

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne

USUTEADUSLIK AJAKIRI

1/2007 (56)

Johannes ja tema ristimine

Peeter Roosimaa 3

**Gnoosis Uues Testamendis
kui probleem Uue Testamendi teaduse ajaloos**

Jaan Lahe 25

Jeesuse Kristuse sündimine neitsi Maarjast

Arne Hiob 59

Jumal ja elektrokeemia: sissejuhatatus neuroteoloogiasse

Roland Karo 81

**Eesti Misjoni Seltsi tegevusest
okupatsioonieelses Eesti Vabariigis**

Priit Rohtmets 97

Liturgiateoloogia ja liturgiauuendus

Heikki Kotila 118

Kõrgkoolide lõpetajad

TÜ usuteaduskonnas kaitstud doktoriväitekirjad 2007
132

TÜ usuteaduskonna bakalaureuse-, magistriõppe
ja õpetajakoolituse lõputööd 2007 133

EEKBKL Kõrgema Usuteadusliku Seminari
diplomitööd 2002–2007 136

EELK Usuteaduse Instituudi lõputööd 2001–2007
139

Eesti Metodisti Kiriku Teoloogilise Seminari
diplomitööd 2004–2007 146

Tartu Teoloogia Akadeemia diplomitööd 2005–2007
149

Teateid ja sündmusi

Akadeemilise Teoloogia Seltsi üheksas üldkoosolek
Aira Võsa, Ain Riistan 151

Konverents „Theology’s Contribution to Europe”
Tartu Ülikoolis 27.–29.09.2007
Riho Altnurme 152

Summaria 154

Juhend autoritele 158

Autoritest

JOHANNES JA TEMA RISTIMINE¹

Peeter Roosimaa

Juba algkristluse päevist alates on olnud kristlastele üheks elementaarseks ja alustrajavaks toiminguks ristimine. Alguse on see saanud Ristijaks kutsutud Johannese tegevusest. Kes oli Ristija Johannes ja mis oli tema missiooni sisuks? See küsimus pakub kristluse mõistmiseks huvi ka tänapäeval.

RISTIJA JOHANNESE ISIK

Uus Testament tutvustab Ristija Johannest kui preestri perekonnas sündinud meest, kelle kohta Jumal oli andnud erilised töötused, et teda hüütakse Kõigekõrgema prohvetiks, et ta valmistab Issanda teed, et anda rahvale pääste tunnetus nende pattude andeksandmisest (Lk 1:76j).² Kui Johannes I sajandil Jordani ääres üles astus, siis kõlasid tema jutluses Iisraeli varasemate prohvetite tähtsamad teemad: kohus ja meeleparandus.³ „Ristija Johannese

¹ Artikkel on valminud ETF grandi 6754 ja Elstal'i Teoloogilise Seminari toetusel.

² Üheks tähtsaks kristluseväliseks allikaks Ristija Johannese kohta peetakse Josephuse Ant 18,116–118 (kasutan selle kreeka keelset teksti ja saksakeelset tõlget: Gerd **Theißen**, Annette **Merz**, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 176j). Josephuse ütlusi tuleb võtta kriitiliselt. Josephus võis oma kirjeldustes olla mõjutatud adressaadiks olevast publikust (*ibid.*, 185), samuti tuleb arvestada, et ta ise oli päritolult variser ja preester ja selliselt sai ta ka pärimuse väljapoolt kristlikku pärimusliini. Samuti ei võinud ta põhimõtteliselt päriselt nõustuda sellega, mida teame Ristija kohta kristlikest allikatest, nt meeleparandusristimine seoses pattudest vabanemisega (Roland **Schütz**, *Johannes der Täufer* (Zürich, Stuttgart: Zwingli Verlag, 1967), 18, 24).

³ Gerhard **Kroll**, *Jeesuse jälgedel* (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2002), 169.

isikus ja kuulutuses puutuvad tihedasti kokku kaks erinevat maailma, kaks ajastut: tema isikus on tegemist vanatestamentliku prohvetluse kristallisatsiooniga, vana täideviija ning lõpetajaga, samal ajal on ta aga uue, vahetu ettevalmistaja. Ta teeb seda, mida senini ükski prohvet pole teinud – ristib neid, kes oma patte üles tunnistavad ning andekssaamist igatsesid.”⁴ Juutluses oli väga palju mitmesuguseid veega seotud riitusi.⁵ Kuid Johannese poolt läbiviidud riituses pidi olema midagi nii erakordset, et üksnes teda hakati kutsuma ὁ βαπτιστής = *ristija* (Mt 3:1 jt). Johannese pöördumiskuulutus põhjustas juutide hulgas liikumise, millel puudub paralleel varasematest aegadest.

RISTIJA JOHANNES KUI HEEROLD

Kes on küll see Johannes? – See küsimus huvitas ilmselt kõiki, kes vähegi olid temast kuulnud või temaga kokku puutusid. Jeruusallemast läkitati lausa ametlikud saadikud saama vastust Johannese osas. Kas ta on Messias, kas ta on Eelija, kas ta on teatud kindel Jumala poolt töötatud prohvet? (Jh 1:19jj).

Johannese enda tunnistuse kohaselt oli ta hüüdjä hää (Jh 1:23), s.t ta mõistis end Jumala heeroldina, ta oli Jumala sõnumi ametlik edasiandja.⁶ Selline arusaam Johannese suhtes oli ka algkristlikul kogudusel (vt Mk 1:2–4;⁷ Mt 4:3; Lk 2:4–6). Seda pilti täiendab Johannese evangeelium: Johannes oli valgusest tunnistaja (Jh 1:6–7,15); osutades Jeesusele ütles Ristija: „Ja ma olen näinud ja tunnistanud, et seesama on Jumala Poeg” (Jh 1:34). Kui võrrelda

⁴ Elmar **Salumaa**, *Matteuse röömusõnum* (Tallinn: Logos, 2001), 63.

⁵ Põhjaliku ülevaate kõikvõimalikest antiigis, sh juutluses läbiviidud veeriitustest annab Robert H. W. **Wolf**, *Mysterium Wasser: eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2004).

⁶ Vt „Herold” (Erich Fascher) – *Biblich-Historisches Handwörterbuch*, Hgg. Bo Reicke und Leonhard Rost, Bd. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), Sp. 704.

⁷ Nt selle segatsitaadi osas on põhjendatud arvamus, et evangeeliumi autor kasutas juba olemasolevat traditsiooni, mis kuulus järgnevaga kokku; Rudolf **Pesch**, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15)” – Rudolf Pesch, Hgg. *Das Markus-Evangelium. Wege der Forschung*. Bd. 411 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), 311–355, 315.

Johannest Vana Testamendi aegsete prohvetitega, siis kuulub kahtlemata ka tema nendega samasse ritta – Ristija Johannes oli üks prohvetitest. Kuid vast kõige rohkem iseloomustas Johannest see, et ta oli Jumala heerold, kes pidi valmistama teed Jumala ühe erivolitustega esindaja tulekuks.

Antiikajal oli heerolditel täita tähtis koht. Nad vahendasid valitseja teateid, neile kehtis n-ö diplomaatiline puutumatus. Et nad oleksid kergesti äratuntavad, selleks kandsid nad erilist heeroldi riietust. Juba eemalt äratundmiseks oli neil ametimärgina kaasas vastav heeroldikepp.⁸

Johannese kohta on kirjutatud: „Ja Johannese riided olid kaamelikarvadest ja ta niuete ümber oli nahkvöö ning ta sõi rohutitse ja metsmett” (Mk 1:6). Siin ei ole küll märget, et Johannes oleks kasutanud heeroldikeppi, aga kas Johannese selline välimus võiks siiski rõhutada tema Jumala heeroldiks olemist? A. Pohli arvates on siin tegu asjadega, mis jäid väljapoole kultuurmaailma.⁹ Johannese riietust võib pidada ühe lihtsa kõrbeelaniku riietuseks. E. Salumaa ütleb, et kaamelikarvadest kuub oli oma odavuse ja vastupidavuse tõttu vaesema rahvakihi rõivaste peamine materjal.¹⁰ Ka oli olemas traditsioon, et Jumal oli teinud taolised riided esimestele inimestele.¹¹ G. Maier peab kaamelikarvadest riideid seepärast tähtsaks, et Sk 13:4 järgi on need prohveti riietele tüüpilised. Sama võib öelda nahkse vöö kohta. 2Kn 1:8 kohaselt oli nahast vöö erilisel prohvetil Eelijal. Mis puutub Johannese toitu, siis rohutirtsud olid puhtad ja söögikõlbulikud (3Ms 11:21j), metsmee söömine oli sümbol Jumala hoolitsusest (5Ms 32:12), seda söid Jumalale pühendatud inimesed (nt Simson, Km 14:8j). Ilmselt võib siin näha paralleeli, kuidas Jumal hoolitses Eelija eest Kriti jõe ääres (1Kn 17:4jj). Oma riietuse

⁸ „Heerold” – *Antiigileksikon*, 1 (Tallinn: Valgus, 1983, 179–180), 179.

⁹ Adolf Pohl, „Das Evangelium des Markus” – *Wuppertaler Studienbibel*. Ergänzungsband (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986), 53.

¹⁰ Salumaa, *Matteuse röömusõnum*, 67.

¹¹ *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, H. L. Strack und P. Billerbeck, Hgg. 7. Aufl. Bd 1 (München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1978), 97.

ja toiduga näitas Johannes end kui Jumala poolt pühitsetud prohvet, kelles võidi ära tunda teist Eelijat (vrd Lk 7:33).¹²

JOHANNENE SÕNUM

Johannese tegevusest on öeldud, et ta „kuulutas meeleparandus-ristimist pattude andeksandmiseks” (Mk 1:4); „Parandage meelt, sest taevariik on lähedal!” (Mt 3:2). Seejuures pidi taevariigi lähedale tulek olema seotud ühe erilise isikuga, kelle nimi jäi esialgu tundmatuks. Ka näib, et tema isiku suuruse kirjelduseks ei leidnud Johannes ühtki sobivat tiitlit, seepärast kasutas ta lihtsalt elupilte. Johannes ütles: „Mina ristin teid veega, aga on tulemas minust vägevam, kelle jalatsipaelagi ei kõlba ma lahti päästma. Tema ristib teid Püha Vaimu ja tulega” (Lk 3:16).

Johannes kasutas siin pilti juudi koolielust. Õpilane oli kohustatud oma rabi igasugustes praktilises töödes teenima, välja arvatud jalatsipaelu lahti võtma, kui rabi tuppa tuli,¹³ seda ei tohtinud nõuda ka juudist orjalt. W. Grundmann lisab täienduseks, et templiori võttis preestril jalatsipaelad lahti, enne kui too paljajalu pühamu pinnale astus. Templiori kuulus nende ebapuhaste isikute hulka, kelle ebapuhtust ei saa kõrvaldada ka viimnepäev.¹⁴ Seega näitas Johannes, et ka kõige madalam orjatöö on liiga väärikas, et tema võiks seda taevasele saadikule osutada.¹⁵ Veelgi suurema erinevuse toob aga esile ristimine. Johannese volitused piirdusid üksnes veeristimisega, taevasel saadikul pidi olema aga meelevald ristida nii Püha Vaimuga kui ka tulega, temal oli õigus otsustada inimsaatuste üle. Johannes ütles: „Tema ristib teid Püha Vaimu ja tulega. Tal on viskl-

¹² Gerhard **Maier**, *Markus-Evangelium* (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1995), 25–26; Karl **Kertelge**, „Markusevangelium” – *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit den Einheitsübersetzung*. Bd 2. Hrsg. von Joachim Gnilka und Rudolf Schnackenburg (Würzburg: Echter Verlag, 1994), 18.

¹³ *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1, 121.

¹⁴ Walter **Grundmann**, *Das Evangelium nach Markus*. 10. Auflage. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, II (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), 38.

¹⁵ Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 54.

abidas käes ja ta puhastab oma reheeluse ning kogub oma nisud aita, aga aganad põletab ta ära kustutamatu tulega” (Mt 3:11j).

Oma kuulutuses andis Johannes karmi selgituse, et inimeste pöördumine ei tohi olla kergemeelne ega pinnapealne: „Johannes ütles nüüd rahvale, kes oli tulnud, et lasta ennast temal ristida: „Rästikute sugu, kes teid on hoiatanud põgenema tulevase viha eest? Kandke nüüd meelearandusele kohaseid vilju ja ärge hakake iseenestes ütleva: „Meie isa on ju Aabraham.” Sest ma ütlen teile: Jumal võib neist kividest äratada Aabrahamile lapsi. Kirves on juba pandud puude juurte külge. Iga puu nüüd, mis ei kanna head vilja, raiutakse maha ja visatakse tulle”” (Lk 3:7–9).

Nagu kõigest sellest võis järeldada, ei pruugi taevariigi tulek ja kohtumine taevase saadikuga kujuneda sugugi meeldivaks. Kohutumisrõõm võib osutada hukkumisvaluks. Lähenevas oli Jumala vihakohus – Johannes nägi end ja oma ajastukaaslasid olevat lõpuaja viimases tunnis.¹⁶

TULIJA JOHANNENE KUULUTUSES

Nagu öeldud, ei kasutanud Johannes selle isiku suhtes, kellele ta tuli teed valmistama, mitte ühtki nime ega tiitlit. Ta ütles vaid, et tuleb keegi, kes on temast vägevam. Nii on hakatud seda isikut kutsuma lihtsalt Tulijaks.¹⁷

Paistab, et Johannese põhimureks oli ees ähvardav tulekohus, seepärast ka tema kuulutuse terav toon.¹⁸ G. Kroll ütleb, et „seda teravust võib seletada ainult Jumala kohtu lähedusega: „Kirves on

¹⁶ „Der Täufer sah sich und seine Zeitgenossen in der letzten Stunde der Endzeit”; Winfried **Eckey**, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998), 58.

¹⁷ Vt nt Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 54.

¹⁸ Et Johannese kuulutus ja tegevus olid põhiliselt määratletud peagi saabuva Jumala vihakohtu ootusest, on teoloogide üldine arusaam; vt nt „Gericht Gottes (NT)” (R. Kampling) – Neues Bibel-Lexikon. Bd. I. Manfred Görg und Bernhard Lang, Hgg. (Zürich: Benziger Verlag, 1991), Sp. 803–807, 803; „βαπτίζω” (George R. Beasley-Murray) – *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Ausgabe; Lothar Coenen und Klaus Haacker, Hgg, Bd. 2. (Wuppertal: Brockhaus; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2000), 1694–1702, 1697.

juba pandud puude juurte külge” (Mt 3:10)”.¹⁹ Võimalik, et rääkides tulega ristimisest – vast õigem oleks rääkida tulle kastmisest – olid prohveti silme ees kujutluspildid sõjakoledustest, kus terved külad ja linnad tulega maatasa põletati. Võimalik, et tal oli kujutluses pilt laavavoolude poolt haaratud inimasulatest või, mis veelgi tõenäosem, kirjeldus Soodoma ja Gomorra linnade hävitamisest.

Kuid kas üldse oleks kuidagi mõeldav pääseda Jumala vihakohust? Mõeldes juutide vaimulikule olukorrale, kas Tulijal kui lõpuaja kohtunikul on üldse kedagi, keda ristida Püha Vaimuga, kellele anda osa jumalikust õndsusest, või peab ta hakkama ristima aina tulega? Millele võis toetuda Johannese üleskutse pöördumisele? Väga võimalik, et prohvetile meenus, kuidas usuisa Aabraham palus Jumalalt armu Soodomale ja kuidas Jumal oli seda valmis ka andma, või meenus see, kuidas Iisrael oli võõraste ikke all, siis meelt parandades Jumala poole hüüdis ja Jumal halastaski, või oli Johannese silme ees prohvet Joonas lugu, see, kuidas Niinive linn Joonas kuulutuse peale meelt parandas ja Jumal andis armu. Kuid selleks aluseks võis olla ka Jumala sõnum prohvet Jesaja kuulutuses: „Tulge nüüd ja seletagem isekeskis, ütleb Issand. Kuigi teie patud on helepunased, saavad need lumivalgeks; kuigi need on purpurpunased, saavad need villa sarnaseks” (Js 1:18). Võimalik, et kõik need lood olid Johannesele julgustuseks, et kutsuda inimesi meelt parandama ja selle märgiks laskma end ristida.

JOHANNESE TULIJA-OOTUS

Kui Johannes mõistis end hüüdja häälena, kes kuulutab endast vägevama tulekut, siis kellena kujutas ta ette Tulijat, milline oli tema Tulija-ootus? Kahtlemata mõjutasid Johannese mõttekäike tema aja messiaootused, aga vast veelgi enam Pühakirjas olevad prohveteringud. Üheks võimaluseks oli, et Johannese ajal oodati täiesti maist Taaveti soost pärinevat poliitilist kuningat, kes pidi jumalatud valitsejad hävitama ja Jeruusalemma paganatest puhastama. Kuid ootusi oli teisigi. Qumranis esseenide sektis oodati aegade lõpul kahte mes-

¹⁹ Kroll, *Jeesuse jälgedel*, 169.

siat. Üks pidi olema Leevi soost ülempreesterlik, teine Juuda soost poliitiline messias. Näib, et ülempreesterlik messias pidi olema poliitilisest kõrgemal positsioonil.²⁰ Ära ei maksa unustada ka ühe Moosese-sarnase lõpuaja prohveti ootust (vt Jh 1:21; 5Ms 18:15). Paistab, et Jeesuse kaasaegsed ei eelistanud eriliselt ühtki messia-vormi. Küll loodeti vast rohkem sõjamehest messiale. Tootused Taa-veti soost vürsti kohta, kes murrab oma rahva kaelast rõhujate ikke, näisid paljudele olevat määratud just niisuguseks ajaks.²¹ Nii võib pidada tõenäoliseks, et Johannes ei arvestanud mitte lihtsalt inimeste südames toimiva taevavalitsuse lähedusega, vaid ta mõtles taevariiki koos territooriumi ja kõige muu sinna kuuluvaga.

Ristija Johannese tegevust mõisteti vastavalt prohvet Jesaja troostiraamatu (alates Js 40) kuulutusele²²: „Nõnda nagu on kirjutatud prohvet Jesaja raamatus: „Vaata, ma saadan sinu palge eele oma käskjala, kes valmistab su teed. Hüüdja hääl on kõrbes: Valmistage Issandale tee, tehke tasaseks tema teerajad!”” (Mk 1:2j; vt Jh 1:23 ja Js 40:3jj). Kas ka Johannese enda silme ees võis sellest prohveteringust lähtudes kangastuda Tulija kuju või seostus Tulija pigem prohvet Joeli raamatu kuulutusega? Sel ajal oli juutluses levinud ülemaailmse Jumala kohtu ootus. Kusjuures arvati, et Iisraeli tabab see teistest varem. Arvati, et kohus tabab juudikoguduses patuseid ja juute ahistavaid paganaid. Seepärast vaadati viimsele kohtule isegi teatava lootuse ja rõõmuga, sest loodeti Iisraelile päästet. Mure oli küll selles, et tegelikult võis kohus pöörduda ka juutide endi vastu, sest keegi ju ei tea, keda Jumal arvab õigete, keda patuste hulka.²³ Erinevalt Jesaja troostiraamatu kuulutusest

²⁰ Oscar **Cullmann**, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1957), 115–117; „Messias” (A. S. Van der Woude) – *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Bo Reicke und Leonhard Rost, Hgg. Bd. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), Sp. 1197–1204, 1202–1204. Vt ka F. F. **Bruce**, *Uue Testamendi ajalugu* (Tallinn: Logos, 2000), 151.

²¹ Bruce, *Uue Testamendi ajalugu*, 160. Vt siin ka PsSal 17:21–25 – Sven **Holm-Nielsen**, *Die Psalmen Salomos. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Bd. 4. Lieferung 2; Poetische Schriften (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977).

²² Tegemist on siin tegelikult segatsitaadiga.

²³ Vt „Κρίνω κτλ” (Friedrich Büchsel) – *ThWNT*. Begründet von G. Kittel; Gerhard Friedrich, Hgg. Bd. 3 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1967), 933–955, 935.

on Jumala kohtumotiivid kesksel kohal prohvet Joeli raamatus.

Johannese kuulutuse ja prohvet Joeli kuulutuse kooskõla poolt räägivad mitmed tähelepanekud. Prohvet Joel kuulutas ühe erilise päeva, Issanda päeva tulekut. Õnnetuseks pidi see päev olema kohtupäev:

Vöötage endid ja leinake, preestrid, kurtke, altari teenrid! Minge sisse, veetke öö kotiriideis, minu Jumala teenrid, sest teie Jumala kojast on kõrvaldatud roa- ja joogiohver! Pühitsege paastupüha, kutsume kokku pühalik koosolek, koguge vanemad ja kõik maa elanikud Issanda, oma Jumala kotta ja kisendage Issanda poole! Oh seda päeva! Sest Issanda päev on ligidal, see tuleb kui hävitus Kõigeväeliselt (Jl 1:13–15).

See päev pidi tipnema sündmusega, mida võiks pidada tulega ristimiseks:

Puhuge sarve Siionis, tõstke häält mu pühal mäel! Värisegu kõik maa elanikud, sest Issanda päev tuleb, see on ligidal, pime ja must päev, pilvine ja sünge päev! Nõnda nagu koit laotub mägedele, tuleb suur ja vägev rahvas, kelle sarnast pole olnud igiaegadest alates ega tule ka enam pärast teda, tulevaste põlvede aastateni. Tema ees käib hävitav tuli ja tema taga kõrvetav leek; tema ees on maa otsekui Eedeni aed, aga tema taga on tühi kõrb ja ei olegi pääsu tema eest (Jl 2:1–3).

Aga selles kohtuootuses on koht ka meelearandusele:

Aga veel nüüdki ütleb Issand: Pöörduge minu poole kõigest südamest, paastudes, nuttes ja kurtes! Käristage lõhki oma süda, aga mitte oma riided, ja pöörduge Issanda, oma Jumala poole, sest tema on armuline ja halastaja, pika meelega ja rikas heldusest, ja tema kahetseb kurja! (Jl 2:12–13)

Veelgi enam, kohtu kuulutuse järel on töötus Püha Vaimu kohta:

Ja pärast seda sünnib, et ma valan oma Vaimu kõige liha peale. Siis teie pojad ja tütreid hakkavad ennustama, teie vanemad uinuvad unenägusid nähes, teie noored mehed näevad nägemusi. Ja neil päevil valan ma oma Vaimu ka sulaste ja teenijate peale (Jl 3:1).

Nelipühapäeval kogetud Püha Vaimu ilminguid mõisteti just selle prohvetearingu täitumisena ja Püha Vaimuga ristimisega (Ap 2:14–21).

Kogu meeleparanduse üleskutse, samuti Johannese kuulutus muutunuks mõttekuks, kui poleks lootust:

Ja sünnib, et igaüks, kes hüüab appi Issanda nime, pääseb. Sest Siioni mäel ja Jeruusalemmas on pääste, nii nagu Issand on öelnud; ja pääsenute hulgas on need, keda Issand kutsub (Jl 3:5).

Johannese aegse messiaootusega on sobivalt kooskõlas ka kuulutus:

Siis te tunnete, et mina olen Issand, teie Jumal, kes elab Siionis oma pühäl mäel. Jeruusalemm saab pühaks ja võõrad ei käi enam temast läbi (Jl 4:17).

Nii on võimalik, et Johannest mõisteti kui hüüdjat häält prohvet Jesaja kuulutusest, tema enda silme ees aga võisid kangastuda pildid just prohvet Joeli kuulutusest. Johannese poolt kuulutatud Tulijasa tundis algkristlik kogudus ära Jeesuse kui Jumala Sulase, *Ebed Jahve* Jesaja raamatu kuulutusest (vt Lk 4:17–19; Js 61:1; 58:6; vt ka Jumala Sulase laulud: Js 42:1–7; 49:1–9; 50:4–9; 52:13–53:12). Ka *Ebed Jahve* üheks ülesandeks oli olla kohtunik (vt Js 42:2–4), kuid tema kohtunikuamet näib olevat kõike muud kui see, mida Ristija kuulutas või mis vastaks Joeli raamatu ennustustele.

Kokkuvõtvalt võib öelda, et Ristija Johannes ootas Tulijat kui taevast suurt kohtunikku, kes seab jalule õigluse, kes ristib nii tulega kui ka Püha Vaimuga. Johannes ise oli aga Tulija teevalmistaja heerold, sest taevase kohtunikuga kohtumiseks on mõistlik ennast meelt parandades ette valmistada.

JOHANNESE LISAÜLESANNE

Antiikajast on teada, et valitseja korraldusel võisid heeroldid täita mitmeid muidki ülesandeid. Näiteks oli neil voli sõlmida siduvaid kokkuleppeid.²⁴ Evangeeliumide tunnistuste kohaselt ei tundnud Johannes end sugugi üksnes heeroldina, kes oma läkitaja sõnumit edasi annab, vaid lisaks kuulutamisele või just koos kuulutamisega

²⁴ „Gesandter“ – *Das Grosse Bibellexikon*, Bd 1, 2. Aufl. (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1990), 446.

oli Johannese ülesanne ka ristida (vt Jh 1:33). Kas Johannese ristimist võib seega pidada mingi lepingu sõlmimiseks?

Nagu öeldud, kuulutas Johannes tulevast kohut ja vajadust enne seda meelt parandada. Osale inimestele öeldud Johannese sõnadest: „Rästikute sugu, kes teid on hoiatanud põgenema tulevase viha eest? Kandke nüüd meeleparandusele kohaseid vilju” (Lk 3:7j), on näha, et ristimisele tulekut mõisteti kui põgenemist tulevase viha eest. Kas sellest võib järeldada, et ristimisel sõlmiti tõepoolest mingi leping, mis pidi kindlustama hukatusest pääsemise? Et sellele küsimusele vastata ja ka Johannese ülesannet paremini mõista, käsitlem lähemalt kogu tema ristimistegevust.

JOHANNESE RISTIMINE JA PATTUDE ANDESTUS

Evangeeliumide pärimused kinnitavad, et Johannes ristis meeleparandusristimisega seoses pattude andestusega. Johannese juurde tulnud inimesed tunnistasid üles oma patud (vt Mk 1:5; Mt 3:6) ja said siis ristitud. Johannese ristimise mõistmiseks tasub veel tähele panna, et see oli seotud teatud kindla ajaga – Tulija tuleku ettevalmistusega –, see oli seotud Johannese enda isikuga (Mk 1:5, 8,9 on öeldud, et inimesi ristiti Johannese poolt) ja see oli seotud Jordani jõega (Mk 1:5 ja 9 on kahel korral nimetatud Jordanit). Veel on öeldud, et ristimise juures inimesed andsid õiguse Jumalale: „Ja kogu rahvas, kes teda kuulas, ja tõlneridki tunnistasid, et Jumalal on õigus, lastes endid ristida Johannese ristimisega” (Lk 7:29). Kuna kuskilt pole näha, et Johannes oleks soovinud Moosese Seadust tühistada ja rajada pattude andestuseks mingit muud õiguslikku alust, siis võib järeldada, et mõeldud ei olnud selliseid teo-patte, mille kohta olid Moosese kaudu antud Seaduses olemas vastavad korraldused.²⁵

Elmar Salumaa juhib tähelepanu sellele, et Matteus ei seo Johannese ristimist pattude andeksandmisega, küll aga teevad seda Markus ja Luukas. Salumaa arvates ei tähendanud ristimine pattude

²⁵ G. Theißen ja A. Merz näevad küll Ristija tegevuses usaldamatust templikultuse vastu; vt Theißen, Merz, *Der historische Jesus*, 195j.

andeksandmist, vaid tõi selle töotuse erakordse jõuga päevakorda. „Olnuks Johannese ristimisel absolutiseeriv²⁶ tähendus, äratanuks see teoloogiliselt häiritud ülemkihis vastupanu ning hukkamõistu. Sellest ei tea aga uuetestamentlikud pärimused midagi...”²⁷ Veel ütleb Salumaa: „Selle ristimise eesmärk ei ole osasaamine õndsusest, vaid ettevalmistus saabuva Messia vastuvõtmiseks, olles mõistetav kui koguneva messialiku koguduse initsiatsiooniriitus. Põhikujutus on siingi „puhastav pesemine””.²⁸ Josephus mõistis Johannese ristimist kui välise puhastuse akti, mis asjakohaselt eeldas sisemist puhastust (kõlbelist paranemist).²⁹ Väitega, nagu oleks andustus toimunud juba varem, et „üleni vee alla vajutamine oli sümbol hingepuhastusest, mida nad olid üle elanud”³⁰, ei saa siin hästi nõustuda. Üldse väärrib üle kontrollimist, kuivõrd võis Johannese ristimine olla puhastusriitus.

Gerhard Kroll väljendab: „Ristimine ei pidanud kõrvaldama mitte vanatestamentlikku ebapuhtust, nagu seda taotlesid paljud juutide kümbused: tema ristimine oli patukahetsusristimine pattude andeksandmiseks, ja ristimisega seotud patutunnistus pidi inimest ette valmistama jumalariiki sisenemiseks.”³¹ Siia sobib lisada Adolf Pohli poolt väljendatud mõtte, et enda ristida laskmisega dokumenteeris rahvas, et nad on vanale, äralangenud olemusele surnud ja on avatud tulevasele õndsusele (patuandestusele ja vaimuristamisele).³²

Kas eelöeldu võiks tähendada vastuolu Mk 1:4 ja Lk 3:3 tõdemusega, et ristimine toimub εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν? Et εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν viitab võimalikule ristimistoimele, et selle läbi võetakse vastu andustus?

²⁶ Absolutatsioon – andestuskuulutus, pattude andestamine.

²⁷ Salumaa, *Matteuse röömusõnum*, 69.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ant 18,116–119; „καθάρως” (Marco Frenschkowski) – *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Ausgabe; Lothar Coenen und Klaus Haacker Hgg., Bd 1 (Wuppertal: Brockhaus; Neukirchen: Neukirchener Verl. 1997, 898–901, 902–907), 904.

³⁰ Osvald Tärk, *Markuse evangeeliumi seletus* (Tallinn: Logos, 1993), 26.

³¹ Kroll, *Jeesuse jälgedel*, 170.

³² Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 51.

Sõna ἄφεσις tähendab ‘vabastamine’ (vanglast), ‘tühistamine’ (kohustustest, süüst, karistusest), siit patusüüst vabastamise tähendus.³³ Kuidas ja millal see toimub, seda see väljend iseenesest ei pruugi väljendada. Lisaks ἄφεσις tähendusele on nendele küsimustele vastamisel oluline koht prepositsioonil εἰς, mis võib osutada lihtsalt ka mingile seosele või vaatesuunale.³⁴ Näiteks Jeesuse ütlu- ses Mk 14:8: „Ta on teinud, mis ta võis: ta on ette salvinud mu ihu matmiseks (εἰς τὸν ἑνταφιασμόν)” näitab prepositsioon εἰς sidet Jeesuse salvimise ja tema matmise vahel, kuid et seal Betaanias oleks mingilgi määral toimunud Jeesuse matus, seda see küll ei tähenda.³⁵ Siin on oluline lisada, et Pühakirja kohaselt toimub pattude kõrvaldamise aktiga Jumala ja inimese vahekorra taastamine.³⁶

Nii võib kokkuvõtvalt öelda, et Johannese ristimine oli seotud pattude andestusega, kuid pattude andestus see iseenesest siiski ei olnud. Tegemist on sooviga taastada patu poolt rikutud suhe Jumala ja inimese vahel.

RISTIMINE KUI KOHTUTOIMING

Johannese tegevuse kirjelduses äratav tähelepanu nii Mt 3:6 kui ka Mk 1:5 kasutatud väljend ἑξομολόγῳ. Väljend kuulub sõnagruppi ὁμολόγῳ, mille algne tähendus on ‘sama ütleva, ütlustes kattuma’. Uue Testamendi ajal kasutati seda sõna küllalt tihti kohtus ütluste või tunnistuste andmise tähenduses.³⁷ Samas tähenduses kasutati ka sõna ἑξομολόγῳ. Nt Rm 14:11 väljendab see eshatoloogilist

³³ „ἄφεσις” (Bauer) – *Griechisch-deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Sp. 250j.

³⁴ Vt prepositsiooni εἰς erinevaid tähenduseseid: „εἰς” (Walter Bauer) – *Griechisch-deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Aufl. Kurt Aland und Barbara Aland, Hgg. (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), Sp. 459jj.

³⁵ Vt Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 46.

³⁶ „Vergebung” (Cilliers Breytenbach) – *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Ausgabe; Lothar Coenen und Klaus Haacker, Hgg., Bd. 2 (Wuppertal: Brockhaus; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2000), 1737–1742, 1738.

³⁷ „ὁμολόγῳ κτλ” (Otto Michel) – *ThWNT*. Bd. 5 (1966), 199, 207.

patutunnistust, mida Jumala kohtus peab andma igäüks.³⁸ Johannese ristimise juures ütleb E. Salumaa tabavalt: „*Exomologeomai* – „üles tunnistama”, s.t oma süüd tunnistades Jumalale õigust andma, oma õigusest Jumala suhtes täielikult loobuma.”³⁹ Samuti äratav tähelepanu, et ristitavad andsid seal õiguse Jumalale (vt Lk 7:29).

Kõiki neid tähelepanekuid arvestades tõstatub paratamatult küsimus, kas Johannese ristimine üldse oligi mingi puhastusriitus või oli see pigem miski muu, nimelt kohtutoiming. Veel on siin küsimuseks, kas ristimisakti ennast tuleks vaadelda iseseisva toimingu või kuulub ta olemuslikult ἐξομολογέω juurde? See tähendab, kas ristimisakt dokumenteerib eelneva meeleparanduse protsessi? Selle poolt, et kogu ristimisprotseduuri puhul on tegu teatava kohtutoiminguga, räägib nii mõndagi.

Esmalt väljenditest βάπτω ja βαπτίζω. Sõna βάπτω esineb peamiselt (nt Homerosel) ‘sisse kastma’ tähenduses, Josephus kasutab seda ‘värvima’ (värvivasse vedelikku kastma) tähenduses. Alates Hippokratesest, aga ka Platonil ja eriti hilisematel kirjanikel esineb βαπτίζω kui ‘uputama, sisse kastma, sügavale vajutama’, seda nii otseses tähenduses (nt aktiiv: ‘laeva uputama’; passiiv: ‘uppuma, laevahukku sattuma, põhja minema’) kui ka piltlikus tähenduses (nt aktiiv: ‘linna hävinguni viima’; passiiv: ‘vajuma’ näiteks unne; ‘olema haaratud’ näiteks ihast, haigusest). ‘Pesema’ tähendus esineb hellenismis üksnes üksikutel juhtudel, enamasti sakraalses kontekstis. Tavalisele keeletunnetusele on kindlasti lähemal kujutus hukkumisest.⁴⁰

Septuagintas tähendab βαπτειν kui heebrea *tabal* vaste ‘sisse kastma’, nt toidupala äädikasse kastma (Rt 2:14), jalgu vette panema (Jos 3:15), sõrme ohvrivere kastma (3Ms 4:6,17 jt), eba-puhtaid riistu vette panema (3Ms 11:32). Sõna βαπτίζειν esineb ainult 2Kn 5:14. Seal on juttu, kuidas pidalitõbine Naaman kastis

³⁸ *Ibid.*, 215.

³⁹ Salumaa, *Matteuse röömusõnum*, 69.

⁴⁰ „βάπτω κτλ.” (Albrecht Oepke) – *ThWNT I*. Bd. 1 (Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1933), 527–544, 527j.

ennast seitse korda Jordanisse.⁴¹ A. Oepke juhib tähelepanu sellele, et kuna tähendus ‘uppuma, hukkuma’ näib olevat heebrea ja aramea *tabal*-ist üsna kaugel, siis ka juudikreeka keeles selles tähenduses βαπτίζειν kasutamine on ilmselt ebatõenäoline.⁴²

Muidugi on küsimuseks, kas viimane märkus puudutab ka Johannese ristimist. Nimelt tuleb siin arvestada sellega, et Johannese poolt algatatud liikumisel puudus mineviku analoog. Tegu oli uue nähtusega, millel veel nimi puudus. Seepärast on õigustatud küsimus: kui Johannese poolt läbi viidud riitusele otsiti kreekakeelset nimetust, kas püüti siis leida tõlget vastavale tollal kasutusel olnud arameakeelsele väljendile või püüti leida keelelist vastet toimingle kui sellisele? Rõhutan veel kord, Johannese ristimine väljus senise vaimuliku praktika raamidest.⁴³ Kui eeldada, et tegu võis olla kohturiitusega, siis oli βαπτίζω tähendus hellenistliku keele-ruumi inimestele täiesti mõistetav. Ristimise kui kohtutoimingu seisukohast on hästi mõistetav Jumalale õiguse andmise ja väljendi ἔξομολογέω kasutamine. Kuid selle asemel, et kellegi teise vastu tunnustust anda, kinnitavad ristitavad iseenda süüd.

Teatavasti tulenes kristlik ristimine otseselt Johannese ristimisest, seepärast võivad kristliku ristimise kohta antud ütlused anda teavet ka Johannese ristimise tähenduse kohta. 1Pt 3:20j on tõmmatud paralleel veeuputuse ja ristimise vahele. See on hästi mõistetav lähtudes just kohtumotiivist, samuti Pauluse toodud pilt iisraeli rahva ristimisest pilves ja meres (1Kr 10:2). Nimelt osutus Kõrkjamerest läbimine (vt 2Ms 14) kohtusündmuseks, kus ühtedele anti armu (vesi oleks võinud ka iisraellasi tabada), teised aga hukkusid. Rm 6:3j kirjutab apostel Paulus nagu täiesti endastmõistetavalt teadaolevast tõsiasiast, et ristimine on matus.⁴⁴ Kuidas võis Paulus sellist arusaama Rooma koguduselt eeldada? See kogudus ei olnud ju tema poolt rajatud, ka polnud ta

⁴¹ *Ibid.*, 532.

⁴² *Ibid.*, 534.

⁴³ Vt lisaks Tärk, *Markuse evangeeliumi seletus*, 25; Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 47j; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1980), 45 jt.

⁴⁴ Ristimise kui matuse mõte on ka Kl 2:12.

seal veel viibinud. Ilmsel eeldas Paulus, et ristimise selline arusaam pidi olema tuntud ja laialt levinud juba enne teda. Loogiline on arvata, et selline mõistmine pärines juba Johannese ristimise ajast. Kohtutoiming ja selle juurde kuuluv rituaalse matuse mõte sobivad omavahel hästi kokku. Kust Ristija Johannes sai vette matmise mõtte, seda võib üksnes oletada. Võimalik, et see pärineb veeuputuse loost, kus kohtuvesi mattis enda alla kogu elava. Samuti võivad olla seosed iisraellaste Kõrkjamerest läbimineku, millele ka Paulus viitas (1Kr 10:1j).

Kui ristimise puhul on tegu rituaalse matusega, siis ei saa see kuidagi olla puhastusriitus. Juutluses oli surm, s.t surnu ja kõik mis sellega kokku puutus, ebapuhas (vt 3Ms 21:1,11; 4Ms 6:6,11; 19:11jj; 31:19,24; Hs 44:25). Seepärast asusid ka inimeste hauad (välja arvatud Taaveti ja ta järglaste kuningahauad) Iisraelis alati väljaspool asulaid.⁴⁵ Ka üksnes rituaalne matus pidi juutide mõttestesse tooma vastavad kujutlused.⁴⁶ Nagu öeldud, tähendas ἄφεσις ‘vabastamist, ära saatmist’; seoses süü või võlaga selle ‘kustutamist’. Uue Testamendi 17-st ἄφεσις’ega kirjakohest 15 korral on selle tähenduseks andustus.⁴⁷ Ἄφεσις ἁμαρτιῶν kohta võib kokkuvõtvalt öelda, et andustus on süüst seadusekohane vabanemine. Siin on kohane küsida, kas pattudest vabanemise puhul tuleks rääkida pesemisest või mingist õiguslikust aktist? Gerhard Barth juhib tähelepanu sellele, et Iisraelis oli küllalt olukordi, kus inimesed said kultuslikult roojasteks. Pesemisriitustega saadi kultuslikult puhtaks. Need veeriitused vahendasid kultuslikku puhtust, kuid mitte kuskil seal ei ole tegu pattudega ja pattude andestusega.⁴⁸ Veel lisab G. Barth mõtte, et kõik katsed Johannese ristimise religiooniloolist tausta tolle ajastu mitmesugustest pesemistest ja vettekastmis-

⁴⁵ „καθάρως” (Marco Frenschkowski) – *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Ausgabe; Lothar Coenen und Klaus Haacker, Hgg., Bd. 1. (Wuppertal: Brockhaus; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997), 898–901, 902–907, 900.

⁴⁶ Seda, et Josephus pidas Johannese ristimist puhastusriituseks (Ant 18,116–119, „καθάρως” (Frenschkowski), 904), ei saa pidada otsustavaks.

⁴⁷ Vt ka „Vergebung” (Breytenbach), 1738j.

⁴⁸ Gerhard Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*. 2. verb. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 26.

riitustest tuletada on viinud üksnes selleni, et Johannese ristimise erinevus kõigist neist pesemistest tuleb esile veelgi enam.⁴⁹ Seega sobivad Johannese ristimise mõtted rohkem kokku kohtusündmuse kui puhastusriituse arusaamaga. Ühtlasi on selliselt hästi mõistetav, et erinevalt paljudest teistest, kes viisid läbi puhastusriitusi,⁵⁰ sai Johannes endale hüüdnimeks Ristija, mis tähendas sama hästi kui Johannes „Matja”.

Kokkuvõtteks sobib siin ära tuua O. Loretzi poolt väljendatu, et elu ilma õiguse ja õigluseta – hinnatuna inimlikust ja jumalikust küljest – näeb vanaorientaalne ja piibli inimene kui oma väärikuse vastu toimivat. Lähtuvalt vanaorientaalsest ja piibellikust taustast seisab väljapool kahtlust, et juriidilised ettekujutused ja terminoloogia inimese ja Jumala vaheliste suhete kirjeldamisel on keskse tähendusega: vana orientaalne ja ka piibliaegne inimene astub oma „õigusjuhtumiga” Jumala ette.⁵¹

JOHANNES KUI KOHTUNIK

Lisaks sellele, et Johannes oli heerold, sai ta endale ülesande ka ristida (vt Jh 1:33). Kellena võis Johannes ennast sel puhul tunda?

Nagu öeldud, tutvustas Johannes Tulijat kui isikut, kes ristib Püha Vaimu ja tulega, Tulijal on õigus otsustada inimsaatuste üle: kes ellu, kes surma. Seega pidi Tulija hakkama tegutsema kui kõrge kohtunik, kelle kohtulik tegevus väljendus ristimises. Kuid ka

⁴⁹ *Ibid.*, 30.

⁵⁰ Vt ülevaadet kõikvõimalikest antiigis läbiviidud veeriitustest Wolf, *Mysterium Wasser*, 337jj: Grundphänomene bei der religiösen Verwendungen von Wasser in Antike und Christentum.

⁵¹ „Ein Leben ohne Recht und Gerechtigkeit – gewährt von menschlicher und göttlicher Seite – sieht der altorientalische und biblische Mensch als gegen seine Würde gerichtet an. Vom altorientalischen und biblischen Hintergrund her steht außer Frage, daß juristische Vorstellungen und Terminologie in den Darstellungen der Beziehungen des Menschen zu Göttern und Gott von zentraler Bedeutung sind: Der altorientalische und auch biblische Mensch tritt mit seinem „Rechtsfall” vor die Gottheit. Oswald Loretz. *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall” des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*. Reihe: Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments. Herausgeber: Manfred Dietrich, Oswald Loretz. Band 290 (Münster: Ugarit-Verlag, 2003).

Johannes ristas. Ta ise ütles rõhutatult: „Mina ristin teid .., .. tema ristik teid ..” (Mk 1:8). Kuigi Johannese ristimisvolitus piirdus üksnes veeristimisega, oli see ikkagi ristimine ja tähendas tegutsemist kohtunikuna. Muidugi võrreldes Tulijaga olid Johannese volitused piiratud. Tema kohtunikuõigus piirdus üksnes rituaalse aktiga.

Kuid kas Johannes üldse võis olla kohtunik? Johannese-aegses ühiskonnas oli kohtunikuks saamiseks mitmeid võimalusi. Näiteks Kreeka linnriikides ei tegutsenud teadaolevalt mitte elukutselised kohtunikud, vaid n-ö vandekohtunikud. Nii võis Ateenas iga üle 30 aasta vana meeskodanik, kelle õigusi polnud piiratud, end üles anda kui *dikastes*. Seepeale sai ta endale vastava „tõendi” – oma nimega tahvlikese –, aasta alguses pidi ta andma heliastilise vande, s.t kohtunikuvande.⁵² Iisraelis kuulus kohalik õigushooldus vanemate kätte, kes mõistsid linnavärvavas õigust, kusjuures kaasa võisid rääkida kõik täieõiguslikud kodanikud. Nii võis õigusküsimusi lahendada, seega põhimõtteliselt olla kohtunik iga rahva eestseisja – ἄρχων.⁵³

Johannese puhul võib siin näha paralleeli kohtumõistjate ajaga. Kohtumõistjate raamatus on korduvalt kirjutatud, et kui iisraellased olid oma jumalatause pärast langenud võõrvõimu alla ja seepeale meelt parandasid ning palusid Jumalalt abi, siis saatis Jumal neile abiks kellegi kohtumõistja, kes rahva nende olukorrast välja aitas. Ka nüüd saatis Jumal kohtumõistja – Ristija Johannese. Et Johannes ei alustanud oma ristimistegevust omaalgatuslikult, nähtub tema ütlusest Jh 1:33 „.. kes minu läkitas veega ristima, ..”. Seega võib Johannest pidada kohtunikuks küll, kuid piiratud volitustega kohtunikuks. Tema tegevus erines Tulija omast nii nagu veeristimine erineb Püha Vaimuga ja tulega ristimisest. Kui Tulija otsused määrasid inimese kogu edasise saatuse, siis Johannese religiooniõiguslik kohtumenetlus ja selle juurde kuuluv rituaalne matus olid üksnes ettevalmistuseks Tulija saabumisele.

⁵² „Dikastes” (Gerhard Thür) – *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Bd. 3, Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Hgg. (Stuttgart; Weimar: Metzler, 1997), Sp. 569.

⁵³ Vt „Richter” (E. Jenni) – *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Bo Reicke und Leonhard Rost, Hgg. Bd. 3. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), Sp. 1596–1598, 1597. ἄρχων ‘võimukandja, kõrgem võimukandja’.

JOHANNESE RISTIMISE EESMÄRK

Võrreldes tavalise kohtupidamisega, oli Johannese tegevuse üheks eripäraks, et ta ei mõistnud õigust mitte inimeste vahel – neis asjus andis ta üksnes nõu (vt Lk 3:10jj) –, vaid tema kohtus seisid pooltena vastamisi inimene ja Jumal.⁵⁴ Küsimuse all oli Jumala ja inimese vaheline leping. Johannese juures said inimesed õigusliku hinnangu oma senisele elule. Selle kohaselt olid nemad, mitte Jumal, lepingurikkujad, Seadusest üleastujad. Seepärast kehtis neile Seaduse hukkamõistev otsus. Ristimine kui rituaalne matus väljendas seda mõtet täiesti selgesti.

Aga mis saab edasi? Mis on sellise oma elule hukkamõistva hinnangu saamise eesmärk? Evangeeliumide tunnistuste kohaselt toimus see kõik läheneva jumalavalitsuse taustal (vt Mt 3:2). Johannese poolt ristitud inimesed jäid ootama Tulija saabumist, selle isiku saabumist, kellel oli meelevald anda armu, anda patud andeks ja ristida Püha Vaimuga. Üksnes sellel taustal oli Johannese ristimisel mõte. Ilma selleta oleks Johannese missioon olnud päris asjatu. Selliselt on hästi mõistetav Johannese hilisem murelik küsimus Jeesusele: „Kas sina oled see, kes pidi tulema, või jääme ootama teist?” (Mt 11:3). Niisiis astusid Johannese poolt ristitud inimesed Tulija ootajate ridadesse, et too neile armu annaks ja neid nende pattudest vabastaks. Sellises seoses võib seda rituaalset toimingut täie õigusega nimetada meelearandusristimiseks pattudest vabanemiseks (Mk 1:4, paralleelid). Ühtlasi tähendas see ka palvet hea südametunnistuse pärast (vrd 1Pt 3:21). E. Salumaa ütleb: „Ehtsast kõlbelisest paatosest kantud ning karmi tõsidusega esitatud pöördumisnõue, rabavalt haarav patu tunnetamine koos pattude ülestunnistamise ja kõike seda sanktsioneeriva ristimistoiminguga paisutasid Ristija Johannese tegevuse tolleaegses juutkonnas tõeliseks äratusliikumiseks. Ristimine ei tähendanud pattude andeksandmist, vaid tõi selle töötuse erakordse jõuga päevakorda.”⁵⁵

⁵⁴ Seda mõtet toetab see, et inimesed tunnistasid oma pattu ja andsid õiguse Jumalale (vt Mk 1:5; Lk 7:29). Kohtumotiiv Jumal *versus* Iisrael leidub Mi 6:2; Js 43:26.

⁵⁵ Salumaa, *Matteuse röömusõnum*, 69.

Kuid millele võis toetuda selline armu saamise ootus? Miks üldse oodata, et Seaduse poolt hukka mõistetud inimestele peaks Jumal veel armu andma, andestama? Pühakirja kohaselt on siin initsiatiiv Jumala enda käes. Tema ise pakub inimestele uut võimalust. Prohvet Jeremija kaudu on öeldud:

Vaata, päevad tulevad, ütleb Issand, mil ma teen Iisraeli sooga ja Juuda sooga uue lepingu: mitte selle lepingu sarnase, mille ma tegin nende vanematega sel päeval, kui ma võtsin nad kättpidi, et viia nad välja Egiptusemaalt – selle mu lepingu nad murdsid, kuigi ma olin nad võtnud enese omaks, ütleb Issand –, vaid leping, mille ma teen Iisraeli sooga pärast neid päevi, ütleb Issand, on niisugune: ma panen nende sisse oma Seaduse ja kirjutatan selle neile südamesse; siis ma olen neile Jumalaks ja nemad on mulle rahvaks (Jr 31:31–33).

Seoses armuandmismõttega juhib A. Pohl tähelepanu sellele, et andestussõna lähtekohaks on Iisraeli poolt rikutud vana leping. „Pattude” all mõeldakse tervet lepingurikkumise ahelat ja kogu koormat, mis hoiab Iisraeli Jumala kohtu olukorras. Siin toob töötus esile Jumala uue initsiatiivi, nimelt aegade lõpus annab ta uue ja parema lepingu (vrd Hb 8:6). Jumala poolt rajatakse selleks uus alus uue õigusaktiga, mis kannab nimetust „pattude andestus”. Niisiis ei ole see vana lepingu „parandamine”, vaid miski täiesti uus.⁵⁶

Jumala armuandmismõtet võib mõista toetudes Jesaja troosti- raamatule. Üheks oluliseks kirjakohtaks on Js 43:25: „Mina, mina olen see, kes kustutab su üleastumised iseenese pärast ega pea meeles su patte”. See kirjakoht on tähelepanuväärne, sest selles lubatud pattude andestus ei toetu Seaduses ettenähtud ohvritele. Hoopis vastupidi. Jumala hinnang rahva tegevusele oli: „Sina ei ole mulle ostnud raha eest kalmuseid ega ole mind küllastanud oma tapahvrite rasvaga, vaid sa oled mulle tüli teinud oma pattudega, oled mind vaevanud oma süütegudega” (Js 43:24). Et asi selgeks saaks, kutsub Jumal rahva enesega kohtusse (Js 43:26). Kõiges on näha, et rahval pole midagi, mingit õigustust, millele toetuda. Kui Jumal kellegi andestab, siis on see üksnes täiesti tema ärateenimatu arm.

⁵⁶ Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 51.

Olulise täienduse toodud mõtetele annab Js 44:22: „Ma kaotan su üleastumised nagu pilved ja su patud nagu pilvituse. Pöördu minu poole, sest ma lunastan sinu!” See kirjakoht kordab Js 43:25 mõtet, kuid lisab olulise üleskutse pöörduda Jumala poole. See tähendab, et inimene peab pöörduma Jumala poole ja astuma lunastuse ootajate ridadesse.

JEESUSE RISTIMINE

Teiste inimeste hulgas läks Johannese juurde ka Jeesus, et lasta end ristida. Tundes ära, et Jeesus ongi Tulija, ei tahtnud Johannes seda teha, vaid soovis, et tegelikult peaks Jeesus ristima teda (Mt 3:14). Kuulus ju ka Johannes ise koos teiste kaasmaalastega samasse kohtualuste ritta. Üksnes Jumala eriline kutse ja korraldus andis talle heeroldi-kohtuniku õigused ja positsiooni.

Miks lasi Jeesus ennast ristida? Temal ei olnud ju meelega paranduseks põhjust; Uue Testamendi tunnistuse kohaselt oli tema patuta (vt Hb 4:15; Jh 8:46). Kui Johannese ristimine oleks olnud puhastusriitus, ka siis oleks Jeesuse ristimine raskesti mõistetav. Johannese ristimine kui kohtutoiming annab aga mõistmiseks parema võimaluse. Jeesuse jaoks oli ristimine religiooniõiguslik toiming. Muidugi, võrreldes meelt parandavate kaasmaalastega oli selle tähendus tema puhul mõneti erinev.

Johannese vastuväidetele vastas Jeesus, et „nõnda on meile kohane täita kõike õigust!” (Mt 3:15). Selle kohta kirjutab E. Salumaa, et Jeesuses „ei täitu mitte ainult prohvetite ettekuulutused, mis kinnitavad tema Messiasolemist, vaid ta ise on ka ainumõeldav Jumala tahte, „käsu” ja „õiguse” täitja. Kuulekusest Jumala vastu tuleb ta ristimisele ja asetab enese vabatahtlikult käsu alla, kuigi ta ise seda ei vaja. Jeesuse tee on täieliku kuulekuse tee – ja täiuslik kuuletumine tähendabki „kõige õiguse” täitmist. Selles kuulekuses ühineb ta patutse kogudusega, võttes enesele kõik selle kohustused Jumala ees.”⁵⁷

⁵⁷ Salumaa, *Matteuse rõõmusõnum*, 78.

Et Jeesus lasi ennast ristida, tähendas temapoolset Johannese isiku ja tema ristimistegevuse tunnustamist. Kuid veelgi olulisem oli, et ristimisel toimus Jeesuse enda avalikustamine, tema ametlik religiooniõigusliku tähendusega esitlemine. Evangeeliumide tunnistuse kohaselt oli see Johannese ristimise kulminatsiooniks. Pean täiesti põhjendatuks W.-D. Zimmermanni seisukohta, et Jeesus vajab oma tegevusele legitiimsust. Seda ei saanud ta ise pakkuda, ei oma imede, oma sõnade ega elusaatusega. See teadmine pidi tulema väljapoolt, vanadelt prohvetitelt ja Ristijalt, kes neid prohveteid tõlgendas. Ka Johannes võis eksida, kuid siis on võimalik järgi kontrollida, kas ta eksis või ei.⁵⁸ Lisaks Johannese tunnistusele (Jh 1:15,30jj) andis ristimisel oma tunnistuse ka taevast. „Ja veest välja tulnud, nägi ta kohe taevast avanevat ning Vaimu kui tuvi las-kuvat tema peale. Ja taevast kostis hääl: „Sina oled mu armas Poeg, sinust on mul hea meel!”” (Mk 1:10–11; paralleelid Mt 3:16j; Lk 3:21j; Jh 1:32–34). Kui tavaliste inimeste puhul andsid inimesed Johannese ees ise enda kohta tunnistust, siis Jeesuse puhul ilmutas tunnistajana end taevast ja kinnitas, et tema on Jumala Poeg. Vaimu tuvisarnane laskumine Jeesusele ei tähendanud, et Jeesus oleks ristimisel saanud Püha Vaimu (tema ise oli see, kes pidi ristima Püha Vaimu ja tulega), vaid tegemist oli Jeesuse esitlemisega, millel oli oma sümboolne sõnum. 1Ms 8:11 kohaselt tõi tuvi noka vahel õlipuu halja lehe, mis kinnitas, et veeuputus on lõppenud, ühtlasi oli tuvi ohvrilind (3Ms 5:7 jt). Nii võib sellest sümbolikõnest nii aru saada, et Jeesus toob sõnumi Jumala kohtuaja lõppemisest ja et Jeesuse enda eluohver on aluseks Jumala poolsele armuandmisele.

Selle mõttega haakub hästi, et „kõige õiguse täitmine” (Mt 3:15) tähendas Jeesuse puhul ka seda, et ta oli Moosese Seaduse alune ja kuulus oma eksinud rahva hulka ning jagas oma rahva saatust. Kui teised lasksid end ristida seoses enda pattudega, siis Jeesuse jaoks oli see eeltähenduslik kohtutoiming. Nimelt kehtis ju tema kohta prohvet Jesaja kuulutus: „teda tabas surm mu rahva üleastumise pärast. [---] oma tarkusega teeb mu õiglane sulane paljusid õigeks, sest ta kannab nende patusüüd” (Js 53:8,11). Siia lisandub Pauluse

⁵⁸ Wolf-Dieter Zimmermann, *Markus über Jesus. Das Evangelium für unsere Tage interpretiert* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1970), 15.

sõnadest tulenev oluline mõte: kui Jeesus jagas surmas oma rahva saatust, siis jagab tema rahvas ülestõusmises Jeesuse saatust (vt Rm 6:4–5).

Eelnevat kokku võttes võib öelda: Ristija Johannes oli teevalmistaja taevasele saadikule, kes pidi otsustama inimsaatuste üle. Johannes kutsus inimesi üles meelt parandama ja end ristida laskma. Johannese ristimine oli religiooniõiguslik sündmus, kus ristitav tunnistas, et Jumalaga sõlmitud lepingu rikkuja on tema, Jumal on õige; ristitav tunnistas, et vastavalt Seadusele on ta teeninud ära karistuse. Seda kõike dokumenteeris ristimine kui religiooniõigusliku tähendusega rituaalne matus. Ristimise tagajärjel muutus nende inimeste õiguslik staatus, ristitavad astusid Tulija ootaja ridadesse. See tähendas enda andmist kõrgema kohtuniku meelevalda, kellel on õigus meelega parandajale armu anda. Nii said ristitust Püha Vaimuga ristimise kandidaadid. Johannese ristimine pidas eelkõige silmas pattudest vabaks saamist, et parandada rikutud vahekord Jumalaga.

GNOOSIS UUES TESTAMENDIS KUI PROBLEEM UUE TESTAMENDI TEADUSE AJALOOS¹

Jaan Lahe

Antiikse gnoosise ja algkristluse suhted on teema, millega Uue Testamendi teaduses on tegeletud juba alates tolle teadusharu tekkimisest XVII–XVIII sajandil, mil hulk nimekaid teadlasi püstitas hüpoteesi, et paljudes Uue Testamendi kirjutistes polemiseeritakse gnostiliste õpetuste ja õpetajatega. Sellest alates on Uue Testamendi teaduses toimunud äge diskussioon selle hüpoteesi paikapidavuse üle, mis saavutas haripunkti XX sajandil. Pärast sajandeid väldanud diskussiooni võib öelda, et selles küsimuses on nüüdseks saavutatud peaaegu konsensus. Enamik Uue Testamendi teadlasi on tänapäeval veendunud, et Uue Testamendi hilisemates teostes (pastoraalkirjad, Johannese kirjad) polemiseeritakse juba kindlasti varase, kujuneva gnoosisega. Üksnes väike rühm uurijaid (K. Berger, G. Theissen, Ch. Marksches) eitab täielikult Uue Testamendi autorite poleemikat gnoosisega ja vaatleb gnoosist üksnes II ja III sajandi kirikulukku kuuluva nähtusena. Käesolev artikkel ei püüa anda uut vastust vanale küsimusele, kas juba Uues Testamendis on tegemist gnoosisega, vaid püüab vaadelda, kuidas on kujunenud Uue Testamendi teaduses selle probleemi praegune uurimisseis.

¹ Käesolev artikkel on kirjutatud ETF-i uurimisgrandi nr 6754 toetusel.

Artikkel vaatleb ajavahemikku 1653–2003 ning keskendub eeskätt *Corpus Paulinum*’isse kuuluvatele tekstidele. Kuna XIX sajandist kuni 1960.-te aastateni oli Euroopa teadusruumis juhtpositsioonil saksa eksegeetika ja ka kõik olulisemad paradigmuuutused gnoosise ja Uue Testamendi suhete uurimises on saanud alguse saksa teadlastelt, vaatleb käesolev artikkel eeskätt saksa keeleruumis toimunud uurimistööd.

HÜPOTEES GNOOSISEST UUES TESTAMENDIS

Esmakordselt postuleeris Uue Testamendi teaduse ajaloos, et Uues Testamendis leidub poleemikat gnoosisega, H. Hammond oma 1653. a kirjutatud teoses „*Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Ex Versione Vulgata Cum Paraphrasi et Adnotationibus*”, mille J. Clericus 1698. a koos oma põhjalike märkustega välja andis.² Hammond samastas Pauluse vastased kõigis tema kirjades (k.a Gl ja Rm) gnostikutega.³ Kuigi juba Clericus sellist seisukohta kritiseerib, võtsid selle väiksemate või suuremate reservatsioonidega omaks paljud nimekad XVIII sajandi teadlased (J. L. von Mosheim⁴, C. W. F. Walch⁵) ning XIX sajandil oli see Uue Testamendi teaduses valdav seisukoht (vt nt A. Neander,⁶ E. Burton,⁷ F. Ch.

² Teost on viidatud tema teise trüki järgi (Francofurti: Thomas Fritsch, 1714).

³ Henry **Hammond**, Johannes **Clericus**, *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Ex Versione Vulgata Cum Paraphrasi et Adnotationibus*. Vol. II, 73, 81, 98, 108, 187, 199, 207, 217.

⁴ Johann Lorenz von **Mosheim**, *Institutiones historicae ecclesiasticae Novi Testamenti* (Francforti: Meyer, 1726).

⁵ Christian **Walch**, Wilhelm **Franz**, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation* (Hildesheim: Weidmann, I–XI, 1762–1785).

⁶ August **Neander**, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel*. 5. Auflage (Gotha: F. A. Berthes, 1862), 396jj.

⁷ Edward **Burton**, *An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age in Eight Sermons* (Oxford: Samuel Collingwood, 1829), 81jj, 83, 84, 112jj, 115, 125, 126, 130jj, 134jj, 166.

Baur,⁸ E. Th. Mayerhoff,⁹ W. M. L. De Wette,¹⁰ F. Godet,¹¹ J. B. Lightfoot¹²). Kuna sel ajal veel ei eristatud autentseid Pauluse kirju deuteropauluslikest kirjadest, käsitleti gnostikutena ka eksiöpetajaid Kolossa kirjas ning pastoraalkirjades. 1750. a postuleeris J. D. Michaelis esmakordselt, et ka 2. Peetruse kiri ning Juuda kiri olid suunatud gnostikute vastu.¹³ Ka see seisukoht võeti XIX sajandi teadlaste (F. Bleek,¹⁴ H. von Soden¹⁵) poolt kiiresti omaks. Michaelis oli ka üks esimesi teadlasi, kes väitis, et Johannese evangeelium on kirjutatud gnostikute vastu.¹⁶ Selle seisukoha võtsid XIX sajandil omaks L. Hug,¹⁷ M. Schnakenburger¹⁸ ja R. A. Lipsius.¹⁹ Ka Johannese kirjade antignostilist loomust postuleeriti juba XVIII sajandil (esmakordselt M. J. Michaelis²⁰ ja G. C. Storr²¹) ning ka see vaade

⁸ Ferdinand Christian **Baur**, *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht* (Tübingen: J. G. Cotta, 1835), 8, 137.

⁹ Ernst Theodor **Mayerhoff**, *Der Brief an die Colosser* (Berlin: Heymann, 1838), 107, 148.

¹⁰ Wilhelm Martin Leberecht **De Wette**, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neues Testaments*. 5. Auflage (Halle: Schimmelpfennig u. Comp, 1848), 262jj.

¹¹ Frederic Louis **Godet**, *Einleitung in das Neue Testament*. I. (Hannover: Meyer 1894), 145jj.

¹² Joseph Barbel **Lightfoot**, *St. Pauls Epistle to the Phillippians* (London: McMillan & Co, 1888), 155.

¹³ Johann David **Michaelis**, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*. II. 3. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1777), 1193jj; 1206.

¹⁴ Friedrich **Bleek**, *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1862), 585.

¹⁵ Hans von **Soden**, *Der zweite Brief des Petrus* (Leipzig: Hinrichs, 1899), 211.

¹⁶ Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, 975.

¹⁷ Johann Leonhard **Hug**, *Einleitung in die Schriften des Neues Testaments*. II (Gotha: Perthes, 1808), 185jj.

¹⁸ Michael **Schnakenburger**, „Das Evangelium Johannis und die Gnostiker“ – Michael Schnakenburger, Hrsg. *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* (Berlin: Heymann 1832), 60jj.

¹⁹ „Gnosis“ (Richard Adalbert Lipsius) – Dietrich Schenkel, Hrsg. *Bibel-Lexikon*. II. Bd. (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1869), 489jj. Lipsius ütleb: „... *Evangeeliumi tendents on selgelt väljendatult antignostiline*“ (*ibid.*, 503).

²⁰ Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, 1230jj.

²¹ Georg Christian **Storr**, *Über den Zweck der evangelischen Geschichte und Briefe Johannis* (Tübingen: J. G. Cotta, 1786), 232jj.

võeti järgneva sajandi õpetlaste (L. Hug,²² K. A. Credener,²³ R. A. Lipsius,²⁴ E. Haupt,²⁵ H. W. J. Thirsch,²⁶ W. M. L. de Wette,²⁷ E. Reuss,²⁸ H. J. Holtzmann²⁹) hulgas laialdaselt omaks. Mitmed XIX sajandi Uue Testamendi teadlased (E. Burton,³⁰ H. W. J. Thirsch,³¹ O. Pfleiderer³²) võtsid omaks ka seisukoha, et Uue Testamendi viimane raamat, Johannese ilmutus, polemiseerib gnostiliste õpetajatega. Nõnda väitsid paljud XVIII–XIX sajandi õpetlased, et gnostiliste õpetuste ja õpetajatega polemiseeritakse suuremas osas Uue Testamendi kirjutistes.

XVIII ja XIX sajandi teadlaste seisukohad olid otseselt mõjutatud tollasest allikate seisust. Kuni Nag Hammadi käsikirjade avastamiseni (1945) tunti gnoosist peamiselt kirikuisade antignostiliste teoste vahendusel. Neist olulisemad olid Justinus Märtri „1. Apoloogia”, Lyoni piiskopi Eirenaiose (Irenaeuse) teos „Adversus haereses”, Aleksandria Clemensi teosed „Stromata” ja „Excerpta ex Theodoto”, Tertullianuse teosed „Adversus Marcionem”, „Adversus Hermogenem”, „Adversus Valentinianos”, „De praescriptione haereticorum” ja „Scorpiaca”, Hippolytuse „Refutatio omnium haeresium” ehk „Philosophumena” ning Epiphaniose teosed „Panarion” ehk „Haereses” ja „Ancoratus”. Nende autorite ümberkirjutatuna olid säilinud ka mõned lühemad gnostilised originaalteosed: „Ptole-

²² Hug, *Einleitung in die Schriften des Neues Testaments*, 185jj.

²³ Karl August **Credner**, *Einleitung in das Neues Testament* (Tübingen: J. G. Cotta, 1836), 682.

²⁴ Lipsius, „Gnosis”, 502.

²⁵ Ernst **Haupt**, *Der erste Brief des Johannes* (Berlin: Töpelmann, 1869), 396.

²⁶ Heinrich Wilhelm Josias **Thirsch**, *Die Kirche in apostolischen Zeitalter* (Braunschweig: Westermann, 1852), 263.

²⁷ De Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des NT*, 358.

²⁸ Eduard **Reuss**, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Neues Testaments*. 5. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1874), 235.

²⁹ Hans Joachim **Holtzmann**, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neues Testament*. 2. Auflage (Leipzig: Deichert, 1886), 494.

³⁰ Burton, *An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age in Eight Sermons*, 145jj.

³¹ Thirsch, *Die Kirche in apostolischen Zeitalter*, 251.

³² Otto **Pfleiderer**, *Der Paulinismus*. 2. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1887), 322.

maiose kiri Florale” Eirenaiosel, „Naasseenide hümn” Hippolytusel ja lõigud gnostik Thodotose kadumaläinud teosest Aleksandria Clemensil. Kuigi XVIII sajandi viimastel kümnenditel lisandusid neile veel Egiptusest leitud koptikeelseid gnostilisi tekste sisaldavad *Codex Askewianus* ja *Codex Brucianus*, ei mõjutanud see oluliselt uurimisseisu, sest nimetatud koodeksites sisalduvad teosed (sh kuulub „Pistis Sophia”) publitseeriti alles 1891. ja 1892. aastal. XVIII ja XIX sajandi õpetlased võtsid lihtsalt omaks varakristlike anti-gnostiliste autorite seisukoha, et gnoosis on katse sobitada kristlust kreeka filosoofiaga. Juba Eirenaios³³, Tertullianus³⁴ ja Hippolytus³⁵ väitsid, et gnostikud on ammutanud oma õpetused vanakreeka mütoloogiast, poesiast ning filosoofiast ja seganud need kokku ristiusu õpetustega. Justinus Märter,³⁶ Eirenaios³⁷ ja kirikuloolane Eusebios³⁸ peavad esimeseks gnostikuks Ap 8 esinevat nõid Siimonat.³⁹ Tertullianus⁴⁰ ja Eirenaios⁴¹ väidavad, et eksiõpetajad, kellega polemiseeritakse pastoraalkirjades, olid valentiniaanid. Eirenaiose,⁴² Salamise Epiphaniose,⁴³ Eusebiose⁴⁴ ja Hieronymuse⁴⁵ andmetel olevat apostel Johannes kirjutanud oma evangeeliumi ja

³³ *Adversus haereses*, II, 14, 2–69 (Jaques Paul Migne. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. 7a).

³⁴ *De praescriptione haereticorum*, VII, 5 (Jaques Paul Migne. *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 1).

³⁵ *Refutatio omnium haeresium*, I. Eessõna, 11 – M. Markovich, Hrsg. *Patristische Texte und Studien*, Bd. 25 (Berlin: Walter de Gruyter, 1986).

³⁶ 1. *Apoloogia*, I 26, 6 (Jaques Paul Migne. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. 6).

³⁷ *Adv. haer.*, I, 23, 2. 4.

³⁸ *Historia ecclesiastica* II, 13, 6 (Jaques Paul Migne. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. 19).

³⁹ Tema kohta vt: Jaan Lahe, „Kas Siimon Nõid oli gnostik?” – *Akadeemia*, 5–6 (2006), 1069–1110 ja 1260–1287.

⁴⁰ *De presc. haer.* 33.

⁴¹ *Adv. haer.*, I.

⁴² *Adv. haer.*, I 26, 1; III, 11, 1jj.

⁴³ *Panarion* 51, 12. (Jaques Paul Migne. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. 41).

⁴⁴ *Hist. ecl.*, III, 28.

⁴⁵ *De viris illustribus* 9. (Jaques Paul Migne. *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 23).

kolm kirja Väike-Aasias tegutsenud gnostiku Kerinthese vastu. Eirenaios seostab Johannese ilmutuses (Ilm 2:6–15) mainitud nikolaaiite samanimelise gnostilise sektiga, mille rajajaks ta peab Ap 6:5 mainitud juudiusku ja siis ristiusku pöördunud Nikolaost, kes oli üks seitsmest hoolekandjast (hilisema pärimuse järgi diakonist). Ta olevat taganenud apostlite usust ja loonud oma libertinistliku gnostilise sekt.⁴⁶ Nikolaos olevat olnud ka üks esimesi hereetikuid, kes olevat õpetanud, et ülestõusmine on juba olnud.⁴⁷ Seega eeldab patristiline traditsioon, et juba Uues Testamendis polemiseeritakse gnostikutega. XVIII–XIX sajandi teadlased võtsid selle seisukoha kirikuisadelt lihtsalt üle ning põhjendasid sellega oma hüpoteesi gnoosisest Uues Testamendis. Kuna Ap 8:13 järgi sai nõid Siimonast kristlane ja kristlasteks pidasid end ka gnostikud, kellega kirikuisad polemiseerivad, võttis XIX sajandi teadus omaks viimati arusaama gnoosisest kui ristiususisest nähtusest („hereesias”). XIX sajandi viimastel kümnenditel põhjendas seda vaateviisi eriti üksikasjalikult Adolf von Harnack oma kuulsa teesiga kristlusest kui „kristluse akuutsest helleniseerumisest *resp.* ilmlikustumisest”.⁴⁸

RELIGIOONILOOLINE KOOLKOND JA SENISE GNOOSISEPILDI REVIDEERIMINE

XIX sajandi lõpus elavnes euroopa teadlaste hulgas huvi hilisantiikaja mittekristlike usundite vastu. Erilist tähelepanu pälvisid nende seas idamaiste jumalate ümber tekkinud müsteeriumisundid (Isise ja Osirise, Kybele ja Attise ning Mithra müsteeriumid).⁴⁹ Esime-

⁴⁶ *Adv. haer.*, I 26, 3.

⁴⁷ *Ref.* Sama väide esineb ka 2Tm 2:18.

⁴⁸ Adolf **Harnack**, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Vierte, neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909), 250. Probleemi kohta vt ka Jaan **Lahe**, „Gnoosise päritolu” – *Acta Historica Tallinnensia*, 9 (2005), 136–164; Jaan **Lahe**, „Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar?” Eine kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis – *Trames*, 10 (2006), 220–231.

⁴⁹ Nende kohta vt Jaan **Lahe**, „Egiptuse kultused kreeka-rooma maailmas” – *Tuna*, 3 (2004), 8–24; Jaan **Lahe**, „Mithra kultus Rooma keisririigis” – *Tuna*, 3 (2005), 10–30; Jaan **Lahe**, „Kybele ja Attise kultus” – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/55 (2006), 58–92.

seks oluliseks monograafiaks sellest valdkonnast oli kahtlemata Jean Reville'i teos „Rooma usund Severuste valitsusajal”, mis ilmus 1885. a. Sellele järgnes belglase Franz Cumont'i teos „Idamaised usundid rooma paganluses” (1906), mille tähtsus seisneb eeskätt selles, et Cumont'i raamatu mõjul (ta ise seda küsimust ei puuduta) muutus taas aktuaalseks küsimus, mis oli vaevanud juba esimeste sajandite kristlikke apoloogeete: kuidas tuleb mõista kristluse suhteid müsteeriumiusunditega?⁵⁰ Ainult nüüd kerkis see küsimus esimest korda esile teaduslikul pinnal. Huvi mittekristlike vahemereruumi usundite vastu ei jätnud puudutamata ka Uue Testamendi teadlasi, kes hakkasid otsima kokkupuutepunkte ristiusu ja mittekristlike usundite vahel (religioonilooline koolkond). Nad leidsid, et Uus Testament sõltub tugevasti oma kaasaja religioossetest uskumustest. Nii väitis näiteks Friedrich Heitmüller, et väljend „...nimel” esineb nii hilisantiiksetes nõidustekstides kui ka Uue Testamendi väljendites ristimise kohta⁵¹ ning et kristlik armulaud on sarnane püha söömaajaga müsteeriumiusundites.⁵² Heitmülleri kaasaegne ja temaga ka mõnda aega samaaegselt Göttingeni ülikoolis õpetanud Wilhelm Bousset püüdis tõestada, et Uues Testamendis Jeesuse kohta kasutatav tiitel *Kyrios* on laenatud hellenistlikest religioonidest, kus seda kasutati paljude jumaluste kohta.⁵³ Vanatestamentlane Hermann Gunkel jõudis mitmesuguseid Uue Testamendi ideid vaadeldes järeldusele, et need olid olemas juba ristiusule eelnenud ajal ning järelkult kristlased laenasid need vanematest religioonidest. Sellisteks ideedeks on Gunkeli arvates näiteks neitsistsünd, idee surevast ja ülestõusvast jumalusest ning Kristuse taastulekust.⁵⁴ Gunkel tegi sellest järelduse, et ristiusk on „sünkretistlik usund”.⁵⁵

⁵⁰ Apologetide vastus sellele küsimusele oli nende nn plagiaaditeooria. Selle kohta vt Uku **Masing**, *Üldine usundilugu* (Tartu: Ilmamaa, 2000), 229jj.

⁵¹ Friedrich **Heitmüller**, *Im Namen Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1903).

⁵² Friedrich **Heitmüller**, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Marburg: Elwert, 1911).

⁵³ Wilhelm **Bousset**, *Kyrios Christos* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1913).

⁵⁴ Hermann **Gunkel**, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1903).

⁵⁵ Gunkel ütleb: „Wir kommen zum Schluss. Das Christentum ist eine synkretistische

Religioonilooline koolkond hakkas tundma huvi ka gnoosise kui ühe UT kaasaegse usundi vastu. Kui seni oli gnoosist vaadeldud ristiususisese nähtusena („hereesiana”), siis XIX saj lõpus levis teadlaste hulgas seisukoht, et gnoosise päritolu tuleb otsida ristiusuvälistest ja -eelsetest allikatest. Nii postuleerisid K. Kessler⁵⁶ ja W. Anz⁵⁷, et gnoosise juuri tuleb otsida muinasbabüloonia usundist. Samale seisukohale jõudis ka W. Bousset, kes lisas neile juurde iraani usundi mõjud.⁵⁸ R. Reitzenstein püüdis gnoosist tuletada ühest eelkristlikul ajal Iraanis eksisteerinud müsteeriumiusundist („lunastatud Lunastaja müsteerium”).⁵⁹ Seevastu A. Hilgenfeld nägi gnoosise juuri samaarlaste usundis.⁶⁰

Väites, et gnoosis on vanem kui kristlus, avasid eelpool nimetatud teadlased võimaluse oletada, et gnoosis on osa UT religiooniloolisest taustast. Lisaks juba varasemal ajal eeldatud poleemikale gnostikutega väitsid religiooniloolise koolkonna teadlased, et Uue Testamendi teostes leidub ka gnoosise mõjusid. H. Gunkel peab viimasteks näiteks käsitlust „lihast” (*sarx*) kui kurja printsiibibist Paulusel,⁶¹ „tunnetuse” kõrget hindamist ja usku Jumal-Lunastaja allalaskumisse taevast.⁶²

Kuigi tänapäeval on loobutud paljudest religiooniloolise koolkonna seisukohtadest, on tolle koolkonna mõju järeltulevatele põlvedele olnud tohutu. Uue Testamendi teaduse jaoks seisneb

Religion. Starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, sind in ihm enthalten und zur Verklärung gediehen, orientalische und hellenistische” (*ibid.*, 95).

⁵⁶ Karl Kessler, „Über Gnosis und altbabylonische Religion” – *Verhandlungen des 5. Orientalistenkongresses* (Berlin: Georg Reimer, 1882), 388jj.

⁵⁷ Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*. Ein religionsgeschichtlicher Versuch (Leipzig: Hinrichssche Buchhandlung, 1897).

⁵⁸ Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1907).

⁵⁹ Richard Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn: Marcus&Weber, 1921).

⁶⁰ Adolf Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig: Hinrichssche Buchhandlung, 1884). Kõigi nimetatud teooriate kohta vt lähemalt Lahe, „Gnoosise päritolu”.

⁶¹ Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 86–88.

⁶² *Ibid.*, 88.

religiooniloolise koolkonna tähtsus eeskätt selles, et see koolkond tegi gnoosise probleemist ka Uue Testamendi teaduse probleemi.⁶³ Selle tulemuseks oli ka senise gnoosisepildi revideerimine – alates religiooniloolisest koolkonnast hakkasid teadlased vaatlema gnoosist kui religiooni *sui generis*. Kui seni oli gnoosise ja algkristluse suhetes nähtud vaid nende omavahelist võitlust, siis religiooniloolisest koolkonnast alates levis teaduses seisukoht, et lisaks võitlusele võib rääkida ka gnoosise positiivsest mõjust ristiusule – Uue Testamendi autorid laenasid gnoosisest kujutlusi ja mõisteid, mida nad kasutasid kristliku kuulutuse väljendamiseks.

RUDOLF BULTMANN JA „GNOSTILISED MOTIIVID UUES TESTAMENDIS”

Religiooniloolise koolkonna seisukohad võttis gnoosise küsimuses omaks ka Rudolf Bultmann. Nagu Gunkel, Reitzenstein ja Bousset, nii oli ka Bultmann veendunud, et gnoosise näol on tegemist eelkristliku päritoluga religioosse liikumisega, mis tekkis idas ja tungis seejärel ristiusu konkurendina läände.⁶⁴ Gnostilise müüdi⁶⁵ kese on Bultmanni meelest kujutlus hinge taevasest päritolust, tema langusest, „vöorsilolekust”, vabanemisest ja lõplikust tagasipöördumisest taevasse,⁶⁶ mida ta nimetab ka „kosmiliseks draamaks”.⁶⁷ Samas

⁶³ Kurt **Rudolph**, *Die Gnosis*. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Unveränderter Nachdruck der dritten durchgesehenen und ergänzten Auflage (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1994), 38.

⁶⁴ Rudolf **Bultmann**, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich: Artemis-Verlag, 1949), 181.

⁶⁵ „Müüt” (*der Mythos*) on Bultmanni teoloogias oluline mõiste. Bultmann defineerib müüti kui erilist mõtlemisvormi, mille kaudu muistne inimene väljendas oma maailmatunnetust. Müütidega opereerivale ehk mütoloolilisele mõtlemisele on Bultmanni meelest iseloomulik, et see objektiveerib sealoolsuse siinoolsuseks, kujutades transtsendentset kui „ruumiliselt kaugeid ja tema väge kui inimvõimeid kvantitatiivselt ületavat” (Rudolf **Bultmann**, „Demütologiseerimise probleemist”. Tõlkinud Jaan Lahe – *Vikerkaar*, 1–2 (2008), 94). Vt ka Rudolf **Bultmann**, „Jeesus Kristus ja mütolooogia”. Tõlkinud Jaan Lahe – *Akadeemia*, 10 (2006), 2115–2161.

⁶⁶ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 182.

⁶⁷ Rudolf **Bultmann**, *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984), 169. Eel-pool nimetatud motive on põhjalikult käsitletud ka Bultmanni õpilane Hans

rõhutab Bultmann, et gnoosise olemus ei peitu tema mütoloogias, vaid spetsiifilises „hoiakus olemise suhtes” (*Daseinshaltung*) ja sellest hoiakust kantud „olemisetõlgenduses” (*Daseinsdeutung*), mida see mütoloogia väljendab.⁶⁸ Ta iseloomustab seda hoiakut kui inimliku „mina” radikaalset teistsugusust (*Andersheit*) kogu maailmale omase olemise suhtes ning sellega kaasnevat inimese üksindust maailmas.⁶⁹

Oma „Uue Testamendi teoloogias” (esimene väljaanne 1948) toob Bultmann ära konkreetseid motiive Uuest Testamendist, mille puhul ta arvab, et need on gnoosisest laenatud. Sellised motiivid on tema arvates näiteks arusaam, et maailma üle valitsevad kurjad olendid (1Kr 2:6,8; 2Kr 4:4; Ef 6:12; Jh 12:31; 14:30; 16:11),⁷⁰ valguse ja pimeduse dualistlik vastandamine (Rm 13:12; 1Ts 5:4; 2Kr 6:14; Kl 1:12; Ef 5:8; 6:12), mõistete *pneumatikos* ja *psychikos* vastandamine (1Kr 2:14; 15:44–46),⁷¹ kujutlus inimeksistentsist kui uneseisundist (Ef 5:14) ning idee taevasest Lunastajast, kes laskub alla sellesse maailma ja pöördub siis jumalikkude maailma tagasi (Fl 2:6–11; Ef 4:8–10) ning sellega seotud idee Lunastaja võidust deemonlike maailmavalitsejate üle.⁷² Eriti palju „gnostilisi motiive” leidub Bultmanni arvates Johannese evangeeliumis. Viimaseid käsitleb ta oma suures Johannese evangeeliumi kommentaaris.⁷³ Bultmann on veendunud, et kuna neljas evangelist

Jonas (vt viimase kirjutisi: *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1934); *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1954); *The Gnostic Religion*. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Second edition, revised (Boston: Beacon Press, 1991)). Kuid kuna Jonas ei vaatle gnostilisi motiive seoses UT kirjutistega, olgu talle siin üksnes vihjatud.

⁶⁸ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 181; Bultmann, *Theologie des NT*, 167–168. Siin võib tõmmata paralleele Bultmanni ristiusu-tõlgendusega. Ka Uues Testamendis ei saa Bultmanni meelest kristlikku kuulutust taandada mütoloogiale, mis on üksnes vahend kristliku *kerygma* edastamiseks (vt taas Bultmann, „Jeesus Kristus ja mütoloogia”).

⁶⁹ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 183–184.

⁷⁰ Bultmann, *Theologie des NT*, 176–177.

⁷¹ *Ibid.*, 177–178.

⁷² *Ibid.*, 178–180.

⁷³ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1950).

kasutab Kristusest rääkides keelt, mis meenutab väga gnoosist, siis on Johannese evangeeliumi autor kasutanud mingit gnostilist allikat, mis ilmnevat juba evangeeliumi proloogist.⁷⁴ See allikas esindab Bultmanni arvates varast orientaalselt gnoosist,⁷⁵ millele pakuvad lähimaid paralleele „Saalomoni oodid”,⁷⁶ kuid Bultmann leiab Johannese evangeeliumi keelekasutusele ja mõttemaailmale paralleele ka mandalaste tekstidest ning muust gnostilisest kirjandusest.⁷⁷ Ta rõhutab, et Jeesuse missiooni kujutamine Johannese evangeeliumis meenutab gnostilist müüti preeksistentsest Lunastajast, kelle Jumal saadab taevasest maailmast siia pimeduse maailma. Ta tuleb maailma kui „valgus”, „tõde” ja „elu” ja toob „omadele”, kes on selles maailmas, valguse, tõe ja elu. Viimaks pöördub ta tagasi Isa juurde ja valmistab seeläbi omadele tee taevastesse eluasemetesse.⁷⁸ Bultmann möönab ka seda, et Uue Testamendi autorid polemiseerivad gnostikutega (1Jh 2:22; 4:2,15; 5:5–8; 2Jh 7; 1Tm 4:3–5; Tt 1:14; Ap 20:29), kuid motiive, mida ta käsitleb gnoosist laenatuina, seletab ta vajadusega tõlkida kristlik sõnum, mida edastati esialgu juutlusest pärit mõistete ja kujutluste kaudu, hellenistliku maailma jaoks mõistetavas keelde, milles oli oluline koht ka gnostilistel mõistetel ja ideedel.⁷⁹

⁷⁴ *Ibid.*, 11jj.

⁷⁵ *Ibid.*, 13.

⁷⁶ *Ibid.*, 14–15. Viimased on nüüd ilmunud ka eestikeelses tõlkes: *Saalomoni oodid*. Süüria keelest tõlkinud Amar Annus (Tallinn: Kirjastuskeskus, 2006). Saalomoni oodide ja Johannese evangeeliumi lähedust teineteisele märgib ära ka Amar Annus (vt Saatesõna Saalomoni oodidele, lk 8).

⁷⁷ Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 48, 105–106, 279 jm;

⁷⁸ Bultmann, *Theologie des NT*, 365–366.

⁷⁹ *Ibid.*, 167. Selles hermeneutilises toimingus näib vastu kumavat Bultmanni enda „demütologiseerimisprogramm”, mille eesmärk oli ju ka transformeerida kristlik sõnum, mida UT annab edasi müütide kaudu, tänapäeva inimesele mõistetavas keelde.

BULTMANNI IDEEDE RAKENDAMINE UUE TESTAMENDI TEADUSES

Religiooniloolise koolkonna püstitatud ja Rudolf Bultmanni poolt kaitstud idee gnoosise eelkristlikust päritolust võtsid omaks mitmed uustestamentlastest gnoosise-uurijad, nagu näiteks Ernst Haenchen, Ernst Käsemann, Hans Conzelmann, Walter Schmithals, Eduard Lohse, Philipp Vielhauer ja Helmut Köster.

Nii küsib Haenchen, kas oli olemas eelkristlik gnoosis ja vastab sellele küsimusele jaatavalt. Ta tugineb Siimon Nõiale omistatud teosele *Apophysis Megale* (Suur teatavakstegemine = ilmutus), mis leiub Hippolytusel (Ref VI, 9, 4–18, 7) tsitaatide ja refereeringuna.⁸⁰ Nimetatud Siimonale omistatud teos on Haencheni meelest piisav tõestus taolise gnoosise olemasolu kohta. Huvitava hüpoteesi eelkristliku gnoosise tekkimise kohta pakub välja ka Schmithals. Ta väidab, et gnoosis on tekkinud eelkristlikul ajal Mesopotaamias, täpsemalt Paabelisse küüditatud juutide hulgas, kes ei naasnud pärast Kyrose edikti oma kodumaale. Schmithals arvab, et gnoosis tekkis siis, kui Paabelisse jäänud juudid tõlgendasid oma traditsioonilise Messia-ootuse ümber ürginimese müüdi abil, samastades nõnda „esimese” ja „viimase Aadama”.⁸¹ Sellise „eelkristliku Kristuse-gnoosise” tuletab Schmithals ühest küljest juba Haencheni käsitletud teosest *Apophysis Megale*, teisest küljest aga Korintose kogudusse tunginud eksiõpetajate vastu suunatud poleemikast.⁸² Korintose eksiõpetuse rekonstrueerimisele ja analüüsile pühendas Schmithals oma monograafia „Gnoosis Korintoses” (esmatrükk 1956), milles ta püüab tõestada, et eksiõpetus, mille vastu Paulus Korintose kirjades polemiseerib, oli juudi gnoosis.⁸³ Nagu Bultmann, nii näeb ka Schmithals gnostikuid eranditult kõigis Pauluse

⁸⁰ Ernst Haenchen, „Gab es eine vorchristliche Gnosis?” – *ZThK*, 49, 2. Auflage (1952), 316–349.

⁸¹ Walter Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1965), 45.

⁸² *Ibid.*, 277.

⁸³ *Ibid.*, 247jj.

vastastes – ükskõik, millises koguduses need siis ka üles ei astuks.⁸⁴ Lisaks sellele juhib ta tähelepanu ka gnostilistele motiividele Pauluse enda teoloogias.⁸⁵ Schmithals paistab silma selle poolest, et ta näeb gnostilisi motiive mitte ainult Paulusel ja johanneslikus teoloogias, vaid peaaegu kogu Uues Testamendis.⁸⁶ On aga tähelepanuväärne, et tõestusmaterjali osas ignoreerib Schmithals seejuures täielikult Nag Hammadi kirjandust ja teeb seda isegi veel oma 1980. aastatel kirjutatud monograafias „Neues Testament und Gnosis”, kus ta Nag Hammadi leide küll mainib,⁸⁷ aga ei kasuta. Tema gnoosise-pilt tugineb patristilisele kirjandusele ning on tugevalt mõjutatud Bultmannist. Praegused gnoosise-uurijad ei oska Nag Hammadi teoste ignoreerimist Schmithalsil kommenteerida.⁸⁸ Väiksemale hulga gnostilistele motiividele Uue Testamendi teostes juhivad tähelepanu ka Haenchen,⁸⁹ Conzelmann⁹⁰ ja Käsemann. Viimane keskendub Paulusel ja deuteropauluslikus kirjanduses leiduvale pildile kogudusest kui Kristuse ihust ja Kristusest kui tolle ihu peast (1Kr 6:15–17; Rm 12:4–8), millele ta leiab rohkesti paralleele gnostilisest kirjandusest.⁹¹ Pilti Kristuse ihust oli gnoosisega seostanud juba Rudolf Bultmann, kes arvas, et selle aluseks on gnostiline idee Lunastaja ühtsusest pneumaatikutega.⁹²

⁸⁴ Walter **Schmithals**, *Paulus und die Gnostiker*. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. Theologische Forschung (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich; Evangelischer Verlag GmbH, 1965); Walter **Schmithals**, *Neues Testament und Gnosis* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), 23jj.

⁸⁵ *Ibid.*, 48jj.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 11–12.

⁸⁸ Suulised teated Kurt Rudolphilt (vestlus 7. mail 2005 Marburgis), Hans-Gebhardt Bethgelt (vestlus 15. mail 2005 Berliinis) ja Christoph Markschesilt (vestlus 17. mail 2005 Berliinis).

⁸⁹ Ernst **Haenchen**, „Gnosis II. Gnosis und NT” – RGG. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958), 1652–1656.

⁹⁰ Hans **Conzelmann**, *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1969), 78–79.

⁹¹ Ernst **Käsemann**, *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (Tübingen: Mohr, 1933).

⁹² Bultmann, *Theologie des NT*, 182–183.

NAG HAMMADI KÄSIKIRJADE AVASTAMINE
JA NENDE KASUTAMINE UUE TESTAMENDI
TEADUSES – HANS-MARTIN SCHENKE,
KARL-MARTIN FISCHER, PETR POKORNY

Nag Hammadi käsikirjade avastamine 1945. a oli igas mõttes pöördepunktiks gnoosise uurimise ajaloos. See oluline avastus seadis ka diskussiooni gnoosise ja algkristluse *resp.* Uue Testamendi suhetest täiesti uuele tasandile. Nüüdsest peale hakatakse Nag Hammadi tekste rakendama Uue Testamendi uurimisse. Eriti põhjalikult on seda teinud Hans-Martin Schenke, Karl-Martin Fischer ja Petr Pokorny. Nagu Bultmann, nii peavad nemadki gnoosisele kõige iseloomulikumaks jooneks äärmiselt negatiivset suhtumist maisesse eksistentsi.⁹³ Schenke, Fischer ja Pokorny hülgavad küll Bultmanni ja Schmithalsi seisukoha, et autentsetes Pauluse kirjades on viiteid gnoosisele, kuid nad jaatavad seda täiel määral Kolossa kirja ja pastoraalkirjade puhul.⁹⁴ Schenke püüdis Nag Hammadi tekste rakendades näidata, et Kolossa kirja kristoloogia on kujunenud välja poleemikas gnostikutega, kes nõudsid ranget askeesi (Kl 2:20jj) ja

⁹³ Vt eriti Hans-Martin **Schenke**, „Hauptprobleme der Gnosis“ – Kurt Rudolph, Hrsg., *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 589; Hans Martin **Schenke**, „Die Gnosis“ – *Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. Herausgegeben von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. 7. Auflage (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985), 374. Et gnoosise põhitunnuseks on negatiivne hoiak (maise) olemise suhtes, arvavad ka K.-W. Tröger (Karl-Wolfgang **Tröger**, „Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung“ – Karl-Wolfgang Tröger, Hrsg., *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“ (Gütersloh: Gerd Mohn, 1980), 162; Karl-Wolfgang **Tröger**, *Die Gnosis*. Heilslehre und Ketzer Glaube (Freiburg; Basel; Wien: Herder 2001), 10–11), K. Rudolph (Kurt **Rudolph**, „Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus“ – Kurt Rudolph, Hrsg., *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 773; Kurt **Rudolph**, „Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus“ – Kurt Rudolph, Hrsg., *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 552) jpt.

⁹⁴ Hans-Martin **Schenke**, „Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?“ – *Kairos*. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrgang VII (1965), 131; Hans-Martin **Schenke**, Karl Martin **Fischer**, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. I Bd.: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus (Gütersloh: Gerd Mohn, 1978), 162–163, 219–220.

püüdsid taevasi valitsusi ja vägesid austades (*threskeia ton angelon* – Kl 2:18) meelitada neid inimhinge oma sfääridest läbi laskma, et too võiks pöörduda tagasi jumalikku valgusemaailma, kust ta on tulnud.⁹⁵ Eriti üksikasjalikult on Nag Hammadi tekstidele tuginedes näidanud Kolossa kirja ja Efesose kirja mõttemaailma kokkupuutepunkte gnoosisega aga Petr Pokorny.⁹⁶

RELIGIOONILOOLISE KOOLKONNA JA RUDOLF BULTMANNI KRIITIKA NING UUS GNOOSISEPILDI REVIDEERIMINE – CARSTEN COLPE JA HANS-MARTIN SCHENKE

Uuele epohhile gnoosise uurimise ajaloos panid alguse Carsten Colpe (dissertatsiooniga „Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus“) ning juba nimetatud Hans-Martin Schenke (dissertatsiooniga „Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi“). Carsten Colpe näitab veenvalt, et Reitzensteini postuleeritud müüti „lunastatud Lunastajast“, mille Bultmann omaks võttis, pole ialgi eksisteerinud ja et Reitzenstein on rekonstrueerinud selle manihheistliku kirjanduse põhjal, mis kuulub aga gnoosise arengu hilisemasse faasi.⁹⁷ Hans-Martin Schenke analüüsib oma uurimuses gnostilises kirjanduses esinevat kujutlust jumalast nimega „inimene“, mille aluseks olevat alginimese (*Anthropos*) kuju

⁹⁵ Hans Martin **Schenke**, „Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes“ – ZThK. Herausgegeben von Gerhard Ebeling. 61. Jahrgang (1964), 391–403.

⁹⁶ Petr **Pokorny**, *Der Epheserbrief und die Gnosis*. Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965); Petr **Pokorny**, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992); Petr **Pokorny**, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987).

⁹⁷ Carsten **Colpe**, *Die religionsgeschichtliche Schule*. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1961), 57, 191.

gnostilises kirjanduses. Bultmann ja Käsemann väitsid, et too Anthropos olevatki identne „lunastatud Lunastajaga”: too jumalik olend olevat langenud valgusemaailmast pimedusemaailma, kus pimeduse jõud olevat teda kinni pidanud. Ainult üks Anthropose osa olevat jõudnud tagasi oma lähtekohta. Teine osa temast olevat aga pimedusejõudude poolt suletud mateeriasse ja säilivat lõhestatuna üksikute inimhingede kujul. Et algset tervikut taastada, olevat juba vabanenud osa Anthroposest pöördunud taevast tagasi, et päästa mateeriasst sinna vangistatud osa endast. Selle müüdi järgi moodustavat Lunastaja ja lunastatavad otsekui ühe ihu.⁹⁸ Schenke näitab rohke allikmaterjali põhjal, et gnostikute jumalal nimega „inimene” polnud algselt midagi pistmist kujutlusega kõiksusest kui jumaluse kosmilisest ihust – alles manihheismis ühendatakse need kaks mütologeemi üheks „müüdiks ürginimesest”. Seega ei ole Kristuse ihu motiiv Paulusel tuletatav gnostilisest Anthropose-kujutlusest. Vastupidi – hoopis manilus võis selle kristlusest laenata.⁹⁹ Nii Colpe kui Schenke jäävad küll kindlaks Bultmanni teesile, et gnoosise kõige iseloomulikum joon on negatiivne hoiak maise olemise suhtes ja tunnistavad ka gnoosise tekkimist ristiusust sõltumatult,¹⁰⁰ kuid nad seavad küsimärgi alla mitte ainult „lunastatud Lunastaja idee”, vaid eelkristliku gnoosise olemasolu üldse. Schenke arvab, et gnoosis on tekkinud ristiusuga ligikaudu samal ajal¹⁰¹ ning et sellisena kuulub ta ikkagi Uue Testamendi ajastulukku.¹⁰² Tänapäeval ei ole aga viimane seisukoht üldsegi endastmõistetav.

⁹⁸ Hans-Martin **Schenke**, *Der Gott „Mensch” in der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1962), 3.

⁹⁹ *Ibid.*, 155. Ristiusu panusest maniluse tekkimisele vt näit Manfred **Hutter**, „Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis” – Peter W. Haider, Manfred Hutter, Siegfried Kreuzer, Hrsg., *Religionsgeschichte Syriens*. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart (Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer, 1996), 261jj.

¹⁰⁰ Hans-Martin **Schenke**, „Einführung” – Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, Hg., *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Band: NHC I,1–V,1. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. I Bd. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001). 4–5.

¹⁰¹ Schenke, „Hauptprobleme der Gnosis”, 592.

¹⁰² Schenke, „Die Gnosis”, 372–415.

DISKUSSIOON GNOOSISE ÜLE UUES
TESTAMENDIS PÄRAST GNOOSISEPILDI
REVIDEERIMIST COLPE JA SCHENKE POOLT –
1960. JA 1970. AASTAD

Nagu ütleb Christoph Marksches, andsid Carsten Colpe ja Hans-Martin Schenke oma dissertatsioonidega 1961. ja 1962. aastal religiooniloolise koolkonna hüpoteesile eelkristlikust „lunastatud Lunastaja müüdist” surmahoobi.¹⁰³ Tõepoolest, tänapäeval ei leidu enam ühtegi teadlast, kes väidaks mõne tervikliku gnostilise müüdi või süsteemi olemasolu enne Kristuse sündimist.¹⁰⁴ Kuid sellega ei lõppenud veel diskussioon gnoosise üle Uues Testamendis.

1960. aastate ning 1970. aastate alguse diskussiooniseisust annab hea läbilõike Karl-Wolfgang Trögeri koostatud kogumik „Gnosis und Neues Testament” (1973). Kogumik näitab, kui diferentseeritult hindavad eri uurijad küsimust gnoosise kohta Uue Testamendi teostes.

Analüüsides *Corpus Paulinum*’is leiduvaid kristoloogilisi kontseptsioone, leiab näiteks Hans-Martin Schenke rohke gnostilisest kirjandusest pärineva võrdlusmaterjali põhjal (erinevalt Schmithalsist kasutab Schenke selleks ka Nag Hammadist leitud gnostilisi tekste), et pauluslikus ja deuteropauluslikus kirjanduses leidub kristoloogilisi väljendeid, mis võivad olla mõjutatud gnoosisest. Nii arvab ta, et näiteks Fl 2:6–11 hümeni taustaks võib olla gnoosises laialt levinud *topos* maailma tekkimisest jumaliku olendi (tavaliselt Sophia) languse tagajärjena: see olend tahtis olla jumaliku ürgisa sarnane, luues midagi iseendast. Fl 2:6–11 toimib Kristus vastupidi: ta jätab oma jumaliku täiuse rikkuse maha taevasse, et laskuda maa peale ja parandada Sophia viga.¹⁰⁵ Ka 1Kr 2:8, Kl 1:15–20 ning Ef 2:14–18

¹⁰³ Christoph Marksches, *Die Gnosis* (München: C. H. Beck, 2001), 34.

¹⁰⁴ Küll pärinevad aga gnoosise üksikud elemendid, s.t motiivid, mis gnostikud on erisunditest laenanud ja gnostiliselt ümber töötanud, mitmest eelkristlikust usundist. Argumentide kohta eelkristliku gnoosise poolt ja vastu vt Lahe, „Gnoosise päritolu”, 161–162.

¹⁰⁵ Hans-Martin Schenke, „Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser” – Karl-Wolfgang Tröger, Hrsg., *Gnosis und Neues Testament* (Berlin, 1973), 218–219. Gnostilise lunastusmüüdi valguses näevad Fl 2:6–11 Kristuse-laulu ka

seletab Schenke gnoosisest lähtudes.¹⁰⁶ Nagu Bultmann, nii seletab ka Schenke oletatavaid gnoosise mõjusid UT-s selle autorite vajadusega väljendada kristlikku kuulutust hellenistliku maailma keeles, mille juurde kuulusid ka gnostilised kujutlused.¹⁰⁷ Analoogilise järelduseni jõuab Karl-Martin Fischer Johannese evangeeliumi kristoloogiat analüüsides.¹⁰⁸ Mõlemad teadlased väidavad seega, et UT autorid on gnoosisest pärit motiive küll kasutanud, kuid on neid transformeerinud ega ole üle võtnud gnostilist maailmavaadet, s.t gnostikute negatiivset hoiakut materiaalse maailma ja tema looja(te) suhtes. Esmakordselt religiooniloolise koolkonna püstitatud ja hiljem Bultmanni omaksvõetud mõttel gnostiliste motiivide kasutamisest UT autorite poolt oli Uue Testamendi teadlaste hulgas seega poolehoidjaid veel ka 1960.-tel ja 1970. aastatel. Metodoloogilistel põhjustel (vt viimane lõik) hakkasid küll paljud teadlased juba tollal otsima neile motiividele alternatiivseid seletusvõimalusi ja postuleerisid, et tegelikult pärinevad gnoosist meenutavad motiivid hoopis hellenistlikust juutlusest (näiteks Martin Hengel¹⁰⁹ ja Karl Prümm¹¹⁰), kuid nende uurijate vaateviis muutub domineerivaks alles hiljem. Küll toimub aga nimetatud perioodil muutus Pauluse vastaste ja gnoosise suhete hindamises. Kui veel 1950.-tel ja 1960. aastatel oli laialt levinud seisukoht, et 1Kr ja Fl kirjas kritiseeritud eksiöpetajate näol on tegemist gnoosisega,¹¹¹ siis näiteks Erich

Karl-Martin Fischer (*Das Urchristentum*. 2. Auflage (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1991), 142) ja Alfred Adam (*Dogmadelugu* (Tartu: Greif, 1995), 17).

¹⁰⁶ Schenke, „Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser“, 220jj.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 228–229. Uwe-Karsten Plisch on ühes mulle saadetud kirjas (6. novembrist 2005) juhtinud tähelepanu sellele, et vaatamata eelkristliku gnoosise hüpoteesi hülgamisele sõltub Schenke tugevalt Bultmanni ja Hans Jonase gnoosisekäsitlusest. Ka Kurt Rudolph on mulle kinnitanud, et tema ja Schenke gnoosisekäsitlus on lähedane Bultmanni ja Jonase gnoosisekäsitlusele (suuline teade Kurt Rudolphilt; vestlus 7. mail 2005 Marburgis).

¹⁰⁸ Karl-Martin Fischer, „Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser“ – *Gnosis und Neues Testament*, 265–266.

¹⁰⁹ Martin Hengel, *Der Sohn Gottes* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1975), 34.

¹¹⁰ Karl Prümm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums?* (Salzburg: Otto Müller, 1972).

¹¹¹ 1Kr puhul arvasid nii näiteks Bo Reicke (*Diakonie, Festfreude und Zelos* (Zürich: Theologischer Verlag, 1951), 273jj), Leonhard Goppelt (*Christentum und Juden-*

Fascher seab küsimärgi alla, kas meil on ikka piisavalt alust eksiõpetusi, millega Paulus polemiseerib Korintose kirjades, samastada gnoosisega. Fascher leiab, et gnoosisega seostatud kohad on neis kirjades selleks liiga mitmetimõistetavad ja -tõlgendatavad ning jätab küsimuse lahtiseks.¹¹² Günther Baumbachi arvates ei ole tõesstatav ka see, et eksiõpetajad, kellega Paulus polemiseerib Filipi kirjas, olid gnostikud.¹¹³ Fascher ja Baumbach ei esinda selles küsimuses küll enamiku seisukohta, sest ka veel paljud 1960.-tel ja 1970. aastatel kirjutanud eksegeedid olid 1Kr ja Fl mainitud eksiõpetajate gnostilises päritolus kindlad,¹¹⁴ kuid nad vihjavad sellele, et autentsetes Pauluse kirjades vaidlustatud eksiõpetuste identifitseerimine on metoodiliselt raske (vt viimane lõik). Sel põhjusel loobuvad näiteks Schenke ja Fischer otsustavalt hüpoteesist, et eksiõpetus 1Kr oli gnoosis. Nad näitavad oma 1978. a ilmunud Uue Testamendi sissejuhatuses veenvalt, et Schmithalsi katse rekonstrueerida Korin-

tum im ersten und zweiten Jahrhundert (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1954), 126j), Julius **Schniewind** (*Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlin: Alfred Töpelmann, 1952), 114), Ulrich **Wilkins** (*Weisheit und Torheit* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959), Erich **Dinkler** („Korintherbriefe“ – *RGG*. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. IV Bd. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960), 17j)), Willi **Marxen** (*Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1963), 71), Paul **Feine**, Johannes **Behm** ja Werner Georg **Kümmel** (*Einleitung in das Neue Testament*. 14., durchgesehene Auflage (Heidelberg: Quelle&Meyer 1965), 202). Fl puhul olid samal seisukohal näiteks J. **Müller-Bardorff** („Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes“ – *Wissenschaftliche Zeitschrift*, 7 (1957/58), 591j) ja G. **Friedrich** (*Der Brief an die Philipper* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1962), 95).

¹¹² Erich **Fascher**, „Die Korintherbriefe und die Gnosis“ – *Gnosis und Neues Testament*, 281–291.

¹¹³ Günther **Baumbach**, „Die von Paulus im Philipperbrief bekämpften Irrlehrer“ – *Gnosis und Neues Testament*, 293–310.

¹¹⁴ 1Kr puhul nt **Jewett** (*Pauls Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971), 34j) ja **Köster** (*Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980), 554j). Fl puhul on samal seisukohal näit Friedrich (*Der Brief an die Philipper*, 95), Marxen (*Einleitung in das Neue Testament*, 61), **Vielhauer** (*Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975), 165), **Siber** (*Mit Christus Leben*. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (Zürich: Theologischer Verlag, 1971), j), **Ellis** (*Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978), 108j) ja Gerhard **Barth** (*Der Brief an die Philipper* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979), 69j).

tose gnoosist oli spekulatiivne ja meelevaldne.¹¹⁵ Seejuures juhvivad nad tähelepanu Schmithalsi gnoosise-mõiste ähmasusele, vihjates sellega tänapäeval juba endastmõistetavaks saanud seisukohale, et vastus küsimusele, kas Uues Testamendis on tegemist gnoosisega, sõltub ka uurija gnoosise-definitsioonist. Seisukoht, et eksiöpetus, millega 1Kr polemiseerib, oli gnoosis, ei ole alates 1970. aastatest enam endastmõistetav ja mida aeg edasi, seda vähem on sel seisukohal poolehoidjaid (vt järgmine lõik). Teisiti hinnatakse 1960.-te ja 1970. aastate teaduses aga eksiöpetajaid deuteropauluslikus kirjanduses. Nii on Hans-Friedrich Weiss kindel, et Kolossa ja Efesose kiri polemiseerivad gnoosisega.¹¹⁶ Samamoodi on Günther Haufe veendunud, et eksiöpetuse näol, millega polemiseerivad pastoraalkirjad, on tegemist ühe varase gnoosise vormiga.¹¹⁷ 1960.-tel ja 1970. aastatel kirjutanud eksegeetidest on ka paljud teised veendunud, et deuteropauluslikus kirjanduses leidub poleemikat gnostikutega.¹¹⁸ Kehtib üldpõhimõte – mida hilisemate UT teostega on tegemist, seda kindlamalt võib väita, et vastased, kellega neis teostes polemiseeritakse, on gnostikud.

PRAEGUSED SEISUKOHAD

Selle alapealkirja alla paigutan ma mitmete uurijate seisukohad, mida on avaldatud ajavahemikus 1980–2003. Loomulikult on sel-

¹¹⁵ Schenke, Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT. I: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus*, 100j.

¹¹⁶ Hans-Friedrich Weiss, „Gnostische Motive und antignostische Polemik im Kolosser- und im Epheserbrief“ – *Gnosis und Neues Testament*, 311–324.

¹¹⁷ Günter Haufe, „Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen“ – *Gnosis und Neues Testament*, 325–339.

¹¹⁸ Nii arvavad Kl puhul näiteks Eduard Lohse (*Umwelt des Neuen Testaments. 7.*, durchgesehene Auflage. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Herausgegeben von Gerhard Friedrich. Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 203), Karl-Martin Fischer ja Hans-Martin Schenke (*Einleitung in die Schriften des NT. I*, 219–220) ja Ernst Haenchen („Gnosis II. Gnosis und NT“, 1652). Pastoraalkirjades esinevaid eksiöpetajaid peavad gnostikuteks (lisaks kõigile eelnimetatuile) veel näiteks Philipp Vielhauer (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, 227), Paul Feine, Johannes Behm ja Werner Georg Kümmel (*Einleitung in das NT*, 274).

line periodiseerimine tinglik, kuid oluline ülevaate andmiseks probleemi käsitlemisest viimaste kümnendite uurimistöös.

1) Autentsed Pauluse kirjad

1960.-tel ja 1970. aastatel oli seisukoht, et autentsetes Pauluse kirjades polemiseerib apostel gnostikutega, UT teadlaste hulgas veel laialt levinud. Nii väitis Günther Bornkamm oma 1969. a ilmunud teoses „Paulus”, et eksiõpetusel, millega apostel 1Kr polemiseerib, on kokkupuutepunkte gnoosisega¹¹⁹ ja et ka 2Kr 5:1–5 polemiseerib Paulus otseselt või kaudselt gnostilise igatsusega vabaneda ihulikkusest.¹²⁰ Luise Schottroff nägi oma 1970. a ilmunud monograafias „Der Glaubende und die feindliche Welt” Korintose dualismi taga gnostilist dualismi ja seletas 1Kr 2:8 gnostilisest Lunastaja-kujutlusest lähtudes.¹²¹ Ka Georg Eichholz väitis oma 1972. a ilmunud teoses „Die Theologie des Paulus im Umriss”, et 1Kr sisaldab selgeid viiteid gnostilisele kristoloogiale, millega Paulus polemiseerivat.¹²² Martin Winter püüdis oma 1975. a ilmunud dissertatsioonis „Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1. Kor 2,6–3,4” (Marburg: Elwert) vastavas kirjakohas esineva opositsiooni *pneumatikos-psychikos* ning mõiste *psychikos* negatiivse hindamise põhjal tõestada, et kuna nimetatud opositsioon puudub hellenistlikus juutluses ja leidub üksnes gnoosises, siis on kindel, et eksiõpetuse näol, millega 1Kr polemiseerib, on tegemist väga varase gnoosisega. Valdav enamik 1980.-tel ja 1990. aastatel kirjutanud eksegeete esindab juba Fischeri ja Schenke vaateviisi, kes olid Schmithalsile ette heitnud, et too opereerib väga ähmase gnoosise-mõistega.

Reservatsioonidega tunnistavad gnoosist 1Kr veel Helmut Köster oma 1980. a ilmunud UT sissejuhatuses ning Karl-Martin

¹¹⁹ Viidatud väljaande järgi: Günther **Bornkamm**, *Paulus*. 7. Auflage (Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer, 1993), 88.

¹²⁰ *Ibid.*, 230.

¹²¹ Luise **Schottroff**, *Der Glaubende und die feindliche Welt*. Beobachtung zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 220jj.

¹²² Georg **Eichholz**, *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972), 56jj.

Fischer oma 1985. a ilmunud teoses „Das Urchristentum”. Köster ütleb, et kui mõistega „gnostikud” või „protognostikud” tahtakse tähistada Pauluse vastaste eneseteadvust, siis on see mõiste õige, kuid ta rõhutab, et gnostilist õpetust, nagu me näeme seda II sajandi gnostilistes süsteemides, ei saa nende vaadete tagant otsida.¹²³ Fischer ütleb, et 1Kr eksiõpetajate juures võib täheldada küll mõningaid gnostilisi elemente, kuid nende juurest võib leida muidki mõjusid (müsteeriumiusundid, juudi tarkusõpetus, stoikute „tarkade kuninglikkuse ideaal”).¹²⁴ Seevastu Jürgen Becker on oma 1989. a ilmunud raamatus „Paulus. Der Apostel der Völker” gnoosise suhtes 1. Korintose kirjas juba eitaval seisukohal ja ütleb, et me ei saa pidada eksiõpetust, millega selles kirjas polemiseeritakse, gnoosiseks, kuna meil puuduvad nii varasest ajast gnostilised võrdlustekstid.¹²⁵ Ka PHEME PERKINS asub oma 1993. a ilmunud raamatus „Gnosticism and the New Testament” seisukohale, et kuna I sajandil ei saa veel rääkida väljakujunenud gnostilisest teoloogiast, ei saa Pauluse vastaseid ei 1Kr ega teistes Pauluse kirjades pidada gnostikuteks.¹²⁶ Paralleelidest gnoosise ja Pauluse enda teoloogia vahel arvab Perkins, et hoopis gnostikud on kasutanud ja edasi arendanud Pauluse teoloogiast pärit ideid. Perkins seletab sarnasusi Pauluse teoloogia ja gnoosise vahel ka sellega, et nii apostel kui gnostikud on ammutanud ainekist ühest ja samast allikast – juudiuse pärimustest.¹²⁷ Samuti ei pea Korintose eksiõpetust gnoosiseks Udo Schnelle oma 1994. a ilmunud UT sissejuhatuses.¹²⁸ Ta ütleb, et sellel õpetusel puuduvad peamised gnoosise tunnused – protooloogiline dualism, mis hõlmab nii Jumalat kui maailma ning idee

¹²³ Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, 555.

¹²⁴ Fischer, *Das Urchristentum*, 113.

¹²⁵ Jürgen **Becker**, *Paulus. Der Apostel der Völker*. 3. Auflage (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1998), 209.

¹²⁶ PHEME **Perkins**, *Gnosticism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press 1993), 91.

¹²⁷ *Ibid.*, 74–92.

¹²⁸ Viidatud väljaande järgi: Udo **Schnelle**, *Einleitung in das Neue Testament*. 5., durchgesehene Auflage (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2005), 78jj.

gnostiku „tõelise mina” ja jumaluse olemusühtsusest.¹²⁹ Schnelle heidab Schmithalsile ette, et see tugineb oma „Korintose gnoosise” rekonstrueerimisel allikatele, mis pärinevad vähemalt viiskümmend aastat hilisemast ajast kui 1Kr ning ta kahtleb nagu Beckergi, kas taoline gnoosis, nagu me tunneme seda II sajandi allikatest, 1Kr kirjutamise ajal üldse eksisteeris.¹³⁰ Schnelle arvestab „Korintose teoloogia” religiooniloolise tausta osas ühe usundi (gnoosise) asemel eri usundite ja filosoofiasüsteemide mõjudega (juudi-hellenistlik tarkusteoloogia, müsteeriumiusundid, küüniline filosoofia),¹³¹ jätkates Korintose eksiõpetuse monokausaalset päritolu eitades Fischeri liini. Eduard Lohse räägib oma 1996. a ilmunud teoses „Paulus. Eine Biographie” 1Kr kritiseeritavate eksiarusaamade puhul gnoosise asemel vaid „sünkretistlikest mõjudest” ning kahtleb nagu Becker ja Schellegi selles, et gnoosis eksisteeris juba Pauluse eluajal.¹³² Kõige kategoorilisemalt lükkab aga gnoosise-hüpooteesi tagasi Klaus Berger oma 2003. a ilmunud Pauluse biograafias, nimetades seda anakronismiks. Gnoosise-hüpootees eeldab Bergeri sõnul, et gnoosis oli juba I sajandil väljakujunenud usund, mis pakus ristiusule konkurentsi. Ta ise on kindel, et gnoosis tekkis alles II sajandil.¹³³ Ka Gerd Theissen vaatlleb gnoosist II sajandisse kuuluvat nähtusena, kriisina, mis siis tabas varast kirikut, mil üks osa kristlasi ei suutnud enam leppida traditsioonilise usukäsitlusega.¹³⁴ Erinevalt Markschesist ei vaatle aga Theissen gnoosist üksnes ristiususisese liikumisena, vaid universaalse „metareligioonina”, mis leidis poolehoidjaid kõigi traditsioonilistes usundites pettunute seas, olgu nad siis kristlased, juudid või paganad.¹³⁵

¹²⁹ *Ibid.*, 84.

¹³⁰ Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 85.

¹³¹ *Ibid.*, 84–86; Udo **Schnelle**, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003), 214jj.

¹³² Eduard **Lohse**, *Paulus. Eine Biographie* (München: C. H. Beck, 2003), 150.

¹³³ Klaus **Berger**, *Paulus* (München: C. H. Beck, 2002), 91.

¹³⁴ Viidatud väljaande järgi: Gerd **Theissen**, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. 3., durchgesehene Auflage (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000), 314jj.

¹³⁵ *Ibid.* 316–317.

Nii nagu uuemad käsitlused ei arvesta enam hüpoteesiga, et 1Kr polemiseerib gnoosisega, nii on selles küsimuses eitaval seisukohal ka enamik uuemaid 1Kr kommentaare. Mõned autorid tunnistavad siiski gnoosise-hüpoteesi reservatsioonidega. Nii ei välista näiteks Wolfgang Schrage teatud gnostiliste sugemete olemasolu 1Kr (eriti lõigus 1Kr 2:6–16 ning iseäranis mõistete *pneumatikoi* ja *psychikoi* vastandamises), kuid ta ütleb, et siin ei ole kindlasti tegemist väljakujunenud gnoosisega nagu me tunneme seda II sajandi gnostiliste süsteemide põhjal, sest 1Kr ei kohta radikaalset dualistlikku olemise-, maailma- ja jumalakäsitlust koos metafüüsilise antagonismiga Jumala ja loodu vahel.¹³⁶ Seepärast soovitab ta kasutada gnoosise asemel selliseid mõisteid nagu pregnoosis, protognoosis, gnoosis *in statu nascendi*, gnoosise varajane aste või gnoosise poole kalduvad pneumaatikud või tendentsid.¹³⁷ Kuid gnostiliste sugemete kõrval arvestab Schrage (ja rohkem kui gnoosisega) ka muude mõjudega, nagu nt müsteeriumiusundid, küüniline filosoofia¹³⁸, apokalüptika ja juudi tarkusõpetus.¹³⁹ Ka Andreas Lindemann oletab 1Kr leiduva opositsiooni *pneuma–psyche* puhul, et see pärineb varajasest gnoosisest.¹⁴⁰ Muidu ei näe Lindemann eksiõpetusel, millega 1Kr polemiseerib, olevat mingit seost gnoosisega.¹⁴¹ Ta leiab 1Kr terminoloogiale paralleele küll hilisantiiksest religioossusest (nt Aleksandria Philonilt), kuid ei näe vajadust otsida neid eriliselt gnoosisest.¹⁴² Lindemann ütleb, et antropoloogiline dualism, mida me näeme 1Kr, oli hilisantiikses religioonis laialt levinud ka väljaspool gnoosist (nt apokalüptikas ja Qumrani kirjanduses).¹⁴³ Christian Wolff ütleb, et korintlaste hoiakut, millega Paulus 1Kr polemiseerib, ei saa liigitada gnostiliseks, kuna siin ei kohta kujutlust jumalikust

¹³⁶ Wolfgang **Schrage**, *Der erste Brief an die Korinther*. 1. Teilband. 1Kor 1,1–6,11 (Zürich; Braunschweig: Benziger Verlag; Neukirchener Verlag, 1991), 51–52.

¹³⁷ *Ibid.* 52.

¹³⁸ *Ibid.*, 42, 54.

¹³⁹ *Ibid.*, 244, 263.

¹⁴⁰ Andreas **Lindemann**, *Der Erste Korintherbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 72.

¹⁴¹ *Ibid.*, 14.

¹⁴² *Ibid.*, 62.

¹⁴³ *Ibid.*, 71.

sädemest inimeses ja selle tagasipöördumisest maailma jumalavaenulikust võimuvaldkonnast valgusemaailma.¹⁴⁴ „Korintose teoloogia” puuduvad Wolff arvates spetsiifilised gnostilised jooned,¹⁴⁵ mistõttu ta räägib gnoosise asemel „pneumaatilisest entusiasmist” Korintoses.¹⁴⁶ „Korintose teoloogia” religiooniloolise taustana arvestab Wolff kõige tõsisemalt juudi-hellenistlikku tarkusõpetuse mõjudega.¹⁴⁷ Ka August Strobel arvab, et kuna mõisted ja väljendid, mida Paulus 1Kr esimestes peatükkides poleemiliselt kasutab („täiuslikud” 1Kr 2:6, „maailm”, „maailmaajastu” korduvalt lõigus 1Kr 2:6–9, „saladus”, „varjatud tarkus” 1Kr 2:7, „selle maailmaajastu isandad” 1Kr 2:8, „Vaimu läbi täitma” 1Kr 2:10, „hingeline inimene” 1Kr 2:14, „vaimne inimene” 1Kr 2:15), ei ole spetsiifiliselt gnostilised, vaid pärinevad antiiksete müsteeriumiusundite sõnavarast,¹⁴⁸ millele ta leiab paralleele ka Aleksandria juudi-hellenistlikust filosoofiast,¹⁴⁹ siis ei ole alust väita, et Paulus polemiseerib 1Kr gnostikutega.¹⁵⁰ Samamoodi ei pea Pauluse vastaseid 1Kr gnostikuteks ka Helmut Merklein¹⁵¹ ja Hans-Josef Klauck,¹⁵² kes arvestavad „Korintose teoloogia” religiooniloolise tausta osas juudi-hellenistliku filosoofiaga (nagu seda esindab nt Aleksandria Philon), stoilis-küünilise filosoofiaga, juudi tarkusõpetusega (nagu seda esindab nt Saalomoni Tarkuseraamat) ja apokalüptikaga. Hans-Josef Klaucki arvates saab 1Kr puhul rääkida üksnes paralleelidest hilisema gnoosisega.¹⁵³ Seega on suurem osa tänapäeva uurijatest

¹⁴⁴ Christian **Wolff**, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000), 9.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 422.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 9.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ August **Strobel**, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich: Theologischer Verlag, 1989), 61.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 60, 62.

¹⁵¹ *Der erste Brief an die Korinther*. Kapitel 1–4 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; Würzburg: Echter Verlag, 2000), 120.

¹⁵² Klaucki kommentaar ilmus esmakordselt 1984. a. Käesolevas artiklis on viidatud 4. väljaannet a-st 2000: Hans-Josef **Klauck**, *1. Korintherbrief* (Würzburg: Echter Verlag, 2000), 8–9.

¹⁵³ *Ibid.*

loobunud gnoosise-vastase poleemika postuleerimisest autentsetes Pauluse kirjad. Hans-Gebhard Bethge sõnul on ainsad autentsed Pauluse kirjad, milles on mõned kohad, mille puhul võiks kaaluda seost gnoosisega, 1Kr ja Fl, kuid metoodiliselt kindlalt ei ole keegi suutnud seda tõestada.¹⁵⁴

2) Deuteropauluslikud kirjad

Kui autentsete Pauluse kirjade osas domineerib praegu seisukoht, et neis puudub poleemika gnostikutega, siis deuteropauluslike kirjade osas arvestab ka tänapäeval suur hulk eksegeete antignostilise poleemikaga. Siiski tuleb neile kirjadele läheneda diferentseeritult. Kui näit Kl puhul puudub selles küsimuses üksmeel, siis pastoraal-kirjade puhul arvab enamik eksegeete veel praegugi, et need kirjad polemiseerivad gnoosisega ja on seega üks vanimaid allikaid, mida võib seostada tolle liikumisega.

Varasematest eksegeetidest olid seisukohal, et eksiöpetuse näol, millega Kl polemiseerib, on tegemist gnoosisega, Burton,¹⁵⁵ Meyerhoff,¹⁵⁶ Neander,¹⁵⁷ Hilgenfeld¹⁵⁸ ja Weinel.¹⁵⁹ XX sajandi II poole uurijatest on pidanud Kolossa „filosoofe” gnostikuteks Kurt Rudolph,¹⁶⁰ Ernst Haenchen,¹⁶¹ Hans Conzelmann,¹⁶² Eduard Lohse,¹⁶³ Karl-Martin Fischer, Hans-Martin Schenke¹⁶⁴ ning

¹⁵⁴ Suuline teade Hans-Gebhard Bethgelt (vestlus 15. mail 2005 Berliinis).

¹⁵⁵ Burton, *An Inquiry into the Heresy of the Apostolic Age in Eight Sermons*, 84, 112, 126.

¹⁵⁶ Mayerhoff, *Der Brief an die Colosser*, 107, 148.

¹⁵⁷ A. Neander pidas neid gnostik Kerinthose järgijateks, vt Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel*, 396.

¹⁵⁸ Adolf Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig: Hinrichssche Buchhandlung, 1875), 665jj.

¹⁵⁹ Hans Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (1. väljaanne 1911). Viidatud 4. väljaande järgi: Berlin: Töpelmann, 1928, 392.

¹⁶⁰ Rudolph, *Die Gnosis*, 324.

¹⁶¹ Haenchen, „Gnosis II. Gnosis und Neues Testament”, 1654.

¹⁶² Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München: Beck, 1967), 345.

¹⁶³ Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, 202–203.

¹⁶⁴ Fischer, *Das Urchristentum*, 143–144; Schenke, Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT*. I, 162–163; Hans Martin Schenke, „Der Widerstreit gnostischer und

Petr Pokorny.¹⁶⁵ Praeguses UT teaduses valitseb Kl ja gnoosise suhete küsimuses tendents otsida Kl eksiöpetusele gnoosise asemel alternatiivseid seletusi. Nii arvab näit Udo Schnelle, et Kl mainitud eksiöpetuse puhul tuleks arvestada mitmesuguste usuliste ja filosoofiliste mõjudega. Selliste mõjudena tulevad Schnelle meelest arvesse hellenistliku juutluse, früügia-lüüdia rahvavagaduse, uus-pütaagorliku filosoofia ja müsteeriumiusundite mõjud.¹⁶⁶ Ka Eduard Schweitzer ei pea Kolossa „filosoofe” gnostikuteks. Ta arvab, et pigem on siin tegemist juutlik-pütaagorliku filosoofiaga, mis oli seotud müsteeriumilaadsete riitustega.¹⁶⁷ Samuti on gnoosise-hüpoteesi suhtes skeptiline Michael Wolter, kes pakub alternatiivideks juudi-hellenistliku kallakuga esoteerilist ilmutustarkust ning uuspütaagorlust.¹⁶⁸ Philipp Vielhauer on seevastu veendunud, et Kl kritiseeritav „filosoofia” on gnoosis¹⁶⁹ ning ta peab Kl tõendiks kirikusisese võitluse kohta kristliku gnoosise vastu.¹⁷⁰ Ka Petr Pokorny arvestas veel oma kommentaaris Kolossa kirjale gnoosisega kui tõsiseltvõetava hüpoteesiga Kolossa eksiöpetuse seletamiseks.¹⁷¹ Kuid on ka teistsuguseid seisukohti. Alternatiivide rohkuse Kl hereesia seletamiseks võtab oma kommentaaris kokku Ingrid Maisch. Ta ütleb, et arvamuste paljususe Kl hereesia küsimuses võib taandada järgmistele põhivormidele: 1) Eksiöpetuse juured asuvad väljaspool kristlust. Siin tulevad arvesse üldine sünkretistlik liikumine (Lähne-mann, Lona, Lohse, Ernst), juutlus (Stettler, W. Foerster, N. Kehl),

kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes” – *ZThK*. Herausgegeben von Gerhard Ebeling. 61. Jahrgang (Tübingen: Mohr Siebeck 1964), 391–403; Schenke, „Die Gnosis”, 372–415; Schenke, „Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis”, 124–133.

¹⁶⁵ Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. Nüüdseks on Petr Pokorny oma neist vaadetest taandunud (Petr Pokorny kiri minule 8. augustist 2005).

¹⁶⁶ Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 344.

¹⁶⁷ Eduard **Schweitzer**, *Der Brief an die Kolosser* (Zürich; Einsiedeln; Köln: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH), 1980 (2., durchgesehene Auflage), 100–104.

¹⁶⁸ Michael **Wolter**, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an die Philemon* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; Würzburg: Echter Verlag, 1993), 161–162.

¹⁶⁹ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 195.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 202.

¹⁷¹ Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 95–101.

juutlik-hereetiline sünkretism koos gnostilise mõjuga (Lohmayer, Bornkamm) või ilma selleta (Hegermann), gnoosis (Weiss; Pokorny), müsteeriumiusundid (Dibelius-Greeven, Betz), filosoofilised suunad (Schweitzer) ja esoteeriline ilmutustarkus (Wolter);¹⁷² 2) Kl hereesia on ristiususisene nähtus. Nii oletatakse näiteks, et tegemist on kristliku gnoosisega (Schenke).¹⁷³

Ka pastoraalkirjades kritiseeritava eksiõpetuse puhul pakuvad mõned tänapäeva uurijad alternatiive gnoosisele. Nii leiab näiteks Christoph Marksches, et pastoraalkirjades leiduvad andmed vastava eksiõpetuse kohta on liiga napid, et samastada seda nende põhjal gnoosisega.¹⁷⁴ Marksches ütleb, et 1Tm 6:20 on peetud vanimaks tõendiks selle kohta, et üks usuline liikumine on tähistanud ennast ise nimetusega „gnoosis”, kuid ta arvab, et tegelikult ei selgu tollest kirjakohest midagi enam kui vaid ühe osa kristlaste pretensioon olla kõrgema tunnetuse omajad. Marksches mõtleb siin aga kristlaste seas levima hakanud paganlikule filosoofiale ja juudi tarkusõpetusele, mis tahtsid samuti vahendada „kõrgemat tunnetust”.¹⁷⁵ Ka Klaus Berger on veendunud, et deuteropauluslikus kirjanduses kritiseeritavate eksiõpetuste näol ei ole veel tegemist gnoosisega. Nii arvab ta, et Kl ei polemiseeri mitte gnoosisega, vaid juudi müstikaga ja maagiaga.¹⁷⁶ Ka pastoraalkirjades mainitud valeõpetus ei ole Bergeri arvates gnoosis.¹⁷⁷ Kui 1Tm puhul räägib Berger juutliku kallakuga kristlikest õpetajatest, kes eitavad abielu ja keelavad rituaalse puhtuse kaalutlustel teatud toitude söömise,¹⁷⁸ siis 2Tm puhul arvab ta, et eksiõpetajad, kelle vastu siin polemiseeritakse, on pärit Pauluse enda ümbruskonnast. Sellele viitavat tolle

¹⁷² Ingrid **Maisch**, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä* (Stuttgart: W. Kohlhammer 2003), 152.

¹⁷³ *Ibid.*, 153.

¹⁷⁴ Marksches, *Die Gnosis*, 69.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 13–14.

¹⁷⁶ „Gnosis/Gnostizismus I.” (Klaus **Berger**) Vor- und außerchristlich – *TRE*. Band XIII. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984), 524.

¹⁷⁷ *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord (Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 2003), 754.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 744.

eksiõpetuse laad (2:18 – ülestõusmine on juba toimunud; 3:6 – misjon naiste hulgas).¹⁷⁹ Selles küsimuses on aga Markschie ja Berger vähemuse hulgas. Enamik teisi pastoraalkirju käsitletud eksegeete on absoluutselt kindlad, et kirjades leiduvad napid andmed lubavad neis kritiseeritud eksiõpetust samastada gnoosisega ja nad peavad seda üheks varaseks gnoosise vormiks (nt Vielhauer,¹⁸⁰ Fischer,¹⁸¹ Köster,¹⁸² Roloff,¹⁸³ Pokorny,¹⁸⁴ Merkel,¹⁸⁵ Lohse,¹⁸⁶ Tröger,¹⁸⁷ Klauk,¹⁸⁸ Wilson,¹⁸⁹ Weiser,¹⁹⁰ Schnelle¹⁹¹). Seejuures on enamik uurijaid kindlad ka tolle gnoosise juutlikus või juudikristlikus päritolus. Kokkuvõtvalt võib seega öelda, et tänapäevast gnoosise-uurimist iseloomustab tendents otsida gnoosisele alternatiivseid seletusi ka deuteropauluslike kirjade puhul. Erinevalt autentsetest Pauluse kirjadest on aga deuteropauluslikes kirjades vaidlustatud eksiõpetuste puhul jäänud gnoosis üheks arvestatavaks seletusvõimaluseks kuni tänaseni. Suurim teadlaste konsensus valitseb selles küsimuses 1 ja 2Tm ning Tt suhtes.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 754. Vt ka Berger, „Gnosis/Gnostizismus, I.“, 525.

¹⁸⁰ Vielhauer, *Geschichte der Urchristlichen Literatur*, 226.

¹⁸¹ Fischer, *Das Urchristentum*, 145–146.

¹⁸² Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, 743.

¹⁸³ Jürgen **Roloff**, *Der erste Brief an Timotheus* (Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1988), 228jj, 234.

¹⁸⁴ Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 98.

¹⁸⁵ Helmut Merkel, *Die Pastoralbriefe*. Das Neue Testament Deutsch. 13. Auflage, Erstaufgabe dieser Bearbeitung (Göttingen; Zürich: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991), 13, 18, 35, 36.

¹⁸⁶ Lohse, *Paulus*, 271.

¹⁸⁷ Tröger, *Die Gnosis*, 87.

¹⁸⁸ Hans-Josef **Klauk**, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. Kohlhammer Studienbücher Theologie. Herausgegeben von Gottfried Bitter, Ernst Dassmann, Helmut Merklein, Herbert Vorgrimler, Erich Zenger. Band 9, 2 (Berlin; Köln: W. Kohlhammer, 1996), 148.

¹⁸⁹ „Gnosis/Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche“ (Robert McLachlan **Wilson**) – *TRE*. Band XIII (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984), 541.

¹⁹⁰ Alfons **Weiser**, *Der zweite Brief an Timotheus* (Zürich: Benziger Verlag; Düsseldorf: Neukirchener Verlag, 2003), 210jj.

¹⁹¹ Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 389.

GNOOSIS UUES TESTAMENDIS KUI METODOLOOGILINE PROBLEEM

Nagu ilmneb eelnevast ülevaatest, võib gnoosise ja Uue Testamendi suhete uurimise ajaloos eristada perioode või „laineid”. XVII–XVIII sajandil postuleeriti esmakordselt, et eksiöpetajad, kellega UT autorid polemiseerivad, on gnostikud. Seejuures käsitleti gnoosist ristiususisese nähtusena, s.t kristliku hereesia, mille tekkimisele andis olulise panuse kreeka filosoofia. See seisukoht oli valdav kuni XIX sajandi lõpuni, mil religioonilooline koolkond postuleeris gnoosise eelkristlikku ja kristlusevälist päritolu, väites ühtlasi, et lisaks UT autorite poleemikale gnostikutega on ka UT autorid ise mõjutatud gnostilistest ideedest ja kasutavad gnostikutelt laenatud mõisteid. Religiooniloolise koolkonna seisukohad võttis XX sajandil üle Rudolf Bultmann, kelle õpilaste kaudu saavutasid need 1950.–1960.-tel Uue Testamendi teaduses laia kandepinna. 1960. aastate algul alustasid Carsten Colpe ja Hans-Martin Schenke teravat kriitikat religiooniloolise koolkonna ja Bultmanni seisukohtade suhtes. Kriitika tulemusena loobus suurem osa uurijaid 1960.–1990.-tel aastatel autentsetes Pauluse kirjades kritiseeritavate eksiöpetuste samastamisest gnoosisega ning ka väitest, et Paulus on kasutanud gnostilisi motiive. Üksnes UT kõige hilisemate teoste, pastoraalkirjade ja Johannese kirjade suhtes jäi püsima seisukoht, et neis teostes võib olla tegemist poleemikaga varase gnoosise suhtes, ehkki ka selles küsimuses väljendab enamik tänapäeva uurijaid end ülimalt tagasihoidlikult ning on ka neid, kes seda seisukohta eitavad (Klaus Berger, Christoph Marksches).

Üldistavalt võib öelda, et tänapäevast gnoosiseuurimist iseloomustab gnoosise suhtes Uues Testamendis kriitiline ja reserveeritud hoiak.¹⁹² Taolise hoiakuni on jõutud eelkirjeldatud arengute tulemusena, mille käigus UT teadus on saanud teadlikuks metodoloogilistest raskustest gnoosise avastamisel Uuest Testamendist. Kuna käesoleva artikli eesmärk ei ole metodoloogiliste probleemide analüüs, olgu viimased siinkohal vaid lühidalt nimetatud.

¹⁹² Hästi iseloomustavad seda hoiakut näit Karl-Wolfgang Trögeri raamatu „Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube” gnoosise ja UT suhteid käsitleva II peatüki alapeatükkide pealkirjad (vt lk 75jj).

Esimene raskus seisneb selles, et meie käsutuses ei ole ühtegi gnostilist teksti, mille saaks üheselt dateerida UT teoste kirjutamise aega, s.t ajavahemikku u 50–150 pKr.¹⁹³ Üksnes kaudsete tõendite põhjal (teated patristilistel autoritel) võib postuleerida gnoosise olemasolu I saj lõpul ja II saj alguses. Kuna sellesse aega dateeritakse ka pastoraalkirjad ja Johannese kirjad, siis peavad paljud uurijad (ka kronoloogiliselt) võimalikuks, et eksiõpetused, mille vastu neis teostes polemiseeritakse, esindavad varast gnoosist. Nimetatud eksiõpetusi on püütud rekonstrueerida II sajandist pärinevate gnostiliste originaalteoste ning kirikuisadel leiduvate teadete abiga, kuid kuna nimetatud UT teoste ja võrdlusmaterjalina kasutatud allikate vahele jääb umbes poole sajandi pikkune ajaline distants, võib tekkida oht, et uurijad loevad II sajandi gnostilisi ideid sisse I saj tekstidesse.¹⁹⁴ Samas ollakse sunnitud kasutama II saj võrdlusmaterjali, kuna vanemat materjali meie käsutuses lihtsalt ei ole.

Teine raskus seisneb selles, et erinevalt II ja III sajandi anti-gnostilistest autoritest ei püüa ühegi Uue Testamendi kirjutise autor, kes polemiseerib oletatavalt gnoosisega, anda oma vastaste vaadetest terviklikku ülevaadet, kuna ilmselt eeldatakse, et need on nii autoritele kui ka lugejatele tuntud. Need seisukohad tuleb seepärast UT teostes leiduvatest sporaadilistest andmetest tuletada, kuid see ei ole sugugi lihtne, sest enamasti on andmed ülinapid. Eksiõpetuste rekonstrueerimist raskendab ka UT autorite apologetilis-poleemiline tendents – sageli on eksiõpetajate vastu sihitud ütlused rohkem spetsiifilise poleemilise ja apologetilise funktsiooniga kui asjakohased ning neid tuleb mõista nende konkreetsest situatsioonist lähtudes.

Kolmas ja ilmselt suurim metodoloogiline raskus peitub kriteeriumides, mille põhjal saaks kindlalt väita, et ühes või teises UT teoses vaidlustatava eksiõpetuse näol on tegemist gnoosisega. On tõsi, et paljude eksiõpetajate juures, kellega Paulus või deuteropauluslike kirjade autorid polemiseerivad, võib leida jooni, mis esinevad

¹⁹³ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 13; Robert McLachlan **Wilson**, *Gnosis und Neues Testament* (Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer, 1971), 14; Wilson, „Gnosis/Gnostizismus II”, 536.

¹⁹⁴ John Norman Davidson **Kelly**, *A Commentary on the epistles of Peter and of Jude* (London: Black, 1982), 234.

hilisemas gnoosises (nt mõiste „gnoosis” Pauluse vastastel Korinto-
ses, askees eksiõpetajatel pastoraalkirjades). Tõsi on seegi, et UT
teoste autoritel leidub endalgi väljendeid, mis on olulised gnoosises
(nt *pneumatikos*, *psychikos* ja *sarkikos* ning väljend „praeguse aja
valitsejad” Paulusel, *pleroma* Kl kirja autoril, *demiourgos* Hb kirja
autoril), kuid kuna paljud neist joontest ja mõistetest esinevad UT
kaasajal ka väljaspool gnoosist (nt askeesi võib leida nii tollasest
juutlusest kui ka populaarfilosoofiast, väljend „praeguse aja valit-
sejad” esineb apokalüptikas, termin *demiourgos* keskmises plato-
nismis), tekkib küsimus, kas need sarnased jooned on piisavad, et
postuleerida nende alusel gnoosist. Probleem seisneb selles, et hilis-
antiikaja religioonimaailm oli tugevalt sünkretistlik – eripalgelised
religioossed liikumised ja nende ideed põimuvad siin väga tihedalt
ja seepärast on piiride tõmbamine nende vahele sageli väga raske.
Pealegi on mitmed tollased liikumised (juudi tarkusõpetus ja apoka-
lüptika, keskmine platonism) laenanud mõisteid ja ideid ka gnoosi-
sele. Sellele metodoloogilisele raskusele juhtisid juba 1960. aastate
lõpul ja 1970.-te alguses tähelepanu Hans Conzelmann¹⁹⁵ ja Robert
McLachlan Wilson¹⁹⁶ ning nüüdseks on see tõsiasi muutunud uuri-
jate jaoks endastmõistetavuseks. Küsimus on selles, kas gnoosist
meenutavad mõisted ja ideed, mida me UT autoritel kohtame (olgu
siis poleemilises kontekstis või mitte), vihjavad ikka poleemikale
gnostikutega või käib poleemika teiste tollaste religioossete suun-
dumustega, kus samad mõisted ja ideed olid samuti olulised. Sel-
lisel juhul ei oleks UT teostes tegemist mitte otseste kokkupuude-
tega gnoosisega, vaid üksnes paralleelide ja analoogiatega.¹⁹⁷ Edasi
tuleks iga väljendi ja idee puhul välja selgitada, millises tähendu-
ses üks või teine autor seda kasutab. Paljude religiooniloolise kool-
konna ning Rudolf Bultmanni ja tema õpilaste poolt „gnostilisteks”
nimetatud mõistete ja ideede puhul on võimalik hõlpsalt tõestada,
et peale vormilise sarnasuse ei seo neid gnoosisega miski ja järeli-

¹⁹⁵ Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 78–79.

¹⁹⁶ Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 34jj.

¹⁹⁷ Hans **Conzelmann**, Andreas **Lindemann**, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 13.,
bearbeitete Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 219.

kult ei saa neid gnoosisest tuletada.¹⁹⁸ Gnoosist meenutava ainese puhul Uues Testamendis tuleb alati arvestada alternatiivsete seletusvõimalustega, s.t teiste hilisantiiksete usundite ja filosoofiate võimaliku mõjuga, mida tänapäeva eksegeedid ka teevad.

Et selgitada välja, kas ühes või teises UT teoses on tegemist gnoosisega, on vaja kindlamaid otsustamiskriteeriume kui vaid mõned sarnased mõisted ja ideed. Sellisteks kriteeriumideks saavad olla vaid jooned, mis on iseloomulikud üksnes gnoosisele. Kuid nii nagu puudub üldtunnustatud gnoosise definitsioon,¹⁹⁹ puudub teadlastel üksmeel selleski, millistele kriteeriumidele peab vastama üks süsteem, et teda võiks nimetada „gnostiliseks”. See tõsiasi on viinud mõned uurijad nii kaugele, et nad soovivad mõistest „gnoosis” üldse loobuda.²⁰⁰ Kuid ka teadlased, kes on veendunud gnoosise spetsiifiliste tunnuste olemasolus, ei ole otsustamiskriteeriumide küsimuses ühel meelel. Nii on näiteks Hans-Martin Schenke arvates gnoosise kõige iseloomulikum joon spetsiifiline negatiivne hoiak olemise suhtes ning kriteeriumiks kõigi tekstide puhul selle olemasolu või puudumine.²⁰¹ „Hoiak” on aga paraku olnud vaimuajaloos kõige raskemini fikseeritav nähtus ja see on ka põhjus, miks Schenke kriteerium on Hans-Gebhard Bethge arvates praktikas raskesti kasutatav.²⁰² Too hoiak tuleb ikkagi tuletada konkreetsetest nähtustest, mis on sageli vaid kaudsed, nagu nt doketism eksiöpetajatel, kellega polemiseeritakse Johannese kirjades. See on põhjuseks, miks nt Karl-Wolfgang Tröger nõuab konkreetsemaid kriteeriume ja sõnastab need järgmiselt: 1) antikosmism; 2) valguse ja pimeduse, Jumala ja

¹⁹⁸ Selliste ideede hulka kuulub näiteks „liha” ja „vaimu” ning „valguse” ja „pimeduse vastandamine” Paulusel ja Johannesel. Vt Jaan **Lahe**, *Gnoosis ja algkristlus*. 2., parandatud ja täiendatud trükk (Tallinn, 2004), 137–152 ja 174–190; Jaan **Lahe**, *Die Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum und ihre Widerspiegelungen in den authentischen Briefen des Paulus*. Magisterarbeit (Tartu, 2004), 168–228.

¹⁹⁹ Vt Jaan **Lahe**, „Gnoosise defineerimisest” – Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru (toim). *Kristuse täisea mõõtu mõõda*. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XIII (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005), 376–398.

²⁰⁰ Michael Allen **Williams**, *Rethinking „Gnosticism”*. An Argument for Dismantling a dubious Category (Princeton: Princeton University Press, 1996); Karen L. **King**, *What is Gnosticism?* (London: The Belknap of Harvard University Press, 2003).

²⁰¹ Schenke, „Die Gnosis”, 375.

²⁰² Suuline teade Hans-Gebhard Bethgelt (vestlus Berliinis 9. mail 2006).

demiurgi (ning arhontide) ning hinge ja ihu dualism; 3) *pneuma* ja *psyche* vastandamine, mis vihjab lõhele jumalikus, vaimses potentsis (hing, mina); 4) spetsiifiline gnostiline lunastusõpetus.²⁰³ Neid kriteeriume tuleks Trögeri meelest rakendada igale UT tekstile, milles oletatakse kokkupuutepunkte gnoosisega,²⁰⁴ kuid paraku ei esine kõik need jooned korraga ka igas II saj gnostilises tekstis – nendegi puhul tuleb sageli nende gnostilist iseloomu postuleerida vaid mõne üksiku iseloomuliku joone põhjal. Üldpõhimõte, et mida rohkem on ühes tekstis gnoosisele vihjavaid jooni, seda suurema tõenäosusega võib teksti nimetada gnostiliseks, peaks ülekantuna kehtima ka mittegnostiliste tekstide suhtes, nagu seda on UT teosed, milles oletatakse kokkupuutepunkte gnoosisega. Täpsemalt saab ühe või teise UT teose puhul otsustada suhete üle gnoosisega siiski konkreetse teksti eksegeetilise ja religiooniloolise analüüsi põhjal.

Vaatamata nimetatud metodoloogilistele raskustele on paljud tänapäeva eksegeedid ikka veel veendunud, et gnoosis Uues Testamendis ei ole aegunud hüpotees, vaid tõsiasi ning sellisena kuulub gnoosis kui teema veel praegugi mitte ainult usundi- ja kirikuloo, vaid ka Uue Testamendi teaduse huviorbiiti.

²⁰³ Tröger, *Die Gnosis*, 29jj.

²⁰⁴ *Ibid.*, 78.

JEESEUSE KRISTUSE SÜNDIMINE NEITSI MAARJAST

Arne Hiob

Jeesuse Kristuse neitsistsündi ei peeta viimase sajandi protestantlikus teoloogias valdavalt enam ajalooliseks. Selle põhjuseks pole aga niivõrd ratsionalistlik dogma, et nii mõistusevastast imet ei saa olla (reaalsuses võib esineda veelgi mõistatuslikumaid nähtusi), vaid pigem selle üksikelementide poolest üsna vastuolulise pärimuse sarnasus analoogsete legendidega teisteski religioonides ning tõdemus, et Uues Testamendis (UT-s) mainitakse Maarja rasestumist Pühast Vaimust ainult Mt 1:18jj ja Lk 1:34j: mitte kusagil mujal UT-s ei kõnelda Jeesuse sündimisest neitsi Maarjast – ei evangeeliumides, kirjades ega nendes tsiteeritud varakristlikes pärimustes.

Käesoleva uurimuse eesmärgiks on Jeesuse neitsistsünni kohta esitatud poolt- ja vastuargumente esmakordselt käsitleda eestikeelses akadeemilises kirjanduses. Ehkki vastuargumente peetakse Uue Testamendi teaduses võrreldamatult veenvamaks, on seoses esmakordse süsteemse esitusega püütud anda lugejate informeerimiseks võrdne sõna mõlemale poolele ning hoida teatavat tasakaalu nende vahel.

1. NEITSISTSÜND VÄLJASPOOL MT JA LK EELLUGUSID?

On muidugi rohkem kohti UT-s (peale nimetatud Mt 1:18jj ja Lk 1:34j), mille puhul on oletatud viidet neitsistsünnile. Tähtsamad nendest on järgmised.

a) Mk 6:3 nimetatakse Jeesust kaasmaalaste poolt Maarja, mitte Joosepi pojaks. On arvatud, et see viitab Jeesuse isa tundmatusele, sest isegi kui oletada, et Joosep oli juba surnud, nimetati inimest (nagu tänapäevalgi) ka pärast isa surma isa nime järgi.¹ See väide esineb „poleemilises seoses”² ja poleemiliselt nimetatakse Jeesust Maarja pojaks ka hilisemas juudi kirjanduses, et osutada tema illegitiimsele sündimisele.

Tegelikult ei pruugi siin olla viidet isa tundmatusele (rääkimata neitsistsünnist), sest väljendit „Maarja poeg” ei rõhutata, mida poleemika puhul pidanuks juhtuma. Poleemika saab alguse Jeesuse käitumisest, mitte päritolust, ja kui teda rahvahulga poolt juhtumisi kõigile tuntud ema järgi mainitakse, siis see, nagu ütleb Hans Freiherr von Campenhausen, „pole mingi suguvõsaregister”³. Ehkki jääb lahtiseks, kas Jeesuse isa tunti või peeti teda sohilapseks, ometi ei viita Mk Jeesuse üleloomulikule sündimisele neitsist, mistõttu „väide, et ta olevat seda siiski tundnud ning vaikselt sellega arvestanud, ei ole muud kui jäme *petitio principii*”⁴, s.t oma eelarvamusliku printsiibi läbisurumine.

b) Gl 4:4 kasutab Paulus Jeesuse kohta väljendit „sündinud naisest”, nimetamata isa, milles on nähtud viidet neitsistsünnile.

Siiski on see tavaline juudi väljend, mis toonitab inimese nõrkust ja viletsust (Ii 14:1). Üheltpoolt on küll „naisest sündima”

¹ Ethelbert **Stauffer**, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern: A. Francke Verlag, 1957), 23j.

² Hugo **Staudinger**, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Siebte, neu bearbeitete Auflage (Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1988), 59.

³ Hans Freiherr von **Campenhausen**, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1962), 9.

⁴ *Ibid.*, 10.

ja „patune olema” Vanas Testamendis (VT) samatähenduslikud (Ii 14:4; 15:14; 25:4; Ps 51:7), mistõttu võiks küsida: „Kas ei peaks Õndsusetooja sündimisega teisiti olema kui teiste inimeste omaga?”⁵. Teisalt ei tähenda neitsistsünniga mittearvestamine, et Jeesus ei oleks Pauluse järgi sündinud teist moodi kui „tavalised” inimesed. Ka Paulus vastandab loomuliku ja üleloomuliku sündimise: Iismael on sündinud „liha järgi”, Iisak aga „vaimu järgi” (Gl 4:29). Kaks salmi varem (4:27) paistab Paulus ka Iisaki sünnitamise juurest Aabrahami osa koguni välistavat, sest ta räägib üksildasest sünnitajast.

Kuid seda ei tule arvatavasti siiski nii mõista, nagu järgiks Paulus Gl 4:22–30 Aabrahami naiste võrdlemisel Philonit, kes käsitleb spirituaalsel ja allegoorilisel viisil VT patriarhide naisigi sünnitavat neitsitena⁶. Sest Rm 4:18–21 käsitleb Paulus Iisakit Aabrahami pojana ja Gl 4:27 seob ta tsitaadi Js 54:1 („Hõiska, sigimatu, kes sa pole sünnitanud”) Jeruusalemmaga, mitte Saaraga. Pealegi ei esine Paulusel vastandus „vaimu järgi” ja „liha järgi” füüsilise ja spirituaalse vastuoluna, mistõttu ka „vaimust” sündimine ei välista mehe osa.⁷ Et Paulus nimetab kõiki kristlasi Jumala poegadeks, eeldamata neitsistsündi (Rm 8:14,19; Gl 3:26), siis „Vaimu põhjustatud Jeesuse sünnitamise all võidi mõista ka Vaimu kaastoimet tema sünnitamise juures Joosepi kaudu, kuivõrd Maarja laps ei ole tavaline inimene, vaid just Jumala Poeg”⁸.

c) Ka Jh eeldab, et Jeesus on Joosepi poeg (1:45; 6:42) ja juutide ebamäärastest viidetest, et „meie ei ole sündinud liiderdamisest”, Jeesus aga olevat samaarlane (8:41,48), on liiga vähe, et neid tõlgendada arvamuseks Jeesuse kui sohilapse kohta.

⁵ Rainer **Riesner**, „Präexistenz und Jungfrauengeburt,” *Theologische Beiträge* (Brockhaus, 1981), 182.

⁶ *Cherubim* 40–52 (eriti 45–47); vt Hans **Klein**, *Das Lukasevangelium*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Band I/3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 99.

⁷ Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 14.

⁸ Walter **Radl**, *Der Ursprung Jesu*. Traditions-geschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2 (Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder, 1996), 366.

Kaana pulma loos (Jh 2:3–5) paistab Maarja teadvat oma poja erilisusest⁹ ning seepärast võib Jh autori suhtes olla õige, et kui Maarja seal „arvestab Jeesuse imeväega, siis eeldab ta seejuures endastmõistetavana, et ema algusest peale teab poja saladust”¹⁰. Et see saladus oleks aga neitsistsünd, nagu arvab Ethelbert Stauffer, seda ei saa sellest kohast ühemõtteliselt järeldada.

Jh 1:13 ütleb kõigi usklike kohta, et nad on Jumala ja mitte inimese sünnitatud – ütlemata seda Jeesuse kohta. Leidub käsikirju ja kirikuisade tsitaate, kus see väljend esineb ainsuses, pidades silmas Jeesust.¹¹ Kuid sellal kui neitsistsünniteoloogia juba läbi löi, on raske kujutleda, kuidas ainsusest sai mitmus. Pigem võiks Jh 1:13j alusel väita, et meil tuleb ka „usklikes, hoolimata nende loomupärasest sigitatud ja sünnitatud olemisest maise isa ja ema kaudu, siiski näha puhtaid *Jumala lapsi, neitsist sündinuid*, nagu ka Jumala ainusündinud Poeg, kelle isaks oli siiski Joosep”.¹²

d) Samas tuleb mõnda, et ka otsest vastuväidet neitsistsünni traditsioonile on UT-st raske välja lugeda. Autorid asetavad meile vastuolulistena tunduvaid teateid üksteise kõrvale, nägemata nendes mingit vastuolu.¹³

Kohas, kus Jeesuse ema ja perekond peavad teda hulluks (Mk 3:20j; 31jj), ei paista Maarja midagi teadvat Jeesuse jumalikust ülesandest (vrd Jh 2:1jj), mis ei oleks mõeldav neitsistsünni korral. Sama kehtib vanemate kohkumise puhul 12-aastase Jeesuse kadumise tõttu Jeruusalemmas (Lk 2:48–50): Lk ei näe siin vastuolu neitsistsünniga ega edaspidi Maarjale antud töotustega, ehkki ta teatab, et „Maarja jättis kõik need lood meelde, mõtiskledes nende üle oma südames” (Lk 2:19).

Lk kõneleb neitsistsünnist ainult „Maarja kuulutamise” periikobis (1:26–38), seevastu „jõuluevangeeliumis” (2:1–20) ja edasi

⁹ Walter **Küneth**, *Fundamente des Glaubens*. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes (Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1977), 118.

¹⁰ Stauffer, *Jesus*, 22.

¹¹ Riesner, „Präexistenz und Jungfrauengeburt”, 183j.

¹² Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 12.

¹³ Heinz **Schürmann**, *Das Lukasevangelium*. Erster Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1969), 61.

esinevad Joosep ja Maarja mõlemad Jeesuse vanematena (2:27, 41jj). Joosepit nimetatakse isegi Jeesuse isaks (2:33,48). Seda kõike peab autor täiesti ühendatavaks kuulutusega neitsistsünnist 1:34j – ta ei näe siin ei põhimõttelist vastuolu ega soovi ka teoloogiliselt traditsioone kohendada. Ka väljaspool eellugusid Lk 4:22 (ka Mt 13:55) kehtis Jeesus Naatsareti elanikele Joosepi pojana, ilma et autor näeks selles vastuolu teatega neitsistsünnist.

Samuti võib „kindlaks pidada seda, et Pauluse juures ei leia me ühtki väljendit, mis Jeesuse neitsistsünni traditsioonile vastu räägiks või selle välistaks”.¹⁴ Kui Gl 4:4 öeldakse, et ta on sündinud naisest, siis „naine” on siin üldmõiste (vrd Mt 11:11 = Lk 7:28), mis võib tähistada niihästi abiellunud kui ka vallalist naist ning seega see sõna „ei tähenda selles seoses vastuolu *neitsiga*”¹⁵. Võib veelgi kaugemale minna ja väita, et „neitsistsünni puudumist Pauluse kirjades tuleb mõista kontekstis sellega, et tema juures puudub igasugune viide Jeesuse maisele eluteele”.¹⁶

e) Võib aga olla ka skeptilisem ja kinnitada, et „kui näiteks Gl 4:4 toonitatakse Jeesuse loomulikku sündi ja Jh 1:13 usklike üleloomulikku sündi ning kui see iga kord toimub ometigi ilma arusaadava viiteta Jeesuse Vaimust põhjustatud saamisele, siis välistab see selle tundmise nende autorite juures”. Selle alusel otsustades on neitsistsünni pärimus „ikkagi nii noor, et Paulus ja Markus seda veel ei tunne”.¹⁷ Õigus on muidugi ka see, et „Jumala ilmutuse tõde ei põhine kvantiteediküsimusel, mille puhul oleks otsustav tekstikohade hulk. Ka ajaliselt hilisem traditsioon pole ajalooliselt nähtuna veel tõend selle väljenduste küsitavuse kohta”.¹⁸ Kuid eeldus, et peale Mt ja Lk tuntavat ka mujal UT-s neitsistsünni, seda mingilgi viisil tematiseerimata, on hüpotees, mida ei saa tõestada.

¹⁴ Riesner, „Präexistenz und Jungfrauengeburt”, 183.

¹⁵ Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 13.

¹⁶ Joshua R. Porter, *Jesus und seine Zeit*. Leben, Lehre und Deutung des Mannes, den man Christus nennt (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1999), 69.

¹⁷ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 367.

¹⁸ Künneth, *Fundamente des Glaubens*, 116.

2. ÜHISPÄRIMUSED MT JA LK EELLUGUDES

Teade neitsistsünnist on tegelikult ainult lühike lõik Jeesuse lapsepõlvelugudes (Mt 1–2 ja Lk 1–2), mis kujutavad endast kombinatsiooni pärimustest, mille traditsioonilugu, nagu ütleb Heinz Schürmann, „asub hoolimata kõigist teravmeelsetest uurimustest ikka veel vastukäivate hüpoteeside hämaruses”¹⁹. Walter Radli sõnul, kes refereerib nende pärimuste ühendamise kohta Harnacki, Bultmanni, Dibeliuse jt vaateid, kehtib see väide üldiselt tänapäevani.²⁰ Mt ja Lk pärimused on niivõrd erinevad, et üks ei räägi sellest, millist kõneleb teine ja vastupidi.

Siiski on liialdus väita, et juba soov Mt ja Lk pärimusi kuidagi ühendada olevat „öeldamatult kunstlik”²¹. Sest neis leidub siiski ka ühismotiive.

Mt 1–2 ja Lk 1–2 pärimusi ühendavad järgmised motiivid:

- Jeesuse vanemate nimed on Maarja ja Joosep, kes on kihlatud, mitte abiellunud.
- Joosepi kaudu pärineb ka Jeesus Taaveti soost.
- Ingli sõnum poja sündimise kohta Püha Vaimu läbi neitsi Maarjast (Mt järgi Joosepile, Lk järgi Maarjale) ja nõue, et talle pannakse nimeks Jeesus.
- Jeesus sündis kuningas Herodes Suure valitsusajal Petlemmas ja elas edaspidi koos vanematega Naatsaretis.

a) **Taaveti-päritolu.** Niihästi Mt kui ka Lk järgi on Jeesus sündinud Herodes Suure ajal (Mt 2:1jj; Lk 1:5), s.t enne aastat 4 e.m.a, mil Herodes suri. Ühine on neile ka Jeesus kui Taaveti poeg, mis on liidetud neitsistsünniga ning milline ühendus on seetõttu arvatavasti vanem kui enamvähem samaaegselt tekkinud Mt ja Lk eellood.²²

¹⁹ Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 143j.

²⁰ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 24.

²¹ Hans **Conzelmann**, Andreas **Lindemann**, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 12., wiederum überarbeitete und erweiterte Auflage (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1998), 454.

²² Kurt **Schubert**, „Die Kindheitsgeschichten Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums” – *Bibel & Liturgie* (1972), 239.

Selle pärimuse vastu ei tule olla liiga skeptiline: „Tuleb arvestada võimalusega, et Jeesuse perekond omistas endale tõesti päritolu Taavetist,” – nii nagu leidus teisigi oletatavaid davidiide tollal ja nagu tunnistavad Jeesuse kohta juba Paulus (Rm 1:3j) ja Markus (Mk 10:47j). Kui pidada Jeesuse päritolu Taavetist algkoguduse loominguks, siis tuleb oletada selle arusaama arenemist, ilma et Jeesuse perekond oleks märganud mingit vastuolu. Ka „postulaat, et Messias pidi olema davidiid, ei olnud kõigutamatu: teistelt messia-pretendentidelt UT ajal ei nõutud, et nad oleksid davidiidid” (nt Bar Kochbalt).²³ Uurijate seisukohad lähevad siin mõlema valiku puhul aga lahku.

b) **Petlemma-traditsioon** esineb ainult Mt 2 ja Lk 2. Lk järgi rändavad vanemad enne Jeesuse sündi oma kodust Naatsaretist rahvaloendusele Petlemma ja pöörduvad seejärel tagasi Naatsaretti. Mt algab aga sellega, et vanemad põgenevad koos lapsega oma elukohast Petlemmast Egiptusesse ja asuvad alles seejärel elama Naatsaretti.

Kogu ülejäänud UT ei tea Jeesuse Petlemmas sündimisest midagi, pidades teda pärinevaks Naatsaretist (Mk 1:9; 6:1; Jh 1:45j; 7:41). Mk eeldab Naatsaretti mitte ainult Jeesuse perekonna elupaigana, vaid ka tema sünnikohana (Mk 6:1jj), kasutades tema kohta nime-tust „Jeesus Naatsaretist”, mis esineb ka mujal evangeeliumeis (Mk 1:24; Lk 4:34; 10:47; 14:67; 16:6; Lk 4:16; 24:19; 18:37; Ap 2:22; 10:38; Mt 2:23; 26:71; 21:11; Jh 1:45; 18:5,7; 19:19). Jh järgi põhjustas Jeesuse kõigile tuntud päritolu Naatsaretist probleeme, kuna nõuti Messia tulekut Petlemmast (Jh 1:45j; 7:41–42, 52), sest Petlemm on Messia sünniks vajalikuna ette kuulutatud juba VT-s (Mi 5:1–3). Selline nõue seletab ka taotlust näidata Jeesuse päritolu Petlemmast.

Siiski võib Petlemma-traditsiooni tuletamises VT töotusest näha ka nõrkusi. Erinevalt Mt 2:5j ei põhjenda Lk Jeesuse Petlemmas sündimist VT tsitaadiga ega ilmuta ka selle kohta mingeid teo-

²³ Gerd **Theissen**, Annette **Merz**, *Der historischer Jesus*. Ein Lehrbuch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 183j.

loogilisi motiive. Seega on traditsioon Jeesuse Petlemmas sündimisest arvatavasti varasem neist mõlemast.²⁴

See ei tähenda veel Petlemmas sündimise ajaloolisust, nii nagu pole ajalooliselt täpne Lk teade, et Jeesuse sündis seal Quiriniuse rahvaloenduse tõttu (2:1jj). Nimelt Rooma tsensus ei nõudnud, et pöördutaks tagasi oma esivanemate vara juurde, vaid – nagu on näha Egiptuse asevalitseja korraldusest aastal 104 m.a.j ja ühest protokollist 194 m.a.j – üksnes olemasoleva omandi juurde.²⁵ Kuid Joosepi pärand Petlemmas võis ka tegelikult talle kuuluda, mis võimaldaks järelduse, et „Luuka kinnitus, et Joosepi perekond pärineb sealt (2:4), on usaldusväärne: käsitöölisena pidi ta ka reisima, et tööd leida”²⁶ – ja võibolla peatuma pikemalt Naatsaretis, et 6 km kaugusel asuva „Sepphorise taastamise juures kaasa töötada”²⁷. Ka Jh 7:41jj vaidlus, kas Jeesus on Messias ja kas Messias peab ikka tulema Petlemmast, võib näidata hoopis seda, et Jeesuse sünnikoht oli varases kristlikus traditsioonis vaieldav²⁸.

Kõigi nende seletuste nõrkuseks jääb aga hüpoteetilisus, mille puhul peamiseks probleemiks on see, et ülejäänud UT-st ega kusa-gilt mujalt allikaist pole andmeid ei Joosepi vara olemasolu kohta ega Jeesuse sündimise kohta Petlemmas.

c) **Quiriniuse tsensus**, millest teatab Lk 2:1j, on ajaloolistel andmetel esimene rahvaloendus Juudas (mitte kogu Rooma riigis), mis toimus alles 6–7 m.a.j. Ajalooliselt ei ole midagi teada riiklikust tsensususest Augustuse ajal üldse ega Herodes Suurele valitseda jäetud Palestiinas (nagu näitas juba Emil Schürer).²⁹

Seepärast on oletatud, et tsensus kestis aastaid. Lk 2:1jj teatab selle algusest umbes aastal 6 e.m.a ja Josephos³⁰ lõpust umbes 6 m.a.j. Süüria asehaldur Quirinius võis esmalt tegutseda seoses

²⁴ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 364j.

²⁵ *Ibid.*, 362.

²⁶ Porter, *Jesus und seine Zeit*, 67.

²⁷ *Ibid.*, 64.

²⁸ Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, 58.

²⁹ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 362.

³⁰ Josephos, *De bello Judaico* 2,117j; 7,253j; *Antiquitates Judaicae* 17,355; 18,1jj.

truudusevandega Herodesele³¹ ja alles pärast võimu üleminekut roomlastele muutus see keiserlikuks tsensuseks Quiriniuse juhtimisel. Teistest Roomale alluvatest vürstkondadest on teada, et võidi läbi viia rooma tsensusi – näiteks Kapadookia Archelaose juures.³² Kui aga tsensus aastal 6 m.a.j viidi läbi Quiriniuse ja mitte esimese Juuda prokuraatori Coponiuse poolt³³, „siis võib põhjus olla selles, et lähtudes oma varasemast tegevusest oli ta Juuda eriliste suhetega juba tuttav ning pakkus seepärast garantiid, et nii menetleti vajaliku taktiga”.³⁴

Kuid allikatest ei ole midagi teada Quiriniuse ametiajast Süüria asevalitsejana Herodes Suure aegu.³⁵ Quirinius sai alles aastal 6 m.a.j Süüria asevalitsejaks, ehkki võis loomulikult varem olla tegev mõnes teises riiklikus ametis. Lk 2 peab kindlasti silmas Quiriniuse selle ametiaja algust, nagu näitab sama autori vihje Ap 5:37, kus Gamaliel kõneleb galilealase Juuda ülestõusust tsensuse tõttu (6 m.a.j) – mis vastab Josephose teatele samade sündmuste kohta³⁶. „Pole välistatud”, et Lk 2 ajab Quiriniuse tsensuse 6. aastal m.a.j segamini Süüria asehaldur Sentius Saturnuse tsensusega Juuda alal 9–6 e.m.a³⁷, mille põhjuseks võib olla võimas mulje roomlaste poolt organiseeritud universaalsest tsensusest 74–75 m.a.j³⁸ – umbes selal võis kirjutada Lk ja Ap autor. Et Quirinius võis olla Saturnuse tsensuse keiserlikuks organisatoriks³⁹, selle kohta puuduvad „ühemõttelised tõendid”⁴⁰. Täpsemaks otsustuseks puuduvad siin vajalikud andmed.

³¹ Josephos, *Antiquitates Judaicae* XVII, 42.

³² Tacitus, *Annales* VI, 41.

³³ Josephos, *De bello Judaico* 2, 17.

³⁴ Karl Heinrich Rengstorf, „Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lukas” – *STAT CRUX DUM VOLVITUR ORBIS*. Eine Festschrift D. Hanns Lilje zum 60. Geburtstag. Ed. Georg Hoffmann, Karl Heinrich Rengstorf (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1959), 18.

³⁵ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 363.

³⁶ Josephos, *De bello Judaico* 2, 8; *Antiquitates Judaicae* 18, 1.

³⁷ Tertullianus, *Adversus Marcionem* 4, 19.

³⁸ Gerhard Schneider, *Das Evangelium nach Lukas, I*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; Würzburg: Echter Verlag, 1977), 69.

³⁹ Stauffer, *Jesus*, 32j.

⁴⁰ Theissen, Merz, *Der historische Jesus*, 150.

3. ERIPÄRIMUSED MT JA LK EELLUGUDES

Et neitsistsündi ei tunta mujal UT-s peale Mt ja Lk eellugude, siis on selge, et seda „levitati ja usuti esmalt üksnes piiratud ringkondades”.⁴¹ Sellist vaikimist võis tingida (või soodustada) asjaolu, mis on jäädvustatud veel ühe ühisjoonena Mt 1:18jj ja Lk 1:26jj pärimustes: nimelt et Maarja sünnitas kihluse ajal (enne abiellumist) Joosepiga poja – ja et seda üldiselt peeti Joosepi pojaks (Lk 3:23). Tõenäoselt tuleb siingi seetõttu eeldada ühist eelpärimust.⁴² Samas pidi see pärimus „juba mõnda aega olema hästi tuntud, sest autorid koostasid oma teosed paljude kristlike osaduskondade piirkonnas”.⁴³ Seetõttu sisaldavad nende kirjeldused ka terve rea eripärimusi, mille puhul kerkib küsimus: kui usaldusväärsed nad võivad olla?

a) **Lk eripärimused.** Üsna kindlalt on Lk oma eri teated „juba valmis pärimusena eest leidnud”, sest ta teatab (1:1) oma otsusest hoolsalt uurida⁴⁴ ning ei seleta üldse, miks neitsistsünd on vajalik.⁴⁵ Lk kinnitus, et Maarja pidas kõike meeles (2:19,51), võib olla „kaudne viide sellele, et evangelisti teadmine pärineb temalt. Ei ole võimatu, et Lk töötleb pärimusi, mis lähevad tagasi Maarjani”.⁴⁶ „Seega peaks tohtima mõista ajaloolisena Maarja abieluueelset emakssaamist, kelle saladuseks üksi on viimselt Jeesuse sünnitamine”.⁴⁷ Veel kaugemale läheb Schürmann: „Tead neitsistsünni ajaloolisest faktist võis üldse päranduda ainult intiimse perekonnatraditsioonina, tulles viimselt Maarjalt ja Joosepilt endalt”, mistõttu seda „pidi esmalt jutusta-

⁴¹ Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 8.

⁴² Schubert, „Die Kindheitsgeschichten Jesu”, 239; Joachim **Gnilka**, *Das Matthäusevangelium I*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1986), 28j; Ulrich **Luz**, *Das Evangelium nach Matthäus I*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich; Einsiedeln; Köln: Benzinger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), 101.

⁴³ Porter, *Jesus und seine Zeit*, 65.

⁴⁴ Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, 56j.

⁴⁵ Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 21.

⁴⁶ Porter, *Jesus und seine Zeit*, 67.

⁴⁷ Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 30.

tama üksnes äärmise tagasihoidlikkusega ja edasi antama kitsastes ringkondades. See vajas seega kindlasti ka teatavat aega, kuni ta tradeeriti suurtesse kiriklikesse keskustesse.”⁴⁸ Nii on ka „mõistev, miks teised UT kirjad ei kirjelda – nii nagu Lk ja Mt eellood – Jeesuse neitsistsündi.” Esmalt tõi kristlik kuulutus esile keskme: Jeesuse ülestõusmise ja ülendamise, alles seejärel inimesekssaamise ja preeksistenti.⁴⁹

Neitsistsünni pärimuse juurdumist Maarja perekonnatraditsioonis paistab Rainer Riesneri sõnul kinnitavat ka tõsiasi, et Lk eripärimustikule on üldiselt iseloomulik, et see keskendub geograafiliselt ja teoloogiliselt Jeruusalemmale, tunneb hästi VT seadust, loodab juutide pöördumist, ülistab varandusest loobumist, kritiseerib rikkust, ja on ühtlasi inspireeritud Vaimust. Arvestades kreeka adresaati, kellele kirjutab Lk kreeklasest autor ja tema positiivset suhtumist Rooma võimu, pole tõenäoline, et kõik need juutlikud jooned oleksid lihtsalt Lk teoloogia, tagasi projitseerituna algaega.⁵⁰ Samad jooned on aga iseloomulikud igati juutlikule esseenide liikumisele ja Jk kirjale UT-s. Et Ap 1:14 toonitatakse 12 jüngril kõrval Jeesuse ema Maarjat koos naistega ja venda Jaakobust, kes oli juhtival positsioonil Jeruusalemmas (Ap 15; Gl 1:19), siis võibki Lk eripärimustik koos eellugudega tagasi minna nendeni: Jaakobuse ja Maarjani – nagu väitsid juba Theodor Zahn ja Adolf von Harnack.⁵¹

b) **Mt eripärimused** Jeesuse sündimise kohta kujutavad endast Lk-st arenenumat faasi, sest siin juba lähtutakse neitsistsünnist (ja Petlemmast) kui eeldusest, mis on rakendatud VT ettekuulutuse täitumise teenistusse: Jeesus on juba päritolult oodatud Messias – Taaveti soost, Jesaja kuulutatud Immanuel, Petlemma linnas sündinud ja Egiptusest kutsutud Naatsaretlane.⁵² Mt kirjeldus „pole puhas teade tõsiasjadest, vaid teoloogiline interpretatsioon sünd-

⁴⁸ Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 61.

⁴⁹ *Ibid.*, 60. Vrd Wolfgang E. Pax, „Jungfrauengeburt” – *Lexikon für Theologie und Kirche*. Köide 5. Ed. Josef Höfer ja Karl Rahner (Freiburg: Herder, 1986), 1211.

⁵⁰ Rainer Riesner, „Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung” – *Theologische Beiträge* (Brockhaus, 1993), 238j.

⁵¹ *Ibid.*, 242jj.

⁵² Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 19j.

mustest, millest peegelduvad vastu juudi kirjanduse kujutlused” – nagu VT tsitaadid, unenägu jne.⁵³ Siit lähtub ka skeptiline vastuväide pärimuste autentsuse suhtes: „Arvukaid paralleele silmas pidades on küsimus ajaloolisuse kohta lootusetu: selle loojaoks, mis nii tugevalt järgib traditsioonilisi skeeme, pole vaja minneid teateid Jeesuse perekonna ringkonnast.”⁵⁴

Kas võib aga vanal ehtsal pärimusel põhineda Mt 1–2 teoloogilise kujunduse lähe, ettekuulutus Joosepile Messia sünnist? Et elusat Joosepit peale eellugude mujal enam ei mainita, siis oli ta arvatavasti Jeesuse tegevuse alguseks juba surnud⁵⁵, mis seletaks kogu tema perekonnatraditsiooni kontrollitamatust ja ebamäärasust. Et „neitsistsünd” on siin ainult „kirjelduse suhteliselt vähe toonitatud eeldus”, siis on Ulrich Luzi sõnul – vastupidi Martin Dibeliuse, Rudolf Bultmanni jt arvamusele – üsna „ebatõenäoline, et see alles hilisemas traditsioonikihis oleks liitunud varasema loo külge, mis algselt oleks jutustanud ainult Messia sünni ettekuulutusest tema isale Joosepile. Sel juhul oleks neitsistsündi küll tugevamini esile tõstetud”⁵⁶.

On väidetud, et Mt 1:23 toodud tsitaadiga: „Ennäe, neitsi saab käima peale” (Js 7:14), soovib Mt avada juutidele apologetiliselt prohvetikuulutuse varjatud mõtte, mis on nüüd Jeesuse sündimisega täitunud. Siis ei saa aga järeldada vastupidist, et neitsistsünni puhul olevat „inspireerivat rolli mänginud” Jesaja kuulutus, nagu väidab veel Francois Bovon.⁵⁷ Sest „siis toimub see kirjatõestusena kindla tõsiasja kohta, mis oli langenud rabide rünnaku alla. Tunnistusena ei võinud see tsitaat seega iial olla allikaks neitsistsünni kohta”.⁵⁸ Sest heebreakeelne sõna neitsi (*alma*) kohta, mis esineb VT-s üheksa korda (Gn 24:43; Ex 2:8; 1Aj 15:20; Ps 46:1; 68:26; Õp 30:19; Ül 1:3; 6:8; Js 7:14), tähendab üldiselt noort naiste-

⁵³ Porter, *Jesus und seine Zeit*, 64.

⁵⁴ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 102.

⁵⁵ Porter, *Jesus und seine Zeit*, 64.

⁵⁶ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 101.

⁵⁷ Francois **Bovon**, *Das Evangelium nach Lukas I*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. (Zürich; Einsiedeln; Köln: Benzinger Verlag; Neukirchenvluyn: Neukirchener Verlag, 1989), 66.

⁵⁸ Pax, „Jungfrauengeburt”, 1211.

rahvast – täpsemalt „abiellumata tüdrukut”, kelle neitsilikkust „ei toonitata”.⁵⁹ Samuti ei öelda Js 7:14, mil viisil toimub rasesummine!

c) **Kriitika.** Neitsistsünni teate pärinemise suhtes Jeesuse perekonnatraditsioonist on aga ammu küsitud (juba Anton Vögtle): „Miks üldse peab Maarja (koos Joosepi ja sugulastega) selle teadmist nii pikalt enda teada hoidma?” Kas kartuses põhjustada võõristust? Kuid mitte ainult neitsistsünd, vaid ka kristliku usu alus, et Jumal kurjategijana hukatud Jeesuse on Messiana surnuist üles äratanud ja taevasesse kirkusesse ülendanud, põhjustas juutidele võõristust. Vaikimine tähendaks seega, et neitsistsünni ei võetud tõsiselt. Kui järeldada Mt 1:18jj alusel, kus ingel ilmus unes Joosepile, et Maarja ei olnudki teadlik, mis temaga toimus, vaid ainult Joosep, keda peeti seejärel Jeesuse isaks, siis on see oletus puhas „spekulatsioon, tõestamatu ja ülimal määral ebatõenäoline”⁶⁰. „Kes oleks valmis pidama ajalooliseks teadet Platoni üleloomuliku sünnitamise kohta Apolloni poolt, kuigi see põhineb teadetal Platoni perekonnast” – kusjuures „allikate seisund on siin parem kui Jeesuse juures”.⁶¹

Liialdatuks tuleb aga pidada ka vastupidist väidet, mille kohaselt „Mt ja Lk sünnilugude analüüs on andnud tulemuseks, et siin on tegemist eranditult legendaarse ainega”⁶². Kindlasti on nendes pärimustes ajalooline: Jeesuse sündimine, tema vanemad, keiser Augustus, Quiriniuse tsensus, ringirändavad maagid, karjased Petlemma lähistel ja mujal jne. Kui Jeesus on erakordne inimene, siis saab see erakordsus alguse juba tema sünnist – nii nagu ka Platoni erakordsust väljendab legend tema sünnist. Kui aga küsida, kumb imeline sünd on tõenäosem (kui sellist küsimust üldse pidada mõttekaks), Jeesuse või Platoni oma, siis tuleb ilmselt, kuna erinevalt Platonist on Jeesuse eluga seotud pärimused erakordsetest

⁵⁹ „Parthenos” (Gerhard Delling) – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V. Rajanud Gerhard Kittel. Ed. Gerhard Friedrich (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1954), 829.

⁶⁰ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 367j.

⁶¹ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 102.

⁶² Conzelmann, Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 454.

imedest (pärimused on ju olemas!), tõenäosemaks pidada Jeesuse kui Platoni imelist sünni. Loomulikult on viimane kaalutlus puhtalt formaalne.

4. NEITSISTSÜND RELIGIOONILOOSES ÜMBRUSES

Religiooniloolise lähenemisviisiga neitsistsünnile on saanud tuntuks Eduard Norden ja Martin Dibelius, kelle järgi pärineb see kujutus hellenistliku juutluse (iseäranis Aleksandria Philoni) vahendusel Egiptusest. Seda tõdemust kinnitavad ka uuemad uurijad⁶³, et nimelt neitsistsünni kujutluse olulisim lähte paik on Egiptus, kus vaaraod käsitati riigijumala (Ra või Amuni) pojana: „VT-s on tunda selle motiivi mõju, kuid jumalapoeglust tuleb siin mõista adopsioonina (2Sm 4:14; Ps 2:7; Js 9:5j). Jumaluse sünnimotiiv (jumalikust) neitsist on tõendatud Aleksandrias ja pühitsetakse seal kultuslikult: daatumitena on selle kohta pärandatud 24. detsembri öö vastu 25. detsembrit ning 6. jaanuar”, s.t hilisemad kristlike jõulude ja ilmumispüha daatumid. Analoogne kultus leidis ka araablase Petras.⁶⁴

Egiptusest ja Kreekast on teada rohkemaidki jutustusi, kuidas jumalad sigitasid maiste naistega kuulsaid järeltulijaid, heeroeid ja pooljumalaid. Kujutlused võivad olla ka vähem materialistlikud, kõneldes ühel pool neitsitest, teisel jumaluse vaimust – või olla koguni spekulatiivselt spirituaalsed (Philon). Ka VT tunneb imelisi sünde (Saara, Hanna) ning Qumranis leidub koguni teoloogiline mõttearendus Messia jumalikust sünnitamisest, kuid ilma Vaimu osaluseta (1Q Sa 2:11j seoses Ps 2:7).

Seda arvestades kehtib ka neitsistsünni suhtes järgmine: „Ei saa öelda, et see kujutus oleks juutlusele võõras. Ta on tunnistanud hellenistlikku juutluses.” Juba Justinus näitas, osutades seoses Jeesuse neitsistsünniga Perseuse sünniloole⁶⁵, et imelise sünni idee polnud

⁶³ Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 23.

⁶⁴ Klein, *Das Lukasevangelium*, 101j; allikas: **Epiphanius**, *Panarion haereses* LI 22:8–11.

⁶⁵ Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 67,2; 70,5.

võoras ka antiikmaailmale.⁶⁶ Isegi Nikaia kirikukogul aastal 325 m.a.j tõlgendas keiser Constantinus ühte Vergiliuse imelise sünni lugu eelviitena Kristusele.⁶⁷

Milline funktsioon on siis pärimusel Jeesuse neitsistsünnist religiooniloolises (juutlikus ja paganlikus) kontekstis? Ulrich Luz vastab: „Tõenäoselt on see osa juudikristlike koguduste katsest tõendada usku Jumala poolt Vaimu kaudu Pojaks seatud Jeesusesse (Rm 1:4) analoogselt teiste antiiksete jutustustega lapsepõlveloo kujul”.⁶⁸

Siiski sisaldub Mt ja Lk neitsistsünnipärimustes teatav omapära: mitte kusagil mujal, ei juutlikus ega paganlikus ümbruses, ei leidu ühtki imepärast sünnilugu, mis sisaldaks kõiki UT pärimuse peakomponente – monoteistlik Jumal, tema Püha Vaim ja põhimõtteline neitsi. Seepärast võib kõige rohkem öelda, et varasemad kujutlused aitasid „kristliku usumudeli arusaamist ette valmistada”.⁶⁹ Iseenesest pole selline ettevalmistus argumendiks ka Jeesuse neitsistsünni vastu, „sest kõik piibellikud mõisted leiduvad ju kõikjal religiooniloolises ümbruses”⁷⁰.

Samuti tuleb arvestada neitsistsünni pärimuse konflikti ümbruskonnaga: juba Mt 1:18–25 pidi usk neitsistsünni kaitsma end vastuväidete ja loomulike seletuskatsete vastu, mis tulid võib-olla juudakristlastelt, sest argumenteeriti VT-ga ning juudakristlaste järglastena olid ka ebioniidid tuntud neitsistsünni vastased. Ka Lk 1:37 paistab viitega, et Jumalale ei ole miski võimatu, juba arvestavat lugeja skeptiliste vastuväidetega.⁷¹ Arvestades Jeesuse neitsistsünni eitamist kristluse ümbruses, võib seda aga kaitsta nn tendentsivastasuse kriteeriumiga, mille kohaselt ainult ehtne pärimus suudab ennast maksma panna üldiste vastu- pidiste tendentside suhtes.

⁶⁶ Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, 53.

⁶⁷ Gnlika, *Das Matthäusevangelium*, 26.

⁶⁸ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 102.

⁶⁹ Gnlika, *Das Matthäusevangelium*, 28; vrd Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 20.

⁷⁰ Künneht, *Fundamente des Glaubens*, 115.

⁷¹ Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 61.

See argument tuuakse *Katoliku kiriku katekismuses*: „Usk neitsistsündi on mittekristlaste, nii juutide kui ka paganate juures kutsunud esile elava vastuväitluse, pilke ja mittemõistmise. See ei olnud seega motiveeritud paganliku mütoloogia kaudu või mingisuguse sarnastumise läbi kaasaegsete ideedega”.⁷² See väide ei tulene ainult tõigast, et katoliiklased rõhutavad endiselt Jeesuse neitsistsünni loovutamatu usutõde, vaid põhineb tõepoolest allika- tel. Neitsistsünnile leitud vastuseisu läbi kogu II sajandi ettekään- del, et see n-õ teoloogiline novaatorlus oli varem tundmatu.

Alles alates Antiookia Ignatiosel löi õpetus Jeesuse neitsist- sünnist tasapisi üldkirikus läbi, kusjuures ta on ainus apostlik isa, kes nimetab neitsistsündi (Ign Sm 1:1). Ta nimetab end ka „Süüria piiskopiks” (Ign Rm 2:2), mis on just piirkond, kust oletatakse päri- nevat Mt ja Lk eellood.⁷³ Alles Justinusel, kes pärines taas Süüria- Palestiina alalt, kerkis see teema jällegi, kui ta pidi seda kaitsma.⁷⁴ Siiski ei julgenud Justinus veel neid (juuda)kristlasi diskvalifitse- rida, kes ei uskunud neitsistsündi ja samuti ei omistanud ta UT evangeeliumidele veel kanoonilist tähendust.

Üldise tähenduse omandas neitsistsünd alles seeläbi, et sellest kuuldi Mt ja Lk eellugude kaudu. Alles Lyoni Ireneusest peale, kes kuulutas nelja evangeeliumi kanoonilisust⁷⁵, sai neitsistsünnist loo- vutamatu kristliku usu alus⁷⁶ juudakristlastest ja gnostikutest mitte- uskujate vastu⁷⁷. Vanas kirikus rakendati õpetust Jeesuse neitsist- sünnist esmalt gnostilise doketismi vastu, hiljem ülistusena – mitte enam Jeesusele, vaid Maarjale kui Jumalasünnitajale. Neitsistsünni tähendus kasvas koos Jeesuse ema Neitsi Maarja austamise välja- kujunemisega kristlikus kirikus.

⁷² *Katechismus der Katholischen Kirche* (München: R. Oldenbourg Verlag, 1993), 158.

⁷³ Vt **Antiookia Ignatiosel** kirju smürnalastele ja roomlastele: *Apostlikud isad* (Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2002), 126jj; 138jj.

⁷⁴ **Justinus**, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 67.

⁷⁵ **Ireneus**, *Adversus haereses* III,11,8j.

⁷⁶ *Ibid.*, III,21,1jj.

⁷⁷ Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt*, 14jj.

5. JEESUSE NEITSISTSÜNNI TEOLOOGILINE TÄHENDUS

a) Arvestades neitsistsünni perifeersust UT-s, võib nõustuda üldiselt tunnustatud väitega, et sellega seotud temaatikat ei tule üle hinnata, ning et kõige olulisem pole Mt ja Lk eellugude puhul mitte nende ajaloolisus, vaid nende teoloogia.

Mt 1 sisaldab nn kaheastme kristoloogia: Jeesus on Taaveti poeg (genealoogia) ja Jumala Poeg (sündimine Vaimust). Algusest peale on ühendatud Kristuse kaks olemisviisi, mis olid lahutatud varasemal refleksiooniastmel, Pauluse juures. Pauluse poolt Rm 1:3j tsiteeritud algkristlikus vormelis öeldakse, et Jeesus tehakse Jumala Pojaks Vaimu väes alles pärast ülestõusmist. Mk juures ühilduvad Vaim ja Poeg juba ristimisel (Mk 1:10j): sellega antakse Jeesusele juba maises tegevuses eriline amet täita – mis nüüd Mt juures (silmas pidades Ps 2:7) laieneb sünnini.

Taaveti dünastia ideoloogiast, mille kohaselt valitsev davidiid oli salvitud Jahve adoptiivseks pojaks (Ps 2:7j; 110:1,4) ja millele prohvet Naatani ettekuulutuse kaudu lisandus eshatoloogiline perspektiiv (2Sm 7:12–16; 1Aj 17:11–14), arenes juutluses käsitus, et lõpuaeagne Taaveti soost Messias pidi olema adoptiivne Jumala Poeg (4Q Flor 1:10–13). Selline adoptiivne muster peegeldub niihästi Rm 1:3j kui ka Jeesuse ristimise (Mk 1:11; Mt 3:17; Lk 3:22) ja kirkastumise (Mk 9:7; Mt 17:5; Lk 9:35; 2Pt 1:17) juures ning võibolla ka ülempreestri küsimuses, kas Jeesus on Messias ja Jumala Poeg (Mk 14:61). Rabiinlikus juutluses leidub juba viiteid, et Messiat on kohati samastatud Jumala juures oleva preeksistentse Tarkusega (Õp 8:22jj; Trk 7:22jj). Nii ütleb *Pesiqta rabbati* (152b): „Enne maailma loomise algust sünnitati kuningas Messias, kes eostati/alustati jumalikus loomisplaanis juba enne maailma loomist”.⁷⁸

Kuid tähelepanuväärne on tõsiasi, mis jääb vahel märkamata, et nimelt Jeesuse saamine Pühast Vaimust ja sündimine neitsi Maarjast ei eelda Mt ja Lk juures tema preeksistenti ja inimesekssaamist,

⁷⁸ Schubert, „Die Kindheitsgeschichten Jesu”, 224–228.

milline kristoloogia iseloomustab Paulusele (Fl 2:6–11) ja Johanne-sele (Jh 1:1–18) eelnevaid traditsioone. Alles hiljem ühendati need kaks eri päritolu kristoloogilist faasi: see on taas Antiookia Ignatios, kes sidus Jeesuse neitsistsünni tema preeksistenti ja inkarnatsioo-niga (Ign Ef 7:2; 18:2; 19:1)⁷⁹.

Küllap on aga õigus Joachim Gnilka, et „ehkki mõlemad saa-vutati eri tunnetusteid pidi, ei tohi W. Pannenbergi kombel konst-rueerida vastuolu preeksistentse Jumala Poja (Paulus/Johannes) ja neitsistsünni vahel. See eksisteeriks siis, kui neitsistsünd ütleks, et Jeesus analoogselt kreeka heerosekultusega on sünnitatud pool-jumalaks. Pigem piirdub neitsistsünd eranditult inimese Jeesusega. Vaim ei astu ka maise isa asemele, nagu toimub egiptuse-hellenist-likes müüdis, vaid loob”.⁸⁰ Nagu ütleb Gerhard Delling: „Vaimu nimetamisega ei väljendata müütiliselt jumalikku sigitamist; üldse pole kõneldud mehaanilisest mõjust Maarja ihule. Pigem meenuta-takse Gn 1:2: üle vormitu mateeria hõljub Jumala Vaim, kui toi-mub loomisime. Ka Jeesuse sünni juures on tegemist Jumala uuesti toimuva loomisaktiga (vrd väljendit *biblos geneleos* Mt 1:1): sel-lega väljendatakse Jeesuse ainulaadsust ka lähtudes ihulikust kujutlusvaldkonnast”.⁸¹

Võib seega öelda koos nimekate kommentaatorite Gnilka, Schweizeri ja Bovon’ga, „et neitsistsünd tähendab kristoloogili-ses õpetuses mõttekat elementi, kuid ei seisa selle tsentrumis”⁸². „Tsentrum on Jeesuses toimunud Jumala õndsuspakkumine inime-sele ning tema vastus kuulekuses”.⁸³ „Narratiivsel viisil tahab Mes-sia neitsistsünd, nagu ka preeksistents tunnistada Poja jumalikku päritolu”.⁸⁴

⁷⁹ Vt Antiookia Ignatiose kirja efeslastele: *Apostlikud isad*, 106jj.

⁸⁰ Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 31j; vrd Künneth, *Fundamente des Glaubens*, 116.

⁸¹ Delling, „Parthenos”, 834.

⁸² Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 32.

⁸³ Eduard **Schweizer**, *Das Evangelium nach Matthäus*. Das Neue Testament Deutsch. Teilband 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 15.

⁸⁴ Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 69.

b) Teisalt ei tohi aga unustada neitsistsünni faktilist tähendust UT autoritele: „Mt jaoks ei ole neitsistsünd tema usu keskseks sisuks, vaid pigem kujutluspärane baas, mis aitab tal mõista, et Jeesus on „Immanuel”. See baas on aga oluline, kuna ta aitab „Jumalat meie jaoks” mõelda väga konkreetselt, Jumala reaalse tegutsemisena Jeesuse juures ajaloos ja mitte abstraktse veendumusena. Sellest lähtudes pole neitsistsünd sugugi kõrvalise tähtsusega kujutus.”⁸⁵

Sama võib öelda Lk 1:36j puhul, et selle apologetiline laad ja 1:35 soov Jumala Poja Vaimust saamist „kausaalselt argumenteerida”, ei luba väita, et Lk autorile oleks oluline ainult neitsistsünni teoloogiline sisu, mida ta kujundanuks vabalt vanajuudi lugude stiilis – ja mitte ajalooline fakt⁸⁶. Nagu näitab Hans Klein, arvestatakse Lk 1:34j kindlalt ka neitsistsünni faktilisust: „Inimliku isa asemele astub Jumala Vaim, keda kujutletakse inimesest läbitungiva fluidumina. Kristlased elasid läbi Vaimu reaalsust nende üle tuleva, neid valitseva ja juhtiva väena” (Lk 1:35). „Vägi on seega Vaimu sünonüüm” (vrd Lk 24:49 ja Ap 2). VT-s võrreldakse Vaimu vihasajuga (Js 32:15; 44:3; Jl 2:23j; 3:1j), mida tunneb ka Lk (Ap 2:17) ning kombineerib selle Lk 1:35 Vaimu poolt varjutamisega, kes tuleb inimese juurde nagu pilv (vrd 2Ms 40:35), sarnaselt nagu Jeesuse kirkastumisloos (Lk 9:34). „Vaimu on, nagu näitab Lk 4:18, kujutletud õlise voolusena, mis salvib (vrd ka 2Kr 1:21j), mis kehasse, seega pooride kaudu, sisse tungib”.⁸⁷ Kirjeldustest nähtub, et Püha Vaimu toimet elati läbi realselt ja kujutleti materiaalselt, mida on paljudel tänapäeval raske aktsepteerida – kuid kogemusena, läbielamisena peaks see olema meile mõistetav.

Konservatiivne käsitlus, et Jeesuse neitsistsünni tuleb mõista ajaloolisema (ja bioloogilisena), võib aga ka praegu veel mõjutada teoloogilis-dogmaatilist hinnangut. Nagu ütleb neitsistsünni kohta Walter Künneth: „See on ainulaadne märk Jumala laskumise ja eneseavamise müsteeriumi kohta Naatsareti Jeesuses. Dogmaati-

⁸⁵ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 111.

⁸⁶ Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 63.

⁸⁷ Klein, *Das Lukasevangelium*, 99.

lises mõistekeeles on ta *signum praebens et exhibens* = märk, mille kaudu on tegev Jumal ise, ja mitte paljalt *signum significans* = märk, mis otsekui teenäitajana osutab Jumalale, ilma et midagi toimuks. See on ainulaadne ja loovutamatu dokumentatsioon selle kohta, et mitte selle maailma bioloogilised seaduspärasused ei too õndsust ja päästet inimkonnale, vaid üksnes Jumala tulemine ajaloolisusse, mis sellega maha tõmbab ja ära lõpetab kõik inimlikud mõtlemis- ja kujutlemisvõimalused⁸⁸.

Siiski on nii konservatiivne dogmaatiline tõlgendus tänapäeva (protestantlikus) teoloogias haruldus. Need, kes eeldavad ainult neitsistsünni teoloogiliselt mõttekat sisu, enamasti vihjavad, et neitsistsünni pärimus rõhutab oma legendaarses vormis Jeesuse erilisust, mis ei põhine harjutamise teel ega arengu kaudu saavutatul, vaid on sünnist peale kaasaantud ainulaadsus (vrd Jh 1:14: *monogenes* = kreeka keeles „ainusündinud; ainulaadne“). Nagu ütleb neitsistsünni kohta Hans-Martin Barth: „Seda tuleb mõista tunnistusena Jeesuse autoriteedi kohta: Jeesus Kristus on rohkem ja teisiti kui iga teine maa peal sündinud inimene. Tema päritolu on saladus nagu ka tema tulevik. Tema identiteedi kirjeldamiseks ei piisa meile usaldatud maise eksistentsi raamtingimustest, olla sündinud ja surnud. Tema autoriteet purustab meie sünni ja surma kaudu piiritletud kujutlusmaailma.”⁸⁹

6. KOKKUVÕTE JA JÄRELDUSED

Sellega võib käesoleva uurimuse eesmärki, käsitleda Jeesuse neitsistsünni kohta esitatud poolt- ja vastuargumente süstemaatiliselt eesti-keelses akadeemilises kirjanduses, lugeda täidetuks. Arvestades neitsistsünni-pärimuse sugulust legendidega teistes usundites, selle üksikelementide vahelisi pingeid ja nappi tunnistamist UT-s, valitseb UT teadlaste ja teoloogide seas tänapäeval konsensus, et

⁸⁸ Künneht, *Fundamente des Glaubens*, 120.

⁸⁹ Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. 2., korrigierte Auflage* (München: Chr. Kaiser Verlag; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002) 357j.

Jeesuse neitsistsünni puhul on tegemist legendiga. Vastavalt sellele on ka usk neitsistsündi, mida küll mõneti interpreteeritakse teoloogiliselt, jäänud protestantluses väheste osaks ja ka osa katoliiklikke eksegeete ei pea seda ajalooliseks. Nagu ütleb Walter Radl: „Ajaloolasele jäävad taas üksnes ebatõenäolised teoloogilised spekulatsioonid. Ja kui need ei vii ajaloolise faktini, siis ei ole midagi säärast ka olnud.”⁹⁰

Teisalt on aga üldtuntud, et ortodoksi ja katoliku kirikud ning konservatiivsed ringkonnad protestantlikes kirikuis jaatavad endiselt Jeesuse neitsistsünni ajaloolisust – üldteada on ka ortodoksi ja katoliku kirikuis kehtivad marioloogilised usudogmad. Nii on ka mõistetav, miks osa konservatiivseid UT uurijaid jätavad Jeesuse neitsistsünni küsimuse pigem lahtiseks: „Kaugemale ei saa ajalooline küsimuseasetus ulatuda, kui kinnitada, et sõltumatult Mt ja Lk lapsepõlvelugudest oli juba väga varasel ajal juttu Jeesuse neitsistsünnist. Sellest kaugemale võib esitada üksnes oletusi, millel on paremal juhul teadusliku teooria väärtus.”⁹¹ Ses suhtes võib küll möönda, et on tõsi, et teooriad saavad opereerida ainult eri tõenäosusastmetega ning et tõenäosuse alusel saab otsustada üksnes tavaliste, mitte erakordsete sündmuste üle: viimased jäävad paratamatult statistilise vähemusse, olles seega ebatõenäosused – kuid võivad siiski olla reaalsed (nagu mõne erakordse geeniuse eksistents). Kuid tuleb rõhutada, et teooriad, mis ei leia faktilist kinnitust (nagu geeniuste eksistents), on spekulatiivsed ning paljaste spekulatsioonidega ei tõesta midagi.

Kes soovib seega tänapäeval endiselt uskuda Jeesuse neitsistsünni ajaloolisust, sel tuleb seda uskuda hoolimata tõigast, et puuduvad teaduslikult põhjendatud tõendid ja hoolimata tugeva teadusliku konsensuse leidnud argumentidest selle vastu. Jeesuse neitsistsünd on viimselt usuasi, mida tihtipeale usutakse teadlikult hoolimata teaduse väiteist, pidades viimaseid relatiivseteks ja kõikjale ulatuvateks. Siiski usub Jeesuse neitsistsündi arvatavasti väiksem osa läänemaailma kristlastest, ent samal ajal sisaldub see endiselt kiri-

⁹⁰ Radl, *Der Ursprung Jesu*, 369.

⁹¹ Schubert, „Die Kindheitsgeschichten Jesu”, 239.

kute usutunnistustes – olles ortodokside ja katoliiklaste (samuti konservatiivsete protestantide) juures oluliseks usutõeks. Igal juhul kehtib ka tänapäeval: Jeesuse neitsistsünni pärimuse autentsust või mitteautentsust on võimalik uskuda või mitte uskuda isikliku otsustuse alusel. Veenev pole etteheide: milleks uskuda seda, mis ei sisaldu kesksena UT-s? Sest ka tsentraalse kirikupühana pühitsetavad jõulud sisalduvad UT perifeerias, mitte tsentrumis.

JUMAL JA ELEKTROKEEMIA: SISSEJUHATUS NEUROTEOLOOGIASSE

Roland Karo

Religiooni närviteaduslik uurimine sai XX sajandi viimasel veerandil seoses uute meditsiinitehnika vahendite (eelkõige PET¹) turuletulekuga kognitiivse närviteaduse² raames uue suuna, mis küsib religioosete psüühikaseisundite neuraalsete korrelaatide järele. Alljärgnevas annan lühiülevaate ühest olulisemast mõttekäigust selles vallas – Newberg-d’Aquili hüpoteesist.

NEUROTEOLOOGIA DEFINITSIOON JA ASEND

Teoloogia on enam-vähem leppinud asjaoluga, et kõikvõimalikud, mingil ajalooperioodil vabaks pääsenud „orjatarid” (*philosophia ancilla theologiae!*) ilmuvad aeg-ajalt endise „emanda” õuemaale intriige punuma. Närviteadus pole siin teadagi erandiks.

Kui mitte arvestada usklike ebameeldivaid kogemusi mõnede neid vaimuhaigeiks tituleerima kipuvate psühhiaatritega, on üheks võrdlemisi viljakaks viisiks Jumalast (või Brahmanist, Suurest Hirvest *etc.*) mõelda religioosete kogemuste neuropsühholoogiliste aspektide analüüs. Viimastel aastakümnetel on närviteadlased rangelt biheivioristliku paradigma hüljanud, moodsa närviteaduse

¹ PET – positronemissioontomograafia.

² Hea sissejuhatus teemasse leiab nt: S. M. Kosslyn, O. Koenig, *Wet Mind: the new Cognitive Neuroscience* (New York: Maxwell Macmillan, 1992).

äärealadel leidub põnevaid avastusi, eksperimente ja ideid, mis heidavad valgust traditsiooniliselt vaid teoloogidele huvi pakkunud küsimustele.

Esmapilgul võib Jumalast neuraalsete signaalide ja elektrokeemiliste impulsside termineis kõnelemine ebamugavust tekitada või sootuks absurdne tunduda. Ent leidub häid põhjusi seda siiski katsetada. Kõigil inimestel on aju ning kõik need ajud töötavad väga sarnasel viisil. Inimaju elektrokeemiline „keel” on universaalne. See tähendab, et kui üldse kunagi õnnestub avastada midagi kõigi religioonide jaoks invariantset, siis võib närvisüsteem olla parimaks paigaks, kust otsinguid alustada.

Närviteadust ja teoloogilist perspektiivi seondavaid spekulatsioone on nimetatud ka *neuroteoloogiaks*.

„Neuroteoloogia on kujunev distsipliin, mis vaatleb religioos-seid-spiritualseid kontseptsioone neuroloogilise ja neuropsühholoogilise analüüsi taustal. Peaväide on, et kui soovitakse leida parimat viisi, mõistmaks üheltpoolt inimese aju ja teiselt poolt seda, mil moel see aju kogeb ning tajub religiooni, tuleb arvesse võtta nii neuroloogilist kui ka teoloogilist perspektiivi.”³

Iseenesest pole neuroteoloogia midagi radikaalselt uut. Mõnes mõttes võiks ehk isegi öelda, et see on üks varasemaid praktilise teoloogia liike – nii kaugele, kui inimkonna ajaloomälu ulatub, on religioossete kogemusteni jõudmiseks ikka otsitud kõikvõimalike „eriliste”, markeeritud käitumismallide (nt rituaalne tants, psühhoaktiivsete ainete manustamine *etc.*) abi. Siin on tegu nii arhailise närviteaduse (kasutatakse ära teadmisi ainete või markeeritud käitumise mõjust teadvusseisundeile) kui ka teoloogiaga, sest ajalooliselt on seesugused praktikad alati kandnud religioosset agendat.⁴

³ Andrew B. Newberg, Jeremy Iversen, „On the ‘neuro’ in neurotheology” – *Neurotheology*. Ed. R. Joseph (San Jose: California University Press, 2003), 251.

⁴ Seetõttu pole ilmselt juhus, et olukorras, kus Lääne tsivilisatsioon elab üha süvenevas religioosses vaakumis (või siis küllastumuses), pöörduvad paljud nende arhailiste meetodite juurde tagasi. Narkomaania kui Lääne kultuuri üldine probleem on selle väite elavaks kinnituseks.

Neuroteoloogid lähtuvad eeldusest, et kõik inimkogemused (k.a võimalikud „üleloomulikud” fenomenid: surmalähikogemused, telepaatia, selgeltnägemine *etc.*) on kesknärvisüsteemi poolt kujundatud.⁵ See ei pruugi tingimata tähendada kaldumist reduktsionismi. Andrew Newberg ja Eugene d’Aquili – enim välja arendatud mõttekäikude autorid neuroteoloogias – selgitavad seda asjaolu järgmiselt.

Kujutlege, et osalete aju aktivatsiooniuringus, mille käigus teil palutakse ära süüa tükk suurepärasest õunakooki. Sellal, kui te nautite kooki, kuvab tomograaf neuraalset aktiivsust mitmeis teie aju töötluskeskustes, kus meelteandmed sulandatakse koogisöömise kogemuseks. Lõhnataju-piirkonnad registreerivad õunte ja kaneeli meeldiva aroomi, rahuldustpakkuv maitse töödeldakse maitsemiskeskustes *etc.* Kogu see protsess kajastub tomograafi ekraanil eredale värviliste mustritena. Mingis mõttes redutseerub koogisöömise kogemus niisiis kindlatele, tomograafiliselt (vms viisil) mõõdetavale neuraalse aktiivsuse jadadele ajus. Kuid see ei tähenda, nagu polekski kooki olemas või nagu polekski see maitsev. Rakendades sama argumenti religioossetele kogemustele – tõik, et ka Jumal kogemus redutseerub tomograafi ekraanil eredavärvilistena kajastuvatele närviimpulsside jadadele ei ole veel tõestuseks, et Jumalat ei eksisteerigi.⁶

Seega pole teoloogidel mingit põhjust religiooni närviteadusliku uurimise suhtes umbusklik olla. Sellised uuringud ei osuta, nagu oleks religioossed kogemused ainult neuraalsed fenomenid. Teoloogidena peaksime neuroteoloogiat vaatlema pigem heuristilise tööriista kui omaette programmina. Küsimust, kas kujutlus jumalikut, Kõrgemast Reaalsusest on pelgalt illusioon, mille aju on evolutsiooniprotsessi käigus „kasulikuna” kaasa haaranud või on siin tegu aju „vastusega” ontoloogiliselt reaalse „teispoolsuse” mõjule, närviteadus lahendada ei luba.

⁵ Andrew B. Newberg, Eugene G. d’Aquili, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 21.

⁶ Andrew B. Newberg, Eugene G. d’Aquili, Vince Rause, *Why God won’t go away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York: Ballantine Books, 2002), 36.

NEWBERG-D'AQUILI HÜPOTEES

Neuroteoloogia ei ole metodoloogiliselt ega ideoloogiliselt kaugeltki ühtne valdkond. Et olen nimetatud heterogeensusest mujal juba kõnelnud,⁷ keskendun järgnevas vaid ühele, terviklikult väljaarendatud neuroteoloogilisele käsitlusele – Newberg-d'Aquili hüpoteesile.

Selle filosoofiliseks aluseks on biogeneetiline strukturalism, mille põhituum seisneb veendes, et inimkogemuste mitmekesisuses tuleb näha lõpliku hulga lihtsamate ja stereotüüpsete kognitiivsete elementide kombinatsioone, kusjuures need elemendid ise on vahetult aju neuraalse „arhitektuuri” mentaalsed „peegeldused”. Teiste sõnadega – põhimõtteliselt võimalike kogemuste seesmise struktuuri määrab ära aju ehitus.⁸

Idee iseenesest pole uus. Laughlin osutab, et primitiivsete pärilike reaalsusmudelite (nn arhetüübid) sõltuvust neuroanatoomiast kahtlustas juba Jung: psüühe ei koosne vaid sisudest, mis võivad, kuid ei pruugi teadvusse siseneda, vaid ka kõigile inimestele ühistest latentsetest dispositsioonidest tüüpiliste reaktsioonide suunas.⁹

Seesugused kaalutlused võimaldavad oletust, et religioosseid kogemusi iseloomustab teatud piirides universaalne, kindlakujuuline ajutegevuse põhijoonis. Kui seda põhijoonist õnnestuks kirjeldada piisavalt konkreetselt, et määrata relevantset muutuajat, oleks kogu ettevõtmine avatud empiirilisele kontrollile standardsete tomograafiliste meetoditega. Just seda püüavadki Newberg ja d'Aquili saavutada.

Hüpoteesi aineks on religioossed, eelkõige nn müstilised kogemused. Newberg ja d'Aquili peavad neid mistahes religioosse traditsiooni tuumaks. Nad vaatlevad religiooni kolme dimensiooni – müüdi, rituaali ja müstika – kaudu ning leiavad, et kõigil juhtu-

⁷ Roland **Karo**, „Religioosse kogemuse neurobioloogia ja neuroteoloogia” – *Kirikiri*. http://www.kirikiri.ee/article.php3?id_article=205 (10.02.2006).

⁸ Charles D. **Laughlin**, Eugene G. **d'Aquili**, *Biogenetic Structuralism* (New York and London: Columbia University Press, 1974), 13.

⁹ *Ibid.*, 105, viitega: C. G. **Jung**, „Commentary on „The Secret of the Golden Flower”” – *Psyche and Symbol*. Ed. V. de Laszlo. (Garden City: Doubleday, 1958), 308.

del iseloomustab seonduvaid religioosseid kogemusi subjekti *mina*-teadvuse enam või vähem ilmne transformatsioon ühtsuse suunas kogu ülejäänud Universumi ning Jumalaga (vms). See leid on laialdaselt kinnitatav vastavate kogemuste kirjeldustest.

Hüpoteesi sihiks on selgitada füsioloogilist dünaamikat, mis niisuguse transformatsiooni võimalikuks teeb. Newberg ja d'Aquili osutavad, et eristus, mida inimene tajub oma *mina* ja välismaailma vahel, on seotud kiirusagara teatavate alade – aju orientatsioonipiirkonna (edaspidi OP) – tegevusega. OP (täpsemalt: tagumise ülemise kiirusagariku) ülesandeks on hinnata kaugusi ja nurki ning tekitada selge, järjepidev teadvus isiku füüsilistest piiridest, mis on vajalik ruumis orienteerumiseks (näiteks ei suuda selle ajupiirkonna kahjustusega patsiendid liikuda läbi mööblit täis toa). Ühtlasi teadvustub nii erinevus meie endi ja kõige muu vahel.¹⁰

Toimimiseks vajab OP pidevat sisendit meelteandmete näol. Newberg ja d'Aquili küsivad, mis juhtuks, kui orientatsioonipiirkond jääks mingil põhjusel pidevast sisendist ilma ning pakuvad, et sel juhul võiks aju tõlgendada võimetust leida piiri *mina* ja välismaailma vahel nii, et seesugust piiri ei eksisteerigi ja *mina* on intiimselt lõimunud kõigi ja kõigega. See tajumus tunduks täielikult ja kahtlusteta reaalne, s.o mitte vähem usaldusväärne kui meie tavapärase kehapiiride-taju.

Midagi seesugust on müstikud sajandite vältel tööpoolest kirjeldanud. Näiteks ütleb üks meie kaasaegne *zen*-munk oma *satori*-kogemusest: „Mitte midagi ei ole, absoluutselt mitte midagi. Mina

¹⁰ OP paikneb tagumises ülemises kiirusagarikus ning jaguneb ajupoolkerade vahel. Pooled sooritavad seotud, kuid aktsendilt erinevaid operatsioone. Vasak OP loob piiritletud, füüsiliselt defineeritud keha mentaalse projektsiooni *mina*, parem konstrueerib ruumilise koordinaadistiku, milles kehaprojektsiooni orienteerida. Tandemis töötades lõimivad OP pooled „toored” meelteandmed elavaiks representatsioonideks *mina*-st ja maailmast, milles *mina* eksisteerib. Fakt, et *mina* on mentaalne projektsioon, ei tähenda muidugi, nagu polekski füüsilist keha ja maailma selle ümber olemas. Lihtsalt ainus viis, kuidas aju saab kogeda erinevust *mina* ja ülejäänud reaalsuse vahel, on läbi komplitseeritud ajutegevuse. (Newberg, d'Aquili, *Why God won't go away*, 28j, märkusega, et tõenäoliselt seonduv keha mentaalse projektsiooni genereerimisega ka osa subkortikaalseid struktuure ning viitega käsitlusele: R. Joseph, *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Clinical Neuroscience* (Baltimore: Williams & Wilkins, 1996).)

olen kõik ja kõik on eimiski!”¹¹ Või ka Jeesus: „Mina ja Isa oleme üks” (Jh 10:30).

Newbergi ja d’Aquilit huvitab, kuidas võiks OP „äralõigatus” sisendist (ehk deaferentatsioon) normaalselt funktsioneeriva aju puhul esile kerkida. Nad püstivad teoreetilise mudeli, mis peaks ühel või teisel viisil rakenduma kõigile müstilis-religioossetele seisunditele ning mis eeldab autonoomse närvisüsteemi, hüpotalamuse, amügdaloidkeha, hipokampuse, otsmikusagara tähelepanukeskuste ning kiirusagara osade kindlakujulist interaktsiooni.

MÜSTILISTE KOGEMUSTE NEUROFÜSIOLOOGILINE MUDEL

Nagu öeldud, pole müstilised seisundid Newbergi ja d’Aquili hinnangul midagi enam ega vähemat kui spirituaalse ühenduse kogemused millegi avaramaga kui seda on *mina*. Müstilisi seisundeid iseloomustavad tugevad ja vastuolulised emotsioonid (nt halvav hirm koos ülevoolava rõõmuga: Otto *mysterium tremendum et fascinans*), kogetakse ekstaatilis üksolu Pühaga.¹²

Eri ajastute ja traditsioonide praktikud on müstiliste kogemuste (edaspidi MK) saavutamiseks pakkunud väga erinevaid tehnikaid vabast enese-eitusest rituaalse seksuaalsuseni, kuid on konsensusel selles, et esimeseks sammuks MK juurde on vaigistada teadlik mõistus, vabastada vaim *ego* pettekujutlustest.¹³

Õeldu võib näida lootusetult krüptiline. Asi saab selgemaks, kui võtta omaks, et müstilised seisundid tabavad meid kõiki iga päev. Ilmselt on igapäev end vahel „kaotanud” ilusasse muusikasse või tundnud end kaasakistuna patriootilisest kõnест. Sellised kogemused kätkevad olulisel ja informatiivsel viisil müstilise kõigi asjade üks-olu essentsi. Kes on olnud armunud või „pahviks löödud” loo-

¹¹ Philip Kapleau, *The three Pillars of Zen: teaching, practice, and enlightenment* (New York and Evanston: Harper & Row, 1967), 227.

¹² Newberg, d’Aquili, *Why God won’t go away*, 101, viitega: J. L. Saver, J. Rabin, „The neural substrates of religious experience” – *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, No 9 (1997), 498–510.

¹³ Newberg, d’Aquili, *Why God won’t go away*, 102.

duse ilust, teab, mis tunne on, kui *mina*-taju libiseb paariks kauniks hetkeks ära.¹⁴

Nende seisundite intensiivsus, s.o müstiline kvaliteet sõltub Newbergi ja d'Aquili hinnangul OP deaferentatsiooni astmest. Viimane võib suureneeda või väheneda mistahes suuruse võrra, teoreetiliselt kuni täieliku deaferentatsioonini, mistap on võimalik lai spekter müstilise üksolu seisundeid. Nimetagem seda vahemikku *müstiliseks kontiinumiks*. See ühendab omavahel müstikute harukordseimad kogemused ning igapäevasele tuttavad mõõduka enesetranssendentsi hetked. Neurobioloogiliselt erinevad need üksteisest vaid intensiivsuse astmelt.¹⁵

Oma väiteid õigustavad Newberg ja d'Aquili kahes etapis. Esiteks visandavad nad hüpoteetilise ajutegevuse skeemi, mis kutsuks esile OP täieliku deaferentatsiooni – ideaalse MK, teine etapp kujutab enesest aga kontrollkatseid laboritingimustes.

1. Näide: ajutegevuse skeem passiivse meditatsiooni kaudu esile kutsutud MK puhul¹⁶

Passiivse meditatsiooni protsess algab parema poolkera tähelepanukeskustes tahteotsusena tühjendada teadvus kõigist mõtetest ja sõnadest. Füsioloogiliselt tähendab see verbaal-kontseptuaalse mõtlemisega seotud piirkondadest ja sensoorseist modaalsusist lähituvate sisendite blokeerimist parema OP ees püüde kaudu sisendile mitte tähelepanu pöörata. Meditatsiooni jätkumine põhjustab parema OP üha ulatuslikumat deaferentatsiooni. Tegu on siiski vaid osalise deaferentatsiooniga, sest inhibitoorsed-pärssivad efektid kuhjuvad meditatsiooni käigus pikkamisi.

Parema OP seesugune kerge deaferentatsioon põhjustab tõenäoliselt parema hipokampuse¹⁷ stimulatsiooni hulga juhtteede kaudu

¹⁴ *Ibid.*, 113.

¹⁵ *Ibid.*, 115–117.

¹⁶ Alapeatükk refereerib: Newberg, d'Aquili, *The Mystical Mind*, 110–114.

¹⁷ Hipokampus ning tekstis järgnevalt mainitavad amügdaloidkeha ja hüpotalamus kuuluvad sügaval oimusagaras paiknevasse limbilisse süsteemi, mida on traditsiooniliselt peetud aju emotsioonikeskuseks. Hüpotalamuse osalus MK genereerimisel

OP ja hipokampuse vahel. Kui hipokampust stimuleeritakse lisaks ka otse tähelepanukeskustest, siis varem või hiljem aktiveerib see parema amügdaloidkeha parasümpaatilised keskused. Kui *corpus amygdaloideum*'i aktivatsiooninivoo ületab teatava künnise, aktiveeritakse omakorda hüpotalamuse parasümpaatilised keskused, millega kaasneb kohe perifeerse parasümpaatilise närvisüsteemi aktivatsioon. Viimane väljendub subjektiivses lõdvestuse- ja rahulolutundes.

Järgmises etapis moodustub tagasisidestustega „vooluahel”, milles impulsid, saanud alguse otsmikusagara tähelepanukeskustes, suunduvad edasi paremasse OP-sse, sealt paremasse hipokampusse, paremasse amügdaloidkehha, hüpotalamuse parasümpaatilistesse keskustesse ja seejärel parema amügdaloidkeha kaudu tagasi paremasse hipokampusse ning siis juba otse tagasi otsmikusagarasse. See tsükel võimendub igal ringil üha uute impulsside tõttu, mida tähelepanukeskused „tahtlikult” meditatsiooni jätkates genereerivad. Tulemuseks on neuraalse „elektrilahenduse” progresseeruv intensiivistumine, mis hüpotalamuse parasümpaatilise süsteemiga seotud seksiooni lõpuks aktiivsuse maksimaalsele võimalikule nivoole tõukab. Järgneb neuraalne „ülelööb” sümpaatilise süsteemi ja kohe maksimaalne stimulatsioon viimases. Mõlema süsteemi üheaegne maksimaalne stimulatsioon väljendub ekstaatiliselt ja õndsalikelt tunnetes. Praktiliselt samal hetkel antakse tagasiside maksimaalsest stimulatsioonist hüpotalamuses paremasse ja vasakusse amügdaloidkehha, sealt mõlemasse hipokampusse ja edasi tähelepanukeskustesse. Viimaste maksimaalne stimulatsioon jätkub võimsate vastastikuste impulsside arvel, mis jooksevad *corpus callosum*'i ühendustrakte pidi mõlema ajupoolkera tähelepanukes-

järeldeb mitmes uurimustes täheldatud seosest rituaalsete (sh meditatiivsete) praktikate ning autonoomse närvisüsteemi ebahariliku käitumise vahel (nt autonoomse närvisüsteemi kahe üldiselt antagonistlikult talitleva haru – sümpaatilise ja parasümpaatilise süsteemi – üheaegne aktiveerumine: see on võimalik üksnes hüpotalamuse osalusel). Amügdaloidkeha osalus järeldeb üheltpoolt ülevoolavast emotsionaalsusest, mida müstiliste kogemuste kirjeldustest hoovab, teisalt aga tõigast, et amügdaloidkeha mängib olulist rolli teadvuse keskendamisel (teadvus koondub ikka ju emotsionaalselt kaalukaile stiimulitele). Hipokampus on skeemis oluline võime tõttu takistada impulsside liikumist mitmete ajuosade vahel, kui aktiivsus mingis struktuuris jõuab ohtlikult kõrgetele nivoodele.

kuste vahel. Tähelepanukeskuste maksimaalne stimulatsioon peaks peaaegu silmapilkselt OP mõlemad pooled täielikult deaferentseerima.

Nagu märgitud, on parem OP seotud sissetulevate stiimulite orienteerimiseks vajaliku ruumitaju genereerimisega. Selle täieliku deaferentatsiooni tulemuseks oleks absoluutne, subjektiivne „puhta ruumi” taju. Et ruumil on tähendus vaid maatriksina, milles objekte suhestada, peab oletama, et puhta ruumi taju kogetaks kui kõigi asjade omamoodi absoluutset terviklikkust või üks-olu.

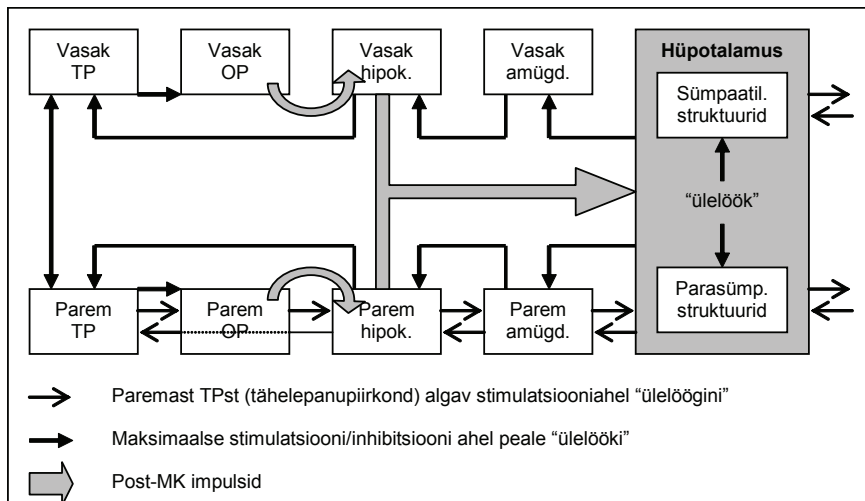
Parema OP-ga üheaegselt deaferentseerub täielikult ka vasak OP. Viimane on seotud *mina/maailm* dihhotoomia säilitamisega. Seega peaks vasaku OP deaferentatsiooni tulemuseks olema niisuguse dihhotoomia ähmastumine. Vastav kogemus liituks siis parema OP deaferentatsioonist lähtuva täieliku transtsendentse üks-olu kogemusega.

Arvatavasti just mõlema OP täielikust deaferentatsioonist tuleneb *mina* radikaalse transformatsiooni ja kõigi asjade absoluutse üks-olu (*Unio Mystica*) kogemus, mis on sedavõrd veenev, et subjekt tajub selles „absoluutset” reaalsust.

Meditatsiooni lõppetapis suunduvad impulsid mõlemast OP-st tagasi hüpotalamusse. See on võimalik, sest ehkki mõlemad OP-d on sisendist blokeeritud, võivad need anda väljundit teistesse ajuosadesse. Deaferentseeritud OP-des genereeritud impulsid suunduvad peamiselt hipokampusse, aga ka teistesse limbilistesse struktuuridesse. Arvatavasti määravad need impulsid limbilise süsteemi seisundi MK vältel. Need võivad tekkinud ekstaasi tugevdada, kuid võivad ka viia parasümpaatilised struktuurid taas domineerima, lülitades emotsionaalse seisundi sügavale rahutundele. Esimese variandi puhul MK-s kogetud algne ekstaas säilib kogu ülejäänud meditatsiooniperioodi vältel. Teise puhul kogetakse pärast algset ekstaasi sügavat *Nirvana*-tühjust. Esimest varianti kirjeldatakse *post factum* pigem personaalseis termineis (nt vahetu kogemusena ühtsusest Jumalaga), teist aga pigem mittepersonaalselt (nt olemise absoluutse põhja – rahu ja tühjusena). Pole selge, millised muutujad määravad, kumb seisund MK vältel stabiliseerub, näiteks võib otsustavaks olla mediteeriija sotsiaalselt ja kultuuriliselt determineeritud uskumuste süsteem.

Graafiliselt võiks passiivse meditatsiooni kohta öeldut modelleerida järgmiselt.

Joonis 1. Passiivse meditatsiooni skeem¹⁸



2. Mudeli empiiriline kontrollimine

Mudelit on terviklikult raske tõestada, kuna tõenäosus, et MK leiab aset uurimiseks määratud ajal ja kohas, on väike. Ainus võimalus on uurida vilunud mediteerijaid meditatsiooni ajal. Sooritatud SPECT-tehnikas pilootuuringu tulemused toetavad esitatud mudelit selgelt.¹⁹

Katsete disain oli järgmine.

¹⁸ Esitatud skeemi põhijooned vastavad Newberg, d’Aquili, *The Mystical Mind*, 111 toodule.

¹⁹ Newberg, d’Aquili, *The Mystical Mind*, 118. Mainitud uuringute tulemused on avaldatud: A. B. Newberg, A. Alavi, M. Baime, P. Mozley, E. G. d’Aquili, „The Measurement of Cerebral Blood Flow During the Complex Cognitive Task of Meditation Using HMPAO-SPECT Imaging” – *Journal of Nuclear Medicine*, No 38 (1997). 95P. Siin antav ülevaade lähtub kokkuvõttest teostes: Newberg, d’Aquili, *Why God won’t go away*, 1–10 ja Newberg, d’Aquili, *The Mystical Mind*, 118.

- Katsealusele tehti ajuskaneering puhkeseisundis. See ülevõtte loeti kajastavaks katsealuse aju tavalist ärkvelolekuseisundit.
- Katsealune kanüleeriti radiofarmatseutikumi sisestamiseks ning tema sõrme külge seoti nõör, mille abil ta sai eksperimentaatorile märku anda, kui oli enese hinnangul jõudmas meditatsiooni kõrghetkeni. Nööri kasutati, et tagada katsealusele mediteerimiseks võimalikult privaatne keskkond (eksperimentaator viibis teises ruumis).
- Kokkulepitud signaali peale nõöril sisestas eksperimentaator pika intravenoosse toru kaudu katsealuse verre radioaktiivse ühendi.
- Pärast meditatsiooni lõppu sooritati uus ajuskaneering.

SPECT ehk footonemissioontomograaf on seadis, mis detekteerib radioaktiivseid emissioone, määrates meditatsiooni ajal süstitud radiofarmatseutikumi osakeste asukohti katsealuse ajus. Ainet kannab edasi veri ning kuna kasutatud ühend (HMPAO²⁰) lukustub peaaegu hetkeliselt ajurakkudesse, olles eristatav veel kuni 24 tundi hiljem, näitavad ülevõtted stoppkaadrit verevoolu muustritest vahetult süstimise järel, s.o antud juhul meditatsiooni kõrghetkel. Suurenenud verevool mõnda ajuossa korreleerub selle ajuosa suurenenud aktiivsusega ja ümberpöördukt.²¹

Tulemused näitasid suurenenud verevoolu mõlema poolkera tähelepanukeskustesse. See kajastab mediteerimiseks vajalikku kõrgeandatud kontsentratsiooni. Mõlema, aga eriti vasaku OP ümbruses ilmnes verevoolu vähenemine. See peegeldab nähtavasti nende piirkondade deaferentatsiooni, millega mudeli kohaselt kaasub *mina/maailm* dihhotoomia kadu, terviklikkuse- ja üksolutunne kõige eksisteerivaga. Muutusi oli ka teistes ajupiirkondades. Meditatsiooni mõjul suurenes verevool talamuse mõlemale poolele. Talamus on esimene „releejaam” tähelepanukeskuste ja ülejäänud aju vahel, k.a limbiline süsteem. Sestap näib loogiline, et talamus meditatsiooni käigus aktiveerub. Liiatigi on talamus tõenäoliselt seotud mudelis

²⁰ Heksametüül-propüleen-amiinoksiim: Newberg, Iversen, „On the 'neuro' in neurotheology”, 253.

²¹ Newberg, d'Aquili, *Why God won't go away*, 1–4.

kirjeldatud tagasisidestatud, progresseeruva neuraalse aktiivsuse ahela genereerimisega.²²

Uuringu esimeses etapis osales kaheksa Tiibeti budistist vilunud mediteerijat. Kõigi puhul rakendati sama, kirjeldatud katset ja kõigil juhtudel ilmnes OP „rahnemine” meditatsioonitipphehtkil. Teises etapis laiendati eksperimenti palvetavaile frantsiskaani nunnadele. Taas näitasid SPECT-ülesvõtted samu muutusi. Siiski kirjeldasid nunnad oma kogemust teisiti – mitte ääretu kokku kuuluvustundena kogu reaalsusega, vaid Jumala lähedusena ja Temaga ühenduse leidmisena.²³

Sooritatud katsed ei ole piisavad, lugemaks kogu hüpoteesi veenvalt tõestatuks; siiski toetavad need hüpoteese tugevalt, näidates, et meditatsioonikäigus käitub aju nii, nagu mudel ennustab.²⁴ Valgustamaks MK neurofüsioloogilisi mehhanisme suuremal täpsusastmel tuleb sooritada täiendavaid uuringuid. Soovitavad oleksid katsed nii meditatsioonitüüpidega kui ka täpsemate ajupiirkondade määratlemiseks ning teiste füsioloogiliste muutujate täiendavate uurin-gud. Tuleks kasutada parema resolutsiooniga skaneerimistehnikaid (PET, fMRI ehk funktsionaalne magnetresonantstomograafia), kombineerituna traditsioonilistega mõõtmistega (elektroentsefalograafia, „valedetektor”).²⁵

HÜPOTEESI TEOLOOGILISI IMPLIKATSIOONE

Eeltoodud kaalutlustest sugeneb mitmesuguseid teoloogiliselt tähendusrikkaid tõiku. Olgu siinkohal skitseeritud kolm neist.

(1) Religiooni päritolu. Kui Nietzsche väitis, et Jumal on surnud, siis väitis ta tegelikult muidugi, et Jumal polnudki kunagi elanud. Selle loogika järgi oleks Jumal inimkonna teaduse-eelse mineviku relik, kes peagi „lavalt” lahkub. Kahjuks või õnneks pole Jumal seda verdikti kuulda võtnud.

²² Newberg, d’Aquili, *The Mystical Mind*, 119.

²³ Newberg, d’Aquili, *Why God won’t go away*, 7.

²⁴ *Ibid.*, 8.

²⁵ Newberg, d’Aquili, *The Mystical Mind*, 119.

Viimane asjaolu on närviteaduslikus perspektiivis küllalt lihtsasti seletatav. Nimelt – religioonid saavad alguse MK-s ning kestavad, kuna inimaju põhijoontes muutumatu neuraalne aparaat varustab usklikke (tegelikult küll kõiki inimesi) jätkuvalt vahemiku müstiliste kogemustega, mida interpreteeritakse Jumala (või Tema ekvivalendi) olemasolu tõendustena. Võime MK-ks haarati evolutsiooni poolt kaasa, kuna see osutus – pragmaatilisel tasandil – kasulikuks. Ses suunas osutab hulk uurimistulemusi. Praktiseerivad usklikud elavad kauem, neil on vähem rabandusi, vähem südamehaigusi, parem immuunfunktsioon ja madalam vererõhk kui elanikkonnal keskmiselt.²⁶

Newberg-d'Aquili hüpoteesi seisukohalt vaadates ei ole Jumal kognitiivsete protsesside produkt, vaid „avastati” müstilises kohtumises, mis avanes inimteadvusele *mina*-teadvuse transtsendentsi (OP deaferentatsiooni) kaudu. Ehk – Jumalat ei „leiutatud” kontrollitunde saavutamiseks keskkonna üle, Jumalat – kõige laiemas mõeldavas definitsioonis – kogeti müstilises spirituuaalsuses. Paljudest religioosetest traditsioonidest tuntud arusaam on, et fundamentaalne tõde on inimkonnale ilmutatud kohtumiste kaudu Kõrgema Reaalsusega. Tõsi, iga religioosne traditsioon kaardistab erineva kursi jumalikkusega kohtumiseks, hulk inimlikke muutujaid – ajalugu, geograafia, rahvuslikud jooned, ka poliitika – kujundavad pärimuse lõplikku vormi kaasa. Kuid igal konkreetset juhul juurduvad religioosse traditsiooni ning selle poolt kirjeldatavate jumalate väidetav reaalsus ja autoriteet ikkagi põhijooniselt sarnastes müstilistes kogemustes, olgu need siis „pehmed” või väga intensiivsed.²⁷

(2) Reduktsiooniprobleem. Huvitav teema Newberg-d'Aquili hüpoteesi juures on selles sisalduv järeldus, et MK on reaalne,

²⁶ Newberg, d'Aquili, *Why God won't go away*, 128–131, viidates oma hinnangus järgmistele allikatele: (1) H. G. Koenig, *The Healing Power of Faith* (New York: Simon & Schuster, 1999); (2) E. L. Worthington, T. A. Kurusu, M. E. McCullough, S. J. Sandage, „Empirical research on religion and psychotherapeutic processes and outcomes: a ten-year review and research prospectus” – *Psychological Bulletin*, No 119 (1996), 448–487.

²⁷ Newberg, d'Aquili, *Why God won't go away*, 133–141.

sedavõrd, kuivõrd müstikud raporteerivad ehtsaid, eksperimentaalteaduslikul viisil identifitseeritavaid neuraalseid sündmusi.

Ranges mõttes võiks selle alusel väita, et Newberg ja d'Aquili redutseerivad MK elektrokeemilistele protsessidele – väide, mida iseloomustab tabavalt ingliskeelne käibefraas *it's all only in your mind* ning mis viib otseteed tagasi niisuguse närviteaduse juurde, mille kohaselt religioon põhineb pettekujutelmadel. See tõlgendus on vigane. Nimelt omavad kõik kogemused neuraalseid korrelaate. Puccinit kuulava ooperisõbra aju SPECT-ülesvõtte redutseeriks siis ju ka „Nessun Dorma” eredavärvilisteks laikudeks arvutiekraanil, kuid muusika ja nauding, mida see pakkus, oleksid ikkagi väga reaalsed.

Kogemused on võimalikud ainult aju vahendusel. Maapind jalge all, see tool siin, raamat riiulis – kõik võivad näida küsimusteta reaalsed, kuid teadvusse saavad need siseneda ainult „*second hand*”, neuraalsete „piiksude” ja impulsisähvatustena. Kui keegi soovib tõrjuda MK kõrvale kui pelga neuraalse aktiivsuse, siis tuleb samal viisil kõrvale jätta ka pertseptsioonid materiaalsest maailmast. Teisest küljest – kui usaldada mentaalseid representat-sioone materiaalsest maailmast, ei ole ka mingit ratsionaalset alust kuulutada MK-d pettekujutelmaks, mis eksisteerib ainult vaimus.

Närviteadus seda dilemmat lahendada ei saa. Kuid vähemalt annab esitatud mudel raamistikku MK kui fenomeni käsitlemiseks, ükskõik, missugust „reaalsust” need ajuseisundid viimselt representeeriksid.²⁸

(3) Jumal kui metafoor. Jumala hõlmamatus mõistuslikul tasandil on Ida müstika põhiprintsiip. Budism ja taoism jätavad isikulisele Jumalale vähe ruumi. Lääne monoteistlike religioonide jaoks on hõlmamatu Jumala kontseptsioon problemaatilisem, kuid ka Lääne müstikute hulgas valitseb märgatav konsensus, et Jumala ülim loomus on väljaspool inimhõlmamise haaramisvõime piire.

Newberg-d'Aquili hüpotees toetab Jumala kognitiivse hõlmamatus teesi selgelt. Kõik Jumala personifikatsioonid on sümboolsed katsed haarata haaramatut, kuna OP täieliku deaferentatsiooni seisundis ei saa põhimõtteliselt esineda mingeid kontseptuaalseid

²⁸ *Ibid.*, 142–147.

raame ega ka konkureerivaid tõeversioone. See ei tähenda, nagu oleks isikulise Jumala kontseptsioon tähendusetu – Jumala erinevad inkarnatsioonid on metafoorsed interpretatsioonid ühest ja samast spirituaalsest reaalsusest – reaalsusest, mida kogetakse MK-s. Jumala-metafoorile annab tähenduse fakt, et see juurdub millessegi, mida kogetakse tingimusteta reaalsena (*cf.* näiteks Tillichi *ultimate concern*).²⁹

JA MIS SIIS?

Eelöeldu jääb paratamatult fragmentaarseks. Selles tuleb kindlasti süüdistada mind ja mitte Newbergi ning d'Aquilit. Loodetavasti võimaldab kirjeldatu siiski näha, mil viisil võiks neuroteoloogia kujuneda omamoodi „megateoloogiaks”, diskursuseks, mis fokuseerub universaalseile elementidele, mida kõik religioonid omavahel jagavad.³⁰

Mis puutub traditsioonilisse teoloogiasse, siis pole selge, millise panuse neuroteoloogia sellesse anda saaks. Mitmed autorid on Newbergi ning d'Aquilit rünnanud just väitega, et neuroteoloogia pole üldse teoloogia, kuna teoloogia peaks suutma midagi ütelda Jumala ning Tema omaduste kohta, närviteadus aga uurib inimest.³¹

Jättes kõrvale asjaolu, et ka mitmed traditsioonilised teoloogiad (k.a Lutheri oma) on Jumala omaduste kaardistamisest suuresti loobunud, kõneldes pigem Jumalast-meie-jaoks ning pööramata (muuhulgas) tähelepanu ka küllaltki ilmsele viisile, kuidas Newbergi-d'Aquili ideed täiesti vastuvõetavat kenootilist kristoloogiat lubaksid arendada, on ometi tõsi, et olemusliku seotuse tõttu närviteadusega ei saa neuroteoloogia anda mingit infot reaalsuse „kõrgema” tasandi kohta, nimetatagu viimast siis Jumalaks, *Nirvana*'ks vms. Küll aga annab neuroteoloogia lähtepunkti seesuguste ontoloogiliste dilemmade uurimiseks. Reaalsus „sünnib” ajus ning

²⁹ *Ibid.*, 158–172.

³⁰ Täpsemalt vt: *ibid.*, 176.

³¹ Vt nt: Massimo **Pigliucci**, „Neuro-theology, a rather skeptical perspective” – *Neuro-theology*. Ed. R. Joseph (San Jose: California University Press, 2003), 269.

ehkki närviteaduslikud uuringud ei tõesta kõrgemate spirituaalsete sfääride võimalikkust, osutavad need, et aju tasandil oleksid vastavad seisundid sama reaalsed kui mistahes teised.

Ehk olulisemgi kui iga üksikväite (tõe)väärtus on kogu neuroteoloogilise diskursuse juures põhimõtteline vaateviis MK-le ning laiemalt religioonile üldse. Isegi kui empiiriliselt tõestatakse mõnede toodud seisukohtade ebapädevust (mis hüpoteesi haaret arvestades on tulevikus ka tõenäoline), ei kahandaks see karvavõrdki pakutava lähene misviisi teoloogilist väärtust. Sest kas pole siis meeldiv teada, et kuni inimaju on ehitatud nii nagu see on, ei kao Jumal kuskile?

EESTI MISJONI SELTSI TEGEVUSEST OKUPATSIOONIEELSES EESTI VABARIIGIS

Priit Rohtmets

EELLUGU JA LOOMINE

Eesti misjoni ajalugu pole kindlasti võimalik vaadelda ilma 1919. aastal Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku vaimulike initsiatiivil asutatud Eesti Misjoni Seltsi (EMS) tegevust tundmata. Kuigi seltsi asutamine märgib kindlasti uut ajajärku siinses misjoniloos – tegemist oli esimese eestlaste poolt loodud sellelaadse organisatsiooniga – ei tähista see misjonäride koolitamise ja misjonitöö algust Eestis. Eestlastest ja eestimaalastest ning eri konfessioonidesse kuulunud misjonärid oli selleks hetkeks tegutsenud maailma misjoniasundustes juba rohkem kui sada aastat. Seega võib uhkusega tõdeda, et selts ei tekkinud kaugeltki tühjale kohale, selle asutamisele eelnes värvikas ja aastaid kestnud tulemuslik tegevus eri misjoniseltside läkitusaladel. Esimese eestimaalasest misjonärina asus XIX sajandi algusaastatel Inglise Kirikumisjoni Seltsi teenistuses Lääne-Aafrikas tööle Gustav Reinhold Nyländer. Järgneva sajandi jooksul läkitati mitmete misjoniseltside kaudu Aafrikasse ja Hiinasse palju teisi misjonäre. Mainimist väärivad kindlasti Carl Hugo Hahn, Carl Theodor Hasselblatt, Carl Oscar Emil Thal, Hans Tiismann ning Evald Ovir. Viimane läks ajalukku kui esimene eestlasest misjonär, kes langes töökohuseid täites kohalike elanike käe läbi. Ovir mõrvati 1896. aastal äärmiselt vägivaldsel moel, kui ta oli misjoneerimas

Kilimanjarost edelasse jääva Meru mäe piirkonnas.¹ Noore misjonäri märtrisaatus jäi pikaks ajaks oluliseks misjonitöö elavdajaks, teda mälestati ja tema pühendumust seati noortele misjonäridele eeskujuks.

Iseseisva misjoniseltsi loomise idee tõusis esmakordselt avalikkuse ette XX sajandi algusaastatel, kui Muhu õpetaja Arnold Nerling, kes, olles ise viis aastat töötanud misjonärina Indias, tol hetkel üsna hulljulge idee välja käis, pidades seda senisest tõhusamaks võimaluseks oma misjonitöö korraldamisel. Mõni aeg hiljem kordas juba unustusse vajunud mõtet Kolga-Jaani õpetaja Villem Reiman, kelle väljaütlemise põhjused olid pigem poliitilist ja rahvuslikku laadi. Vastuvõetamatuna tundus talle eestlastest misjonäride saksa-meelsus. Samuti rõhutas Reiman, et Leipzigi misjonikoolis nõutav saksa keele pea täiuslik valdamine oli olnud aastakümnete jooksul takistuseks eestlastest noormeeste õppimaasumisel ja misjonärikutse valimisel.² Esitatud kriitika valguses pole imestamisväärne, et lisaks Leipzigi Misjoni Seltsile asuti toetama Soome Misjoni Seltsi, üha elavamaks muutus ka noorte soov just Helsingisse õppima asuda. Esimese maailmasõja puhkedes keelati Saksamaal asuva seltsi toetamine, mis tähendas kogu toetusrahade suunamist Soome misjonialadele.³ Sellest tulenevalt pöörduti ka omariikluse saavutamise järel just põhjanaabrite poole, et misjonitööd elavdada. Siinjuures tuleb samuti rõhutada Soome-poolset initsiatiivi, põhjanaabrid olid I maailmasõja järgsetel aastatel luteri kiriku kõige suuremad toetajad ja tihedamad koostööpartnerid. Leipzigi misjoniseltis vajus aga sõja ajal, lõplikult aga pärast Saksamaa kaotust I maailmasõjas sügavasse kriisi, millest taastumiseks kulus terve järgnev kümnend, täielikult XIX sajandi lõpu ja XX sajandi alguse suuremahulist misjoniasunduste võrku taastada ei suudetudki.

Kuigi seltsi loomisest oli räägitud juba mitmeid aastaid, tekkis reaalne võimalus selle asutamiseks alles Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku loomise järel. Peamiseks initsiaatoriks kujunes Kose

¹ Karin **Hiiemaa**, *Südame kutse: Eesti misjonärid Aafrikas* (Tallinn: Olion, 2000), 43.

² Wilhelm **Kentmann**, *Piibel, kirik ja misjonitöö minevikus ja nüüd* (Tallinn: Eesti Ew.-Lutheruse usu õpetajate seltsi kirjastus, 1921), 50.

³ „Kümne aasta eest” – *Meie Kirik*, 39 (1929), 306.

koguduse õpetaja ja Ida-Harju praost Harald Pöld. 1919. aastal toimunud vaba rahvakiriku teisel kirikukongressil, millest võttis väliskülalisena osa ka Soome Misjoni Seltsi abijuhataja Hannu Hahti, leidis mainitud teema elavat vastukaja. Sama aasta alguses oli õp Pöld külastanud Helsingis asuvat Soome Misjoni Seltsi läkitusmaja ning kohtunud selle esimehe Matti Tarkasega. Külaskäigu tulemusena sündis idee luua Eestisse Soome Misjoni Seltsi haruselts. Teisest kirikukongressist osa võtnud õpetajate arvates oli aga veelgi mõistlikum iseseisva seltsi asutamine, kuigi mõningast poolehoidu leidis ka haruseltsi asutamise plaan. Oluline on märkida, et juba esimestest loomisplaanidest alates kujunes ideaaliks kirikuga otsest mitte ühenduses olev misjoniselts. Selline korraldus oli end Soomes igati õigustanud.⁴ Asutamiskoosolekule kogunes umbes viiskümmend luteri kiriku õpetajat ning eelneval päeval lõppenud kirikukongressi väliskülalised Rootsist ja Soomest. Selts asutati 16. septembril 1919. aastal Tallinnas, liikmeteks astus esimesel koosolekul üle 20 õpetaja.⁵ Põhikiri registreeriti sama aasta novembris. Kuna iga misjoniseltsi uhkuseks ja peamiseks sihiks oli just välismisjonäride koolitamine ja misjoniasundustesse saatmine, siis rõhutati ka vastloodud Eesti Misjoni Seltsi põhikirjas just välismisjoni osatähtsust.⁶

Misjonäride ettevalmistamiseks vajamineva raha kogumiseks ja seltsi eesmärkidest teavitamiseks loodi kolm osakonda: äratus-, kirjandus- ja ajalehe osakond. Äratusosakond jagunes veel omakorda kolmeks alarühmaks, mille liikmed külastasid paljusid Eestimaa paiku, et pidada misjonijutlusi. Samuti kuulus äratusosakonna tegevusvaldkonda misjonipühade ja -päevade korraldamine. Kirjandustoimkonna ülesandena nähti misjoni lendlehtede ning pikemate

⁴ Näitena teistsugusest ülesehitusest võib nimetada Rootsi Misjoni Seltsi, mis oli luterliku kirikuga otseselt ühenduses. Kuna Läti luterliku kiriku piiskop Karlis Irbe oli heades suhetes Rootsi kiriku peapiiskopi Nathan Söderblomiga, siis leidis ka Lätis 1923. a rakendust just kirikuga ühenduses oleva misjoniseltsi loomine. Esimese lätlasest misjonärina asus Indiasse, Rootsi misjoniasundusse tööle peapiiskop Irbe tütar Anna Irbe. „The Work of Roberts Feldmanis as Secretary of the Foreign Mission Council of the Latvian Evangelical Lutheran Church,” *Missio Apostolica*, 13 (2005), 28.

⁵ „Kümne aasta eest” – *Meie Kirik*, 39 (1929), 307.

⁶ Eesti Evangeeliumi Lutheruse usu Misjoni Seltsi Põhikiri (Viljandi: E. Ring, 1921), 4.

ülevaatlike raamatute avaldamist maailma misjoni minevikust ja hetkeseisust, ajaleheosakond hakkas aga ette valmistama seltsi tegevust kajastava ajalehe väljaandmist.⁷ 1920. aastast hakkas ilmuma ajaleht „Meie Kirik”, mis ei piirdunud aga ainult misjoniseltsi tegevuse kajastamisega, vaid selles avaldatud artiklites võeti sõna ka kirikupoliitilistel teemadel. Tegelikult kujunes sellest juba algusaastatest Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku konservatiivse suuna häälekandja.

Soomlaste edukus misjonipöllumil ja eestlastest tegevmissionäride väljapaistev tegutsemine tekitasid loodud seltsi juhtides kõikvõimsuse tunde, vaimustusehoos kõneldi isegi omaette misjoniasundusest. Samas suhtusid mitmed teiste konfessioonide esindajad, samuti ka paljud luterliku kiriku vaimulikud seltsi loomisesse ja ambitsioonikatesse plaanidesse skeptiliselt. Nii väideti, et selts asutati selleks, et sel teel oleks võimalik Eesti salaviinavabrikute saadusi Hiina toimetada, samuti pilgati õpetaja Põldu, öeldes, et paganid pole vaja üldse nii kaugele otsima minna.⁸

ESIMESED TEGEVUSAASTAD, KOOSTÖÖ SOOME MISJONI SELTSIGA

Vaatamata seltsi juhtide ambitsioonikatele plaanidele kujunes olukord esimesel tegevusaastal üsna lootusetuks, tegutsemissoov ületas selgelt rahalised võimalused. Nii nenditi 1920. aasta märtsis toimunud koosolekul, et tööharu on küll väga tähtis, aga sel alal tegutsemiseks on selts veel täiesti jõuetu.⁹ Sellegipoolest kuulutas seltsi juhatus välja konkursi, eesmärgiga suunata noori õppima Helsingi misjonikooli. Konkursile laekus viis avaldust. Selts lootis äratusosakonna tööle ja soomlaste abile, mis pidid andma piisava garantii noorte õppemaksude ja elamisrahade tasumiseks Soome õppima asumisel. Soomlastelt saadi julgustust juunis toimunud läkitusseltsi

⁷ Harald Põld, *Eesti Ew. Lutheruse usu Misjoni Seltsi läkitusleht II* (Tallinn: Eesti Ew. Lutheruse usu Misjoni Seltsi kirjastus, 1921), 2.

⁸ „Eesti Ev. Lutheruse usu Misjoni Seltsi tegevusest” – *Meie Kirik*, 1 (1920), 6.

⁹ „Meie kiriklikkude seltside tööalalt” – *Meie Kirik*, 2 (1920), 14–15.

aastapäeva pidustusi külastades. Sellest võtsid lisaks Pöllule osa ka seltsi juhatuse liige hr Kiiver abikaasaga ja 1920. aastal Eesti Evan-geeliumi Luteri Usu Kiriku õpetajaametisse ordineeritud endine misjonär Hendrik Kokamägi. Soomlaste üha suurenev misjonivai- mustus mõjus ka Eesti külalistele julgustavalt, samuti kinnitasid põhjanaabrid veel kord, et nad on valmis vastu võtma eestlastest noori misjonikooli kasvandikke ning aitama neid ülalpidamiskulude katmisel.¹⁰

1921. aastaks oli seltsi tegevus niivõrd kiiresti laienenud, et misjonipäevi peeti juba kümnetes Eestimaa luterlikes kirikutes. Igapäevaselt tegutses mitmeid reisijutlustajaid. Seltsi juhataja õp Pöld oli tuleviku suhtes äärmiselt optimistlik. Ka rahaline olukord oli mõnevõrra paranenud, seetõttu asuti selekteerima kandidaate Helsingi misjonikooli õppimaasumiseks. Viie avalduse esitanust kaks olid tütarlapsed, kolm noormehed. Valituks osutusid kolm noort meest: Johannes Tammets Kuusalu vallast, Leonhard Puura Tallinnast ja Karl Anniko Lihulast. Kõik kolm olid 20–22 aastat vanad ja lõpetanud keskkooli. Soomlaste hinnangul tähendas see, et teatav ettevalmistus oli noormeestel juba olemas, seepärast loodeti nende studiumi mõne aasta võrra lühendada. Nominaalne õppe- aeg Helsingi misjonikoolis kestis kuus aastat. Noormeeste õppima- asumist saatsid Eestis avaldatud ülistavad artiklid Soome-Eesti misjonisilla tugevdamisest ning Eesti Misjoni Seltsi jõudsast arengust.¹¹ Tegelikult oli olukord 1921. aasta jooksul hakanud märg- atavalt halvenema, probleemid polnud aga seotud otseselt seltsi tegevusega, vaid luterlikus kirikus esile kerkinud probleemidega, täpsemalt aruteluga kiriku õpetusliku aluse üle, milles seltsi juht õp Pöld esindas vankumatuna konservatiivset suunda. Tema tege- vus, muuhulgas misjoniseltsi ajalehe „Meie Kirik” kasutamine oma isiklike teoloogiliste vaadete selgitamisel ja propageerimisel, oli peamiseks põhjuseks, miks selts oma algusaastatel saavutatud edu maha mängis ja üsna lühikese aja jooksul suurema osa oma poolda- jatest kaotas. Kuna prioriteediks kujunes olude sunnil just kiriku- poliitiliste küsimuste üle diskuteerimine, siis jäi misjonitöö parata-

¹⁰ „Meie Välismisjoni seltsi esitajad Soome misjonipäevadel” – *Meie Kirik*, 5 (1920), 44.

¹¹ „Läkitusalalt. Eesti Misjoni Seltsi edenemine” – *Meie Kirik*, 28 (1921), 220.

matult tahaplaanile. 1922. aastal andis seltsi juhataja kirjelduses maailmamisjoni seisukorrast ülevaate ka kohaliku misjonitöö hetkeisust öeldes, et „Eesti misjoni asi on nagu varjule jäämas. Ei ole märgata, et kogudused iseäranis huvi tunneksid selle kohta, et meil kolm noort meest on koolis ja et neid tarvis üleval pidada. Soome misjonijuhatus on meile nende kohta nüüd pooleaasta lõpul kõige paremad otsused annud ja avaldab kõige paremat lootust nende edenemise kohta.”¹² Positiivsed uudised noormeeste edusammude kohta muutusid aga juba poole aasta möödudes kriitilisteks arvam avaldusteks. 1922. aasta suvekuudel kerkisid esmakordselt esile probleemid õppeedukusega. Aasta lõpus teatati esimesest koolist väljalangenust Leonhard Puurast. Ka edasine areng ei kujunenud planeeritud rada pidi. 1923. aasta alguses langes misjonikoolist välja teine noormees, aasta lõpuks viimaks ka kolmas.¹³ Põhjuseid oli mitmeid. Esiteks jättis tugevasti soovida misjonikooli kasvandike rahastamine. Summad, mis Soome saadeti, olid Eestis toimunud kirikusisese konflikti tõttu mitmeid kordi vähenenud. Samuti kahanes aja jooksul noormeeste motivatsioon misjonikoolis õppida. Konkursi läbiviimine oli toimunud liialt kiirustades, mistõttu osalejaid oli piiratud hulk ja sunnitud valik keskpäraste kandidaatide vahel osutus oodatult halvaks. Samuti oli selgusetu, kuhu noored misjonärid pärast kooli lõpetamist tööle asuma pidid. Täbar olukord sundis seltsi juhte prioriteete ümber hindama.

EMS TEGEVUS 1920. AASTATEL, KONFLIKT EELK KONSISTOORIUMIGA, SELTSI ÜMBERKORRALDAMINE

Esimese olulise muudatusena seltsi töös tuleb mainida kodumisjoniharu asutamist. Õigupoolest oli see loodud juba 1922. aastal, kuid töö organiseerimine toimus järgneva aasta jooksul. Misjoni-päeval ettekandega esinenud õp Põld nägi seltsi peamise tegevusena

¹² „Läkitusalalt” – *Meie Kirik*, 3 (1922), 20.

¹³ EELKKA (Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku konsistooriumi arhiiv), IV Kirikupäeva protokoll 1923. Usuteadlaste konverents. Kirikupäeva aruanne.

endiselt välismisjonit, tööd kodumaa kogudustes pidas ta lihtsalt välismisjonitöö eduka teostamise eelduseks.¹⁴ Siiski võis järgnevate aastate jooksul täheldada üha suuremat keskendumist just sise-misjonile, selle oluliseks põhjuseks oli kindlasti eelpool mainitud ebaõnnestumine välismisjonitöös. Tallinnasse hakati planeerima misjonimaja ehitamist, samuti pandi rohkem rõhku misjonikursustele ja misjonijumalateenistustele. Kirikupoliitiliste ja õpetusküsimuste teemalise vaidluse tõttu vähenes aga jätkuvalt seltsi toetajakond. Misjonitöö jaoks annetatud rahasummad kahanesid samuti aasta-aastalt. Kui 1922. aastal oli annetajakogudusi veel 125, siis 1924. aastaks oli neid alles ainult 57.¹⁵ Märkimisväärne on asjaolu, et paljudel polnud seltsi tegevusele midagi ette heita, kuigi ebaõnnestumisi oli selleks hetkeks juba mitmeid. Probleem oli pigem õpetajate Theodor Tallmeistri ja Põllu omavahelises arveteklaarimises. Põld, kelle initsiatiivil moodustati õpetuslikult konservatiivset teoloogiat esindav ühendus „Vaba Sinod” ning Tallmeister, kes pani aluse liberaalteoloogiat pooldavale organisatsioonile „Protestantline Ühing” ja juhtis seda, esindasid õpetuslikes küsimustes kahte, teineteisega teravalt vastuolus olevat teoloogilist voolu. Kirikukorralduslikes küsimustes oli ühisosa kahe teoloogilise koolkonna esindajate vahel küll nähtavam, kuid suhted olid sellegipoolest kogu okupatsioonieelse perioodi vältel äärmiselt teravad.¹⁶ Selline kemplemine muutis kogu kirikliku elu paljudele vastumeelseks. Ka Põllu poolt juhitud Eesti Misjoni Selts, selle üha halvenev käekäik, erinevad arusaamad misjoni seltsi tulevikust ja oikumeenilisest koostööst, samuti misjoniseltsi ajalehe muutumine kirikupoliitiliseks häälkandjaks, valmistasid 1920. aastatel ajakirjanduse veergudel paljudele muret ja põhjustas teravat kriitikat.

Teine kursimuutus tõi endaga kaasa konflikti konsistooriumiga. Nimelt oli selts asunud aktiivselt toetama Aafrikas Arushas töötavat misjonäri Leonhard Blumerit. Millist rolli mängis selles konfliktis Blumeri isik, polegi niivõrd tähtis, olulisem oli konsistooriumi

¹⁴ „Misjoni päevadelt” – *Meie Kirik*, 46 (1923), 364.

¹⁵ „Kuidas misjonitöö mõtet kirikus teostada?” – *Eesti Kirik*, 5 (1927), 36.

¹⁶ Ingmar **Kurg**, „Oikumeenilise liikumise kajastamine Eesti kirikuelus 1910–1940” – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1 (2004), 51.

hukkamõistev suhtumine misjoniseltsi arvatavasse uude kurssi pöörduda tagasi vabariigi-eelsesse aega, kui toetati Saksamaal asuva Leipzigi misjoniseltsi alluvuses tegutsevaid misjonäre. Ametlikult Eesti ja Leipzigi misjoniseltside vahel koostöö puudus, ka Eestist tulev raha suunati otse Blumeri nimele. Siiski ei tähendanud see täielikku kontaktide puudumist. Suhteid Leipzigi seltsiga hoidsid soojana saksa praostkonna õpetajad, kes võtsid mitmel korral osa Saksamaal asuva seltsi aastakoosolekust. Loomulikult mainiti seal kriitiliselt ka Eesti olukorda, millega anti selge hinnang eestlaste püüdlustele oma misjoniseltsi tegevust ise korraldada. Ühe sellise külastuse kohta andis ülevaate õp Walter, öeldes muuhulgas, et „ta polevat mitte lahti saanud häbitundmisest sellepärast, et meie eestikeelsed usuvennad parajasti nüüd, välise alanduse ja häda aegadel, ennast on lahti teinud sellest misjoniseltsist, kellega meie kodumaa 50 aastat ühiseks tööks oli ühendatud”.¹⁷ Õp Põllu jaoks ei omanud Leipzigi selts väga olulist tähtsust, tema toetus kuulus pigem misjonär Blumerile kui hästi esinevale ja Põlluga sarnast maailmavaadet jagavale isikule. Konsistooriumi liikmed nägid aga Blumeris Leipzigi seltsi alluvuses töötavat saksameelset ja saksasõbralikku misjonäri ning püüdsid sellepärast tema tegevust igati takistada. Ametlik põhjendus avaldati 1925. aastal „Kiriku Teatajas”, kus öeldi, et „misjonär Blumeril on jutluse pidamine kirikutes ja kiriklikkudes hoonetes keelatud tema kihutustöö tagajärjel kiriku keskvalitsuse vastu”.¹⁸ Sellest teavitati nii Leipzigi Misjoni Seltsi kui ka misjonär Blumerit.¹⁹ Keelust hoolimata pidas Blumer sama aasta suvel ettevõetud reisi jooksul üle saja jutluse, mõnel korral lihtsates taludes, sageli aga ka kirikutes.

Alguses deklareeritud sõltumatus kirikuvõimust polnud täielik. Kuigi otseselt ei saanud konsistoorium ega kiriku vaimulikud misjoni seltsi käekäiku muuta ega mõjutada, oli selts EELK-ga seotud rahaliselt. Juba selle loomisest alates oli kogudustele antud võima-

¹⁷ „Läkitusalalt. Leipzigi misjoniselts” – *Meie Kirik*, 28 (1928), 220.

¹⁸ Toomas Pajula, *Misjonär Leonhard Blumer Eesti ja Aafrika kultuuriloos*. Diplomitöö. Käsikiri Tartu Ülikooli filosoofiateaduskonna Ajaloo ja arheoloogia instituudi Eesti ajaloo osakonnas (Tartu, 1991), 41.

¹⁹ EELKKA, Eesti Ev. luth. usu konsistoorium. Protokollid. 30.10.1923–21.06.1927. Konsistooriumi istung 04.06.1925.

lus misjoni toetuseks vajaminevad summad kanda kas otse seltsi arvele või saata konsistooriumisse. Kuna tihedam side oli kogudustel kiriku juhtivorganitega, siis saadeti raha enamasti just sinna. Kui kümnendi alguses ei sekkunud konsistoorium seltsi tegevusse pea kordagi, siis kümnendi lõpus olukord muutus.

Eesti Misjoni Seltsi ja kirikuvalitsuse vahelised suhted olid niisil mitmesugustel põhjustel aastate jooksul halvenenud. Eelpool mainitud konflikt seoses misjonär Blumeriga oli ainult üks paljudest tüliküsimustest. Oluliseks erimeelsuseks kujunesid ka välisuhted. Kontaktid Soome Misjoni seltsiga sel keerulisel ajal küll ei katkenud, Põld külastas igal aastal sealseid misjonipäevi, samuti võtsid põhjanaabrid osa Eesti misjonipäevadest. Samal ajal aga hoiti eemale kõikidest teistest, peamiselt uuendusmeelsetest misjoniorganisatsioonidest. Kui seltsi loomishetkel loodeti selle asutajate, kindlasti aga ka luteri kiriku juhtivvaimulike poolt, et selts etendab olulist osa nii kodumaa kiriklikus elus kui ka välissuhetes rahvusvahelise misjoninõukogu²⁰ ja teiste riikide misjoniseltsidega, siis tegelikkuses kujunes sellest 1920. aastate keskpaigaks välja organisatsioon, mis hoidis eemale nii rahvusvahelise misjoninõukogu tööst kui ka suhetest lähimate naabritega, v.a eelpool mainitud Soome, kus misjoniseltsi eesotsas olid samuti valdavalt konservatiivid. Süüdistused uuemeelsuses tabasid nii Rootsi Misjoni Seltsi kui ka rahvusvahelist misjoninõukogu. Viimane pälvis eriti vihase hukkamõistu pärast 1928. aasta konverentsi Jerusalemmas, mille tulemusena kujunes välja terav vastasseis konservatiivsemate ja

²⁰ 1910. aastal toimus Edinburgh'is maailmamisjoni konverents, mis tähistas uue ajastu algust oikumeenilises liikumises. Kuigi konverentsil kõlasid arvamused, et maailm õnnestub juba järgneva inimpõlve jooksul evangeliseerida, ning selle saavutamiseks tuleb eri konfessioonidel oma jõud ühendada, tegi sellisesse arengustsenaariumi omad korrigeeringud I maailmasõda. Konverentsi ideed leidsid pärast sõda veelgi suuremat poolehoidu ning neid hakkas ellu viima 1921. aastal Ameerika Ühendriikides Lake Mohonki konverentsil asutatud Rahvusvaheline Misjoninõukogu, mille liikmete hulgas olid esindatud kõik suuremad evangeelsed kirikud ning mis paistis silma erakordselt avatud suhtumisega nii teistesse religioonidesse kui ka kristlike konfessioonide omavahelistesse suhetesse. Lake Mohonki konverentsile järgnesid sarnased kokkusaamised 1928. a Jerusalemmas ja 1938. a Indias, Tambaramis. Peeter **Kaldur**, „Lühike oikumeenilise liikumise ajalugu,” *Documenta Oecumenica. Kirik, ühiskond, misjon*. Koostajad Peeter Kaldur, Ingmar Kurg, Alar Laats, Tauno Teder, Veiko Vihuri (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2006), 10.

uuendusmeelsemate misjonäride vahel misjoni tulevikku puudutavate küsimuste osas. Liberaalid nägid teisi maailmareligioone väga soodsas valguses ja leidsid, et kõik religioonide esindajad peaksid üheskoos seisma sekulariseerumise vastu.²¹ Nagu paljudel teistel teemadel, suutsid ka selles küsimuses õpetajad Tallmeister ja Põld ajakirjanduses põhjalikult teineteise seisukohti mustata. Kui Tallmeister nägi Jeruusalemma konverentsis palju positiivset, siis Põld arvas vastupidist.²² Ta tões, et mitmed tõsised misjonärid lahkusid konverentsilt, ning kuigi nad tundsid rõõmu ühistöö üle, olid nad samal ajal kurvad selle usulise ükskõiksuse üle, mis seal misjonäride hulgas nähtavale tuli. Tema arvates ei tähenda „protestantline misjon päikesetõusu maailmas”, nagu ütles Tallmeister, „vaid selle loojaminekut, nii et meil seal õieti õhtuste ehakiirtega arvestada on. Kes elab, see näeb, et maailma misjonikurs ei pöördu ühestöötamisele Mohammedi, Buddha ja Konfutsega, vaid kindlamini hakkab asuma tõsipiiblisele alusele”.²³

1927. aastaks oli misjoniselts vaimulikkonna enamuse ja kiriku liikmete silmis kaotanud igasuguse autoriteedi. Välissuhteid iseloomustas pea täielik passiivsus, suur osa allesjäänud toetusrahasid suunati misjonär Blumerile, täpsemalt Arusha ja teiste kostikoolide kasvandikele, kellele olid Eestis määratud nn toetajad ehk sümboolsed hooldajad. Tihti täitis seda ülesannet terve kogudus.²⁴ Tagantjärele võib märkida, et see oli ka seltsi kõige tulemusrikkam ja asjalikum tegevus. Kõige enam raha suunati seltsi eelarvest aga misjonimaja ehitusse. Konsistoorium tõrkus raha üle kandmast ning palus 1927. a maikuu istungil õp Põllul selgeks teha, millised kogudused on annetanud sisemisjoni, millised välisjoni seltsi töö edendamise heaks.²⁵ Põllu järjekordse palve peale, milles ta viitas 19. detsembri 1919. a konsistooriumi ringkirjale, mille alusel oli võetud kohustus annetatud summad misjoniseltsile anda, kanti

²¹ Argo Olesk, *Oikumeeniline liikumine kuni 1948. aastani. Mõningad põhijooned*. Bakalaureusetöö. Käsikiri Tartu Ülikooli usuteaduskonnas (Tartu, 1998), 38.

²² „Misjonikonverentsist” – *Protestantline Ilm*, 10 (1928).

²³ „Vaated misjonile” – *Meie Kirik*, 41 (1928), 312.

²⁴ „Arusha kostikooli asjus” – *Meie Kirik*, 28 (1928), 207.

²⁵ EELKKA, Eesti Ev. luth. usu konsistoorium. Protokollid. 30.10.1923–21.06.1927. Konsistooriumi istung 18.05.1927.

raha lõpuks seltsi arvele üle.²⁶ Tõrkumise põhjus oli seltsi juhtide ja konsistooriumi jätkuv tüli. Misjoniseltsi käekäik oli olnud päeva- korral sama aasta alguses toimunud usuteadlaste konverentsil, kus õp Hahli ettekandes analüüsiti kujunenud olukorda ja pakuti välja lahendusi. Referent tõi ligi kümne aasta jooksul saavutatud tagasihoidlike tulemuste esmase põhjusena välja kehvasid olusid. Esiteks olid rahalised vahendid piiratud, teiseks tuli sõja ajal misjonikeelu tõttu töös vahe sisse.²⁷ Kolmanda olulise põhjusena tõstis ta esile misjoniseltsi senise tegevuse. Tunnistati, et misjonäride koolitamine oli olnud ebaõnnestumine, kuid, kuna selget väljavaadet, kus kasvandikud oleks tööle hakanud, ei olnud, siis polevat ka imes- tamisväärne, et olukord lõppes kolme noormehe läbikukkumisega. Samuti rõhutati „Meie Kiriku” tendentslikku suhtumist misjoni- töösse, mistõttu oli selts sisuliselt kaotanud oma häälekandja. Õp Hahl tegi konverentsi juhatusele soovitusel alalise referendi määra- miseks, kes igal aastal vähemalt korra misjonitöö hetkeseisu kohta ettekande peaks. Soovitavalt pidi see toimuma just usuteadlaste kon- verentsil. Kõigil konverentsist osavõtnud õpetajatel soovitati misjoni- tööle enam rõhku panna ning oma tulemused aastaaruannetes välja tuua.²⁸

1928. AASTA USUTEADLASTE KONVERENTS JA KIRIKUPÄEV

Siiski polnud konverentsi tulemusena olukord paranenud, selle- pärast otsustasid kirikujuhid misjoniteema ka järgnevatel usutead- laste konverentsidel ja kirikupäevadel üles võtta. Siinjuures tuleb mainida veel ühte olulist osapoolt, kes misjonitöö suunamisel ja ümberkujundamisel suurt rolli mängis. 1922. aastal oli EELK piis- kop Jakob Kukele kirjutanud eestlasest misjonär Martti (Martin) Meedar, kes tegutses Soome Misjoni Seltsi läkitusalal Hiinas. Juba tookord oli ta oma kirjas avaldanud lootust, et kuna noorte eest-

²⁶ *Ibid.*, Konsistooriumi istung 02.07.1927.

²⁷ „Kuidas misjonitöö mõtet kirikus teostada?” – *Eesti Kirik*, 5 (1927), 36.

²⁸ *Ibid.*, 38.

lastest misjonäride koolitamine oli ebaõnnestunud, siis võiks Eesti Misjoni Selts asuda toetama mõne Soome Misjoni Seltsi alluvuses töötava misjonäri tegevust. Meedari soovitus oli toetada Hiina misjonit. See olevat teostatav, kuigi soomlaste tegevus Hiinas oli tol hetkel väga halvas seisukorras. Seda peamiselt Hiina sisepoliitika tõttu, üha enam alapid langes kommunistide võimu alla, mis tõi endaga kaasa paljude misjonäride surma. Kirja lõpus andis ta mõista, et kui Eesti misjon areneb, oleks Soome selts võimeline eestlastele, nimetades sealjuures ka ennast, lubama nende keskel eraldi haruna töötada.²⁹

Meedarist kujunes järgnevate aastate jooksul oluline Soome-Eesti vahelise silla taastaja. 1928. aasta usuteadlaste konverentsil peetud ettekandes andis ta osalejatele edasi oma visiooni misjoniseltsi tulevikust, milles rõhutas eelkõige koostööd põhjanaabritega. „Soome misjoni selts annaks Eesti kirikule ühe osa tema Hiina tööst, ehk ta võiks alustada sellega käsikäes misjonitööd Mandshuurias ja eriti Harbinis. [---] Tol korral kui ta asuks EMSi nüüdsel tööpõllul Hunanis tegutsema, oleks muidugi eeltingimuseks see, et sealne töö moodustaks ühise sinodaalse kiriku. Kasvandikud kasvatatakse Soomes, kuid võidak, kui tahetakse, Eestis ordineerida, mis muidugi mitte ei ole oluline küsimus”.³⁰ Mainitud ettepanekute elluviimiseks soovitas Meedar luua kaks kuni kolm misjoniseltsi alamkomiteed, mis jaguneksid regionaalsel alusel. Lisaks sellele tegi ta ettepaneku asutada misjoniseltsi juurde järelevalve nõukogu. Juhuks kui seltsi juhatus tema ja kiriku esindajate ettepanekuid oleks eiranud, oli Meedaril koostatud ka uue seltsi põhikiri.³¹

Kui paljude vaimulike jaoks oli tegemist äärmiselt positiivse ja oodatud lahendusega, siis misjoniseltsi juhataja õp Põld reageeris usuteadlaste konverentsil toimunud äärmiselt tuliselt ning palus kõigil misjoni toetajatel raha otse seltsi arvele saata, et selle tegevus saaks jätkuda. Põld seostas konsistooriumi viha ja plaani seltsi juhtimine üle võtta misjonär Blumeri soosimisega ja tema töö toe-

²⁹ EELKKA, Soome Ev. Lut. Kirik. Alustatud 1920, lõpetatud 1938. a. 03.06.1922.

³⁰ „Eesti ew. Luteri kiriku ülesanded ja võimalused misjonitöös” – *Eesti Kirik*, 5 (1928), 34–35.

³¹ *Ibidem*.

tamisega, kelle „konsistoorium vande alla on pannud, veel enam aga vist sellega, et E.M.S. on tõsilutherlise voolu edendaja ja vabasinodilise liikumise tekkimiskoht”.³² Tülistse ajaleheveergudel kisti ka konverentsil Soome misjoni olukorrast ettekande pidanud praost Paasio. Nimelt rõhutas Põld, et Paasio avaldas senisele misjoniseltsi tööle ja kursile toetust ning et ka teoloogilistes küsimustes esindavad nad sarnaseid seisukohti. Kuigi Paasio kinnitas, et neil on Põluga üksmeel teoloogilistes küsimustes, lisas ta olulise märkusena, et misjonitöös tuleb õpetuslikud erimeelsused ületada ja käituda ühtsena.³³

EELK Keskkassa tegutses konverentsi tulemusena kujunenud olukorras ootuspäraselt ja keeldus misjoniseltsile maksmast kogudustes korjatud rahalisi annetusi.³⁴ Selle asemel võeti konsistooriumi istungil vastu otsus saata annetustest kogunenud rahasummad Soome Misjoni Seltsile.³⁵ Kuigi õp Põld protesteeris teravalt, oli ta lõpuks sunnitud kirikuvalitsuse uuele suunale alluma. Vastasel juhul oleks selts jäänud täielikult isolatsiooni ja selle tegevus oleks lõppenud pankrotiga. 1928. a suvel toimunud X kirikupäeval võeti vastu otsus, millega kuulutati misjon üldkiriku prioriteediks ning tehti konsistooriumi volitatud ametnikule ülesandeks misjoniseltsiga ühendusse astuda, et üheskoos selle juhatausega koostada uus välismisjoni töökava.³⁶ Kava koostajaks määrati assessor Hugo Bernhard Rahamägi, misjonireferendiks usuteadlaste konverentsil ja kirikupäeval sai Rapla koguduse õpetaja Joosep Liiv, misjoniseltsi koosolekutest võttis kiriku esindajana osa assessor ja Tallinna Kaarli koguduse õpetaja Artur Sommer.³⁷ Oktoobris toimunud seltsi peakoosolekul kinnitasid mõlemad osapooled koostöö tarvilikkust, misjoniseltsi esindajad asusid koostama koostöölepet. Edasisteks

³² „Usuteadlaste konverentsilt” – *Meie Kirik*, 6 (1928), 45–46.

³³ „Seletuseks misjoni asjas” – *Eesti Kirik*, 12 (1928), 90–91.

³⁴ Riho Saard, *Misjonitöö ja eesti misjonärid*. Avarduv maailm: eestlased rahvusvahelises arengu-koostöös. Valik artikleid (Tallinn: Jaan Tõnissoni Instituut, 2001), 29.

³⁵ EELKKA, Konsistooriumi protokollid 1928. Protokoll nr 4, 08.02.1928.

³⁶ „X kirikupäev 19.–21. juunini s.a. Tallinnas” – *Eesti Kirik*, 26 (1928), 210.

³⁷ *Ibidem*.

kirikupoolseteks läbirääkijateks määrati õp Liiv ja assessor Sommer.³⁸ Samal kuul toimunud läbirääkimistel nõudsid kirikuvalitsuse volitatud esindajad, et EMS peab asuma koostööle soomlastega, sealjuures ei keelatud kogudustel toetada ka misjonär Blumerit ja Arusha misjoniasundust.³⁹

1929. a oli misjoniküsimus jällegi usuteadlaste konverentsil arutlusel, sel teemal kõneles õp Liiv. Pikas perspektiivis kujunes referent Liivi töö väga tulemuslikuks. Pea igal edaspidi toimunud suuremal kokkusaamisel kandis ta ette misjonitöö seisukorda tutvustava ülevaate, mis ei lasknud käesolevat teemat unustada. Ka suhted soomlastega hakkasid pärast 1928. a otsust jällegi tihenema. Omalt poolt kinnitas koostöö süvendamise vajalikkust ka Eesti Misjoni Selts 1929. aasta koosolekul. Õp Liiv sõnas usuteadlaste konverentsil, et „misjoni selts on oma senisest suunast loobunud ja tahab ennast anda üldkiriku teenistusse, temaga käsikäes töötama hakata ja jälle Soomega ligemasse ühendusse astuda”.⁴⁰ Selleks, et koostöö reaalselt ka toimiks, oli ettekandja hinnangul vaja veel palju teha. Ta mainis misjonimaja kiiret rajamist ning rahaliste toetuste suurendamist. Samuti tuli oluliselt suurendada misjonit tutvustavate ettekannete ja trükiste arvu.

EESTI MISJONI SELTS 1930. AASTATEL

Kuigi misjoniselts oli pärast 1928. a usuteadlaste konverentsi taas üldkiriku poolehoidu võitnud ja koostöö tingimustes kokku leppinud, ei tähendanud see toetusrahade kiiret üleandmist seltsi kasutusse. Samuti oli probleeme ajalehega „Meie Kirik”. EELK ja misjoniseltsi esindajate läbirääkimistel kinnitas õp Põld, et ajaleht ei ole enam seltsi ametlik häälekandja, see tähendas ka selle väljaandmiseks vajaminevate toetussummade suunamist mujale. „Meie Kiriku” väljaandmist oli 1920. aastate alguses lisaks misjoniseltsile toetanud kirikuvalitsuse loodud sisemisjoni selts, kuid seda perioodi

³⁸ EELKKA, Konsistooriumi protokollid 1928. Protokoll nr 26, 24.10.1928.

³⁹ „Välismisjoni töökava kindlaksmääramine” – *Eesti Kirik*, 40 (1928), 320.

⁴⁰ „Meie kodumaa kiriku misjonitöö põhijooni” – *Eesti Kirik*, 6 (1929), 45.

ilmestasad mitmed tülid. 1920. aastate keskel muutus lehe ilmumine senises mahus küsitavaks.⁴¹ Kümnendi lõpus, kui kadus ka misjoniseltsi toetus, oli lehe edasise väljaandmise võimalikkus taas kord – ja nüüd märksa teravamalt – küsimärgi all. Vastu suudeti pidada 1931. aastani, mil ilmusid viimased 22 numbrit, pärast seda läks leht pankrotti.⁴²

1930. aastad töid endaga kaasa mitmeid muudatusi. Esiteks loodi misjonitöö elavdamiseks misjonijuhataja ametikoht. Sellele kohale asus seltsi juhataja õp Pöld, kes lahkus oma senisest kogudusest Koselt. Misjonijuhataja töökava nägi ette jutluste, kõnekoosolekute ja muude ürituste pidamist üle Eesti, samuti oli Pöld 1932. aastal ilmuma hakanud misjoniseltsi uue häälekandja „Meie Misjon” toimetaja. Ilmestamiseks töö mahukust võib mainida, et 1935.–1936. aastal pidas ta Eestimaa eri paikades 290 jumalateenistust ja kõnet.⁴³

Teise olulise muudatusena asus selts 1931. aastal ametlikult, s.t rahaliselt toetama Soome läkitusala Hiinas, täpsemalt võeti kanda misjonär Meedari elamiskulud. Põhjus, miks see alles 1931. aastal juhtus – oli ju otsus soomlasi toetada vastu võetud juba mitu aastat varem – peitus misjonär Blumeris. Nimelt otsustas seltsi juhatus oma senist kurssi muuta alles pärast seda, kui Blumer oli Aafrikast lahkunud. Kuigi misjonär oli sel teemal sõna võtnud ja lubadusi andnud juba mitmeid aastaid, naasis ta Euroopasse alles 1930. aasta suvel. Lahkumise põhjuseid oli mitmeid: Euroopas väljaantavate masaikeelsete raamatute kirjastamine vajab pidevat jälgimist, samuti oli uute trükiste ettevalmistamine keerukas nende suure mahu tõttu. Väga oluliseks põhjuseks oli ka misjonäri ja tema abi-kaasa üha halvenev tervis.⁴⁴ Kuigi rahasummad kahanesid pärast

⁴¹ Juba 1921. aastal oli sise- ja välismisjoni seltsidel omavahel lehe väljaandmisega seoses tekkinud erimeelsused, kuna lehe kulud olid liiga suured ning väljaandmine ei tasunud end ära, vaid jäädi võlgadesse. Sisemisjoni selts soovis lehele antud võla-summat tagasi ja jätta väljaandmine ainult Põllu kanda. Mõni aeg hiljem distantseerus sisemisjoni selts lehe väljaandmisest. „Eesti Ev. Lut. usu Misjoni Selts” – *Meie Kirik*, 17 (1921), 134.

⁴² Saard, *Misjonitöö ja eesti misjonärid*, 29.

⁴³ Jakob **Aunver**, *Eesti rahvakiriku ristitee* (Stockholm: EELK Komitee, 1953), 61.

⁴⁴ Pajula, *Misjonär Leonhard Blumer Eesti ja Aafrika kultuuriloos*, 42.

Blumeri lahkumist märgatavalt, ei lõpetanud misjoniselts kostikoolide kasvandike toetamist. Uue prioriteedi, Hiina misjoni toetamise kõrval koguti igal aastal arvestatav summa ka Aafrika misjoni heaks. Kohati küündis see samale tasemele Hiina misjoni heaks annetatud summadega, mõnel juhul oli isegi suurem.

Lisaks misjoniseltsile oli küsimus veel kord päevakorral 1931. a usuteadlaste konverentsil, kus pärast mitmeid sõnavõtte fikseeriti konverentsi ametlik otsus, et 1931. aastast võetakse Meedari toetamine Eesti Misjoni Seltsi kanda. Selleks vajaminev summa loodeti koguda annetustest.⁴⁵ Kiriku keskvalitsus selleks raha ei andnud. Meedar lubas omalt poolt misjonitöö elavdamiseks kirjutada igakuseid ülevaateid Hiina misjoni käekäigust. Peamiselt avaldati neid ajalehes „Eesti Kirik“, hiljem ka misjoniseltsi uues ajakirjas „Meie Misjon“. Tuleb tunnistada, et antud lubadus täideti ja ületati mitmekordselt, sest misjoniülevaateid ilmus mitmeid kordi kuus, mõnel perioodil suisa iga nädal. 1939. aastal, vahetult enne sõda, jõudis ta välja anda kaks ülevaatlikku raamatut misjonitöö minevikust, olevikust ja tulevikust Hiinas.⁴⁶

Kontaktid soomlastega muutusid jällegi tihedamaks, selle märgiks olid vastastikused külaskäigud. Igal aastal pidas Eesti Misjoni Seltsi aastapäeval ettekande mõni soome misjonär või seltsi ametnik. 1931. ja 1932. aastal endine misjonär Sihvonen⁴⁷, 1933. aastal misjonär Sulo Aarni⁴⁸ jne. Eestlased võtsid osa Soome misjoni-päevadest, enamasti külastas neid õp Pöld.

Kuigi eestlastest misjonitöö toetajad olid enda kanda võtnud justkui jõukohase ülesande, makstes kinni ühe misjonäri elamiskulud Hiinas, ei suudetud sellega aastate jooksul kordagi hakkama saada. Juba 1932. aastal teatati, et sel aastal ei ole selts vajaminevat summat kokku saanud. Misjonijuhataja Põllu arvates ei olnud põhjused majanduslikud, vaid usulised. Tema hinnangul „panid

⁴⁵ „Lühike vaade misjoniväljale” – *Eesti Kirik*, 22/23 (1931), 184–186.

⁴⁶ Martin **Meedar**, *Kirjeldusi läkitustööst Hiinas I. Loode Hunani töö* (Tallinn: Ehrenpreisi trükk, 1939). Martin **Meedar**, *Kristluse tulek Hiina, ta arenemine ja olevad olud ning võimalik tulevik* (Tallinn: Ehrenpreisi trükk, 1939).

⁴⁷ „Eesti Misjoni Seltsi XIII aastapäeva pühitsemine” – *Eesti Kirik*, 46 (1932), 364.

⁴⁸ „Eesti Misjoni Seltsi XIV aastapäeva pühitsemine” – *Eesti Kirik*, 44 (1933), 350.

seltsi peakoosolek, nõukogu ja juhatus liig julgesti oma lootuse sellele, et Eesti misjoni ühinemise tõttu Soomega kõik kogudused ja praostkonnad, kes senini olid misjonist eemale hoidnud, nüüd ühes tulevad ja seda tööharu jõudsasti toetavad”.⁴⁹ Nimelt oli kogu sõdadevahelise perioodi jooksul iseloomulik, et misjoniseltsile saatsid annetusi kindlad kogudused, kusjuures toetus oli alati suurem Põhja-Eestis. See olenes peamiselt praostist ja praostkonna meelsusest, sest oli piirkondi, kus annetusi laekus kõikidest kogudustest, teisalt olid praostkonnad, kust ei olnud misjoniseltsile laekunud ühtegi krooni. Kuigi misjoni jaoks annetatud summad kasvasid, ei tähendanud see, et kasvanud oleks ka toetajate hulk, ajaleheveergudel nimetati kehva olukorda isegi järjekordseks misjoni kriisiks.⁵⁰ Kuigi 1930. aastatel esinesid mõlemad eestlasest misjonärid kümnete ettekannetega, ei tõusnud ka sellest loodetud kasu. Edukas ettevõtmine oli vaid „Meie Misjoni” väljaandmine, misjonisummad jäid esialgu aga ikkagi endiseks. Alles 1930. aastate lõpus võis täheldada väikest tõusu. Olukord, kus misjoniselts oli oma ülesande ainult osaliselt täitnud, tekitas pahameelt eelkõige kahes eestlasest misjonäris. Blumer oli oma hinnangutes tagasihoidlikum, sest ta oli sisuliselt oma töö lõpetanud ja igasugune kostikooli laste toetamine oli väga positiivne. Meedar oli seevastu misjonikorralduse peale mitmel korral väga pahane. Sellepärast oli paratamatu, et tekkisid lahkkelid misjoniseltsi juhataja õp Pölluga. Meedar oli kirjavahetuses piiskop Rahamägiga ja väljendas oma mõtteid selle kirjavahetuse jooksul üsna avameelselt. Tema arvates oli EELK ja kirikuliikmete majanduslikku võimet arvestades kõige parem kogu misjonitegevus siduda otseselt kirikuga nagu see toimus Rootsis. See oleks vähendanud kulusid, mida oleks saanud suunata misjonialadele.⁵¹ Samuti soovis Meedar, et ühendataks diasporaatöö ja misjonitöö. Seda just konkreetselt Hiinas, sest Harbiinis elavate eestlaste kiriklik teenimine oli õpetaja puudusel katkenud. Sarnase ettepaneku oli 1928. aastal teinud õpetaja Jaan Järve, kes oli 1930.

⁴⁹ „Eesti Misjoni Seltsi aastapäeva puhul” – *Eesti Kirik*, 44 (1932), 348.

⁵⁰ „Maailma misjonist” – *Eesti Kirik*, 29 (1932), 228.

⁵¹ EELKKA, Martin Meedari isikutoimik. 03.09.1938.

aastatel loodud diasporaakomitee esimees, kuid see oli jäänud tähelepanuta. Meedar tõstas teema uuesti 1935. aastal, kuid ka seekord jäi idee vastukajata.⁵²

Ametlikud suhted Soome misjoniseltsiga olid vaatamata misjonär Meedari rahulolematusele head. Vastupidi Eestile oli Soomes alates 1933. aastast annetuste hulk igal aastal tõusnud. Kui Soomes koguti 1933. a annetustest 88 000 ja muudest ettevõtmistest veel üle 200 000 Eesti krooni⁵³, siis Eesti olukorra ilmestamiseks võib välja tuua järgmised numbrid: 1932. a aprillis laekus Hiina misjoni heaks 47.95 krooni⁵⁴, mais ja juunis kokku 43.72 kr⁵⁵, sama aasta novembris aga 22 krooni.⁵⁶ Niisiis oli võimalik aastaga maksimaalselt koguda 500 Eesti krooni. Võib veel mainida, et soomlased olid kogu Hiina misjoni jaoks 1933. aastal arvestanud umbes 75 000 krooni. Sellepärast oli loomulik, et nurinaid siinse olukorra kohta kostis nii misjonäridelt endilt kui ka Eesti Misjoni Seltsist. Üheks suureks miinuseks võib siinkohal pidada eestlaste rahakogumise süsteemi. Nimelt laekus Hiina misjoni jaoks raha eraldi. Samaaegselt jätkati koguduste survele ka Aafrika misjoni jaoks raha kogumist, kusjuures need summad olid umbes sama suured. Nagu juba mainitud, olid mõnel üksikul juhul misjonär Blumeri kostikooli kasvandikele annetatud summad isegi suuremad. Kuna misjoniselts ehitas maja ning suunas küllaltki suured summad sise-misjoni jaoks, ei jäänud välismisjoni rahastamiseks üldisest eelarvest kunagi vahendeid. Sellepärast nägigi Meedar lahendusena misjoni EELK alluvusse viimist, mis oleks tema hinnangul tähendanud administratiivkulude märgatavat alanemist.

Rahvusvahelise misjoninõukogu tööst jäi Eesti Misjoni Selts ka edaspidi kõrvale. Kuigi 1938. a Tambarami konverentsi kajastati ajakirjanduse veergudel mitmeid kordi, ei olnud Eesti Misjoni Selts võimeline suurte kulude tõttu ühtki saadikut Indiasse saatma. Kahtlemata oli eestlastele võõras ka misjoninõukogus figureerivate n-ö

⁵² „Välismisjoni töö korraldamise kohta Eestis” – *Eesti Kirik*, 2 (1935), 3.

⁵³ „Soome misjoni edust 1933” – *Eesti Kirik*, 24/25 (1934), 190.

⁵⁴ „EMS kassasse laekunud rahad aprillikuus 1932” – *Meie Misjon*, 6 (1932), 1.

⁵⁵ „EMS kassasse laekunud rahad mai- ja juunikuus 1932” – *Meie Misjon*, 7/8 (1932), 1.

⁵⁶ „EMS kassasse laekunud rahad novembrikuus 1932” – *Meie Misjon*, 1 (1933), 1.

uute kirikute roll. Arvamus misjoninõukogust oli küll pisut paranenud, kuna Eestit oli külasthanud üks selle juhte John Mott, kuid uuendusmeelne organisatsioon jäi konservatiivsetele misjoniseltsidele, nagu Eesti ja Soome seltsid, siiski võõraks. Kuigi Soome puhul oli tegemist suure misjoniseltsiga, ei võtnud ka nemad 1938. a Tambarami konverentsist osa.⁵⁷

Välismisjoni toetamine katkes juba enne Teist maailmasõda, sest misjonär Meedar oli sunnitud Hiinast 1938. aastal lahkuma. Soome misjoniselts läkitas veel sõja alguses viimased misjonärid, samamoodi talitasid ka Rootsi ja Norra misjoniseltsid.⁵⁸ Eesti Misjoni Selts tegutses samuti edasi, keskendudes peamiselt sisemisjoniile, uusi välismisjonitööd puudutavad sihte esialgu ei seatud. 1939. a augustis suri seltsi juhataja Harald Pöld.⁵⁹ Sellega lõppes 20 aastat kestnud ajastu. Samuti võib seda sisuliselt ka seltsi lõpuks pidada. 1940. aastal märtsis kogunes misjoniselts küll koosolekule, kus arutati uue juhataja ja juhatuse valimise küsimusi, samuti kuulati 1939. aasta aruandeid,⁶⁰ kuid järgmiste sammudeni enne okupatsiooni ei jõutudki.

KOKKUVÕTTEKS

Eesti Misjoni Seltsi kaks aastakümnet väldanud tegevus kulges väga ebaühtlaselt. Lühikese perioodi jooksul jõuti üle elada mitu kriisi, vähem, kuid siiski, oli ka õnnestumisi. Eestlastest misjonäride tegutsemine XIX ja XX sajandi alguses andis tõuke ja motivatsiooni, et ka iseseisvat, kuigi küll väikest, misjoniseltsi võib oodata ees edukas tulevik. Kindluse andis selleks ka Soome Misjoni Selts, kelle toetus saatis siinse misjoniseltsi tegemisi pea kogu tegutsemisperioodi vältel. Vaatamata seltsi asutamisele järgnenud kriitikale omandas organisatsioon juba paari aastaga kindla näo, tööritmi ja

⁵⁷ „Maailma misjonikonverents Indias 500 saadikuga” – *Eesti Kirik*, 50 (1938), 1.

⁵⁸ „Välismisjon praegusel ajal” – *Eesti Kirik*, 4 (1940), 5.

⁵⁹ „Misjonijuhataja praost H. Pöld'i kirstupanek ja ärasaatmine” – *Eesti Kirik*, 3/4 (1939), 7.

⁶⁰ „Eesti Misjoni Seltsi peakoosolek” – *Eesti Kirik*, 9 (1940), 6.

toetajaskonna. Selts oli kahtlemata oma juhi, Harald Põllu nägu, tema ümber kogunenud konservatiivne ringkond andis seltsile küll selge ilme ja suuna, kuid see polnud vastuvõetav teistele luteri kirikus eksisteerinud teoloogilistele suundadele. Tõenäoliselt oleks arengustsenaarium kujunenud teistsuguseks, kui kolm noort misjonäri oleksid Helsingi misjonikooli edukalt lõpetanud ja saadetud seejärel kas Aafrika või Hiina misjoniväljadele. Eeldused selliseks ideaaltulemuseks olid olemas, kuigi kaugeleulatuvaid plaane polnud tehtud. Võib-olla oleks sellisel juhul suudetud ületada ka tõrge, mis osal vaimulikkonnast misjoniselti tegevuse suhtes oli tekkinud. Et aga nii ei juhtunud ning liberaalide ja konservatiivide omavaheline tüli halvas kogu 1920. aastate kirikuelu, jäi ka misjoniselti ja selle edasine arendamine paratamatult tahaplaanile. Noorte misjonäride koolitamine asendus ebaõnnestumise järel Aafrikas töötanud Leonhard Blumeri toetamisega, kes oli vastuvõetav küll seltsi juhi Harald Põllu jaoks, polnud aga Leipzigi Misjoni Seltsi alluvana sobiv EELK konsistooriumi jaoks. See tähendas vältimatut konflikti üldkirikuga. Tagantjärele tundub siiski, et Blumeri toetamise näol oli tegemist seltsi kõige kasulikuma tegevusega. Ilma liialdamata võib öelda, et 1920. aastate keskpaigaks oli selts kujunenud Põllu ja tema toetajate eraettevõtmiseks, mille laiem kandepind vähenes aasta-aastalt. 1927. aastaks oli misjoniselti pea täielikult kapseldunud, suhted soomlastega olid jahenenud, negatiivselt suhtuti rahvusvahelise misjoninõukogu töösse, suhted konsistooriumiga olid samuti halvad. Kriisi lõpetas kirikuvalitsus, püüdes misjoniselti arendamise küsimuse tuua avalikule areenile. See õnnestus tänu aruteludele kirikupäevadel ja usuteadlaste konverentsidel ning parandas olukorda silmnähtavalt, kuid uut sisu misjoniselti selle tulemusena siiski ei omandanud. Selts jäi endiselt Põllu juhtimise alla ja olgugi, et toetust asuti nüüd kirikuvalitsuse survele jagama kahe misjonäri – Martin Meedari ja Leonhard Blumeri – vahel, ning konsistoorium ja selts kinnitasid oma toetust Soome Misjoni Seltsile, jäid olemasolevad rööpad, mida mööda Põld oli seltsi alates 1919. aastast juhtinud, täielikult üles võtmata. Lihtsamalt öeldes ei suutnud Põld ka edaspidi misjonitöös ületada õpetuslikke erimeelsusi, mis vaimulike hulgas valitsesid. Koguduste annetused sõltusid aga suurel määral

koguduse õpetajast, kuigi 1930. aastatel suurenes ka Põllu otsene mõju, kuna misjonijuhatajana avanes tal võimalus kümnetes Eesti-maa paikades seltsi tegevust tutvustada ja raha koguda. Vaatamata sellele on üldjoontes üsna tõene toetajakoguduste arvu samastamine Põllu toetajate *resp.* konservatiivse voolu pooldajate arvuga.

Kursis oli niisiis kindlaks määratud ja sellele jäädi kindlaks, uusi sihte ei seatud ka 1930. aastatel. Üha rohkem rõhku pandi sisemisjõule, mis andis lootuse suuremate summade eraldamiseks ka välismisjonitöö heaks. Toetuste suurusjärk jäi aga üldjoontes samaks ning misjonär Meedari ülalpidamiseks vajalik summa jäi järgnevate aastate jooksul ainult ideaaliks, mille poole püüelda. Soovitused siduda selts otseselt kirikuga, mis oleks Meedari hinnangul andnud võimaluse administratiivkulusi kärpida, ei saanud teoks. Asutamise järel ja 1920. aastate alguses, kui sarnast kava arutati, oli Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kirik tõenäoliselt liiga nõrk, arenemisjärgus ja hõivatud, et misjoniseltsi tööga tegeleda. Pealegi paistis selts olevat kindlates kätes. 1930. aastatel oli kirik küll ühtsem ja tugevam kui eelmisel kümnendil, kuid koostöö seltsiga piirdus ikkagi ainult seltsi juhatuse esindajate määramisega. Põhjuseks oli tõenäoliselt seesama asjaolu mis 1920. aastatelgi; selts oli n-ö kindlates kätes ja oma juhi poolt tema parema äranägemise järgi ohjatud. See tingis ka üldjoontes tagasihoidliku koostöö, mille kurblooline lõpp saabus juba mitu aastat enne seda kui okupatsioonivõimud seltsi sulgesid.

LITURGIATEOLOOGIA JA LITURGIAUUENDUS¹

Heikki Kotila

1. LITURGIAUUENDUS SOOME EVANGEELSES LUTERLIKUS KIRIKUS

Soome Evangeelse Luterliku Kiriku elule on viimastel aastakümnetel vajutanud oma pitseri laialdane liturgiauuendustöö, mis on pärast katsetusi, diskussioone ja vastuseisu ühtlustunud taas eluks uue jumalateenistusematerjaliga. Uue jumalateenistusekultuuriga on harjutud.

Jumalateenistuses toimub paratamatult aja jooksul mingeid muutusi. Nii kirikus kui ka kultuuris ja ühiskonnas toimuvad muutused peegelduvad ka kiriku jumalateenistusel. Seetõttu pole jumalateenistust muuta vajagi, see muutub iseenesest. Me võiksime leida palju konkreetseid näiteid stiilide ja praktikate muutumisest jumalateenistusel.

Teadlik liturgiauuendus on kuulunud Soome Evangeelse Luterliku Kiriku raskuspunktide hulka kauem kui kakskümmend viis aastat. 1970.–80. aastail langetati Soome kirikus palju otsuseid, mis tegelevad jumalateenistuse pideva arendamisega. Näiteks andis 1981. a kirikukogu vabaks põhimõtte, et kogudus võib ise sõnastada kirikupalve. 1982. a piiskoppide nõukogu otsustas, et õpetaja ettepanekul võib piiskop anda ilmikule õiguse aidata jagada armulauda. 1983. a võeti ajutiseks kasutuseks vastu uus perejumalateenistuse kord.

¹ Artikkel põhineb autori peetud ettekandel EELK Vaimulike Konverentsil Audrus, 23. jaanuaril 2007. a. Soome keelest tõlkinud Vallo Ehasalu.

Kõik need otsused on väikesed sammud teel endisest mitmekülgsema jumalateenistusele poole. 1980.-il valmistati tollases Kiriku Jumalateenistus- ja Muusikatöö Keskuses (KJMK; tänapäeval Jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta: KJM) ette agenda-reformi. Selle eeltöö põhjal pani kirikukogu aastal 1988 tööle agendakomitee, mille ülesandeks oli koostada uus soome- ja rootsikeelne kirikukäsiraamat ja missamuusikakogu. Piiskop Yrjö Sariola juhtimisel töötanud komitee andis 1992. a üle vahearuande „Jumala rahva püha”, mis selgitas uuenduste põhimõtteid. Komitee sai uue „Jumalateenistuste raamatu” ja „Evangeeliumiraamatu” eelnõu valmis 1997. aastal. Komitee vahearuandes on uuenduste põhimõtteid sisaldav peatükk. Ka piiskoppide koosoleku ja kirikukogu vastava komisjoni hinnangud mõlemale vahearuandele räägivad nende teoloogilisest põhjendatusest. Kirikukogu poolt heakskiidetud kujul võeti „Jumalateenistuste raamat” ja „Evangeeliumiraamat” kasutusele advendiajal 2000.

Kui „Jumalateenistuste raamatu” ja „Evangeeliumiraamatu” eelnõud olid kirikukogule üle antud, asus komisjon tööle kiriklike talitustega. Samal ajal vahetas esimehe Yrjö Sariola välja Olavi Rimpiläinen. Uue kiriklike talituste käsiraamatu eelnõu valmis 2001. aastaks. 2003. a kirikukogu otsustas võtta see kasutusele advendiajal 2004.²

2. SOOMES TEOSTATUD UUENDUSED KUI OSA LITURGIAUUENDUSLIIKUMISEST

Soome Evangeelses Luterlikus Kirikus teostatud jumalateenistuste tervikuuendus, mida ma eelnevas lühidalt kirjeldasin, on paremini mõistetav liturgiauendusliikumise taustal. Liturgiauendusliiku-

² Jumalateenistuse arengust Soomes vt Yrjö **Sariola**, *Jumalanpalveluksen käsikirja* (Helsinki: Kirjapaja, 2001), 15–23; „Kirkko muutosten keskellä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2000–2003” – *Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 89* (Tampere, 2004), 104–128; Heikki **Kotila**, *Liturgian lähteillä*. Johdatus jumalanpalveluksen teologiaan ja historiaan (Helsinki: Kirjapaja, 2004), 144–149. Agenda-uudusest Soome Evangeelse Luterliku Kiriku kirikukogus vt Heikki **Kotila**, „Kirkolliskokous kirkollisten kirjojen uudistajana” – *Teologinen Aikakauskirja*, 2 (109) (2004), 126–132, siin 129–130.

mine on toimunud Lääne kirikutes kogu XX sajandi esimese poole ja sealt edasi ning viinud jumalateenistuste märgatava uuenemiseni nii katoliku kui ka protestantlikus maailmas. Liturgiauueendusliikumise tähelepanuäratavaimaks ilminguks võiks pidada Vatikani teise kontsiili käimalükatud roomakatoliku liturgia uuendust, mille suuna andis kontsiil oma dokumendis „Sacrosanctum concilium”. Kontsiil, mis tahtis uuendada kirikut, alustas liturgiast. Sageli on märgitud, et paavst Johannes XXIII soovitud *aggiornamento* vaim väljendub just kontsiili liturgiakonstitutsioonis.³

Liturgiline liikumine on teinud jumalateenistuselust ja sakramentidest tõelise kiriku elu keskpunkti ja teoloogilise mõtlemise teema. Sakramenditeoloogia on olnud üks XX saj teoloogia raskuspunkt.⁴ Sakramenditeoloogias on viimase saja aasta jooksul sündinud oluline muutus eelkõige seetõttu, et tõsiselt on hakatud võtma kiriku ja selle sakramentaalse elu ajaloolisust. On hakatud mõistma, et ka liturgial on oma ajalugu, selles on arengut, muutuseid ja mõjutusi.⁵ Teine keskne põhjus, miks sakramendid on tõusnud teoloogilise väitluse teemaks, on oikumeenilise liikumise tugevnemine, sest sakramendid nii väljendavad kui ka loovad ühtsust. Seetõttu on nende vaatlemine oikumeenilistes vestlustes ja kontaktides hädavajalik.⁶

Jumalateenistusele hinnates tuleb peale ajaloouurimise ja õpetuse seisukoha näha ka üht meie aja märki, elamuslikkust, mis on kogu tänapäeva kultuuri tunnusjoon. Selle ees seisest on loomulik, et ka kiriku elu rõhutab usu kogemuslikkust ja rituaalsust. Kiriklikud talitused on koguduseliikmete jaoks olulised, nendesse panustatakse, ja seepärast peavad koguduse töötajad neid oma töö raskuspunktiks. Ka rõhuasetus müstikale, mis on ju osa meie aja religioossusest, annab iseenesest maad sakramentidele.

³ Vt Keith F. **Pecklers**, *Worship*. New Century Theology (London & New York: Continuum, 2003), 91–116; Kotila, *Liturgian lähteillä*, 132–144.

⁴ Kenan B. **Osborne** OFM, *Sacramental Theology*. A General Introduction (Mahwah, N.J., 1988), 1–2.

⁵ Vrd Kenan B. **Osborne** OFM, „Eucharistic Theology Today” – *Alternative Futures for Worship* Vol. 3. Eucharist. Ed. Bernard J. Lee (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1987), 90–107.

⁶ Risto **Saarinen**, *Johdatus ekumeniikkaan* (Helsinki: Kirjanelijö, 1994), 162, 192–193.

Viimastel aastatel on lääne kristlaskonnas tehtud palju laialdasi ja põhjalikke liturgiauendusi. Nende uuenduste maamärkideks võiksid olla kas või järgmisel uued liturgiaalased raamatud:

- Missale Romanum, 1970
- Lutheran Book of Worship, 1978
- The Alternative Service Book, 1980
- Lutheran Worship, 1982
- Den svenska kyrkohandboken, 1986
- Gudstjenestebok for Den norske kirke, 1992
- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja I–II, 2000
- Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, 2000
- Common Worship, 2000

Mõnedes kirikutes on tegelikult käimas uuenduste teine järk, 1970. ja 1980. aastail loodud jumalateenistuste materjali hindamine ja täiendamine. Nõnda on see anglikaani kirikus, kus adventiajal 2000 võeti kasutusele uus agenda, „Common Worship”. Selles on ühendatud „Book of Common Prayer’i” pärimus ja uuema aja liturgiauenduse tulemusel loodud „The Alternative Service Book 1980”. Ka Rootsi kirikus koostati agenda uuendamise kava.⁷ See teostati siiski üksnes Evangeeliumiraamatu osas.⁸

Soome Evangeelses Luterlikus Kirikus uuendati Käsiraamat paljude teiste vastavad uuendused läbi teinud maadega võrreldes hiljem. Seetõttu oli võimalik kasutada näiteks Ameerika luterliku kiriku ja Rootsi kiriku 1980.-tel kasutusele võetud materjale. Soome Evangeelse Luterliku Kiriku eelmine jumalateenistuste raamat oli 1968. aastast, seega mitte väga vana. 1988. a moodustatud agendakomitee iseloomustas seda raamatut kui „põhjaliku teoloogilise ja liturgilise töö tulemust”, kuigi komitee hinnangust kumab läbi mõte, et uuenduste tegemise viis oli katse pöörduda endise

⁷ Vt Heikki **Kotila**, „Ruotsin kirkon uusin messu. Mitä ehdotus Ruotsin kirkon uudeksi kirkkokäsikirjaksi 2000 kertoo?” – *Teologinen Aikakauskirja*, 1/107 (2002), 34–53.

⁸ *Den svenska evangelieboken*. Antagen för svenska kyrkan av 2002 års kyrkomöte (Stockholm: Verbum, 2002).

juurde tagasi.⁹ Viis, kuidas piiskop Sariola komitee jumalateenistuse uuendamise juurde asus, oli hoopis teistsugune. Sariola komitee ei rääkinud mitte „agendauuendusest”, vaid „jumalateenistuse uuendusest” ehk „jumalateenistuse tervikuuendusest” ning rõhutas kogudustes tehtavate katsetuste ja tagasiside tähtsust. Uuenduste juures kerkis esile mõiste „uus jumalateenistusekultuur”, mille all mõistetakse koguduste endisest suuremat vabadust otsustada ise, jumalateenistuste ettevalmistamist kohapeal ning ülesannete ja vastutuse jagamist uuel kombel.¹⁰

3. KUIDAS ON SEOTUD LITURGIAUUENDUSED JA TEOLOOGIA?

Liturgia ja teoloogia seost väljendatakse sageli mõistetepaari *lex orandi – lex credendi* abil. See paljutsiteeritud kõnekäänd on mugandus Prosper Aquitanuse maksimist, algkujul: „*Legem credendi lex statuat supplicandi*”, usu seaduse otsustagu palve seadus.¹¹ Aquitanus teeb seega kiriku liturgiapraktikast õpetuse allika. Luterlikus mõtlemises väljendatakse õpetuse ja liturgia suhet teistpidi, lihtsalt nõnda, et jumalateenistus on õpetuse ees alluvusseisundis. Nii näiteks võib rääkida „luterliku armulauateoloogia mõjust liturgiale”¹². Üldiselt mõeldakse siiski, et *lex orandi* ja *lex credendi* suhe on vastastikune.¹³ Rääkides liturgilisest teoloogiast kerkib küsimus, mida tähendab see vastasmõju teoloogilisele tööle.

Kiriku elus on esinenud mitmesuguseid püüdeid avada liturgia ja õpetuse seost. Liturgioteoloogia eellooks võiks pidada kirikuisade müstagoogikat. Kristlikus kontekstis tähendab *mystagogia* õpetuse edasiandmist ja seeläbi pühadesse saladustesse ehk müsteeriumi-

⁹ *Jumalan kansan juhla. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean välimietintö.* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A 1992:1 (Helsinki, 1992), 10.

¹⁰ Sariola, *Jumalanpalveluksen käsikirja*, 211–213; Kotila, *Liturgian lähteillä*, 148–149.

¹¹ *De vocatione omnium gentium* 1:12 (PL 51).

¹² *Jumalan kansan juhla* 1992, 44.

¹³ *Ibid.*, 51.

desse juhatamist, juhatamist sakramentidesse ja kiriku jumalateenistusel. Seetõttu on müstagoogika alati tihedas seoses sakramentide ehk müsteeriumidega. Kirikuisade müstagoogikaalaseid tekste sisaldavad katehumeenidele ja vastristituile peetud jutlused ja liturgiliste tekstide kommentaarid, mis rõhutavad liturgiliste tegevuste vaimulikku tähendust. Seepärast peetakse müstagoogikat sageli kas katehheetika või spiritualiteedi teemaks. Kui müstagoogikat seostatakse üksnes ristimisõpetusega, peetakse seda sageli üksnes kristluse algtoodete õpetamiseks kindlale kuulajaskonnale, kes ei või veel kristliku usu tõdesid sügavamalt mõista. Kui aga käsitleda seda teistpidi, kui üksnes spiritualiteedi teemat, jääb liturgia ise kergesti kõrvalteemaks, mille ülesandeks jääb sageli vaid vaimulike tõsiasjade näitlikustamine. Mõlemad tõlgendused jätavad tähelepanuta müstagoogika tegeliku teema, kiriku jumalateenistuse. Müstagoogikal on oma loomus, see juhhib usutõdede mõistmisele kiriku liturgiaelu kaudu. Seetõttu võib kirikuisade müstagoogikat pidada omaaegseks liturgiateoloogiaks ning esimeseks tegelikuks katseks kiriku ajaloos seletada liturgia tähendust. Milano Ambrosiuse, Jeruusalemma Kyrillose, Johannes Chrysostomose ja Mopsuestia Theodorose jutlused IV saj lõpust püüavad oma õpetuses anda ristimiseks valmistuvatele kristlastele teoloogilise seletuse kiriku sakramentaalsest elust üldse, kuid tõlgendavad ka üksikute riituste tähendust ning avavad sellega liturgiat kui tervikut.¹⁴

Keskajal seletati Lääne kirkus liturgiat ka allegooriatega, püüdes näidata missa osades päästeloo põhisündmusi. Näiteks *introitus*'t ja *kyrie*'t mõisteti kui Vana Testamendi esiisade hüüet Jumala poole. *Gloria* viitas Kristuse sünnile. Armulaualiturgia kolm vaikset palvet kujutasid päevi, mil Kristus puhkas hauas, ja kolm ristimärki, mis preester tegi kaanonipalve *Te igitur* ajal, kujutasid kannatusloos kolme kohta, kus Kristus löödi: Herodese, ülempreestrite ja Pilatuse ees. Õnnistamine omakorda meenutas seda, kuidas Kristus taevasse ülendamise ajal oma jüngreid õnnistas. Kui XIX saj algas liturgia teaduslik uurimine, oli see eelkõige ajalouuurimine, kus teoloogial veel kohta polnud. XX saj algul Maria Laachi kloostris

¹⁴ Enrico **Mazza**, *Mystagogy. A Theology of Liturgy in the Patristic Age* (New York: Pueblo Publ., 1989), x, 1–6.

töötanud Odo Caseli müsteeriumiteoloogiline lähenemisviis oli esimene katse tuua liturgiaajaloosse teoloogiline probleemiasetus.¹⁵

Liturgioteoloogia on suhteliselt uus teoloogilise uurimise haru, mis kuulub eelkõige süstemaatilise teoloogia alla ning mille raskuspunkt on jumalateenistuse tähenduse uurimine liturgiliste tekstide eripära arvestades.¹⁶ Liturgioteoloogia kujunemise algtoukeks oli liturgialiikumise tõus XX saj esimesel poolel. Liikumine ise ei olnud mitte niivõrd teoloogiline kui just praktiline, selle eesmärk oli elavdada kiriku tegelikku elu ja anda jumalateenistusele selle õige koht ja tähendus. Seades jumalateenistuse kiriku töö keskmesse, löi liturgialiikumine eeldused ka süstemaatiliseks jumalateenistuse uurimiseks. Tegelikult jumalateenistuse uuendamine tekitas vajaduse luua selgust jumalateenistuse teoloogiasse.¹⁷

Liturgioteoloogia tegelikult teerajajaks peetakse Cipriano Vagaggini teost „Il senso teologico della liturgia” (1957), mis vaatab liturgiat päästeloosse pandud tervikuna.¹⁸ Vagaggini koht liturgioteoloogia arendajana on eriti huvitav, kuna just tema oli *Missale*

¹⁵ „Liturgy” (Joseph A. Jungmann) – *Sacramentum mundi: an Encyclopedia of Theology*, Vol. 3. Ed. Karl Rahner, Cornelius Ernst, Kevin Smyth (New York & London: Burns & Oates, 1969), 319–340, 337–340; Paul **Roem**, *Medieval Development of Liturgical Symbolism*. Grove Liturgical Study, 47 (Bramcote: Grove Books, 1986), 21–29; *The Study of Liturgy. Revised Edition*. Ed. Cheslyn Jones & Geoffrey Wainwright & Edward Yarnold, SJ & Paul Bradshaw (London & New York: SPCK, 1992), 282. Odo Caseli tegevusest ja teoloogiast vt André **Gozier**, Odo Casel, *Künder des Christusmysteriums* (Regensburg: Pustet, 1986). Caseli põhiteoseks võiks pidada raamatut „Das Christliche Kultmysterium” (1932).

¹⁶ Vrd James F. **White**, *Documents of Christian Worship. Descriptive and Interpretative Sources* (Edinburgh: T & T Clark, 1992), 3: „... liturgical theology, which uses Christian worship as a source for theological reflection.” Pecklers (*Worship*) toob välja eri punkte liturgia vaatlemisel: kunst, arhitektuur, antropoloogia, keeleteadus, psühholoogia, semiootika ja sotsioloogia.

¹⁷ Vt Alexander **Schemmann**, *Introduction to Liturgical Theology* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1986) (Originally published 1966), 15.

¹⁸ Jungmanni („Liturgy”, 339) järgi: „It was left, however, to a Roman Benedictine, Cipriano Vagaggini, to treat the matter comprehensively in his book *Il senso teologico della liturgia*. Here the liturgy is seen as the continuation of saving history: the Church, sanctified by God through Christ in the Holy Spirit, responds by offering its worship through Christ.” Vagaggini avaldas oma teose esmakordselt 1957. Oma teksti vaatas ta läbi pärast Vatikani teise kirikukogu dokumendi *Sacrosanctum concilium* ilmumist. Teosest avaldati kuues trükk a 1999.

Romanum'i ja eriti selle armulauapalvete uuendamise võtmeisik.¹⁹ 1960.-te otsinguid ilmestab A. Verheuli teos „Introduction to the Liturgy” (1968), väljendusrikka alapealkirjaga „Towards a Theology of Worship”.²⁰ 1970.-te alguses rõhutab Hoon Waitmann omakorda liturgiateoloogiat kui hingehoidlikku ja teoloogilise probleemi-seade kokkupuutepunkti.²¹

Liturgiateoloogiat käsitlevas kirjanduses räägitakse tänapäevalgi palju sellest, mida tähendab liturgiateoloogia ja kuidas seda määratleda.²² Ingliskeelses kirjanduses kohtab mõnikord väljendit „jumalateenistuse teoloogia” (*theology of worship*), sagedamini siiski „liturgiateoloogia” (*liturgical theology*). Soome keelepruugis neil mõistetel ilmselt olulist vahet pole. Erinevate väljendite olemasolu näitab eelkõige terminoloogia ebaküpsust.

¹⁹ Vt David N. Power, „The Eucharistic Prayer. Another Look” – *New Eucharistic Prayers*. An Ecumenical Study of their Development and Structure. Ed. Frank C. Senn (New York: Paulist Press 1987), 239–257, 19–20, 32; Michael O’Carroll, *Corpus Christi*. An Encyclopedia of the Eucharist (Wilmington, Delaware: lazier, 1988), 211.

²⁰ Ambrosius Verheul, *Introduction to the Liturgy*. Towards a Theology of Worship (London: Burns & Oates, 1968), 17–19. Raamatus on kaks osa, „The Theology of the Liturgy” ja „Contemporary Problems of Liturgical Piety”. Verheul määratleb, mis on liturgia. Ta ei iseloomusta siiski liturgiateoloogia ehk jumalateenistuse teoloogia (*theology of worship*) ülesannet ega loomust. Ta on veendunud, et liturgia koht tuleb ümber hinnata – see on raamatu juhtmotiiv – kuid liturgiateoloogia olemust siin selge küsimusena ei esitata.

²¹ Paul Waitman Hoon, *The Integrity of Worship*. Ecumenical and Pastoral Studies in Liturgical Theology (Nashville & New York: Abingdon Press, 1971), 11: „I see liturgical theology as both an intellectual discipline and an expression of ecclesiastical, pastoral, and missionary concern. Or, to use the nomenclature of my trade, I view liturgical theology as a form of pastoral theology in the sense that it is to affirm the Church, care for the Church, judge the Church, and summon the Church to her proclamation in the world... To be sure, always liturgical theology is as at the same time a discipline of the mind – and of soul – in apprehending the truth of the Word, Jesus Christ. Yet liturgical theology is only authentic when it is more than thought and consistently views liturgy in relation to the flesh and blood congregation and their life in the world. In short, the dialectic of thought and life is the fulcrum on which liturgical theology is to turn.”

²² Dwight W. Vogel, Ed., *Primary Sources of Liturgical Theology. A Reader* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2000), 3–13.

4. LITURGIATEOLOOGIA

Uuendused praktikas toovad paratamatult kaasa teoloogilisi küsimusi. Liturgia uurimine sai alguse ajalooliste allikate uurimisest, mis viis omakorda uuendusteni kiriku hingehoiutöö tasandil. Varajasimad liturgiauuendused olid teadustöö käigus vanadest allikatest avastatud „algse liturgia” taastamise püüded. Alles vana taastamise mõttest kantud tegevuse järel tuli see liturgiauuendustöö, mille juurde kuulub loov, tänapäeva tegelikkusega arvestav element, see, mida rõhutab näiteks Vatikani teise kirikukogu liturgiakonstitutsioon ja uuendatud *Missale Romanum*’i eessõna. Kasvav ajaloo ja liturgia arengu tundmine toob vajaduse täpsustada liturgiateoloogiat. Oma nõudmised seab asjale ka kontekstuaalsus.

Kristliku jumalateenistuse kord on olnud eri aegadel ja eri paikades erisugune, sest jumalateenistus kuulub oma keskkonda. Kontekstuaalsus on mõistena uus, kuid jumalateenistuse ajaloo vaatlemine näitab, kuidas jumalateenistuse väliskuju on mõjutanud nii kiriku oma ajalugu kui samas ka elu kiriku ümber. Kristliku usu õpetuslauseid, kogu liturgiaelu, hingehoidu, kirikukari, ametistruktuuri ja kirikuvalitsemise kuju on mõjutanud ühiskonna aateline, sotsiaalne ja majanduslik-poliitiline keskkond.

Liturgiaajaloo uurimine aitab meil mõista, et uuenev liturgia kasvab välja olemasolevast liturgiast. Uuenemine tähendab teoloogilist järjepidevust, mitte varajasema mahajätmist. Vatikani teise kontsiili liturgiateemaline konstitutsioon „Sacrosanctum concilium” tõdeb seda tõsiasja selgesti, rõhutades kiriku liturgiaelu orgaanilist ühtsust.²³ Kuna me eeldame, et tänane liturgia on üles ehitatud mineviku kiriku liturgia peale, siis ei ole liturgia varasemaid vorme tundmata võimalik mõista nüüdisaegset liturgiat. Seda aitab mõista vanade liturgiateemaliste allikate uurimine. Liturgiaajaloo uurimise mõte on selles, et ajalugu on katse mõista minevikku. Seega on liturgia uurimine alati vanade allikate analüüs, mis toimub konkreetse ajaloolises seoses. Ajalooline analüüs esitab paratamatult

²³ *Sacrosanctum concilium – Sacrosanctum oecumenicum concilium Vaticanum II. Constitutiones, decreta, declarationes. Cura e studio secretariae generalis concilii oecumenici Vaticani II* (Civitas Vaticana: Typogr. Vaticana, 1966), 23.

küsimuse, mida tähendab kaasaegne liturgia. Uurimine, mis algab tööga liturgiaajaloos, siirdub edasi süstemaatikasse.

Teisest küljest võib jumalateenistuse teoloogia ehitada üles ka puhtalt ajaloolise teoloogiana, üksnes jumalateenistuse vormide arengute ja ajalooliste seostena. Liturgias on minevik ja tänapäev üksteisega seotud. Seetõttu eeldab kiriku liturgia mõistmine liturgia sisemise olemuse mõistmist ehk liturgiataju, mis tuleb isiklikust liturgiakogemusest. Sealjuures eeldab liturgia mõistmine selle ajalooliste allikate tundmist.²⁴ James White rõhutab uurija isikliku kogemuse olemasolu kui liturgia mõistmise eeltingimust:

Loomulikult pole liturgia mingi abstraktsioon. Seda võib mõista täielikult vaid jumalateenistust pühitsedes, kuigi aeg-ajalt võib olla kasulik ka sellest eemaldumine, vaatamaks seda objektiivsemal kujul... Et mõista kristlikku jumalateenistust, tuleb seda läbi elada, ja seda ei saa teha mitte töötoas ega raamatukogus, vaid kirikus. Seda, mida teevad kristlased Jumalat teenides, võime mõista üksnes sellest osa võttes.²⁵

Liturgia on vägagi kiriklik nähtus. Sel on tähendus ainult usulises kogukonnas ja usukogemuse juures. Seetõttu tuleb liturgiateoloogia juures ilmtingimata käsitleda ka seda, mis on kiriklik teoloogia, kirikut teeniv teoloogia.

Liturgia vaatlemine viitab liturgia ja teoloogia kokkukuuluvusele. Ristimistalitus ja ristimise teoloogia kuuluvad kokku, nagu ka armulaud ja armulauateoloogia. Armulauateoloogia on järelemõtlemine armulauakogemuse üle.²⁶ Seetõttu on loomulik, et erinevad liturgiad sünnitavad erinevate rõhuasetustega armulauateoloogiaid. Sakramentide tervikliku mõistmise seisukohalt on probleemiks kiriku elavast praktikast – sakramentide pühitsemisest – lahus elav sakramenditeoloogia. Uurimistöö seisukohalt on seevastu suur

²⁴ Vt Henri-Irénée **Marrou**, *The Meaning of History* (Baltimore: Helicon, 1966), 33; Enrico **Mazza**, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite* (New York: Pueblo Publ., 1986), xxvi–xxvii.

²⁵ White, *Documents of Christian Worship*, 3.

²⁶ Vrd Helmut **Thielicke**, *The Evangelical Faith*. Vol. 3. Theology of the Spirit (Michigan: Eerdmans, 1982) (Translated from the German edition of „Der evangelische Glaube“), 284.

väljakutse ühendada sisemine, kogemuslik, ja tõlgendav vaatekoht välise, vaatleva ja analüütilise vaatekohaga. Liturgia uurimine on seotud spiritualiteedi uurimisega, mida ei saa teha, Owe Wikströmi sõnade järgi, panemata tähele nii seespoolset (*inifrån*) kui ka väljaspoolset (*utifrån*) vaadet.²⁷

Alexander Schmemmann, kelle 1966. inglise keeles ilmunud teos „Introduction to Liturgical Theology” on üks liturgiateoloogia põhi-teoseid, määratleb liturgiateoloogiat öeldes, et selle uurimisesemeks on kiriku liturgiapärand. Schmemmann eristab mitmeid jumalateenistuse vaatlemise viise: dogmaatika uurib liturgilisi tekste ja liturgika omakorda jumalateenistuse tseremooniaid. Liturgiateoloogia uurimisesemeks on jumalateenistus kui tervik, selle ülesandeks on selgitada jumalateenistuse teoloogilist tähendust. Schmemmann rõhustab kiriku liturgiakogemuse tähtsust kõige muu ees. Liturgiateoloogia peab ühendama liturgiakogemuse kiriku usu ja õpetusega, mida seletab teoloogia. Schmemmanni meelest otsustab kiriku usureegli üle elkkõige just kiriku palvereegel.²⁸

Schmemmanni järgi pole liturgia ei teoloogiline autoriteet ega üks *locus theologicus* paljude seas, vaid igasuguse teoloogia ontoloogiline eeldus. Liturgia on *kerygma* õige mõistmise tingimus, sest liturgia ei ole midagi kirikust eraldiseisvat, see on just kiriku ehtne ja avatud olemine. Liturgiat pühitsev kirik seisab Jumala ees, mis on nii usu eesmärk kui ka usu allikas.²⁹

Selle Schmemmanni mõtte juures tõdeb Aidan Kavanagh, et koguduse jumalateenistusele ei tekita mitte niivõrd uut teoloogiaru

²⁷ Owe **Wikström**, *Häikäisevä pimeys*. Näkökulmia hengelliseen ohjaukseen (Helsinki: Kirjapaja, 1995) *passim*.

²⁸ Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, 17: „Therefore the task of liturgical theology consists in giving a theological basis to the explanation of worship and the whole liturgical tradition of the Church. This means, first, to find and define the concepts and categories which are capable of expressing as fully as possible the essential nature of the liturgical experience of the Church; second, to connect these ideas with that system of concepts which theology uses to expound the faith and doctrine of the Church; and third, to present the separate data of liturgical experience as a connected whole, as, in the last analysis, the ‘rule of prayer’ dwelling within the Church and determining her ‘rule of faith’.”

²⁹ Alexander **Schmemmann**, „Theology and Liturgical Tradition” – *Worship in Scripture and Tradition*. Ed. Massey Shepherd (Oxford: Oxford University Press, 1963), 165–178, 175.

lisaks olemasolevatele, vaid teoloogia enese.³⁰ Kavanagh teeb vahet *theologia prima* – *theologia secunda* vahel. Akadeemiline teoloogia sõna kitsas ja läänemaises tähenduses on sekundaarne ja tuletatud teoloogia: selle aluseks on järelemõtlemine mujal sündinud primaarse teoloogia üle. *Theologia prima* sünnikoht on jumalateenistust pidav kogudus. See on seotud liturgiaga, see on vaid osaliselt teadliku mõttetöö tulemus.³¹ Sellest liturgia primaarteoloogilisest ja kerügmaatilisest loomusest räägivad Leo Suur ja Ambrosius, rõhutades mõtet, et Kristuse päästetöö jätkub sakramentides, mille kaudu üha uued sugupõlvad ühendatakse lunastustööga. Leo kirjutab: „See, mis oli nähtav Kristuses, on läinud kiriku sakramentidesse.”³² Ambrosius omakorda ütleb: „Sa oled näidanud mulle palgest palgeste, oh Kristus; ma leian su sinu sakramentidest...”³³

Schmemanni ja Kavanaghi loodud liturgiateoloogia rõhutab liturgia eesõigust teoloogia ees (liturgia on *theologia prima*) ja teoloogia teenivat suhet kirikusse (teoloogiat tehakse kirikus ja kiriku jaoks). Teoloogial pole oma elu, see sõltub elavatest inimestest ja nende usukogemusest. Seepärast on teoloogia, millel puudub seos liturgiaga, Schmemanni ja Kavanaghi põhjal surnud teoloogia. Jumala päästetööd kuulutatakse ja antakse edasi liturgias, mitte teoloogias, sest liturgia on usulise suhtlemise põhimaantee.³⁴

Liturgiauueendus on hakanud rõhutama rahva jumalateenistusest osavõtu tähtsust ja seega nõudnud, liturgia olgu selge ja mõistetav.

³⁰ Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology*. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1981 (New York: Pueblo Publ., 1984), 75. Schmemmann („Theology and Liturgical Tradition”, 175) väljendab sama mõtet selgemalt: „The formula *lex orandi est lex credendi* means nothing else than that theology is possible only within the church.”

³¹ Kavanagh, *On Liturgical Theology*, 75.

³² *Sermo* 74.2 (CCL 138): „Quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta.”

³³ *De apologia prophetae David* 12.58 (PL 14): „Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis ..”.

³⁴ Muid viise mõista liturgiateoloogiat, vt James Empereur, *Models of Liturgical Theology*. Grove Liturgical Study, 52 (Nottingham: Grove Books, 1987); David W. Fagerberg, *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1992).

Vatikani teise kontsiili liturgiadokument „Sacrosanctum concilium” näitab siin kaht vaatepunkti: mõistetakse ei pea olema mitte niivõrd liturgia tekst või riitus, kuivõrd usu saladus ehk sakramentaalne tegelikkus ise. Teisest küljest ei saa inimene minna selle saladuse enese juurde muidu kui nimelt jumalateenistuse riituste ja palvete kaudu.

„Seepärast kannab Kirik hoolt selle eest, et kristlased poleks seda saladust pühitsedes kõrvalejäänud ega tummad pealtvaatajad. Vastupidi, nad peavad õppima mõistma pühade viise ja palveid ning osalema pühas talituses teadlikult, pühendunult ja aktiivselt.”³⁵

5. LITURGIA AVANEB MAAILMALE

Liturgiateoloogia ei tähenda mitte üksnes jumalateenistuse jälgimist sõna kitsas tähenduses, vaid kogu maailma ja tegeliku elu nägemist sellest vaatenurgast, mis avaneb jumalateenistuses. Ilusaks näiteks on professor Gordon Lathropi teosed, põhiosadeks liturgiateoloogiaalane triloogia „Holy Things”, „Holy People” ja „Holy Ground”.

Lathrop viib Schmemmanni ja Kavanaghi eelkirjeldatud teemasid edasi, rõhutades nendes vanakiriklikke ja luterlikke vaatepunkte. Lathrop lähtub jumalateenistuse sündmuse sisevaatlusest, keskseteks mõistetakse *ordo* ehk ülesehitus ühelt poolt ja kõrvuti asetuse (*juxtapositio*) ehk kahe asja kokkusaamisel tekkiv uus tähendus teiselt poolt. Nende kaudu avab ta liturgia pidamise sügavama ülesehituse. Kuigi lahendused eri pärimustes erinevad üksteisest märgatavalt, on *ordo* ja *juxtapositio* kaudu võimalik näha nende ühisjooni. Jumalateenistuse ja *ordo* käsitlemise juurest jõuab Lathrop välja liturgia ja kogukonna (*society*) suhte juurde.³⁶ Oma järgmises raamatus jätkab ta liturgilise eklesioloogiaga, kus arutlus *ordo* üle laieneb järelemõtlemiseks koguduse olemuse üle.³⁷ Tema kolmas teos

³⁵ *Sacrosanctum concilium*, 48.

³⁶ Gordon W. Lathrop, *Holy Things*. A Liturgical Theology (Minneapolis, Minnesota, 1993).

³⁷ Gordon W. Lathrop, *Holy People*. A Liturgical Ecclesiology (Minneapolis, Minnesota, 1999).

pöörab viimaks tähelepanu tervele kosmosele, näidates, kuidas liturgiakogemus annab inimese kätte kaardi, mille põhjal ta hakkab tundma maailma enese ümber.³⁸ Soome keeles on kõnekäänd „paljas liturgia” (*pelkää liturgiaa*), s.t, miski, mis pole tähtis, mis on meile ükskõik. Lathropi joonistatud kosmosekaardi juures paistab tegelik liturgia hoopis teistsugune. Liturgiateoloogia puudutab tervet maailma elu ja inimese kohta selles.

³⁸ Gordon W. **Lathrop**, *Holy Ground. A Liturgical Cosmology* (Minneapolis, Minnesota, 2003).

KÕRGKOOOLIDE LÕPETAJAD

Tartu Ülikooli Usuteaduskond

DOKTORIVÄITEKIRJAD

2007

Kaido Soom (*dr. theol.*), „Täiskasvanute leeritöö Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus ja selle arengustrateegia koostamine”. Juhendaja Tõnu Lehtsaar PhD. Oponendid *dr. theol.* Hannele Repo ja *dr. theol.* Randar Tasmuth. Kaitsmine toimus 15.11.2007.

Veiko Vihuri (*dr. theol.*), „Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939”. Juhendaja *dr. theol.* Riho Altnurme. Oponendid *dr. theol.* Mikko Ketola ja *dr. theol.* Toomas Paul. Kaitsmine toimus 7.11.2007.

BAKALAUREUSE-, MAGISTRIÕPPE JA ÕPETAJAKOOLITUSE LÕPUTÖÖD

2007

Ülle Ainjärv	Religioonikäsitus Viktor Emil Frankli logoteraapias ja eksistentsianalüüsis	BA (4-a)
Liina Danilson	Multikultuurne haridus ja religioon gümnaasiumi eesti kirjanduse õpikute näitel	BA (4-a)
Liina Danilson	Religiooniõpetuse integreerumise võimalustest kirjandusõpetusega	õpk
Siiri Grasmann	Religioosete organisatsioonide roll tänapäeva Eesti kodanikuühiskonnas. Empiiriline uuring	BA (4-a)
Ursula Haava	Kristliku Rahvaerakonna tegevusest ja seostest luteri kirikuga 1919–1931	BA (4-a)
Liis Hainla	Püha Jüri pärimus eesti rahvapärimuses	BA (4-a)
Maarja Hallik	Eetikast ja teoloogiast Stanley M. Hauerwasi ja Robert W. Jensoni näitel	BA (4-a)
Katre Illak	Eestlaste teispoosuskujutlused	BA (4-a)
Jonas Jakobson	Jeesus Siiraki raamatu poeesia. Analüüs Sir 14,20–15,10 alusel	BA (3-a)
Eva Jansen-Mann	Religioosete teemade käsitlemine gümnaasiumi ajalooõpetuse õpikutes Inimõiguste deklaratsiooni perspektiivis	õpk
Maria Kirsimäe	Minoilise religiooni rekonstrueerimine müüdi pärimuse ja arheoloogilise materjali põhjal	BA (4-a)
Reelika Kull	Teoloogilisi ilminguid hiliskeskaegsetes kokaraamatutes	BA (3-a)
Marje Kuusmik	EAÕK autonoomia Konstantinoopoli patriarhaadi jurisdiktsioonis – kanooniline lähenemine	BA (4-a)

Mihkel Kübar	Radikaalne islam Suurbritannias Sheikh Omar Bakri Muhammadi näitel	BA (4-a)
Siret Laks	Religiooni kajastamine ajalooõpikutes	BA (3-a)
Kristi Lont	Kas kristlased ja muslimid teenivad sama Jumalat?	BA (4-a)
Kadri Looris	Usu- ja religiooniõpetuse käsitlemine Eesti meedias „Eesti Kiriku”, „Sirbi”, „Õpetajate Lehe” ja internetikommentaatorite läbi	BA (4-a)
Eero Mander	Inimohvri probleem usundiloos	BA (4-a)
Tiina Mesi	EELK Rakvere Kolmainu koguduse ajalugu	MA
Dagmar-Christel Mähar	Kontekstuaalse teoloogia analüüs läbi Niebuhri mudelite	BA (4-a)
Livio Nimmer	Katoliku kiriku suhtumine vabastusteoloogiasse	BA (4-a)
Kadi Nõmmela	Rakvere gümnaasiumite õpilaste, lastevanemate, õpetajate ja koolijuhtide suhtumine religiooniõpetusse	BA (4-a)
Anu Ormisson	19. sajandi altarimaalid Eestis kaasaegse teoloogia kontekstis	BA (3-a)
Monica Pikker	Mütoloogilised tegelased Iiobi raamatus	BA (3-a)
Kati Plukk	Reiki ja selle levik Eestis	BA (4-a)
Kati Plukk	New Age tervendamistehnikate käsitlemisest gümnaasiumiastmes	õpk
Kristel Pöder	Retriidi isiklikud tulemused Tuuru vaimulike harjutuste näitel	BA (4-a)
Kristel Pöder	Religioosete teemade kajastamine põhikooli ühiskonnaõpetuse õpikutes	õpk
Taime Pöld	E.E.L.K laste- ja noortetöö Lääne-Saksamaal 1945–1955	MA
Antti Rammo	Võimu mõistest Michel Foucault ja Paul Tillich näitel	BA (4-a)

Kadri Rannamäe	Incipient Ecclesiology in Kathryn Tanner's theology	BA (3-a)
Kadri Reimand	Religiooniteoloogia kolm mudelit: pluralism, inklusivism ja eksklusivism. Hans Küngi religiooniteoloogilise positsiooni määratlus	BA (3-a)
Triin Saar	Pärnu kirikute ja koguduste tekkelugu: Pärnu usuline maastik aastal 2007	BA (4-a)
Andrei Samoldin	Usuelu Eestis Saksa okupatsiooni ajal 1941–1944	BA (4-a)
Pille Sims	Meteoroloogilised nähted Vanas Testamendis	BA (4-a)
Hindrek Sokk	Luther ja Zwingli: nende areng nähtuna läbi armulauasakramendi	BA (4-a)
Evely Timuska	Marioloogia kui teotokoloogia õigeusu liturgilises kogemuses	BA (4-a)
Pille Toompuu	Eesti noorte teispoosuskujutelmad XI klassi õpilaste näitel	MA
Diina Tuulik	Simone Weil ja tema müstiline teoloogia	BA (3-a)
Kaire Tuur	Nõialoom, kompass või lauluraamat? 17.–18. sajandi saami trummijooniste tõlgendamisest	BA (3-a)
Marek Uibopuu	Religiooni kajastamine gümnaasiumi filosoofiaõpikutes	õpk
Triin Vakker	Taaralastest ja nende tegevusest okupatsioonieelses Eestis	MA
Triin Vavilov	Kristlike mõistete kasutamine neljanda ja kaheksanda klassi laste poolt	õpk
Eneli Vilismäe	Armulauaküsimus vennastekoguduse ja Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku suhete kujunemisel 1922–1939	BA (4-a)
Hedi Vilumaa	Laste osalemine armulaual: diskussiooni areng ja praktika kujunemine Saksamaa ja Soome protestantlikes kirikutes 1950–1990	MA

EEKBKL

Kõrgem Usuteaduslik Seminar

DIPLOMITÖÖD 2002–2007

2002

Tiina Kask	Õpetaja kutse-eeetika	religioonipedagoogika (4-a)
Eerik Rahkema	Johannes Lipstok kui vaimulik juht	pastoraalteoloogia (4-a)

2003

Tähti Lehtsaar	Kõnetehnika osa kõneoskuses Eesti vaimulike näitel	pastoraalteoloogia (kirikumuusika) (4-a)
Marika Lilander (Marimaa)	Keskkooli õpilaste väärtused ja religiooniõpetuse mõju neile	religioonipedagoogika (4-a)
Mari Vahermägi	Voorusekäsitluse rõhuasetused O. Tärgi ja R. Vösu kirja-pärandis	pastoraalteoloogia (4-a)
Tõnis Valk	Eesti Evangeeliumi Kristlaste – Baptistide Liidu ja riigivõimu suhted aastatel 1953–1964	teoloogia (4-a)

2004

Kersti Aader (Tikkar)	Koguduse kui terviku ja noortetöö haru integreeritus	religioonipedagoogika (4-a)
Ott Aro	Iisraeli kuningriigi tekkimine	teoloogia (4-a)

Birjo Martin	Pedagoogilise kollektiivi käitumine surma ja leina situatsioonis	Religioonipedagoogika (4-a)
Peeter Tamm	Kaasaegse hermeneutika algusest – F. Schleiermachi mõistmishermeneutika.	teoloogia (4-a)

2005

Alari Allikas	Võõrandumismarratiivid ja kadunud poja kojutulek	pastoraalteoloogia (4-a)
Helle Berg	Pärnu Immaanueli kogudus aastatel 1949–1959	pastoraalteoloogia (4-a)
Mailer Berg	Evangelikaalsed evangelisatsioonistrateegiad	pastoraalteoloogia (4-a)
Sirje Järvet	Evangelism ja selle meetodid evangelikaalsetes kogudustes	pastoraalteoloogia (4-a)
Jan Pavlenko	Jumala tahte tunnetamise meetodid Eesti vene baptisti kogudustes	teoloogia (4-a)
Jelena Pavlenko	Vene ja eesti noorukite enesehinnang	religioonipedagoogika (4-a)
Aarne Pöder	Piraattarkvara kasutamine kui sotsiaaleetilise orientatsiooni näitaja	pastoraalteoloogia (4-a)
Aivar Raudver	Alkoholism kui hingehoidlik probleem	pastoraalteoloogia (4-a)
Jüri Roots	Tunnistusteoloogia James William McClendoni käsitluses	teoloogia (4-a)
Enno Tuulik	Effataa-ärkamine ja selle mõju Eestis ja väljaspool Eestit aastail 1968–1985	pastoraalteoloogia (4-a)
Leili Vainura	Vaidlused religiooniõpetuse üle Eesti ajakirjanduses aastatel 1997–2004	religioonipedagoogika (4-a)
Tiiu Vent	Piiranguteta naine – staatus ja teenimine koguduse kontekstis	pastoraalteoloogia (4-a)

Tarmo Õun	Valga EKB Koguduste ajalugu aastani 2004	pastoraalteoloogia (4-a)
------------------	--	--------------------------

2006

Evelin Belõi	Kaasaegse ülistuse areng EKB Liidu kogudustes	pastoraalteoloogia (4-a)
Diana Luik	Religiooniõpetuse eesmärgid nelja huvigrupi silme läbi	religioonipedagoogika (4-a)
Margus Mäemets	Kuressaare koguduse noortetöö 1970 kuni 2005 – ajalooline vaatenurk	usuteadus (3-a)
Marek Talts	Jumala ülistus Uues Testamendis	usuteadus (3-a)

2007

Marilys-Mirjam Kurg	Eesti kristliku noore misjoniteadvus	usuteadus (3-a)
Gertrud Kõiv	Lapse vaimne ja kõlbeline areng asenduskodus hingehoiu ja kasvatustöö kaudu	usuteadus (3-a)
Angelina Urbel	Mentorlus kui efektiivse teenimise vahend vanglasüsteemis	teoloogia (4-a)

EELK Usuteaduse Instituut

LÕPUTÖÖD 2001–2007

2001

Andres Aaste	Kaide Rätsep EELK kirikuõpetajana ja teoloogina	diplomiõpe
Tauno Kibur	Jaakobi karjakasvatus 1Mo 30,37–43 päästeloo põimingus	diplomiõpe
Kalle Mesila	Tartu Peetri koguduse ajalugu aastatel 1945–1965	diplomiõpe
Arvo Orav	Noarootsi Püha Katariina koguduse ajalugu 13. sajandist kuni Eesti taasiseseisvumiseni aastal 1991	diplomiõpe
Valdo Reimann	Rõuge koguduse ajalugu 1940–1991 aastail	diplomiõpe
Merike Saaremets	Kirikumuusika teoloogia	diplomiõpe
Annika Sipos	Õigeksmõistmine ja pühitsus Martin Lutheri teoloogias	diplomiõpe
Aare Vilu	Usk ja teod tuginedes Jaakobuse kirja perikoobile 2:14–26	diplomiõpe

2002

Jaak Aus	Leeritöö EELK Tallinna Toompea Kaarli koguduses aastatel 1989–1999	diplomiõpe
Andreas Härm	Siegfried Aaslava elu ja töö	diplomiõpe
Tiina Janno	Jumalarahva missioloogia apostel Pauluse kirjas roomlastele	diplomiõpe
Iivi Kallaste	Mõningaid aspekte pastoraalnõustaja töös skisofreeniahaigetega	diplomiõpe

Ants Kivilo	Õiguse mõistmisest Vanas Testamendis	diplomiõpe
Indrek Kõiv	Algristikoguduse probleemid Korintose kirjade valguses	diplomiõpe
Katrin-Helena Melder	Die theologischen Grundlagen der Ehrenamtlichen Arbeit in der Gemeinde	diplomiõpe
Üllar Nõlv	Viru-Nigula koguduse ajalugu okupatsiooniaastatel 1940–1991	diplomiõpe
Pille Salveste	Seadmissõnad ja epiklees armulauaaliturgias	diplomiõpe
Pille Talvar	Religioosselt mitmepalgeline Läänemaa	diplomiõpe
Roland Tõnisson	Leedu paganlik usund	diplomiõpe
Ahti Udam	Haigete hingehoid	diplomiõpe
Avo Üprus	Õigus halastusele. Eesti Kiriku kriminaaltöö ja hingehoiu osa selles	diplomiõpe

2003

Enn Auksmann	Jumalamõiste 21. sajandi alguse Eesti ühiskonnas	diplomiõpe
Markus Haamer	Onu Martini pühapäevakool ehk lastetund	õpk
Kristiina Jõgi	Vana Testamendi piltlikud kujundid apostel Pauluse kirjades	diplomiõpe
Silvester Jürjo	Kaplan Eesti politseis	diplomiõpe
Leho Lamus	Kateheesi ja religiooniõpetuse võrdlus	diplomiõpe
Raine Linnas	Islam Eestis	diplomiõpe
Paavo Matsin	C. G. Jung ja alkeemia	diplomiõpe

Kaido Saak	EELK Lääne praostkonna koguduste teenimine aastatel 1972–2002	diplomiõpe
Urmo Saks	EELK Mustjala Anna kogudus 1940–1991	diplomiõpe
Mart Salumäe	Jumalateenistuse uuendus Soome Kirikus	diplomiõpe
Enno Tanilas	Jaan Lattik – vaimulik, poliitik, teoloog, kirjanik	diplomiõpe
Hedi Vilumaa	Laste osalemine armulaul	diplomiõpe

2004

Helle Kahm	Leinaja hingehoid	diplomiõpe
Lennart Mängli	Robert Kannukese ja Luule Viilma armastuse ja abielu käsitluse võrdlus teoloogilisest perspektiivist	diplomiõpe
Lembit Tammsalu	10 käsku gümnaasiumi religiooniõpetuse tundides	diplomiõpe
Lembit Tammsalu	10 käsku gümnaasiumi religiooniõpetuse tundides	õpk
Ulvi Uutar	Naiste kujutamine Jeesuse kannatusloos ja ülestõusmisjutustustes sünoptilistes evangeeliumides	diplomiõpe
Tõnu Veimer	Vahastu kogudus 1858–1991	diplomiõpe

2005

Angela Aljas	Sõnade „tee”, „tõde” ja „elu” kasutamine sünoptilistes evangeeliumites, Apostlite tegude raamatus ning apostlike isade kirjutistes	diplomiõpe
---------------------	--	------------

Õie Alt	Elu kaitsmine ja väärtustamine kiriku ja ühiskonna vahelises diskussioonis	BA (3-a)
Eevi Bekasov	Ülevaade juutide ajaloost Eestis kuni 1945. aastani	BA (3-a)
Maarika Karu	Piht kui palve ja hingehoiu vorm läbi erinevate kirikute ajaloo	BA (3-a)
Katrin Keso-Vares	Kaplan Eesti koolis	diplomiõpe
Edda Kotkas	Jumalakartusest Õpetussõnade raamatus	BA (3-a)
Reet Köpper	Hingelaadilt erinevate inimeste hingehoid	BA (3-a)
Katrin Lille	Iiobi raamatu ja Õiglase Kannataja Poeemi võrdlus (Ludlul bel nemeqi)	BA (3-a)
Toomas Maarand	Kristliku kasvatuse võimalused läbi skautluse	diplomiõpe
Janika Oja	Valguse ja lambi motiiv Luuka kaksikteoses	BA (4-a)
Tiina Ool	Noorteleeri jätkusuutlikkus EELK Kuressaare Laurentiuse koguduses	BA (3-a)
Miina Piir	Eestimaa jutlus – kuulutuslik ja praktiline aspekt: Esra Rahula 1990–1991	BA (4-a)
Helle Pondre	Prohvet Jeremija raamatu messiaanliku kuninga ootus	BA (4-a)
Andrus Särki	Andeksandmise tähendusest Vana Testamendi teoloogia kontekstis	BA (3-a)

2006

Toomas Abiline	magistriksam	MA
Krista Arro	magistriksam	MA
Ilmo Au	magistriksam	MA

Karin Elvisto	Mõningaid aspekte Albert Soosaare elust ja teenimisest	BA (3-a)
Sirje Ess	Eesti <i>Judaica</i> bibliograafia	BA (3-a)
Maiu Kauber	magistrieksam	MA
Karl Kello	magistrieksam	MA
Eha Kraft	Tarkuskirjanduse psalmide žanrimääratluse probleeme	BA (3-a)
Leho Lamus	Kiriku usuõpetuse ja kooli religiooniõpetuse erinevused	MA
Aare Luup	EELK Püha Jakobi kogudus aastail 1945–2005	BA (3-a)
Alo Martinson	magistrieksam	MA
Katrin-Helena Melder	Vabatahtliku kogudusetöö teoloogia ja praktika	MA
Anželika Mähar	Evangelism ja sotsiaalne vastutus nüüdisaegses oikumeenilises diskussioonis	BA (3-a)
Ahto Mülla	magistrieksam	MA
Kristel Neitsov	Mis vaevab sinu südant? Paul Gerhardt (1607–1676) Uues Lauluraamatus ning Kiriku Laulu- ja Palveraamatus	BA (3-a)
Toomas Nigola	Kristliku politseikaplani käsiraamat	BA (4-a)
Merle Prass-Siim	Piiskop Alberti misjonimeetodid 13. sajandi Euroopa praktikas	BA (3-a)
Aile Pupart	Perevägivalda kogenud lapse hingehoid Kuressaare linna laste varjupaiga näite põhjal	BA (4-a)
Pille Salveste	magistrieksam	MA
Jaana-Maria Unga	EELK Usuteaduse Instituut 1946–1967	BA (4-a)

Reet Valing	magistriksam	MA
Marie-Christine Väli	Anseküla kirik ja kogudus 1887–1944	BA (3-a)

2007

Anne Idvand	magistriksam	MA
Helen Kooviste	Kannatus õigeusu inimkäsitluse seisukohalt	BA (3-a)
Agnes Jürjo	Preestrikoodeksi veeuputusloo paralleelid Gilgameši ja Atra-Hasise eepostes	BA (4-a)
Silvester Jürjo	Erinevate kaplaniteenistuste tekkimine ja areng Eestis aastatel 1988–2007	MA
Margus Kirja	Kirikuisa Augustinuse käsitlus enesetapust	BA (4-a)
Tiina Kliiman	Norwich'i Julian – inimene ja müstik	BA (4-a)
Eve Kruus	Kaplanaat Eesti politseis	BA (3-a)
Malle Kruusma	Ago Viljari EELK vaimuliku ja teoloogina	BA (4-a)
Tiia Külv	magistriksam	MA
Mikk Leedjärv	Vaimuliku rollid koguduses	BA (4-a)
Antti Leigri	Pühalepa koguduse elu ja tegevuse kajastamine EELK Konsistooriumi ja koguduse vahelises kirjavahetuses 1920–1951	BA (4-a)
Valdo Lust	Kiriku ja koguduse osa Eesti pagulaskonna elus Kesk- ja Põhja-Inglismaal pärast Teist maailmasõda	BA (3-a)
Katrin-Helena Melder	Järva-Jaani gümnaasiumi õpilaste suhtumine religiooniõpetusse	õpk
Mait Mölder	Kirikliku ja ilmaliku matusetalituse võrdlus Võrumaal 21. sajandil	BA (3-a)

Sirje Pajuste	Erinevad hingehoiu aspektid <i>sklerosis multiplex</i> 'i diagnoosiga inimesel	BA (4-a)
Miina Piir	Uurimus Tallinna Toompea Kaarli koguduseliikmete hoiakutest ja ootustest jutluse osas	MA
Helle Pondre	Kyrose edikti ajalooline ja teoloogiline tähendus	MA
Jaak Pärnamägi	Jumala Pojad Vanas Testamendis Genesis 6:1–4	BA (3-a)
Maire Sala	magistrieksam	MA
Tiit Salumäe	Religiooniõpetuse käsitlemine ajalehes Postimees 2002–2006	õpk
Enn Salveste	Ilmalik matuserituaal <i>versus</i> kristlik matuserituaal Eestis (Fenomenoloogiline-hermeneutiline tõlgendus praktilise teoloogia seisukohalt)	BA (4-a)
Tiiu Schüts	magistrieksam	MA
Marika Sepp	Martin Lutheri arusaamu armulauast	BA (3-a)
Hüllo-Kristjan Simson	Vaimuliku ameti käsitus EELK põhikirjades 1919–2004	BA (3-a)
Kristi Säask	Koos lastega ülestõusmisajal. Taustateadmisi lapse arengust, kirikuaastast ja pühapäevakoolist	BA (3-a)
Mall Tamm	magistrieksam	MA
Jaan Tammsalu	Leeritöö EELK-s aastatel 1988–2000 ja rakenduslikud soovitusel leeritööks	MA
Tõnu Taremaa	II Vatikani Kirikukogu tähendus katoliiklastele	BA (4-a)
Ave Timberg	Kinnereti leidude tähtsus Iisraeli ajaloole ja religiooniloole	BA (3-a)
Heli Tuksam	magistrieksam	MA
Indrek Vaino	Vaade Vladimir Solovjovi religioonifilosoofiale	BA (4-a)

Eesti Metodisti Kiriku Teoloogiline Seminar

DIPLOMITÖÖD 2004–2007

2004

Heigo Ausmees	Kirik ja teismelised
Revo Jaansoo	Elmar Salumaa pärandi uurimine: kristlus kui röömureligioon
Silver Koit	Vana Testamendi prohvetid ja prohvetite eksimatus
Maryna Kuncheva	Kõlbeline kasvatus
Alo Martinson	Elu väärtus õhtumaa kiriku ajaloos ja kaasaegses Eestis
Olga Sepp	Ühiskond ja teismeline elu mõtte otsingul
Julia Zagvozdkina	Valetamise probleem tänapäeva ühiskonnas
Tamara Tammekänd	Religiooni mõju ühiskonnale ja abielule
Arvo Toomsalu	Kes tegelikult abivajajat aitab
Tiina Usin	Tänav kui kasvukeskkond ja selle alternatiivid

2005

Svetlana Degtyareva	Наиболее успешные методы борьбы с наркомнией
Violetta Dilman	Христианский лагерь, как форма духовного воспитания детей и подростков
Margus Jõesaar	Glossolalia – kas müsteerium?
Irina Kalašnikova	Отцовство
Andrei Kovalenko	Проповедь и ее социальная направленность

Olga Kovalenko	Применение игровой формы воспитания в работе воскресной школы
Raino Kubjas	Prohvetid ja prohvetlus
Erika Kukk	Metodism kui vaimuliku kasvamise meetod John Wesley klasside näitel
Ingmar Kull	Leping
Tea Land	Teismeliste hingehoiu vajadus
Remigijus Matulaitis	Catholicism Turns to Protestant pastor model
Ellar Mäesepp	Mehelikkuse sotsiaalne kujunemine
Ergo Naab	Inimese olemuse teoloogilis-antropoloogiline kaemus
Natalja Novikova	Роль семьи и церкви в воспитании христианского характера у ребёнка
Janek Pallase	Evangelisti isik Uues testamendis ja varakiriku perioodil. Evangelistide olukorrast tänases Eestis
Laine Peterson	Eelteismelise areng ja kristlikud kasvatuspõhimõtted
Liina Sander	Pühakirja mõistmise ja õpetamise aspekte luterlikus traditsioonis
Sergei Sõtšev	Начало ересей и их отражение в современном мире

2006

Aet Barinov	Abielu pühadus kristlikus õpetuses ja praktikas
Ints Danielsons	Дары Духа в эпоху Постмодернизма
Küllike Evartov	Eshatoloogiast tingitud kristlike ideaalide ja maailma tegelikkuse pinge
Janis Grunte	What Lies Behind the Mystical Phenomenon of the Indigo Children?
Mairit Kallaste	Jumala nimed Vanas Testamendis
Andrus Kask	Pühitsuselu luterliku ja metodisti kiriku käsitluses
Allan Kroll	„Effataa” ärkamine
Igor Lebedev	Положительные качества в пасторском служении

Ljudmilla Lider	Социальное сиротство
Heli Metsala	Jeesuse tiitlid Johannese korpuses. Kolm pilti Jeesusest
Ljubov Nikolajeva	Интеграция детей из детских домов в общество
Ilze Paukše	The Teaching System for the Leaders in the Church
Tetyana Radomska	Роль мужа и роль жены в христианском браке
Erkki Sepp	Kristlaste tagakiusamised ja märterlus varakiriku perioodil
Merle Siimut	Osaduse käsitlus Pühakirjas ja selle mõistmine kaasaja Eesti koguduses
Olia Stelmah	Христианское душепопечительство в решении проблем сексуального характера в брачно-семейной жизни
Juta Tiikmaa	Eakate toimetuleku toetamine
Anneli Tombak	Koolieeliku areng väärtuste toel ja kasvukeskkonna mõjul
Roland Tulik	Kirik muutub Eesti ühiskonnas
Nete Ungru	Eelkooliealise lapse usuline mõtlemine

2007

Imbi Arro	Rist kristlaste määrgina
Jüri Artjušenkov	Депрессия как предпосылка самоубийства
Iiri Hermaküla	Elu Sõna liikumine aastatel 1987–1988
Ülle Kruise-Kingo	Religiooni uued võimalused virtuaalkeskonnas
Marika Olenko	Õppimine täiskasvanueas
Marika Ränk	Hingehoid teoorias ja praktikas
Leeni Sepp	Kuidas tulevad inimesed pöördumisele Ida-Virumaal?
Andrei Spiridenko	Скиния – символ грядущего Мессии
Karin Teder	Uue Testamendi kreeka keele õppevahend iseõppijaile

Tartu Teoloogia Akadeemia

DIPLOMITÖÖD 2005–2007

2005

Ethel Kings	Assisi Franciscuse loodusmüstika kristliku loodusteoloogia taustal	vaimulik
Kristin Leht	Teismeliste noorukite probleemse ja õigusvastase käitumise seos sotsiaalse elukeskkonnaga	kristlik noorsootöö
Annely Suits	Kristlik mõttelaad Ain Kaalepi ja Hando Runneli luules	eetika- ja religiooniõpetuse õpetaja
Katrin Trükmann	Surmaga seotud uskumustest ja tavadest eesti rahvakultuuris	pastoraal-nõustamine
Raili Uus	Ligimesearmastuse käsitlus religioosses eetikas kristluse ja budismi näitel	vaimulik

2006

Andra Jõras	Lapsevanemate ootused lasteasutuse kasvatustööle ja suhtumine religiooniõpetusse	eetika- ja religiooniõpetuse õpetaja
Kristi Jürma	Kalju Koguduse ajakiri Kalju Sõnum	kristlik meedia
Kätlin Kaldaru	Alfa-kursus Eesti Evangeeliumi Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liidu eestikeelsetes kogudustes	eetika- ja religiooniõpetuse õpetaja
Margit Luiga	Teadjanaine, nurganaine ja sünnitus Eesti sünnikombestikis	pastoraal-nõustamine
Anne Märtsen	Hingehoidja roll erivajadusega lapse perekonna aitamiseks	eetika- ja religiooniõpetuse õpetaja
Karin Ottensson	Eesti riigi valmisolek noorsootöö teostamiseks Eesti rahvusvähemuste seas Eesti Ingerisoomlaste Seltsi näitel	kristlik noorsootöö

Jaanika Palm	Pühapäevakoolide tegevuse sisu nelja pühapäevakooli näitel	kristlik noorsootöö
Pille-Riin Pihelgas	Erinevate õppeainete õpetajate mõju õpilaste usulistele seisukohtadele	kristlik noorsootöö
Piret Põldre	Religiooniteemad Delfi kommentaarikeskuses aastatel 2000–2004	kristlik noorsootöö
Arne Reimand	Tekst abielukoorile eelärkamisaegses Lõuna-Eesti vennastekoguduses	pastoraal-nõustamine
Evelin Rätsep	Uskumused läbi ristipuude traditsiooni Põlva kihelkonna Sanksaare ristimetsa näitel	vaimulik
Ragne Talv	Vanemaealistele meelelahutust ja emotsionaalset tuge pakkuvad meediumid	kristlik meedia
Monika Veskimägi	Kannatuste teema Osvald Targi jutlustes	eetika- ja religiooniõpetuse õpetaja
Tuuli Võsa	Noorte huvi religiooniga seotud teemade vastu: religiooniõpetuse tundides esitatud küsimuste põhjal	pastoraal-nõustamine
Teele-Triin Õunmaa	Eesti Evangeelne Luterlik Kirik aastatel 1954–1966	vaimulik

2007

Jaanika Mathiesen	Kaks leiba ja küünel keskel. Ristiusu olemus jõuludes pere ja tema karja näitel	kristlik noorsootöö
Merili Mänd	Tartu päevakeskuste efektiivsus	kristlik noorsootöö
Merje Mänd	Tartu Teoloogia Akadeemia kodulehekülje arendus	kristlik meedia
Urmas Paju	Jumalakujutus: eesti vanaduspensionäride jumalakujutluse võrdlus	vaimulik
Marge Rootsmann	Inimõigused noorsootöötajate tõlgendusel	eetika- ja religiooniõpetuse õpetaja
Tauno Toompuu	Kristliku laste- ja noortetöö eesmärgid luterlikus kontekstis	vaimulik

Akadeemilise Teoloogia Seltsi üheksas üldkoosolek

Akadeemilise Teoloogia Seltsi (ATS) üheksas üldkoosolek toimus 3. aprillil 2007. a. Seekordseks võrustajaks ja toimumiskohaks oli EELK Usuteaduse Instituut Tallinnas. Koosoleku päevakorra kohaselt kuulati ja kinnitati seltsi esimehe ja Usuteadusliku Ajakirja peatoimetaja Ain Riistani, seltsi laekuri Vallo Ehasalu ja revidendi Peeter Roosimaa tegevusaruanded.

Seltsi uueks liikmeks otsustati ühehäälselt vastu võtta TÜ Usuteaduskonna praktilise usuteaduse lektor, tänaseks *dr. theol.* Kaido Soom. Seltsi liikmelisust võivad senise traditsiooni kohaselt taotleda vähemalt teadusmagistrikraadiga teoloogid. Organisatsioonilise tegevuse hoogustamiseks jätkati eelmisel aastal alustatud diskussiooni seltsi liikmetele teaduskraadi esitamise nõudest loobumise üle. Ühise otsuseni siiski ei jõutud.

Seltsi juhatuses jätkavad:

esimees	Ain Riistan
aseesimees	Randar Tasmuth
laekur	Vallo Ehasalu
sekretär	Aira Võsa
revident	Peeter Roosimaa

Pärast koosolekut ja kohvipausi kuulati seltsi liikme ja EELK Usuteaduse Instituudi süstemaatilise teoloogia õppetooli hoidja dr Arne Hiobi akadeemilist ettekannet teemal „Kristlus ja müstika”. Ettekandele järgnes teemakohane arutelu.

ATS järgmine, kümnes üldkoosolek toimub vaikselt nädalal 2008. a Tartus.

Aira Võsa, Ain Riistan

Konverents

„Theology’s Contribution to Europe”

Tartu Ülikoolis 27.–29.09.2007

Tartu Ülikool tähistas sel aastal oma 375. aastapäeva. Usuteaduskond on koos õigus-, arsti- ja filosoofiateaduskonnaga üks neist neljast klassikalisest teaduskonnast, kes võivad samal ajal ka oma sünnipäeva tähistada. Seetõttu oli 2007. aasta usuteaduskonna jaoks tavalisest üritusterohkem – peeti rida konverentse (loetelu leiab teaduskonna kodulehelt www.us.ut.ee) ja vilistlaspäev.

Üks üritustest, mille ettevalmistamisega ise tihedalt seotud olin, oli rahvusvaheline konverents teoloogia panusest Euroopa jaoks. Idee sellise „euroteemalise” konverentsi pidamiseks tuli Saksamaalt, Teadusliku Teoloogiaseltsi (Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WgTh) / Academic Society of Theology) esimehelt professor Friedrich Schweitzerilt Tübingeni ülikoolist. Tunnustatud religiooni-pedagoogina oli ta Pille Valgu kutsutuna usuteaduskonna külaline 2005. aastal Eesti-Saksa akadeemilisel nädalal *Academica*. Mulje Tartust oli hea ja nii saigi siinsest usuteaduskonnast seltsi esimese väljaspool Saksamaad toimuva konverentsi korraldaja.

Seltsist endast niipalju, et tegemist on 1973. a asutatud suurima teoloogide ühendusega Euroopas. Kuigi nimetus seda otseselt ei reeda, on tegemist protestantlike teoloogidega. Asutajate hulka kuuluvad Eestit külastanud teoloogidest Otto Kaiser ja Peter C. Bloth. Kuna selts sai alguse Saksamaalt, on ka liikmete enamus esialgu sealt, kuigi kokku kuulub liikmeskonda 20 riigi esindajaid. Eeltingimuseks liikmeksastumisel on habiliteerumine, mis teistes riikides, kus selline nähtus akadeemilises praktikas puudub, võib olla asendatud professoriks valimisega. Siinkirjutajal on au olla selle organisatsiooni liige. Selts korraldab iga kolme aasta tagant esinduslikke kongresse ja igal aastal ainegruppide koosolekuid. Ainegrupe on kuus: VT, UT, kirikulugu, süstemaatiline teoloogia, praktiline teoloogia ja religiooni- ning misjoniteadus. Põhjalikumat informatsiooni annab huvilistele koduleht: www.wgth.de. Kuna seltsi uus strateegi-

line suund on saada tõeliselt üle-euroopaliseks, korraldati esimene üritus uuest sarjast Ida-Euroopas ja inglise keeles.

Konverents ise pakkus laiahaardelist valikut valdkondadest, mis seovad teoloogiat Euroopaga – süstemaatilises teoloogiast religioonipedagoogikani. Konverentsi alustasid oma ettekannetega kaks nimekat süstemaatikut. Euroopast kui teoloogilisest ülesandest kõneles Tübingeni ülikooli professor Christian Schwöbel ja Euroopa mõistmisest professor Werner Jeanrond Lundi ülikoolist. Piibliteadlase vaadet pühakirja kasutamisest rahvaste lepitamisel pakkus professor Jens Schröter Leipzigi ülikoolist. Siinkirjutaja andis ülevaate 2001–2004 läbiviidud rahvusvahelise projekti „Kirikud ja Euroopa integratsioon” uurimistulemustest. Helsingi ülikooli teadlane dr Jyri Komulainen üritas kristlikust dogmaatikast lähtudes välja pakkuda uut mudelit religioosse pluralismi võimaldamiseks – tekitades ägeda diskussiooni. Religioonipedagoogika oli teemaks kahes viimasel ettekandes. Rahvusvahelise uurimisprojekti (milles osaleb ka usuteaduskonna uurimisgrupp Pille Valgu juhtimisel) tulemustest oli Amsterdamis Ülikooli professori Siebren Miedema ettekanne. Viimaseks ettekandeks oli seltsi esimehe enda oma, mis kõneles religioonipedagoogikast kui õigluse, rahu ja tolerantsi arendajast. Näis, et kahe viimatikõnelenu seisukohtades oli teatud põhimõtteline erinevus: kui hollandlane lähtus eelkõige religiooni neutraalsest tutvustamisest – kasvõi selleks, et religioonidest õppida, siis sakslase jaoks oli religiooniõpetus siiski kodust kaasa saadud usu arendamine ja selle kohta uute teadmiste saamine. Selles eristuses võib kajastuda nende maade erinev taustsüsteem.

Ettekannete vahel ja järel toimus elav diskussioon nii saabunud välismaiste osalejate kui kohalike teoloogiaõppejõudude ja doktorantide vahel. Tunti huvi siinse usulise olukorra vastu. Pärast ametliku osa lõppu suundus enamik osalejaid väljasõidule Kuremäe kloostrisse, mis pani teadusüritusele elamusliku punkti.

Ettekanded avaldatakse seltsi väljaannete sarjas Gütersloh kirjasutes. Siinkohal kasutan juhust ja avaldan tänu kõigi konverentsiga seotud praktiliste asjade korraldajale – konverentsi heale vaimule, nagu professor Schweitzer lõpetamisel väljendus – doktorant Ursula Haavale.

Riho Altnurme

Summaria

Peeter Roosimaa, *Johannes und seine Taufe*

Schon seit Anfang des Urchristentums ist die Taufe für die Christen eine der elementaren und grundlegenden Tätigkeiten gewesen. Ihren Anfang hatte sie in Johannes-Taufe. Wer war Johannes der Täufer und welchen Inhalt hatte seine Mission?

Das Neue Testament stellt Johannes als einen in Priesterfamilie geborenen Mann vor. Er hat gepredigt und getauft. Die Umkehrverkündigung des Johannes brachte unter Juden eine Bewegung mit sich, die keine Parallele aus früheren Zeiten hatte. Er verstand sich als Herold Gottes, er war ein offizieller Übermittler göttlicher Botschaft. Er hat gepredigt: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ (Mt 3:2). Dabei müsste das Kommen des Himmelreichs mit einer besonderen Person verbunden sein. Man bezeichnet sie einfach als „der Kommende“. Der größte Unterschied zwischen den beiden Personen besteht darin, dass Johannes nur mit Wasser taufte, der Kommende mit Heiligen Geist und Feuer taufen wird. Johannes erwartete den Kommenden als einen himmlischen Richter, der die Gerechtigkeit aufrichtet. Dabei konnte Johannes Bilder aus der Verkündigung des Propheten Joel vor Augen gehabt haben. Johannes selbst war der Wegbereiter für den Kommenden.

Es gibt verschiedene Meinungen darüber, welche Bedeutung die Johannestaufe haben konnte. Es lässt sich feststellen, dass die Johannestaufe mit Sündenvergebung zwar verbunden, an sich jedoch keine Vergebung der Sünden war. Es ging um den Wunsch, das gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch wiedergutzumachen. Man kann auch behaupten, dass es bei der Taufe um ein rituelles Begräbnis ging. So war es keineswegs ein Reinigungsritus, vielmehr hängt die Johannestaufe mit Gerichtsgedanken zusammen. Zugleich lässt sich gut verstehen, dass im Unterschied zu denjenigen, von denen die Reinigungsriten durchgeführt wurden, Johannes „der Täufer“ genannt wurde. Von seiner Bedeutung war es gleich mit Johannes „der Bestatter“. So kann Johannes für einen Richter gehalten werden, jedoch für einen Richter mit beschränkter Vollmacht. Seine Tätigkeit unterscheidet sich von der Tätigkeit des Kommenden in gleichem Maße wie das Wassertaufen vom Taufen mit Heiligen Geist und mit Feuer. Das religionsrechtliche Gerichtsverfahren des Johannes und das dazugehörige rituelle Begräbnis dienten als Vorbereitungen für die Ankunft des Kommenden, dessen Beschlüsse das ganze weitere Schicksal eines Menschen bestimmen.

Die von Johannes getauften Menschen traten in die Reihe derer ein, die auf den Kommenden warteten, um von ihm begnadigt und von ihren Sünden befreit zu werden. In diesem Zusammenhang kann dieses rituelle Geschehen durchaus als Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden genannt werden

Auch Jesus hat sich vom Johannes taufen lassen. Im Unterschied zu seinen bußetuenden Landsleuten hatte die Taufe für Jesus jedoch eine andere

Bedeutung. Mit der Taufe wurde die Person Jesu öffentlich präsentiert: Mit diesem Ereignis wurde er in religionsrechtlicher Hinsicht offiziell vorgestellt. Das war nötig für seine Legitimation. Nach dem Zeugnis der Evangelien war dies der Höhepunkt der Johannestaufe.

Jaan Lahe, *Die Gnosis im Neuen Testament als ein Problem in der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*

Das Thema die Gnosis im Neuen Testament ist für die neutestamentliche Wissenschaft seit langem von grosser Bedeutung. Schon H. Hammond (1653) hat Paulus' Gegner in allen seinen Briefen (einschließlich Gal und Röm) mit Gnostikern identifiziert. Obwohl bereits J. Clericus, der Herausgeber Hammonds Werk im Jahre 1698, meinte, dass die Ansicht von Hammond zu extrem war, vertraten noch im 18. und im 19. Jahrhundert (mit kleineren oder größeren Zugeständnissen) J. L. Mosheim, C. W. F. Walch, E. Burton u.a einen ähnlichen Standpunkt. Die überwiegende Mehrheit der heutigen Wissenschaftler ist mit dem Standpunkt von Hammond nicht einverstanden. Jedoch gibt es auch heute etliche moderne Forscher, die manche „Irrlehrer“ im Neuen Testament (z.B. in den Pastoralbriefen) mit der gnostischen Bewegung verbinden. Anfang des 20. Jahrhunderts lenkte die sog. „Religionsgeschichtliche Schule“ (H. Gunkel, R. Reitzenstein, W. Bousset u.a.) die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß es bei den Autoren des Neuen Testaments selber (vor allem bei Paulus und Johannes) solche Vorstellungen, Gedanken und Begriffe vorkommen, die an die Gnosis erinnern. Am gründlichsten hat solche „Gnostische Motive“ Rudolf Bultmann behandelt. Heute sind vielen Bultmanns Thesen nicht mehr zuzustimmen (wie z.B. die Existenz einer vorchristlichen Gnosis, der Mythos vom Urmenschen als ein gnostisches Hauptmythologem), und viele Forscher legen diese Motive losgelöst von der Gnosis aus. Doch gibt es auch jetzt Wissenschaftler, die die genannten Vorstellungen und Begriffe (zumindest in einigen Briefen und jeweils fragmentarisch) mit der Gnosis in Zusammenhang bringen. In dem vorliegenden Aufsatz geht man nicht der alten Frage nach, ob es im Neuen Testament tatsächlich die Gnosis vorzufinden sei. Statt dessen versucht man darzustellen, wie sich die Ansichten in diesem Themenbereich im Laufe der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft verändert haben.

Arne Hiob, *Jungfrauengeburt Jesu Christi*

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, zum ersten Mal die Argumente für und gegen die Jungfrauengeburt Jesu Christi in der estnischsprachigen akademischen Literatur darzustellen. Obwohl die Argumente gegen die Jungfrauengeburt in der neutestamentlichen Wissenschaft für wesentlich überzeugender gehalten werden, sollte im Interesse des objektiven Überblicks den Lesern die Möglichkeit gegeben werden, beide Argumentationslinien kennenzulernen und zwischen ihnen ein gewisses Gleichgewicht zu halten. Folgenden Themen wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt: das Fehlen der Berichte über die Jungfrauengeburt ausserhalb der Prologe bei Mt und

Lk; die gemeinsame und die Sondertradition in den Prologen bei Mt und Lk; die Jungfrauengeburt in der religionsgeschichtlichen Umgebung des Neuen Testaments und deren theologische Bedeutung. Zusammenfassend wird festgestellt, dass angesichts der Nähe der Tradition über die Jungfrauengeburt zu den Legenden in anderen Religionen, genauso wie im Hinblick auf die Spannungen, die zwischen den einzelnen Elementen dieser Tradition herrschen, und auf das knappe Zeugnis des Neuen Testaments in dieser Hinsicht, die Mehrheit der neutestamentlichen Forscher heutzutage der Ansicht ist, dass es sich bei der Geschichte um die jungfräuliche Geburt Jesu Christi um eine Legende handelt. Andererseits ist es bekannt, dass die Orthodoxe und die Römisch-Katholische Kirche, genauso wie die konservativeren Kreise unter den Protestanten bis heute die Geschichtlichkeit der jungfräulichen Geburt Jesu Christi bejahen (vgl. Die Mariologie in der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche). Wer aber heute weiterhin an die Geschichtlichkeit von der jungfräulichen Geburt Jesu Christi glauben will, soll daran glauben trotz der Tatsache, dass wissenschaftlich begründbare Beweise dafür fehlen und trotz der Gegenargumente, über die eine starke wissenschaftliche Übereinstimmung herrscht. Obwohl vermutlich der kleinere Teil der westlichen Christen an die jungfräuliche Geburt glaubt, ist es weiterhin ein Teil des Glaubensbekenntnisses. Jedenfalls gilt auch heutzutage: an die Authentizität oder Nichtauthentizität der Tradition über die jungfräuliche Geburt Jesu Christi kann man glauben oder nicht glauben aufgrund der persönlichen Entscheidung.

Roland Karo, God and Electrochemistry: an Introduction to Neurotheology

The aim of the paper is to provide the reader with an introductory device to enter the emerging field of cognitive neuroscience of religion – a field that has sometimes been referred to as neurotheology.

The first section of the paper is addressed primarily to theologians in asking why should we try thinking about God in terms of neural activity at all. After all, theology is supposed to be a teaching about God but the neurosciences, by definition, can only ground their claims in the data collected about the *human* brain.

In the second section of the paper, an introduction is made to one of the most widely known hypotheses within the field of neurotheology, namely, the Newberg-d'Aquili hypothesis. The hypothesis is explained both on the philosophical and neuroscientific levels.

The third section of the paper describes Newberg and d'Aquili's neurophysiological model of mystical experiences and includes a subsection on the empirical testing of the whole hypothesis.

The last sections of the paper deal with the theological implications that follow from Newberg and d'Aquili's neuroscientific modelling of religious and mystical experiences. It is concluded that the new cognitive neurosciences may well turn out to be very effective tools when it comes to understanding and explaining the role and nature of religion (in general) and theological statements (in particular).

Priit Rohtmets, *The Estonian Missionary Society 1919–1940*

The Estonian Missionary Society was established in 1919 by the clergy of the Estonian Evangelical Lutheran Church. For 20 years the leader of the society was priest Harald Pöld. With the help of neighbouring Finnish Missionary Society the primary goal was to send young missionaries to the Missionary School in Helsinki. Although the objective was achieved, none of the three selected students managed to graduate. After the failure H. Pöld decided to support Leonhard Blumer, a missionary who worked in Africa and was subordinated to Leipzig Missionary Society. Some years later, this decision was deplored by the Consistory of the Lutheran Church because it was thought that Blumer was too German-minded. From 1923 the missionary work was overshadowed by the conflict which emerged between three theological schools of thought inside the Lutheran Church. Harald Pöld was the intellectual leader of the conservative current and stood up strongly to any alterations and liberal conceptions of theology. The conservative current also opposed to any relations with ecumenical organisations including the International Missionary Council. The outcome of this policy for Missionary Society was a boycott from all the other church parties. By the year 1927 the relations between the Lutheran Church and the Missionary Society were nearly non-existent. The Consistory refused to transmit the money that had been collected from the parishes for missionary work and demanded answers to what the money was going to be spent on. During the next four years the topic was fervently disputed in the conference of theologians and clerics and it was decided that the cooperation with the Finnish Missionary Society must be re-established. Pöld resisted but accepted this decision the next year. He was appointed a Director of Missionary work with the task to increase the budget of Missionary Society. During the 1930s the situation remained unchanged and stable, the funds of missionary society were divided between missionary Blumer, who worked in Africa and missionary Martin Meedar, who was subordinated to the Finnish Missionary Society and worked in China. Leonhard Blumer resigned already in 1930, but the Missionary Society continued to support his successor. Martin Meedar was forced to resign in 1938 because of a communist takeover in his missionary region in China. That year also marks the actual ending of the society, in 1939 Pöld died. The Estonian Missionary Society was officially shut down by the Soviet authorities soon after the occupation of the Republic of Estonia.

Heikki Kotila, *Liturgical Theology and the Renewal of Liturgy*

The aim of this article is to explore the relationship between the worship renewal of the Evangelical Lutheran Church in Finland and the study of liturgical theology. The article first describes the various attempts at liturgical renewal in Finland. The new liturgical books – Service Book, Lectionary 2000 and The Book of Occasional Services 2004 for the Evangelical Lutheran Church in Finland – are the final result of this work. The process of renewal can be understood in the context of the ecumenical liturgical movement. For

instance, The Evangelical Lutheran Church in Finland has used texts from the service books of other churches, like service books prepared for the use of the Church of Sweden and the Evangelical Lutheran Church in America. The nature and development of liturgical theology are then discussed. The author states that practical liturgical changes are the impetus for the study of liturgical theology. The purpose of liturgical theology is not to study the worship practices as a closed system, but rather to explore the relationship between the worshipping community and the society around the church.

Juhend autoritele

Kaastööd esitatakse elektrooniliselt, e-posti teel. Haruldasete šriftide ja märkide kasutamise puhul võib täpsuse huvides lisada postiga saadetud või muul viisil kohale toimetatud väljatrüki. Soovitatav formaat on MS Word .doc või .rtf. Kaastöödele peavad olema lisatud autori kontaktandmed. Artiklite soovitatav pikkus on 30 000–40 000 täheruumi (koos tühikute ja joonealustega). Artiklile tuleb lisada resümee inglise või saksa keeles, mille pikkuseks on kuni 1800 täheruumi.

Tekst peab olema tehniliselt võimalikult vähe kujundatud, vormistatud 12-punktilises kirjas, reavahega 1,5. Mitte kasutada poolitamist, tugevat leheküljevahetust, tabulaatorit teksti paigutamisel ja lõigu alustamisel, keskele paigutatud pealkirju jms. Tekst ei pea olema paremal äärel joondatud. Esiletõstmiseks kasutatakse paksu kirja (peamiselt nimed, kui on vaja) ja kursiivi (peamiselt tsitaatsõnad); kui on soov sõnu rõhutada sõrendusega, kuid vastav šrifti vormindamine on tehniliselt raske, siis kindlasti mitte panna tühikuid tähtede vahele, vaid märgistada vastav sõna kuidagi teisiti ja sellest toimetusele teada anda.

Tsitaadid (*resp.* tekstinäited) peavad olema täpsed, sõnasõnalised, üldjuhul tsiteeritava allika keeles (juhul kui on oluline sisu, mitte täpne sõnastus, siis on mõttekas pigem refereerida kui tsiteerida), tõlge eesti keelde lisada sel juhul kas joone all või teksti sees. Põhitekstis tõlkes esitatud tsitaadile võib joone all lisada tsitaadi originaalkuju. Olenevalt artikli teemast võib nt heebrea, araabia ja eksootilisemates tähestikes tsitaatidele lisada transliteratsiooni ladina tähestikku. Heebrea ja kreeka tähestiku puhul kasutada fonte Shebrew ja Sgreek. Tsitaadist sõnade väljajätmist tähistatakse punktidega ja suuremaid väljajätte (üks lause või rohkem), väljajätumärgiga [---]. Pikemad tsitaadid ja keelenäited (mitu rida) esitatakse jutumärkideta, eraldi tekstiplokina (lõiguna), kindlasti mitte kasutada selle paigutamiseks tabulaatoriklahvi. Taandrida kasutada ainult juhul, kui see esineb ka tsiteeritavas allikas. Kui autor pole kindel, kas toimetus saab aru, et vastav tekstiplokk kujutab endast tsitaati, võib sellekohase märkuse lisada kaaskirjas.

Piibli tsiteerimisel eeldame standardina kõige uuema eestikeelse väljaande kasutamist, samuti on soovitatav kasutada sealset kirjakohtade viita-

mise süsteemi. Kui kasutatakse mõnda muud väljaannet, tuleb lisada vastav märkus. Algkeelsed tsitaadid esitatakse vastavalt heebrea või kreeka tähestiku, ühe artikli piires samas šriftis.

Viited ja märkused esitatakse joonealustena. Viite number on vahetult sõna järel, kui viide või märkus käib ainult vastava sõna või väljendi kohta; pärast lause lõppu, kui käib terve või mitme lause kohta. Artikli lõppu kirjanduse nimistut ega märkusi ei lisata; vajadusel võib artikli lõppu paigutada lühendite nimekirja, nt kui autor on oma kitsamal erialal tuntud teatmeteoste ja sarjadele viitamisel kasutanud vastavaid lühendeid. Üldkasutatavaid lühendeid (nimekiri „Eesti keele sõnaraamatus”) sinna ei panda.

Viide kasutatud materjalile peab olema täpne ja ammendav.

Raamatu pealkiri või ajakirja nimi on kursiivis, kogumikus, teatmeteoses, ajakirjas või kogumikus ilmunud artikli pealkiri on jutumärkides, sarja nimi on tavalises kirjas. – Oluline on siinjuures, et oleks arusaadavalt eristatud 1) autor; 2) see, kas tegemist on artikliga või eraldi teosega; 3) kas see kirjutis on ilmunud ajakirjas vms väljaandes või eraldi kaante vahel mõnes sarjas.

Näiteid.

a) Ühe autoriga raamat

alapealkirjaga

Ethelbert **Stauffer**, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern: A. Francke Verlag, 1957), 23–25.

ühe pealkirjaga

Ethelbert **Stauffer**, *Jesus* (Bern: A. Francke Verlag, 1957), 23–25.

b) Ajakirjaartikkel

Ingmar **Kurg**, „Oikumeenilise liikumise kajastamine Eesti kirikuelus 1910–1940” – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/53 (2004), 51.

c) Sarjas ilmunud raamat

Petri de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*. Ed. Johannes Paulson. Nachdr. der Ausgabe Göteborg 1896. Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, Bd. 20. Hrsg. Alf Önnersfors (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1985).

d) Kogumikus ilmunud artikkel

Anthony **Flew**, „Theology and Falsification” – *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Ed. John Hick (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1970), 464–466.

e) Teatmeteose artikkel

„Gericht Gottes (NT)” (R. Kampling) – *Neues Bibel-Lexikon*. Bd. I. Manfred Görg und Bernhard Lang, Hgg. (Zürich: Benziger Verlag, 1991), 803.

f) **Mitme autoriga raamatu või artikli** puhul tuuakse ära kõigi autorite nimed sellises järjekorras nagu need on vastavas väljaandes trükitud; enamasti tähestiku, kuid mõnel juhul on need tähtsuse järjekorras.

Epp **Ehasalu**, Külli **Habicht**, Valve-Liivi **Kingisepp**, Jaak **Peebo**, *Eesti keele vanimad tekstid ja sõnastik*. TÜ Eesti keele õppetooli toimetised, 6 (Tartu: TÜ kirjastus, 1997), 60.

g) Käsikirjaliste tööde puhul tuleb näidata kasutatud eksemplari asukoht. Argo **Olesk**, *Oikumeeniline liikumine kuni 1948. aastani. Mõningad põhi-jooned*. Bakalaureusetöö. Käsikiri Tartu Ülikooli usuteaduskonnas (Tartu, 1998), 38.

h) Interneti vahendusel kasutatud materjalidele viitamisel on vaja lisada ka kuupäev, millal vastavat lehekülge vaadati.

Rudolf **Eisler**, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. <http://www.textlog.de/12772.html> 28. jaanuar 2008.

i) Arhiivmaterjalidele viitamisel märgitakse arhiivi nime järele fondi (f) number, nimistu (n) number, säiliku (s) number ja nimetus.

Eesti Ajalooarhiiv, f 1294, n 1, s 113 A/I–III. Jaani kiriku meetrikaraamat.

Korduvad viited samale teosele vormistatakse järgmiselt.

Flew, „Theology and Falsification”, 465.

Stauffer, *Jesus*, 25.

Ehasalu *et al.*, *Eesti keele vanimad tekstid ja sõnastik*, 60.

Kui pealkiri on väga pikk, võib seda kordusviites lühendada. Kui järgmine viide samale teosele asub vahetult eelmise viite järel, kasutatakse lühendit *ibid.*, millele järgneb lehekülje number.

Tekstis seletamata lühendid

Bd.	Band	UT	Uus Testament
Ed.	Editor	VT	Vana Testament
Hrsg.	Herausgeber		
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart	LXX	Septuaginta
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche	Gn	Genesis
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament	Ex	Exodus
TRE	Theologische Realenzyklopädie	Lv	Leviticus
		Nm	Numeri
		Dt	Deuteronomium