

# LUUKA ERIPÄRAST VARAKRISTLIKU INIMESEKÄSITLUSE KUJUNEMISLOOS<sup>1</sup>

Randar Tasmuth

## 1. TEEMA TAUST JA KÜSIMUSESEADE

Tänapäeva inimese jaoks on lähenemisviiside paljusus antropoloogia-  
teemale üldiselt ning kaudselt ka iga üksiku inimese enesepildile tõsiasjaks,  
mida me enam ise ka ei märka. Seejuures ei mõtle me tavaliselt täpsemalt  
niisuguste sõnade nagu keha või ihu, hing või vaim, teadvus või alateadvus  
asjakohasema määratluse üle. Tundub, et ka antiikaja tähtsates tekstides  
nagu Homerose eeposed või Vana ja Uus Testament ei määratletud neid  
meile nii olulisi antusi omaette. Küll aga kirjeldatakse inimest sündmuste  
ja olukordade kaudu, mis lasevad aimata nende suhet maailma. Lahingud,  
surmastseenid, leinamised jne on informatiivsed, sest seal asetatakse ini-  
mesed tähenduslikesse seostesse. Nendeks on jumalad, teised inimesed,  
esivanemad ja suhe nendega ning kuidagi ka kogu ümbritsev maailm.

Eesti rahval viimasel ajal kasutada olnud teatmeteos ENE/EE ei  
tunne kirikliku keele kaudu varasemal ajal leeriõppijatelegi tuntud vahe-  
tegemist sõnade *keha* ja *ihu* vahel. Põhimõtteliselt tähistavad mõlemad  
inimese bioloogilist orgaanilist olemisviisi, kuid mitte ainult. Inglise  
keeles on mõlema sõna enamlevinud vaste *body*. *Keha* vastena saab küll  
esitada ka sõna *corpse* nii nagu saksa keeles *Körper*, *ihu* aga antakse edasi  
sõnaga *Leib*. Sõna *ihu* on läbi aegade olnud kasutusel religioossetes, täp-

<sup>1</sup> Artikkel on kirjutatud ETF grand number 6849 toetusel. Artikli lühem algkuju on ilmunud: „Soul and Body in the Gospel of Luke” – *Body and Soul in the Conceptions of the Religions. Leib und Seele in der Konzeption der Religionen. Ihu ja hing erinevates religioonides*. FARG, Bd. 42 (Münster: Ugarit-Verlag, 2008), 209-226.

semalt teoloogilistes tekstides ning kasutatakse tavaliselt kreeka sõna  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  tõlkevastena. Ehkki sõna *ihu* seletus entsüklopeedias puudub, peab lugeja kuidagi mõistma keerukamaid liitsõnu nagu ihukaitse ja ihunuhtlus.<sup>2</sup> Küll on selgitatud sekulaarse kasutusega sõna *keha*.<sup>3</sup> Iseloomulik on siin samatasandilises loomariigiga, sest esmalt esitatakse anatoomiale ja zooloogiale viitavad märked. Sõna *hing* selgitatakse esmalt psüühika ning teadvuse ja eneseteadvuse kaudu ning seejärel piiratakse mõiste tähendus religiooni ja idealistliku filosoofia valdkonnaga.<sup>4</sup>

On arusaadav, et erinevate rahvaste ja ajastute vaatlemisel ei saa nende juures eeldada meile tuntud sõnadega *ihu* ja *hing* päris samaseid semantilisi välju. Seepärast oletame Luuka evangeeliumist kõneldes, et ei eesti *hing* ega inglise *soul* vasta päriselt kreeka sõnale  $\psi\upsilon\chi\eta$ , kuid samas ei saa ka lähtuda muust eeldusest kui nende relatiivsest samastamisest ja samaaegselt valmisolekust leida erinevusi. *Hinge* ja *ihu* vaatlemise puhul on oluline ka nende mõistete omavaheline suhe. Näiteks RGG<sup>3</sup> defineerib hinge 5. köites (lk 1634-1636), kuid ihust seal ei räägita. Nimetatud teatmeteose neljandas köites olevas artiklis (lk 286-291) esitatakse aga koos ihuga *Leib* ka hing *Seele*.<sup>5</sup> Nii sarnaneb see esitusviis eesti käibekeelele, kus ihu nimetatakse enamasti enne (olen ihu ja hingega selle juures).

Keskendun selles artiklis Luuka vaatenurga otsingule ning piirdun hinge ja ihu mõistete ning nende omavahelise vahekorra küsimustega evangeeliumi raames. Seda on isegi palju, sest püüdes mõista Luuka väljendusi, ei pääse mööda tema mõtlemist kujundanud vaimsete peavoolude – juutluse ja hellenismi kirjeldamisest. Seda esmalt. Teiseks juhin tähelepanu sellele, et pean Luuka puhul oluliseks küsida ka seda, kuidas ja miks erines tema esitusviis talle lähima allika, Markuse tekstist ja oletatavasti tema suhtes paralleelse ja iseseisva evangelisti, Matteuse teemaarendusest.

<sup>2</sup> „Ihukaitse” ja „ihunuhtlus” – *Eesti Nõukogude Entsüklopeedia*. Kd 3 (Tallinn: Valgus, 1988), 553.

<sup>3</sup> „Keha” – *Ibid.* Kd 4 (1989), 441: *Keha* on organismi materiaalne, kudedest ja elunditest koosnev tervik.

<sup>4</sup> „Hing” – *Ibid.* Kd 3 (1988), 417.

<sup>5</sup> „Leib und Seele” (A. Hultkranz) – RGG. 3. Aufl. Bd. 4. Kurt Galling *et al.*, Hrsg. (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960), 286. Artikkel sedastab kohe: „Das Verhältnis zwischen L. und S. ist – trotz aller gegenteiligen Behauptungen von Religions-theoretikern – schon unter den primitiven Völkern ein aktuelles Problem.”

Luuka evangeeliumis esineb nimisõna  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  13 korda (Mk 4 korda ja Mt 14 korda) ja nimisõna  $\psi\upsilon\chi\eta$  14 korda (Mk 8 korda ja Mt 16 korda). Nii Luukas kui Matteus esitavad mõlemat sõna praktiliselt võrdsel määral ja rohkem kui nende ühine allikas Markuse evangeelium. Kuid Luuka evangeeliumis kohtab lugeja siiski esmalt sõna  $\psi\upsilon\chi\eta$  (1:46: „Mu hing ülistab Issandat”) ja sageli on *hing* esimesel kohal ka siis, kui kasutatakse mõlemat sõna (Lk 12:22-23). Selles töös asetan hinge käsitluse järjekorras esimesele kohale.

Ma käsitlen sõnu *hing* ja *ihu* nii eraldi kui ka koos ja püüan nende sõnade kasutusviisi kaudu selgitada, kuidas Luukas võis hinge ja ihu mõista. Seejärel toon välja Luuka evangeeliumi puhul ilmnevad eripärad. Edasi saab küsida isegi seda, kas võime oletada Luuka käsitlusviisi eripära põhjusi. Selguse saamiseks vaatlen teema seisukohalt olulisi tekste antiikaja käsitluste taustal. Luuka otsesteks allikateks olid Markuse evangeelium ja hüpoteetiline Jeosuse ütete kogumik Q. Seetõttu on võimalik jälgida, missuguseid muudatusi on Luukas teinud Markuselt saadud pärimusse ning võrrelda Luuka tekste ka Matteuse evangeeliumi tekstikujuga.

Ma oletan, et nii Luuka poolt kavandatud kui ka reaalsed ajaloolised lugejad (*intended readers and real readers*) olid enamasti kreekakeelsed paganakristlased hellenistlikus keskkonnas ja et mõnede puhul võib eeldada kreeka kultuuri tähelepanuväärset tundmist. Seetõttu eeldab Luuka evangeeliumi vaatlemise juurde asumine esmalt hellenistliku tausta visandamist. Teiseks on vaja arvestada kahes keeles kasutada olnud Pühakirja poolt kujundatud taustaga. Nendeks tekstikogumikeks on heebreakeelne ja kreekakeelne Vana Testament.

Siit saame rea kaugema minevikuga suhtestuvaid küsimusi. Kuidas suhtestub Luuka arusaam kreeka ja juudi taustakultuuridega? Kas Luukas piirab ihu/keha ja hinge mõistete kasutamise siinpoolse antropoloogilise maailmaga või viitavad mõlemad sõnad kuidagi siinpoolse maailma taha? Missugune oleks kummalgi korral mõistete teoloogiline tähenduslikkus? Antud töö eesmärk ongi hinge ja ihu mõistete teoloogilise tähenduse selgitamine.

Ma kujutan ülalkirjeldatud üldkultuurilisi ja usulisi tagapõhju ja nende mõjusid joonise abil, kus esimene pärimuskiht on avaldanud mõju nii Markuse evangeeliumile, hüpoteetilisele Q allikale ja muule vara-

kristlikule traditsioonile kui ka otse Luukale. Teiseks on Luuka vaadetele avaldanud otsest mõju Markuse evangeelium, Q allikas ja muu varakristlik traditsioon, millest Luuka evangeelium on otseselt sõltuv.

Esimene kihistis:

klassikaline ja hellenistlik kreeka kirjandus  
ning heebrea- ja kreekakeelne **Vana Testament** (Septuaginta)

↓ ↓ ↓ ↓ ↓

Teine kihistis:

**Markuse evangeelium, ↓...↓...↓... Q allikas**  
**ning erinevad traditsioonid**

↓ ↓ ↓ ↓ ↓

**Luuka evangeelium**

Selleks, et leida uurimuse lõpuks Luuka enda võimalikke rõhuasetusi, on vaja Luuka evangeeliumi teemakohaseid tekste võrrelda ka Markuse evangeeliumi ning Matteuse evangeeliumi nende tekstidega, kus traditsioonide omavaheline seos näib ilmne kas oletatava ühise Q allika kasutamise või sõltuvuse tõttu Markuse tekstist. Sellele lisanduvad need Luuka evangeeliumi tekstid, millel paralleelid puuduvad ja kus me saame näha vaid Luuka evangeeliumis esinevat originaalset materjali. Siin on eriti raske teha vahet Luukani jõudnud traditsiooni ja Luuka kui kirjutaja kujundava käe poolt antud tähenduse ja/või vormi iseärasuste vahel. Esmalt vaatlengi hinge ja ihu käsitlusi kreeka ja heebrea maailmas ning seejärel analüüsin Luuka evangeeliumi materjali.

## 2. HINGEGA SEOTUD KUJUTLUSED KREEKA MAAILMAS

### 2.1. Sõnakasutuse tähendused varajasel ajal

Kreeka kirjanduse esitamist alustatakse Homerosest. Kas nii kaugel aja tekstid said avaldada mõju Luukale? Kui Homerose eeposed olid sajan-deid kasutusel nii noorte kui täiskasvanute harimisel ja kultuurilisel kujundamisel, ulatus nende mõju ikkagi hellenistlikku aega. Muidu oleks raske selgitada, miks kujundas roomlane Vergilius oma eepose *Aeneis*

Homerose *Iliase* eeskujul. Missuguse suuna andis Homeros hilisemate põlvede kujutlustele hingest ja ihust? Missugusteks peeti hinge ja ihu funktsioone sellel kaugel ajal ja kuidas paigutusid selle aja inimesepildile need mõisted, mida me tänapäeval nimetame antropoloogia karakteristikuteks?

Arvatavasti puudus kreeklastel varasemal ajal ühtsem ettekujutus hingest ja ihust<sup>6</sup> ning vastavad sõnad, mis vastanuks meie praegusele arusaamale ihust ja hingest. Muidugi ei ole nn meie arusaam tänapäeval samuti ühtne, mida näitas juba nõukogudeaegne materialistlik entsüklopeedia. Siiski arvatakse, et sõna σῶμα tähistas lihtsalt elavat organismi, teisiti öeldes keha. Kuna sõna ψυχή on arvatavasti seoses verbiga ψύχω (puhuda) ning näib viitavat liikmetes avalikuks saavale elujõule, mis väljendub hingamise kaudu, siis võib seda arusaama iseloomustada hingamise-hinge mõiste kaudu.<sup>7</sup> Seega näib hing olevat olnud kreeka keele kasutamise üsna varajasel ajal seostatud kehaga/ihuga ja nende esitamine koos tundus inimesest kõnelemisel loomulikuna.

Laula nüüd, oh jumalanna, Peleides Achilleuse vimmast neetust, mis tuhat hukatust tõi ahvailaste soole, hulgana kangelashingi siit heitis Hadese valda, kuid kehad jättis neil maha kiskjaile koertele saagiks ning röövlindude roaks; nii Zeusi tahtel see sündis.<sup>8</sup>

Nõnda algab maailma kuulsaim eepos. Juba alguses lastakse kuulajal ja lugejal aimata kangelaste saatust. Pärast surmahetkel aset leidvat kehast lahkumist läheb hing allilma:

Kuid sedamaid sina nüüd oma surma ja saatuse musta saad minu käest: minu piik maha lööb su ja saadab su hinge hoostelt kuulsa Hadese valda (*Il.* V, 654).

Ligilähedaselt niisugune on hinge saatuse ka mujal muistse eepose poolt kirjeldatud maailmas. Elu ohustavas võitluses pannakse hing kaalule ehk

<sup>6</sup> Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 8.

<sup>7</sup> „ψυχή κτλ.“ (A. Dihle) – *TDNT*. Vol. 9 (Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 609.

<sup>8</sup> *Ilias* I, 1-5 (*Ilias*. Tõlk August Annist (Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1960), 5).

asetatakse hädaohtu (Il. IX, 322), mis näitab, et elu seostati hingega ning ka vastupidi – hinge eluga. Ehkki hinge kujutleti nii lähedases seoses inimese elu ja hingamisega, ei paista, et hingega oleks sellel ajal seostatud intellektuaalseid või muidu vaimseid funktsioone. Kuid kuna usuti, et hing läheb alilma, siis omistati alates umbes VII saj eKr hingele ( $\psi\chi\eta$ ) võime tagada jätkuvus selle ja tulevase elu vahel. Oluline on, et *psychē* esindas mingil kombel inimese identiteeti.<sup>9</sup>

Võib öelda ka nõnda, et inimene kaotas surmas „oma elu” (hinge) ja et üksnes see võis Hadeses elada edasi nagu kujund (kuju;  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ ).<sup>10</sup> Inimese kuju ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ ) kirjeldused lubavad oletada, et kreeklaste arvates nägid surnute hinged välja nagu elavad olendid.<sup>11</sup> Nõnda arvati, et hing laiendab inimese eksistentsi väljapoole seda maailma ning inimene on hinge (kuju) kaudu äratuntav. Tõenäoliselt kujutati hinge mingi materiaalse substantsina, väga peenekujulisena nagu eeter, kuid siiski materiaalsena. Ehkki uuema aja uurijatele näib, et Homeros tegi vahet ühelt poolt niiöelda vaba hinge ja teiselt poolt oma ainelise seotuse tõttu nimetatud kehalise hinge vahel<sup>12</sup>, ei pea sellest järelutama, et kreeklased pidasid hinge samalaadseks kehaga. Tõenäoliselt ei tähendanud „materiaalne” sama mis „kehaline” ja „immateriaalne” ei olnud samane mõistega „kehatu” – nagu kirjeldas seda vahekorda Outi Lehtipuu oma dissertatsioonis – paistab, et „*‘material’ did not mean the same as ‘corporeal’ and ‘immaterial’ did not equal ‘incorporeal’*”.<sup>13</sup> Ometi kirjeldati hingi kui kehalisi tunnuseid omavaid nähtusi.

Varsti sündisid uued kujutlused, mis avaldasid kristlikule mõtlemisele pikka aega mõju. Orfikute ja pütaagorlaste koolides kujunesid vaated, mille kohaselt keha/ihu ( $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ) nähti hinge vanglana.<sup>14</sup> Siin on põhjust näha selle tee algust, kus hinge ja ihu lahutamine hakkas süvenema. Veelgi edasi, umbes aastate 500 paiku eKr hakati termini  $\psi\chi\eta$  kaudu

<sup>9</sup> Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, 76.

<sup>10</sup> Gregory J Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 29.

<sup>11</sup> Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, 73.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>13</sup> Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*. Academic dissertation (Helsinki: University of Helsinki, 2004), 215.

<sup>14</sup> „ $\psi\chi\eta$  κτλ.” (A. Dihle) – *TDNT*. Vol. 9 (Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 611.

väljendama inimese mõtteid, tahet ja emotsioone. On tõenäoline, et sellest perioodist võib otsida mõtteliini algust, mis on inimkonna läbi pika ajaloo viinud psühholoogia mõiste tänapäevase käsitluse juurde.

## 2.2. Platoni ja järgneva aja kreeklaste kujutus hingest

Tõenäoliselt valmistas Sokrates ette nihet, vaadetes hingele kui peamiselt hingamise ja eluga seostuval nähtusele. Sokrates seostas hinge (ψυχή) mõistega moraalsed hinnangud ja rajas sellisel viisil teed Platoni mõtteviisi sünnile, kus ideede ja hingede maailm on omavahel tihedalt seotud. Hool ja tähelepanu (ή έπιμέλεια), mida hingele osutatakse, on seoses sellise vaateviisi sünniga, mille kohaselt inimese üle on võimalik otsustada tema hinge seisundi järgi. Hakkab kujunema tendents määratleda väärtusi hinge seisundi alusel. Nii võib öelda, et kasu või kahju tähendus seisneb üksnes selles, mis üksikisiku hinge kas paremaks või halvemaks teeb.<sup>15</sup>

Platon võttis selle vaate omaks, kuid õpetus hingest tekitas tema dualistliku ideedeõpetuse taustal raskusi. Inimese vaimseid funktsioone analüüsides jagas ta hinge osadeks, mille väärtus oleneb vastavat hinge iseloomustavatest karakteristikutest. Nendest hinge osadest (λογιστικόν, θυμοειδές ja έπιθυμητικόν) esimene on mõistuslik ja mõtleb (λογιστικόν) ning suhtleb kõige rohkem puhta olemise valdkonnaga – see valdkond ongi üksnes mõtlemisele ligipääsetav. E. Salumaa kohaselt kõigub hing nagu kahe maailma vahel ja kannab endas mõlema tunnuseid. Hing on preeksistentne. Kuid siin maailmas olles saab hing uurida asju vaid meelte kaudu keha vahendusel ja see veab hinge kogu muutuvate asjade valdkonda. Kuid hing toimetab omaette uurimist ka seal, kus kõik on puhas ja muutumatu. Just seal püüab ta olla ja kokkupuutes muutumatuga on võimalik hinge seisund, mida nimetatakse tarkuseks.<sup>16</sup> „Hiljem, surmas ihust vabanedes, sõltub hinge posteksistentsiaalne saatus suurel määral sellest, kuivõrd ta oma maapealses olemises on suutnud vabaneda meelelistest

<sup>15</sup> „Nutzen und Schaden bedeuten allein das, was die Seele des einzelnen Menschen besser oder schlechter mache“ (vt „ψυχή κτλ.“ (A. Dihle) – *ThWNT*. Bd. 9. Gerhard Friedrich, Hg. (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 609).

<sup>16</sup> Esa Saarinen, *Läänemaise filosoofia ajalugu tipult tipule Sokratesest Marxini* (Tallinn: Avita, 1996), 32.

himudest ning anduda ideede tunnetamisele ja sellega paratamatult seostuvale vooruse teostamisele”.<sup>17</sup> Niisugune psühholoogilise filosoofia areng viis välja õpetuse juurde, mille kohaselt moraalne võitlus on põgenemine meelte maailmast ning lähenemine mõistuspärasele olendile ehk Jumalale.<sup>18</sup> Kuna hinge tähtsaim osa, λογιστικόν, on preeksistentne ja surematu, siis ei ole ta seotud meelelise maailma lõplikkusega. Ilmselt on siis ka loogiline Platoni seisukoht, et üksnes hinge üle mõistetakse kohut.<sup>19</sup>

Stoa filosoofia tõi kaasa lähedasema kokkupuute individuaalse hinge ja maailmahinge vahel. Seda võib näitlikustada kujundiga, mille kohaselt üksik hing on maailmahinge küljest ärakukkunud osake, mis saab surma järel taas maailmahingega ühendatud. Hellenistliku aja koites sai üldisemaks arusaam, mille kohaselt hing tähistab hinge(lise) ja mõistuse või mõistuslikkuse tervikkust. Gregory Riley kohaselt võis hinge mõista isegi otse kui mingit kehalisuse liiki, millel on oma mõistuslikud ja vaimsed võimed.<sup>20</sup> Hellenistlikul ajal levisid populariseerivad käsitlused, mille kohaselt hing on inimese olemuslik tuum ning mõtlemise, tahte ja emotsioonide kandja. Kuid siiski ei kadunud ka selle aja mõtteavaldustes hinge side eluga, sest kasutusel olnud väljend σώσαι πολλάς ψυχάς (päästa palju inimelusid) tuletas aina meelde hinge ajalooliselt kõige vanemat tähendust<sup>21</sup>, mis omandas algkristliku keelekasutuse jaoks olulise tähenduse.

### 3. KREEKLASTE ARUSAAMAD KEHAST/IHUST

#### 3.1. *Sõna σώμα varasemad kasutusviisid*

Nii ajaloolisest kui ka Uue Testamendi kirjanduse jaoks olulisest vaatepunktist on huvitav, et kui hinge seostati eluga, siis tähistab sõna σώμα

<sup>17</sup> Elmar Salumaa, *Filosoofia ajalugu I*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised, 5 (Tallinn: EELK Konsistooriumi Kirjastus- ja Infoosakond, 1992), 70.

<sup>18</sup> „ψυχή κτλ.” (A. Dihle) – *TDNT*. Vol. 9 (Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 613.

<sup>19</sup> Lehtipuu, *The Afterlife Imagery*, 217.

<sup>20</sup> Riley, *Resurrection Reconsidered*, 41 püüab oma mõtet formuleerida: hinge võis mõista „as a kind of ‘body’, complete with its mental and spiritual faculties”.

<sup>21</sup> „ψυχή κτλ.” (A. Dihle) – *TDNT*. Vol. 9 (Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 617.



kõigepealt inimese või looma surnud keha. Siinkohal on raske kasutada teist eesti keeles võimalikku sõna *ihu*. Nii on inimestel ja loomadel midagi ühist, kuna σῶμα viitab mõlema materiaalsele eksistentsile. Juba Iliase esimeses laulus nägime, et kangelaste kehad jäävad koguni loomade ja lindude roaks. Elava ihu tähisena kasutas Homeros kesksõost sõna δέμας. Kuid võrdluse puhul loomadega on oluline, et Homerose jaoks on ψυχή spetsiifiliselt inimlik. Ehkki eesti keeles ei ole võimalik kasutada muud sõna kui *hing*, ei ole Homerose jaoks see, mis loomast surma puhul lahkub, mitte ψυχή, vaid θυμός (Il. XXIII, 880 etc).<sup>22</sup>

Hiljem, V sajandil eKr lisandus keha mõistele veel üks tähendus. Herodotose jaoks tähistas see sõna lisaks kehale üldiselt spetsiifiliselt ka torsot, eristamaks seda peast (κεφαλή). Nii oli selle keelekasutuse abil võimalik rääkida ka *kehast* lahus *peast*. Siiski ei pea ma otstarbekaks kõnelda siin ihust.

Jääb mulje, et seal, kus sõna *keha* (σῶμα) kasutamise puhul rõhutatase inimese kehalikkust, peetakse silmas füüsilise eksistentsi ajalist püüetust ja surma. Varasema aja kreeklased teadsid, et surma puhul lahkub inimesest elujõud, hingav hing (*the breath-soul*) ning nii saab inimesest σῶμα – siinkohal on see sõna mõistetav kui *laip*. Orfikute puhul täheldatakse vaadet, et surelik keha saab täienduseks surematu hinge ning siis saab keha (σῶμα) mõista kui hinge hauda (σῶμα).

### 3.2. Keha mõiste Platonil, Aristotelesel ja pärast neid

Igapäevase ja loodusliku mõtlemise kohaselt tähistas σῶμα keha ja niisugusena oli see ka arstide hoole objektiks. Kuid ka kunstnike ja käsitöölaliste poolt kasutatavatele anorgaanilistele materjalidele viidati sõnaga σῶματᾶ. Inimese puhul on keha tema nähtav osa ning niisugusena inimlik ja surelik. Platoni vaadete kohaselt on keha preeksistentse hinge eluase, isegi kuri, otsekui midagi niisugust, kus inimene on austri sarnaselt vangistatud oma kesta, mida peab seetõttu põlgama ja vältima nii palju kui võimalik.<sup>23</sup> Siis ei ole ka ime, miks surma nähti hinge vabanemisena, mis

<sup>22</sup> *Ibid.*, 611, viide 6. Iliase vastav lõik: „...jäid ripnema loiuna tiivad, lahkus liikmeist kiire ta hing ning lind ise kukkus kaugele kütist”.

<sup>23</sup> „σῶμα κτλ.” (E. Schweizer) – *TDNT*. Vol. 7 (Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 1028.

seejäral saab puhtaks, sest keha(likkus) on erinevate asjade segu. Pealegi on keha seotud maailmaga (kosmos).

Aristotelese filosoofia kohaselt tähistas σῶμα eelkõige inimese keha ja seda nii koos peaga kui ka torso kujul ilma peata.<sup>24</sup> Kuid erinevalt Platonist pidas ta keha esmaseks ja koguni enne hinge eksisteerivaks. Aristoteles ei pidanud hinge eraldamist kehast võimalikuks, kusjuures keha oli hinge jaoks tema kuju(nd), εἶδος. Ning kuna looduse (*physis*) all mõistab Aristoteles kogu olemasolevate asjade ja nähtuste maailma, siis kuulub ka inimene eelkõige oma loodusliku loomuse poolest selle sisse. Ihu on selles maailmas hingele paratamatult vajalik tööriist või organ, ilma milleta ei saa elada. Hing on aga ihu liikuma panev ja tema eluprotsesse alalhoidev jõud.<sup>25</sup>

Ühelt poolt Luuka ja teiste algkristlike vaadete ning teiselt poolt hili-semate varakiriklike autorite seisukohtade kujunemise seisukohalt on oma tähtsus stoa koolkonnal. Hilisema stoitsismi kohaselt tähistas σῶμα inimlikku keha, mille tähtsaim liige on pea. Ühelt poolt näeme liikumist inimesekujutluse terviklikkuse suunas. Kuid teiselt poolt kujutas Epiktetos surma kui kehast lahutamist ja seetõttu ei pea kartma keha surma, vaid üksnes hinge oma. Sellega oleme lõpetanud kreeka mõtteviisi põhijoonte kujutamise ning jõudnud semitliku tagapõhja esitamise juurde.

## 4. IISRAELI RAHVA MÕTLEMISE POOLT PAKUTAVAST TAUSTAST

### 4.1. Hinge ja ihu tähistavate terminite kasutamisest *Vanas Testamendis*

Varakristliku mõtteviisi kujunemise jaoks oli juba üldkasutatava kirja-keele tõttu oluline kreekakeelses maailmas läbi sajandite kasutusel olnud ja rikastunud ettekujutus inimesest. Samas moodustab heebrea Piibel teise allikakihi, millest algselt aramikeelne Jeesus-liikumine ja seejärel esimesed tekstide kirjutajad oma mõtlemise ja mõtete väljendamise jaoks

<sup>24</sup> σῶμα ist „...der menschliche Körper, so dass er ein Haupt hat, oder dass er als Rumpf diesem entgegengestellt wird“ (σῶμα ktl., *ibid.*, 1030).

<sup>25</sup> Salumaa, *Filosoofia ajalugu*, I, 119.

materjali ammutasid. Inimesepilt oli üks kesksemaid teemasid, mille kujunemise juures eri rahvaste mõjud omavahel ristusid. Üldiselt peab paika arusaam, et ühelt poolt esitas Vana Testamendi ilmutus inimest kollektiivse, sotsioloogilise olendina ning teiselt poolt nähti inimest kui empiirilist lihist ja verest olendit.<sup>26</sup> Kõige enam kasutatakse Vana Testamendi nendes kirjakohtades, kus me Septuagintas leiame sõna ψυχή, heebreakeelset sõna שָׁפָרְ עַלְמַי ehkki ka üldiselt vaimu tähistav sõna חַיַּיִם on kreekakeelsesesse Pühakirja vähemalt kahel korral tõlgitud sõnaga ψυχή (Gn 41:8; Ex 35:21).

Uue Testamendi tekstide tõlgendamise seisukohalt on oluline meeles pidada, et seal, kus tekstis kasutatakse sõna ψυχή (hing, elu), tähendas heebrea sõna שָׁפָרְ, lisaks kreeklastega ühisele arusaamisele hingest kui elust ka südant. Vahel jääb mulje, et nende kolme sõna (hing, elu ja süda) kasutamine sarnastes kontekstides viitab nii suurele tähenduslikule sughulusele, et nad võisid üksteist asendada. Seetõttu on sõna שָׁפָרְ veel raskem tõlkida kui kreeka ψυχή oma kultuurikontekstis. Tõlkimiskeskuste põhjusi on kindlasti mitu, kuid siinkohal nimetan minu arvates heebrealaste jaoks olulist usulist rõhuasetust loomisteoloogiale. Kui Issand Jumal vormis inimese maapõrmust, siis oli just inimese ninasõõrmetesse puhutud eluhingus see, mis tegi inimesest *elava hinge* (הַיָּהוּוֹת שָׁפָרְ Gn 2:7).

Heebreakeelse sõna שָׁפָרְ kõikidele kasutusseostele kogu Vana Testamendi kirjanduse ulatuses ei ole võimalik isegi viidata. Seepärast peab valikuline refereerimine tooma esile sõnakasutuse erinevaid aspekte. Sõna שָׁפָרְ kasutusala laius laseb arvata, et meie keeles hinge tähistaval sõnal oli rikas ja seega universaalne tähendus. See eesti keeles üldiselt hingena tõlgitud sõna edastas elu, vitaalsust ja hingamist ning seda sai vaadelda kui eluprintsiipi või elamise võimalust konstitueerivat mõistet. Sõnaga שָׁפָרְ seostub Vanas Testamendis üsna tihedalt sõna *veri*, mis kreeka kultuuris niisugusel kombel vähemalt minu poolt esile ei kerkinud. Sõnade שָׁפָרְ ja *veri* vaheline seos võib olla osaliselt sõltumatu שָׁפָרְ ja *hingamise* omavahelisest seosest, kuid need kolm sõna/mõistet kuuluvad siiski kuidagiviisi kokku. Mõlema suhetepaari ja siit kujuneva kolmikseose jaoks on aluseks arusaam, et keha on elav organism, sest igasugused elutunnused kaovad, kui hingamine ja veri kehast lahkuvad. Võibolla selle seose pärast saabki öelda, et שָׁפָרְ kirjeldab ja tähistab inimese kogu loomust, mille kohta L.

<sup>26</sup> Ludwig Köhler, *Vana Testamendi teoloogia* (Tartu: Greif, 1995), 89.

Köhler lühidalt kirjutab, et inimene on elav hing.<sup>27</sup> Samas viitab inimese määratlemise raskustele Vanas Testamendis see, et teda defineerib ka termin *liha*.<sup>28</sup>

On võimalik näha, et sõnaga *hing* tähistatava nähtuse tähendus arenes edasi vähemalt kahes suunas, millest üheks oli vorm ja teiseks liikumine. Teatud mõttes on  $\Psi\psi$  aina ühenduses või seoses mingi vormiga. Niisugusena mõistetud hingel ei ole kehast lahutatud olemist ja siin näen ma sarnasust Aristoteelse mõtlemisviisiga. Seetõttu võib mõnes kontekstis olla sõna  $\Psi\psi$  kõige paremaks tõlkevasteks hoopis *isik*, *persoon* tema kehalises tegelikkuses.<sup>29</sup> Nii kirjeldatakse ühelt poolt iga indiviidi kui hinge ja kui tekst kõneleb üksikust hingest tema terviklikkuses (totaalsuses), siis mõistetakse selle all üksikut konkreetset inimesikut. Kuid hinge juures ilmnev liikumise aspekt tuleb esile siis, kui  $\Psi\psi$  saab avalikuks mingi objekti poole suundumise kaudu. See tõsiasi, et hinge kaudu viidatakse seksuaaltungile, vihale, kurbusele, valule või ka igatsusele Jumala järele, laseb järeldada, et sõnaga  $\Psi\psi$  edastatut saab mõista ka kui tahte väljendajat. Viitega hinge ja tahte vahelisele seosele liidan siinkohal ka mõtte hinge kujutlusega seotud eetilise mõttest. Hs 18:4 kohaselt peab patune hing surema, õige aga hoiab oma elu alles (Hs 18:27).

Üldises plaanis Vanas Testamendis esiletulev antiteetiliselt esitatud suhe liha ja vaimu vahel leiab siinkohal üksnes viitamist, kuna ka sellel on oma tähendus Luuka evangeeliumis avalduva teoloogia jaoks. Üldiselt võib teha kokkuvõtte, et Vanas Testamendis esiletulev antropoloogia tõendas ühiste joonte olemasolu teiste Lähis-Ida rahvaste vaadetega inimesele. Erijooneks on monistliku vaateviisi tugevam esilekerkimine, mis tähendab inimese käsitlemist tema terviklikkuses. Orfikute ja pütaagorlaste juures nähtunud ja alates Platonist hilisemas kreeka filosoofias rohkem ilmnenu dualistlikud mustrid ei ole nähtaval kujul oma teed heebreake mõtlemisse leidnud.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 95. Ta toob näite veeuputuse loost, kus hävis kogu liha, kelles oli eluvaimu. See surm hõlmas nii inimesed kui loomad.

<sup>29</sup> „ $\Psi\psi$  /  $\Psi\psi\chi\eta$  κτλ.“ (E. Jacob) – *ThWNT*. Bd. 9. Gerhard Friedrich, Hg. (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 620.

#### 4.2. Kas kreeka sõnale $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ leidus Heebrea pühakirjas algvaste”?

Kui tõlgendada Pauluse kirju, siis puutub teoloog sageli kokku vajadusega vahet teha ühelt poolt sõna liha ja teiselt poolt paariku ihu/keha vahel. Küsimusest ei saa mööda ka Luuka evangeeliumi lugedes, eriti teksti Lk 24:36-43 puhul. Sünonüümide otsimise puhul leiame sageli, et liha on vaja eristada kehast – seda enam, et eesti keeles on tapamajades ja lihapoodides kasutusel mõiste lihakeha. Mõnedes tekstides ongi sõnal  $\text{רֶשֶׁת}$  üsna materiaalne tähendus, viidates nn söödavale lihale. Samale foonile asetatuna on täheldatud, et kui  $\text{רֶשֶׁת}$  ei ole esitatud hingega ( $\text{רֶשֶׁת}$ ) seoses olevana, siis osutab liha nõrkusele ja tähistab kaduvust, seega olendit, kelle päevi on pisut. Viitan siinkohal siiski lühidalt, et Pauluse puhul ei ole enamal juhul õige tema tekstides korduva sõna liha ( $\sigma\alpha\rho\xi$ ) otsene seostamine VT enamlevinud kasutusviisiga, kus liha üldjuhul ei tähista inimese teadlikku moraalset opositsiooni Jumala tahte, vaid viitab pigem inimese loomupärasele olemuslikule nõtrusele ja surelikkusele.

Sõnakasutuse osas on kergem teha lingvistilist statistikat kui sellest põhjendatud teoloogilisi järeldusi. Teatud suunda on aga vaja püüda näidata. Sõnakasutuse laiendatud mõttes võib öelda, et *liha* tähistas inimeste ja loomade keha ja viitas nõnda kõikidele elavatele olenditele. Minul on aga kujunenud arusaam, et heebrea keeles või vähemalt Vana Testamendi keelekasutuses ei ole kreeka sõnale  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  rahuldavat ekvivalenti. Minu oletust tõendab see, et sõna  $\text{רֶשֶׁת}$  on Septuagintas tõlgitud mitmel erineval kombel. Nii on  $\text{רֶשֶׁת}$  tõlkimisel kasutatud sõna  $\sigma\alpha\rho\xi$  145 korda,  $\kappa\rho\epsilon\alpha\varsigma$  79 korda,  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  23 korda ja  $\chi\rho\omega\varsigma$  14 korda.<sup>30</sup> See tõendab piisava selgusega, et heebrea keeles ei olnud sõnale  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  niiõelda algvastet, millele kreeka  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  oleks üldjuhul vastanud. Seevastu leidus laialdase tähendusväljaga sõnale  $\text{רֶשֶׁת}$  mitmeid kreeka vasteid, nende hulgas ühena ka Uue Testamendi jaoks oluline ja kristlaste puhul aina *ihuna* mõistetav  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ . Saame teha järelduse, et Vana Testamendi kreeka keelde tõlkijatele pakkus sõna  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  üsna laialdase keelelise kontseptsiooni, mille sarnast heebrea keeles veel ei olnud. Siin näeme keele kaudu tunnetatavate, sõnastatavate ja väljendatavate maailmapiltide erinevust. Luuka jaoks oli kreekakeelne sõna  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  selleks mõisteliseks ehituskiviks ja lähtepunk-

<sup>30</sup> „ $\sigma\alpha\rho\xi$ ” (E. Schweizer) – *ThiWNT*. Bd. 7. Gerhard Friedrich, Hg. (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), 108.

tiks, mis tema enda inimest puudutavat mõtlemist vormis ja millelt ta ka oma teksti kujundas.

### 4.3. Testamentide-vahelise aja mõju algkristlikule keelekasutusele

Kreeka keele ja kombestiku laialdase kasutamise ja edasikujundamise üheks tulemiks oli hellenluse sissetungimine Palestiina ellu ja mõtlemisviisi. Kolmandast eelkristlikust sajandist alguse saanud ja esimese kristliku sajandi lõpuni arenenud kreekakeelne (Septuaginta) või enamasti kreekakeelne püha kirjandus (apokalüptilised ja pseudepigraafilised kirjutised) kujundasid keelekasutuse kaudu inimeste mõtlemist. Ehkki kirjanikud ja tõlkijad arvestasid valitavate sõnade ja nende tõlkevastete iseärasustega, põhjustas sõnade  $\Psi\chi\eta$  ja  $\psi\chi\eta$  vältimatu samastamine siiski probleeme. Ühelt poolt kasvas klassikalise aja järgses kreeka kultuuris selle mõtteviisi tunnus, et hing kui inimese kehatu olemus või tuum on kehast eraldi olevana võimalik. Kuid ka kreekakeelsetele juutidele pidi mõte hingest ( $\psi\chi\eta$ ) kui inimesele tegeliku väärtuse ja üle füüsilise eksistentsi ulatava kestvuse andjast võõraks jääma. Sellele ei andnud nende Pühakiri lihtsalt alust. Kui siia lisada veel hellenistlikul ajal lisandunud täiendav mõte, et  $\psi\chi\eta$  on ka intellekti kandja, siis ei olnud kreeka sõnakasutus enam vastav heebrea sõnale  $\Psi\chi$ .

Hellenistlikul ajal sündinud testamentide-vahelise aja kirjanduse mõtteviis toob esile väljendusi, mis on VT juures harjumuspäraseks saanud. Nende traditsiooniliste motiivide kõrval esineb ka kreeka filosoofiast tuttavaks saanud psühholoogilist aspekti esindavaid väljendusi. Pean siinkohal tähtsaks 1Mak 1:48j esile tulevat vaadet, et Seaduse mittetäitmise tõttu rüvetub hing (...  $\beta\delta\epsilon\lambda\acute{\upsilon}\xi\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\varsigma\ \psi\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{\omega}\nu$ ).<sup>31</sup> Siinkohal ihu ja hinge seosest kõneldes näib, et hing tähendab sisemist inimest. Veelgi rohkem seostab tõenäoliselt I eelkristlikul sajandil kirjutatud Saalomoni Tarkuseraamat inimese hinge ( $\psi\chi\eta$ ) moraalsete kategooriatega ja meenutab seetõttu Sokratese ja Platoni moraalifilosoofiat. Tarkuskirjandusele iseloomulikult algab raamat tarkuse loomuse esitamisega ja ütleb kohe, et tarkus ei tule kurikavalasse hinge ega ela patuga leppivas ihus (Trk 1:4).

<sup>31</sup> Hing rüvetub Toora sätete mittetäitmisel, eriti on aga siinkohal nimetatud ümberlõikamise sooritamata jätmist. Avaramalt vaata lõiku 1Mak 1:44-51.

Sarnaselt väljendub Trk 9:15, mille kohaselt kaduv ihu koormab hinge ja maine telk rõhub mõtisklevat meelt. Üsna ülevaatlikult ning sama kaunilt ja positiivselt väljendub Trk 8:19, kus öeldakse (võimalik, et Saalomoni silmas pidades), et ta oli saanud hea hinge ja sisenenud ka puhtasse ihusse. Niivõrd kui võime arvestada hellenistlikus keskkonnas kasvanud lugejatega, saab ka eeldada, et nad tundsid siin ära Platoni.

Uue Testamendi ajajärgu koites esines juudi rahva seas erinevaid vaateid. Josephus teadis rääkida variseridest, kes kõnelesid hinge surematusest. Ühes tekstis esitab ta ka oma vaate, mille kohaselt kehad/ihud on surelikud, hinged aga surematud.<sup>32</sup> Seesama Josephus teatab meile ka, et saduseride meelest sureb hing koos kehaga ja seesugune usk laseb neid vaadelda epikuurlaste vastena juutluse hõlmas.<sup>33</sup>

## 5. TRADITSIONAALSETE ARUSAAMADE ESINEMINE LUUKAL

### 5.1. Kus leiame ühiseid traditsioone ja sõnade sarnast esitamist?

Sellele küsimusele vastamiseks on Luuka evangeeliumi tekste vaja kõrnutada Markuse ja Matteuse evangeeliumide samateemaliste ja sünoptiliselt analüüsivatate perikoopidega. Markus kirjutas esimesena, et Inimese Poeg ei tulnud siia maailma teenitavaks, vaid ise teenima ja andma oma elu (ψυχή) lunahinnaks paljude eest (Mk 10:45). Võrdlus näitab, et Matteus (20:28) säilitas sõna ψυχή, kuid Luukas jättis selle ära ning edastas Jeesuse sõnumi erineval kujul: „Ent mina olen teie seas nõnda nagu see, kes teenib” (Lk 22:27). Kuid ühes teises perikoobis, kus Jeesus kõneleb jüngriks olemise tingimustest ja Luukas lähtub tõenäoliselt Q allikast (Lk 14:26)<sup>34</sup>, kasutab ta sõna ψυχή, mida aga Matteus (10:37) ei tee. Võib küsida, kas Luukas tahab siin rõhutada just maise elu olemust ja seda kui niisugust, mida Jeesuse pärast vihkama peab?

Sealsamas on kirjakahad, mille alusel näeme, et Luukas ja Matteus kasutasid allikaid üsna sarnasel viisil. Tekstis Markuse 8:35-36 tähistab

<sup>32</sup> Riley, *Resurrection Reconsidered*, 19 (Josephus, *BJ* 2.163; 3.372).

<sup>33</sup> Lehtipuu, *The Afterlife Imagery*, 142.

<sup>34</sup> Kui keegi minu juurde tuleb ja ei vihka ... ja veel pealegi iseenese elu (s.o hinge)...

hing tegelikku ja õiget elu, eristamaks seda lihtsalt füüsilisest elust.<sup>35</sup> Matteuse evangeeliumi tekst (16:25-26) on siin üsna lähedane Markuse tekstile ja ka Luuka esitusviis (9:24) ei erine sellest oluliselt.<sup>36</sup>

Muretsemisest loobumisele kutsuvate tekstide Lk 12:22 ja Mt 6:25 kohaselt on hing ψυχή esitatud paralleelsena ihule σῶμα. Mõte koondub selle ümber, et elu pärast ei maksa muretseda ei söögi ega rõivaste osas. Rõhk on asetatud selle üle järelemõtlemisele, mida keegi oma konkreetse elu ehk eksistentsiga teeb. Siin ei tule hinge seada keha/ihu vastandiks, vaid hinge võib mõista ja tõlgendada kui viidet iseendale (*the self*), samas mööndes, et suhe hinge ja keha/ihu vahel ei saa siin eriti selgeks. Sõna ψυχή üsna universalistlik kasutamine selles perikoobis võib püüelda hoo-  
pis uuema nüansi esitamise poole – nimelt, et kontrast ütluse kahe poole vahel võib viidata erinevusele elu maise olemisega seotusele ühelt poolt ja elu transtsendentsele vormile teiselt poolt. Siis oleks mõte selles, et elu ei saa hinnata (üksnes) materiaalsete murede alusel.<sup>37</sup>

On huvipakkuv, et Jeesuse ilmselt samast või samalaadsest üttest pärinevana leidub üks teine variant Mt 10:39 ja Inimese Poja päeva apokalyptilisse konteksti asetatuna Lk 17:33. Sõnavara ja lauseehitus on erinevad, kuid idee on mõlemas evangeeliumis sama. Meid siinkohal rohkem huvitav Luuka sõnastus kõlab: „Kes iganes oma elu püüab hoida, kaotab selle, ja kes kes iganes selle kaotab, hoiab selle alles.” Sellelaadne ütlus pidi olema hästi tuntud ja ajaloolise Jeesuse poolt võibolla sagedamini korratud, sest me leiame ühe hermeneutiliselt laiendatud variandi ka Jh 12:25. Siin viitavad need laused ühelt poolt sellele, mida inimesed, evangeeliumide lugejad ja kuulajad, said kergesti mõista kui tavalist igapäevast viidet füüsilisele elule. Teisest küljest suunatakse aga mõte ka tõelise ja täiusliku elu töotusele. Kontrasti tekitamine näib siin olevat tahtlik ja mulle tundub, et oodatava tõlgendusena on mõeldud, et Jumal on kavandanud ja loonud ψυχή rohkemaks kui üksnes inimese maise elukaare jaoks. Seetõttu on võimalik oletada, et siin esitab ψυχή kogu inimlikku elu selle maksimaalses ulatuses. Seetõttu saame järeldada, et üks ja seesama sõna

<sup>35</sup> ...sest kes iganes tahab päästa oma elu, kaotab selle, aga kes iganes kaotab oma elu minu ja evangeeliumi pärast, päästab selle.

<sup>36</sup> ...sest kes iganes tahab päästa oma elu, kaotab selle, aga kes iganes kaotab oma elu minu pärast, päästab selle.

<sup>37</sup> Joseph A Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I. AB*, Vol. 28 (New York: Doubleday, 1981), 788.



esindab nii looduslikku kui ka religioosset elu niisuguse inimese jaoks, kes on vaba omapoolsest inimlikust püüdest (oma) elu ise säilitada.

## 5.2. Luuka redaktsiooni rohkem näitavad tekstid

Luuka ja Matteuse evangeeliumi paralleelne vaatlemine toob esile teksti, millel ei ole Markuse evangeeliumis algkuju ja mis pärineb tõenäoliselt Q allikast. Jutustus, mis kõneleb hinge ja ihu tapmisest, on Luukal (12:2-9) ja Matteusel (10:26-31) detailide poolest erineva kaju saanud. Teema seisukohalt oluline erinevus tuleb esile Mt 10:28 ja Lk 12:4f võrdlemisel:

Ja ärge kartke neid, kes ihu tapavad, hinge ei suuda aga tappa, pigem kartke teda, kes võib nii hinge kui ihu põrgus hukata!<sup>38</sup>

Teile aga, oma sõpradele, ma ütlen: Ärge kartke neid, kes ihu tapavad ja pärast seda ei saa midagi rohkemat teha! Ma näitan teile, keda teil tuleb karta: kartke teda, kellel on meelevald pärast tapmist heita põrgusse! Jah, ma ütlen teile, teda kartke!<sup>39</sup>

Matteus viitab salmides 10:28b temale, kes suudab tappa (hukata) nii hinge kui ihu. Oluline on aga märgata, et esmalt teeb Matteus vahe hinge ja ihu vahele ning julgustab mitte kartma neid, kes küll ihu tapavad, kuid hinge tappa ei suuda (10:28a). Huvitaval kombel nimetab Luukas selles tekstis jüngreid sõpradeks ja julgustab mitte kartma neid, kes keha tappa suutes midagi muud enam teha ei saa.<sup>40</sup> Luukas kinnitab tõsiasja, et kehalise/ihuliku elu kaotamine on hirmuäratav, kuid ta ei maini ihu tapmist. Veelgi enam – erinevus Matteuse tekstiga on suurim seal, kus Luukas ei nimeta seetõttu ka ihu põrgusse saatmist<sup>41</sup>, samal ajal kui Matteus puu-

<sup>38</sup> Matteus esitab kontrastsel kujul ühelt poolt inimest, kelle vägi ulatub üksnes keha/ ihu tapmiseni ja teiselt poolt Jumalat, kes võib hävitada nii ihu kui hinge Gehennas.

<sup>39</sup> Luukas aga esitab ühelt poolt inimest, kes suudab tappa ihu ja kelle suutlikkuse kohta midagi muud enam ei öelda ning teiselt poolt Jumalat, kes võib nii tappa kui pärast seda ka põrgusse heita. See on sõna *Gehenna* ainus esinemine Luuka evangeeliumis.

<sup>40</sup> Lk 12:4 on ainus koht Luuka evangeeliumis ja sünoptikute tekstides üldse, kus Jeesus kutsub oma jüngreid sõpradeks. Võibolla saab siin näha tähelepanu juhtimist jüngreid kinnitavatele sõnadele, sest tagakiusamised on tõsised asjad ning sünnitavad tõelist hirmu ja värisemist. Nii esitab Arthur A. Just Jr., *Luke 9:51-24:53. Concordia Commentary* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1997, 498).

<sup>41</sup> Nii nagu Matteus, säilitab ka Luukas siin juutliku kreeka sõnavara nimisõna *Gehenna* näol. Kreeka sõna *geenna* on säilitatud Q allikast ja seda LXX tekstis ei leidu. Luuka

dutab hinge tapmise (hukkamise) teemat samas kontekstis kaks korda (10:28). Selle asemel on Luuka tekstis originaalne ja paralleelita väljend: „... ja pärast seda ei saa midagi rohkemat teha”.

Siinkohal on võimalik oletada, et paralleelsed viited kehale (σῶμα) ja hingele (ψυχή) peaaegu et kõrvuti viivad niisuguste ettekujutuste juurde, mida tänapäeval nimetatakse antropoloogiliseks dualismiks. Matteuse evangeeliumi tekstikuju juures võime igatahes asju nõnda ette kujutada. Kui aga omistada Luukale umbes niisugune ettekujutus inimesest, mida me tänapäeval nimetame holistiliseks lähenemiseks, siis võib teha ka oletuse, et Luukas võis soovida vältida oma lugejate juures selliste kujutluste tekkimist, mis oleksid assotsieerunud Platoni vaadetega. On võimalik minna veelgi kaugemale ja küsida, kas Luukas oleks võinud soovida takistada niisuguste järelduste tegemist, mille kohaselt hinge oleks peetud surematuks?<sup>42</sup> Meie võime pidada võimalikuks ka seda, et Luukas oli teadlik tekstist 4Mak 13:14-15 ja selle mõjust ning soovis vältida oma teksti mõjul üles kerkida võivaid küsimusi hinge ja ihu võimaliku osalise dihhotoomsuse kohta.<sup>43</sup>

Meil ei ole kasutada mingit otseteed, saamaks teada, millised kaalutlused olid Matteusel ja Luukal, kui nad redaktsioonilisi muudatusi tegid. Kuna aga Matteuse juures võime näha pigem Vana Testamendi taustast pärinevat muljet, et nii keha/ihu kui ka hing jätkavad oma eksistentsi allilmas ja võivad mõlemad hävitatud saada, siis Luukal ei ole siinkohal hingele mingit viidet. Pean tõenäoliseks, et Matteus võis säilitada pärimuse enamvähem algse kuju. Luuka tekst on rafineeritum, hing ei ole seal tapmise objektiks ja leida ei saa ka vastust kerkida võivale küsimusele, kuidas,

---

evangeeliumi tekstis esineb *geenna* üksnes siin. Fitzmyer arvab, et Luukas jättis ära sõnad „hinge ei suuda aga tappa” kui ebaselged või arusaamatud (*The Gospel According to Luke X-XIV*. AB, Vol. 28 (New York: Doubleday, 1985), 959).

<sup>42</sup> Bovon arvab, et Luukas võibolla pidas kreeka keelset lugejaskonda ja tema tehtavaid järeldusi iseenesest oluliseks ning kirjutas: „Indem er den Ausdruck tilgt, vermeidet er auch den Spott seiner griechischen Leser und Leserinnen, die in der Mehrheit der ψυχή Unsterblichkeit zuschreiben”. Vt Francois **Bovon**, *Das Evangelium nach Lukas*. EKK III/2 (Zürich, Düsseldorf: Benzinger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996), 255.

<sup>43</sup> 4Mak13:14-15 (tõlgituna inglise keele vahendusel): „Ärgem kartkem seda, kes mõtleb, et ta meid tapab, sest suur on hinge võitlus ja igavese piina oht neil, kes astuvad üle Jumala korraldustest” (*Let us not fear him who thinks he is killing us, for great is the struggle of the soul and the danger of eternal torment lying before those who transgress the commandment of God*).

missugusel kujul ehk missugusena inimene põrgusse heidetakse. Esitan oma oletuse, et Luukas võis soovida vältida niisuguste väljendite kasutamist, mis võinuksid anda materjali rasketele ja ebavajalikele diskussioonidele hinge saatuse kohta.<sup>44</sup> Seega näeme, et Luukas ei laiendanud oma teksti sellise määrani, mis oleks hakanud vajama täiendavaid ja ka täpsemaid eshatoloogilisi selgitusi. Tegelikult on ju hing ja keha/ihu niisugused mõisted, mis on ise laiema konteksti osad ja annaksid alust laiematele võrdlevatele uuringutele Matteuse ja Luuka eshatoloogiliste ja soterioloogiliste vaadete võrdlevaks selgitamiseks.<sup>45</sup>

Näib, et selles tekstis ei soovinud Luukas hinge ja ihu teineteisest nähtaval või selgel viisil lahutada ja eelistas jätta salmi sõnumi hinge saatuse osas avatumaks kui seda Matteuse tekstis näeme. Teatud tuge sellele oletusele võib näha salmis Lk 21:19. Luukas juhhib tähelepanu tagakiusamistele, vihale ja meeleheitele, mida inimesed Jeesuse nime pärast maa peal kannatavad. Evangeeliumiteksti kohased Jeesuse sõnad on: „Oma vastupidavusega kannatustes te pärite oma hinge.” Siin kasutas Luukas hinge mõistet ja siin tähendab hing inimese elu, konteksti kohaselt maist elu kannatuste keskel viiteta hinge surematusele või üksnes nagu hinge kujul elamisele tulevikus.

## 6. LUUKA EVANGEELIUMI ERIPÄRASE MATERJALI TÄHENDUS

### 6.1. Hing, kes ülistab Issandat

Luuka evangeeliumi teoloogiliselt sissejuhatav ja lugejat häälestav hümn *Mu hing ülistab Issandat ja mu vaim hõiskab Jumala, minu Päästja pärast* (1:46) tugineb Pühakirjale. Selleteemalised traditsioonid olid tõenäoli-

<sup>44</sup> Sarnaselt ülalöeldule näeme, et Ap 2:25-28 väldib Luukas võimalikku viidet hingele, mida ei jäetud Hadesesse. Ta ütleb aga lihtsalt, et (Jeesuse) *sarx* ei näinud mädanemist.

<sup>45</sup> Chaim **Milikowsky**, „Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts” – *New Testament Studies*, 34 (1988), 242, arvas, et Luukas on tahtlikult muutnud selle lõigu algset kuju „so that it no longer refers to a corporeal, eschatological hell, but to a post-mortem, incorporeal hell of souls”. Milikowsky meetod asetada arutlus hinge ja ihu üle eshatoloogilisse konteksti on õigustatud ja huvitav. Kui ma aga püüaksin antud töö piires teha sedasama, ei oleks see artikli mahtu arvestades võimalik.

selt tuntud ja Maarja kiituselaulu aluseks võib pidada juudikristlikku hümnilaadset allikat.<sup>46</sup> Vana Testament kujutab inimest hingena (שָׁרָף) siis, kui ta januneb Jumala järele (Ps 63:2) ja igatseb Jumalat (Js 26:9 lisab paralleelsuse saavutamiseks ka vaimu). Samuti on Maarja hümnis kasutatud Psalmi 34:3 (LXX 33:3) ainest, mille leksikaalsed elemendid (ἐν τῷ κυρίῳ ἐπαινεσθήσεται ἡ ψυχή μου), nii nagu ka Psalmi 69:31 (...μεγαλυνῶ αὐτόν...) materjal on siin nähtavad. „Minu hing” on heebreata vaste inimese „Minale” ning tuleb koos „minu vaimuga” kirjandusliku parallelismi läbi esile ka mujal Psalmide raamatus (Ps 77:3-4).<sup>47</sup> Ka Luuka evangeeliumis näeme, et *hing* on Jumala kiitmise subjekt ning esineb koos *vaimuga* (1:46-47). Juhin tähelepanu sellele, et võrreldes teise varasema kirjandusliku näitega (1Mak 1:48; vaata ja võrdle 4.3.) on siin tegemist sügavalt positiivse esitusviisiga.

Edasi lugedes kohtame metafoori (ahastuse) mõõgast (Lk 2:35), mis hinge läbistavana kõneleb luulelisse vormi valatud inimlikust kogemusest seoses teadmise ja ohustavatest teguritest. E. Schweizer väljendab lühidalt, et siin viitab hing inimesele, keda mõjutavad teised inimesed, kes on avatud muredele ja rõõmudele, aga kes võib ka kiita Jumalat (*the soul thus „denotes the man who can be influenced by others and who is exposed to joy and sorrow but who can also praise God and love Him”*).<sup>48</sup> Nii nagu 1:46, on hing inimese „mina” tähenduses ka siin, kus rõhk on asetatud Maarjale osaks saavale erisaatusele. Luuka evangeeliumi kontekstis kasvab see kujund otseselt välja Jeesuse erilise rolli esitamisest, kes saab tõusmiseks ja langemiseks paljudele Iisraelis.<sup>49</sup> Kuna ka Maarja on osake Iisraelist, saab ka tema Jeesusega toimuvast puudutatud – mitte üksnes tema „hing”, vaid tema „ise” tervikuna (*not her „soul” but her „self”, i.e. herself all in all*).

<sup>46</sup> Maarja kiituslaulule eeskujuks olnud muster esines Hanna kiituslaulus 1Sm 2:1-10, muus osas aga on Luuka kujunduslik käsi olnud kunstiliselt aktiivne ja sõltumatu. A. Just juhib tähelepanu ka sellele, et VT hümnoloogilised eeskujud on nähtavad ka paralleelismide kasutamises: „... synonymous parallelism in 1:46 and 47, synthetic parallelism in 1:51, and antithetic parallelism in 1:52 and 53”. Arthur A. Just Jr., *Luke 1:1-9:50*. Concordia Commentary (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1996), 81).

<sup>47</sup> Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 366.

<sup>48</sup> „ψυχή κτλ.” (E. Schweizer) – *ThWNT*. Bd. 9. Gerhard Friedrich, Hg. (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 641.

<sup>49</sup> Paneme tähele, et mõõga kujund motiivina on päritolu poolset seotud Siimeoni ennustusega. Vaata ka Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 429j.

Mõistujutus rikkast mehest ja vaesest Laatsarusest (Lk 12:16-21) esindab sõna ψυχή kogu elu selle terviklikkuses, sest rikas mees soovib siin hingel puhata, süüa ja juua ning rõõmus olla. Luuka evangeeliumile iseloomulik jutustus on huvitav paljude üksikseikade poolest: muuhulgas leiame siin näiteks üheskoos viiteid füüsilistele (söömine ja joomine) ning psühholoogilistele (puhkamine ja rõõmus olemine) tegevustele ning hinge karakteristikutele. Eriti unikaalne on, et inimene peab hingega monoloogi. Ja pärast öeldakse lugejale, et just hing on see, mida Jumal nõuab (12:20). Siin on ψυχή füüsiline elu või elu üldse, ühekordne iga inimese jaoks ja niisugune, mis vajab ülalpidamist ning on kogu aeg surma poolt ohustatud.

Mõned teised Luuka evangeeliumi kujundid lasevad arvata, et autori teksti kohaselt on inimene tervikuna kas piinades või paradiisis (Lk 16:19-31 ja 23:43). Seda võib eeldada ka siis, kui sõnu *keha/ihu* ja *hing* ei kasutata. Nii ei esine need terminid ka rikka mehe ja vaese Laatsaruse jutustuses, ehkki elavalt ja värvikalt esitatud jutustus lausa tõukab lugejat küsima, missuguses olemisvormis peaks Laatsarust ja rikkast meest ette kujutama. Sellekohane analüüs võiks viia tervete uute teemade käsitlemisele, kuid piirdun siin vaid mõne momendiga. Esiteks osundan, et rikkast meest ja Laatsarust ei ole esitatud mitte vormitute varjudena, vaid nad on oma uues saatuslikus asupaigas kergesti äratuntavad ja pealegi kommunikatsiooni-võimelised. Nad paistavad lugejale kui isikud sõna tavalises ja täielikus tähenduses. Teiseks on siin nimetatud ühte heebrea (Aabrahami süli)<sup>50</sup> ja ühte kreeka (Hades) asupaigakarakteristikut (16:22j). Selle näite varal ei saa teha sügavamaid järeldusi, kuid miski ei viita hinge ja ihu lahutamisele pärast surma. Ehkki siin on tegemist kirjandusliku kujundiga, saab siiski öelda, et Aabrahami süli seostub kehaliselt ettekujutatava keskkonnaga ja võib tähendada väärikat asupaika või viidata erilisele lähedusele.<sup>51</sup>

Sünoptiline pärimus kahest ristilöödud röövlist toob Luuka evangeeliumis esile erilise eshatoloogilise aspekti (Lk 23:43). Kui Matteuse evangeelium järgib Markuse kirjeldust kahest Jeesust pilganud röövlist, siis Luuka jutustuse kohaselt kahetseb üks neist oma elu ja parandab meelt.

<sup>50</sup> See eriline asupaik esineb ka 4Mak 13:17, kus Aabraham, Iisak ja Jaakob tervitavad neid, kes on oma maapealses elus enesekontrolli harrastanud.

<sup>51</sup> Joseph A Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*. AB, Vol. 28 (New York: Doubleday, 1985), 1132.

Siis ütleb Jeesus kurjategijale: „Tõesti, ma ütlen sulle, juba täna oled sa koos minuga paradiisis!” Nimisõna *paradeisos* tuli kreeka keelde vanapärsia keelest ja seda mõisteti kui meeldivat ja lopsakat suletud aeda või parki. Teame, et kreeka keeles kasutati seda sõna vähemalt alates Xenophonist.<sup>52</sup> Alates esmakordsest kasutamisest Genesises (1Ms 2:8) seostati selle sõnaga eshatoloogilisi nüansse ja sellest sai õndsuspaika tähistav kujund. Luuka evangeeliumi nimetatud teksti kõige tõenäolisema seletuse kohaselt näib, et inimese kogu „minale” töötatakse siisepääsu õndsuse paika. Võibolla saame selle taustal oletada ka evangeeliumi autori varjatud viidet Jumala kuningriigi loomusele.

## 6.2. Eripäraseid jooni sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ kasutamisel Luuka evangeeliumis

Olen valinud sõna  $\sigma\omega\mu\alpha$  kasutamise niisuguseid näiteid, kus selle suhe sõnaga  $\psi\chi\eta$  on oluline. Kõigepealt tarvitab Luukas seda sõna üsna üldises ja kreeka kultuuris iidsetest aegadest tuntud tähenduses, tähistamaks surnukeha, laipa. Kui Luuka 17:37 kasutatakse seda sõna loomariigi (lindude) surnud kehade kohta („Kus korjus on, sinna kogunevad ka raisakotkad”), siis moodustab sellele kohale erilise kontrasti  $\sigma\omega\mu\alpha$  esinemine, viitamaks Jeesusele tema surma ja matmise vahelist aega kirjeldavates üldsünoptilistes tekstides (Mk 15:43; Mt 27:58; Lk 23:52, 55; 24:3, 23). See võib olla indikaatoriks, et Luukas, samaselt teiste evangelistidega, ei omista siinkohal kehale/ihule mingeid ontoloogilisi ega teoloogilisi lisamõõtmeid või tähendusi ja kasutab seda sõna kõige laiemas tähenduses.<sup>53</sup>

Teiseks vaatlen Luuka-poolset laiendust Markuselt pärinevale jutustusele Jeesuse ristimisest, kus Luukas näib erilise võtte abil rõhutavat Vaimu ligiolu reaalsust.<sup>54</sup> Kui Matteuse sõnastus on lähedane Markuse

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1510.

<sup>53</sup> Sõnakasutuse erinevused võib viia äärmise kontrastini, kui asetada kaks teksti (loomade kehad Lk 17:37) ja jutustus Pühast Öhtusöömaajast (Jeesuse ihu Lk 22:19) üksteise kõrvale. Selles artiklis jääb  $\sigma\omega\mu\alpha$  esinemine euharistiaga seotud stseenides täiesti kõrvale. Pealegi ei ole kerge leida asendavat sõna ning jutustuse kuju pärineb niikuinii Markusel evangeeliumist (14:22). Seetõttu ei annaks küsimus Luuka rollist siin mingit oodatavat selgust.

<sup>54</sup> Joseph A. Fitzmyer osundab õigesti, et antidokeetiliste kaalutlustega siin tegemist ei ole. Siiski ei vasta Fitzmyer küsimusele, miks võis Luukas selle üksikasja lisada (*The*

omale,<sup>55</sup> siis Luukas on siin teinud omapoolse originaalse lisanduse. Nimelt kirjutab ta, et Püha Vaim laskus *ihulikul kujul* Jeesuse peale nagu tuvi (Lk 3:22). Ehkki on raske ette kujutada, millisel muul kujul peale ihulik-kehalise oleks Vaim tuviga sarnanedes Jeesuse peale laskuda saanud, on väljend  $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\hat{\omega}\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota$  täiesti ainukordne terves evangeeliumikirjanduses<sup>56</sup>. Lahus sellest jutustusest esineb nimisõna  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  Luuka evangeeliumis esimest korda alles 11:34. Seetõttu on eriti silmatorkav, et konstruktsioon  $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\hat{\omega}\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota$  esineb teoloogiliselt nii tähtsas kohas. Võib-olla just seetõttu võis omal ajal ka silma paista, et väljend võis meelde tuletada Aristotelest, kes selgitas ihu/keha ja hinge keerukat seost, sedastades, et  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  on hinge keha/ihu. Teisisõnu –  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  on hinge *vorm* (vt 3.2).

Miks Luukas niisuguse võimaliku assotsiatiivse tähendusega lisanduse tegi? Võrdlusmaterjali sellele küsimusele vastuse leidmiseks ei ole kerge leida. Võib oletada, et Lk 3:22 oli vorm või kuju vajalik selleks, et nähtamatu Vaimu tegelikku juuresolekut erilist sündmust tunnistavatele inimestele (Johannes – ja kas veel keegi?) kogetavaks, nähtavaks teha. Minu hinnangu kohaselt ei taha Luukas jätta muljet, nagu vajaks Vaim eksisteerimise jaoks tuvi (ihulikku) kuju (kujundit). Ehkki tunnistajatele ei ole viidatud, näib ristimisjutustus olevat kujundatud toimunud avaliku sündmuse kirjaliku esitamise vaatepunktist. Evangeeliumisse kirja panduna seda loetakse ja kantakse ette avaliku sündmuse esitusena. Üksnes Vaimu (ihulik) kuju sai olla nähtav ja seetõttu pidi selle võtte kasutamine informeerima sündmuse juurde kujutatud publikut (*implied witnesses*) sellest, mis siis tegelikult aset leiab. Siin väga harva kasutatav sõna  $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  viitab tuvi kehalikkusele, kuid minu hinnangul muutub Vaimu kohaloleku kujutamine ihulikul kujul senisest veelgi saladuslikumaks.<sup>57</sup> Väljendi

---

*Gospel According to Luke I-IX*. AB, Vol. 28 (New York: Doubleday, 1981), 484).

<sup>55</sup> Et olla täpne, tuleb märkida, et Matteus lisis vaimule täiendi  $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  ja Luukas  $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$ , kuid need nüansid ei ole käesoleva kirjutise huvide keskmes.

<sup>56</sup> 1Tm 4:8 viitab füüsiliste harjutuste kasulikkusele, kuid seost sõnaga  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  mujal Uues Testamendis ei esine. François **Bovon**, *Das Evangelium nach Lukas*. EKK III/1 (Zürich: Benzinger Verlag; Neukirchener Verlag, 1989), 180 juhib tähelepanu tuvi füüsilisele väljanägemisele: „Es wird von Lukas durch die Worte ‘in leiblicher Gestalt’ ergänzt, die sich auf das Aussehen wie eine Taube als auch auf das leibhaftige Kommen des Geistes beziehen können.“

<sup>57</sup> Walter Grundmann viitas kehalisuse kujundi veel ühele aspektile, mainides rabiinlikku kirjandust, kus esineb tuvi pidamist Iisraeli sümboliks. Vastavalt sellele elas Iisraeli sümbol Jeesuses ja sellisel viisil sai Jeesusest Iisraeli kehastaja. Vt Walter **Grundmann**, *Das*

σωματικῶ εἶδει kasutamine ja tähendus on siin ainukordne kogu Uues Testamendis, sest näiteks 1Tm 4:8 ette tulev σωματικὸς ei oma Luuka kontekstiga temaatilist seost.

Muidugi ei pääse küsimuste eest, kui teadlik võis Luukas olla sõna εἶδος aristootellikust kasutusest ja kas ta tegi selle lisanduse tõesti kindla kavatsusega. Seda ma ei tea, sest kui ta oli värskest teadlik aristootellikust kujundist ja selle tähendusest, omandaks selle teadlik kasutamine ühe tähenduse. Kui Luukas kujundi tausta ja tähendust erksalt ei tajunud, saaks selle teadlik kasutamine teistsuguse värvinguga tähenduse. Igatahes tegi kreekapärane arusaam sõnast σῶμα kujundi ja vormiga seotud assotsiatsioonid võimalikuks, sest sõna σάρξ ei suudaks ristimisjutustuses kuigi hästi ette kujutada. Igal juhul pidid kreeka keele kasutajad tegema selge valiku sõnade σάρξ ja σῶμα vahel nendes kohtades, kus heebrea keeles võib ennustada üksnes sõna רֶשֶׁת esinemist. Ning veel kord: võrdlusel Markuse evangeeliumi lakoonilise tekstiga „... ning Vaimu kui tuvi las-kuvat tema peale” (Mk 1:10) saab Luuka redaktsiooniline täiendus veelgi silmatorkavamaks. On ikkagi võimalik, et kasutades sõna εἶδος ja seda lausa originaalseks väljendiks σωματικῶ εἶδει kujundades arvestas Luukas oma algupäraselt valdavalt kreekakeelsete lugejatega, kellest vähemalt osa võis olla tuttav Aristotelese vastava mõttekujundiga.

### 6.3. Tervendamisjutustuste erijooned Luuka evangeeliumis

Viitasin juba alapeatükis 3.2, et kreeka sõna σῶμα tähistab keha ja niisugusena ka arstide hoole ja ravi objektiks olevat füüsilist objekti. Markus kõneleb 12 aastat veritõve all kannatanud naisest (Mk 5:25-34). Evangelist rõhutab (5:26), et ta oli saanud palju kannatada arstide käes ja ära kulutanud kõik, mis tal oli, kuid polnud saanud mingit abi, vaid pigem oli töbi läinud halvemaks. Matteus (9:18-26) ei räägi midagi arstide käe all kannatamisest. Kuid Matteus on ka muidu lühendanud kogu jutustust peaaegu poole võrra ja seetõttu on raske otsida vastust küsimusele arstide käe all kannatamise puudumisele tema tekstis.

Luuka evangeeliumi jutustus (8:40-56) veritõbise naise tervendamisest on samuti lühem kui Markuse algtekst ja seda saab vaadelda kui



Luuka redaktsioonilise tegevuse tulemust. Luuka tekstis (8:43) öeldakse, et oli üks naine, kes oli veritõves olnud kaksteist aastat [ja arstide peale ära kulutanud kogu oma vara] ning keda ükski ei olnud suutnud terveks teha. Ei ole üllatav, et ka Luukas kirjutas, et keegi ei suutnud teda terveks teha, sest tervendamisetjutustused on alati imejutustused, kus tervendajaks on Jeesus. Kuid Luukas on pehmenanud jutustuse väljendusviisi kahel moel. Luukas ei ütle otse, et naine oleks kannatanud mitmete arstide käe all. Teiseks ei mainita siin seda, et haigus oleks arstide tõttu halvemaks läinud. Algteksti kriitilist aparati vaadates on aga näha, et väljend „oli arstide peale ära kulutanud kogu oma vara” puudub osas tekstitraditsioonis, on aga asetatud Nestle-Alandi *Novum Testamentum Graece* (NA) väljaandes põhiteksti ning varustatud kantsulgudega.<sup>58</sup> Võrreldes Markuse evangeeliumiga võib seoses arstide kohta öeldud kriitiliste märkuste ärajätmisega näha ka muidu tähelepanelikku suhtumist inimeste kehalisse heaollu. Selle evangeeliumi kohaselt on Jeesust kujutatud veelgi hoolsama inimeste kehaliste vaevade eest hoolitsejana. Ehkki see tendents üksinda ei tõenda veel midagi Luuka elukutse kohta, on see ikkagi kooskõlas vanakristliku traditsiooniga, mille kohaselt ta oli olnud arst.

Vaatleme siin veel ühe episoodi kujutamist Luuka poolt. Jeesus vangistati Õlimäel olnud aias ja traditsioon teab vähemalt ühest Jeesuse kaaslasest, kes selle sündmuse puhul mõõga haaras ja ülempreestri teenri kõrva maha raius. Markuse evangeelium (Mk 4:47) ei anna teada, et Jeesus oleks midagi öelnud või teinud. Matteus on täiendanud jutustust Jeesuse käsuga panna mõök tuppe, „sest kõik, kes mõõga tõmbavad, mõõga läbi hukuvad” (Mt 26:52). Luukas on aga andnud jutustusele teistsuguse lõpu. Jeesus on ka siin parandaja: „Ta puudutas tema kõrva ja tegi ta terveks” (Lk 22:50-51). Jutustus sedalaadi äraraiutud organi „transplantaatsioonist” leiab aset ainult Luuka evangeeliumis ja need kaks viimatikäsitletud jutustust esitavad Jeesust kui kaastundlikku, Jumala poolt läkitatud salvitud meest, kes tervendab ja kuulutab head sõnumit (Lk 4:16-21).<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Ajaliselt varane ja seesmiselt hajus tõendusmaterjal lühema tekstikuju kohta (seda toetavad p<sup>75</sup>B (D) 0279 sy<sup>4</sup> sa) on B. Metzgeri hinnangu kohaselt peaaegu vastupidamatu „well-nigh compelling”. Nii Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament* (London, New York: UBS, 1971), 145. Siiski toetab arstide suhtes kriitilist fraasi hulk käsikirju: Ⲡ (\*, C) A L W Θ Ξ (Ψ) f<sup>1</sup>.<sup>13</sup> 33. (1424) ja teised; vaata NA<sup>27</sup>.

<sup>59</sup> Mõned käsikirjad (D; it) kasutavad verbi ἀποκαθίστημι (taastama, endisesse olekusse tagasi tooma) verbi ἰάομαι (tervendama, arstima) asemel. Grundmann

## 7. ÜLESÄRATATUD JEEUSE MÕISTATUS

Evangeeliumi jutustuse kohaselt olid mõned saduserid huvitatud maa-pealse ja ülestõusmise-järgse elu vahekorrast. Nad tulid Jeesuse juurde ja jutustasid loo seitsmest vennast, kes kõik kordamööda surid, aga enne seda abiellusid üheainsa järjest leseks jääva naisega (Lk 20:27-40). Nende otsene küsimus oli: „Kelle naiseks nende seast saab ta ülestõusmisel?” Jeesuse vastus ei olnud juriidiline, vaid ontoloogiline. Ta ütles, et „kes on väärt arvatud saama tolle ajastu osaliseks ja surnuist üles tõusma, need ei võta naist ega lähe mehele” (20:35) ja lisas, et nad on ju „inglite sarnased ja on Jumala pojad (lapsed), olles ülestõusmise pojad (lapsed)”. Luukas esitas ingleid kui olendeid, kelle kirjeldamise kaudu on võimalik midagi öelda ülesäratatud inimeste loomuse kohta. Ehkki selles tekstis ei kõnelda otseselt midagi keha ja hinge loomuse, vahekorra või saatuse kohta, on sellel siiski kaudne seos ihu ja hinge teemaga.

Oleme juba korra viidanud sellele, et maa-pealse Jeesuse surnud keha/ihu kujutati sarnaselt inimeste või loomade surnud füüsiliste kehadega. Surnud keha/ihu on  $\sigma\omega\mu\alpha$ . Joosep Arimaatiast küsis Jeesuse ihu, sai loa, võttis selle ristilt maha ja asetaskaljusse raiutud hauda (Lk 23:50-52). Naised järgnesid matusetoiimingule ja nägid hauda ning seda, kuidas Jeesuse ihu sinna pandi (23:55). Siinkohal ei ole märgata mingeid olulisi erinevusi võrreldes Markuse evangeeliumi jutustusega (Mk 15:42-47). Kuid järgnevad jutustused, mille teemaks on inimeste kohtumised ülesäratatud Jeesusega, kujutavad teda jalutavana, kõnelevana ja ainelisi esemeid käsitlevana. Järgnevast kahest jutustusest ei põhine kumbki Markuse andmetel.

Esimeses jutustuses saame kaasa elada kahe jüngrit teekonnale Emmausse (Lk 24:13-31).<sup>60</sup> Jeesus lähenes neile ja hakkas kaasa kõndima. Kõik kolm läksid mööda teed ja arutlesid viimaste päevade sündmuste tähenduse üle. On tähelepanuväärne, et jüngritel ei tekkinud kahtlust võõra isiku reaalsuse osas, ehkki tema isiku identiteet jääb kogu teekonna

---

arvab seoses selle kohaga, et Luukas kasutas seda nüanssi, kinnitamaks, et Jeesus oli oma tegevuses kahjutu ja apoliitiline (Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 414).

<sup>60</sup> Need kaks jüngrit ei ole „nende kaheteistkümnne” ehk siis nüüdseks juba niiöelda „üheteistkümnne” hulgast (24:33); ühe jüngrit nimi oli Luuka teksti kohaselt Kleopas (24:18).

ajaks varjule. Öhtu jõudes tuleb võõras koos jüngritega külla ja astub koos nendega majja. Leivamurdmine koos selle juures lausutud sõnadega, Jeesuse äratundmine jüngrite poolt ning Jeesuse lahkumine lõpetavad stseeni. See ilmumisjutustus on samal ajal ka äratundmis- ehk identifitseerimisjutustus ja niisugusena on sellel Luuka lool evangeeliumide kirjanduslikus maailmas eriline tähtsus.

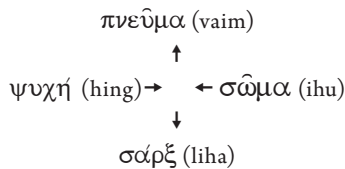
Jutustusest ei tule autori vaade Jeesuse loomuse kohta kuidagi esile. Jüngrid ei puuduta Jeesust, kuid Jeesus puudutab leiba ja seda tuleb pidada jutustuse poolt antavaks kõige märgatavamaks viiteks Jeesuse füüsilisuse (kehalikkuse/ihulikkuse) kohta, sest kõndimine ja kõnelemine ei ütle otsustavat sõna matkakaaslase nn loodusliku loomuse kohta. Toobiti raamat toob lugejate ette ingel Raafaeli, kelle loomus jäi kuni jutustuse lõpul aset leidva identifitseerimiseni saladuseks, kusjuures enese tundaandmine inimestele oli ingli enda meelevaldas. Emmause perikoobi lõpustseen leivamurdmisega on esitatud loodusliku loomupärasusega. Seejuures ei leia jutustusest võtit, vastamaks lugeja võimalikule küsimusele, miks ei olnud Jeesus küllaltki kestva matka ajal jüngritele äratuntav, ehkki ajavahemik varasemate kohtumiste ja selle sündmuse vahel ei saanud olla kuigi pikk. Olgu siin võrdluseks, et rikas mees tundis Laatsaruse kui oma endise vaese maapealse „naabrimehe” kohe ära. Muidugi ei või unustada, et rikas mees ja Laatsarus on mõistujutu tegelased ja niisugusena ka Luuka poolt esitatud.

Teine jutustus on äsjaloetu poolt hästi sisse juhutatud. Kaks Emmauses käinud jüngrit on tulnud Jeruusalemma nende üheteistkümne juurde ja kõnelnud neile oma imepärasest kogemusest (Lk 24:33-35). Nüüd astub Jeesus terve selle seltskonna keskele, kes selle kogemuse tõttu ehmatavad (24:36) ning arvavad nägevat vaimu (πνεῦμα; Lk 24:37; käsikiri D aga esitab kirjutusviisi φάντασμα). Jutustuse niisugune põnev algus kõlab lubavalt ning kogu stseenil ongi paralleele samalaadsete stseenide kirjeldestega Johannese evangeeliumis (Jh 20 ja 21). Luuka jutustuse eripära aga ongi Jeesuse kehalikkusele viitavate elementide nähtavakstegemine.

Siinkohal on meie teema jaoks kolm olulist tõsiasja. Esimeseks on Jeesuse vastuse loomus, kui ta ütleb: „Vaadake mu käsi ja jalgu, et see olen mina ise!” (ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός). „Puudutage mind kätega ja vaadake, sest vaimul ei ole ju liha ega luid, nõnda nagu te minul näete olete!” (Lk 24:39). Miks on siin kasutatud nimisõna *liha* (σάρξ) kohas, kus

lugeja võiks oodata eest leidvat sõna  $\sigma\omega\mu\alpha$ ? Miks on kasutatud sõna *vaim* ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) seal, kus ka sõna *hing* ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) võinuks olla kreekakeelse lugeja jaoks täiesti mõeldav ja pigem isegi oodatud valik? Kas näeme Luuka sõnavalikus otsuse langetamist Vana Testamendi maailmatunnetuse kasuks kreekakeelse lugeja assotsiatiivsete ootuste vastu? On ju Vanas Testamendis  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  ja  $\sigma\alpha\rho\xi$  teineteise vastandid ning nõnda pidi neid nägema ka LXX lugeja! Tähelepanuväärsest tekstist Hs 37:1-14 loeme, kuidas vaim tuli nelja tuule poolt, puhus neisse tapetuisse ning nad said elavaiks ja tõusid jalgadele – päratu suur vägi! Siin on luud esitatud paralleelseina lihaga ja laiemas mõttes *liha* tähenduses ning mõlemad, nii luud kui liha, on vastandatud puhuval Vaimule ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  vastavalt LXX tekstile).<sup>61</sup>

Seda Luuka perikoopi lugedes hakkame nägema, nagu oleks vaim ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) siin tõstetud tavaliselt hingele ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) reserveeritud paigast kõrgemale positsioonile. Teiseks hakkab silma, et liha ( $\sigma\alpha\rho\xi$ ) on vaimule vastandamise tõttu justkui muidu kehale/ihule ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) reserveeritavast tasandist allapoole asetatud. Kuna oleme tõdenud, et Luuka evangeeliumis ei ole ka muidu ihu ja hinge teineteisele eriliselt vastandatud ja hoolitsus ihu eest paistab silma, siis oleks võõrastav lugeda Jeesuse sõnu kujul: hingel ei ole ju ihu/keha, nõnda nagu te minul näete olevat! Kas näib Luukas mõista andvat, et kui Vaimul ei ole liha ega luid, siis hingel on keha/ihu – nii, nagu Jumala Vaim laskus Jeesuse peale ihulikul kujul (3:22)? Kokku kuuluvuse ja teineteise eeldamise tõttu saab hinge ja keha/ihu kujutada otsekui samasel tasandil asuvate ja isegi teineteise poole püüdlevatena. Seevastu on aga vaim ja liha teineteisele vastandatud positsioonidel, sest vaimul ei ole liha ja luid. Püüdes kujutada nende ontoloogiliste mõistete vahekorda kahemõõtmelisel pinnal, kasutan suunda näitavaid nooli, osutamaks antud perikoobi puhul hinge ja ihu osas nii teineteise vastastikusele eeldamisele kui ka vaimu ja liha puhul teineteise välistamisele.



<sup>61</sup> Vaadelgem võrdlust Jahvelase tekstiga, mis naise loomise koha peal ütleb: „Ja Adam ütles: „See on nüüd luu minu luust ja liha minu lihast. Teda peab hüütama mehe naiseks, sest ta on mehest võetud!” (1Ms 2:23.)

Teine oluline tõsiasi ilmneb siis, kui me jutustuse käigus jõuame salmini 24:40, mis ütleb, et Jeesus näitas neile oma käsi ja jalgu. See salm puudub mitmetes käsikirjades, kuid on olemas kõikides paremates kreeka käsikirjades ning NA<sup>26</sup> ja NA<sup>27</sup> tekstikriitilised aparaadid esitavad selle olemasolu lühidalt kujul p<sup>75</sup> *rell*. See lause on peaaegu sõna-sõnalt samane Jh 20:20 olevaga, mis viib mõttele, et nii Luukal kui Johannesel oli kasutada sarnane ühine traditsioon.<sup>62</sup> Kui pisut varem oli Emmauses käinud jüngritel raskusi Jeesuse isiku identifitseerimisega, siis Lk 24:40 näib autor teadlikult ära kasutatavat antiikkirjandusest tuttavat motiivi, et saadud haavad ja muud kehalised märgid jäävad surma järel nähtavatena alles ja aitavad isikut identifitseerida. Surnute juures ei säilinud mitte üksnes nende väliskuju (εἶδωλον), vaid ka niisugused välimuse seisukohalt iseloomulikud märgid (στίγματα), mis olid seotud surma põhjusega.<sup>63</sup> Tekstilõikude Luuka 24:40 ja Jh 20:20 funktsioon näib olevat sarnane – Jeesuse isiku identifitseerimise võimaldamine. Kirjandusliku teemaarenduse seisukohalt võib isegi oletada, et Luukas reserveeris Jeesuse täieliku äratundmise selle sündmuse jaoks ega lasknud sel Emmauses täie veenvusega esile tulla.

Jutustuste muster on nii Luuka 24 kui Jh 20 puhul sarnane: Luuka evangeeliumi kohaselt ei suuda jüngrid ja Johannese evangeeliumi teksti järgi Maarja Magdaleena omast väest Jeesust ära tunda, kuni Jeesus ise laseb äratundmisel aset leida (Lk 24:31 ja Jh 20:16; vrd eriti Jh 20:14). Nii Luuka kui ka Johannese evangeeliumi kohaselt annab Jeesus ennast jüngritele tunda Jeruusalemmas, viidates oma kätele (Luuka jutustuse kohaselt ka jalgadele ja Johannese teksti puhul küljele (Lk 24:40; Jh 20:20, 27). Ka need sarnasused koos lahknevusega detailides kinnitavad oletust, et mõlemad evangelistid said kasutada sama traditsiooni.

Kolmandaks tõdeme, et ainult Luuka evangeelium jutustab, kuidas jüngrid andsid Jeesusele tüki kala ja ta söi seda nende nähes (Lk 24:41-43). Söök ja söömine võivad aidata neljandat evangeeliumi lugenul mõelda sarnase sündmuse kirjeldusele Galileas, Tibeeriase järve rannal, kus Jee-

<sup>62</sup> Johannese evangeeliumi teksti erinevus seisneb selles, et jalgade näitamise asemel on külje näitamine.

<sup>63</sup> Riley, *Resurrection Reconsidered*, 50. Veelgi täpsemalt, Hektor kandis Achilleuse oda või piigi poolt löödud haava, mis põhjustas tema surma (*Il.* 22.326j) ja ilmselt ka muid sõjas saadud haavu, samuti märke, mis jäid pärast surma ta kehale, mida Achilleus oma kaariku taga mööda maad lohistas (*ibid.*, 51).

sus on lõkke juures ning seal leidub kala ja leiba. Jeesus koguni kutsub jüngreid sööma ja annab neile nii leiba kui kala – kuid ei öelda, et ta oleks ise söönud (Jh 21:8-14). Ehkki Luukas ei tõstata selle perikoobi juures Jeesuse ilmumiskuju loomuse küsimust, on rõhk ilmselt teadlikult asetatud Jeesuse kehalis-ihuliku ilmumise edastamisele. Jutustuse olulisus seisneb Jeesuse surnuist ülesäratamise ja kehalise ehk ihuliku ilmumise tõelisuse rõhutamises.<sup>64</sup>

On ilmne, et Luukas on kujutanud Jeesuse ülesäratamisjärgseid ilmumisi füüsiliselt väga realistlikult. Jüngritele ilmunud Issandat on võimalik ja järelikult ka vajalik eristada vaimust või tondist. Luukas edastab Jeesuse ülesäratamise-järgset olmet erinevalt sellest, kuidas Platon kujutas hinge edasikestmist inimese füüsilise surma järel. Seetõttu on võimalik oletada, et siin saab nähtavaks Luuka hoolikas püüdlus veenda lugejat Jeesuse ülesäratamise (keha/ihu) reaalsuses.

## JÄRELDUSED

Luuka evangeelium näitab, et selle kirjandusteose autor jagab üsna paljus oma ajastu Vahemere-äärsete kreeka keelt kõnelnud inimeste maailma-vaadet. Evangeeliumi teksti alusel saab ära tunda kirjaliku kultuuri esimesest kihistisest pärineva ainese, mille mõjud ei kadunud kunagi. Luukas seostas hinge eluga – see veendumus oli ühine nii Homerose teostele kui Vanale Testamendile. Iga indiviidi nähti kui elavat hinge ja see põhi-veendumus on nähtav nii kreeka kui semiidi kirjanduses. Nii ei ole ka ime, et Luukas jagas neid vaateid tema tekstile paljus aluseks olnud Markuse ja paralleelselt kirjutatud Matteusega, sest ka nemad sõltusid samadest taustateguritest. Edasises selgus, et inimest ja inimelu kujutades ei ilmne Luukal ühiseid jooni Platoniga. Ta ei viita millegagi hinge osadeks jagamisele ega pea keha/ihu hinge vanglaks.

Pigem on Luuka puhul võimalik leida mingit sarnasust Aristotelese mõtteviisiga selles osas, et hing ja keha/ihu kuuluvad kokku. Aristoteles kirjeldas keha/ihu kui hinge vormi või kuju ning Luukas jutustas, kuidas Jumalast pärinev Püha Vaim laskus Jeesuse peale ihulikul kujul otsekui

<sup>64</sup> April D. DeConick, *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature* (London, New York: T&T Clark International, 2004<sup>2</sup>), 83.

tuvi. Siit võib järeldada, et isegi vaim vajas nähtavat vormi või kuju, et inimsilmale nähtavaks ja inimesele kogetavaks saada. Lisaks sellele tuleb ära märkida stilistiline parallelism hinge ja vaimu esiletoomise vahel Maarja kiituselaulus ehk *Magnificat*'is.

Luuka evangeeliumis on hing isiku esindajaks, representeerijaks. Nägime, et hing rõõmustas (1:46), aga võis ka kurvastada, nagu oleks temast mõök läbi käinud (2:35); hingele antakse nõu süüa ja juua, puhata ja olla rõõmus (12:19). Kõigi nende näidete puhul esindab hing psühholoogilises mõttes terve inimese kui isiku reaktsioone ja tegevusi, mille puhul kehalikkus ehk ihulikkus on justkui juba automaatselt juurde mõeldud või loomupäraselt eeldatud. Ning see, kuidas Luuka evangeeliumis on Jeesuse tegevuse kirjeldamisel rõhutamist leidnud tervendamised ja inimeste aitamine kehaliste/ihulike hädade puhul, laseb ka Luukas endas näha kaasatundvat inimest.

Luuka evangeeliumi tekstid harmoneeruvad sageli Markuse evangeeliumi ja Q allika vahendusel saadaval olnud eeskujudega. Ühine on siin kindlasti ka see, et iga inimest ehk isikut kujutatakse hingena. Siiski tuli teise allikatekihi kasutamise juures esile erinevus võrreldes Matteuse toimimisega sarnases olukorras. Luukas hoidus esitamast mõtet, et surma puhul hinge ja keha/ihu saatused erinevad. Siinkohal on võimalik vaid oletada, kas ta tahtis märkamatu viidata kogu inimese surmale ja sellele järgnevale võimalikule karistusele (12:5). Seda oletust kinnitab võrdlus mõistujutuga, milles rikka mehe puhul kandis karistust kogu „mina”, sest karistust kirjeldatakse kehalise realiteedi kujunditega. Veelgi enam – ka meelt parandava kurjategija kogu „mina” kuulis Jeesuse lubadust selle kohta, et ta saab olema koos temaga paradiisis. Ning samas kujutab Luukas ka surnud keha/ihu  $\sigma\omega\mu\alpha$  kujundi abil isegi siis, kui tegemist on Jeesuse keha/ihuga. Selle aspekti osas järgib Luukas Markuse evangeeliumi matmisjutustust üsna muutumatul kujul.

Näib üsna põhjendatuna, et kreeka sõnale  $\sigma\omega\mu\alpha$  ei leidunud sobivat heebrea ekvivalenti (vt 4.2) ja sellel tõsiasjal on oma tähendus mõne järgneva jutustuse täpsema mõistmise jaoks. Jeesuse ilmumisjutustustel asukohaga Emmauses ja Jeruusalemmas on suur ühisosa Johannese evangeeliumi poolt edastatud sarnaste jutustustega. Siiski nägime erinevusi sõnavalikus, mida Luuka kui kreeka keelt ja ilmselt ka keelekasutuse puhul tekkivaid assotsiatsioone tundva autori puhul võib pidada teadli-

kuks. Luukas valis ootamatul ja Vana Testamendi meenutaval viisil sõnad *vaim* ja *liha* (koos *luudega*), et rõhutada Jeesuse ülesäratamise-järgset füüsilist loomust. Kontrast sõnaga *vaim* on siin silmatorkav. Lähtudes sellest, et Luukas võis olla piisavalt teadlik kreeka keelt kõnelevate lugejate teadmistest ja võimalikust kalduvusest tõlgendada tema tekste hilisantii-gis levinud platonistlike ja pütaagorlike vaadete valgusel, järeldan, et ta ei tahtnud kirjeldada hinge ja ihu omavahelist suhet märgatavat rivaliteeti või koguni vastastikust välistavust võimaldaval kujul. Jutustuses Jeesuse ilmumisest jüingritele ei ole kasutatud termineid *ihu* ja *hing*, kuid evangeeliumi muud tunnistusainest silmas pidades võib teemat esitada nii, et Luukas kujutas neid lahutamatu ja pigem ühel tasandil asuvate kui anti-poodidena.

Jumalaga seotud *vaimule* aga on reserveeritud lihast ning ilmselt ka ihust ja hingest kõrgemal asuv positsioon. Kuid siiski: liha, milles on jäädvustatud olulise sündmuse – ristisurma – poolt põhjustatud märgid, *stigmata*, ei ole selle episoodi kirjelduses midagi alaväärset, sest just antud jutustuses on sellele sõnale omistatud funktsioon olla Jeesuse äratundmise inimlikult kogetavaks vahendiks, otsekui mingiks Jeesuse ristilöömist ja tema ülesäratamisjärgset ilmumist ühendavaks „sõidukiks”. Ning see huvi näib olevat Luuka sõnavaliku juures olnud ainsaks määravaks argumendiks.