truudust.²¹

Tees, et Vana Testamendi järgi peab inimene ise kättemaksu eest hoolt kandma – Jumal “passib vaid peale” ja sekkub “ämmaemandana” –, haarab tervikut siiski puudulikult. Vana kättemaksu-institutsiooni tegelik mõte oli, et haavad ei tohi jääda lepitamata, ebaõiglus tuleb tasuda, muidu pole rahu. Seepärast oli antud käsk: “Elu elu vastu, silm silma vastu, hammas hamba vastu” (2Ms 21:23–25; 5Ms 24:16). Jumal ise, elu looja ja hoidja, teostab tegelikku kättemaksu, ilmutades end maa peal kui kohtumõistja (Ps 94:1–2), kelle poole tagakiusatu pöördub oma palves.

¹⁹ Henning Graf von Reventlow, *Õiglus ja maailmakorra mõte. Vana Testamendi teoloogia loeng TÜ usuteaduskonnas sügissemestril 1998* (käsikiri).

²⁰ Osvald Tärk, “Kohus ja tasu psalmides”, *Mõtisklusi psalmidest: Teine raamat* (käsikiri), 116.

²¹ Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?”, 19–22.

Oleks kergemeelne ja üksnes emotsionaalselt motiveeritud märgistada psalmides leiduvat kättemaksusoovi (Ps 79:10jj; 83:10jj; 137:8j) tüüpiliselt vanatestamentliku, irreligioosse, mittekristliku ja jälgina. H.-J. Kraus leiab, et üleskutse kättemaksuks lähtub arusaamast, nagu oleks pilgatud Jahvet ennast, puudutatud tema au (Ps 79:12). Sel puhul tuleks tähele panna, et Iisrael ei asu ise kättemaksu teostama, vaid palvetab Jahve poole ja kutsub teda üles kätte tasuma (5Ms 32:35; vrd Rm 12:19). Kättemaks, mida Iisrael loodab, on Jumala kohus vaenulike rahvaste pilkamise ja kurjuse üle, igatsus, et Jahve ei lubaks vaenlastel takistamatult möllata. Jahve meelevalla nähtava tõestuse ootus on mitte ainult vanatestamentlik, vaid sisaldub ka Uues Testamendis. Mõlemas oodatakse, et see teostuks mitte üksnes nähtamatus, ideaalses valdkonnas, vaid ka selle maailma tegelikkuses. Seepärast kõlab kutse Jumala kohtumõistmiseks ja kättemaksuks keset jumalarahva väljakannatamatuks muutunud valu ja piina kuni Ilmutusraamatuni (Ilm 6:10). Oleks Piibli tõe täielik mittemõistmine, kui me lihtsalt vastandaksime armastuse ja kättemaksu. Üleskutse kättemaksuks, nagu see avaldub psalmides, on mõistetav kui allasurutud jumalarahva ootus: Jahve vastaku vaenulike rahvaste pilkele ja õelusele kohtumõistmise ja oma jõu tõestamisega. Selles perspektiivis on armastuse ja kättemaksu vastandamine väär.

Ei tohi unustada, et enne Kristust oli Pühakirja lausete tõestamise ainsaks vahendiks pragmaatiline test, mille põhjal eksiteel olijaid tabas õnnetus ja pääste sai osaks neile, kes hoidsid tõe poole. Niikaua, kui kurjad näisid võidutsevat, paistis nende edu rääkivat vastu Iisraeli Jumala suveräänsusele. Vana Testamendi usklik ei saanud sellise olukorraga kuidagi leppida. Kuna ta identifitseeris ennast täielikult Jumala rahvaga, võis ta Jumala vaenlasi vaadata kui omaenda vaenlasi ja anuda Jumalat, et too hoiaks alal oma au ja näitaks oma õiglust, hävitades need, kes seavad – olgu teoreetiliselt või praktiliselt – tema Seaduse ja kõikvõimsuse küsimärgi alla. Toonase mõtlemise kohaselt sai Jumala otsus olla vaid kahesugune – kas poolt või vastu. Siit läheb psalmivagaduse

piir. Muudatus tuli alles siis, kui Kristus suri kõigi inimeste, ka Jumala vaenlaste eest, ja palus ristil rippudes neile andestust. N. Füglisteri meelest pole tarvis rõhutada, et vanatestamentlikud väljendid vaenlaste karistamisest ja hävitamisest ei sisalda ilmselt veel seda, mida kristlikus teoloogias tavaliselt igavese hukatuse all mõistetakse.²²

KOKKUVÕTE

Käesolevas artiklis on vaadeldud kättemaksuteemat Psalmides. Ilmneb, et Psaltri ulatuslikust materjalist võib antud teema jaoks kõnekaid lähtetekste ära tunda tüüpilistest heebrea märksõnadest, millest olulisemad on אלה, ארר, נקם, גמל, שלם. Teisalt tuleb pidada silmas ka paljudes teisteski psalmides väljendatud kättemaksu, sajatusi, vaenlase kahjustamist jne sisaldavaid mõtteid, soove ja palveid.

Tarvitusel on mitmeid termineid, millest kõige levinum on liitsõna “kättemaksupsalm”. Viimane on aga liitsõna mõlemale osisele mõeldes üsna ebaõnnestunud väljend, liiatigi pole sellel heebrea-keelset vastet. Kuna kättemaksupsalmid ei moodusta iseseisvat žanri, siis on pööratud tähelepanu vaid konkreetsetele kättemaksuteemata sisaldavatele psalmilõikudele. Pole üheselt kindel, kas kättemaksudogma esineb Psaltris endas, või on tegemist hilisema, eelkõige Septuaginta tõlkijatest lähtunud arusaamaga. Kättemaksupsalmides ilmneb mitmeid aspekte, millest lähemalt kirjeldan nelja.

Esiteks, literaarne küsimus. Kõnealused palved on idamaalase hetketunnete *re-action*. Tegemist on luulega, kus mõni väljend on meile arusaamatum kui psalmistidele endile. Psaltrisse kui Iisraeli koguduse lauluraamatusse on võetud juba üldistus, mitte enam üksikjuhtumid. Rahuldavat lahendust ei saa pakkuda ka irriteeri-

²² Notker Füglist, “Gott der Rache?” – T. Sartory, hrsg., *Entdeckungen im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 127.

vate lõikude suvaline väljajätmine. Vajalik on sisse elada idamaalaste tunnetesse ja keelekasutusse ning õppida eristama autorite sõnu ja tegusid.

Teiseks, piibliteoloogiline vaatenurk – võitlus “armetute ja vaeste” eest. Kõnealuste psalmilõikude autorid puutuvad kokku erinevate vaenlastega. Iseennast loevad nad “armetute ja vaeste” hulka, kelle viimane abimees on oma rahvaga lepingu sõlminud Jahve. Vagade probleemiks on aga see, miks Jumala vastus nii kaua viibib. Kättemaksupsalmides on väljendatud lauljate positiivse taotluse (viletsa päästmise) negatiivne külg (kättemaks õelale). Kuna häda oli põhjustatud teiste inimeste poolt, siis suutis palvetaja näha võimalikku abi üksnes Jumala sekkumises enda kasuks, mis samas tähendas kättetasumist vaenlastele.

Kolmandaks, hermeneutiline perspektiiv. Ka (kättemaksu)-psalmide puhul ei ole lubatud teha isoleeritud üksiksalmidest liiga kaugeleulatuvaid dogmaatilisi järeldusi.

Neljandaks, nende psalmide puhul peab arvestama siinpoolsuse piiratud autorite mõttemaailmas. Tolleaegse arusaama järgi oli Jumala tegutsemine kujuteldav üksnes siinses elus. Endid õigeks pidavatele vagadele oli eluliselt oluline, et Jumal vastaks neile juba selles elus ja kõik saaksid seda näha.

Kindlasti võime püüda kättemaksupsalmide autoreid mõista, aga me ei pea nendega kõiges nõustuma. Psalmid on kunstirikas luule, mille vormist ja keelest ei peaks kaugenema ka meie kättemaksupsalmide teoloogia. See ei tohiks esitada vaid kimpu täpseid õpetuslauseid, vaid võiks pigem kanda endas ka Psaltri lennukat joont.

Kättemaksupsalmide ägedad laused tuletavad meelde, et maailmas on olemas niisugune asi nagu kurjus ja et Jumal vihkab seda. Kui neis ongi inimlikku piiratust, kõlab läbi nende kirjakohtade siiski Jumala sõna. “Armastuse vastand on mitte vihkamine, vaid ükskõiksus, ja selle ükskõiksuse vastu võitlevad psalmide vaenusõnad” (Eli Wiesel).

KIRIKUÕPETUSLIKKE
VAATEID
EESTI TEOLOOGIAS:
HARALD PÕLLU
VABAKIRIKU KAVA

VEIKO VIHURI

veiko.vihuri@eelk.ee

“Kirik on üks moodsa usuteaduse päevaküsimusi,” kirjutas noor usuteadlane Elmar S. Teppan (Salumaa) 1933. aastal.¹ Tõepoolest, XX sajandit on nimetatud kiriku sajandiks.² Moodsa aja väljakutsed, nagu ilmalikustumine ning riigi ja kiriku vahekorra ümberkorraldamine üheltpoolt ning oikumeeniline liikumine ja erinevate kristlike konfessioonide ühtsuspüüded teiselt poolt, on tinginud kasvava huvi eklesioloogiliste küsimuste vastu. Saksamaal toimusid Esimese maailmasõja järel ulatuslikud muutused aastasadu püsinud kirikukorralduses. Vene impeeriumi lagunemine ja Balti alade iseseisvumine avas tee põhjalikeks ümberkorraldusteks ka siinsele luterlikule kirikule. 1920. aastad olid noore rahvakiriku kujunemisaajaks. Päevakorras olid kiriku ja riigi, samuti kiriku ja rahva suhted ning kiriku sisemise korralduse küsimused.

Eklesioloogia (kirikuõpetus ehk õpetus kirikust) on tihedalt seotud praktiliste kirikukorraldusküsimustega, kuna nende aluseks on alati teatud teoloogiline ettekujutus või arusaam sellest, mis

¹ Elmar Silvester Teppan, “Kirik rahvusliku kultuurprobleemina”, *Usuteadusline Ajakiri* 2 (1933), 33.

² 1927. aastal ilmus Otto Dibelius *Das Jahrhundert der Kirche*.

on kirik. Kirikuõpetuse ja -korralduse küsimuste vastu tunti esimesel iseseisvusajal elavat huvi. Esmalt tuleb siin mainida Johan Kõppu, keda võib julgesti lugeda tolle aja eesti teoloogide seas autoriteetseimaks mõtlejaks antud valdkonnas. J. Kõpp oli üks rahvakiriku loojatest ning käsitles kõnealuseid küsimusi edaspidigi mitmetes ettekannetes ja artiklites. Tema mõttetööd jäi kroonima 1940. a ilmunud *Kirikuvalitsemisõpetus*.

Käesolevas artiklis keskendun Harald Põllu (1874–1937) kirikuõpetuslikele vaadetele ja tema poolt esitatud vabakiriku kavale, mille taustaks on kiriku riigist lahutamise, EELK vabaks rahvakirikuks kujundamise ning erinevate kiriklike voolude vahelise võitluse problemaatika 1920. aastate esimesel poolel. H. Põllust sai kiiresti alalhoidliku suuna eestvõitleja, kes nii erinevatel kiriklikel foorumitel kui ka tema enda toimetatud ajalehes *Meie Kirik* väsimatult oma põhimõtteid propageeris ja aadete eest võitles. Nagu seda kiriku ajaloos sageli ette tuleb, on teoloogilised ja usulised küsimused teinekord lahutamatult seotud päevakajalise kiriku poliitikaga, ja nõnda oli see ka 1920. aastate alguse noores rahvakirikus, mis püüdis uute oludega harjuda ning alles otsis oma kohta ühiskonnas. Kuigi artikli maht ei luba ammendavalt käsitleda usuvoolude vahelist võitlust ja sellega seonduvaid küsimusi, on taotluseks siiski olnud H. Põllu seisukohtade esitamine ning sellest lähtuv pilguheit Eesti teoloogilise mõtte ajaloo kirikuõpetuse valdkonda.

RAHVAKIRIKU LOOMINE JA TEOLOOGILISTE VOOLUDE VÄLJAKUJUNEMINE

Eesti Evangeelsele Luterlikule Kirikule kui vabale rahvakirikule pandi alus 1917. ja 1919. a kirikukongressil. Andres Andresen ütleb senise, 1832. a kirikuseaduse alusel tegutsenud evangeelse luterliku kiriku kohta, et “tekkinud moodustis oli sisuliselt (küll mitte vormiliselt) Venemaa *luterlik riigikirik*.”³ Riigikorra muutumine tingis põhjalikud muudatused ka kiriku elus. “Uus kord saa-

bus kiriku ja koguduste enese algatusel ja on rajatud põhimõttele, mis pärinevad Pühast Kirjast ning on kooskõlas usupuhastuses selginud evangeelse kiriku mõistega,” kirjutab J. Kõpp rahvakiriku sünnist. “Kirikuvalitsemis-korra algrakuks on üksikkogudus, kes on põhimõtteliselt usklike kogu ja sellena otsustaja oma asjus; kirikuvalitsemis-kord baseerub kogudusel...”⁴ Rahvakiriku loojad nägid niisiis sündimas laia kandepinnaga demokraatlikult korraldatud episkopaal-sinodaalset kirikut, mille juhtimine kuulub endastmõistetavalt eestlastele.

Luterliku territoriaalkiriku ümberkorraldamine vabaks rahvakirikuks, täiesti uus vahekord ilmaliku riigiga ning sellest tulenev vajadus ümber hinnata oma senine positsioon ja taotlused ühiskonnas on peamine põhjus, miks 1920.–1930. aastatel kirikuringkondades eklesioloogiliste ja kirikukorraldusküsimuste vastu huvi tunti. H. G. Pöhlmanni hinnangul kaitstakse praeguses luterluses usupuhastuslikku erinevust kiriku ja riigi kui kahe erineva valdkonna vahel energilisemalt kui viimastel sajanditel, mil riigikirik ja saatulik abielu riigi ja kiriku vahel tihti kiriku riigivõimu lõa otsa laskis võtta.⁵ 1920. aastate Eestis oli riigi ja kiriku selge eristamine ühelt poolt poliitiline paratamatus, teisalt oli see võimalus kirikul taas küsida oma aluste ja olemuse järele. Kiriku lahutamine riigist teostati juba 1919. a,⁶ kuid tegelikkuses jõudis lahutusprotsess lõpule alles 12. novembril 1925 vastu võetud usuühingute ja nende liitude seadusega. Viimane sündis ägedate vaidluste saatel, mil Riigikogu saalis kasutati ka teoloogilist argumentatsiooni. Seaduse arutamisel tõusis üheks põhiküsimuseks üksikkoguduse ja üldkiriku vahekord – teema, mis oli juba mõnda aega olnud

³ Andres Andresen, “Territoriaalkirik: Ühe termini lugu”, – Andres Andresen, koostaja, *Muinasaja loojangust omariikluse läveni* (Tartu: 2001), 287.

⁴ Juhan Kõpp, *Kirikuvalitsemisõpetus* (Tartu: 1940), 112.

⁵ Horst Georg Pöhlmann, *Dogmaatika põhijooned* (Tartu: 1994), 209.

⁶ Kiriku õiguslik asend ja ajutine korraldus sätestati põhiseaduse 11. paragrahviga (“Riigi-usku Eestis ei ole”) ja Ajutise Valitsuse otsusega 15.04.1919 *Ev.-luteri usu koguduste omavalituse ajutine korraldus*.

erinevate usuvoolude vahelise võitluse objektiks.⁷

1920. aastate algul kujunes EELK-s välja kolm peamist usulis-teoloogilist voolu: liberaalne, alalhoidlik ehk konservatiivne ja kiriklik-konfessionaalne ehk “koondav” vool. Igal voolul oli oma häälekandja – vastavalt *Protestantline Ilm* (PI)⁸, *Meie Kirik* (MK)⁹ ja *Eesti Kirik* (EK)¹⁰ –, mille veergudel oma vaateid propageeriti ja üksteisega väideldi. Tuleb märkida, et EELK senises ajaloos pole erinevate suundade vahel kunagi nii elavat võitlemist ja väitlemist esinenud kui just 1920. aastatel. Seda võib ehk seletada noore kiriku kasvuraskustega. Just liberaalse voolu esiletõus ning õpetuslike aluste küsimuses puhkenud kirikusisene võitlus sai H. Põllule tõukeks vabakiriku kontseptsiooni esitamisel. Seetõttu annan kõigepealt põgusa ülevaate kõnealuse võitluse kulgemisest.¹¹

Kiriku õpetuslik alus sätestati põhikirja 3. paragrahviiga, mis võeti vastu II kirikukongressil Tallinnas 1919. aastal. Redaktsiooni-komisjon oli sõnastanud selle järgmiselt: “EELK õpetuse aluseks on Vana ja Uue Testamendi kaanoniraamatud ja neid seletavad ev.-luteri kiriku usutunnistuse kirjad protestantismi vaimule vastavas mõttes.” Hiljem hakati viimaseid sõnu nimetama lühidalt “protestantlikuks sabaks” ning konservatiivid eesotsas H. Põlluga nõudsid nende äramuutmist, kuna kardeti, et “sellega on värv avatud ja õigus antud igasugusele puhtsubjektiivsele mõtlemisele ja arusaamisele kiriku õpetuse ja aluste suhtes”.¹²

Esimest korda kerkis õpetuse aluste küsimus tõsisemalt III kirikupäeval juunis 1922 Tartus. Seal esines J. Kõpp ettekandega

⁷ Vt haridusminister H. B. Rahamäe kõne Riigikogus, *Eesti Kirik* 42 (1925), 330–335.

⁸ Hakkas ilmuma kuukirjana 1923. aastal, vastutav toimetaja Th. Tallmeister.

⁹ Ilmus aastast 1920 Eesti Ev. Lutheruse usu Misjoni Seltsi häälekandjana, vastutav toimetaja H. Põld.

¹⁰ Hakkas ilmuma nädalalehena 1924, peatoimetaja H. B. Rahamägi, tegevtoimetaja J. Aunver.

¹¹ Vt ka Mikko Ketola, *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1918–1939* (Helsingi: 2000), 87–105.

¹² Hugo Bernhard Rahamägi, *Eesti evangeeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis* (Tartu: 1926), 34.

Elav kogudus, kus ta muuhulgas ütles: “Meie kirik on rahvakirik. Kirik on ligidalt seotud selle rahva liigetega, kellega ta ühenduses; kirik on liha tema lihast, luu tema luust. [...] Kirik olgu rahva hinge peegeldus. Kiriku korralduses valitsegu rahvameelsus.”¹³ Usutunnistuslike aluste kohta arvas Kõpp: “Usutunnistuse kirjad ei ole mitte mõeldud nagu eeskirjad tulevastele põlvedele, mis täht-tähelt täita tuleksivad. Kohtumõistmisest nende põhjal ei või meie kirikus juttugi olla.”¹⁴ H. Põld koos õp Eugen Tannenbaumi ja õp Nikolai Bäuerle ning mõne teise saadikuga kõnelesid ägedalt Kõpu ettekande vastu ning nõudsid “protestantliku saba” mahakustutamist. Solvunud Kõpp astus seepeale konsistooriumi assessori ametikohalt tagasi, nimetades talle osaks saanud kriitikat inkvisitsiooniks.¹⁵ Kirikupäeva järel väitis Põld, et kirikus on tekkinud kaks voolu, mida võiks nimetada alalhoidlikuks ehk konservatiivseks ja uuemeelseks (ka vabameelseks) ehk liberaalseks, või lõõvamalt – luterlik ja protestantlik vool.¹⁶ Kui viimase suuna häälekandjana hakkas 1923. aastal ilmuma kuukiri *Protestantiline Ilm*, võis Põld kõhklematult sellele kui “protestantismi vaimu ilmutusele” osutada, kuna enne polnud tal oma sõnutsi peale Theodor Tallmeistri kirikupäeval peetud kõne neitsistsündimise usulisest tähtsusetusest ja mõningate kohtade Kõpu ettekandes *Elav kogudus* suurt midagi uusprotestantismi olemasolu tõestuseks esitada.¹⁷ (1925. a nägi Põld juba kiriku neljaks jagunemise võimalust, kuna tema jaotuse järgi oli selleks ajaks EELK-s koguni neli voolu – alalhoidlikud, koondusvool ehk rahvuslased, protestantlik vool ja vennastekogudus.¹⁸)

¹³ III kirikupäeva protokoll, 11, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Konsistooriumi Arhiiv (EELKKA), Tallinn.

¹⁴ *Ibid.*, 11.

¹⁵ MK 26 (1922), 204. J. Kõpu ettekanne on lühendatult avaldatud ajalehes *Postimees* 134 (1922), H. Põld väitleb selles esitatud seisukohtadega artiklis “Usuvoolud kirikupäeval”, MK 28–30 (1922).

¹⁶ MK 28 (1922), 220.

¹⁷ Harald Põld, “Protestantismi vaimu ilmutused”, MK 3 (1923), 18.

¹⁸ MK 29 (1925), 232.

Õpetuslike aluste küsimust arutati ka Usuteadlaste konverentsil 1923. aastal. H. Pöld pidas seal kõne *Kirik ja usutunnistuskirjad*.¹⁹ Konverents otsustas 55 poolt- ja 15 vastuhäälega toetada §-s 3 sõnade “protestantismi vaimule vastavas mõttes” mahakustutamist.²⁰ Hugo Bernhard Rahamäe kompromissettepanek asendada senine sõnastus sõnadega “evangeeliumi vaimule vastavas mõttes” sai vaid 15 poolthäält ja ei läinud läbi.²¹ IV kirikupäev otsustas 13. juunil 1923 Tallinnas 208 poolt- ja 34 vastuhäälega Usuteadlaste konverentsi otsuse maksvaks tunnistada ja põhikirja § 3 “saba” maha kustutada.²² Paraku polnud teisel lugemisel enam kvoorumit koos ja lõplik lahendus jäi sündimata. V kirikupäeval Tartus 1924. a puudus jällegi teise lugemise alustamiseks vajalik kvoorum.²³ H. Pöld koos oma poolehoidjatega lahkus seepeale kirikupäevalt. Edaspidi ei pidanud ta kirikupäeva enam seaduslikuks organiks, lugedes maksvaks üksnes 1832. a kirikuseadust ja Ajutise Valitsuse 1919. a üksikkoguduse korraldust.²⁴

Detsembris 1924 selgusid konsistooriumi poolt korraldatud kirjaliku hääletamise tulemused. “Protestantliku saba” väljajätmise poolt hääletas 372 saadikut, vastu 83, tühje ümbrikke oli 5, tühistati 7 häält. Selle põhjal võttis konsistoorium kirikupäeva liikmete seisukohad teadmiseks, kuid otsustas küsimuse uuesti kirikupäeva ette tuua.²⁵ Kui konsistoorium 10. veebruaril 1925 seletas, et “1919. a. ärapeetud E.E.L.u. kirikukongressi soov ega tahtmine ei olnud E.E.L.u. kiriku puhtusulist alust muuta” ja seega ei tähenda vaidlusalused sõnad usulise aluse muutmist, väitis H. Pöld, et

¹⁹ MK 10 (1923), 74–77.

²⁰ 1923. a Usuteadlaste konverentsi protokoll, 18, EELKKA, Tallinn. Vt ka MK 6 (1923), 44.

²¹ 1923. a Usuteadlaste konverentsi protokoll, 17, EELKKA, Tallinn.

²² IV kirikupäeva protokoll, 24, EELKKA, Tallinn.

²³ V kirikupäeva protokoll, 6, EELKKA, Tallinn.

²⁴ Rahamägi, *Eesti evangeeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis*, 36. Vt ka MK 27 (1924); EK 33–35 (1924); H. Põllu kiri konsistooriumile 25.06.1924, toimik nr 253, EELKKA, Tallinn.

²⁵ Rahamägi, *Eesti evangeeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis*, 38.

lisandi “protestantismi vaimule vastavas mõttes” ja Vene kiriku-seaduse § 252 sõnastuse vahel on ikka “väga suur vahe”, ning teatas oma lahkumisest assessori kohalt.²⁶ VI kirikupäeval 12. juunil 1925 toimus § 3 küsimuses lõplik hääletamine. “Saba” mahakustutamist pooldas 242 häält, vastu oli 36, erapooletuid 1.²⁷

H. B. Rahamägi märgib: “VI kirikupäeva tööga lõpeb Eesti vaba rahvakiriku arenemise teine ajajärk. Ta on iseloomustatud kiriku uue korra konsolideerimisega, võitlusega õpetuse aluse selguse pärast ja kiriku ning koguduste ülevõltpidamise ja muude majanduslike küsimuste selgitamisega.”²⁸ Tuleb siiski nentida, et kuigi 1925. a juunis lõppes võitlus põhikirja lipsanud protestantismi vaimuga, ei tähendanud see hoopiski usuvoolude vahelise võitluse jahtumist Eesti kirikus. Pigemini sundis senine äge võitlus mõttekaaslasi koonduma.²⁹ 1925. a tekkisid vastavalt liberaale ja koondavat voolu ühendavad Protestantline Ühing ja Rahvakiriku Liit, 1926. a ühinesid mõned alalhoidlikud kogudused Vabaks Sinodiks.

HARALD PÖLLU VAATEID KOGUDUSELE JA KIRIKULE

1920. aastate algul praost H. Põllu poolt esitatud vabakirikliku korralduse kava oli tegelikult ainus väljapakutud alternatiiv vaba rahvakiriku kontseptsioonile. Põllu enda jaoks ei olnud küsimus sugugi pelgalt mingis välises kirikukorralduses, vaid sisus – nimelt selles, millisel õpetuslikul alusel kirik seisab, millised on tema sihid ja eesmärgid ning milline on liikmete vahekord oma kirikuga. Jälgides Põllu kirjutisi ühest lehenumbriist teise, süveneb mulje, et

²⁶ H. Põllu protest 15.02.1925, toimik nr 253, EELKKA, Tallinn.

²⁷ VI kirikupäeva protokoll, 5, EELKKA, Tallinn.

²⁸ Rahamägi, *Eesti evangeeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis*, 41.

²⁹ MK 3 (1926), 19.

tegemist on ägeda võitleja ning väsimatu kirjamehega, kes pikemata sulge tarvitab, et oma seisukohti esitada, neid kaitsta ja vastastele vastata. Igal nädalal ilmus tema toimetatud ajalehes *Meie Kirik* mõni tema kirjutis, olgu siis kiriku päevapoliitika või usuteemal.

H. Põld esitab oma mõtteid vabakirikust peamiselt kolmes pikemas artiklite seerias: *Kirik ja kogudus*³⁰, *Vabakiriku ootel*³¹ ja *Võitlus vabakiriku pärast*³². Neile lisanduvad lühemad artiklid või kirjutised nagu *Vabakiriku poole*³³, *Uue kirikukorralduse asjus*³⁴, *Kirik ja riik*³⁵ ning mõned teised, mis rohkem või vähem on kantud päevakajalistest küsimustest ja võitlustest. Kuid enne Põllu vabakiriku kava juurde asumist tuleks kasvõi põgusaltki käsitleda tema vaateid kogudusele ja kirikule. Kuna Põld avaldas oma seisukohti vastavalt vajadusele, nagu kirikuvõitlus seda parasjagu nõudis, siis on esmapilgul raske saada süstemaatilist ülevaadet. Märksõnadeks, mis ühest kirjutisest teise korduvad, on “vabakiriku” kõrval “tuumkogudus”, “puhas õpetus”, “kirikukari”, “misjon”. Samas olid Põllul alalhoidliku luterluse esindajana kahtlemata väga selged ja korrastatud teoloogilised tõekspidamised.

H. Põllu jaoks oli esmane kiriku puhta luterliku usualuse säilimine, aga samuti kirikuliikmete usuline teadlikkus. Sellega seoses pani ta ette nn tuumkoguduse loomise iga koguduse juurde. Selle teema tõstatas ta juba 1923. a oma artiklis *Kirik ja kogudus*, viidates Lutheri “paleusele erikogudusest ehk kirikukesest kiriku sees” (*ecclesiola in ecclesia*).³⁶ Küsimus nähtava ja tõelise kiriku vahekorra on olnud üks eklesioloogia peaprobleeme. Nii riigi- kui rahvakiriku tingimustes kuulub ju kogudusse paratamatult palju

³⁰ MK 1, 2, 8, 47, 48 (1923).

³¹ MK 28–40 (1925).

³² MK 24, 26–30, 35–38 (1925).

³³ MK 24 (1925).

³⁴ MK 39, 41, 42 (1925).

³⁵ MK 45 (1925).

³⁶ MK 1 (1923). Põld on oma artiklis tuginenud Rostocki Ülikooli professori G. B. Hiberti raamatule *Ecclesiola in ecclesia*.

neid, kes on vaid nimekristlased. Noore rahvakiriku värske kogemus oli, et kuigi uue korra tingimustes anti koguduseliikmetele tähelepanuväärne võimalus kiriku elus kaasa rääkida, ei tahtnud see hästi teostuda. Vaid väike osa tundis koguduse vastu huvi ning oli valmis kiriku ees oma kohustusi täitma.³⁷ Põllu järgi pole kahtlust, et “meie kirikul praegu uut erilist tõsiselt ristiinimesed olla tahtjate ühendust ehk tuumkogudust tarvis läheb”.³⁸ “Usuliselt huvitatud” inimestele jääb valida, kas jääda kirikusse või ühineda lahusulislega “ühendatud usklikkude” koguks. Põld leiab, et vajadusele puhtusulise osaduse (*Gemeinschaft*) järele tuleb kiriku sees vastu tulla. Kes tahavad kirikusse jäädes elava Kristuse absoluutse autoriteedi õppijad ja sõnakuulelikud järelkäijad olla, peaksid ühinema usuosaduse loomiseks kiriku sees, nii et sellest tekkiv kogu saaks “kodumisjoni elundiks ehk orgaaniks meie kogudustes”.³⁹ Väärrib märkimist, et siin ei arvestanud Põld üksnes Eesti olude ja vajadustega, vaid pidas silmas koguni üleilmse kiriku korraldust. “Meie ei mõtle mitte üksnes Eesti kiriku peale,” kirjutab ta, “Eisenachi üleilmne lutherlaste konverents on Lutheruse usu üleilmlikkuse valge ette toonud, ja meie ei või ka õieti ühte kirikukest ehk ekklesiolat enesele looma hakata, mis tervele Lutheruse kirikule maailmas võõraks jääks, ehk millel ainult kohalik kitsas tähendus oleks.”⁴⁰

Milline oleks siis H. Põllu järgi üldkiriku ja nn tuumkoguduse vahekord? Siin esitab ta idee “kahekihilisest” kirikust: “Vabakirikuks muutudes peab lutherlik kirik kahekihiliseks saama. Selle kiriku koosseisus peab leiduma üleüldine kirik ja üleüldised kogudused, vastavalt oma välise korra poolest praegusele rahvakirikule, ja tema keskel peab leiduma tuumkogudus ehk nende ühendus,

³⁷ Vt nt Riho Saard, *Eesti rahvusest luterliku pastorkonna väljakujunemine ja vabakirikuprojekti loomine, 1870–1917* (Helsingi: 2000), 307jj.

³⁸ MK 8 (1923), 58.

³⁹ *Ibid.*, 58.

⁴⁰ MK 48 (1923), 379.

kes tõsiselt tahavad ristiinimesed olla...”⁴¹ Põld möönab, et Luther ei soovinud “õigeid ristiinimesi valedest eraldada”, samuti polnud tema “paleuseks pühade kogudust luua”, nagu taasristijad taotlesid.⁴² Pigemini olnud Lutheri meelest õigustatud nii rahvakirik kui vabakirik ehk üleüldine kirik ja erikogudus. Põllu järgi sünnitab Lutheri õpetus “üksnes armust” rahvakiriku, õpetus “üksnes usust” aga viivat vabakoguduse poole.⁴³ Vahe üldkoguduse ja tuumkoguduse vahel ei tohi silmapaistev olla, igal vabakiriku liikmel tuleb võimaldada tuumkoguduses kaasa töötada. “Ja õieti ei tahagi tuumkogudus muud olla, kui Jumala riigi töötajate ja nende sõprade osaduse ühendus koguduse sees,” kirjutab Põld.⁴⁴ Küll aga peaksid tuumkogudust iseloomustama neli külge, mis olid omased ka algistikogudusele: 1) lahutustunne koguduse ja maailma vahel; 2) tsensuse nõudmine koguduse liikmetelt, s.o määrused selle kohta, keda tuleb koguduse liikmeks arvata ja keda mitte; 3) osaduse harrastamine vaimulikes asjades (pühakirja uurimine, palve jne); 4) misjonivaim.⁴⁵

Et kirikus oleks tagatud puhas õpetus ja kindel kord, selleks on vaja kirikukari. Ka vabakirik vajab kindlat korda – “sest vaba kirik ei tähenda kirikut, kus korralagedus valitseb, vaid vaba kirik on kirik, mis iseennast valitseb”.⁴⁶ Oma vaateid kirikukarile avaldab H. Põld pikemas kirjutises *Puhas õpetus ja kiriklik kari*.⁴⁷ 1923. a Usuteadlaste konverentsil peetud ettekandes *Meie praegune kirik ja kiriklik kari*⁴⁸ oli Põld aga üsna pessimistlik kirikukari rakendamise osas praeguses kirikus, kuna kirikus puuduvat terve

⁴¹ MK 31 (1925), 247.

⁴² MK 8 (1923), 60.

⁴³ *Ibid.*, 60.

⁴⁴ MK 31 (1925), 248.

⁴⁵ *Ibid.*, 248.

⁴⁶ MK 28 (1924), 219.

⁴⁷ MK 19–26, 28, (1924).

⁴⁸ MK 6–7 (1923).

Jumala sõna, mida nii hingekarjased kui koguduseliikmed maksvaks tunnistaksid.⁴⁹ Erinevate usuvoolude esiletõus ja õpetuslike aluste hägustumine sundis Põldu esinema 1924. a Usuteadlaste konverentsil ettekanedega õpetaja ametivande tarvilikkuse poolt.⁵⁰

Eklesioloogilisi küsimusi käsitleb H. Põld mitmeosalises artiklis *Kirik ja tema ülesanne pühakirja järele*.⁵¹ Tegemist on pigemini tutvustava kui programmilise kirjutisega, mis vaatleb õpetust kirikust luterliku dogmaatika võtmes. Käsitletavateks mõisteteks on siin “päris kirik” (*ecclesia proprie dicta*), “laialdane kirik” (*ecclesia late dicta*), “nägematu kirik” (*ecclesia invisibilis*) ja “nähtav kirik” (*ecclesia visibilis*). Põld leiab, et mõisteid “päris kirik” ja “laialdane kirik” ei tohiks samastada mõistetega “nähtamatu” ja “nähtav” kirik, nagu seda dogmaatikas harilikult tehakse. “Päris kirik” ulatub ka “nähtavasse kirikusse”, millel on tõelise kiriku tundemärgid ja mis täidab ülesandeid, mida ainult “päris kirik” kui “Püha Vaimu elund ehk orgaan täita võib”. Nii “laialdase” kui ka “päris” kirikuna tuleks Põllu arvates käsitleda maapealset ehk võitlevat (s.o “nähtavat”) kirikut. Esimesse kuulusid kõik inimesed, “kes kuidagi viisi kirikuga ühenduses on (siis mitte ainult ristitud inimesed, vaid ka nende lapsed ja ristimisele ettevalmistatavad paganad, juudid ja muhameedlased)”. Teise kuulusid aga ainult need inimesed, kes tõsiselt tahavad ristiinimesed olla. “Päris kirik” vastaks Põllu järgi praegusel ajal mõistele “Jeesuse jüngrite kogudus”, mida ta samastab tuumkogudusega (*ecclesiola in ecclesia*).⁵²

Viimaks sedastab H. Põld, et kirik on Kristuse kogudus, keda ta kummardab ja kelle armust ta elab. Misjoniseltsi juhtfiguurina rõhutab ta, et kiriku ülesanne on läkitusamet, ja ka “Eesti kirikule on aeg kätte jõudnud, teadlikuks saada selles ülesandes ja selle järele talitada, et Eestile õige misjonikogudus, õige misjonikirik

⁴⁹ MK 7 (1923), 52.

⁵⁰ MK 8–12 (1924).

⁵¹ MK 33–39 (1924).

⁵² MK 36 (1924), 284.

tärkaks”.⁵³ Vabakiriku aate esitaja juurest on ehk üllatav leida universaalset, katoolset kiriklikku mõtlemist. Kuid Põld ei saanud nõustuda sellega, et “Eesti kirik tööd teeb ainult Eesti rahva heaks”. Kristuse kiriku ainus ja õige siht on maailmamisjon. Kirik peab samuti silmas pidama üldist maailma arengut.

Ristiusk ja ristikogudus peab üleilmalise sihiga olema, sest et ristiusk vastasvool on üleilmalise sihiga. Õigetel kogudustel peavad silmad lahti minema seks, et ristiusk ja revolutsiooniline kommunism on need kaks väge, mis maailma omamise pärast praegu võitlevad ja et ristiusu tegevusele piiride tõmbamine rahvustunde abil on ristiusu jõu nõrgestamine kommunismi vastu.⁵⁴

RAHVAKIRIKU KRIITIKA

H. Põllu kriitika rahvakiriku aadressil lähtub veendest, et vabakiriku ja rahvakiriku kontseptsiooni ei ole võimalik sisuliselt kokku panna. Peale kiriku uue põhikirja vastuvõtmist 1926. a märtsis kritiseeris ta definitsiooni, mille järgi “Eesti ev. luth. usu kirik on vaba rahvakirik.”

Sugugi ei hakka aga sõnad “vaba” ja “rahva” ühte, sest need kaks sõna kiriku iseloomustamise omadusnimetuses täiesti teineteise vastu käivad. Rahvakirik ei ole vabakirik, ja vabakirik ei ole rahvakirik. Vabakiriku siht on ennast ikka enam ja enam leigetest liikmetest vabastada, rahvakiriku siht aga on võimalikult igäüht inimest tema usulise seisukoha peale vaatamata kiriku liikmeks pidada.⁵⁵

H. Põld vastandab teravalt üleilmsete sihtidega kiriku vabakogudusliku korralduse rahvakiriku mudelile, mis endiselt riigivõimust ja selle eesmärkidest sõltub:

⁵³ MK 39 (1924), 309.

⁵⁴ MK 30 (1925), 240.

⁵⁵ MK 12 (1926), 91.

Ainult vabakirik saab üleilmseks kirikuks muutuda ja üleilmliisi ülesandeid täita. Sest riigikirik ehk riigiga veel kokkuseatud rahvakirik peab oma sihid teisiti seadma. Riigikiriku peasiht oli riigi kodanikkude kõlblust tõsta, nende ustavust ja sõnakuulmist valitseja vasta kasvatada, üleilmsed sihid, misjoni sihid, vajasid taha-plaanile.⁵⁶

Üleilmsete sihtide all mõtleb Pöld niisiis peamiselt misjonit ehk Jumala sõna viimist kõikide rahvasteni.

Rahvakiriku kontseptsiooni varjus näeb H. Pöld pigemini rahvuskiriku ülesehitamise taotlust. Ta osutab “rahvuslike kiriku vooluks” nimetatud rühmitusele, “mille ülemaks püüdeks on rahvuse arendamine kiriku abil ja mille sihiks on rahvuslik kirik”.⁵⁷ Pöld ei nõustu arvamusega, et “kirik siis tõsiseks kirikuks ja rahva õnnistuseks muutub, kui ta “rahvuslikele” alusele seatakse”.⁵⁸ “Nii on see vool,” kirjutab ta, “kõigepealt poliitiline vool, ja see tarvitab rahvast ja kummardab rahvast.”⁵⁹ Pöld viitab siin endistele tõsiprotestantidele Eduard Tennmannile, Jaan Järvele ja teistele Rahvakiriku Liidu asutajatele, “mis tahab kirikus ja riigis korraga midagi olla”. Samas mõonab Pöld, et rahvuslikku voolu leidub mitte ainult eestlaste seas, vaid kaunis tuntavalt ka sakslaste juures. Kui 1926. a erakorralisel kirikupäeval nõudis Saksa praostkond endale kirikusisest autonoomiat, pidas Pöld seda anakronismiks, mis Eesti kiriku vabakirikuks muutumise korral on mõttetu ning mis pealegi ei lähtu usuvaadetest, vaid üksnes rahvusprintsibist.⁶⁰

⁵⁶ MK 30 (1925), 240.

⁵⁷ MK 22 (1926), 171. Näiteks kirjutas E. Salumaa 1933. a: “On selge, et meie ideaal tänagi veel on rahvuslik rahvakirik. [...] Rahvuslik kirik oma hinnatava vaimse olemisjõuga peab avastama eestlases sisevaru ja viima ta selle tõelise elava Jumala ette, kes aitab tal ületada kriise ning võita eluraskusi. Selline tegev kristlus peab haarama eestlase vaimlis-hingelise omapära, süvendama kõlblate igavikujõudude toimet, elustama rahvuslikus teadvuses võrsuvat loovat dünaamikat ja andma rahvusele oma suurima – säilitama eestluse *in aeternum*.” – *Usuteaduslik Ajakiri* 2 (1933), 35, 39–40.

⁵⁸ MK 12 (1926), 92.

⁵⁹ *Ibid.*, 91.

⁶⁰ MK 11 (1926), 86.

Teoloogiliselt kõneleb kiriku rahvuslikel alustel eraldamise vastu Kl 3:11 ja Gl 3:28. Kui sellist rahvuslikul pinnal eraldamist esineb, “siis on see viga ja puudus, mis meie patuse loomuga on ühendatud”.⁶¹ Pöld deklareerib ka avalikult, et Vaba Sinodi (vt allpool) ja Saksa praostkonna püüded ei ole samad ning et alalhoidlikku luterlikku voolu ei saa samastada saksameelsusega.⁶²

H. Põllu arvates rahvuslik vool tõsist kirikut ei ehita, vaid rikub seda. Kui sellest voolust üldse mingit kasu on, siis vaid seepärast, “et selgesti näha on rühmi, kes tõesti kirikut tahavad kiriku pärast, ja kes seda tahavad kui rahvuslik-kultuurilist tegurit”.⁶³ Vabakirik korral teostab kirik puhtusulisi ülesandeid ja rahvuse kandjaks jääb riik. Ohtu näeb Pöld ka poliitiliste ringkondade katses kirikut ära kasutada:

Peaasi, miks vabakirikut ei taheta, on ikkagi see, et teatavad poliitilised erakonnad siis enam ei saa kiriku seljas ratsutada ja teda oma sihtide tegurina tarvitada. Täitsa vabakirik on aga ka kõigest poliitikast vaba kirik. Ta ei ole asutus, mida üks ehk teine riikline rühm saaks poliitiliselt ära kasutada, ehk vähemalt on õige raske seda teha.⁶⁴

Erinevalt paljudest mõõduandvatest kirikutegelastest nägi Pöld riigi ja kiriku täielikku lahutamist vältimatuna:

Sest meile, lutherlastele, peab peaasjaks jääma: puhta Lutheruse usu aluste edasiandmine uude aegjärku. Meie peame valmis olema kõik selle ühe sihi kättesaamiseks käest andma. [---] Täieline lahutus riigist, täieline kiriku sisemine ja sellega ühendatud välimine iseseisvus on kiriku tuleviku kindlustus.⁶⁵

⁶¹ MK 22 (1926), 171.

⁶² *Ibid.*, 172.

⁶³ *Ibid.*, 172.

⁶⁴ MK 28 (1925), 224.

⁶⁵ MK 29 (1924), 229.

Usuühingute seaduse vastuvõtmise järel novembris 1925 võis Põld igati rõõmu tunda:

Meil on Eestis uus, vabariiklik valitsus. Ja meie tunnistame, et see Jumalast on, ning tahame tema seadusi pidada. Nüüd on ka selle valitsuse läbi kirik uuele seaduslisele alusele seatud. Kirik on sedakaudu vabakiriklise korralduse saanud. [---] Tõsilutherlastel Eesti kirikus on suured ülesanded ees. Uus vabakirik peab tõusma, mis vaimulikult täiesti Jumala sõna juhtnööri järele võiks töötada, aga mis ka oma välise ehituse ehk seadusliku korra poolest kindlalt ja kõikumata võiks seista. [---] M. Lutheri alustatud kirik pole ka veel valmis. Ta ise ütles, et temal veel inimesed selle täieliseks ehitamiseks puuduvad. Seda tuleb edasi ehitada tema mõttes – üldkirikuna ja tuumkogudusena, seni kui Kristuse kirik valmis saab...⁶⁶

TULEVANE EESTI VABAKIRIK

Kuidas kujutles H. Põld oma vabakiriku kava teostumist senises vaba rahvakiriku kursi võtnud EELK-s? Nägemuse sellest esitas ta ülalnimetatud artiklis *Vabakiriku ootel* alapealkirja all *Tulevasest Eesti lutherlikust vabakirikust*, mis on kirjutatud ajal, mil uus *Usuühingute seadus* polnud veel vastu võetud ning sellega kogudustele antavad võimalused olid alles teadmata.⁶⁷ Põllu järgi peavad kirikujuhtimisel endiste juhtorganite volitused täielikult koguduste kätte minema – kogudused loovad siis ise uue korra, kuna “kogudus on ise kiriku ülempiiskop, nagu rahvas ise majesteet on riigis”.⁶⁸ Väga oluline küsimus vabakiriku jaoks on õige õpetuse alalhoidmine. Põld ei nõustu kirikus maad võtnud mõttega, et tähtis on vaid elu ja tegevus, kuid mitte õpetus – sest ilma dogmata, ilma õige õpetuseta ei ole õiget elu. Koguduse jaoks on aga õpetus side, mis “üksi-

⁶⁶ MK 45 (1925), 357–358.

⁶⁷ MK 32–34 (1925).

⁶⁸ MK 32 (1925), 255.

kuid liikmeid ühte seob ja üksikuid kogudusi ühendab üheks suureks liiduks ehk kirikuks”.⁶⁹ Vabakirikus jääb puhta õpetuse hoidmine ja kirikukari teostamine koguduse kätte, nagu see on ette nähtud pühakirjas. Kogudused lasevad keskjuhatusel kandidaadid hoolsasti läbi katsuda; kui ametisse astunud ning ametivande andnud õpetaja puhtast õpetusest kõrvale kaldub, jääb kogudusele õigus teda lahti lasta.⁷⁰

Vabakirikus ei saa olla mingisugust keskvalitsust, sest iga kogudus on täiesti iseseisev. Koguduste liitumine kirikuks või liiduks on siiski võimalik, kui see on otstarbekas – näiteks selleks, et õpetajaid saada. Kirik moodustub liitunud usuühingutest ehk kogudustest, kellel on üldsinodis ehk kirikukogus oma esindus. Selle otsuseid viib ellu kiriku eestseisus, kellel aga pole mingisugust seadusandlikku ega karistavat võimu.⁷¹ Piiskopiametit hindab H. Pöld üksnes otstarbe seisukohast:

Mis piiskopi ametisse puutub, siis võib see evangeelses vabakirikus olemas olla ehk mitte olemas olla. On vabakirikuid piiskopiga ja ilma piiskopita, ja Eesti evang. lutherlik kirik saab ise otsustada, kas ta piiskopi all tahab olla või mitte. Igatahes aga ei ole piiskopi ameti käes ei õpetuse valvet ega karistamise õigust, vaid ta on ainult kiriku eestseisuse esimees ja tema ülem töötegitaja. [...] Soovitav on aga evangeelse kiriku piiskopile, et ta mitte ilma oma koguduseta ei oleks, vaid samal astmel hingekarjane oleks kui teisedki õpetajad.⁷²

H. Põllu järgi on olemas “kahte tõugu” vabakirikuid – need, mis on tekkinud riigi- ehk rahvakirikust väljaastumise teel (nagu näiteks 1843. a tekkinud Šotimaa vabakirik), ning need, mis on moodustunud “mitmesuguste kirikuliikmete kogumise teel” (nt väljarändajate poolt loodud vabakirikud Ameerikas). “Kui Eestis peaks korda mine-

⁶⁹ MK 33 (1925), 262.

⁷⁰ *Ibid.*, 263.

⁷¹ *Ibid.*, 263.

⁷² MK 34 (1925), 269–270.

ma seadusandlisel teel vabakirikuid luua,” kirjutab Pöld, “siis tekiks siin veel kolmas iseäraline tõug vabakirikut, mille taolist maailm veel ei ole näinud –, nimelt: riigikirikust ümbermoodustunud vabakirikud.”⁷³

H. Põllu oponentid – iseäranis koondavast voolust – süüdistasid teda kiriku lagundamise püüdes. Artiklis *Kas rahvakirik või vabakirik?*⁷⁴ kaitseb keegi M. Jürisson rahvakiriku ideed, viidates nii piiskopliku kui sinodaalse korraldusega luterlikele kirikutele ja sedastab, et “nende kõrval on olnud mitmesuguseid “vabakirikuid”, mis aga tänini rahvaste elus ei ole mingit iseäralikkku head teinud, kui arvestamata jätta nende lõhkuv omadus”. Ta püüab ka ennustada, mis juhtuks siis, kui üksiku koguduse registreerimise kongregatsionalistlik korraldus läbi läheks – see tooks tema meelest kaasa konsistooriumi kukutamise katse kongregatsionalistide poolt, tülide tekkimise suures osas kogudustes, kohtuprotsessid seal, kus protestantlikud vaimulikud üritaksid kirikuid enda kätte saada, usulise kirevuse kiriku ametikandjate seas kuni selleni, et kiriku teenistusse võivad protestantide juures saada isegi antikristlased, ja ohu, et kiriku lagunemise korral tõmbavad lahusulised luterlike koguduste “usuliselt arenenud” liikmed enda juurde.⁷⁵ Põllu meelest polnud see aga mingi hirmutav perspektiiv, sest kirik oli tema arvates juba niigi erinevateks vooludeks lõhenenud ja võimetu oma missiooni täitma. “Ainult vabade koguduste enesemääramise õigus võib tuua uut elu meie kiriku surnud ahervaremetele,” kirjutas ta 8. juulil 1925.⁷⁶ “Meie kirik on juba kord rahvusliselt ja usuliselt osadeks langemas, ja sellega tuleb selgesti rehkendada,” hindas ta olukorda kolm kuud hiljem.⁷⁷

Olaf Sild hindab usualuste üle puhkenud vaidlust järgmiselt:

⁷³ *Ibid.*, 270.

⁷⁴ *EK* 34 (1925), 269–271.

⁷⁵ *Ibid.*, 271.

⁷⁶ *MK* 27 (1925), 217.

⁷⁷ *MK* 37 (1925), 297.

“Erapooletule otsustajale sai varsti selgeks, et selles tülis ei olnud mõõduandev ei usuline ega usuteaduslik külg, vaid ainult kiriku poliitiline; tüli kujunes vägipulga vedamiseks erakondade vahel.”⁷⁸ Üksikkoguduse autonoomiat ja juriidilist sõltumatust peab Sild vabas rahvakirikus kehtivale sinodaalkorrale võõraks ning “independentlikuks” vaateks, mis luterluses pole seni esinenud. Vabakiriku vajalikkust ei saa ka Lutheri autoriteediga põhjendada, sest “kes Lutert tunneb, peaks teadma, et Luter kunagi ei oleks heaks kiitnud ev-luteruse usu vaba rahvakiriku kõrval ev-luteruse usu vabakirikut, liiategi maaalal, kus kõigest 900.000 luterlast.”⁷⁹

Siiski on oluline märkida, et H. Põllu jaoks oli vabakirik mitte eesmärk iseeneses, vaid üksnes vahend, et tagada kiriku puhas luterlik õpetus.

Meie ei võitle vabakiriku eest mitte vabakirikliku vormi enese pärast, vaid sellepärast, et vabakiriklik korraldus näib meile praegu ainukene tee olevat, kuidas kogudused puhtluterlise usu tunnistamise vabadusele pääsevad. [---] On ju meie võitlus vabakiriku pärast välja kasvanud võitlusest puhta luterluse, ehk teiste sõnadega, meie senise kiriku vanade usualuste eest. Meie näeme ka väga hästi, et vabakiriklik korraldus paljude raskuste ja varjukülgedega on seotud ja et ta eriti kirikuõpetajate mõjuvõimu seisukohta ei kergenda, vaid halvendab...⁸⁰

Paradoksaalsel kombel leidis H. Põld oma võitluses õpetuslikult alalhoidlikul alusel seisva vabakiriku eest liitlasi just protestantide leeris. 17. juunil 1925 kutsus Põld avalikult Theodor Tallmeisterit (kes oli tollal Riigikogu liige) teoloogilisi vaidlusi kõrvale jättes vabakiriku eest võitlema.⁸¹ Viimane vastas pikema artikliga *Ees-*

⁷⁸ EK 28 (1925), 218.

⁷⁹ *Ibid.*, 219.

⁸⁰ MK 39 (1925), 313. Protestantide leeris möönis ka muidu üksikkoguduse õiguste eest seisev Th. Tallmeister, et õpetajale on “üldkirik alati kasulikum kui niisugune seisukord, kus ta koguduse täiskogust liiga rippuv on”. – PI 11 (1925), 175.

⁸¹ MK 24 (1925), 192.

oleva kiriku ja riigi lahutamise puhul, milles ta oma vaateid kõnealuses asjas esitas.⁸² Ta leidis muuhulgas, et “Uue Testamendi ideaal vabakogudus on” ja toetas üksikkoguduse õigust ise oma usuliste aluste üle otsustada ning oma põhikirja alusel registreeruda. Usuühingute seaduse arutamisel Riigikogus 20. ja 21. oktoobril 1925 seisis just Tallmeister (kes Põllu hinnangul “protestantlusele õige avarat vabadust otsis”) üksikkoguduse suuremate õiguste eest.⁸³

Vastuseks kutsus konsistoorium novembris 1925 ringkirjas kogudusi üles seisma “kui üks mees meie terve ja ühise kiriku poolt”. Selles üleskutses argumenteeritakse üksikkoguduste tunnustamise vastu väitega, et “niisugused üksteisest eraldatud kogudused oleksid nähtuseks, missugust Evang.-Lut. Kiriku põhimõte ei tunne, killustaks meie kiriku elu ja teeks kiriku ühistöö raskeks”. Teoloogilise argumendina lisatakse, et “Jeesus oma sõnas Peetrusele ei räägi mitte paljudest kogudustest, keda pörguvärvad ei pea ära võitma, vaid *ekklesiast* – üldkogudusest, mis kirik on,” ja et ka “apostlik usutunnistus tunnustab üht püha kirikut”.⁸⁴

VABA SINOD

1. jaanuaril 1926 jõustunud usuühingute ja nende liitude seadus andis niisiis kogudustele võimaluse registreeruda omaenda põhikirja alusel. Sellele kiriku ühtsust ohustavale punktile vaatamata tervitasid seadust ka koondava voolu esindajad. H. B. Rahamägi kirjutab:

Kuid üldiselt, peale selle 24. paragrahvi, mis võitluse teravuses ja arupärimis-meeleolu tagajärjel sisse pääsenud, võib Eesti riigi ja kiriku seadust täiesti mõõdukaks ja kirikule heasoovlikuks pidada.

⁸² *PI* 7 (1925), 100–104.

⁸³ Vt lähemalt “Kiriku asi Riigikogus”, *MK* 45 (1925), 359–360.

⁸⁴ Jakob Aunver, *Eesti rahvakiriku ristitee* (Stockholm: 1953), 28.

Ta laseb kirikut ta korraldustööd rahus seal jätkata, kuhu ta töötades 1917. aastast kuni 1925. aastani seisma on jäänud.⁸⁵

Vaba Sinodi (VS) nime all tuntuks saanud alalhoidlike koguduste ühenduse tuumiku moodustasid mõned Ida-Harju praostkonna kogudused. Juba 12. jaanuaril 1926 kogunesid Harju-Jaani kirikusse Harju-Jaani, Kose ja Kuusalu koguduse esindajad, et pidada esimest Vaba Sinodi koosolekut.⁸⁶ Seal otsustati koguduste põhikiri kokku seada üldkirikusse jäämise põhimõtte alusel. Ühinema kutsuti kõiki kogudusi, kes tahavad jääda vanade usualuste juurde, mille all mõeldi 1832. a kirikuseaduse § 252 sõnastust, kuid selle erinevusega, et luterlikest usutunnistuskirjadest oli esikohale tõstetud *Väike katekismus*, mitte *Augsburgi usutunnistus*. Seda muudatust seletas H. Pöld sellega, et “meil ei ole võitlemist katoliku kirikuga, kelle vastu oli eriti sihitud Augsburgi usutunnistus,” ning et “väljamaa lutherlistes vabakirikutes igalpool M. Lutheri Katekismus usutunnistuse kirjadest on ette otsa seatud”.⁸⁷ Vaba Sinodiga ühineda soovivad kogudused pidid ühtlustama oma põhikirja VS-i põhikirja §-dega 2–10, mis käsitlesid õpetuslikke aluseid ja usulisi talitusi, ja §-dega 29–34 (liikmete vastuvõtmine ja väljaheitmine).⁸⁸

Käsitledes Vaba Sinodi ja nn normaalkoguduste põhikirja erinevusi, märgib H. Pöld, et VS-i põhikiri tahab selgelt luterlike usutunnistuskirjade alusel seista, kuna normaalpõhikirja, mis võeti vastu erakorralisel kirikupäeval 3. märtsil 1926, olevat uus valeõpetuse joon sisse tunginud, mis annab tunnistust kõrgkiriklikest püüetest Eesti kirikus.⁸⁹ VS-i jaoks on esimene oluline küsimus õpetuslik puhtus. VS-i koguduste õpetajatel peab olema õigus keelduda koos teenimast Protestantlisesse Ühingusse kuuluvate

⁸⁵ Rahamägi, *Eesti evangeeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis*, 44.

⁸⁶ MK 3–7 (1926).

⁸⁷ MK 2 (1926), 12. VS-i koguduse põhikirja hilisemas redaktsioonis see siiski ei kajastu, vt MK 14 (1926), 108.

⁸⁸ MK 6 (1926), 42–43; MK 7 (1926), 53–54.

⁸⁹ MK 37 (1926), 292.

õpetajatega. Teiseks näeb Pöld erinevust kõrgkiriklaste ja vabasinodlaste ametikäsitluses. Tema arvates tunnevad luterlikud usutunnistuskirjad ainult ühte vaimulikku ametit, mis on sõnakuulutamise amet ühes võtmete meelevalla ametiga, mistõttu ei saa piiskopiametit käsitleda tavalisest pastorist ülemalseisva ametina. Kõrgkiriklikkuse tunnuseks näeb Pöld õpetaja ametiristi kasutuselevõtmist normaalpõhikirja § 20 alusel: “Niisugust õpetaja ametiristi kusagil lutherlises maailmas ei tunta, see on katoliku ja Kõrge kiriku vaimulikkude tundemärk.”⁹⁰ Teoloogilised erinevused avalduvad Põllu arvates ka pihi ja armulaua küsimuses. VS-i põhikirja annab pihile iseseisva tähenduse ning loeb seda üheks kõige tähtsamaks usuliseks talituseks, kuna normaalpõhikirjas on piht üksnes ettevalmistus armulauaks.

H. Pöld ei näinud siiski VS-i kogudusi üldkirikust lahkumas. Kirjutises *Mis tahab Eesti vabasinod?* ütleb ta: “Tekkival vabasinodil ei ole mõtet ega sihti üldkirikust välja astuda, vaid tema tahab kiriku sees oma sihtide eest viimse võimaluseni võidelda.”⁹¹ Veel paar kuud hiljem püüab ta kahtlusi hajutada: “Peame siiski tarviliseks, siin veel kord kindlasti toonitada, et “vaba sinodi” kogudused sugugi üldkirikust lahkumise peale ei mõtle.”⁹² Seda mõtet kaaluti vaid juhuks, kui konsistoorium poleks üle võtnud vana õpetuslike aluste paragrahvi ning oleks jätnud kehtestamata ametivande andmise nõude.⁹³ VS oli Põllu sõnul loodud nimelt selleks, et “katoliseeriv kõrgekiriklik” ja protestantlik vool kogudustesse ei tungiks. VS-st pidi saama “vaimulik kaitseliit puhta õpetuse kaitseks”.⁹⁴ Kirikukorralduse küsimuses piisab, kui kirik elab üksnes Jumala sõna alusel. “Meie tahame Kristuse kogudused olla, kes ise seda Kirjast leiavad, mis neil teha tuleb ja kuidas nad elama peavad,” kirjutab ta. “Meie soovime endale keskkorraldust, kes üldkiriku

⁹⁰ *Ibid.*, 292.

⁹¹ *MK* 4 (1926), 28.

⁹² *MK* 20 (1926), 156–157.

⁹³ *Ibid.*, 157.

⁹⁴ *MK* 51 (1926), 404.

ühiseid ülesandeid täidab ja koguduste asjad nende oma korraldada jätab.”⁹⁵

1926. a mais kujutab H. Pöld kiriku tulevast korraldust ette järgmiselt. Neli rühma – Eesti Rahvakiriku Liidu, Saksa praostkonna, Vaba Sinodi ja Kristlikku Erakonda pooldavad kogudused – moodustavad igaüks oma sinodi, mille etteotsa valitakse teatud ajaks vanem. Üldkiriku keskkorralduse peakoosolek koosneb nende sinodi valitud esindajatest ja loob omale täidesaatvad organid. Kui see kava ei peaks teostuma, tuleks kiriku sees anda koguduste rühmitustele vabadus nende oma vaadete põhjal. Ometi pole siin oluline kiriku ühtsus, vaid ühendus Kristusega.⁹⁶ Nagu me teame, ei täitunud need lootused ning järgmisel kümnendil võttis EELK juhtkond kursi – käsikäes riigi elus toimuvate muudatustega – kiriku suuremale tsentraliseeritusele. Vabasinodlaste ja protestantliku voolu püüded rõhutada üksikoguduse iseseisvust olid õppetunniks, mida arvestati. Igal juhul võimaldas 1934. a kirikute ja usuühingute ning nende liitude seadus O. Silla järgi “terviklikku kirikut (koguduste liidu asemel) ja kiriku omavalitsust”.⁹⁷ Samas mõonab J. Aunver, et kui “seda uut seadust võrrelda endisega, siis selgub, et samal ajal, kui kiriku soovidele vastu on tuldud, on valitsus enesele kindlustanud suuremaid õigusi kirikute ... sisemisse ellu segamise osas”.⁹⁸

J. Aunveri andmeil registreerisid end normaalpõhikirja tehtud muudatustega Kose, Kuusalu, Harju-Jaani, Kuressaare ja Paide kogudus kui Vaba Sinodi pooldajad.⁹⁹ H. Põllu järgi kaalusid vabasinodlikus vaimus muudatuste tegemist veel mitmed teised kogudused, nt Põide, Saaremaa Jaani, Muhu ja Risti.¹⁰⁰ 17. juunil 1926 osalesid VS-i asutaval koosolekul igatahes Kuusalu, Harju-Jaani,

⁹⁵ MK 20 (1926), 156.

⁹⁶ *Ibid.*, 157.

⁹⁷ Olaf Sild, *Eesti kirikulugu vanimast ajast olevikuni* (Tartu: 1938), 232.

⁹⁸ Aunver, *Eesti rahvakiriku ristitee*, 35.

⁹⁹ *Ibid.*, 30.

¹⁰⁰ MK 19 (1926), 151; MK 37 (1926), 291.

Kose, Juuru, Kuressaare ja Põide koguduste esindajad.¹⁰¹ Protestantide leeris kasutasid seadusega antud õigust oma põhikirjaga registreeruda Th. Tallmeisteri ja Voldemar Kuljuse juhitud Tallinna Pühavaimu ja Iisaku kogudused.¹⁰² Saaremaal viisid vabasinodliku voolu püüdlused “ususedadeni” Kuressaare ja Mustjala kogudustes. Võitlusi Vaba Sinodi küsimuses tuli ette ka Muhu, Põide ja Saaremaa Jaani kogudustes.¹⁰³ Kuigi VS-i liikumine ei seadnud eesmärgiks kirikust lahkulöömist, kujutas see endast siiski teatavat ohtu kiriku ühtsusele ja ilmutas mitmel pool “lõhkuvat omadust”, nagu vastased olid ennustanud.

HINNANG

Harald Põllu näol oli tegemist pietismist mõjutatud uusluterliku ortodoksia esindajaga. Ta oli alalhoidliku suuna ja Vaba Sinodi juhtiv tegelane ja ideoloog. Vastased muide nimetasid Põldu ja tema mõttekaaslasid halvustavalt katoliiklasteks, kuna nad nägid vabasinodlaste järgas alalhoidlikkuses ilmset sarnasust katoliku kirikuga, kus nende hinnangul puudub “inimesel hingeline vabadus” ja lihtsal koguduseliikmel “ei tohi olla usu asjades oma arvamist”.¹⁰⁴ Selles on ehk niipalju tõtt, et Põld oli vaieldamatult kiriklikult mõtlev teoloog, kelle jaoks oli ristiusk palju enamat ebamäärasest “usulisest tundest” – see oli nimelt selgelt määratletud ja koguduse osaduses teostuv tõeks elatud usk.

H. Põllu vabakiriku kava teoloogilised (sh kirikukorralduslikud) põhjendused lähtusid kõigepealt soovist säilitada kirikus kindel luterlik usutunnistuslik ja õpetuslik alus. Kuna kirikuvalitsus sallis erinevate suundade (iseäranis liberaalse voolu) olemasolu kirikus

¹⁰¹ MK 26 (1926), 204.

¹⁰² Aunver, *Eesti rahvakiriku ristitee*, 30.

¹⁰³ MK 47 (1926), 375. Näiteks Põide koguduse nõukogu ei toetanud oma vabasinodit pooldavat õpetajat ja saavutas tema ametist tagandamise.

¹⁰⁴ MK 21 (1926), 164.

ning kaldus Põllu meelest ka ise alalhoidlikust luterlusest kõrvale, ei saanud õpetusliku puhtuse tagajaks olla keegi muu kui vaid iga kogudus ise, kellel pidi säilima õigus ametikandjate hindamiseks ning vajadusel ametist vabastamiseks. Põld uskus sellise korra olevat igati evangeelse ja ehtsalt luterliku. Püsimise õigel õpetuslikul alusel pidi tagama ametivanne ja kirikukari.

Teoloogiliselt võib H. Põllu vabakiriku kava kirikuõpetuslikke aluseid hinnata küsitavaks vähemalt kahes mõttes. Nimelt pidas Põld kirikut kandvaks jõuks üksikkogudust.¹⁰⁵ (Tema oponendid koondavast voolust nimetasidki tema vaateid kirikukorraldusele “independentlikuks” või kongregatsionalistlikuks.) Samas ei saa kihelkondlikku üksikkogudust, mille iseseisvuse ja õiguste eest H. Põld seisis, käsitleda kogudusena Uue Testamendi mõttes, vaid ta on ikkagi ajaloolise arengu tulemus, mille käigus kujunesid kirikus välja piiskoppide juhitud diötseesid, mis omakorda jagunesid parohhiateks. Lokaalkirik *resp.* üksikkogudus on ajalooliselt seega mitte kihelkond, vaid piiskopkond. Ka ei ole tuumkoguduse idee ikkagi ühitatav uustestamentliku arusaamaga kirikust, mis ei tunne mingisugust pietistlikku laadi usklike kirikukest kiriku sees.

H. Põld seisis ägedalt vastu rahvakiriku kontseptsioonile. Ta nägi riigist ikka veel ärarippuvas ning rahvuslikult suunitletud kirikus ohtu kaotada silmist oma tegelik olu ja esmane ülesanne ning muutuda pelgalt “rahvuslik-kultuuriliseks teguriks”. Kuid ükski laia kandepinnaga kirik ei saa siiski eirata oma vastutust ühiskonna ees. Rahvakiriku pooldajad olid siiralt veendunud kiriku ja rahva tiheda ühenduse vajalikkuses ning nägid kiriku missiooni nimelt kogu rahva elus. J. Kõpu järgi tähendab rahvakiriku mõte sisult seda, et ta on “ligidalt seotud rahvaga, tema eluga ja saatusega” ja on oma korralduses ja tegevuses “orgaanilises sidemes rahvaga, rahva hingelise, vaimse ning kõlbla elu arendaja rahva kõige-

¹⁰⁵ Sama meelt oli põhimõtteliselt ka rahvakiriku üks loojatest J. Kõpp, kuigi see vaade ei viinud teda vabakirikliku korralduse pooldamisele. Vt Kõpp, *Kirikuvalitsemis-õpetus*, 112.

külgse arengu ja edu tähenduses ja suunas”.¹⁰⁶ Ka E. Tennmann leiab, et kirikul peab olema oluline roll ühiskondlike probleemide lahendamisel: “Tõsine rahvakirik võtab rahva hädasid võimalikult sügavalt kõige suuremas ulatuses. Tema otsib nende põhjused üles ja asub kõigepealt hingeliste põhjuste ravitsemisele.”¹⁰⁷

Siiski olid H. Põllu hoiatused “rahva kummardamise” ja “rahvusliku kiriku ehitamise” eest vaieldamatult väärtuslikuks teoloogiliseks korrektsiooniks demokraatia ja rahvuslikkuse kiusatuste suhtes järeleandlikule rahvakirikule. Riho Saardi järgi on rahvakiriku klassikaline probleem selles, et kiriku piirid ühtuvad sageli rahvuslike piiridega: “Kriisiolukordades satub niisugune rahvakirik suurtesse raskustesse ja unustab tõsiasi, et Kristuse kiriku piirid ei arvesta rahvuslikke piire.”¹⁰⁸ Kuid rahvakiriku puhul tuleb arvestada ka liigset sõltumist riigist, mis tuli ilmsiks näiteks 1939. a piiskop Rahamäe skandaalis, kui riigivõim seaduses antud võimalust kasutades sekkus kiriku siseasjadesse ning kirikupea ametist tagandas. Laiu rahvahulki hõlmava rahvakiriku mudel eeldab paratamatult lähemat läbikäimist ilmaliku võimuga. Kuigi J. Köpp leiab, et rahvakirik võib täiesti olla vabakirik kirikupoliitilises mõttes¹⁰⁹, möönab ta samas, et riigil ja kirikul on teineteist tarvis:

Riik vajab kirikut kui asutist, kes kasvatab kõlblat meelsust ja teguviisi, kohuse- ja vastutustunnet, elukombete puhtust, aitab kannatajaid aineliselt ja hingeliselt, lepitab sotsiaalseid vastuolusid jne.; kirik vajab oma tegevuseks riigilt, kellele kuulub võim, kaitset ning võimalust taotleda oma sihte, täita oma ülesandeid, elada oma elu.¹¹⁰

¹⁰⁶ *Ibid.*, 147.

¹⁰⁷ Eduard Tennmann, “Rahvakirik”, *Postimees* 21 (1924), 2. Vt ka Eduard Tennmann, *Varjatud varandus*, Eesti mõttelugu 29, koost Hando Runnel (Tartu, 1999), 86.

¹⁰⁸ Riho Saard, “Johan Köpp ja rahvakiriku mõiste”, – Riho Altnurme, toim, *Johan Köpp 125* (Tartu: Eesti Kirikuloo Seltsi väljaanne, 2000), 25.

¹⁰⁹ Köpp, *Kirikuvalitsemisõpetus*, 145–146.

¹¹⁰ Johan Köpp, “Kiriku ja riigi vahekorra korraldamise põhimõtteid”, *Usuteadusline Ajakiri* 1 (1933), 3.

Toomas Paul sedastab: “Eesti lühikese iseseisvusperioodi jooksul ei õnnestunud endisest härraskirikust tõeliseks rahvakirikuks muutuda.”¹¹¹ Võib ainult spekuloida teemal, kas H. Põllu vabakiriku kava oleks täieliku teostumise korral lasknud endisel territoriaalkirikul riigivõimust sõltumatumaks ja iseseisvamaks muutuda, või oleks senine väliselt ühtne kirik kujunenud vaid lõdvalt seotud koguduste liiduks või üldse lagunenuks, nagu Põllu oponentid ennustasid. Igal juhul puudus Põllu vabakiriku ideel laiem kandepind. Vabakiriku mudelit on küll näiteks põhjamaades kasutanud riigi- resp. rahvakirikust lahkulõõnud tunnistuslikud rühmitised, kes pole rahul ühiskonnas ja kirikus valitseva liberaalse, traditsioonilise usulise aluseid ähmastava hoiakuga. Samas jääb tõsiseks teoloogiliseks küsimuseks, millal ja mis puhul on kirikust lahkulõõmine õigustatud. Oma tõde peitub M. Jürissoni hinnangus vabakirikute “lõhkuva omaduse” kohta kindlasti. Kuigi Põld ei soovinud üldkirikust lahku lüüa, ei välistanud ta siiski separatismi võimalust täielikult.

Lõpetuseks olgu öeldud, et kindlasti väärivad Harald Põld eesti teoloogi ja kirikutegelaseks edasist tähelepanu ja süvendatamat käsitlemist, nagu kogu tolleaegne usulis-teoloogiline mõtlemine. Toonane mõttetöö ja põhimõtteliste kirikukorraldusküsimuste vaagimine võib anda väärtuslikku mõtteainet tänasele EELK-le, mis seisab ju suuresti samalaadsete probleemide ees.

¹¹¹ Toomas Paul, *Kirik keset küla* (Tartu, 2003), 52.

OIKUMEENILISE LIIKUMISE KAJASTAMINE EESTI KIRIKUELUS 1910–1940

Ingmar Kurg

i.kurg@online.ee

Käesoleva artikli eesmärgiks on anda ülevaade Eesti kirikuelus kajastuvatest peamistest rahvusvahelistest kristlikest liikumistest perioodil, mil hakkas kuju võtma ülemaailmne oikumeeniline koostöö kristlike kirikute vahel. Piiritähisteks on võetud aastad 1910, mida seostatakse rahvusvahelise oikumeenilise liikumise algusega, ja 1940, kui katkesid iseseisva Eesti kirikute rahvusvahelised suhtlemisvõimalused.

Peamised oikumeenilised sündmused, mida eestikeelses aja- kirjanduses nimetatud perioodil kajastatakse, on maailmamisjoni konverentsid Edinburgh'is 1910. a ja Tambaramis 1938. a, *Life and Work*-konverentsid (nimetatud ka “praktilise kristluse konverentsideks”) Stockholmis 1925. a ja Oxfordis 1937. a, kristlikud rahu ja lepituse konverentsid aastatel 1920–1925, samuti anglikaani kiriku oikumeenilised püüdlused ja nendest inspireeritud kirikute ühinemise teemalised *Faith and Order*-konverentsid (“Usk ja kirikukord”) Lausanne's 1927. a ja Edinburgh'is 1937. a.

Järgnevalt esitletakse kõiki kaalukamaid Eestis ilmunud artikleid ja väljaandeid, mis annavad ettekujutuse Eesti kirikuelus toimunud oikumeenilist liikumist puudutavatest diskussioonidest ja

hoiakutest nimetatud perioodil. Eesti kirikute omavahelisi suhted vaadeldakse käesolevas artiklis vaid rahvusvahelise oikumeenilise liikumise raamides. Eesti oikumeenia ajaloo uurimine ootab veel oma aega.

OIKUMEENILISED MÕTTESUUNAD JA NENDE VAHENDAJAD EESTIS

Oikumeenilise liikumise eeldusi tuleb näha XIX sajandis, eriti sajandi teise poole arengutes. Kirikutevahelise suhtlemise valdkonnas hakkas keskset rolli mängima anglikaani kirik. Otsides usutunnistusliku ühtsuse aluseid anglo-ameerika kultuuri mõjupiirkondades, jõudis anglikaani piiskoppide ülemaailmne esinduskogu, Canterbury peapiiskopi Londoni lossis peetud Lambeth-konverents, kirikute ühtsuse idee sõnastamiseni. Esimestel Lambeth-konverentsidel alates 1867. a oli toimunud juba läbirääkimisi herrnhutlaste ja vanakatoliiklastega, 1888. a konverents osutus aga oluliseks tähi-seks oikumeenia ajaloos, misjärel hakati arendama aktiivsemaid suhteid luterlastega Skandinaavias, samuti reformeeritute, ortodokside, presbüteriaanide ja vabakirikutega.¹

Teine omanäoline areng XIX sajandil toimus erinevate teoloogiliste suundade ning usuliste praktikate pinnal, pakkudes usklikele uusi ühistegevuse vorme. Osadus ja ühtekuuluvustunne, mida võimaldasid kristlikud organisatsioonid või eri suundumusega teoloogilised erakonnad, võisid osutada siduvamaks kui kuuluvus samasse kirikusse. Selle kohta kaks näidet:

- a) Liberaalse protestantismi huvide keskendumisel praktilise kristluse küsimustele hakatakse oma kristlaseksolemise ülesannet nägema väljaspool kiriklikku traditsiooni.² Nn

¹ Vt H. R. T. Brandreth, "Approaches of the Churches towards each other in the nineteenth Century", – Ruth Rouse, Stephen Charles Neill, *A History of the Ecumenical Movement, I vol.: 1517–1948* (Geneva: World Council of Churches, 1986), 264, edaspidi: Neill, *History I*.

sotsiaalevangeeliumi liikumise (*Social Gospel*) programmides pole kirik enam Jumala riigi saabumise lõppeesmärgiks, vaid pigem vahendiks kõrgema eesmärgi, s.o ühiskonna järkjärgulise kristianiseerimise saavutamiseks.³ Sotsiaalevangeeliumi eestvedajad ilmutasid suurt oikumeenilist avatust kirikutevahelises läbikäimises ja kutsusid kirikuid loobuma traditsioonilistest raamidest, sest võitlusest sotsiaalsete pahedega, harimatusega, vaesusega ja sõjaohuga peavad osa võtma “terve ilma kirikud”.⁴

- b) XIX sajandi kui “suure misjonisajandi” oikumeeniliseks avastuseks olid interkonfessionaalsed misjoniorganisatsioonid, mis motiveerisid tuhandeid kristlasi konfessioonide piire ületavale ühistegevusele.⁵ Idee kogu maailma misjoneerimisest ja arusaam, et see ei saa toimuda ainult ühe kiriku kaudu, tekitas arvamuse, et misjonitöös osalemisega suudetakse ületada kirikutevahelisi erinevusi.⁶ Sajandi teisel poolel tekkinud evangeelikaalsed liikumised,⁷ millest kõige

² Vrd Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *XX sajandi teoloogia* (Tallinn: Logos, 2002), 72.

³ Sotsiaalevangeeliumi teoreetikuks ja väljaarendajaks sai Walter Rauschenbusch oma teostega *Christianity and the Social Crisis* (1907) ja *A Theology for the Social Gospel* (1917).

⁴ “Kiriku võitlus sõja vastu”, *Protestantline Ilm* 9 (1924), 136. Artiklis “Terve ilma protestantlus teel Stokholmi”, *Protestantline Ilm* 8 (1925), 115, tsiteeritakse Erich Stangeti: “Meile on selge, et korrast äräläinud ilma paranemises ja tervenemises peavastutus Kristuse kiriku peale langeb, ja et igasugune edu selles asjas temast oleneb.”

⁵ Stephen C. Neill, *A History of Christian Mission* (New York: Penguin Books, 1964), 165jj.

⁶ Niisugust seisukohta kaitseb näiteks Eesti luterliku kiriku misjonidirektor Martin Meedar artiklis “Misjonitöö kirikute ühendaja”, *Eesti Kirik* 33 (1926), 258–261, 260: “1910 Edinburghi ja 1922 Shanghai suured misjoni konverentsid [...] oleks võimatud, kui mitte misjoni põldudel ei oleks esiteks ühinemist olnud. [...] Usaldan öelda, et misjonitöö võiks olla selleks sidemeks, mis meid kõiki Jeesuse järelkäijatena armastuse sidemetega siduda võiks.”

⁷ Oikumeenilises tähenduses olulisimad – ning ka Eestis esindatud – olid Noorte Meeste Kristlik Ühing (asutatud 1844), Noorte Naiste Kristlik Ühing (1855), Kristlik Üliõpilasliikumine (1889), noorsooühing *Christian Endeavour e C. E.* (1881) ja Pühaapäevakoolide Maailmaliit (1887).

hõlmavam oli 1946. a Londonis asutatud Evangeelne Allianss, võtavad suhetes kirikutega neutraalse hoiaku, mis väljendus järgmistes arusaamades: 1) allianss on organisatsioon, mitte kirik; 2) organisatsioon ühendab üksikuid kristlasi, mitte kirikuid; 3) allianss jääb kirikute ühendamiskava plaanides kõrvaltvaatajaks.⁸

Pärast Esimest maailmasõda taaselustunud oikumeenilise suhtlemise peamiseks esindajaks Eesti poolt kujunes Eduard Tennmann. Ta astub kontakti teoloogidega teistest maadest, teda teatakse konverentsidel kui Eesti esindajat, ta tunneb isiklikult kaasaegse oikumeenia isa Nathan Söderblomi,⁹ temalt ilmuvad Eesti ajakirjanduses ülevaated rahvusvahelistest sündmustest. 1926. a asutatud *Usuteadusline Ajakiri* hakkab avaldama Tennmanni materjale oikumeenilistest konverentsidest pealkirja all *Rahvusvahelised kirikute koonduspüüded*.¹⁰ Lähedaste suhete tõttu Söderblomiga on loogiline, et just Stockholmi *Life and Work*-konverents aastal 1925 leiab Tennmanni poolt põhjalikumat käsitlemist.¹¹ Tennmannile sekundeerib Theodor Tallmeister, võitluskaaslane ajakirja *Protestantline Ilm* – aastast 1923 alapealkirjaga *Vabameelne Usu-*

⁸ New Yorki 1873. aasta konverentsi otsus; vt Ruth Rouse, “Voluntary Movements and the Changing Ecumenical Climate”, – Neill, *History I*, 322. Allianss kujutab endast “ uut nähtust kiriku ajaloos, organiseerudes erinevatest kirikutest kristlaste usuühitsuse väljendamiseks”. *World Evangelical Alliance*, mis tänapäeval väidab end esindavat 200 miljonit evangelikaalset kristlast, ei võta endale mingeid kiriklikke vorme ega tegele kirikute ühendamiselega.

⁹ Nathan Söderblom on Uppsala peapiiskop aastail 1914–1931. Söderblomi tutvustab Theodor Tallmeisteri artikkel “Rootsi peapiiskop N. Söderblom”, *Protestantline Ilm* 4 (1929), 64. Avaldatud on Söderblomi pikem kirjutis “Kristuse kiriku tee meie ajal”, *Eesti Kirik* 27 (1927), 210–211; 28 (1927), 219–223. Söderblom külastas Eestit 1919. a seoses piiskop Jakob Kuke ordineerimisega. Söderblomile omistati Nobeli rahupreemia 1930. aastal.

¹⁰ *Usuteadusline Ajakiri* 1 (1926), 28–37; 3 (1927), 127–138; 4 (1927), 174–194; 3 (1928), 97–107. Edaspidi: Tennmann, “Koonduspüüded”.

¹¹ Eduard Tennmann, “Kiriklikkeilt konverentseilt Stokholmis”, *Eesti Kirik* 38 (1925), 299–301; 39 (1925), 307–309; 40 (1925), 314–316, edaspidi: Tennmann, *Stokholmis*.

teadline Ajakiri – väljaandmisel. Tallmeister jätkab ajakirjanduslikus stiilis Stockholmi konverentsi analüüsimist¹². *Protestantlise Ilma* poolt kirjustatakse traktaat *Tegeliku ristiusu ilmakonverentsi läkitus ristikogudusele*.¹³ Üheskoos avaldatakse ülevaateid teiste oikumeeniliste koostöövormide kohta nagu Maailmaliit Rahvusvahelise Sõpruse Edendamiseks Kirikute Kaudu, Rahvusvaheline Lepitusliit ja uusprotestantlik Vaba Ristiusu Maailmaliit.¹⁴

Tallmeisteri oponentideks on nii kirikupoliitilistes väitlustes kui ka oikumeeniliste motiivide hindamises Harald Pöld.¹⁵ Üllatava selgusega joonistuvad luterliku kiriku kahe erineva teoloogilise tiiva vahel välja samalaadsed jõujooned, mis iseloomustavad ka kogu oikumeenilise liikumise kaht vastandlikku koolkonda maailmamisjoni eesmärkide mõistmisel: õndsuslooline *contra* sotsiaaleetiline. Uuest suunast kujunes oikumeenia kriitiliseks hindajaks katoliiklaste toimetatud “kirikuühtsuse küsimusile” pühendatud eriväljaanne *Ühine Kirik*, mis ilmus aastatel 1935–1939.

Oikumeenika eriteadlaseks Eestis võib nimetada Jaak Tauli. Ta jälgib ja analüüsib oikumeenilisi konverentse ja leppeid; valmistas ette teemad, mis tulevad arutlusele anglikaani ning Eesti ja Läti luterlike kirikute delegatsioonide vahel ning on ise ametlikuks läbirääkijaks; koos piiskop Rahamäega võtab ta 1937. a osa Oxfordi *Life and Work*-konverentsist. Tema oikumeenilise teoloogia seisukohalt tähtsaim kirjutis on tehtud laiale lugejaskonnale kättesaadavaks *Eesti Kirikus* pealkirja all *Kirikute reüniooni dogmaatilised*

¹² Theodor Tallmeister, “Tegeliku ristiusu ilmakonverents Stockholm”, *Protestantline Ilm* 9 (1925), 142–144; 10 (1925), 154–160; 11 (1925), 164–165, edaspidi: Tallmeister, *Ilmakonverents Stockholm*.

¹³ Tallinnas, 1925, äratrükk ajakirjast *Protestantline Ilm* 9 (1925), 132–134.

¹⁴ *World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches* (asutatud 1914); *International Fellowship of Reconciliation* (1914); *International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom* (1900).

¹⁵ Harald Pöld, “Üleilmne “tegeliku ristiusu konverents” ja selle vastaspool”, *Meie Kirik* 6 (1925), 45–46; 7 (1925), 52–54, edaspidi: Pöld, *Konverentsi vastaspool*. Harald Pöld, “Stockholmi konverentsi hindamine”, *Meie Kirik* 42 (1925), 337–339; 44 (1925), 350–351; 48 (1925), 382–384; 49 (1925), 390–392; 50 (1925), 398–399, edaspidi: Pöld, *Konverentsi hindamine*.

*alused Lambeth-konverentside otsustes.*¹⁶

Hugo Bernhard Rahamägi kui kiriku ametikandja ja sagedane delegaat väliskonverentsidel edastab *Eesti Kiriku* kaudu olulist informatsiooni,¹⁷ samuti Edith Rahamägi seoses Noorte Naiste Kristliku Ühingu rahvusvahelise tööga. Tösisst huvi oikumeeniliste küsimuste suhtes ilmutab õigeusu ülempreester professor Vassili Martinson, käsitledes nii Stockholmi sündmusi kui ka õigeusu ja anglikaani kirikute kontakte ortodokssesst vaatenurgast.¹⁸ Mart Morats uurib oxfordliikumist (*Moral Re-Armament*), mis XX sajandi esimesel poolel üllatas kristlikku maailma ja ka Eestit oma vaimuliku uuendusjõu ning konfessioonideülese programmiga.¹⁹

Tagasivaade XX sajandi algusesse annab kiriklikust mõtlemisest oikumeenia küsimuste üle mõnevõrra teistsuguse pildi, kui seda on interpreteerinud hilisemad oikumeenilise liikumise ajaloo koostajad.²⁰ Nii näiteks ei näe Eestis publitseeritud allikad otseseid seoseid kirikute ühtsuspüüete ja Edinburgh'i maailmamisjoni konverentsi (1910) kui oikumeenilise liikumise kokkuleppelise alguse vahel. Teisalt jälle Eestis suurt elevust tekitanud Maailmaliit kui maailmarahu eest võitlev kirikute ühendus hääbus ja kaotas oma tähenduse Teise maailmasõja puhkemisel.

¹⁶ Jaak Taul, "Kirikute reüniooni dogmaatilised alused Lambeth-konverentside otsustes", *Eesti Kirik* 5 (1937), 3–4; 6 (1937), 3–4; 7 (1937), 3–4; 8 (1937), 3; 9 (1937), 3–4; 10 (1937), 3–4; 11 (1937), 3–5. Vastav ettekanne on peetud Usuteadlaste konverentsil Tartus (26.01.1937). Edaspidi: Taul, "Reünioon".

¹⁷ Rahamäe ametid ja tiitlid rahvusvaheliste oikumeeniliste ühenduste nõukogudes on loetletud juubelivaljaandes *Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku Piiskop: 50 a. sünnipäevaks* (Tallinn: Eesti Kirik, 1936), 34.

¹⁸ Vassili Martinson, *Hommikumaa-õigeusu ja Inglise (anglikani) kiriku vahekorrad* (Tartu: W. Martinsoni kirjastus, 1925), edaspidi: Martinson, *Hommikumaa*. Vassili Martinson, toim., *Idamaa õigeusu ja anglikaani kiriku lähenemisest* (Tartu: 1931), edaspidi: Martinson, *Idamaa*.

¹⁹ Mart Morats, *Oxfordliikumine* (Tartu: Akadeemilise Usuteadlaste Seltsi kirjastus, 1934); eelnevalt ilmunud *Usuteaduslises Ajakirjas*.

²⁰ Vrd Neill, *History I*, 445.

ANGLIKAANI KIRIKU EESKUJU JA INITSIATIIV FAITH AND ORDER-LIIKUMISES

Kirikuloolased on tunnustanud anglikaani kiriku keskset rolli kirikute ühtsusliikumises kuni konkreetsete sammudeni reüniooni moodustamise suunas.²¹ Esimene õnnestunud katse, mis sai sissejuhatuseks järgnevale oikumeenilisele ajastule, oli läbirääkimiste alustamine ortodoksi kirikuga ristimise vastastikuseks tunnustamiseks. Läbirääkimistes luterlike kirikutega XX sajandi algul pakkus anglikaani kirik luterlastele järjekindlalt võimalust taastada apostlik suksessioon kirikute ühtsuse märgina. Lähenedes katoliku kiriku suunas lõppesid aastaks 1928 siiski tulemusteta, kui Pius XI andis välja entsüklika *Mortalium Animos*, millega keelati kõik nõupidamised reüniooni küsimuste üle.

Jaak Taul annab ülevaate anglikaani kiriku Lambeth-konverentside tekkimisest ja ajalooost seoses EELK piiskop Rahamäe külas käiguga Canterbury peapiiskopi juurde aastal 1936, kui esmakordselt peeti ametlikul tasandil läbirääkimisi kahe kiriku lähendamise võimaluste üle.²² Anglikaani kirik oli Lambeth-konverentside käigus otsinud ühendavaid tegureid *Communio Anglicana* säilitamiseks ning jõudnud nende põhialuste sõnastamiseni, millest lähtudes olnuks võimalik asuda läbirääkimistele osaduse loomiseks ka teiste kirikutega. III Lambeth-konverentsil (1888) väljatöötatud *Lambeth Quadrilateral* käsitles kirikliku ühtsuse tunnustena:

- a) Pühakirja,
- b) usutunnistust,
- c) sakramente ja
- d) vaimulikku ametit kui ajaloolist episkopaati.

²¹ J. D. Douglas, ed., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978), "Ecumenical Movement," by Colin Buchanan, 327–328.

²² Jaak Taul, "Lambeth Quadrilateral", *Usuteadusline Ajakiri* 2 (1936), 48–53. Ülevaadet kohtumistest: Hugo Bernhard Rahamägi, "Konverents anglikani ja Eesti ning Läti ev. lut. usu kirikute esindajate vahel Lambethi palees, 17.–20. III. 1936", *Eesti Kirik* 14 (1936), 1; 15 (1936), 3; Jaak Taul, "Ääremärkusi Inglismaa reisilt", *Eesti Kirik* 15 (1936), 2–4.

IV Lambeth-konverents määras komisjonid kontaktide arendamiseks ja teiste kirikute lähemaks tundmaõppimiseks, et otsustada reüniooni võimaluste üle. *Lambeth Quadrilateral*'i normtingimused ongi jäänud oikumeeniliste konverentside võtmeküsimusteks kuni Kirikute Maailmanõukogu loomiseni aastal 1948. Taul näitab, kuidas VI Lambeth-konverents (1920) sõnastas need oikumeenilise liikumise teoloogilised lähtealused, millega alustas konverents *Faith and Order* ("Usk ja kirikukord") Lausanne'is 1927. aastal.

Siiski rõhutavad anglikaanid kiriku olemuse määratlemisel kompromissitult episkopaalsuse printsiipi. Taul osundab VII Lambeth-konverentsi (1930) seisukohtadele: "Kahetsusega väidetakse lõpuks, et *Communio Anglicana* ei saa astuda vastastikku läbikäimisele niikaua, kui püsivad lahkavumused vaimuliku ameti suhtes."²³ Nii ongi juhtunud, et läbirääkimistel Soome ja Baltimaade luterlike kirikutega jõutakse suhteliselt kergesti ühistele arusaamadele *Lambeth Quadrilateral*'i normide suhtes,²⁴ ent arutelud apostliku suhtsessiooni nõude üle vaimuliku ameti tunnustamisel tekitavad jätkuvaid vaidlusi nii Soomes (1934) kui ka Eestis ja Lätis (1938). Lepitakse kokku mitte-episkopaalsest ordinatsioonist edaspidi teadlikult hoiduda ning kutsuda piiskoppide ametisseõnnistamisele Inglise või Rootsi piiskoppe, kelle apostlik suhtsessioon on väljaspool kahtlust.²⁵ Ent ajaleht *Meie Misjon* ei varja ka Soomes puhkenud poleemikat, kuni selliste seisukohtadeni, et kui "peaks Soome kirik tõesti asuma sellele seisukohale, lakkaks ta olemast usutunnistuseline lutherlik kirik".²⁶

²³ Taul, "Reunioon", *Eesti Kirik* 7 (1937), 4.

²⁴ Vt "Anglikaani, Läti ja Eesti kirikute konverentsi järg Tallinnas", *Eesti Kirik* 26 (1938), 3: "Anglikaani, Läti ja Eesti kirikute vahel on olemas kõigis olulisemais õpetuspunktides ühtlus. Olemasolevad suhted ei nõua üheltki kolmelt kirikult õpetuse tõlgendustes sakramentide ja liturgia tarvitamiseks, mis neile iseloomustavad on, muudatuste ettevõtmist."

²⁵ *Ibid.*, 3. Vrd Jaak Taul, "Soome ja inglise kirikute lähenemisest", *Eesti Kirik* 24 (1938), 3–4; 25 (1938), 3–4,7.

²⁶ "Evangeelse kiriku arenemishähetest maailmas", *Meie Misjon* ja 1 (1935), 11; .2 (1935), 23.

Anglikaani ja luterliku kiriku esindajate kohtumist Eestis aastal 1938 kommenteerib katoliiklaste häälekandja *Kiriku Elu*.²⁷ Artikli autor näeb anglikaani ja luterliku kiriku vahel sõlmitud kokkuleppe taga luterlastele pealesurutud kompromisse preestriameti mõistmise küsimustes ning ironiseerib, et kui luterlased oleksid valmis “praktilistel” põhjustel ignoreerima veel mõningaid kiriku enesemääratlusega seotud dihhotoomiaid, võiksid nad omakorda otsida ühendust Eesti apostliku õigeusu kirikuga armulauaühenduse loomiseks. Autor märkab siiski õigesti, et ühise armulaua tunnustamise probleem seisneb mitte õpetuslikes erinevustes sakramentide mõistmisel, vaid kiriku olemuse käsitlemises episkopaalsuse põhimõttest lähtuvalt. Apostliku õigeusu kiriku häälekandja *Usk ja Elu* kommenteerib Rahamäe seletusi *Postimehes* lepete kohta anglikaanidega ning arvab, et Eesti luterliku kiriku suunamine anglikaanide survele tagasi katoliiklike traditsioonide juurde on pelgalt väline vorm. Sest toetudes katoliiklikule “vaimulike pühitsusväele” on nad ikkagi petetud, kuna paavst ise on end “emakirikust” eraldanud.²⁸

Ajakirja *Kiriku Elu* katoliiklik vaatleja on oma repliigiga puudutanud tegelikult üht kõige õrnemat kohta 1920.–1930. aastate oikumeenilises liikumises. Nimelt lahknesid oikumeeniliste juhtkujude ettekujutused oluliselt selles küsimuses, mida tähendab *koin?nia*, see igatsetav kirikuosadus praktiliselt. Kirikute ühinemist käsitleti kolmel erineval tasandil: a) ühiste seiskohtade väljatöötamisena, nagu pakkus anglikaani kirik; b) väljapoole kirikut jääva sekulaarse maailma teenimisena, nagu ootas sotsiaalevangeeliumi programm; c) tingimusteta tagasipöördumisena ortodoksi kiriku korra ja dogmaatika juurde.

William Temple, Canterbury peapiiskop aastail 1942–1944 ja kirikute oikumeenilise maailmanõukogu “arhitekt”, seisab kirikute

²⁷ E. P., “Anglikaani ja luterikiriku suhteid”, *Kiriku Elu* 8/9 (1938), 55.

²⁸ K. K., “Milles erineb anglikaani kirik luterlikust kirikust”, *Usk ja Elu* 8 (1938): 123-125, 124.

ühinemispüüdlustes selle eest, et ühistöö motiiviks oleks kirikute ühtsus Kristuses ja mitte ainult päevapoliitiliste sotsiaalprogram-
mide ühtlustamine.²⁹ *Kristliku Pühapäevalehe* ülevaateartikkel
Edinburgh'i *Faith and Order*-konverentsist (1937) tunnustab seda
tööd, mida on tehtud eri kirikute dogmaatiliste seisukohtade selgi-
tamiseks ja ühise kristliku tunnistuse sõnastamiseks.³⁰

Vastupidiselt Temple'le selgitab kirikute ühtsust Nathan Söder-
blom oma tuntuksaanud loosungiga "Õpetus lahutab, teenimine
ühendab", millega otsitakse kiriku olemuse mõistmiseks uusi alter-
natiive. See uus lähenemine on väljendatud Stockholmi *Life and
Work*-konverentsi (1925) läkituses: "Kõiki usutunnistusesse ja
kirikukorraldusesse puutuvaid küsimusi kõrvale jättes on konve-
rents omale sihiks seadnud, ühises tegelikus töös ennast avalda-
da."³¹ Theodor Tallmeister on teinud Stockholmi konverentsile
viidates järelduse, mis vastab tema arvates ka Eesti Protestantlise
Ühingu eesmärkidele: kristluse sisuks on kõlbeline elu, milles
õpetusel on kõrvaline tähtsus.³²

Et anda tõuget ortodoksi kirikutega ühinemiseks, tegi Konstan-
tinoopoli oikumeeniline sinod 1919. a ootamatult ametliku aval-
duse, millega kutsuti kristlikke kirikuid ühinema Kirikuliiduks
(*League of Churches*) ja rajama paralleelselt Rahvasteliiduga, mille
sihiks on *koinōnia tōn ethnōn*, uue osaduse, *koinōnia tōn ekklesiōn*,
ning mitte ootama seni, kuni õpetuslikud erinevused saavad täieli-
kult ühtlustatud.³³ Sellele üleskutsele leidis ortodokside dele-

²⁹ *Faith and Order*-konverentsil Edinburgh'is 1937 esitas Temple oma maksimi: "Vaid
siis, kui me Temale läheneme, me läheneme ka üksteisele", vt Stephen C. Neill,
Männer der Einheit: Ökumenische Bewegung von Edinburgh bis Neu-Delhi (Kassel:
Oncken Verlag, 1961), 93.

³⁰ Jean Xadier, "Maailma kirikute konverents Edinburghis", *Kristlik Pühapäevaleht*
7/8 (1937), 27–29.

³¹ "Tegeliku ristiusu ilmakonverentsi läkitus ristikogudusele", *Protestantline Ilm* 9
(1925), 132–134, 132, edaspidi: "Ilmakonverentsi läkitus".

³² Tallmeister, *Ilmakonverents Stockholmis*, 143.

³³ Willem A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*
(Geneva: World Council of Churches, 1982), 8.

gatsioon täiendavat tuge Stockholmi konverentsilt, olles kuulnud anglikaanidelt ja lisaks veel ameeriklase Cadmani suust, et “protestantism on kaotanud kindlad toed ja peab otsima päästet “ajaloolises kristluses””.³⁴

Edinburgh’i *Faith and Order*-konverents (1937) jätkas Lausanne’is 1927. a alustatud tööd ühiste seisukohtade väljaselgitamisel suhtumises Pühakirja, ristimisse, armulauda ja vaimulikku ametisse. Siingi annavad anglikaanid mõista, et nad võimelised “kätt ulatama niihästi ortodoksidele, kuna neil on samuti apostlik suhtesioon, kui ka presbüteriaanidele, kuna need nagu nemadki on reformat-siooni lapsed”.³⁵ Olgugi et kõiki konverentsi osapooli ei suudetud rahuldada,³⁶ jõuti ühisele arusaamisele, et “tulevases ühendatud kirikus peab Vaimu ühenduse alusel ruumi olema mitmesugustele ameti kujudele”. Oikumeenilise liikumise ühe võimekaima juhi John Motti³⁷ soovitusel otsustati asuda Kirikute Maailmanõukogu loomisele.³⁸ Teatavasti Amsterdamis 1948. a asutatud Kirikute Maailmanõukogu ei võtnud kiriklikku vormi, jäädes usutunnistus-

³⁴ N. N. Glubokovski, *Tegeliku ristiusu ilmakonverents Stockholmis 1925. a.: Ap.-õig. usuteadlase muljeid ja waatlusi* (Tartu, 1927), 6, edaspidi: Glubokovski, *Stockholmis*.

³⁵ Jean Xadier, “Maailma kirikute konverents Edinburghis”, *Kristlik Pühapäevaleht* 7/8 (1937), 27–29, 28.

³⁶ Ortodoksid jäid endale kindlaks, et sakramentide kehtivus sõltub vaimuliku ordinatsioonist, ja baptistid jäid endale kindlaks, et ristitava isiklik usk on vajalik eeltingimus armu tõeliseks vastuvõtmiseks. *Ibid.*, 27–29.

³⁷ Noorte Meeste Kristliku Ühingu ja Kristliku Üliõpilaskliikumise kauaaegne liider John Mott autasustati Nobeli rahupreemiaga 1946. a ja nimetati Kirikute Maailmanõukogu asutamise järel (1948) selle asepresidendiks. Mott on Eesti lugejale tuntud juba enne Esimest maailmasõda kirjutise *Dr. Mott ja üleilmiline missionitöö* (Tallinn: Ristirahva Pühapäevalehe kirjastus, 1914) kaudu. Eesti keeles on ilmunud tema teos: John R. Mott, *Hommikutund Jumalaga* (Tartu: Eesti Kristlik Üliõpilaskliikumine, 1934).

³⁸ F. Jürgenson, “Et nemad kõik üks oleksid: Märkmeid Edinburghi maailmakonverentsilt”, *Eesti Kirik* 34 (1937), 1, 5. Konverentsi jätkukomiteesse (*Continuation Committee*) valiti piiskop Rahamägi. Katoliiklaste kommentaari konverentsi kohta vt “Üleilmlik konverents “Usk ja Kord” Edinburgis (aug. 1937. a.)”, *Ühine Kirik* 3 (1937), 33–35.

³⁹ Vt märkus 18.

likuks osaduskonnaks neile kirikutele, kes “tunnistavad Issandat Jeesust Kristust Jumalaks ja Päästjaks”, sarnaselt Noorte Meeste Kristliku Ühingu poolt sõnastatud usutunnistuslikule alusele.

ÕIGEUSU KIRIKUTE OIKUMEENILISED SUHTED

Ortodoksi kirikute suhtumisi oikumeenilisse liikumisse on võimalik jälgida Vassili Martinsoni ülevaadetes anglikaani kiriku ja õigeusu kirikute lähenemiskatsetest kahe maailmasõja vahelisel perioodil.³⁹ Pikema artiklitesarja anglikaanide ja õigeusklike vaheliste suhete kujunemisest pakub *Ühine Kirik*.⁴⁰

Kreeka ortodoksides ja protestantlike liikumiste vahelised kontaktipüüded olid alates XV saj kuni 1910. aastani järjepanu liiva jooksnud. John Wyclifi ja Jan Husi huvi idakiriku vastu oli tingitud peamiselt soovist leida alternatiivset, roomakatoliku kirikust sõltumatut järjepidevust apostliku kirikuga.⁴¹ Idakirik oli nendes kontaktipüüetes ilmutanud samalaadset huvi, millele lisandus pärast Kolmekümneaastast sõda ka poliitiline aspekt – saada kinnitust usuvabaduse kohta oma diasporaakogudustele. Sisuliste lähenemiskatsete initsiaatoriks oli protestantlik pool.⁴² Nendest katsetest selgub aga peagi tõdemus, et kui protestandid üritasid näidata, et evangeelne dogmaatika on kohandatav ortodokssele õpetusele, siis vastaspool reageeris ireeniliselt, pakkudes vastu bütsantsi teoloogia põhiseisukohti ning tõlgendades kontaktiotsimisi kui soovi liituda ortodoksi kirikuga: “Kui luterlikud sõbrad

⁴⁰ “Anglikanismi ja õigeusu suhteid”, *Ühine Kirik* 2 (1935), 10–11; 3 (1935), 18–20; 4 (1935), 25–26; 6 (1935), 39–40.

⁴¹ Georges Florovsky, “The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910”, – Neill, *History I*, 173.

⁴² Nt Tübingeni luterliku delegatsiooni läkituskiri 1573 usuühtsuse ja osaduse loomiseks oikumeenilise patriarhaadiga Konstantinoopolis ja seejärel *Confessio Augustana* tõlkimine kreeka keelde. *Ibid.*, 177.

on kogu südamest valmis ühinema ortodoksse õpetusega nii, nagu neile sai vastatud, oldaks valmis neid kirikuosadusse vastu võtma ja sel viisil võiksid mõlemad kirikud olla ühte liidetud.”⁴³ Roomakatoliiklased ei jätnud tekkinud seisukommenteerimata, osundades, et protestantidele on järjekordselt näidatud, milles seisneb nende hereesia.

Anglikaanide lähenemised Vene õigeusu kirikule said võimalikuks kuninganna Anna ja Peeter Suure vaheliste kontaktide kaudu XVIII sajandi algul. Järgnevatel sajanditel tehti aeg-ajalt mõlemalt poolt teoloogilisi avastusi võimaliku interkommuniooni mõistmise ja teostamise küsimustes. Sõbralikud piiskoplikud ja erakohtumised idakirikutega olid XIX sajandil tavalised, kuid need ei aidanud kaasa kirikute lähenemisele või ühinemisele, jäädes üksnes kirikliku viisakuse tasemele Anglikaanidesse soosivalt suhtuv Moskva metropoliit Filaret ei olnud siiski kindel apostliku suhtsessiooni kehtivuses anglikaani kirikus.⁴⁴

Alates aastast 1888 võtab Canterbury selge suuna anglikaani ja õigeusu kirikute lähendamisele. Vastureaktsioone hakkab ilmema alles XX sajandi algul, kui Vene õigeusu kiriku sinod 1902. a teatab: nad oleksid selle poolt, et väljaspool ortodoksi kirikut (st anglikaani kirikus) toimetatud ristimisi hakataks tunnistama kehtivaiks, sest anglikaanid tunnistavad usku Kolmainu Jumalasse ja nende vaimulikel on roomakatoliku kiriku kaudu säilinud apostlik suhtsessioon. Samuti tunti muret selle pärast, kas unioonisov on

⁴³ Patriarh Jeremias II vastus, *ibid.*, 178. Kui Tübingeni teoloogid üritasid dialoogi jätkata uute materjalide esitamisega, palus patriarh edasised kontaktiotsimised lõpetada, *ibid.*, 179. Vt ka Glubokovski, “Õigeusu ja anglikaani kiriku vastastikune vahekord minevikus ja praegusel ajal”, – Martinson, *Idamaa*, 3. Siin tsiteeritakse sõna-sõnalt patriarhi vastust 6. juunil 1586, peale kolmandat debatti: “Me palume Teid meid mitte enam tülitada, ei kirjutada ega saata meie juurde, sest teie vassite juba kirikuisasid ja usutegelasi ja austades neid sõnades ei tunnista neid tegelikult. Niisiis, ärge tülitage meid enam. Minge oma teed ja ärge kirjutage meile edaspidi enam dogmadest.”

⁴⁴ “On olemas suur kahtlus, kas ühes usu katkemisega apostlikusse preestriametisse [...] pole ka mitte katkenud selle ametissepühitsemise sisemine mõju”, Martinson, *Idamaa*, 4.

ikka kogu anglikaani maailma ühine tahteavaldus ja mitte ainult teatud grupi erihuvi.⁴⁵

Uuel tasemel läbirääkijaks patriarhidega saab John Mott, kui aastal 1909 toimub kristlike üliõpilaste kohtumine Moskvas. 1911. aastal, kui kristlik üliõpilasliikumine koguneb Konstantinoopolisse ülemaailmsele konverentsile, liitub Mottiga ka Nathan Söderblom. Seda kohtumist Konstantinoopolis on oikumeenia ajaloo uurijad hinnanud otsustava tõukena ortodokside lülitumisel Kirikute Maailmanõukogu tekkeprotsessi.⁴⁶ Ortodoksi kirik vastab väljakutsele usalduslikult, olles rohkearvuliselt esindatud kõigil järgnevatel oikumeenilistel kohtumistel.

1925. a avaldatud ülevaates kaitseb Martinson anglikaani kiriku kompromissivalmidust, pärast seda kui üks luterlik kommentaator⁴⁷ on rünnanud anglikaane seoses nende piiskoppide konverentsikirjaga (*A Declaration of Faith*) Konstantinoopoli patriarhile. Martinson esitab deklaratsiooni eestikeelse tõlke. Seoses 1930. a Lambeth-konverentsiga koostab Martinson artiklitekogu ja esitab kokkuvõtte arutelust ortodoksi ja anglikaani kirikute ühinemise asjus.⁴⁸ Kohtumisel osalenud õigeusu kirikute delegatsioon kinnitas, et ta “on rahuldatud sellega, mis puutub apostliku järgivuse alalhoidmisse anglikaani kirikus” ja et “õigeusu praktika järgi anglikaane ei ristita ümber”. Samuti leiti õige olevat, et kuni õigeusu kirik ei võta vastu keelavat otsust, “võiks kesta praktika, mille järgi õigeusulised äärmise vajaduse sunnil või õigeusu preestri puudumisel võtavad armulauda vastu anglikaani preestritelt”.⁴⁹

⁴⁵ Florovsky, “The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910”, – Neill, *History I*, 211.

⁴⁶ *Ibid.*, 192.

⁴⁷ Aleksander v. Boross, “Inglise-Slaavi lähenemine: Inglise kirik tahab Greeka-katoliku kirikuga ühineda”, *Päevaleht* 282 (16.11.1922), 2. Vrd Martinson, *Hommikumaa*, 5.

⁴⁸ “Aleksandria patriarhi ning teiste õigeusu esindajate ja anglikaani kiriku piiskoppide vahel Lambethi lossis 15.-18. juulil 1930. a. peetud arutluste kokkuvõte”, – Martinson, *Idamaa*, 13–16.

⁴⁹ *Ibid.*, 13-16.

Õigeusu kiriku ootused oikumeenilisele liikumisele olid kahe-suunalised. See väljendub ka Venemaa esiteoloogi ja Ida-Lääne suhete eriteadlase Nikolai Glubokovski hinnangutes Stockholmi konverentsi kohta:

- a) märgates protestantliku maailma jõuetust tulla toime järjest sekulariseeruva ühiskonnaga, rõõmustab ortodokse iga au-avaldus, mis tehakse nende kui igikindla emakiriku suunas;
- b) hoides aktuaalsena vajadust jõuda ühisele usutunnistusele eri kirikute vahel, lükkavad nad tagasi kõik “protestantliku ratsionalistliku liberalismi” katsed ühendada kirikuid muudel alustel ja eesmärkidel.⁵⁰

Kuid nii nagu anglikaani kirikul on omad taandumisteed halbade stsenaariumite puhul, nii võib igast perioodist leida ka ortodokside poolt kategoorilisi äraütlemisi mistahes oikumeenilisest koostööst poliitilistel, moraalsetel või dogmaatilistel ettekäanel.⁵¹

1932. a Tallinnas kogunenud Eesti Apostlik-Õigeusu Kiriku täiskogu avaldas poolehoidu ühinemiseks “üldise sõbraliku vooluga, mis anglikaani ja õigeusu kirikute vahel valitses”, ja otsustas selle voolu süvendamiseks moodustada 5-liikmelise komisjoni eesotsas metropoliit Aleksandriga.⁵² Eesti oikumeenilise liikumise senise arengu tippsaavutuseks võikski lugeda pretsedenti, kui 1938. a Utrechti Kirikute Maailmanõukogu asutamist ettevalmistavale konverentsile sõitnud piiskop Rahamägi esindab lisaks Läti ja Leedu luterlastele ka Eesti Apostlik-Õigeusu Kirikut.⁵³

⁵⁰ Glubokovski, *Stockholmis*, 5.

⁵¹ Nicolas Zernov, “The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century”, – Neill, *History I*, 669–670.

⁵² “Apostlik-õigeusu kirik loob sõprussidemeid anglikaani kirikuga”, *Postimees* 138 (16.06.1932). Samas annab täiskogu teada, et “on alusetu kuuludus, et apostlik õigeusu kirik otsib kontakti rooma-katoliku kirikuga”.

⁵³ *Ühine Kirik* 2 (1938), 32. Siin kommenteeritakse, et kui Leedu ja Läti õigeusu kirikud palusid end esindada teise maa õigeusu kirikul, siis on siin “esimest korda kirikuajaloos, kui keegi õigeusu kirik kirikutevahelisel konverentsil laseb esindada end luteri piiskopi poolt”. Õigeusu kiriku poolt kommenteeritakse seda sündmust artiklis “Maailma kristlikkude kirikute ühinemisest”, *Usk ja Elu* 6 (1938).

SOCIAL GOSPEL JA RAHULIIKUMINE

Nagu eespool viidatud, põhjendavad erinevad oikumeenilised suundumused kristliku kiriku ühtsuse vajalikkust erinevalt: a) *sõma Xristou* väljendamiseks; b) misjonitöö lõpuleviimiseks maailma rahvaste seas; c) sotsiaalsete, rahvuslike ja majandusküsimuste lahendamisele kaasaaitamiseks.

Kui sotsiaalevangeeliumi teoloogilisi aluseid võib näha XIX sajandi liberaalteoloogias ja XX sajandi uusprotestantismis, siis selle liikumise oikumeenilised püüdlused on praktilised – millest lähtuvalt on *Life and Work*-konverentside sünonüümiks “praktilise kristluse konverents”. Sotsiaalevangeeliumi tõeliselt suur panus tuli ilmsiks võitluses maailmarahu säilitamise eest kahe maailmasõja vahelisel perioodil. Tõstatatud teemade tähtsusest võib saada aimu 1920. aastate Eesti vaimulike väljaannete sirvimisel: kõige laiapõhjalisem diskussion erinevates Eesti kirikutes ja sekulaarses pressis toimub Maailmaliidu ja Stockholmi konverentsi ümber.

Eduard Tennmanni poolt kirjutatud oikumeenika uurimustes⁵⁴ jääb kõlama veendumus, et kui kristlikud kirikud tahavad õigustada oma eksistentsi kaasaja tsivilisatsioonis, peavad nad tegutsema otsekoheselt ja üheskoos. Kahtlemata oli maailmasõdadevaheline aeg parimaks (ja võib-olla viimaseks) võimaluseks mõjutada maailma riikide valitsusi langetama poliitilisi otsuseid kristlikest printsiipidest lähtuvalt. Aastaks 1919, kui Maailmaliit Rahvusvahelise Sõpruse Edendamiseks Kirikute Kaudu kogunes oma kolmandale konverentsile Haagis, oli Eestiski loodud Maailmaliidu rahvuskomitee. Järgnevatel konverentsidel osalevad eestlased juba kiriku ametlike delegaatidena.⁵⁵ Üleskutsed kirikute koostööle, mõjuta-

⁵⁴ Tennmann, “Koonduspüüded”, 186–187. Vt ka Eduard Tennmann, *Kirikute rahupüüded* (Tallinn: 1922). Vt ka “Ameerika kirikute rahvusvahelised ideaalid”, *Eesti Kirik* 15 (1924), 60.

⁵⁵ 1920. a Beatenbergis Jaan Lattik, 1921. a Genfis mitteametlikult Tennmann ja Lattik, 1922. a Kopenhaagenis Jakob Kukk, Lattik ja Tennmann, 1925. a Stockholmis Rahamägi ja Tennmann jne. 1924. aastal nn rajariikide konverentsil Riias liitub delegatsiooniga metropoliit Aleksander. Ülevaadet Stockholmist vt Hugo

maks riikide valitsusi desarmeerimisele, ja võitlus sõja vastu kestavad lakkamatult.⁵⁶ Tennmanni väljapakutud ideeks Maailmaliidu kohtumisele Oxfordis 1924. a oli Rahuakadeemia asutamise plaan.⁵⁷

Stockholmi *Life and Work*-konverentsist (1925) teeb ülevaate Rahamägi artiklis *Evangeelsete kirikute ühinemispüüded*.⁵⁸ Kirikute “ühinemist” põhjendab Rahamägi vajadusega “leida ühist keelt ja ühiseid ülesandeid maailmas”. Eesti ainus ametlik delegaat Eduard Tennmann analüüsib konverentsi süvitsi töökomisjonide kaupa: 1) “ökonomilised-tööstuslikud probleemid”; 2) “kiriku moraalsed-sotsiaalsed ülesanded”; 3) “rahvusvahelised suhted”; 4) “kristlik kasvatus”; 5) “kirikute ühistegevus ja koostöö meetodid”. Komisjonis “Kiriku moraalsed-sotsiaalsed üleanded” korratakse sotsiaal-evangeeliumi põhimõtteid: kõigi inimeste vendlus, individuaalse lunastusmõiste asendamine ühiskondliku lunastusega, jumalariigi saabumine.⁵⁹

Fakt, et Stockholmi konverents oli ajastatud Nikaia kirikukogu ja üldkirikliku usutunnistuse 1600. juubeliks, pakkus võimalusi Stockholmi platvormi kõrvutamiseks kogu eelneva kirikulooga. Stockholmi ideoloogiast lähtuvalt tuleks teha radikaalne pööre senises arusaamises kristluse tähendusest inimkonna ajaloos. Konverents ei pea mõttekaks seda, et oikumeeniline liikumine rais-

Bernhard Rahamägi, “Ilmaliidu koosolekutelt rahvusvahelise sõpruse edendamiseks kirikute kaudu”, *Eesti Kirik* 34 (1925), 268; 35 (1925), 275–278. 1930. aastail nimetatakse liikumist Eesti ajakirjanduses Kirikute Maailmaliiduks, selle Eesti rahvusnõukogu sekretäriks on Jaak Taul. Vt Jaak Taul, “Kirikute Maailmaliidu juhatuse seisukohti ja reismärkeid”, *Eesti Kirik* 33 (1937), 5–6.

⁵⁶ Rahvusvahelise Lepitusliidu kohta: Edith Rahamägi, “Rahvusvaheline lepitusliit”, *Eesti Kirik* 4 (1926), 29–30. Artikleid: vt Nathanael Beskow, “Õiglus rahvusvahelistes suhetes”, *Eesti Kirik* 20 (1926), 154–156; 21 (1926), 166–167; Oliver Drher, “Lepitusliidu kristlik alus”, *Eesti Kirik* 1 (1927), 4–5; 2 (1927), 11; 3 (1927), 19; 4 (1927), 27–28.

⁵⁷ Tennmann, “Koonduspüüded”, 136.

⁵⁸ *Eesti Kirik* 3 (1925), 18–19. Ka *Teekäija* mainib lühidalt “Ilma kirikute kongressi”, kuid kriitilise alatooniga. Vt *Teekäija* 21 (1925), 228.

⁵⁹ Tennmann, *Stokholmis*, 314.

kab aega ja energiat õpetusküsimuste üle arutamiseks. Tallmeister väidab – osundades Stockholmi löökausele “Nikaia lahutab, Stockholm ühendab!” –, et ristiusu sisuks ei ole “õpetuslaused ja usukombed”, sest need pole andnud midagi muud peale lõhenemiste ja lahknemiste, vaid “elu ja töö” (*life and work*).⁶⁰ Hoidumine dogmaatilistest küsimustest ja suund pragmaatilisusele väljendub konverentsi läkituses: “Kõiki usutunnistusesse ja kirikukorraldusesse puutuvaid küsimusi kõrvale jättes on konverents oma sihiks seadnud ühises tegelikus töös ennast avaldada.”⁶¹

Ka Rahamägi viitab sotsiaalevangeeliumi võidukäigule konverentsi tegevuse kaudu⁶² ja soovib, et Eestimaa kirik jälgiks “teravalt ja sisemise osavõtuga” selle püüdeid ja lahendusi. Rõhutamine, et üleskutse tegutsemisele on tänapäeva kiriku jaoks sama otsustava tähendusega kui Nikaia usutunnistuse vastuvõtmine,⁶³ osundab Jumala riigi saabumisele sotsiaalse lepituse läbi. Rahamägi kurdabki, et seoses sotsiaalse hoiakuga on “mõnel pool sellest valesti aru saadud, nimelt nii, nagu ei oleks selle konverentsi liikmed rahul endise usutunnistusega ja tahaks selle asemele uut leida, nimelt sotsiaalse usutunnistuse”.⁶⁴ Peale nende, kes “meie kodumaa kirikutes [---] kirikukonverentsi peale juba algusest kahtlase pilguga vaatavad”,⁶⁵ nimetab Rahamägi ära ka Turu peapiiskop Gustav Johanson kriitika konverentsi kohta⁶⁶ ning argumenteerib vastu,

⁶⁰ Tallmeister, *Ilmakonverents Stockholmis*, 165.

⁶¹ *Ilmakonverentsi läkitus*, 132.

⁶² *Ibid.*, 19: “Kuna aastal 325 pKr Nikaa kirikukogul terve kirik ütles, mida tema usub, siis peab aastal 1925 kirik esimest korda ütleva, mida tema tegelikult tahab. Sotsiaalne usutunnistus tekib!”

⁶³ Vt Hugo Bernhard Rahamägi, “Üleilmne kristlik konverents Stockholmis”, *Eesti Kirik* 34 (1925), 266, edaspidi: Rahamägi, *Konverents*.

⁶⁴ Hugo Bernhard Rahamägi, “Tegeliku ristiusu konverentsist”, *Eesti Kirik* 9 (1925), 31.

⁶⁵ Rahamägi, *Konverents*, 267.

⁶⁶ *Ibid.*, 266: “Stockholmi konverents tahab aga usuküsimustest eemale hoida ja maailma tegelikult parandama hakata, kuigi Kristuse sõnade järele häda maailmas lõpu poole kasvab.”

et “kristliku kiriku ülesanne on ka tingimata see: takistused kõrvaldada, mis rahvaid Kristuse ja Jumala juure ei lase tõsiselt tulla”.⁶⁷ Rahamägi tunnistas, et kuna tänapäeva inimese huvid on keskendunud sotsiaalsetele ja eetilistele küsimustele, siis suunab see kiriku kuulutust ja kirikul ei jää muud üle, kui asuda “tahes või tahtmata siin kaasa ja ühes mõtlema, tegutsema”.⁶⁸

Ootuspärane kriitika Stockholmi kohta esitatakse *Meie Kiriku* artiklites. Tõlgitud on Turu peapiiskop Johansoniga vastulause konverentsi programmidele, kus peapiiskop kaitseb Kristuse evangeeliumit, mis muudab inimesi ja ühiskonda, mitte et muudetakse kirikut vastavalt maailma poliitilistele vooludele.⁶⁹ Harald Põllu konverentsijärgne analüüs kommenteerib ka Eesti ajakirjanduses ilmunud arvamusi ja on tänuväärne selle poolest, et siin antakse edasi luterlike kirikute teiste teoloogiliste voolude erinevaid hoiakuid Stockholmi sotsiaal-eetilise suuna suhtes.⁷⁰

Sotsiaalevangeeliumi jõudmist Eesti teoloogilistesse dispuutidesse on võimalik jälgida Usuteadlaste konverentside aruannetest, mida esitavad nii liberaalne *Protestantline Ilm*, konservatiivne *Meie Kirik* kui ka tsentristlikult orienteeritud *Eesti Kirik*. Läbimurre saavutatakse 1929. a konverentsil, kus Rahamägi teeb ettepaneku kohustada *Eesti Kirikut* kaasa töötama sotsiaalevangeeliumi interpreteerimisel ning kutsuda usuteaduskonna juures ellu Eesti Kristlik-Sotsiaalne Teaduslik Instituut.⁷¹ 1935. a konverentsil pakub Otto Wilhelm Etzold välja, et luterlik usupuhastus kui “eksegeetiline eksitus individuaalse õndsuse kohta” asendataks uue usupuhastusega, s.o universaalse lunastusideega, “mille valguses kaotavad oma tähtsuse kõik konfessionaalsed vahed, mis on aegade

⁶⁷ *Ibid.*, 267.

⁶⁸ *Ibid.*, 267. Vt ka *Eesti Kirik* 41 (1925), 326, mille toimetajaveerus viidatakse Stockholmi konverentsi järelkajadele katoliiklaste hulgas.

⁶⁹ Põld, *Konverentsi vastaspool*, 52–53.

⁷⁰ Põllu järgi jagunevad hoiakud kolme suunda: pahempoolseks, tsentristlikuks ja parempoolseks. Vt Põld, *Konverentsi hindamine*.

⁷¹ “Usuteadlaste järjekorraline konverents”, *Eesti Kirik* 5 (1929), 38–39.

jooksul arusaamatuste tagajärjel tekkinud”.⁷² Teatavasti jäi aga sotsiaalevangeeliumi teoloogia arendamine üksnes akadeemiliste ringkondade⁷³ harrastuseks, mõneks ajaks ka *Protestantlise Ilma* pärusmaaks.

Life and Work-konverents Oxfordis (1937), millest Rahamägi osa võttis, ei olnud enam kiriku kui institutsiooni suhtes negatiivne – “kiriku esimene ülesanne riigi suhtes on olla kirik: Jumalast maailma ees tunnistada Jumala sõna kuulutamise teel” – ja võttis vastu otsuse liituda *Faith and Order*-liikumisega, et asutada Kirikute Maailmanõukogu.⁷⁴

EVANGELIKAALSED LIIKUMISED: ALLIANSS, NOORTE- JA MISJONIORGANISATSIOONID

Rootsi Evangeelse Alliansi kontaktidest Tallinna luterliku rootsi kogudusega sündis kokkulepe misjonäride saatmise kohta Eestisse.⁷⁵ Läbirääkimiste järel õnnistati Rootsi Evangeelse Kodumaa Ühenduse poolt misjonitööle Eestimaal Ture Emanuel Thorén ja Lars Johan Österblom, kes asusid tööle kooliõpetajatena rannarootslaste juurde Noarootsis ja Vormsil.⁷⁶ Nende evangeelsest tegevusest alguse saanud liikumine jõudis eestlaste hulka nn Läänemaa ärkamisena. Ärkamiste tulemuseks oli iseseisvate priikoguduste

⁷² Theodor Tallmeister, “Usuteadlaste konverentsilt”, *Protestantline Ilm* 2 (1935), 28.

⁷³ Akadeemilise Usuteadlaste Seltsi juures tegutseb sotsiaal-eetiline toimkond. Erinevatel aegadel kuuluvad sellesse E. Tennmann, J. Taul, S. E. Lind, V. Tubin, H. Pihl.

⁷⁴ Hugo Bernhard Rahamägi, “Tegeliku ristiusu maailmakonverents Oxfordis”, *Eesti Kirik* 29 (1937), 3; 30 (1937), 3; 31 (1937), 4; 32 (1937), 4–5.

⁷⁵ Hendrik Tuttar, Harald Victor Dahl, *Ärkamise aeg: Eesti baptismi ajalugu, I köide* (Tallinn: 1929), 40–44; teos esitab viiteid rootsikeelsetele allikmaterjalidele.

⁷⁶ Österblomi päevik on avaldatud raamatus: Aron Valentin, *Svensk-Estlands apostel: en andlig och kulturell kämpagestalt* (Stockholm: 1938).

asutamine (Ridala, 1882) ning rahvusliku pinnase tekkimine baptisile Eestis. Järgnenud aastakümned ei paku just häid näiteid usklikke ühendavast meelsusest, kuigi Gustav Allo oma kirjutisega *Armastuse ühendaja* kutsub eri uskkondi osadusele ja ühisele meelele.⁷⁷

Idee usklikke ühistegevusest jõudis Eestisse saksa aadlike kaudu, kel olid kontaktid Blankenburgi alliansskeskusega Saksamaal.⁷⁸ Sajandivahetusel korraldatakse alliansskohtumisi Woldemar von Üxküllil Laitse mõisas ja Nikolai von Glehni mõisas Jälgimäel.⁷⁹ Alliansskonverentsid jätkusid Adam Podini poolt korraldatuna Keilas 1901. a, siit viiakse 1906. a allianssidee ka Venemaa vabakoguduste ringkondadesse. Adam Podin oli nii Eesti kui Venemaa rahvuslik esindaja Euroopa Alliansskomitees. Alliansskohtumiste peamisteks infovahendajateks jäävad vennastekoguduse taustaga väljaanded *Kristlik Perekonna Leht* ja *Vahimees*.⁸⁰

Allianss kui Eesti evangelikaalsete uskkondade koostöövorm organiseerus Esimese maailmasõja järel, kui 1918. a alustati igaaastaste alliansskonverentside korraldamist nelipühil. Konverentside initsiaatoriteks olid Karl Leopold Marley ja Karl Kaups, osavõtjateks baptistid, Sinine Rist, evangeeliumi-kristlased, vennastekogudus ja üksikisikud luteri kirikust.⁸¹ Järgnevatel aastatel liitusid konverentsidega ka metodistid ja noorsooühing *Christian*

⁷⁷ Gustav Allo, *Armastuse ühendaja ehk Üks ring-vaatus kõige usklikudele* (Revel: 1894).

⁷⁸ August Johannson, "Saksa allianss koosolekud", *Teekäija* 10 (1906), 3. Evangeelse Alliansi tekkimist ja arengut tutvustab Johannes Aunverdt artiklis "Mis on alliansz?", *Kristlik Perekonna Leht* 3 (1907), 69–70.

⁷⁹ Ernst Ader, "Tagasivaade alliansskonverentside juubeliaastal", – *Ühendatud usklikkude allianssne juubelikonverents 1918-1932: Nelipühil, 16. ja 17. mail 1932. a. Metodisti kirikus Tallinnas* (Tallinn: 1932), 10–16. Üxküll ja Glehn saavad tuntuks baptisti jutlustajatena ja koguduste rajajatena.

⁸⁰ Ülevaadet ilmunud artiklitest vt Ernst Ader, *Eesti usuajalugu, IX ptk: Uskkondadevaheline ühistöö Eestis* (käsitöö), 21–26, edaspidi: Ader, *Eesti usuajalugu*.

⁸¹ *Ibid.*, 26–31. Vt ka Riho Saard, *Baptismi Viron ja Pohjaois-Liivinmaan kuvernementeissa 1865–1920: yleisen kirkkohistorian progradu-tutkielma* (Helsinki: 1994), 61–63.

Endeavour (enamasti kasutati lühendit “C. E.”), luteri kirikust töötasid kaasa õpetajad Peeter Sink, Harri Haamer jt.⁸² Iga-sügisised teoloogilised kursused “allianssvendadele” toimuvad kuni 1942. aastani; ülemaailmsed aasta esimese nädala alliansspalvapäevad saavad Eestis traditsiooniks 1920. aastatel ning jätkuvad linnakogudustes ka Nõukogude korra ajal.

Rahvusvaheliste noorsoo-organisatsioonide tähtsus kirikutevahelises ühistöös on kõrgelt hinnatav. Nendest vanima, Noorte Meeste Kristlik Ühingu (NMKÜ) poolt 1855. a sõnastatud kristliku koostöö alus, nn *Paris Basis* – “NMKÜ liikmed tunnistavad vastavalt Pühakirjale Jeesuse Kristuse oma Issandaks ja Lunastajaks ja tahavad olla tema jüngrid nii õpetuses kui ka elus ja püüavad levitada jumalariiki noorte meeste seas” –, sai 1948. a eeskujuks Kirikute Maailmanõukogu ühtsusvormelile.⁸³ Oikumeeniliste ideede levitamisel Eestis oli oluline roll ka Noorte Naiste Kristlikul Ühingul, C. E. Noorsooühingul ning Pühapäevakoolide Alliansliidul.⁸⁴

Evangelikaalsed misjoniorganisatsioonid on uskunud kirikute ühtsuse võimalikkusesse kristliku kuulutuse kaudu. Seda kinnitab ka Harald Põld, esitades ajaloolise ülevaate rahvusvahelistest misjonikonverentsidest artiklis *Misjon ja oikumeensus*: “Misjoni oikumeensusel kõneldes käsitleme misjonit kui ühist ristikoguduse

⁸² Luterlikest ringkondadest on teateid alliansskoosolekute kohta Randvere kirikus, vt “Alliansskoosolek Randvere kabelis,” *Evangeeliumi Kristlane* 6 (1925), 86. Allianssliikumise vaimustub ka Tennmann, kuid loobub, lisades enda kohta, et teda “luterlaste keskel peetakse liiga usuliseks, vabakogudustes liiga ilmlikuks”.

⁸³ Herbert Niiler, toim., *Eesti Noorte Meeste Kristlik Ühing: ülevaade NMKÜ-liikumise Eestis aastail 1920–1940 ja seejärel eksilis* (Zelienpole, Oregon, Stockholm: 1982), 9. Niiler mainib, et “Eestis töötavad ameeriklased olid denominatsiooni kuuluvuse poolest enamasti metodistid või baptistid – mitte luterlased ega ka mitte kreeka-õigeusulised”, *ibid.*, 25. *Eesti Kirik* kajastab NMKÜ kõiki tähtsamaid sündmusi 1920.–1930. aastatel.

⁸⁴ Allianssliikumise ideedega tulid kaasa C. E. Noorsooühing ja Pühapäevakoolide Alliansliit. NMKÜ ja NNKÜ ridades hakkas tooni andma sotsiaal-eetiline hoiak, nagu märgib Tennmann: “Võrreldes enne sõda peetud NMKÜ konverentsidega on toimunud suured muutused nii päevakordades kui teemades: sõda ja rahu, militarism, äriküsimused, kristliku eetika konfliktid, seksuaalküsimused.” Vt Eduard Tennmann, “Pööre Noortemeeste kristliku ühingu töös”, *Postimees* 215 (11.08.1926), 2.

ettevõtet ja ülesannet, mille sihiks on kogu maailm kõigi oma elanikkudega. Misjon ehk läkitustöö on küll alati olnud oikumeenilise sihiga.”⁸⁵ Oikumeeniliste misjonikonverentside rida vaadeldakse siin 50 aasta löikes – alates Londonist 1888 kuni Tambaramini 1938.

Eesti luterlikus kirikus ja evangelikaalsetes ringkondades XIX sajandil ja XX sajandi esimesel poolel valitsevast misjonimeelsusest annab tunnistust rikkalik misjonikirjanduse ja -ajakirjanduse valik. Kuukirjas *Missioni sõnumed* on tõlgitud ja trükitud Edinburgh’i maailmamisjoni konverentsil (1910) vastuvõetud *Sõnum kõikidele evangeeliumi-usu ristiinimestele terves maailmas*.⁸⁶ Konverentsist ja sellele järgnenud arengutest annab ülevaate Hendrik Tuttar baptistide ajakirjas *Teekäija*.⁸⁷ Järgmisest konverentsist (Jerusalem, 1928) teeb ülevaate *Eesti Kirik*.⁸⁸ Neil aastatel toimunud väitluses misjonär Martin Meedari ja misjoniorganisaatori Harald Põllu vahel tuleb tõenäoliselt näha omamoodi püüdu lähendada luterlikku kirikut tervikuna niisugusele misjonitööle, millel on misjonimaadel oikumeeniline iseloom.⁸⁹ Vabakogudustes (evangeeliumi-kristlastel ja baptistidel) on misjonitöö koos vastava ühiskomiteega koondunud evangeelikaalse *General Egipt Mission*’i ümber.⁹⁰

Tambarami 1938. a misjonikonverentsi ajaks oli juba välja kujunenud teadmine kolmest suurest oikumeenilisest tegevussuunast – *Life and Work*, *Faith and Order* ja Rahvusvaheline Misjoni-

⁸⁵ Harald Pöld, “Misjon ja oikumeensus: Pärnu praostkonna kirikuõpetajate konverentsil peetud kõne”, *Meie Misjon* 4 (1938), 47–52; 5 (1938), 61–63. Vrd märkus 6 (Meedari seisukoht).

⁸⁶ “Uuemad sõnumed misjoniväljadelt”, *Missioni sõnumed: Ühte asja on tarvis* 10 (1910), 11–12.

⁸⁷ H. T., “Maailma misjon ja maailma sõda”, *Teekäija* 2 (1915), 26–28, 3 (1915), 41–44.

⁸⁸ Johannes Müller, “Maailma misjon Olimäel”, *Eesti Kirik* 12 (1928), 90.

⁸⁹ Vt Martin Meedar, “Kirik ja misjonitöö”, *Eesti Kirik* 29 (1926), 227–229. Misjoni-teemad on arutelul peaaegu kõikidel Usuteadlaste konverentsidel ja kirikupäevadel.

⁹⁰ *Lühike ülevaade Egiptuse Üldmisjoni ajaloost* (Tallinn: Evangeeliumi Kristlaste Vabakogudus, 1933).

nõukogu –, mis üksteist vastastikku täiendavad ja loovad pildi kristlike kirikute ühistegevusest. Seoses noorte rahvuslike kirikute iseseisvumisega misjonimaades otsisid misjonärid ja kirikujuhid lahendust sellele, kuidas jagada ühist vastutust kiriku ülesehitustöös.⁹¹ Ka katoliiklik ajaleht *Kiriku Elu* märkab Tambarami misjonikonverentsi selget soovi evangeelsete kirikute ühinemise suunas – see väljenduvat juba muutunud terminoloogias: “kristluse” asemel räägitakse nüüd “kirikuist” –, mis peab muutuma nähtavaks osaduseks.⁹² Ajaleht *Meie Misjon* lisab omapoolsele ülevaatele Tambaramist: “Konverents tahtis ka näidata ristikoguduse ühtsust Kristuses. Selle kinnitamiseks peeti ühine armulauateenistus, üks kord vabakirikute lihtsa kombe järgi, teine kord anglikaani kiriku pidulikku-sega.”⁹³

OIKUMEENILINE KLIIMA EESTIS

Küsimust teiste uskkondade tekkest ja levikust Eestis on piiskop Jakob Kukk lahanud järgmiselt:

“Mis asjaolust on sarnased kihutustööd tingitud? Lahkusud ja katoliku kirik on tundelised selle kohta, kus ende jaoks viljakat maad leida on. [---] Selle järele otsustades on luteruse-usulistest rahvaste hulgas viljakat maad olemas Jumala sõnale ja ta riigile.”⁹⁴

⁹¹ “Maailma misjonikonverents Indias”, *Eesti Kirik* 3 (1939), 3.

⁹² “Protestantlik maailmamisjoni konverents Tambaram’is”, *Kiriku Elu* 11 (1939), 82–83; 12 (1939), 98–99; 1 (1940), 4.

⁹³ “Tambarami ülemaailmisest läkituskonverentsist”, *Meie Misjon* 2 (1939), 26–28, 28. Ent siinkohal *Meie Misjoni* oikumeeniline avatus ka lõpeb, kommenteerides nimetatud armulauateenistust: “Meie Misjoni” toimetaja südametunnistus ei oleks teda lubanud sellest osa võtta. [---] Aga niisugune on praeguse ristiusu tase maailmas ja paljud luterlased tunnevad endid sunnitud olevat sellega leppima.” *Ibid.*, 28.

⁹⁴ Jakob Kukk, “Luteruse kiriku praegune seisukord Eestis ja mujal”, – *Usupuhastus eestlaste maal 1524–1924* (Tartu: Usupuhastuse juubeli kirjanduslise komisjoni väljaanne, 1924), 236.

Kuivõrd viljakaks osutus see luterlik pind aga oikumeenilisele mõtlemisele? Miks ei jõudnud uued oikumeenilised ideed ja arutelud Eesti kirikuis kaugemale nappidest konverentsiaruannetest ja reisimärkmetest? Miks ei suutnud arenev ülemaailmne oikumeeniline liikumine leevendada Eesti konfessioonide suhtumist üksteisesse kui kiriku identiteeti ohustavatesse vastastesse?

EELK sinodite ja kirikupäevade dokumentides või piiskopi aruannetes aastaist 1923–1940 ei leidu oikumeeniliste konverentside ega nende otsuste kajastamist.⁹⁵ Säärasele vaikimisele võib leida mitmeid põhjendusi – neist üks kaalukamaid on kahtlemata see, et Eestis 1920. aastate keskel toimunud kiriku lahutamine riigist ning uue kirikliku identiteedi loomine köitis kõikide konfessioonide peatahelepanu, mistõttu oikumeenilised ideed ja teemad jäid taha plaanile. Teiseks, isikutevahelistest suhetest tulenevalt sai määravaks samale perioodile langenud kirikupoliitiline konflikt uusprotestantluse esindajate Tennmanni ja Tallmeistriga, mis lükkas nende poolt algatatud oikumeenilist liikumist puudutavad teemad juba ette kriitiliselt mõistetud konteksti.

Vabakoguduste antioikumeenilist hoiakut võis mõjutada asjaolu, et baptistide kui esimese organiseeritud vabakirikule tulek Eestisse hilines, võrreldes baptismi levikuga Saksamaal XIX sajandi algul; ka Lätisse jõudis baptism ligi pool sajandit varem kui Eestisse. Eesti vabakirikutel ei jäänud aega olemasolevate kirikutega konsolideerumiseks, mis oleks aidanud adekvaatselt orienteeruda XX sajandi algul tekkivas oikumeenilises kliimas. Vabakogudused leidsid oma ühtsusideaalile väljundi evangeelses allianssliikumises. Kuid allianssliikumise juhtide poolt 1930. aastate teisel poolel algatatud projekt moodustada Eesti Vabade Usuühingute Keskliit – evangeeliumi-kristlaste, baptistide, metodistide jt ühinemisega

⁹⁵ Tennmann, “Koonduspüüded”, *Usuteadusline Ajakiri* 3 (1928), 101. Ta kurdab, et kui Lausanne’i konverentsi eel saadeti kirikutele küsitluslehti, et selleks valitud komisjonid “nad läbi töötaks ja seisukohta avaldaks. Ka meil valiti 6-7 a. eest 10-liikmeline komisjon usuteaduslisel konverentsil. Selle tegevusest pole seni midagi teada. [---], Lausanne’is meie esindajaid ka ei olnud.”

– andis põhjust luterlastele ja vennastekogudusele alliansi tegevtoöst distantseeruda.⁹⁶

Hoiaku muutus Eesti luterlikus kirikus oikumeenilise avatuse suunas, eriti vabakoguduste suhtes, on täheldatav 1930. aastate lõpus. Kontaktid rahvusvaheliste organisatsioonidega muutuvad aktiivsemaks ning Eesti võtab omakorda vastu oikumeenilisi külalisi ja korraldab konverentse. Anglikaani kiriku piiskopliku delegatsiooni vastukülaskäik ning ametlikud läbirääkimised Tallinnas ja Riias⁹⁷ algatavad mõttevahetuse, kus ka luterlik kirik sõandab võtta kasutusele seniste “sektantide” ja “lahkusuliste” puhul väljendi “vabakirikud”, kuna nüüd ollakse partnerid oikumeenilistes liitudes.⁹⁸ Kui 1938. a saabub Eestisse oma teisele külaskäigule oikumeenilise liikumise suurmees, metodisti jutlustaja John R. Mott, võetakse ta luterliku kiriku poolt austusega vastu.⁹⁹

Järgneval ajaperioodil, mil Eesti kirikud ja kristlaskond võinuks hakata ellu rakendama juba omandatud oikumeenilisi kogemusi, seisti aga silmitsi ülimalt ekstreemsete tingimustega, milleks olid Teine maailmasõda ja sellele järgnevad okupatsioonid. Oikumeenilise liikumise kajastamine Eesti kirikuelus sõjajärgsest ajast kuni tänapäevani võiks olla edasiste uurimuste teema.

⁹⁶ Vabakirikute ühinemist allianssliikumise alusel soovitas juba 1932. a Peeter Sink. Protokollilisi märkusi vt Ader, *Eesti usuajalugu*, 58–60.

⁹⁷ “Eesti, anglikaani ja Läti kirikute konverents Riias ja Tallinnas, 18.-25. juunini”, *Eesti Kirik* 25 (1938), 1; 26 (1938), 1, 3.

⁹⁸ “Inglise vabakirikud ühinemise teel,” *Eesti Kirik* 44 (1938), 4.

⁹⁹ “NMKÜ Maailmaliidu president dr John Mott külastab Eestit”, *Eesti Kirik* 17 (1938), 5.

MEEDIAÜHISKOND KUI VÄLJAKUTSE PRAKTILISELE TEOLOOGIALE¹

Christian Grethlein

grethle@uni-muenster.de

DISKUSSIOONI SEISUST

Kultuurilooliselt ülikiiresti, ent elulooliselt aegamööda on uus meedia – fotograafiast, telefonist, raadiost ja televisioonist internetini – meie ühiskonna kommunikatsioonitingimusi oluliselt muutnud. Vahepeal on ka teoloogid hakanud selle valdkonnaga tegelema, ja nimelt kolmes suunas:

- Selleks, et pikaaegses – näiteks reformatsioonist lähtuvas – traditsioonis meedia poolt pakutud uusi võimalusi kuulutuse teenistuses ära kasutada, tekib nõudlus kristliku publitsistika järele.²

¹ Neid mõtteid oli mul võimalik tutvustada Eesti-Saksa akadeemilise nädala ACADEMICA raames 29. septembril 2004. a Tartu Ülikooli usuteaduskonnas. Ulatuslikumalt põhjendatuna on nad esitatud: Chr. Grethlein, “Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft”, *Theologische Literaturzeitschrift* 10 (2003); artikli varasem variant on avaldatud ajakirjas *Evangelische Theologie* 63 (2003), 421–434.

² Kirikupoolsetest meediateemalistest seisukohavõttudest ja vastavatest uurimustest annab hea ülevaate ning kommunikatsiooniteoreetilisest ja teoloogilisest perspektiivist kriitilise analüüsi R. Uden, *Kirche in der Mediengesellschaft. Anstöße der Kommunikationswissenschaft zur praktischen Wahrnehmung der Massenmedien in Theologie und Kirche* (Erlangen, 2002), 33–78. Lõpuks veel paavsti nõukogu seis-

- Seejärel kirjeldatakse – samuti pikaajase traditsiooni, nimelt pildikriitika ning sopa-ajakirjanduse vastu võitlemise traditsiooni raames – meediakriitiliste väljenduste³ jätkuna neid ohte, mis tulenevad uuest meediast. Muuhulgas ka pedagoogilisest vastutusest ajendatuna hoiatatakse sisemise kalestumise, kontsentratsioonivõime vähenemise jms eest.
- Lõpuks – ja need hääled on viimasel ajal sagenenud – peetakse nn uut meediat religiooni uueks vormiks *resp.* – ettevaatlikumalt formuleerituna – religiooni aseaineks. Selle funktsionaalsele religioonimõistele tugineva analüüsiga võivad liituda – lähtuvalt Karl Barthi religioonikriitikast – teoloogiline kriitika⁴ või – lähtuvalt liberaalsest antropoloogilisest religioonimõistest – uue meedia arengu religiooniloovaliste potentsiaalide väärtustamine.⁵

Kõik kolm rohkem või vähem väljakujunenud diskursust annavad võimaluse oluliselt paremini mõista:

- massimeedia tähtsust avaliku arvamuse kujunemisel,
- ebakriitilise meediakasutuse ohtusid,
- meedia arengu tähendust religioonisüsteemile.

Kui mõista kristlikku teoloogiat kui “ristiusu refleksiooni kõigis kogemise, teadmise ja tegutsemise dimensioonides, suurendamaks kristliku elu orienteerumisvõimet ja kujundamisjõudu”,⁶ siis peitub

kohavõtt sotsiaalsest kommunikatsioonivahendite kohta *Kirik ja internet* (2002), vt Vatikani koduleheküljel.

³ Vt head ülevaadet peaausjalikult sotsioloogilise kriitika vastavatest vormidest: P. Kottlorz, *Fernsehmoral: Ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltung* (Berlin, 1993), 13–38.

⁴ Vrd nt G. Thomas, *Medien-Ritual-Religion: Zur religiösen Funktion des Fernsehens* (Frankfurt, 1998).

⁵ Vrd nt W. Gräßl, *Sinn fürs Unendliche – Religion in der Mediengesellschaft* (Gütersloh, 2002).

⁶ I. Dalferth, *Kombinatorische Theologie: Probleme theologischer Rationalität* (Freiburg, 1991), 12; vt ka sama autori veelgi põhjalikumalt käsitlust “Evangelische Theologie als Interpretationspraxis”, *Theologische Literaturzeitschrift* 11/12 (2004).

selles ka praktiline küsimus evangeeliumi kommunikatsiooni edendamisest. Siit tuleneb praktilises teoloogias uus, kõigi kolme eelnimetatud diskursuse jaoks põhjanev ülesanne: rekonstrueerida meedia arengust tulenev kommunikatsioonitingimuste muutumine ning selle põhjal kontekstuaalteoreetiliselt välja selgitada nii arvestatavad raamtingimused kui ka vajalikud eristused evangeeliumi kommunikatsiooniks. Vastavalt minu piiratud perspektiivile teen seda Saksamaa olude ning sealse praktilise teoloogia diskussiooni taustal. Siiski lasevad sarnaste arengute ja probleemivaldkondade piirjooned Eestis⁷ oletada, et vähemalt minu järgnevalt esitatud argumentatsioonistruktuurid võivad ka siin huvi pakkuda.

Augsburgi usutunnistuses tähistati seda, mida mina nimetan “evangeeliumi kommunikatsiooniks”, “evangeeliumi õpetamise” ja “sakramentide haldamisega”, dialektilise teoloogia domineerimisfaasis “kuulutusga”.

Neil väljendeil oli omal ajal kahtlemata kindel tähendus. XVI sajandi oludes, mil rahvas tegeles väga kasinates tingimustes põlluharimise ja loomakasvatusega ega omanud valdavas enamuses mingeid õigusi, oli tõepoolest primaarne just õpetamine. Ja arvestades rasket olukorda natside valitsemisajal, oli selline mõiste nagu “kuulutus” vägagi mõttekas, hoides ära problemaatilised sünteesid.⁸

Erinevatel teoloogilistel ja empiirilistel põhjustel tundub täna, et mõiste “kommunikatsioon” on siiski kõige sobivam:

- Põhimõtteliselt arvestab “kommunikatsioon” retseptiooniesteetilist tõdemust, et suhtlemisprotsessis osalevad mõlemad kommunikeerjad aktiivselt – vastupidiselt ühesuunalisele saatja-vastuvõtjamodelile.
- Tegelikult haarava dimensiooni osas on “kommunikatsioonil” see eelis, et mõiste hõlmab nii verbaalse kui ka mitteverbaalse kommunikatsiooni tasandit.

⁷ Väga instruktiivne ülevaade on esitatud artiklis: P. Valk, T. Lehtsaar, “Developments of Practical Theology in Today’s Estonia”, *International Journal for Practical Theology* 7 (2003), eelkõige 116–129.

⁸ Esmajoones jutlustamisülesande raames kasutatud “kuulutuse” mõiste ülekandmisest katehheetika ja usuõpetuse valdkonda tingitud probleemide kohta vt R. Dross, *Religionsunterricht und Verkündigung* (Hamburg, 1964).

- Üks tähtis (ehkki laiemas perspektiivis ühekülgsem) impulss kommunikatsioonimõiste kasutamiseks – samuti mõiste “evangeeliumi kommunikatsioon” (või “usu kommunikatsioon”) loomiseks – tuli oikumeenilisest liikumisest. Juba 1956. a soovitas Hendrik Kraemer kasutada terminit *communication*:⁹ “Kommunikatsioon eeldab juba eksisteerivat solidaarsust, milles asutakse oma kohale maailmas teise inimese maailma osana, mitte selle vastandina...”¹⁰

1964. a võttis Ernst Lange saksa praktilise teoloogia diskussioonis kasutusele mõiste “evangeeliumi kommunikatsioon” ning piiritles sellega oma dialoogitaotlust,¹¹ mis vastab tänasele võrdõiguslikkusest mõjutatud ühiskonnaformatsioonile.

Lõpuks tundub mulle antud kontekstis mõiste “evangeelium” väga hästi sobivat, tähistamaks siin käsitletava kommunikatsiooni sisulist poolt:

- “Evangeelium” ei ole mitte ainult “lühivormel kristliku tegelikkusemõistmise tähistamiseks”,¹² vaid – nagu hiljem nähtub – viitab ühtlasi erinevatele vahendusvormidele, puudutades nii otseselt meedia valdkonda. See kokkupuude sünnib teoloogilise põhjalikkusega, kaasates traditsioonilise dogmaatilise eristuse sõna välise ja seesmise tähenduse vahel.¹³
- Samas sisaldub juba sõna “evangeelium” algses tähenduses positiivne suund, mis takistab implitsiitse viite kaudu Jeesuse tegevusele ja saatusele kristliku sisu pelga formaliseerimise, nagu see on tavaline orientatsiooni puhul funktsionaalsele religioonimõistmisele.¹⁴

⁹ H. Kraemer, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (Zürich, 1958), inglise keeles ilmunud 1956.

¹⁰ *Ibid.*, 47.

¹¹ Gerhard Müller et al., hrsg., *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990), “Kommunikation/Kommunikationswissenschaft”, von Chr. Bäumler, 348–402, 388.

¹² Vrd R. Preul, “Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft”, – R. Preul, R. Schmidt-Rost, hrsg., *Kirche und Medien* (Gütersloh, 2000), 9–50, 10.

¹³ E. Herms, “Äußere und innere Klarheit des Wortes Gottes bei Paulus, Luther und Schleiermacher”, – Chr. Landmesser, H.-J. Eckstein, H. Lichtenberger, hrsg., *Jesus Christus als Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (Berlin, 1997), 3–72, 8jj.

¹⁴ Näitena Gräbi impulsside kaasamisest kirikuteooriasse vt M. Kumlehn, *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion: Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie* (Gütersloh, 2000), 219–261.

Täna ka praktilise teoloogia meediateemalistes uurimustöodes tihti esinev religioonimõiste on – muude probleemide kõrval¹⁵ – sisuliselt alamääratletud, mis nähtub juba vastavates töodes esinevast mõistelisest kõikumisest: *religiös* ‘religioosne’, *religionsaffin* ‘religioosse suunitlusega’, *religiös valent* ‘religioosse väärtusega’ vms.

Enamikule praktilise teoloogia meediateemalistele uurimustele nii Saksamaal kui ka – minu arusaama kohaselt – inglise keeleruumis on ühine vähene või täielikult puuduv ajalooline põhjalikkus. See on imestamapanev, arvestades asjaolu, et evangeeliumi kommunikatsioon seisis algusest peale vahendamisülesande, seega meedia valdkonda kuuluva probleemi ees, sest siin on olemuslikult tegemist meeltega vahetult mittetunnetatava suhtega Jumala ja inimese vahel. Niisiis ei ole evangeeliumi kommunikatsiooni puhul küsimus meediumide kasutamises – ka teine inimene on meedium –,¹⁶ vaid selles, milliseid meedieid kasutatakse.

Sisuliselt viib ajaloolise dimensiooni puudumine muuhulgas selleni, et küsimust personaalsete ja impersonaalsete meediumide suhte määratlemisest¹⁷ nähakse kas häguselt või üldse mitte. Just siin, “vahetu kommunikatsiooniga” (*face-to-face communication*) seotud, ent sellele siiski vastanduvate materiaalsete infokandjate (paber, televisioon vms) poolt määratletud meedias näib minu jaoks peituvat praktilise teoloogia seisukohalt otsustav probleem.

Esmalt tahan kahe ristiusu ajaloo jaoks olulise meediumimurrangu¹⁸ meenutamisega juhtida tähelepanu personaalsete ja impersonaalsete meediumide eristamise tähtsusele praktilises teoloogias.

¹⁵ Vt meediateemaga seotud olulisi probleeme kajastavat ülevaadet: M. Laube, *Himmel-Hölle-Hollywood. Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart* (Münster, 2002), 1–18, 12–17.

¹⁶ Werner Faulstich räägib oma praeguseks juba neljakõitelises meedia ajaloos “inim-meediumitest”.

¹⁷ H. Wokittel, “Medienbegriff und Medienbewertungen in der pädagogischen Theoriegeschichte”, – S. Hiegemann, W. Swoboda, hrsg., *Handbuch der Medienpädagogik* (Opladen, 1994), 25–36, 26.

¹⁸ Siin peab autor silmas murrangulist muutust vahetult kommunikatsioonilt vahendatud kommunikatsioonile. – Tlk.

Teisalt torkab asjakohase kirjanduse läbivaatamisel silma madal empiiriline maandus. Nii käsitleb suur osa funktsionaalsele religioonimõistele tuginevatest töödest kinofilme – arvestades tõsiasja, et iga sakslane käib vaid *ca* kaks korda aastas kinos,¹⁹ on see küsitav rõhuasetus.

Ehkki enamikku kinofilme saab hiljem näha ka televisioonis, on sotsiaalökoloogiliselt ja retseptiooni-esteetiliselt oluline vahe filmi vaatamisel kinos ja televiisoris.

Seetõttu tuleb teise sammuna empiiriliselt täpsustada mõistet “meediaühiskond”. Seejuures ajendab mind – praktilise teoloogia perspektiivist – huvi mitte niivõrd meediaproduktiooni, vaid meediakasutuse vastu.²⁰ Lisaks tuleb – ka seda enamasti ei tehta – empiiriliselt rekonstrueeritud situatsiooni teoloogiliselt hinnata, enne kui on võimalik praktilise teoloogia seisukohalt olulisi tegevusvaldkondi eksemplaarselt määratleda.

AJALOOLISED PERSPEKTIIVID

Heidame esmalt pilgu meediumide välistele tingimustele ja nende muutumisele varases kristluses, kus kohtame struktuuriliselt tänaseni jätkuvat pinget personaalsete ja impersonaalsete meediumide vahel. Teiseks vaatleme reformatsiooniaega, kuivõrd just siis toimus nende kahe meediumitüübi suhtes sügavale ulatuv muutus, mille mõju kiriku tegevusele on veel tänagi vaevalt teadvustatud.

¹⁹ G. Neckermann, “Das Kinopublikum 1993 bis 2000: Besucherstruktur, Besucherverhalten und Image des Kinos”, *Media Perspektiven* 10 (2001), 514–523.

²⁰ Vt kõnealuseid teoreetilisi lähtekohti käsitlevat ülevaatlisku ja materjalirohket uurimust: U. Sander, R. Vollbrecht, *Wirkungen der Medien im Spiegel der Forschung. Ein Überblick über Theorien, Konzepte und Entwicklungen der Medienforschung.* – Hiegemann, Swoboda, hrsg., *Handbuch der Medienpädagogik*, 361–385.

Varakristlus

Kirjasõna – selle kahes tähenduses – suure tähtsuse taustal juutluses on tähelepanuväärne, et juut Jeesus Naatsaretist, kristlaste jaoks peamine vahendaja Jumala ja inimese vahel, ei jätnud endast maha kirjalikke ülestähendusi, piirdudes vaid oma isiku vahetu mõjuga.

Personaalse meediumina tegutses Jeesus suulise kõne, ühiste söömaaegade ja vahetute heategude kaudu. Seejuures oli eriline, et nendes toimingutes moodustasid üksikud kommunikatiivsed aktid ja kogu elukorraldus ühtse terviku.²¹ Meediateoreetiliselt vaadatuna oli selle terviku veenmisjõud lahutamatult seotud vahetu kommunikatsiooniga Jeesuse ja tema kaasinimeste vahel, mis tegi võimalikuks nende kohtumiste ainulaadse intensiivsuse.

Personaalne dimensioon toimis edasi ka pärast Jeesuse surma, kuivõrd ristimise ja armulaua näol kristalliseerusid välja kaks Ülestõusnuga seotute elus põhjanevat riitust. Neis riitustes on vahetu personaalne kommunikatsioon hädavajalik. Siiski näib, et sellest jäi väheks, isegi koos suuliselt edasi antud pärimusega Jeesuse sõnadest. “Evangeeliumist” – alguses “röömusõnumina” misjonäride poolt levitatud “ülekandmismeediumist” – sai ka ühe “säilitamismeediumi”²² tähistus, näiteks Markuse evangeeliumi jt kujul.²³ Evangeeliumi esimesi kirjalikke fikseeringuid, niisiis impersonaalset meediume, kohtame apostel Pauluse kirjades. Siin ilmnevad tülid kogudustes näitavad, et personaalsetest meediumidest, st rändavatest misjonäridest ja usule tulnutest pikemas perspektiivis ilmselt ei piisanud, rahuldamiseks erinevates linnades ja piirkondades tekkivate koguduste integratsioonivajadust.²⁴

²¹ Vt J. Becker, *Jesus von Nazareth* (Berlin, 1996), 100–398.

²² Nende kahe mõistega tahab autor tõenäoliselt öelda järgmist: algul röömusõnumit üksnes edastati, ta oli n-õ elav ja värske; hiljem muutus oluliseks tema alalhoidmine, n-õ konserveerimine või säilitamine tulevastele põlvetele. – Tlk.

²³ J. Hörisch, *Der Sinn und die Sinne: Eine Geschichte der Medien* (Frankfurt, 2001), 71j.

²⁴ Vrd N. Luhmann, *Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien*. – N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation* (Opladen, 1981), 309–320.

Sellest ajast peale valitseb kristluses meediumide pinged:

- personaalsete meediumide välistamisel ähvardab meid kaugene mine algündmusest – vanakiriklik ketserluse ajalugu on tulvil taolistest näidetest;
- kontsentreerumises evangeeliumi kirjalikule fikseeringule seisneb aga vastupidi historiseerumise ja pelgalt muuseumiväärtuseks kängumise oht – areng, mida võib täna osaliselt täheldada näiteks teoloogilises väljaõppes.

Liturgialooliselt on eelkirjeldatu taustal huvitav, et kristlased oskasid pikka aega sellest pingest nii üle saada, et impersonaalset meediumi, Piiblit, instseneeriti personaalse meediumina. Sest enamikul koguduselikeil ei olnud ju kirjarulle ega hiljem koodekseid kodus, nii et nad kuulsid pühade kirjade lugemist ainult jumalateenistusel vahetult teise kohalolija suust. Seda, et tollastele kristlastele ei olnud ettekandmise akt sugugi ükskõik, näitab lektori ameti kõrge tunnustamine. Siia kaasati meelsasti lapsi, kuna nende muretus avaldas muljet ning tugevdas lootust Jumala halastusele.²⁵ Piibel oli niisiis pikka aega mõlemat korraga: ristikoguduste integratsiooniülesande kandjate jaoks säilitamisfunktsiooniga impersonaalne meedium ja kogudusele jumalateenistusel personaalne meedium.

Kokkuvõtvalt võib tõdeda: evangeeliumi vahendasid algusest peale personaalsed meediumid. Jeesuse evangeeliumist ajendatud uut orientatsiooni saab ilmselt kohaselt vahendada ainult usutava vahetu kommunikatsiooni teel. See protsess nõuab – nagu näitab Jeesuse tegevus – partitsipatoorset, mitte instrumentaalset kommunikatsiooni.²⁶ Samas muutis aga integratsiooniülesanne vajalikuks ka impersonaalsete meediumide – kirjutatud tekstide – kasutamise,

²⁵ M.-R. Bottermann, *Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute* (Frankfurt, 1982), 42–47.

²⁶ W. Engemann, “Zum Problem der Maschinisierung der Kommunikation. Herausforderungen für den Erwerb und die Pflege von Religiosität in der Gegenwart”, *Wege zum Menschen* 52 (2000), 141–155, 155.

kusjuures nende seos personaalse kommunikatsiooniga säilis liturgias vähemalt esialgu.

Reformatsioon

Reformatsiooni “väljapaistev roll meedia üldajaloos”²⁷ on vaieldamatu. Kõigepealt torkab silma, et reformaatorid eesotsas Martin Lutheriga kasutasid sihikindlalt uut trükitehnikat, ilma milleta oleks reformatsiooni laiaulatuslik mõju kujuteldamatu. Selle taustal jäetakse aga tihti kahe silma vahele probleemid, mis evangeelseid kirikuid tänaseni saadavad. Neid võib vaadelda kahe reformatsioonile iseloomuliku meediumi – jutlustaja ja Piibliga aset leidnud muudatuste näitel.

Reformaatorid ei väsinud rõhutamast jutluse tähtsust, *de facto* aga tõrjusid trükised jutlustajad aja jooksul avalikkusest kõrvale. Siinjuures ei olnud mitte vähetähtis, et trükitud raamat viis seni iseenesestmõistetavana kehtinud hierarhia ja autoriteedistruktuuri ulatusliku relativeerumiseni. Trükitud teksti puhul ei olnud lõpuks enam oluline selle taga peituv autoriteet, vaid kasu lugejatele. Suulise jutluse ülesande võtsid peatselt üle hingekosutuslikud trükitud jutlused jms. Pärast märkimisväärseid raskusi jutlusega XVII sajandil²⁸ kerkisid kantslikõne mantlipärijatena avalikkuse ees esile moraalsed nädalalehed jms, ilma et see siiski oleks mõjutanud jutluse teooriat.

Ka teine reformatsiooni juhtmedium, Piibel, omandas aja jooksul täielikult teistsuguse väärtuse. Kui tal – nagu eelnevalt mainitud – algselt oli jumalateenistusel kindel sotsiaalne ruum ja ettelugemise (või hiljem ettelaulmise²⁹) kaudu personaalne iseloom,

²⁷ W. Faulstich, *Medien zwischen Herrschaft und Revolte: Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400–1700)* (Göttingen, 1998), 143.

²⁸ U. Sträter, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts* (Tübingen, 1995).

²⁹ H. Huckle, “Gesangvortrag der Perikopen”, – R. Berger et al., *Gottesdienst der Kirche 3: Gestalt des Gottesdienstes* (Regensburg: Pustet Verlag, 1987) 84–87.

siis nüüd sai Piiblist impersonaalne meedium, mis üha enam – soodustatuna arvatavast üleminekust väljuhäälselt vaikselt lugemisele – tõmbus tagasi privaatsfääri. Piibli ainult personaalsete meediumide kaudu teostatav ülesanne tutvustada ülekandmismeediumina rõõmusõnumit inimestele taandus üha enam Piibli kui säilitamismeediumi iseloomu ees. Tahes-tahtmata jääb mulje, et Piibel siirdus palvekambri üha rohkem professionaalsete eksegeetide töökabinetidesse. Temast sai niiöelda säilitamismeedium religiooniloost huvitatud ekspertide ja raskete usuõpetuse tundide jaoks koolis. Piibli seos jumalateenistuse ja kogudusega tuhmus.

Ilmselt ei õnnestunud reformatsioonist alguse saanud liikumistel leida personaalsetele meediumitele kohta, mis vastanuks nende tähendusele evangeeliumi kommunikatsiooni jaoks. Niikaua kui valitseva ühiskonnakihi survevahendite toel oli kristlaseksõlemine iseenesestmõistetav, ei tulnud eelkirjeldatud nihetes peituvad evangeeliumi kommunikatsiooni probleemid selgelt päevavalgele. Pluraliseerumise ja individualiseerumise üldine protsess põhjustab aga muu hulgas üha suurema vajaduse õpetada inimestele evangeeliumi kommunikatsiooni. See ei ole aga – eelnimetatud kommunikatiivsetel põhjustel – impersonaalsete meediumide vahendusel reeglina võimalik.³⁰

EMPIIRILISED PERSPEKTIIVID

Arvestades asjaolu, et tänapäeval on internetis ja erialajakirjades³¹ kerge leida vastavaid andmeid ja ka sotsiaalempiirilisi analüüse meedia kasutamise kohta, võin siinkohal piirduda lühikese ülevaatega. Tuginen seejuures Saksamaa kohta käivatele andmetele. Siiski

³⁰ Viimane esinduslikum katoliiklaste seas korraldatud küsitlus kinnitab seda ilmselgelt: Allensbachi Demoskoopia Instituut, *Trendmonitor "Religiöse Kommunikation 2003"*: *Bericht über eine repräsentative Umfrage unter Katholiken zur medialen und personalen Kommunikation* (Allensbach, 2003), 88jj, 97–99.

³¹ Saksamaa kontekstis tuleb siinkohal eriti viidata ajakirjale *Media Perspektiven*.

võib eeldada, et ka teistes kaasaegsetes ühiskondades esineb sarnaseid tendentse, ehkki nende konkreetsed vormid võivad olla erinevad. Pisut täpsemalt vaatlen ma seejärel massimeedia oletatavat mõju kaugemas perspektiivis.

Elektroonilise meedia populaarsuse kasv

Elektroonilise meedia, eelkõige raadio, televisiooni ning viimasel ajal ka – esmajoones noorte seas – interneti kasutamine areneb pidevas tõusujoones.

Keskmiselt vaatas üks sakslane aastal 2000 päevas ca kolm tundi televiisorit ning kuulas ca kolm ja pool tundi raadiot. Sellele lisandus keskmiselt pool tundi ajalehe, kümme minutit ajakirja ja kaheksateist minutit raamatu lugemist, 36 minutit CD vms kuulamist ja 13 minutit interneti kasutamist. Ilma siinkohal lähemalt vaatlemata huvitavaid erinevusi vanuse, piirkondlike tendentside jms osas, võib tõdeda: kui jätta magamine kõrvale, kulub meediakasutusele – aastal 2000 umbes 502 minutit – keskmise sakslase elus kõige rohkem aega.

Kultuurilise juhtmeediumina³² figureerib kaasaegsetes lääne ühiskondades juba pikemat aega televisioon – vähemalt kasutajate vaatenurgast. Viited interneti väidetavalt domineerivale rollile interaktiivse meediumina ei leia lähemal empiirilisel vaatlusel (veel?) kinnitust. Tihti aetakse segamini tehnilised võimalused ja tegelikult realiseeritud kommunikatsioon.

Täna kasutab Saksamaal vaid vaevalt veerand interneti kasutajatest seda kui interaktiivset meediumi, osaledes näiteks jututubades. Valdav enamus kasutajatest (81%) saadab eelkõige e-maile, vähem on neid, kes otsivad informatsiooni (55%) või surfavad vahetevahel ilma kindla

³² Vt diskussiooni kokkuvõtet televisiooni kui “kultuurilise eneseväljenduse meediumi” kohta: M. L. Pirner, *Fernsehmythen und religiöse Bildung: Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung* (Frankfurt, 2001), 99–101.

eesmärgita (54%).³³ Nad kasutavad seega internetti konventsionaalsel viisil kiirema postiteenuse või teabehankimisvõimalusena, mitte aga interaktiivse kommunikatsioonivahendina. Arvestades tõsiasja, et tänapäeva juhtmeedium televisioon juba aastakümneid süvendab passiivseid retseptioonihoiakuid, jääb lahtiseks, kas praegune konventsionaalne internetikasutus lähemal ajal muutub.

Siiski ütleb televisiooni domineerimine – raadio toimib juba pikemat aega pelgalt saatva meediumina – üsna vähe tema mõju kohta. Empiirilised uurimused näitasid, et nn *stimulus-response*-mudel, st oletus elektroonilise meedia otsesest sisulisest mõjust inimestele ei pea paika. Põhjuseks on taju selektiivsus ja produktiivsus.

Nii näitasid uurimused, et “ühe nädala jooksul jääb meelde vaid 12–14% meedia sisust. Ja veel vaid umbes pool sellest niigi kahanenud mäletatavast aimest pärineb vastavast meediumist. Ülejäänud poole saab rekonstrueerida inimese enda eelteadmistest, muudest infoallikatest või oma järeldustest.”³⁴

Sellest tulenevalt on – nagu näitasid viimaste aastate arvukad praktilise teoloogia uurimustööd – filmide sisuanalüüsidel vaid piiratud väärtus. Nad juhivad eelkõige tähelepanu võimalikule materjalile näiteks usuõpetuse või ka hingehoiuvestluse tarbeks, ei ütle aga midagi filmi mõju vms kohta.

Vastupidiselt sellele on kasutajate produktiivsus nii valiku tegemisel kui ka tegeliku retseptiooni osas suure tähtsusega. Seda tõdemust väljendab kontseptuaalselt *uses-and-gratifications*-teooria, mis lähtub meediumi konkreetsest kasutamisest retsiipiendi poolt. Teisest küljest on retsiipient jällegi mõjutatud eelnevatest meedia-kogemustest, nii et võib oletada ringikujulist seost, mis aga individuaalselt on väga erinev ning millele avaldab olulist mõju konkreetne kasutussituatsioon ruumilise ja sotsiaalse ümbruse kaudu.

³³ B. van Eimeren, H. Gerhard, B. Frees, “Entwicklung der Onlinenutzung in Deutschland: Mehr Routine, weniger Entdeckerfreude (ARD/ZDF-Online-Studie 2002)”, *Media Perspektiven* 8 (2002), 346–362, 354.

³⁴ A. Kunkel, *Fernsehleben. Mediennutzung als Sozialisationsfaktor. Auswirkungen des Fernsehens auf Gesellschaft und Individuum* (München, 1998), 33.

Elektroonilise meedia mõju

Vaatamata neile retseptsiooni-esteetilistele peensustele võib oletada üldisemate ja kaugete ulatuvamate mõjude olemasolu sedavõrd pika meediakasutuse ajaloo vältel.

Neid on aga võimalik adekvaatselt mõista vaid siis, kui kasvõi lühidalt manada silme ette elektroonilise meedia kasu.

Elektroonilised meediumid, võiks öelda, täidavad inimese kolm soovunelmat:

- nad ületavad aja ja ruumi piirid,
- võimaldavad laialdasemat taju – mõningaid asju on võimalik haarata vaid aegluubis või suurendatult,
- parandavad materiaalselt varustatust kiirema ja laiaulatuslikuma andmevoo kaudu. Lisaks sellele aitavad nad olulisel määral kaasa kaasaegse massiühiskonna integratsioonile.

Ent veelgi olulisem on see, et elektrooniline meedia eesotsas televisiooniga lahutab meelt ja viidab aega.³⁵

Et “meelelahutuse” puhul ei ole tegemist pelgalt rohkem või vähem meeldiva lisandiga, näitab pilguheit mõistelukku.³⁶ Algselt tähistati nii toetust (*Unterstützung*), tähenduses “kedagi millegagi toetama” (*jmdm. etw. unterhalten*); sellest tuletus hiljem “teineteist toetama” (*sich unterhalten*) vestluse tähenduses, mis lõpuks sai “meelelahutuseks” (*Unterhaltung*) lõbustuste tähenduses. Kultuuri- loo kontekstis vaadelduna on “meelelahutus” (*Unterhaltung*) neis kolmes dimensioonis ilmselt midagi inimesele hädavajalikku, ehkki – või pigem kuna – tal ei ole selget funktsiooni. Sarnaselt mängule võimaldab meelelahutus eesmärgivaba tegevust. Järjest enam eesmärgipäraselt ja ratsionaalselt korraldatud maailmas võib oletada meelelahutuse tähtsuse kasvu.

³⁵ Vt erinevaid interpretatsioone ja hinnanguid tele-meelelahutuse kohta ühiskonna- kriitilisest, antropoloogilisest ja psühhosotsiaalsest perspektiivist: Kottlorz, *Fernsehmoral*, 13–69.

³⁶ Gerhard Müller et al., hrsg., *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002), “*Unterhaltung*”, von H. Schröder-Wittke, 397–403.

Samas ei saa peita meelelahutusega kaasnevaid varjukülgi – näiteks “inimeste häbistamine, paljastamine, lahtiriietamine ja alandamine” kollases ajakirjanduses.³⁷

Igal juhul ei ole meediakriitika, mis jätab tähelepanuta selle nii raskesti haaratava, inimeste jaoks aga ilmselt nii tähtsa faktori – meelelahutuse –, tõsiseltvõetav.

Elektroonilise meediaga kaasnevad muutused inimeste elus

Uus meedia on muuhulgas endaga kaasa toonud järgmised muutused inimeste elus:

- Vaba aja veetmise viisid (vabaajategevused) ja ka aja jaotamine on muutunud. Kuni 70. aastate alguseni küsitlustes figureerinud hobi “aknast välja vaatamine”,³⁸ mis toona oli tähtis naaberliku osavõtlikkuse vorm, on nüüdseks küsimustikest välja võetud ja peaaegu täielikult telerivaatamise ees taandunud. Võib oletada, et seeläbi muutusid ka naaberlikud suhted.

Silmatorrakav on ka tõsiasi, et sakslaste magamisharjumused – tingituna töönädala lühenemisest – on muutunud televisiooni levikuga.³⁹ Tööpäevadel jäävad inimesed õhtuti kauem üles, enamasti telerivaatamiseks, nädalalõpul magatakse hommikuti kauem, sageli pärast pikki õhtuid televiisori ees.

Tänapäeval on üldiselt tähtsaks peetavad üritused, nagu näiteks jalgpallimatšid, autode võidusõidud vms lahutamatu seotud televisiooniga. On tekkinud meelelahutuse uued vormid, elektrooni-

³⁷ M. Schibilsky, “Kirche in der Mediengesellschaft”, – Preul, Schmidt-Rost, hrsg., *Kirche und Medien*, 51–71, 66.

³⁸ E. Noelle-Neumann, E. Piel, *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1973–1983* (München, 1983), 112.

³⁹ M. Meyen, *Hauptsache Unterhaltung: Mediennutzung und Medienbewertung in Deutschland in den 50er Jahren* (Münster, 2001), 147, 149.

lisest rahvamuusikast *talk show*'deni, mis lisaks televisioonile ulatuvad ka inimeste igapäevaellu.

- Elektrooniline meedia mõjutab inimeste ajatunnet. See on tiheidalt seotud üleüldise ajanappuse ja igapäevaellu kiirenemisega. Järjest lühemad kaadrid filmides toovad selle samasuguse selgusega esile kui andmeedastuse kiirus arvutis.

Götz Großklaus on üritanud eelneva kahe näite najal kirjeldatud muutust mõisteliselt haarata: “Ma arvan, et meil on üldises moderniseerumisprotsessis, kus hakkavad hävinema ajalised ja ruumilised kaugused, tegemist olevikulisuse ja hetkelisuse tihenemisega. Kõik kaldub olema olevik, olema siin, toimuma praegu.”⁴⁰

Samal ajal aitavad televisioon ja raadio, teatud mõttes ka ajalehed ja ajakirjad kaasa ajalise korrastatuse stabiliseerimisele. Muutumatuks jäävad ajaskeemid – nagu näiteks Saksamaal riikliku telekanali (ARD) päevauudiste (*Tagesschau*) algus kell 20.00 – sugereerivad stabiilset korda. Sama võib oletada arvukate korduste, üksluiste seriaalide vms kohta televisioonis. Selles väljendub – segatuna väikese vahelduse ja põnevusega – sõnum, et kõik on ikkagi korras.⁴¹

- Meediakasutuse ajalise kestuse taustal on ilmselge, et meedia vähendab inimeste kontakti nende elektrooniliselt vahendamata ümbrusega. Eriti laste puhul on sellel koosmõjus linnade piiratud kogemusruumiga mõnikord kurioossed tagajärjed. Nii maalisid ühes põhikooliklassis mõned lapsed kõik lehmad lilla-

⁴⁰ G. Großklaus, *Medien-Zeit, Medien-Raum: Zum Wandel der raumzeitlicher Wahrnehmung in der Moderne* (Frankfurt, 1995), 21.

⁴¹ Funktsionaalsest religioonikäsitlusest lähtuvalt võib televisiooni mõista tööpoolest religiooni aseainena, nii näiteks K. Hieckethier, “Transformationen: Sinnstiftung, Wertvermittlung und Ritualisierung des Alltags durch das Fernsehen”, – G. Thomas, hrsg., *Religiöse Funktionen des Fernsehens?* (Wiesbaden, 2000), 29–44, 42; J. Reichertz, *Die Frohe Botschaft des Fernsehens: Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion* (Konstanz, 2000), eelkõige 242–250. Siiski tuleb märkida, et enamus inimesi ei nõustuks taolise interpretatsiooniga; vt Neckermann, *Das Kinopublikum 1993 bis 2000*, 522. Niisiis ei ole see interpretatsioon subjektile orienteeritud lähtekohaga ühildatav.

värvilisteks nagu ühes tuntud šokolaadireklaamis. Pedagoogilise psühholoogia seisukohalt tuleb viidata sellele, et ruumiline ja sotsiaalne kontekst aitab õpitud meelde jätta. Televisioonis toimuv pakub selleks vähe pidepunkte, kui toimunut just näiteks järgnevas vestluses ei süvendata ja sotsiaalselt ei kinnistata.

- Ka perekonnad kui oluline sotsialisatsiooniruum muutuvad elektrooniliste meediumide toimele mitmeti, alates kindlatest saadete poolt etteantud ajarütmidest kuni nähtu kujunemiseni vestlusteemaks. Eriti lasterikastes või ühe vanemaga perekondades kujutab televisioon endast sageli olulist konfliktipotentiaali.⁴² Lisaks aitavad elektroonilised meediumid, sh üha enam internet kaasa sellele, et teadmiste valdkonna varem iseenesest mõistetavaks peetud vanemate edumaa laste ees väheneb, muutudes kohati isegi vastupidiseks.
- Tagajärgederohke on televisiooni mõju eelkõige avaliku arvamuse kujunemisele. *Agenda Setting*-teooria⁴³ järgi on avaliku diskussiooni teemad peamiselt massimeedia poolt ette antud. Seda teooriat tuleb siiski täiendada *Uses and Gratifications*-teooriaga, mille kohaselt niisugused teemad peavad seostuma inimeste igapäevaeluga. Meediavaldkonna kasvava ökonoomsusetatoluse taustal, kus märksõnadeks on vaatajate arv või tiraaž, on negatiivsed arengutendentsid etteaimamatud.⁴⁴
- Lõpuks kaotab uus meedia traditsioonilise eluvaldkondade lahususe. Näiteks televisioonile omane huvi personaliseerimise vastu põhjustab poliitikas osaliselt avaliku ja privaatse vahelise piiri kadumise.⁴⁵

Mobiiltelefonid muudavad üha enam küsitavaks töö ja vaba aja erinevuse.⁴⁶

⁴² M. Petzold, *Die Multimedia-Familie. Mediennutzung: Computerspiele, Telearbeit, Persönlichkeitsprobleme und Kindermitwirkung in Medien* (Opladen, 2000), 26–29.

⁴³ M. Jäckel, *Medienwirkungen* (Wiesbaden, 2002), 199, 203.

⁴⁴ Vt *Ibid.*, 207 (kriteeriumide loetelu uudiste võimalikult kasutoovaks väljavalimiseks).

⁴⁵ J. Meyrowitz, *Überall und nirgends dabei: Die Fernsehgesellschaft 1* (Weinheim, 1990), 143.

⁴⁶ G. Reischl, H. Sundt, *Die mobile Revolution: Das Handy der Zukunft Das*

TEOLOOGILISED PERSPEKTIIVID

Evangeeliumi kommunikatsioon uutes tingimustes

Eelpool visandatud elektroonilise massimeedia poolt põhjustatud muutustest tulenevad uued raamtingimused evangeeliumi kommunikatsioonile. Esiteks tähendab see kontekstualiseerimist. Teiseks kuulub kontekstualiseerimise juurde ka kontrakultuuriline aspekt: evangeelium võib olla ka vastuolus kultuuriliste arengutega ja seda vastuolu ei tohi harmoniseerida, kui ei taheta evangeeliumi eluedendavat iseloomu ohustada. Otsustamaks, kuidas kujundada evangeeliumi kommunikatsiooni paremini – kohandades seda muutunud kommunikatsioonitingimustele või nendega vastuolus –, läheb vaja teoloogilisi kriteeriume.

Selleks tuleb sisuliselt täpsustada seni üsna formaalselt kasutatud mõistet “evangeelium”. Arvestades ettekande alguses Jeesuse tegevuse näite varal välja toodud evangeeliumi kommunikatiivset põhiolemust, ei saa siin olla tegemist üldiste, konkreetsest kommunikatsioonisituatsioonist sõltumatult formuleeritavate õpetuste deduksiooniga.⁴⁷ Pigem valin ma oma normatiivseks lähtepunktiks praktilise elu, nimelt iga kristlase jaoks fundamentaalse toimingu – ristimise. Siin sõnastatakse usutunnistuses ristiusu ja evangeeliumi elementaarne tuum, mille najal saab kontrollida, kuidas tuleb meediaühiskonnas kujundada evangeeliumi kommunikatsiooni.

Kinopublikum 1993 bis 2000 und die drahtlose Informationsgesellschaft (Wien, 1999), 210.

⁴⁷ Vrd Gräb, *Sinn fürs Unendliche – Religion in der Mediengesellschaft*, 255, kes õigustatult viitab evangeeliumi sisu jaoks olulisele “teatud eksistentsiteadmise hankimise protsessile”, määratledes seda samas hämmastavalt abstraktselt “vabaduse eluvormina”.

Usutunnistus evangeeliumi kommunikatsiooni normina

Põhiline on siin Jumala kui Looja tunnistamine. Sellega kinnitatakse, et ei inimene ega tema ümbruskond ole ennast ise esile toonud, vaid võlgnevad oma olemasolu eest tänu Jumala teole.

Juba Jeesuse kõnedele on – tema kaasaegse juutliku teoloogia taustal üsna silmatorkavalt – iseloomulik inimese kreatuursuse rõhutamine.⁴⁸ Selgelt väljendub see Mäejutluses (Mt 6:25–34). Kuulutus Jumala Riigist ja Looja tunnistamine on siin teineteisega lahutamatu seotud. Evangeelium väljendub siin Jumala muretsemises oma loodu pärast.

- Teine artikkel formuleerib Jeesuse Kristuse tunnistamise. Käesolevas kontekstis on oluline siin avanev lai ajaline raamistus. Jeesuse elu meenutatakse üksikute sündmustena, sünnist ristisurma. Seejärel visandatakse käesolevast maailma-ajastust kõrgemalseisev eskatoloogiline horisont, kusjuures mõlema ajaperspektiivi kese on Jeesuse Kristuse ülestõusmine.
- Apostlik usutunnistus lõpeb pühade osaduse tunnistamisega. Sellega väljendatakse põhjanevalt seda, mis kõlas juba media-teoreetilistes viidetes varakristlikule ajale iseloomuliku personaalse media rõhutamisel. Suhte uuendamine Jumalaga (pattude andeksandmine) ja lootus bioloogilisest surmast kaugemale ulatuvale Jumala ustavusele (surnuist ülestõusmine) on seotud osadusega. Seejuures ei ole see osadus, nagu näitab *ekklēsia* Uues Testamendis,⁴⁹ täielikult samastatav vahetu kommunikatsiooniga. Ta väljendub aga näost-näku kommunikatsioonina mõlemas põhilises riituses – ristimises ja armulauas.

⁴⁸ Vt üksikasjalikumalt Becker, *Jesus von Nazareth*, 155–168.

⁴⁹ G. Kittel, G. Friedrich, hrsg., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3 (Stuttgart: Kohlhammer, 1938/57), “kaleo usw.”, von K. L. Schmidt, 488–539, 505–512.

Meediaühiskonna probleemid

Kui vaadelda neist sisulistest kriteeriumidest lähtuvalt meediaühiskonda, on ambivalentsused ja probleemid ilmselged. Olgu nad siinkohal nimetatud märksõnadena, mille tausta moodustavad ülalnimetatud elektroonilise meedia atraktiivsuse põhjused.

- Kaasaegne meedia võib – nagu eelpool näidatud – raskendada seostatust looduga, kuna ta juba ainuüksi ajaliselt lühendab oluliselt kontakti mittefunktsionaalselt korraldatud ümbruskonnaga. Sellest tulenevatele kasvava põlvkonna sotsialisatsiooniprobleemidele viitas lillade lehmade näide.

Teisest küljest avab elektrooniline massimeedia televisiooniga eesotsas sõna otseses mõttes silmad maakera mitmekesisusele ja ilule. Ühelgi põlvkonnal ei ole olnud nii laialdasi teadmisi – isegi kui turism kõrvale jätta – maakera eri paigust kui tänapäeval. Siiski tuleb retseptsooniestteeliliselt küsida, kas see viib ka loogilise jätkuna Jumala loodu kiituseni.

- Kogetu fikseerimine olevikule on selges pinges teise usuartikli laia ajahorisondiga. Kui vaadelda evangeeliumi kommunikatsiooni praktikat, nagu see kõige kontsentreeritumalt väljendub jumalateenistusel, võib oletada, et siin peitub suurim pinge meediaühiskonnaga. Sest liturgiast osavõtmine nõuab aega: aega vaikimiseks, kuulamiseks, palvetamiseks, pühitsemiseks, lühidalt – oma elu paigutamiseks igavikust igavikku ulatuvale Jumala horisonidile.

Tuleb siiski tähelepanu juhtida sellele, et mõned meediaproduktid – alates kuuldemängu ja filmina produtseeritud romaanist *Momo* kuni *Truman Show*'ni – lahkavad kõnealust probleemi ja käsitlevad kiiresti seesmise tühjuseni viivat fikseeritust olevikule kriitiliselt.

- Lõppude lõpuks on ka evangeeliumi poolt initsieeritud osadus ambivalentne. Kasvav ökonoomsusetaotlus vastandub inimeste võrdsusest Jumala ees tulenevale kristlaste osadusele, kuna siin funktsionaliseeritakse inimlikud suhted professionaalsetel eesmärkidel. Saated, kus inimesi häbistatakse ja hingeliselt

ruineeritakse, manavad selle vastasseisu ilmekalt silme ette. Siiski on elektrooniline meedia ja eriti internet ka hierarhia-kriitiline, egaliseeriv nähtus, mis toetab inimeste Jumala poolt seatud võrdväärset osadust. Siiski on see ainult üks võimalik tendents, mida takistavad tänapäeval ebavõrdsed omandisuhted ja ainult inimkonna rikkamale osale võimalik juurdepääs elektroonilisele meediale.

TÕDEMUSED JA ÜLESANDED

Kirikule kui organisatsioonile, mille esmaseks ülesandeks on edendada evangeeliumi kommunikatsiooni, esitab meedia areng tõsise väljakutse.

Kiriklik personaalne meedia

Nii ajaloost kui kommunikatsiooniteoreetilistest vaatlustest nähtus, et evangeeliumi kommunikatsioon teostub eelkõige vahetus kommunikatsioonis. Siin võimalikuks saav – impersonaalse meedia poolt saavutamatu – lähedus ja sellega kaasnev potentsiaalne usutavus avab ainsana võimaluse evangeeliumiga kooskõlas olevaks uueks elusuunaks. Niisiis tuleb kirikute tegevust vaagides küsida, kas see vastab järgnevatele kriteeriumitele:

- Näiteks mahaloetud jutlused⁵⁰ või palved jumalateenistusel mängivad olulised võimalused käest, sest siin asub personaalse meediumi asemele impersonaalne meedium nagu klade või paberileht – kes teab, kes selle tegelikult kirjutab?
- Haridustöös tuleb selles meediateoreetilises kontekstis jälgida, et tekiksid sümmeetrilised kommunikatsioonisituatsioonid, mis vastavad ainult evangeeliumi kommunikatsioonile. Näiteks leeriõpetust ikka veel laialdaselt mõjutav õppetunni struktuur

⁵⁰ Vrd seevastu väga huvitavat lähenemist: M. Nicol, *Einander ins Bild setzen: Dramaturgische Homiletik* (Göttingen, 2002).

on ebasoodne. Pigem võib ajaliselt avatumatest ning õpetajate ja õpetatavate traditsioonilist hierarhiat lõdvendavatest vormidest oodata, et evangeeliumi pinnal tekiks mõttevahetus.

- Hingehoius tuleb eelistada saatvaid vorme nn terapeutilisele seadele orienteeritud vormidele.⁵¹

Kiriklik impersonaalne meedia

Samal ajal on aga – ja ka seda näitas pilguheit ajalukku – impersonaalne meedia asendamatu:

- Ainult impersonaalse meedia kaudu on võimalik erinevates kohtades ja erinevates tingimustes elavate kristlaste ja nende koguduste integratsioon. Siin pakub internet või kiriklik intranet võimalusi, mida tuleb inimeste üha laieneva orientatsiooni- puuduse taustal kindlasti ära kasutada.
- Just televisioonil on – nagu näitavad empiirilised uurimused⁵² – jumalateenistuste ülekannete näol tähtis ülesanne, mis puudutab eelkõige vanemaid inimesi, kelle kogemused koguduse jumalateenistustel osalemisest võimaldavad neil osa võtta ka rahvusvahelisest televisioonijumalateenistustest.
- Lõpuks tuleneb *Agenda Setting*-teoorias formuleeritud elektroonilise massimeedia tähendusest vajadus kristliku publitsistika järele, et evangeeliumi perspektiiv võiks jõuda avalikku diskursusse.

Siiski sõltub impersonaalse meedia mõjususest evangeeliumi kommunikatsiooni jaoks olulisel määral sellest, kas ja kuipalju õnnestub siin nähtut ja kuuldut ühendada vahetu kommunikatsiooniga (ühendmeedia).

⁵¹ I. Reuter, "Seelsorge als eingeräumte Zeit. Zum pastoraltheologischen Spezifikum seelsorgerlichen Handelns in einer zeitökonomisierten Gesellschaft", *Praktische Theologie* 36 (2001), 279–288. (Autor peab tõenäoliselt silmas, et hingehoid ei tohiks olla primaarselt "ravimine", vaid peaks inimese elu ja hingelist tervenemist toetama ning "saatma". – Tlk.)

⁵² B. Gilles, *Durch das Auge der Kamera: Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen* (Münster, 2000).

Kiriku kontrakultuurilised ülesanded

Eelnimetatud pingete taustal meediaühiskonna ja evangeeliumi sõnumi vahel on kirikul ka kontrakultuurilised ülesanded:

- Evangeeliumi kommunikatsiooni üks olulisi eeldusi on õigesti planeeritud ja “hajutatud” aeg. Tuleb kasutada niisugust “vaba aega”, mis ei ole mõjustatud kokkuhoiust või tungist aega säästa, vaid annab võimaluse nii omaette mõtisklemiseks kui ka vastastikuseks mõttevahetuseks. Sisuliselt on taolise “vaba aja” puhul eesmärgiks avada meediaühiskonnas olevikule fikseeritud ajahorisont minevikule ja tulevikule. Kirikuaasta suured pühad pakuvad selleks arvukalt mitmekesiseid võimalusi.
- Eelkõige laste sotsialisatsioonis on – arvestades Jumala loomisteo tähtsust evangeeliumi kommunikatsiooni jaoks – oluline luua “vabu ruume”, mis võimaldavad omandada kogemusi “liiliatega väljal” (Mt 6:28). Siin ei ole tegemist elu- ja piiblikauge loodusromantikaga, vaid selle näitlikustamisega, et kogu loodu võlgneb oma eksistentsi eest tänu Jumalale.
- Meediaühiskonna tagajärgede kriitilisel analüüsimisel võivad uue meedia produktid ise abiks olla, kuivõrd siin, nagu eelnevalt mainitud, käsitletakse olulisi küsimusi ja probleeme. Siin on praktilise teoloogia ja eelkõige religioonipedagoogika filmi-analüüsid teinud tähtsat eeltööd, mida tuleks eraldi peatükina käsitleda üldises meediapedagoogikas.⁵³ Ka hingehoius saavad – nagu nähtub vastavatest psühhoteraapia alastest katsetest⁵⁴ – filmidest pärit pildid ja sümbolid üle võtta traditsioonilisi ülekandmisfunktsioone. Jutlus võib vastavate seoste läbi muududa elulähedasemaks.

⁵³ Th. Strohm, “Medienpädagogik – eine unerledigte Aufgabe in Kirche und Schule”, *Praktische Theologie* 31 (1996), 294–309.

⁵⁴ J. W. & J. G. Hesley, *Rent Two Films and Let's Talking in the Morning. Using Popular movies in Psychotherapy* (New York, 1998).

KIRIKU MÕJUST RELIGIOONI POLITISEERIMISELE

Alar Kilp

alar.kilp@ut.ee

Käesolev artikkel põhineb 5. juunil 2002. a Tartu Ülikooli sotsiaalteaduskonna politoloogia osakonnas kaitsitud magistritööl *Religion enters politics: the process of politicization of religious issues in four post-communist countries*.¹ Uurimuse põhiküsimuseks on see, kas mingis ühiskonnas eksisteeriv religioon ja sellest lähtuv usuline lõhe jõuab aja möödudes nii ehk teisiti poliitikasse või sõltub see ka kiriku taktikalistest otsustest. Võttes teoreetiliseks aluseks religioonituru teooria ja ühiskondliku lõhe mudeli, analüüsin ma võrdlevalt kiriku poliitilist mõju usulise lõhe poliitikasse jõudmisel neljas Euroopa postkommunistlikus riigis – Poolas, Ungaris, Tšehhi Vabariigis ja Eestis.

Saadud tulemuste põhjal võib väita, et sõltumata konfessioonist on kiriku taktikalised valikud oma huvide poliitilisel esindamisel mõjutanud usulis-poliitilise lõhe arengut. Radikaalsete poliitiliste erakondade toetamine Poolas ja vaid ühe partei toetamine Tšehhi Vabariigis on vähendanud usulis-poliitilise lõhe tähtsust nende riikide poliitikas, Ungaris aga suurendas kristlik-radikaalsete

¹ Magistritöö on täies mahus loetav internetis (<http://ec.ut.ee/alar/alar2.htm>).

erakondade hülgamine mõõdukama kristliku demokraatia kasuks usulis-poliitilise lõhe olulisust.

Võrdlevast analüüsisist kerkib esile kaks selgitust vajavat probleemi. Esiteks, usulis-poliitiline lõhe on 1990. aastate lõpuks kujunenud tugevamalt välja Ungaris kui Poolas, kuigi poolakad on ungarlastest usklikumad ning Poola kirik on ka institutsionaalselt tugevam ja rohkem seotud rahvusidentiteediga. Teiseks, Tšehhi katoliku kirikul on küll rohkem järgijaid kui luterlikul kirikul Eestis, kuid viimane on saavutanud oluliselt parema juurdepääsu valitsusvõimule ning tänu sellele ka märksa rohkem oma institutsionaalseid eesmärke.

Kirikuks (või kirikuteks) nimetan ma institutsionaalselt korraldatud ajalooliselt domineerivaid usutraditsioone, mis on poliitilises mõttes olulised ka tänapäeval. Väiksemad kirikud võivad ka poliitiliselt aktiivsed olla (nagu näiteks mõned baptisti kogudused Eestis või karismaatilised kogudused Ungaris), kuid nende vähese liikmete arvu (alla 2% elanikkonnast) tõttu on ka nende mõju lõhede kujunemisele jäänud marginaalseks. Domineerivad kirikud kuuluvad erinevatesse konfessioonidesse (rooma-katoliiklik, luterlik ja Ungaris ka kalvinistlik) – nende konfessionaalseid erinevusi võetakse ka arvesse, kuid neile kõigile viidatakse kui “kirikutele”. Poola ja Tšehhi puhul tähendab see katoliku kirikut, Eesti puhul luterlikku kirikut, Ungari puhul mitut suuremat – katoliku, luterlikku ja kalvinistlikku – kirikut korraga, sest poliitilistes küsimustes toimivad nad ühtselt, neil on samasugused legaalsed privileegid ja sarnased huvid.

ÜHISKONDLIKE LÕHEDE MUDEL

Seymour Martin Lipseti ja Stein Rokkani ühiskondlike lõhede (*social cleavages*) mudeli kohaselt kujunes Lääne-Euroopa parteisüsteem välja ühiskondlike lõhede ülekandumisel poliitikasse läbi parteide tegevuse.² Hoolimata sellest, et postkommunistlike riikide puhul

ei ole võimalik rääkida sajandite jooksul välja kujunenud lõhedest, nagu Lipset ja Rokkan seda Lääne-Euroopa puhul teevad, saab sama mudelit siiski kasutada ka postkommunistlike riikide poliitiliste lõhede kujunemise analüüsimisel.

Seda aga, kas ja kuidas parteid ühiskonnas esinevat usulist lõhet valimisvõitluses ära kasutavad, mõjutavad ka kirikute eelistused ja ressursid. Siinkohal modifitseerin ma Rokkani ja Lipseti mudelit kasutusele võttes religioonituru teooria (*religious market theory*³), mille abiga hindan kiriku kui institutsiooni poolt tehtud taktikaliste otsuste mõju usulis-poliitilise lõhe kujunemisele. Religioonituru teooria eeldab, et kirik on motiveeritud oma institutsionaalsetest huvidest ning toimib ühtselt ja ratsionaalselt nagu religioosne firma religiooniturul. Kui religiooniturul kasvab konkurents – sotsialistliku riigikorraga võrreldes toob demokratiseerumine paratamatult kaasa pluralismi ja konkurentsi kasvu ka religiooni-

² Seymour M Lipset, Stein Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction", – Seymour M. Lipset, Stein Rokkan, ed., *Party Systems and Voter Alignments. Cross National Perspectives* (New York: Free Press, 1967), 1–64. Lääne-Euroopa parteide väljakujunemise aluseks olid neli suuremat ühiskondlikku lõhet: keskus-perifeeria-lõhe põhjal kujunesid välja etnilised ja lingvistilised parteid; riik-kirik-lõhest religioossed parteid; põllumajandus-tööstus- lõhest agraar-, konservatiivsed ja liberaalsed parteid; omanikud-töötajad lõhest sotsialistlikud parteid. Ronald Inglehart on hiljem lisanud juurde materialism-postmaterialism-lõhe, mille kohaselt noorem põlvkond ei otsustanud valimistel enam ühiskondliku kuuluvuse, vaid individuaalsete arvamuste ja väärtuste järgi. Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

³ Religioonituru teooria puhul on tegemist ratsionaalse valiku teooria kohandamisega religioossetele institutsioonidele. Esimesena kasutas ratsionaalse valiku teooriat kiriku tegevuse analüüsimiseks Adam Smith (1723–1790), kes leidis, et isiklikud huvid motiveerivad vaimulikke samamoodi nagu ka sekulaarsete ettevõtete juhte. Kaasaegsetest käsitlustest on tuntumad Stathis Kalyvase käsitlus konfessionaalsete erakondade tekkest Lääne-Euroopas, Carolyn Warneri käsitlus kiriku kui huvigrupi suhetest erakondadega, kus mõlemad pooled peavad arvestama usalduse ja riskide, kulude ja tuludega, ning Anthony Gilli käsitlus sellest, miks katoliku kirik ühtedes Ladina-Ameerika riikides vastandus autoritaarsete režiimidega, teistes aga mitte. Stathis N. Kalyvas, *Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 1996); Carolyn Warner, *Confessions of An Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000); Anthony Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the state in Latin America* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

turul –, on kirikul kaks valikut: ta kas parandab oma “toote” kvaliteeti ja turustamist või mõjutab riiklikku valitsust, et see kaitseks seadusandluse läbi kiriku privileege ning piiraks “uute firmade” turule tulekut. Religioosse vabaturu piiramine on kulusid ja tulusid arvestades “toote” kvaliteedi parandamisega võrreldes efektiivsem viis usulise konkurentsiga toime tulekuks.⁴

Teine institutsionaalne valik, mille kirik demokratiseerumise alguses tegema pidi, puudutas ühiskondlikke väärtusi. Kirik võis mõõdukal või radikaalsel moel soovida kristlike väärtuste (taas)tunnustamist ühiskonnas läbi seadusandluse ning valida sellel eesmärgil kas radikaalseid või mõõdukaid poliitilisi liitlasi. Valikut raskendas asjaolu, et liialt radikaalsed liitlased ja seisukohad, mis võisid küll kõige otsesemalt seista kiriklike väärtuste eest, võisid samas põhjustada ka liialt suure vastuseisu liberaalses demokraatlikus ühiskonnas. Seetõttu oli kirikule tihti kasulikum valida laiemalt tunnustatud ja vähem radikaalseid poliitilisi liitlasi.

RELIGIOONITURU AJALOOLINE STRUKTUUR

Poola katoliku kirikul on religiooniturul olnud traditsiooniliselt monopoolne positsioon. Tšehhi ajaloos on olnud perioode, mil domineerivaid konfessioone on mitu, kuid et tänapäeval on valdav enamuse Tšehhi usklikest katoliiklased, võib ka seda riiki pidada pigem monokonfessionaalseks. Neile vastandub multikonfessionaalne Ungari, kus riik on juba sajandeid mitut konfessiooni võrdselt tunnustanud. Kahe äärmuse vahepeale jääb Eesti, kus varem domineerinud luterlusega võrreldes on viimase pooleteise sajandi jooksul järjest kasvanud õigeusklike osakaal.

⁴ Religioossetele institutsioonidele on konkurentsi takistamine tulusam kui tegelik konkureerimine, mistõttu on loogiline oletada, et kiriku huvides on alal hoida sõbralikke suhteid riigivõimuga. Anthony Gill, “Rendering unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962–79”, *American Journal of Political Science* 2 (1994), 405, 406, 412.

Aastatest 1999–2000 pärit Euroopa väärtushinnangute uurimuse⁵ andmed (Tabel 1) võimaldavad võrdlevalt analüüsida antud riikide elanikkonna suhtumist religiooni poliitilisse mõjusse. Toetus kiriku poliitilisele tegevusele on kõige suurem traditsiooniliselt multikonfessionaalses Ungaris. Samas on inimeste suhtumised poliitikute usklikkusesse ja kiriku poliitilisse mõjusse oluliselt erinevad.

	Religioonituru traditsioon	Monokonfessionaalne Multikonfessionaalne			
		Riik	Poola	Tšehhi	Eesti
Pooldab usklikke poliitikuid	1. Poliitikud, kes ei usu Jumalasse, ei tohiks töötada riigiametites.	16,6 (1)	6,1 (4)	14,4 (3)	15,6 (2)
	2. Oleks parem, kui riiklikes ametites oleks rohkem sügavate usuliste veendumustega inimesi.	29,9 (1)	8,9 (4)	25,7 (2)	25,4 (3)
Pooldab kiriku sekumist poliitikasse	3. Usulised juhid peaksid mõjutama inimestevalimisotsuseid.	8,7 (3)	10,3 (2)	5,8 (4)	10,7 (1)
	4. Usulised juhid peaksid mõjutama valitsuse otsuseid.	6,7 (4)	12,6 (2)	7,9 (3)	14,3 (1)

Tabel 1: Elanikkonna suhtumine religiooni poliitilisse mõjusse.⁶

(Numbrid tähistavad esitatud küsimustele antud positiivsete vastuste protsenti.)

Elanikkonna suhtumine religiooni poliitilisse mõjusse väljendub läbi kahe indikaatori: 1) inimeste protsentuaalne hulk, kes pooldavad usklikke poliitikuid; 2) inimeste protsentuaalne hulk, kes pooldavad kiriku poliitilist mõju. Teiste maadega võrreldes torkab

⁵ Loek Halman, *The European Values Study: A Third Wave. Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys* (Tilburg University: WORC, 2001).

⁶ Allikas: *Ibid.*, 104–107.

silma Ungari, kus on suhteliselt palju neid, kes pooldavad usuliste juhtide otsest mõju poliitikale (3. ja 4. küsimus). Traditsiooniliselt monokonfessionaalses Poolas on rohkesti neid, kes pooldavad usklikke poliitikuid ehk religiooni mõju poliitikas üldse (1. ja 2. küsimus), samas napib aga neid, kes pooldaksid kiriku otsest mõju poliitikale. Kirik, millel on ajalooliselt olnud religiooniturul monopolne positsioon, võib kergemini kippuda mõjutama ühiskondlike norme ning suruma elanikkonnale peale oma nägemust ühiskondlikest väärtustest. Poola rahvas toetas kiriku poliitilist mõju, kui viimane vastandus kommunistliku valitsusega, kuid mitte enam kiriku hilisemal sekkumisel demokraatlikku parteipoliitilisse võitlusesse. 1990. aastate teiseks pooleks olid poolakad tugevalt kiriku poliitilise mõju vastu.⁷

Tšehhide madal toetus usklikke poliitikute suhtes võib tuleneda asjaolust, et nende rahvusidentiteet on kujunenud suures osas läbi vastandumise katoliku kirikuga ning “usklik” tähendab sealses kontekstis eelkõige katoliiklast.

Monokonfessionaalse traditsiooniga riigi elanikkond kaldub olema kiriku poliitilise mõju suhtes negatiivsemalt meelestatud kui multikonfessionaalse traditsiooniga riigis. Viimases aga on juhtivad kirikud ka rohkem harjunud usulise konkurentsi tingimustega.

Kiriku valikuvabadusel religiooniturul otsuste langetamisel on mitu piirangut: riigi ja kiriku suhted antud konfessiooni traditsioonis, religiooni tugevus ühiskonnas (kirikusse kuuluvate inimeste ja kirikuskäijate hulk ning kiriku institutsionaalne tugevus), samuti religiooni ja rahvusidentiteedi suhe.

⁷ Klaus von Beyme, *Transition to Democracy in Eastern Europe* (London: MacMillan Press, 1996), 157–158. 1996. a Poola Avaliku Arvamuse Uurimuse Keskuse poolt läbi viidud küsitlusele vastanutest oli 85,8% oli vastu kiriku otsesele osalemisele poliitilises elus. Vrd Mirella W. Eberts, “The Roman Catholic Church and democracy in Poland”, *Europe-Asia Studies* 5 (1998), 830.

ESIMENE PIIRANG: KONFESSIOON

Kiriku õpetuslikud seisukohad seavad teatud eeltingimused tema võimalikele poliitilistele valikutele. Nelja riigi võrdlus ei võimalda teha kaugeleulatuvaid järeldusi, kuid traditsiooniline arusaam, et luterlikud kirikud on juba oma õpetuslikelt hoiakutelt poliitiliselt vähem aktiivsed kui katoliiklikud kirikud, peab üldjoontes paika.⁸ See aga ei tähenda, et konfessioon või konfessionaalne õpetus määraks otseselt ära kiriku konkreetsed poliitilised valikud. Näiteks multikonfessionaalses Ungaris on erinevad kirikud teinud koostööd oma institutsionaalsete ja õpetuslike eesmärkide saavutamisel ning üksteisest ka vastastikku mõjutanud.

TEINE PIIRANG: RELIGIOONI TUGEVUS ÜHISKONNAS

Samuti on ilmne, et kirikul, millel napib järgijaid ning mis on institutsionaalselt nõrk (napib materiaalseid ja inimressursse), ei saagi olla arvestatavat poliitilist mõju. Riigid erinevad üksteisest oluliselt elanikkonna kirikliku kuuluvuse ja kirikuskäijate arvu poolest (Tabel 2).

Kõige usklikum riik on iga indikaatori põhjal Poola, talle järgneb omakorda Ungari. Ka institutsioonidena olid Poola ja Ungari kirikud märksa paremas olukorras kui Nõukogude Liitu kuulunud kirikud. Vaid Tšehhi katoliku kiriku represseerimist võib pidada võrreldavaks Nõukogude Liidus toimunud kirikute tagakiusamisega.

⁸ Martin Lutheri "kahe riigi õpetus" (*Zwei-Reiche Lehre*) eraldab vaimuliku valdkonna ilmalikust. Mõlemad on jumalikkude päritolu ja loomu poolest head, kuid üksteisest eraldatud. Kuni tänaseni hoiduvad luterlikud kirikud enamasti poliitikasse sekkumast ning juhul, kui luterlikud vaimulikud seda siiski teevad, on nende taustaks enamasti kirikusse kuuluvad pietistlikud liikumised, mis ei iseloomusta kiriku kui institutsiooni poliitilisi valikuid. David Hanley, "Introduction: Christian Democracy as a political phenomenon", – David Hanley, ed., *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, (London, New York: Pinter Publishers, 1994), 8.

<i>Religioonituru traditsioon</i>	Monokonfessionaalne		Multikonfessionaalne	
<i>Riik</i>	Poola	Tšehhi	Eesti	Ungari
Usuline kuuluvus	99	40	17	74
Kiriku külastatavus	55*	14*	4	21*
Konfessionaalne kuuluvus	Ka96	Ka35 Pr3.6	Lu11 Or10 ⁹	Ka56 Pr17

Tabel 2: Religiooni tugevus ühiskonnas.¹⁰

(Numbrid näitavad protsente elanikkonna koguarvust.)

Ka – katoliiklasi; Pr – protestante; Or – õigeusklikke; Lu – luterlasi.

Religiooni tugevus riigis seab piirangud kiriku poliitilisele mõjule. Religioon on tugevaim Poola ja Ungari ühiskonnas ning vastavalt sellele on sealsetes riikides tugevam ka kiriku poliitiline mõju. Eesti on iga indikaatori põhjal kõige vähem religioosne riik ning üksnes juba see tõsiasi ei jäta luterlikule kirikule parteipoliitilise võitluse suhtes palju muid valikuid peale neutraalsuse.

⁹ Luterlaste (11%) ja õigeusklike (10%) protsent elanikkonna koguarvust on kokku liidetuna suurem kui formaalse kirikliku kuuluvuse protsent (17%). Põhjus seisneb selles, et Eestimaa õigeusu kirikud ei pea oma liikmeskonna üle arvestust formaalse liikmeksoleku järgi. Sellist luterlaste ja õigeusklike vahelist arvilist suhet kinnitavad ka Euroopa väärtushinnangute uurimise tulemused, mille kohaselt pidas Eesti elanikkonna usklikest end protestantideks 53,8% ja õigeusklikeks 41% (Halman, *The European Values Study: A Third Wave*, 75). Kui väiksemad protestantlikud kogudused kõrvale jätta, siis ongi luterlaste arv õigeusklikega võrreldes enam-vähem võrdne või natukene suurem.

¹⁰ Andmed Poola, Ungari ja Tšehhi Vabariigi usulise kuuluvuse kohta aastatel 1993–1994 pärinevad uurimusest: Ariana Need, Geoffrey Evans, “Analysing patterns of religious participation in post-communist Eastern Europe”, *British Journal of Sociology* 2 (2001), 236. Kiriku külastatavuse all peetakse silmas nende inimeste protsentuaalset hulka kogu täiskasvanud elanikkonnast, kes osalevad jumalateenistustel vähemalt kord nädalas; andmed pärinevad *World Values Surveys* (1995–1997), <http://www.umich.edu/~newsinfo/Releases/1997/Dec97/r121097a.html> (01.10.2001), tärniga tähistatud andmed on aastatest 1990–1991, ilma tärnita 1995.–1997. aastate küsitlustest. Andmed Eestimaa usulise kuuluvuse kohta on võetud uurimusest: Ringo Ringvee, “Religious Freedom and Legislation in Post-Soviet Estonia”, *Brigham Young University Law Review* 2 (2001), 640–641.

KOLMAS PIIRANG: RELIGIOONI JA RAHVUSIDENTITEEDI SUHE

Monokonfessionaalsetes riikides, kus vaid üks konfessioon on otseselt seotud rahvusidentiteediga, aitab see sümboolne ressurss õigustada kiriku püüdlusi monopoolsele seisundile religiooniturul. Tugevaim seos rahvusidentiteediga on Poola katoliku kirikul, mis on kaitsnud Poola rahvuslikku identiteeti mitme sajandi jooksul õigeuskliku Venemaa ja protestantliku Preisimaa ülemvõimu, Esimese ja Teise maailmasõja võõrvägede ning ka kommunistliku režiimi surve all.¹¹

Multikonfessionaalsetes riikides, kus mitu konfessiooni on seotud rahvusliku identiteediga, käib mainitud sümboolse ressursi pärast konkurents ning kirikutel on palju raskem saavutada religiooniturul elanikkonna poolt legitiimseks peetavat monopoolset seisundit.

Ungari rahvusidentiteet on olnud tihedalt seotud nii katoliikluse kui kalvinismiga, mistõttu ei ole tänaseni lakanud konkureerimine selle pärast, milline neist on ungarlastele õigeks rahvusreligiooniks.¹²

Eestis on domineerinud luterlus, mida on aga ajalooliselt samastatud rohkem sakslaste ülemvõimu kui eestlaste rahvusidentiteediga,¹³ mistõttu luterlus oli eestlastele nõukogude võimu ajal vaid sekundaarseks rahvuslikuks sümboliks. Eesti rahva ajaloos on enamasti peetud luteri kirikut saksa ja õigeusu kirikut vene kirikuks.¹⁴

¹¹ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia* (Durham and London: Duke University Press, 1998), 93. Kristin Enstad, "Poland", – Frank Aarebrot, Terje Knutsen, ed., *Politics and Citizenship on the Eastern Baltic Seaboard. The structuring of Democratic Politics from North-West Russia to Poland* (Kristiansand: Hoyskoleforlaget, 2000), 145.

¹² Veel 2001. a lõpus ütles Ungari Õigluse ja Elu Partei juht, kalvinist Istvan Csurka, et kalvinistlik kirik on tõeline Ungari rahvuslik kirik (Lorant Hegedus, "Christians At Odds", *Economist* 12.12.2001, 59).

¹³ Romuald Misiunas, Rein Taagepera, *The Baltic States: Years of Dependence 1940–1990* (London: C. Hurst & Co., 1993), 124–125.

¹⁴ Raigo Liiman, *Usklikkus muutuvus Eesti ühiskonnas* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2001), 14.

Taasiseseisvumise ajal täitis luterlik kirik rahvusliku sümbolina siiski märkimisväärset rolli, olles eestlaste jaoks endiselt nii vanimaks rahvuslikuks institutsiooniks kui ka kultuuriliseks ühenduslüliks Lääne tsivilisatsiooniga.¹⁵

Omaette juhtumiks käesolevas uurimuses vaadeldud riikidest ja kirikutest on Tšehhi katoliku kirik, mida enamus tšehhidest peab oma rahvuslikule identiteedile vastanduvaks. Mainitud asjaolu jätab Tšehhi katoliku kiriku suures osas ilma legitiimselt ressursist, mis toetaks kiriku avalikke taotlusi ja õigustaks tema osalemist poliitikas. Tšehhide rahvuslik identiteet on seotud hussiidliku kirikuga.¹⁶ XVII sajandi alguses olid tšehhid valdavalt protestandid, hiljem sunniti nad vastureformatsiooni käigus tunnistama katoliiklust.¹⁷ Ajalooline katoliiklusevastatus on üks olulisi põhjuseid, miks Tšehhi katoliku kirikul ei ole 1990. aastate jooksul õnnestunud kaitsta oma poliitilisi huve.

KIRIKU TAKTIKALISTE VALIKUTE MÕJU

Poola: kristlike radikaalide toetamine

Usuline lõhe on tugevaim Poola ühiskonnas, selle keskmes on peamiselt kiriku poliitiline mõju. Poola valijaskond on tugevalt lõhenedu politiseeritud usuküsimustes, nagu näiteks usuõpetus, riigi ja kiriku suhted,¹⁸ abort, abieluvälised seksuaalsuhted ja eutanaasia.¹⁹

¹⁵ Andrew Hart, "The role of the Lutheran Church in Estonian nationalism", *Religion in East Europe*, 3 (1993), 10–12.

¹⁶ Ramet, *Nihil Obstat*, 113.

¹⁷ Vastureformatsioon karistas protestantismi tunnistamist surmanuhtlusega ning Boheemia ja Moraavia elanikkond vähenes peagi 3 miljonilt 1 miljonile. *Ibid.*, 114.

¹⁸ 1997. a Poola avaliku arvamuse küsitluse kohaselt jagunesid hoiakud usuõpetuse, aborti ja konkordaadi küsimustes kahte enam-vähem võrdsesse gruppi – 42% vastanutest esindasid traditsioonilis-klerikaalseid, 46% vastanutest sekulaarseid seisukohti. Kiriku õpetust ja seisukohti mõõdukalt pooldavate või eitavate hulk oli väike (12%). Kenneth Ka-Lok Chan, "The religious base of politics in post-Communist

Ühiskondlik usuline lõhe on peaaegu totaalne – neid, kes oleksid erapooletud või ükskõiksed, peaaegu ei leidugi ning enamusi poolakaid kas toetab või eitab selgelt neid ühiskondlikke väärtusi, mida esindab Poola katoliku kirik.

Nii näis alus, millele rajada tugevat usulis-poliitilist lõhet, Poolas vägagi paljulubav – katoliku kirik on lähedalt seotud rahvusidentiteediga, Poola on läbi ajaloo olnud monokonfessionaalne riik, kirik on organisatsiooniliselt tugev ja tal on rohkelt järgijaid. Sellest hoolimata kujunes 1990. aastate lõpuks usulis-poliitiline lõhe märksa tugevamalt välja Ungari kui Poola parteipoliitikas. Üheks põhjuseks, miks usulis-poliitilise lõhe olulisus Poolas vähenes, olid sealse katoliku kiriku radikaalsed seisukohad. Näitena võib tuua Poolas kehtiva ühe rangeima aborti keelustava seaduse Euroopas, mille tulemusena on abort lubatud vaid äärmuslikel meditsiinilistel põhjustel.²⁰

Radikaalsed seisukohad nõuavad ka radikaalseid liitlasi. Poola katoliku kirik toetas esimestel vabadel valimistel 1990. aastate alguses erinevaid kristlik-radikaalseid parteisid – see tõi kirikumeelsetele parteidele edu 1991. a parlamendivalimistel,²¹ kuid kaotuse kaks aastat hiljem.²² Põrumine 1993. a parlamendi-

Poland: a case of bounded secularization”, – David Broughton, Hans-Martien ten Napel, ed., *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe* (London, New York: Routledge, 2000), 189.

¹⁹ Enamus poolakatest kuulub katoliku kirikusse, kuid kiriku õpetuslikke seisukohti järgitakse parimal juhul vaid valikuliselt. 1997. a avaliku arvamuse küsitluse kohaselt pooldas 71 % vastanutest surmanuhtlust (vaid 17% pidas surmanuhtlust valeks), 49% pooldas eutanaasiat (34% mõistis eutanaasia hukka); 57% vastanutest ei pidanud abieluunset seksuaalvahekorda taunitavaks ning vaid 8% vastanutest toetas aborti täielikku keelamist. Chan, *The religious base of politics in post-Communist Poland*, 177–178.

²⁰ *Ibid.*, 183

²¹ Katoliku kirik toetas 1991. a valimistel kirikumeelseid parteisid, mis osalesid järgneval kahel aastal ka kiriku huve kaitsnud valitsuskoalitsioonides. Klaus von Beyme, *Transition to Democracy in Eastern Europe*, 137.

²² 1993. a parlamendi valimistel ei saanud kristlikud erakonnad ühtegi kohta Poola parlamendis, üheks põhjuseks oli ka uus valimisseadus, mis jättis valimiskünnist mitte ületanud väiksemad erakonnad parlamendist välja. Chan, *The religious base of politics in post-Communist Poland*, 183.

valimistel sundis kirikut ja tema poliitilisi liitlasi tegema ratsionaalsemat koostööd, jättes kõrvale kristlik-radikaalsed erakonnad ning moodustades parempoolseid poliitilisi parteisid ühendava laiapõhjalise ning üksnes mõõdukalt religiooni ja kiriku eest seisva koalitsiooni. Mainitud taktika tõi edu 1997. a valimistel,²³ kuid peaaegu võrdne poliitiliste jõudude tasakaal kirikumeelsete ja -vastaste vahel ei jäänud kauaks püsima – kirikumeelsed erakonnad põrusid taas 2001. a valimistel.

Katoliku kiriku radikaalne stiil on põhjustanud usulise lõhe languse Poola parteipoliitikas. Usuline lõhe on kaldunud liialt antiklerikalismi, mille tulemusena on erakondi organiseerivaks jõuks saanud peamiselt majanduslik dimensioon.

Ungari: radikaalidest mõõdukamate liitlasteni

Ungari parteipoliitikas on religioon olulisem kui Poolas. 1990. aastate lõpuks olid usklikkus ja klerikalism Ungaris peamiseks valimiseelistuste näitajateks,²⁴ klerikalism on Ungari parteidevahelise võitluse peamiseks dimensiooniks. Suhtumine kirikutesse ja religiooni on olnud üheks olulisemaks valitsuskoalitsioonide moodustamise aluseks, valitsuse ja opositsiooni suhet on Ungaris alati tajutud kui klerikalism-antiklerikalism-lõhet.²⁵

Põhjus, miks usulis-poliitiline lõhe on olulisem Ungaris kui Poolas, on seotud ka Ungari traditsionaalsete kirikute taktikaliste valikutega. Kirikud toetasid 1990. aastate valimistel kahel korral nii radikaalseid kristlikke kui mõõdukamaid kristlik-demokraatlikke

²³ Kirikumeelne valimisliit sai 201 kohta Poola parlamendi 460-st kohast ning moodustas valitsuskoalitsiooni parementsentristliku Vabaduse Liiduga. Peale 1993–1997 võimul olnud vasakpoolset valitsust jõudsid niimoodi taas võimule kirikumeelsed parteid. Eberts, *The Roman Catholic Church and democracy in Poland*, 831.

²⁴ Zsolt Enyedi, "Religious and clerical polarization in Hungary", – Broughton, Napel, ed., *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, 159.

²⁵ *Ibid.*, 164.

erakondi, kuid kolmandatel valimistel, 1998. aastal, loobusid nad esimeste toetamisest.²⁶

1998. a valimiste eel soovitasid vaimulikud kirikuliikmetel mitte raisata hääli väikestele parteidele, mida mõisteti kui kirikute varasema liitlase – kristlik-radikaalse erakonna Kristlik-Demokraatliku Rahvapartei – hülgamist liberaalse erakonna FIDESZ kasuks. Esimene esindas küll kõige selgemini kiriku õpetuslikke seisukohti,²⁷ kuid viimane suutis kõige paremini rahuldada kirikute institutsionaalseid huve ja eesmärke. Selline taktika aitas tasa-kaalustada klerikaalseid ja antiklerikaalseid poliitilisi jõudusid, ilma et vaekauss liialt ühele poole kalduks.

Tšehhi: kiriku teekond isolatsiooni

Tšehhi katoliku kirikul tuli rinda pista katoliiklusevastase meelsusega, millel on Tšehhi ühiskonnas juba pikk ajalugu, kuid mis oli demokratiseerumise algusajaks siiski suures osas raugenud, sest kommunistliku režiimi ajal oli katoliku kirik kannatanud tõsise tagakiusamise all ning preestrid olid osalenud ka rahvuslikus vabastusliikumises.

Demokraatlike valimiste käigus kujunes peagi katoliku kiriku ainsaks liitlaseks kristlik-demokraatlik erakond,²⁸ peamiseks kirikut puudutavaks poliitiliseks küsimuseks sai kommunistliku valitsuse ajal konfiskeeritud vara tagastamine. Kirik leidis end peagi olukorras, kus keegi ei esindanud enam tema huve hoolimata sellest, et rohkem kui kolmandik tšehhidest on katoliiklased, keda on suhtarvuliselt pea kümme korda rohkem kui protestante. Kiriku seisukohti eirati abordiseaduse ja usuõpetuse osas ning aastaks 1998

²⁶ *Ibid.*, 167.

²⁷ 1990. aastate keskpaigas Ungaris läbi viidud avaliku arvamuse uuringute kohaselt andis 97% nendest, kelle peamiseks motiiviks valimisotsustuse langetamisel oli religioon, oma hääle just sellele parteile. *Ibid.*, 167.

²⁸ *Ibid.*, 141.

oli kirikule tagastatud vähem kui kümnendik talle enne kommunistlikku režiimi kehtestamist kuulunud maadest ja hoonetest.²⁹ Kirikul ei õnnestunud oma huve kaitsta isegi ajal, mil nende poliitilised liitlased – kristlikud demokraadid – kuulusid valitsuskoalitsiooni (1992–1998).

Liigne seotus vaid ühe parteiga ei toonud katoliku kiriku jaoks positiivseid tulemusi, selle paratamatu kaasnähtusena taandus Tšehhi parteipoliitikas ka usulis-poliitiline lõhe sotsiaal-majandusliku lõhe ees.

Eesti: sobivaim valik – neutraalsus

Teiste riikidega võrreldes võib öelda, et Eesti ühiskonnas usuline lõhe peaaegu ei eksisteerigi. Kuigi usulise kuuluvuse ja kiriku küllastatavuse tase on maailmas üks madalamaid, peab 40% eestlastest end luterlasteks³⁰ ja kirik on Eestis kõige usaldatum institutsioon.³¹ See osutab tõsiasi, et kiriku usaldajate ja luterliku identiteediga samastujate hulk on reaalsest kirikuliikmete arvust märgatavalt suurem. Et kirik ei ole eelistanud ühte erakonda teisele, siis usaldavad kirikut nii vasakpoolsete kui ka parempoolsete eelistustega valijad, vasakpoolsed isegi natuke rohkem.³²

Ka ei ole Eesti parteipoliitikas usulist lõhet.³³ Usulist retoorikat

²⁹ *Ibid.*, 140.

³⁰ Hermann Smith-Sivertsen, "Civil Society in the Baltic States: Participation and NGOs", – Frank Aarebrot, Terje Knudsen, ed., *Politics and Citizenship on the Eastern Baltic Seaboard*, 238.

³¹ Tartu Ülikooli politoloogia osakonna poolt aastal 2000 läbi viidud küsitluse tulemuste kohaselt usaldas kirikut 55% vastanutest. Vt Rein Toomla, "Kiriku usaldamisest", – *Rahvusvaheline konverents "Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud": konverentsi materjale* (Tartu: Eesti Kirikute Nõukogu, 2001), 30.

³² Tartu Ülikooli politoloogia osakonna poolt aastal 2000 läbi viidud küsitluse tulemuste kohaselt usaldasid kõige rohkem kirikut sotsiaaldemokraatlike Mõõdukate valijad (61%), neile järgnesid Isamaaliidu (57%) ja teiste erakondade valijad. Vastusevariandi "usaldan kirikut täielikult" valisid vasakpoolse ideoloogia pooldajad oluliselt rohkem (31%) kui parempoolse ideoloogia pooldajad (14%). *Ibid.*, 33.

³³ 1999. a Riigikogu valimiste tulemusi analüüsinud uurimuse kohaselt on Eesti partei-

kasutatakse valimisvõitluses vähe, vaid üksikud parteid mainivad valimisplatvormides ajaloolist usulis-rahvuslikku identiteeti või religiooni mõju moraalile üldisemas tähenduses. Eesti suurim kirik – Eesti Evangeelne Luterlik Kirik – ei ole eelistanud ühte poliitilist maailmavaadet või parteid teisele ega sekkunud institutsioonina poliitikasse.

Eesti valitsused on üksteise järel väljendanud oma huvi koostöö suhtes EELK-ga nii kaua, kuni see ei sekku parteipoliitilisse võitlusesse ega anna oma toetust ühele konkreetsele erakonnale.³⁴ Kuigi kirikus on olnud üksikuid vaimulikke, kes on näidanud välja oma sümpaatiat teatud poliitiliste parteide suhtes, on kirik kaldunud järjest rohkem toonitama oma neutraalsust³⁵ ning tema peamiseks viisiks oma huvide esindamisel ei ole sekkumine parteipoliitikasse ja inimeste valimiseelistuste mõjutamine, vaid otsene koostöö valitsusega.

KOKKUVÕTE

Ratsionaalse valiku teooriast alguse saanud religioonituru teooria võimaldab edukalt võrrelda eri konfessioonidesse kuuluvate kirikute tegevust erinevates maades, sest usuliste institutsioonidena on neil sarnased huvid ja väljakutsed ning ühegi kiriku taktikalised valikud ei ole otseselt tuletatud tema teoloogilisest õpetusest. Õpe-

poliitikas kuus olulist lõhet, kuid usuline lõhe nende hulka ei kuulu. Bernhard Grofman, Evald Mikkil, Rein Taagepera, "Fission and Fusion of Parties in Estonia, 1987–1999", *Journal of Baltic Studies* 4 (2000), 348.

³⁴ Sellist seisukohta on väljendanud näiteks peaminister Mart Siimann (Tiiu Pikkur, "Riik on alati valmis konstruktiivseks koostööks kirikuga", *Eesti Kirik* 01.07.1998, 5) ja ka tema mantlipärija, peaminister Mart Laar (Tiiu Pikkur, "Kirik on kutsutud teenima inimest nii igaveses kui ajalikus elus", *Eesti Kirik* [15.07.1998], 4).

³⁵ EELK ühiskondlik-poliitilisi seisukohti kirjeldavas dokumendis "Kiriku missioon ühiskonnas" öeldakse, et EELK on valmis koostööks kõigi poliitiliste jõududega ning ei taha saada ühegi partei tööriistaks. *Kiriku missioon ühiskonnas: Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku ühiskondlik-poliitilised taotlused* (Tallinn: EELK Konsistoorium 1998), 3.

tuslik doktriin ei määra alati ette ka kiriklike seisukohtade sisu (näiteks millise abordiseaduse variandi vastu tuleb võidelda ja millist toetada). Nelja riigi võrdlus näitab, et samasse konfessiooni kuuluvad kirikud kasutasid erinevaid taktikaid ja olid ka samades küsimustes tihti erinevatel seisukohtadel. Kiriku konfessionaalne õpetus on otsuste tegemisel üheks piiravaks, kuid mitte määravaks teguriks.

Tšehhi katoliku kiriku valikut toetada vaid ühte parteid ei jaganud Poola katoliku kirik, mis ei samastanud end ühegi konkreetse erakonnaga. Samas ei jaganud Ungari luterlik kirik Eesti luterliku kiriku neutraalsust parteipoliitilise võitluse suhtes.

Usulis-poliitilise lõhe kujunemise juures on kindlasti oluline religiooni tugevus ühiskonnas, kuid ka see üksi ei määra veel asjade käiku. Poolaga võrreldes vähem religiooses Ungari ühiskonnas, kus kirikud on ka institutsionaalselt nõrgemad, andsid nende valikud tugevama parteipoliitilise tulemuse.

Ungari kiriku taktikaline valik jääda mõõdukate nõudmistega ja kristlik-demokraatliku strateegia juurde tõi kaasa suurema usulis-poliitilise lõhe kui Poolas, kus kiriku radikaalsed nõudmised ja otsus toetada parteisid, kes esindasid radikaalseid seisukohti, tõi kaasa usulis-poliitilise lõhe kaldumise antiklerikalismi suunas (ehk usulis-poliitilise lõhe vähenemise).

Eesti luterliku kiriku otsus jääda parteipoliitiliselt neutraalseks on andnud kiriku huvide saavutamisel paremaid tulemusi kui Tšehhi katoliku kiriku radikaalsemad nõudmised ja sekkumine parteipoliitilisse võitlusesse. Tšehhi kiriku radikaalsed nõudmised tõi kaasa antiklerikalismi tõusu ning kiriku huvide esindatuse vaid ühe partei, mitte aga valitsusvõimu tasemel.



VENIA LEGENDI INGLITEST JA INSTITUTSIOONIDEST

ANNE KULL

annekull@hotmail.com

Alati on õpetlik tähele panna, millest ühel või teisel ajastul ei räägita. Algusest peale on kristlusel olnud probleeme nt seksi käsitlemisega – tänapäeval muidugi on teatud ringkondades pigem ime-lik, kui sellest ei räägi. Mis võiks praeguses akadeemilises teoloogias ebamugavust tekitada? Tundub, et katsetada võiks demonite, saatana või inglitega. Domineerivas materialistlikus maailmapildis ei ole neile lihtsalt kohta. Neist on saanud muistse ebausü jäänukid, sest sekulaarses materialismis ei ole kategooriaid, sõnavara ega eeldusi, mille najal ära tunda kogemusi, millest muistsed inimesed nende sõnade abil kõnelesid. Meie ajal on tavalisem osutada demonlikule seoses riikide või institutsioonidega – justkui oleks kurjad vaimud kasvanud koos inimsõoga ja tegelevad nüüd pigemini rahvusvaheliste suhete kui üksikisikutega, keda Uue Testamendi kirjutamise ajal kutsuti seestunuiks.

Veel Martin Luthergi oma *Väikese katekismuse* õhtupalves palub: “Olgu Sinu püha ingel minu juures, et kurjal vaenlasel poleks meelevaalu minu üle.”¹ Ega reformaator ometi arvanud, et lisaks

¹ Martin Luther, *Väike katekismus* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1983), 40.

Jumalale endale on veel midagi õndsuseks tarvis? Vastus on: kindlasti mitte. Ent miks siis ikkagi inglid? Kindlasti pole meil mõtet minna tagasi protestantliku ortodoksia definitsiooni juurde: inglid on teatud olendite klass, kellel on oma eriline loomus – nad on *substantiae spirituales*.²

Muistses maailmas aga oli kombeks mõelda, et mitte ainult üksikisikutel, vaid ka institutsioonidel, riikidel, rahvastel jt on oma ingel. Uue Testamendi aegsed inimesed polnud muidugi nii tuttavad organisatsioonidega kui meie, neil oli laias laastus tegemist vaid kahega: üks tilluke, nimelt tekkiv kirik, ja teine oma võimu ja suuruse tipul – Rooma keisririik. Mida Uus Testament ütleb nende institutsioonide kohta, on kummaliselt asjakohane aga selleski suhtes, kuidas meie suhtleme mistahes organisatsiooniga.

Üldjuhul meie maailmapildis inglitele kohta pole. Kui üldse, siis kuuluvad inglid punnpošksete tiibadega lapsukestena jõuludekoratsioonide hulka. Kas siis on mõtet asja segasemaks teha, kõneldes inglitest seoses suurte ja mõjuvõimsate tegijatega nagu institutsioonid? Üheks võimaluseks, mida ka kõige lihtsamaks võiks pidada, on defineerida inglid olematuks. *Angelos* tähendab ju sõnumitoojat, saadikut, ja seda sõna võib kasutada nii inimestest saadikute kohta kui ka taevaste tegijate kohta. Kui lugeda Uut Testamenti, siis kõige selgemalt on kollektiivi, st koguduse inglitest juttu Ilm 2–3, kus on seitse läkitust seitsme koguduse – Efesose, Smürna, Pergamoni, Tüatiira, Sardese, Filadelfia ja Laodikeia –

² Johann Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica, sive Systema Theologicum, Editio tertia* (Wittenberg, 1696), Capita I Partis, Caput IX: *De Angelis*, Sectio I, Thesis VI, 444: "...sunt angeli substantiae spirituales." Defineerides ingellikku loomust vaimu substantsina, järgisid ortodoksia isad Hb 1:14: "Eks nad [inglid] kõik ole vaid teenijad vaimud [*leitourgika pneumata*], abistamiseks läkitatavad nende heaks, kes ükskord pärivad päästmise?" Siit pärines nende idee määratleda inglid ontoloogiliselt – substantsi kaudu. Ortodoksia isad pidasid teenimisfunktsiooni teisaseks. Vrd Oswald Bayer, "Angels are Interpreters", *Lutheran Quarterly* 3 (1999), 273: "Jumala ingleid ei saa mõista nähtamatutena põhimõtteliselt ja ses mõttes, "vaimudena, vaimulikena". Vastupidi [--] Jumala inglid on alati nähtavad, kuulavad, kehalised ja maised. Nad on sageli lihast ja verest inimesed. Ent kui nähtavad nad ka poleks, ingel ei ole ka konkreetselt lokaliseeritav. Inglit ei saa tänapäevase teaduse ja tehnoloogia mõistes "objektiviseerida"."

inglitele. Uues Testamendis on teisigi kirju – nt Paulus saatis kirju Tessaloonika kogudusele või Korintoses olevale Jumala kogudusele, st inimestele. Ent Ilmutusraamatu läkitused on adresseeritud Johannesi hoole all olevate koguduste inglitele. Paljud uustestamentlased ongi arutlenud, et pole mõtet vaevata end inglite ja vaimumaailmaga, kui Johannes pöördus võib-olla lihtsalt koguduste vaimulike või piiskoppide poole. Ent samas tuleks tähele panna, et kuskil mujal ei viita Ilm autor kirikupeadele. Igal pool, kus sõna “ingel” Ilmutusraamatus esineb, on ühemõtteliselt tegemist taevaste saadikutega. Ka Johannes ise saab need läkitused ilmutuses, mida vahendab ingel.

Tolleaegses kirjanduses oli tavaline rääkida rahvaste, looduse, ka üksikisikute kaitseinglitest: Iisrael (nagu paljud kirikudki, nt Juuru) oli peaingel Miikaeli erilise kaitse all. Varakiriklik kirjanik Hermas kõneleb samuti Miikaelist, kellel on võim kiriku üle ja kes seda valitseb. Origenes viitab koguduste inglitele kui nähtamatutele piiskoppidele. Hb 1:14 ütleb, et inglid on teenijad vaimud, abistamiseks läkitatud nende heaks, kes ükskord pärivad pääste. Seega XIX–XX sajandi katse tõlgendada ingleid inimestena tulenes ilmselt tõlgendajate maailmavaatest, mitte aga tekstist. Ent see tõdemus ei lahenda algset küsimust inglite kohta.

Miks pöördub Ilm autor inglite kui olendite poole, kes vastutavad oma hoole all oleva koguduse eest, ja ometi läkituse keskel läheb ilma mingi hoiatuseta üle terve koguduse või koguduse osade manitsemise juurde? Näib, et ingel ei ole midagi kogudusest eraldi-olevat, vaid mingil kombel esindab kogudust kui tervikut. Inglise kaudu saab kogudus kollektiiviks. Ent asjaolu, et tegelikult pöörduakse inglile poole, osutab sellele, et ingel on midagi muud ja enam kui lihtsalt koguduse personifikatsioon. Ütleksime nii, et ingel on institutsiooni (kiriku, koguduse) kui terviku tegelik vaimus. Või teistmoodi: ingel on institutsiooni välise väljenduste sisemine poolus. Koguduse inglil pole mingit olu lahus inimestest, kes sellesse kogudusse kuuluvad. Ja vastupidi: inimeste vahel poleks ühtsust, nad ei moodustaks tervikut – eristatavat korporatiivset ühendust

lahus inglüst. Ingel ja inimesed on ühe ja sama tõelisuse sisemine ja väline aspekt. Inimesed kehastavad ingellikku vaimu, ingel on inimeste grupiterviku (grupiühitsuse) nähtamatu olemus. Ingel ja kogudus sünnivad üheskoos ja – kui see on nende saatuseks – ka lakkavad olemast üheskoos.³ Üht ei ole ilma teiseta. Ilm 2–3 läkitustest on lugeda: “Kuid mul on pisut sinu [ingli] vastu”, “Sul on seal neid, kes peavad kinni Piileami õpetusest”, “Sa lased naist Iisebeli eksitada ka minu sulaseid”, “Sina ütled: ma olen rikas ja mul on rikkust küllalt”. Iga koguduse toimetamise eest on vastutav ingel, ja ometi on kogudus inglüst praktiliselt eristamatu. Kogudus ja ingel on ühe ja sama korporatiivse reaalsuse nähtavad ja nähtamatud aspektid.

Kas koguduse ingel on siis tõeline? Inglise metafüüsilise staatuse kohta pole mul mingit erilmutust. Isegi nägemused inglitest, mida tänapäevalgi esineb, ei lahenda inglite tõelikkuse küsimust lõplikult – nägemused on kahemõttelised. Ent kui vaadelda ingleid funktsionaalselt, siis see, mida muistsed inimesed nimetasid koguduse (või muu institutsiooni) inglisk, vastab tegelikult kõigi korporatiivsete ühenduste ühele aspektile: nimelt kollektiividel on sisemine vaim (vaimsus), ja seda vaatamata sellele, et meie kultuur on õpetanud meid seda sisemist aspekti ignoreerima. Selles mõttes on inglid tõelised, sõltumata sellest, kas neil on isikuline metafüüsiline reaalsus lahus nende funktsioonist või mitte.

Koguduste inglite kohta võime õppida Ilmutusraamatu läkituste struktuuri vaadeldes. Läkitused sarnanevad ringkirjaga: kellele – kellelt – koguduse kirjeldus – manitsus ja käsk kogudusele järgida oma kutsumust. See, mis kogudustes toimub, on kaugel ideaalist. Neid kogudusi iseloomustab intrigeerimine, tagarääkimine, vale-

³ Nt Ap 8:26–40 kaovad inglid hetkel, mil nende funktsioon on täidetud. Ap 8:26: “Issanda ingel aga rääkis Filippusele: “Tõuse ja mine lõuna poole seda teed, mis läheb Jeruusalemmast alla Gaza poole!” Seejärel Filippus ristib Etioopia kammerteeneri, ning kui tema funktsioon sai täidetud, “haaras Issanda Vaim Filippuse, ja kammerteener ei näinud teda enam”. Ingel kutsus Filippuse inglisk kammerteenerile, ja kui ülesanne täidetud, polnud teda enam näha – ta oli olnud teenijaks vaimuks! Lihast ja verest inimene oli inglisk, mitte kehatu substanss.

õpetused, võimuvõitlus jms. Inimühendustena on nad kaugel sellest, et neid saaks kiitvalt esile tõsta. Välja arvatud Smürna ja Filadelfia, pole need kogudused sugugi sellised, kuhu tahaks oma sõpru viia. Nende eksisteerimise ainsaks põhjuseks on aga kuulutada teda, kes kõnnib seitsme kuldlambijala vahel (2:1) ning on saanud maailma ja selle ajaloo kriteeriumiks ja kohtumõistjaks (19:11–13). Need kogudused püsivad mitte sellepärast, et nad on lahendanud inimloomuse püsituse, tujukuse ja patu küsimused, vaid üksnes seepärast, et ükski kollektiiv kuulutaks: maailm kuulub Jumalale ja temale, kes oli Jumala loomise alguses (3:14), “esikopjale surnuist ja maa kuningate valitsejale” (1:5).

Niisiis pole inglid kaugeltki mitte täiuslikud taevased olendid. Ingel hõlmab koguduse praegust tegelikkust, head ja kurja ühtviisi. Nõnda nagu igaüks meist on igal hetkel ühtaegu see, kes ta on, ja see, kelleks ta võib saada, nii on ka ingel ühtaegu see, mis antud kogudus hetkel on, ja see, milline ta on kutsutud olema. Ingli praegust olu kirjeldab Ilmutusraamatu läkituste esimene pool: “ma tean su tegusid”, “ma tean su ahistust ja vaesust”, “ma tean, kus sa elad”. Enne ravimi väljakirjutamist on diagnoos; enne käske ja korraldusi on analüüs.

Seda, milleks kogudus on kutsutud, ilmutab läkituste teine osa: “paranda meelt”, “ära karda”, “ole ustav” jne. Koguduse inglis langevad kokku see, mis kirik on – tema personaliteet –, ja see, milleks teda kutsutakse saama – tema kutsumus. Koguduse inglit võib vaadelda representatiivsena: sama head kandidaadid oleks majandus, militarism, propaganda, haridus, ideoloogiad, seadusandlused, sport, perekond, religioon – kõik sotsiaalse elu valdkonnad. Igasugune võim peab inkarneerima, institutsionaliseerima, süsteemseks saama, selleks et olla mõjukas. Ja igal võimul on kaks aspekti: väline vorm (põhiseadused, politsei, juhid, bürokraatia) ja sisemine, nähtamatu vaim, mis annab legitiimsuse, tagab ustavuse ja usutavuse. Muistsed inimesed ei osanud sellest sisemisest aspektist kõnelda teisiti kui projitseerides sisemise aspekti

väljapoole – ingliski (mõnikord ka jumalaks, nt rahvaste jumalad) või, vajaduse korral, demoniks.

Nende kahe aspekti kooseksisteerimine ühes ja samas kujutluspildis võib olla segadusseajav, ent just nimelt see kompleksus toob esile ingliski-kategooria olulisuse. Sest mistahes kollektiivi sotsioloogilised analüüsid võivad väljendada selle kollektiivi personali-teedi aspekte, ent sotsioloogia ei saa esitada normatiivseid seisukohti selle kohta, milleks see kollektiiv peaks saama. Teoloogilised analüüsid võivad kõnelda kutsumusest, ent need kalduvad seda tegema nii suurtes üldistustes ja kategoorilistes imperatiivides, et ei jää enam ruumi antud institutsiooni või kiriku ainulaadsetele probleemidele ja võimalustele. Ilmutusraamatus esinev koguduse ingel annab meile viljaka kategooria koguduse analüüsiks ning samal ajal ka piibelliku kujundi mistahes institutsiooni ainulaadse kutsumuse tähenduse üle mõtisklemiseks. Ingel kogub ühtsesse tervikusse kõik püüdlused, lootused ja vihkamised, ustavuse ja ustavusetuse antud kollektiivis, ja asetab selle kõik Jumala ette kohtumõistmiseks, korrigeerimiseks ja tervekstegemiseks. Aga kuidas siis ingliti ära tunda?

Meie jaoks, kes me kuidagi viisi protestantliku Lääne kultuuri-ruumi kuulume, ei ole lihtne koguduse ingliti ära tunda. Kaks asjaolu on takistuseks. Esiteks, meie maailmavaade on äärmiselt individualistlik ja selle tulemusena peab enamik meist mistahes inimgruppi lihtsalt indiviidide kogumikuks, millel grupina ei ole mingeid iseseisvaid omadusi. Me ei taju grupis *Gestalt*'i või tervikut selle ajaloo, iseloomu ja kutsumusega. Teiseks, meie materialistlik maailmavaade eitab, et grupil võiks olla vaim. (Kuigi nt *Universitas Tartuensis* [24.05.2002] kirjutab esilehel suurte tähtedega: “Võisteldi ülikooli vaimu ja hingega!” Jutt käib Tartu Üliõpilasmängudest – tundub, et vähemalt alateadlikult kobatakse ajakirjanduseski mingi termini suunas, millega väljendada nähtamatut ja mõõdetamatut.)

Kui me tahame mingi kollektiivi ingliti ära tunda, siis on kõigepealt vaja vaadelda seda, mis on antud kollektiivis nähtav. Seejärel

võime küsida koguduse või kollektiivi kutsumuse kohta. Kui nt kirik ja selle füüsilis-materiaalsed struktuurid on ingli väliseks ilminguks, siis sisemine reaalsus peaks olema nähtav ka välise ilmingute kaudu. Seega võibki alustada nähtavast ja seejärel küsida, mida need välised näitajad ilmutavad koguduse ingli kohta. Näiteks võib alustada arhitektuurist ja keskkonnast, kuna tavaliselt püüab kogudus selgelt midagi enda kohta öelda oma kirikuhoone kaudu. Ühel või teisel kombel on koguduse väärtushinnangud, prestiiživajadus, esteetika ja ka majanduslik või klassistaatus projekteeritud kivisse, puusse ja klaasi. Ent arhitektuur ei ole saatus. Kui ka kirikuhoone, koolimaja või valitsushoone on ehitatud kahtlastel asjaoludel, on siiski kogudusel ja mistahes muul institutsioonil võimalik oma inglit lunastada, et teenida elu ja elusamust. Iga hoone võib saada Jumala vabastava teo vahendiks. Meie tänapäevastes ametinimetusteski on midagi sellest säilinud: meilgi on ministriumid ja ministrid (täendus ikka lahtine: teenijad, preestrid või kaassüüdlased; vrd lad *minister*).

Teiseks, üsna palju sellest, mida üks kogudus või institutsioon on ja teeb, on määratud selle liikmete majanduslikust staatusest ja sissetulekust, etnilisest taustast, haridusest, vanuselisest ja soolisest tasakaalust. Mida mingi kollektiivi liikmed kõnelevad, millised on selle liikmete poliitilised ja ideoloogilised eelistused, kirjutatud ja kirjutamata rõivastumiskoodid ja käitumisnormid, mis on nende jumalaks või – koguduseliikmete puhul – mida nad ootavad kirikult, kuhu nad rajavad oma kiriku – see kõik ja palju muud määrab suuresti kollektiivi olemuse. Ent needki aspektid pole saatus – institutsioonid, nagu ka kogudused, võivad teadlikult püüda ületada oma grupiväärtusi ja võimalusi. Selles punktis võivad kollektiivi töötajad toimida katalüsaatorina või vastupidi – pidurina, olles kohanenud nii hästi, et väldivad iga probleemi, mis võiks segada väljakujunenud, sageli ebaõiglast korda.

Ka institutsiooni võimustruktuuri on oluline tähele panna. Suures osas määravad antud institutsiooni põhiseadus ja muud korraldused selle, kuidas institutsioon on organiseeritud. Ent selles

raamistikus on tohutult lai skaala juhirolle, ideoloogilisi või teoloogilisi orientatsioone, suhtumisi autoriteeti ja võimu. Need meist, kes on kokku puutunud paljude koguduste või institutsioonidega, võivad üsna kiiresti öelda, milline võimudel on domineerinud mingis koguduses või institutsioonis viimase 15 aasta jooksul – kasvõi selle järgi, kuidas suhtutakse külalistesse. Rohkem aega on vaja selleks, et avastada, kuhu võim on tegelikult lokaliseerunud: kes on vastu võetud ja kes tõrjutud. Üks kõige ilmekamaid indikaatoreid institutsiooni tervise kohta on see, kuidas suhtutakse erimeelsustesse ja kuidas lahendatakse konflikte. On kogudusi ja muid institutsioone, nagu ka abielusid, kus keegi ei näi olevat õnnelik – välja arvatud siis, kui kõik on koertena kõigi kallal. (Nagu eestlased iseendi kohta ütlevad: eestlase lemmiktoit on teine eestlane.) Mõnikord on konflikt alguse saanud aastaid või põlvkondi tagasi, ja sinna saabuv uustulnuk tehakse lihtsalt patuoinaks – kollektiivi ingel on lõhestatud võimuvõitlusest ja patuoinast on vaja selleks, et tegelikku konflikti “kaane all” hoida või selle tunnistamisest pääseda.

Kui veel kiriku näite juurde tagasi tulla – kiriku raames on ka küllalt lai kõrgema või madalama stiili liturgiatega, jutlustamise, muusikaliste eelistuste jm ampluaa. Koguduse hariv või kasvatuslik programm ilmutab suhtumist vaimulikku kasvamisest. Teoloogia on tavaliselt oma konfessiooni õpetuse suunas orienteeritud, ent sugugi mitte alati ja äratuntavalt, ja piibli roll võib alata peaaegu olematust ning lõppeda ainutähtsaks pidamisega.

Edasi, mida kogudus ise endast arvab? Kuidas teised seda kogudust näevad? Kas kogudusega ühinemine lisab lugupeetavust või osutab pühendumisele kõigile takistustele ja raskustele vaatamata? Kas kogudus on sissepoole või väljapoole orienteeritud? Millised on suhted ühiskonnaga laiemas mõttes? Kas kogudus tunneb oma kutsumust, või on ta lihtsalt rahvuslik klubi või pelgupaik kiirete sotsiaalsete muutuste ajal? Milline roll on palvel, meditatsioonil, sisemisel teekonnal ja kasvamisel? Milline on koguduse ajalugu, selle traditsioonid, iga-aastased ettevõtmised? Kes on koguduse

kangelased ja antikangelased? Millised luukered on koguduse kapis?

Kõik see muidugi ei ilmuta kogu tõe koguduse ingli kohta. Tähele tuleks panna ka nähtamatut ja püüda inglīga otseselt tutvuda. Nähtava ja nähtamatu piiril paiknevad sellised karakteristikud nagu osadus, sõbralikkus, soojus või kalkus ja ükskõiksus, avatud või suletud õhkkond – kõik need elemendid, millest sõltuvad mingi koha meeleolu ja kliima. Kui peaks joonistama mingi kollektiivi inglit, milliseid värve kasutada?

Ja lõpuks peaks püüdma inglit tajuda tema terviklikkuses. Isegi kõige hoolikam analüüs on lõpuks poolik ja jätab midagi kahe silma vahele. Ilmutusraamatust me teame, et mistahes teadmisi või intuitsiooni autor nende läkituste kirjutamisel ka kasutas, lõppprodukt – läkitus – oli ta enese väitel ilmutus (nägemus). Tõenäoliselt oleks tulus teda uskuda ja me võiksime arvata, et taoline nägemus on võimalik meilegi. Võib-olla tuleks vaikseks jääda ja paluda inglil end tutvustada. Iseenesest pole tähtis, kuidas me hakkame tajuma seda, mida alateadlikult registreerinud oleme, ilma et oskaksime seda sõnastada. Üks on aga selge: selleks et õppida nägema nähtamatut, on vaja loovat, aktiivset kujutlusvõimet.

Origenes kasutas ilmekat keelt kiriku nähtamatust aspektist kõnelemiseks. Ta räägib oma jutlustes sellest, et kus pühad on kokku tulnud, seal on kaks kirikut – üks inimeste ja teine inglite oma, sest igaühe kõrval on tema ingel. Kui Origenes jutlustas, siis pidas ta alati meeles, et ta kõneleb ühtaegu nii inimestele kui inglitele. Selle tähelepaneku sügavus tuleb ilmsiks kõige selgemini siis, kui mõtleme, kuidas võiksime meie kirjeldada mingit gruppi või kogudust. Meie eelistuseks oleks väita just vastupidist: millal iganes mingi hulk inimesi kokku tuleb, on tegemist kahe kogudusega – silmnähtav kogudus, mida esindavad need *persona*'d või maskid, mida me suvatseme üksteisele näidata, ja latentne, varjatud kogudus, mis koosneb meist igaühe “varjupoolest”, meie tumedate külgede summast – lepitamata vihast, eelarvamustest, hirmust,

ängist, tundest, et meid on hüljatud või alahinnatud, ihadest, mida püütakse varjata jne. Normaalselt on täheldatav ainult nähtav kogudus; ent mingi stressi, tüli või konflikti korral ilmub plahvatuslikul ja hävituslikul kombel nähtavale see teine, “varjukogudus”. Skismad, mässud, pogrommid, lintšimised, nõiajahid – kõik need pärinevad sellest “varjukogudusest”.

Tõenäoliselt väljendaks meie ühiskond institutsiooni nähtamatu aspekti pigem nii, nagu äsja kirjeldatud – pealtnäha ilus, seest aga ussitanud ja mäda. Võib-olla oleks Origenesele meie vaateviis huvi pakkunud. Aga võib-olla õpetab Origenes meile, et koguduses on veel teine kogudus, mis võib välja tuua mitte meie madalama ja egoistliku loomuse, vaid igaühe kõrgema, parema mina, samuti koguduse kõrgema kutsumuse. Me ei pruugi seejuures kõnelda inglitest. Ent kas meil on sellele mingit muud nime? Meie ühiskonnas pole oskust kõnelda taolistest asjadest. Alateadvusest on kõik kuulnud, ent n-ö ülateadvuse olemasolu eitatakse kategooriliselt.

Ent kiriku või mingi institutsiooni ingel võib muutuda ka deemonlikuks. See juhtub siis, kui kogudus pöörab selja neile ülesannetele, mis on antud Jumala poolt, ja teeb mingist muust ülesandest endale iidoli. Näiteks kogudus, mis kahaneb, võib olla kinnisidee kütkes, et iga hinna eest tuleneb kasvada ja taastada oma kunagine hiilgus. Või surutakse kogudusele või koolile peale programm, mis kusagil mujal hästi töötas. Kumbki toodud näiteist pole iseendast halb või kuri, aga kui seda tehakse ingligna konsulteerimata, siis võib tulemuseks olla häving. Või deklareerivad haridusministeerium ning linnade ja maakondade haridusosakonnad, et nende ülesandeks on teostada riiklikku järelevalvet riikliku õppekava täitmise üle,⁴ selle asemel et tundma õppida ühiskonda ja kultuuri, st kõike seda, millest sõltub haridus ja mis omakorda

⁴ Ülo Vooglaid, *Avalik kiri haridusminister Mailis Randile*, 8. tees, http://www.jti.ee/et/etlepc/2002_seadus/ylo_vooglaid_teesid.html (11.12.2004). Tegemist on Raplamaal Loone õppetalus peetud haridusekspertide nõupidamise järel kirjutatud teeside kogumikuga.

sõltub haridusest.⁵ See tähendab, et tuleb rõhutada: ingel ei ole muutuse esilekutsuja. See roll, nagu UT selgelt väljendab, kuulub temale, kes on inimese sarnane, st Kristusele. Inglit – kuna ta ei saa olla midagi vähemat kui kõigi oma osade kogusumma – võivad halvata lahkkelid kirikus (Ilmutusraamatus nikolaiidid, Iisebeli järgijad jt). Ingel võib muutuda teovõimetuks koguduseliikmete pühendumise puudulikkuse tõttu (nt Ilm 3:16 “leigus”). Ent kui tahes kaugele kogudus on ka hälbinud jumalikust tahtest, selle tahte teadmine on siiski kodeeritud koguduse “kõrgemasse minasse” – tema inglisse. Õigupoolest nimelt need institutsioonid, millel on kõige kõrgem ülesanne, võivad saada kõige deemonlikumaks.

Vahepeal peaks lisama, et igal kollektiivil, millel on teatud kontinuiteet ajas, on ka ingel. Hansapangal on oma ingel, nii nagu ka koolidel, võistkondadel, sõjaväeosadel, parteidel jne (võistlusvaim või võitlusvaim, rahvuslik vaim vms). Ent meie maailmavaade ei sisalda kategooriaid mõistmaks, kuidas nt üksikisik võib üle parda heita oma väärtused ja kaasa minna kamba- või ajavaimuga.

Ingli kategooria aitab ka mõista, miks institutsioonisisest muutust ei saavutata üksikisikuid rünnates. Nt kui pika ajalooga suures institutsioonis välja vahetada kasvõi enamik töötajaid, siis järgmine päev teeks see institutsioon ilmselt sedasama, mida ennegi. Nagu jõgi, mis hetkest hetkesse on uus, jääb ometi samaks, või inimkeha, kus rakud vahetuvad, ent inimene jääb äratuntavalt samaks. Administraatorid kurdavad sageli, et nad ei suuda midagi teha institutsiooni inertsiga vastu. Nii et ingel toimib ka justkui güro-skoobina, mis tagab, et ei toimuks kõikumist. Tõeline muutus peab seega mõjutama mitte üksnes institutsiooni nähtavaid vorme, vaid ka selle institutsiooni kui terviku vaimu, selle olemust *resp.* ingliti.

Need inimesed, kes on kunagi täiesti tõsiselt üritanud mõnda suurt süsteemi muuta, peaksid nüüd teadma, et sellest ei tulnud nii kaua mitte midagi välja, kuni neil õnnestus aru saada, et puudustega ei ole mõtet tegeleda; vaja oleks asuda vähendama (kõrvaldama

⁵ *Ibid.*, 52. tees.

puuduste põhjuseid ja võib-olla nende põhjuste põhjuseid). Need on vaja mitte ainult avastada, vaid ka sõnastada ja süsteemiks korrastada.⁶

Arusaamise ja mõistmise võimalus tekib alles terviku ning objektiivsete ja subjektiivsete tegurite koostoime hoomamise korral.

Ent kuidas pöörduda selle vaimu – ingli – poole? Ilmutusraamatu seitsme koguduse puhul on vastus selge: ingel peab saama sõnumi Inimese Pojalt prohvetliku vahendaja kaudu. Inglid on võimetud peatama inimkonna langust, arvas Eusebios, kuna inimkond ise valib vabatahtlikult kurjuse. Kirikud usuvad, et nad tunnevad Jumalat ja teavad Jumala tahet, seepärast saavad nad muutuda ainult siis, kui nad kohtavad väljakutset ja vastavad kutsumusele – Jumal peab kogudusele ilmuma kui keegi, kes segab mõnusat äraolemist. Ent see väljakutse peab tulema viisil, mis ei ole täiesti lahus antud kiriku või koguduse ajaloost. Sellepärast oli Johannese kui vahendaja roll vajalik – Johannes oli osa kogudustest ja siiski näinud Teistsugust, seepärast suutis ta võtta maski nende koguduste eksistentsilt, mis olid kaugemale hälbinud oma algsest kutsumusest.

Selleligipoolest on kummaline, et Jumal peab kasutama inimest sõnumiviijana inglile. Võiks ju arvata, et Jumal suhtleb inglitega otse. Ent see probleem tekib vaid seetõttu, et meie arusaam kipub lahutama “taeva” igapäevasest kogemusest ja paigutab selle kuhugi kosmosesse tähtede vahele. Ilmutusraamatu järgi on otse vastupidi: Johannes võib viia sõnumi koguduse inglile just sellepärast, et ingel ei ole mitte kuskil Andromeeda udukogus, vaid on tegeliku koguduse tegelik sisemine aspekt. Johannes on ingli ingel, st sõnumitooja! Sõnumitoojana sõnumitoojatele kutsub Johannes kogudusi tagasi oma ülesande juurde: kuulutama Kristuse ülemvõimu vägede ja meelevaldade üle, mis on tema nägemuse sisuks (Ilm 4jj). Viimselt ainult Kristus saab siis kogudust või kirikut muuta ja ainult vaimu uuenemine võib tuua kirikuid tagasi oma

⁶ *Ibid.*, teesid 63–64.

kutsumise juurde. Ja ainult siis, kui muutused töötajates, programmides ja tegevusplaanides on kooskõlas kutsumusega, on tõeline muutus võimalik. Koguduse ingel väljendab siis nägemust sellest, milliseks see kogudus võib saada. Ja kui me kõnnime ustavuses oma nägemusele, siis kogetakse seda kutsena ning mitte väljastpoolt pealesurutud käsuna. Nägemused, mida elatakse, on nakkavad! Seepärast on otserünnakud kiriku või institutsiooni puudustele tavaliselt tulnud. Hästimõeldud uuendust peetakse manipulatsiooniks või võimuvõitluseks, ja sageli ongi sellega tegemist. Sest vaid Inimese Sarnane on võimeline muutma kirikut kui institutsiooni, sest tema teeb seda kaudselt: sõnumiga kiriku (institutsiooni) inglile. Selleks on aga vaja ära tunda kiriku või mistahes teise institutsiooni iseloomulikud jooned, teisisõnu – hoida koguduse praegust tegelikkust Jumala ees, kes on meie keskel kohtuotsuseks või kinnituseks.

Selleks et käsitleda haridust kui probleemi, oleks vaja vähemalt kolme eeldust: teadmist tegeliku olukorra kohta; kujutlust ideaalseks, optimaalseks, talutavaks vm peetava olukorra kohta ja aktiivset hoiakut nende kahe – tegeliku ja vajalikuks peetava vastuolu suhtes. Olukorra ja situatsiooni kirjeldamisest ei piisa, ent sellest peab alustama, [---] hariduse olemust on võimalik hakata nägema haridusfunktsioonide süsteemi tagant.⁷

Institutsioonid on nagu inimesed: nad ei muutu selleks, et muutuda aktsepteeritavaks; neid tuleb aktsepteerida, selleks et nad võiksid muutuda. Kui me aktsepteerime ja armastame oma kollektiivi haiget ja haavatud inglit ega lahuta end kogudusest või kollektiivist, vaid püüame üheskoos antud institutsiooni kutsumuse tõelist olemust ära tunda, siis võib kogu institutsioon orgaaniliselt liikuda muutuse suunas.

Me peame tegema kõik, mida suudame, et soodustada muutust, ja me ei saa teha midagi. Jumal kutsub meid transformeerima oma

⁷ *Ibid.*, teesid 66–69 ja 72.

elusid, ja ometi ainult Jumal võib sellise meelega paranduse esile kutsuda. “Väga harva juhtub, et sügavalt korrumppeerunud võimuaparaat muutub ühtäkki adekvaatseks, hakkab ennast heast peast ise korrastama ja annab oma senisele tegevusele selliseid hinnanguid, mis on kooskõlas tegeliku olukorraga.”⁸ Jumal saadab meid kuulutama oma sõna, ja me oleme täiesti vabad vastutusest selle sõna efektiivsuse eest. Vist kõige vähem kasu on üksikute institutsiooni liikmete ründamisest. Tegelik muutus saab toimuda ainult siis, kui muutuvad mitte ainult välised, nähtavad vormid, vaid kuidagi saavutatakse institutsiooni vaimsure, selle loengu terminites – institutsiooni ingli muutumine. Institutsiooni ingel vajab inglit, kes meenutaks talle tema kutsumust. Kui me suudame elada selles paradoksis ilma usku kaotamata, siis võime leida, et Jumal on tõepoolest kõik kõiges.

⁸ *Ibid.*, 260. tees.

VÄITEKIRJADE KAITSMISED

TÜ ususteaduskonnas

2004

KAITSTUD DOKTORIVÄITEKIRJAD

Peeter Roosimaa, *Uue Testamendi eestikeelsetest tõlgetest ja tõlkimist toetavast eksegeesist*, juhendajad prof dr Toomas Paul ja dots Anne Kull, PhD, omistatud kraad – *doctor theologiae*

2004

KAITSTUD MAGISTRIVÄITEKIRJAD

Taavi Laanepere, *Aquino Thomase Sententia libri Ethicorum ja kontemplatsioon*, juhendaja M. Lepajõe, omistatud kraad – *magister theologiae*

Atko-Sulhan Rimmel, *Ateismi ajaloost Eestis (XIX sajandi lõpust kuni aastani 1989)*, juhendaja R. Altnurme, omistatud kraad – *magister theologiae*

Jaan Lahe, *Die Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum und ihre Widerspiegelung in den authentischen Briefen des Paulus (Gnoosise ja juutluse kokkupuutepunktid ja nende kajastumine autentsetes Pauluse kirjades)*, juhendaja R. Tasmuth, omistatud kraad – *magister theologiae*

Andrei Sõtsov, *Eesti õigeusu piiskopkonna halduskorraldus ja vaimulikkond aastail 1945–1953*, juhendaja R. Altnurme, omistatud kraad – *magister theologiae*

Gunnar Mägi, *Intergenerational Church: A Philosophy of Ministry and Educational Curriculum for a Cross-Generational Community of Faith (Põlvkondadevaheline kogudus: Kogudusetöö põhimõtted ja õppekavade alused mitmevanuselises kogukonnas)*, juhendaja T. Lehtsaar, omistatud kraad – *magister theologiae*

Merle Riistan, *Tartu Ülikooli usuteaduskond ja Balti kubermangude luterlik kirik: suhted ja suhtumised 1860. aastate kiriklik-teoloogilise publitsistika põhjal*, juhendaja U. Petti, omistatud kraad – *magister theologiae*

Välismaa ülikoolides

2004

KAITSTUD VÄITEKIRJAD

Randar Tasmuth, *The Disciple with Many Faces: Martin Hengel's and James H. Charlesworth's theories concerning the Beloved Disciple*, kaitstud 29.05.2004 Helsingi Ülikoolis, juhendaja dr I. Dunderberg, omistatud kraad – *doctor theologiae*

Tartu Teoloogia Akadeemias

1998–2004
KAITSTUD LÖPUTÖÖD

1998

Kalle Gaston	Kohtumistek preestritekirjutise telgikontseptsiooni kujundajana
Anu Haamer	Abielumetafoor Hoosea raamatus
Siimon Haamer	Mihklipäev – sügisene pööripäevapäeva ja ohvipäev
Kaie Hlusova	Tahtekasvatus
Kaja Karo	Sellel valgel jõulupuhtal teel (Eesti jõululuule eesti ajas)
Merle Kollom	Diplomikontsert 13.06.98 Äksi kirikus
Kalmar Kurs	Kiriku ja riigi vahekord Eesti Vabariigis 1934–1940
Marina Merilai	Surmaprobleemid Eesti rahvausundis
Piret Pensa	Karl Kaupsi Tartu periood 1924–1938
Heido Pärtel	Seitsmenda Päeva Adventistide koguduste kujunemislugu

1999

Ly Brikkel	Kuningas Joosija usu-uude
Jaanus Klaas	Issanda kujunemine Iisraeli Jumalaks
Ülle Laus	Saaremaa vennastekoguduse ajalugu 1724–1938
Maie Ilumets	Erivajadustega laps peres kriisiteooria valgusel

- Teno Ilves** Asera eksilieelses Palestiinas
- Merilin Susi** Ülemlaulu eksegees
- Andrei Sõtsov** Eesti Apostelliku Õigeusu Kiriku Saare- ja Muhumaa praostkond 1847–1917. Halduskorraldus ja preesterkond
- 2000
- Ülle Lanto** Ain Kalmus alias Evald Mänd – kirjanik ja vaimulik
- Saima Sellak** EELK Tartu Peetri koguduse kroonika 1869–1940
- Tarmo Linnas** Qumrani osaduskond, Vana ja Uue Testamendi vaheline kogudus
- Eneli Värnik** Puberteediealise õpilase probleemid
- 2001
- Killu Teras** Päästmis- ja lunastusküsimusest Vanas Testamendis
- Kai Vahter** Laste ristimine Eesti rahvausundis
- Katrin Kuljus** “Mu elulugu on mu laulud” – A. Haava vaimuliku luuletajana
- Aire Kuusk** Jõuluõled jõulukambris
- Eva Vumba** Karistamisest kasvatuses ja Piiblis
- Kristjan Valge** Setude usu- ja vaimuelu muutused 1920–1940
- Marge Raun** Johannese evangeeliumi probleeme
- 2002
- Andrea Pajuniit** EELK Kuressaare Laurentiuse koguduse pühapäevakool 1988–2000

- Linda Olmaru** Paastumisõpetuste muutumine ajas eelkristlikust perioodist tänapäevani
- Priit Tutt** Nelipühiliikumise ajalugu Eestis 1900–2000
- Triin Päärde** Rudolf Tobias kui vaimulik eesti helilooja
- Reeli Reinaus** Traditsioonilise rahvameditsiini esindajast New Age'i tervendajani: tänapäeva Eesti rahvaravijad New Age'i ja paranähtusi käsitleva ajakirjanduse valgusel
- Marge Liivamägi** Kõrgemal on minu kodu: ülevaade M. Heibergi vaimulikust pärandist
- Marek Roots** Eestikeelsed suured jutlusekogud aastani 1907 (näidetega Rudolf Kallase ja Jakob Hurda suure nädala jutlustest)
- Pille Säask** Jeesus – ainus tee Isa juurde

2003

- Hiie-Jaanika Seppius** Sumerid kahejõe maal
- Pirjo Roots** Ristimärk Eesti rahvaluules ja usundis
- Eveli Strauss** Eestipärane laulatuskombestik

2004

- Veelika Jõgi** Priiusulised Saaremaal 19.–20. sajandil. Lisa: Saaremaa priiusulise Vassili Lõbusa lühibiograafia
- Maie Lüüs** Pierre Teilhard de Chardini kristoloogia põhijooni
- Daisy Mugu** Kaks pead padjal, neli reit voodis. Kuidas jõuti selle tulemuseni?

ABSTRACTS

Ermo Jürma, *Vergeltungsthema in den Psalmen*.

Beim Lesen der Bibel stößt man gelegentlich auf verschiedene Racheäußerungen, wobei sich mehrere gegensätzliche Fragen nach dem Verhältnis von Gott und Menschen stellen. Das Auftreten solcher Gedanken im Psalter ist ein besonderes Problem, weil es vielerorts als Liebesbrief gilt.

In dem Artikel wird der Umfang, die Intensität und die Ausdrucksweise des Vergeltungsgedanken in den Psalmen hinterfragt. Es stellt sich heraus, dass sich nur einzelne Abschnitte und Verse als so genannte Vergeltungspsalmen qualifizieren lassen.

Der Sinn der Vergeltung wird unter vier verschiedenen Aspekten behandelt.

Die literarische Frage: als poetische Gebete des Orientalen sind die Psalmen Medien sprachlicher Bändigung der Gewalt. Es ist nötig, sich hier einzuleben und die Worte und die Taten der Autoren unterscheiden zu lernen.

Die bibeltheologische Frage: die Autoren bezeichnen sich selbst als Arme und Bedürftige, die oft den listigen und mächtigen Feinden unterliegen. Ihre letzte Hilfe ist Gott als ihr treuer Bundespartner. Diese Psalmen sind nur die negative Seite (Vergeltung der Feinde) ihrer positiven Bemühung (Rettung des Armen).

Die hermeneutische Perspektive: sie verbietet uns, aus oft isolierten Psalmen-Versen zu weitreichende dogmatische Schlussfolgerungen zu ziehen. Bei den Psalmen muss man mit einer Begrenzung auf die Diesseitigkeit rechnen, deshalb warteten die Psalmisten auf ihre sichtbare Rechtfertigung.

Ungeachtet des fremden Kolorits erkennen wir, dass sich diese Psalmen um die Ehre Gottes bemühen.

Veiko Vihuri, *Ecclesiological views in Estonian theology: Harald Põld's concept of a Free Church.*

The Estonian Evangelical Lutheran Church was formed in 1917–1919 as a Free Folk Church. In the 1920's there were three main theological currents in the Estonian church: Liberal "Protestants", Conservative Lutherans, and the Ecclesiastical-Confessional Movement. The leader of the conservatives was Harald Põld, dean of the Eastern Harju Deanery. The conservatives and the liberals defended the principle of an independent congregation, as against the view of a unified church held by the Consistory and the Ecclesiastical-Confessional Movement. Harald Põld fiercely criticized the concept of a Free Folk Church, which in his opinion would make the church too nationalistic and excessively dependent on the state. Põld supported a congregationalist church order, inviting congregations to join his Free Synod. His main concern was to guarantee orthodox Lutheran teaching in the church. As a theologian, Harald Põld represented the viewpoints of new orthodoxy and pietism.

Ingmar Kurg, *Die Darstellung der ökumenischen Bewegung im Leben der Estnischen Kirche 1910–1940.*

In dem Artikel wird die Darstellung der ökumenischen Bewegung in den estnischsprachigen kirchlichen Publikationen, sowie die Verbreitung der ökumenischen Ideen in Estland in der Periode 1910–1940 behandelt. Die bedeutendsten Überblicke über ökumenische Entwicklungen sind von Eduard Tennmann verfasst worden, der – dank persönlichen Beziehungen mit dem Leiter der Life and Work-

Bewegung, Erzbischof Nathan Söderblom – gemeinsam mit Theodor Tallmeister die Ideen von social gospel in Estland zu unterstützen beginnt. Zweiter Forscher im Bereich der Ökumenik wird Jaak Taul. Er verfolgt die Entwicklungen der Faith and Order-Bewegung und wirkt als lutherischer Verhandlungspartner bei den Treffen mit der anglikanischen Kirche. Auf kirchlicher Ebene ist der lutherische Bischof Hugo Bernhard Rahamägi ein begeisterter Propagierer der Ökumene. Vom orthodoxen Standpunkt aus analysiert Vassili Martinson die gegenseitigen Annäherungen der anglikanischen und der orthodoxen Kirche; die anti-ökumenische Richtung wird von der katholischen Zeitschrift Ühine Kirik vertreten.

Die internationalen Missions- und Jugendorganisationen, die im Zuge der Verbreitung der evangelikalen Allianz-Bewegung nach Estland kamen, sehen neue Möglichkeiten für die Gemeinschaftsarbeit der Gläubigen in der evangelischen Verkündigungs- und Missionsarbeit.

Die Wirkung der ökumenischen Ideen auf die Beziehungen zwischen den estnischen Kirchen bleibt relativ schwach. Wegen des nahenden II. Weltkrieges und der darauf gefolgtten Okkupationszeiten kam es zu keiner realen Zusammenarbeit zwischen den Kirchen.

Christian Grethlein, Mediengesellschaft – eine Herausforderung für Praktische Theologie.

Neue Medien – angefangen von der Fotografie über Telefon, Hörfunk und Fernsehen bis zum Internet – haben die Kommunikationsbedingungen der Gesellschaft tief greifend verändert. Theologen beschäftigen sich mit diesem Prozess in drei Hinsichten: 1. In der langen Tradition, neue Medien für die „Verkündigung“ fruchtbar zu machen, steht die Forderung nach einer christlichen Publizistik. 2. Im Anschluss an medienkritische Äußerungen werden die Gefahren beschrieben, die aus den neuen Medien resultieren. 3. An die sich einem funktionalen Religionsbegriff verdankende Tendenz, die sog. neuen Medien als neue Form der Religion aufzufassen, können sich theologische Kritik oder Hochschätzung der religionsproduktiven Potenziale dieser Entwicklung anschließen.

Alle drei mehr oder minder ausgeprägten Diskurse ergeben wichtige Einsichten, u.a. in die Bedeutung der Massenmedien für die Bildung

der öffentlichen Meinung, in die Gefahren eines unkritischen Mediengebrauchs, in die Bedeutung der Medienentwicklung für das Religionssystem.

Auf Grund der Betrachtung der religions- und kirchengeschichtlichen Medienentwicklung und der theologischen Diskurse analysiert der Autor die veränderten Möglichkeiten und Aufgaben der praktischen Theologie im Dienste der Kommunikation des Evangeliums.

Alar Kilp, *Church influence on the politicization of religion.*

The article analyzes the influence of churches on the politicization of religion in four post-communist countries – Poland, the Czech Republic, Hungary and Estonia. The main objective is to find out whether or not, in the future perspective, religious social conflict will become part of politics anyway or is this process influenced also by the tactical choices made by churches.

Although the dominant churches in respective countries belong to different denominations (Catholic, Lutheran, Calvinist), these churches have similar institutional interests as well as challenges. Also, their everyday political choices are not directly dependent upon their theological doctrine. For the evaluation of the political influence of the churches, use is made of the religious market theory which assumes that the churches are motivated by their institutional interests.

The article concludes that the tactical choices made by the churches have influenced the development of religious political cleavage. The backing of the radical Christian political parties in Poland or a close alliance with only one political party in the Czech Republic, have been tactical choices of the churches that have reduced the importance of religious political cleavage. The tactical choice of the dominant Hungarian churches, however, yielded the opposite result. Their choice to abandon the radical Christian parties for the moderate Christian Democratic parties increased the importance of the religious political cleavage.

Anne Kull, *On Angels and Institutions.*

Our individualistic and materialistic worldview does not make it easy to understand ancient texts. Yet, even we can understand the experiences behind otherwise incomprehensible designations, such as demons, angels or gods. Furthermore, these categories may help us to understand what is needed to initiate change in our institutions. I present an example of the possible use for the term “angel” as an inner aspect (or spirituality) of a congregation or any other institution (including educational system).

ANMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Der Teil *Dissertationen* beinhaltet die Titel, die Autoren und die wissenschaftlichen Betreuer der Doktor- und Magisterarbeiten, die im Jahr 2004 an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu verteidigt wurden. Insgesamt wurden im Jahr 2004 1 Doktor- und 6 Magisterarbeiten verteidigt.

Im Jahr 2004 hat ein estnischer Theologe, Randar Tasmuth, seine Doktorarbeit an der Universität Helsinki verteidigt.

Außerdem beinhaltet der genannte Teil die Liste der Abschlussarbeiten, die in den Jahren 1998–2004 an der Theologischen Akademie Tartu (Tartu Teoloogia Akadeemia) verteidigt wurden.

Autoritest

Ermo Jürma (1950), *magister theologiae* TÜ 2002, TÜ usuteaduskonna doktorand, Kõrgema Usuteadusliku Seminari Vana Testamendi teaduse ja heebrea keele lektor.

Veiko Vihuri (1968), *Master of Arts in Theological Research* Durhami Ülikool 2000, TÜ usuteaduskonna kirikuloo doktorand, EELK Saarte praostkonna praost, Karja koguduse õpetaja.

Ingmar Kurg (1955), *Master of Arts in Theology* Columbia Rahvusvaheline Ülikool 1999, TÜ usuteaduskonna doktorand, misjoniteaduse ja oikumeenika õppejõud.

Christian Grethlein (1954), *doctor theologiae*, Münsteri Vestfaali Wilhelmi Ülikooli evangeelse usuteaduskonna praktilise teoloogia (religioonipedagoogika suunaga) õppetooli professor.

Alar Kilp (1969), *magister artium* (politoloogia) TÜ 2002, TÜ sotsiaalteaduskonna doktorand, TÜ sotsiaalteaduskonna politoloogia osakonna lektor.

Anne Kull (1959), *doctor philosophiae* (usuteadus) Luterlik Teoloogia Kool Chicagos 2000, TÜ usuteaduskonna süstemaatilise teoloogia dotsent.