

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne

# USUTEADUSLIK AJAKIRI

---

2/2010 (61)

**Inimesepildi kujunemise aspekte Paulusel**

*Randar Tasmuth* 3

**Euharistia ja jumalateenistus.  
Jumalateenistuse teoloogia põhijooned luterlikus perspektiivis**

*Thomas-Andreas Pöder* 18

**Johan Calvin ja *sylllogismus practicus***

*Henn Käärik* 40

**Teoloogiatudengite meditsiiniteemalised oratsioonid  
Tartu *Academia Gustaviana*'s**

*Kaarina Rein* 53

**Hillar Palias – ohvitseri auastmes pastor**

*Toivo Pilli* 77

**Üks Uku Masingu varajane teooria numinoosest**

*Peeter Espak* 98

**Mõningad märkused neetud Akkadi kuninga  
karistamise legendide kohta**

*Vladimir Sazonov* 112

**Hindu fundamentalism: natsionalism ja religioon Indias**

*Erki Lind* 127

**Teoloogiliste kõrgkoolide lõpetajad 2010. a**

TÜ usuteaduskonna doktoritööd ja teadusmagistritööd	146
EEKBKL Kõrgema Usuteadusliku Seminari diplomitööd	147
EELK Usuteaduse Instituudi magistritööd	147
EMK Teoloogilise Seminari diplomitööd	148
Tartu Teoloogia Akadeemia lõputööd	149
TÜ usuteaduskonna magistri- ja bakalaureusetööd	150

**Summaria** 152

**Autoritest** 158

# INIMESEPIDLI KUJUNEMISE ASPEKTE PAULUSEL<sup>1</sup>

Randar Tasmuth

Õhtumaine humanitaarteadus on kreeka mõtlemisele toetudes harjunud liigitama sõnu ja mõtlemise kategooriaid ning kasutama kreeka keelest pärit mugandusi. Nii kõneleme antropoloogiast kui inimest puudutavate distsipliinide kogumist. Ehkki varakult kasutusele tulnud kreeka sõna *anthrōpos* tähendas inimest üldiselt ning Euroopa kultuuri põhitekstid on alates Homerose eepostest kõnelenud inimeste ja jumalate tegudest ning kasutanud seda sõna, ei ole põhjust oodata, et leiaksime muistsetest tekstidest liitsõna „antropoloogia“. Olles kirjutanud ihu ja hinge teemal Luuka evangeeliumis,<sup>2</sup> nägin vajadust alustada varasemast ajajärgust pärinevate inimest puudutavate arutlustega algkristluses. Seepärast vaatlen nüüd mõnda aspekti Pauluse inimesepildi kujunemises.

## 1. TEEMA TAUST JA ESIMESED KÜSIMUSED

Aastad *ca.* 30–60 pKr tähistasid messiaanliku liikumise esimest etappi, mille lõppu markeerisid Pauluse kirjade valmimine ja nende mõjuajaloo algus. Juudisoost varakristlaste enamik kõneles siis arami keelt ja nad väljendusid ka inimesest kõneldes arami keele vahendite abil. Meil puudub aga ligipääs nende kujutlusmaailmale ja juut Paulus pidi kreeka keeles kirjutades leidma väljendusviisi, mis oleks arusaadav kõikidele tema adressaatidele. Enamik Rooma impeeriumi elanikest ja ka suur osa pealinlastest kõneles kreeka keelt esimese võõrkeelena, sageli oli see ainus keel ja seega emakeel.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Käesolev artikkel on kirjutatud grandi ETF 8665 toetusel.

<sup>2</sup> Randar **Tasmuth**, „Soul and Body in the Gospel of Luke“ – *Body and Soul in the Conceptions of Religions – Leib und Seele in der Konzeption der Religionen – Ihu ja hing erinevates religioonides*. Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Bd. 42 (Münster: Ugarit-Verlag, 2008), 209–226; Randar **Tasmuth**, „Luuka eripärast varakristlikus inimesekäsitluses“ – *Usuteaduslik Ajakiri* 1/58 (2009), 79–110.

<sup>3</sup> Nicholas Thomas **Wright**, *Paul: Fresh Perspectives* (London: SPCK, 2005), 5.

Epistolaarne suhtlemine oli antiigis tuntud, kuid Pauluse tekstidel ei ole kristlikke eeskujusid ega sünkroonset võrdlusmaterjali. Paulus ise toob viidetega oma eksistentsiaalsetele läbielamistele ning elulistele uuesti orienteerumistele (Gl 1:13–16 jj) kaasa paraja hulga subjektiivsust. Üks näide, tema jõulist lauset „Niisiis, kui keegi on Kristuses, siis ta on uus loodu, vana on möödunud, vaata, uus on sündinud“ (2Kr 5:17) võib tänases kontekstis nimetada antropoloogilise transformeerumise väljendamiseks. Transformeerumise teema ise on Pauluse juures üsna mahukas, selle maises elus aset leidva muutumise kõrval esineb tal ka surma ja ülesäratamisega seondud muutumine.<sup>4</sup>

Pauluse ning suure osa tema kavatsuslike ja tegelike lugejate (*intended and real readers*) mõttemaailmale avaldasid suurt mõju Vana Testamendi kujundid. Kuid mida suuremale hulgale juutidele sai kreeka keel esimeheks keeleks, seda rohkem oli tunnetus läbi põimunud hellenlike mõttemustritega. Varakristluse kujunemine oli dünaamiline protsess ning laialt geograafilisel alal sündinud kogudused tegutsesid paljuski oma parema äranägemise järgi. Erinevate rühmituste jumalapiltides ja inimesepiltides oli sarnasuste kõrval erinevusi ja Paulus oli selles protsessis aktiivne osaleja.

Pauluse kreeka-rooma haridusest annavad tunnistust tema kirjad. Seal on näha ka viiteid tema inimesepildi ja enesepildi muutumise kohta. Inimesepildi teema paremaks mõistmiseks esitan mõned ettevalmistavad küsimused ilma püüda neile selles artiklis vastata. Neist on kasu laiema konteksti silmade ees hoidmiseks.

Missugune pilt inimesest võis Paulusel kujuneda kodu mõjul, koolikäimise ja noorpõlve jooksul? Missugune võis olla tema varajane enesepilt üldisema hellenistliku diasporaajuudi inimesepildi sees? Ent missugune võis olla see hellenistliku diasporaajuudi inimesepilt? Hilisemal ajal puudutab Paulus mõistukõneliselt mõnda aspekti oma hilisemas enesepildis (Rm 7:7–25). Missuguses suunas muutus tema üldine inimesepilt? Missugune roll oli tema elukogemusel ja suurel pöördel üldise inimesepildi ja tema enesepildi muutumisele?

<sup>4</sup> „Vaadake, ma ütlen teile saladuse; me kõik ei lähegi magama, aga meid kõiki muudetakse“ (1Kr 15:51).

## 2. PAULUSE INIMESEPILDI KUJUNEMISE EELDUSTEST, TERMINITEST JA ÜLESANDE PÜSTITUSEST

Sageli viitavad Piibli inimesepildist kirjutavad autorid kohe piibelliku inimesepildi ühtsusele, öeldes, et inimene on tervik.<sup>5</sup> Kui seda tehakse artikli alguses, mõjub see üldistus lähtedefinitsioonina. Ehkki see kokkuvõtlik lause võib olla uurimuste lõpptulemusena mitmes mõttes üsna tõepärane, ei saa arutluse alguses kokkuvõttest lähtuda. Sellest tõdemusest ei ole palju kasu ka siis, kui esitame küsimusi üksikute antropoloogiliste mõistete, lausete või kujundite tähenduse kohta.<sup>6</sup>

Kõikidel aegadel mõjutavad inimese üle mõtlemist ja kujutluste kirja panemist ajaloolised ja fenomenoloogilised antused ehk eeldused. Esiimeseks antuseks on lihtne, igale inimesele ja rahvale omane empiiriline universaalne tähelepanek kahe sugupoole faktilisest olemasolust. Iisraellastel lisandub tugev usk inimese loonud Jumala õndsusteosesse, mis just loomise kaudu nähtavaks saab<sup>7</sup> ja siis õndsusloolisesse ajalukku suundub. Kolmandaks teguriks on juutide identiteeti kujundav tugev veendumus kuulumisest lepingusidemesse Jumalaga ja sellega seotud teadmine rahvuslikust valitusest. Iga nimetatud valdkond on ise mahukas distsipliin oma tekstidega, terminitega ja tõlgendusajalooga.

<sup>5</sup> „Die Bibel sieht und versteht den Mensch stets als EINHEIT, wenn auch von verschiedenen Seiten her; sie spaltet ihn nicht in einem Widerstreit von Leib und Seele bzw. Geist auf. Der Mensch als Ganzes ist (nicht hat) eine lebendige Seele (1 Mo 2,7). Auch der Gegensatz von Fleisch und Geist meint immer den ganzen Mensch, der als solcher fleischlich oder geistlich gesinnt ist (Röm 8,5–9).“ Nõnda inimest esitavas artiklis „Mensch“, *Lexikon zur Bibel*. Hg. Fritz Rienecker (Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1988), 910 jj, siin 910.

<sup>6</sup> Toon vaid kaks näidet. Ehkki lauses „Eks teie tea, et te olete Jumala tempel ja et teie sees elab Jumala Vaim“ (1Kr 3:16) ei pruugi kohe näha klassikalist filosoofilist dihhootomiat, ei muutu selle lause selgitamine sellest kergemaks. Siin kirjeldatud inimesepoolne ihus elamise viis ja selle suhe Jumala (Püha) Vaimuga viitab sümbolite kaudu küll füüsi(ka)lise ja vaimse sfääri vastastikusele mõjule, kuid ei taandu päriselt filosoofilise dualismi mudelile. Üksikisikust kõneldes seob Paulus inimese individuaalse aspekti Jumalaga. Samas kirjas on ka viide inimese ja tema ihulikkuse sotsiaalsele seotusele, mille kohaselt üksikud inimesed on „Kristuse ihu ning igaüks omast kohast tema liikmed“ (1Kr 12:27). Mõlemad lausungid pärinevad viiekümnendatest aastatest, on seega väga varajased ning said kristluses antropoloogilise, sakramentaalse, eklesiooloogilise, eetilise ja sotsioloogilise mõtlemise arenemise jaoks kaalukateks.

<sup>7</sup> 1Ms 1:26–31; 1Ms 2:4–7,18, 21–25.

Antiikajal inimese kirjeldamiseks kasutatud sõnade ja tänapäeval kasutatavate sõnade tähenduste vahel on nii ajaloolise kasutustraditsiooniga tagatud sarnasusi kui ka kultuurikontekstide ja tõlgendusprintsiipide põhjustatud erinevusi. Ühed inimese tähistamiseks kasutatavad sõnad on üldterminid. Näiteks inglise keeles on sõna *man* selleks tüveks, mille abil moodustatakse nii naine (*woman*) kui ka inimkond ja inimlikkus (*human-kind, humanity*). Kreeka, eesti, saksa ja soome keeles on inimese, mehe ja naise jaoks erinevad sõnad. Teistsugused sõnad aga iseloomustavad inimese aspekti või teda ennast, neid võib nimetada antropoloogilisteks karakteristikuteks. Kreeka sõnade *sōma, sarx, nous, kardia, psychē, pneuma* abil kirjeldatakse ning analüüsitakse inimest. Need sõnad iseloomustavad inimest või hõlmavad tema aspekte laiemal või kitsamal määral.

Inimese käsitlustes on antropoloogilistel karakteristikutel sageli keskne koht. Paljude käsitluste alguses kohtab inimese üldist esitust ja seejärel siirdatakse karakteristikute juurde. Ludwig Köhler selgitab kõigepealt, et „heebrea sõna `ādām tähendab pigem inimeste tervikut, ning seda kollektiivumit rakendatakse hilja ja kõhklemisi indiviidi kohta“<sup>8</sup>. Eduard Lohse ei püüagi kujundada UT antropoloogia summaarset ülevaadet, vaid kõneleb inimesest ainult Pauluse teoloogia kontekstis, mille kohaselt „Paulus kirjeldab inimest Jumala looduna, kes kogu oma elu ja tegevuse eest oma Looja ja Issanda ees vastutab“<sup>9</sup>. Järgnevas suuremas osas analüüsib ta inimest terminite „vaim“, „hing“, „ihu“ ja „liha“ kaudu. Selline on üsna tavaline esitusviis.

Rõhutades antropoloogia tähendust Pauluse teoloogia mõistmise jaoks, kirjutab James D. G. Dunn, et Pauluse teoloogia südameks on jumaliku ilmutuse ja armu mõju inimolendile.<sup>10</sup> Dunn rõhutab Pauluse puhul tema teoloogia (üldisena) ja antropoloogia omavahelist suhtepõhist iseloomu. Seda tehes tõstab ta esile just Rooma kirja alguse, mis ka käesoleva artikli jaoks oluline on. Nagu näitab Rm 1:16 jj, olid Pauluse jaoks olulised inimkonna suhe Jumalaga, meeste ja naiste omavahelised suhted ning nende seos Kristusega kui Jumala vastusega inimlikule hädale.<sup>11</sup> Dunn

<sup>8</sup> Ludwig **Köhler**, *Vana Testamendi teoloogia* (Tartu: Greif, 1995), 89.

<sup>9</sup> Eduard **Lohse**, *Uue Testamendi teoloogia põhijooni* (Tartu: Greif, 1994), 87.

<sup>10</sup> James D. G. **Dunn**, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan / U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company / Cambridge, 1998), 51.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 53: „As the opening of his exposition of the gospel in Rom. 1.16ff. clearly shows,

pani sissejuhatusele järgneva esimese põhipeatüki pealkirjaks „God and Humankind“ ning inimest käsitleva osa pealkirjaks „Humankind“. Seal on aga märksõnadeks *sōma, sarx, nous, kardia, psychē, pneuma*.

Hoopis harva kohtab tähelepanu pööramist sõnade *ἄνθρωπος, ἀνὴρ, γυνή, ἄρσῆν, θῆλυς* omavaheliste seoste selgitamisele nii üldiselt kui ka Pauluse puhul konkreetset. Veelgi enam, sõnad *ἄρσῆν* ja *θῆλυς* ei ole teoloogilises kirjanduses käsitlemist leidnud ja nende sõnade ja esinemisviisi tähendus ning roll on jäänud varju.<sup>12</sup> Sellega piirangi käesolevat uurimust ja keskendun just nendele harva kasutatud ja selgitamata jäänud sõnadele. Oma järgnevates uurimustes saan asetada saadava teabe laiemasse konteksti ja võrrelda neid termineid ülaltoodud sõnade *ἄνθρωπος, ἀνὴρ, γυνή* tähendustega ja kujundada laiemat seesiselt suhestatud pilti.

Antropoloogilised väljendusviisid ja hinnangud väljendusviiside kohta muutuvad. Näiteks kirjutab P. S. Johnston, et traditsiooniline terminoloogia ei ole ka teoloogilises kirjanduses enam nii laialt kasutusel, nagu see oli varem. Ta ütleb, et õpetus inimesest on muutunud kohalt soospetsiifiliseks (*gender specific*), mille juures termin „antropoloogia“ ähvardab minna segamini teise distsipliiniga, mille ülesanne on anda piibliteadusele informatsiooni.<sup>13</sup> Siiski ei pea ma antropoloogia kui termini kasutamisest loobumist arukaks, isegi mitte võimalikuks, sest sobivat asendussõna lihtsalt ei ole leidunud.

Johnston eristab inimest puudutavas teaduslikus diskussioonis lühidalt kolme aspekti: (1) inimest kui loodud olendit; (2) inimest kui indiviidi; (3) inimest kui üksnes vastastikustes suhetes elavat olendit. Teineteise kõrval seisvad ning sellistena vaadeldavad mees ja naine on ainus viis viidata mitte üksnes indiviidile, vaid ka inimlikule partnerlusele. Paulust lugedes ilmneb asjaolu, et peale 1. Moosese raamatu 2. peatüki võib

---

his concern was rather with humankind in relation to God, with men and women in their relationships with each other, and subsequently with Christ as God's response to the human plight”.

<sup>12</sup> Märksõnad *ἄρσῆν* ja *θῆλυς* puuduvad ka Gerhard Kitteli väljaantud *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart et al.: Kohlhammer) köidetes. Nende sõnade tähendus ei ole nii väike, et õigustada uurimatust.

<sup>13</sup> „Humanity” (P. S. Johnston) – *New Dictionary of Biblical Theology*. Ed. by T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner (Glasgow: Inter-Varsity Press, 2000), 564–567, siin 564: „The doctrine of ‘man’ has become unsuitably gender specific, while the term ‘anthropology’ ... risks confusion with another discipline whose insights often inform biblical study”.

kõige üksikasjalikum mehe ja naise ning nende vaheliste suhete esituse leida just Pauluse kirjutistest.<sup>14</sup>

Ülaltoodud kolmikjaotusega arvestan ka käesoleva artikliga algavas uurimuste reas. Selles artiklis keskendun esimesele aspektile, milles loomise teema on keskne. Paratamatult on olemas seosed teise ja kolmanda aspektiga, kuid püüan piirduda vaid hädavajalike viidetega. Eesmärk on selgitada antropoloogiliste tähistuste ἄρσῆν ja θῆλυς tähendust Pauluse kasutuses.

### 3. INIMEST TÄHISTAVA SÕNAKASUTUSE STATISTILISEST KÜLJEST

Muistsete tekstide autorid kasutasid sõnu, mille omaaegsel tähendusel ja kontekstil on mõju nende terminite mõistmisele ka täna. Sõnade mõju-kust saab uurida ka statistiliste võrdluste abil. Antiikkreeka kirjanduses kasutati inimese esitamiseks ja kujutamiseks viit põhilist juba ülalnimetatud sõna. Nii on see ka Uues Testamendis ja Pauluse kirjades.<sup>15</sup>

Uues Testamendis on kasutatud sõna *anthrōpos* kokku 551 korda ning see on märgatavalt suurem arv kui sõnade *arsēn*, *thēlys*, *anēr* ja *gynē* esine-mine kokku (445 korda). Sõnade *arsēn* (9 korda) ja *thēlys* (5 korda) esine-mine on üsna sümmeetriline ja samas vähene. Nagu võib ka oodata, on sõnade *anēr* (216 korda) ja *gynē* (215 korda) kasutamine sagedane, kuid üllatuma paneb hoopis nende peaaegu identne esinemismäär. Vormiliselt on meest ja naist tähistatavad sõnad arvulises tasakaalus, ehkki sellest ei saa automaatselt tuletada nende sõnadega seotud sotsiaalselt tähenduslike viidete ja seoste sümmeetriat või samatähenduslikkust.

Järgnevas nähtub ülkirjeldatud antropoloogilise sõnavara esine-misviis Pauluse kirjades, mis laseb näha Pauluse leksika suhet UT vastava sõnakasutuse üldise mustriga. Koos sellega esitan vaadeldavate sõnade

<sup>14</sup> „Man and woman“ (R.C. Jr Ortlund) – *New Dictionary of Biblical Theology*. Ed. by T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner (Glasgow: Inter-Varsity Press, 2000, 650–654), 652.

<sup>15</sup> Arvestan seitsme kirja andmetega, milleks on ITs, 1–2 Kr, Gl, Fl, Flm ja Rm. Siin esitatud statistika toetub konkordantsile *Concordance to the Novum Testamentum Graece – Konkordanz zum Novum Testamentum Graece* of Nestle-Aland, 26th Edition<sup>3</sup> (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987).

ladinakeelse põhivaste ja esialgse eestikeelse vaste ning seejärel siirdun nende sõnade kasutamiskontekstide ja neist tuleneva tähenduse vaatlemisele.

Ἄρσην ( <i>arsēn</i> ) 4 korda	ladina <i>masculus</i> ; meessoost
ἀνήρ ( <i>anēr</i> ) 43 korda	ladina <i>vir</i> (mitte <i>homo</i> ); mees
ἄνθρωπος ( <i>anthrōpos</i> ) 88 korda	ladina <i>homo</i> , (mitte <i>vir</i> ); seetõttu kasutusel üldterminina inimene (adjektiivina ἄνθρωπιος, ladina <i>humanus</i> )
γυνή ( <i>gynē</i> ) 43 korda	ladina <i>mulier</i> ja <i>femina</i> ; naine
θήλυς ( <i>thēlys</i> ) 3 korda	samuti ladina <i>femina</i> ; naissoost. Sõna esineb sageli liitväljendis <i>arsēn kai thēly</i>

Näeme, et Pauluse seitsmes kirjas ilmnev viie sõna omavaheline proportsioon on samasugune kui Uues Testamendis tervikuna. Ei ole eriti tõenäoline, et antiiksed kirjurid lugesid sõnade arvu ja planeerisid nende kasutamist mingi neile teadaoleva tähenduse või kaalukuse alusel. Siiski võib tekkida mulje, et viie vaadeldava sõna kasutamine Pauluse poolt esitab otsekui mingit proportsioonimustrit kogu hilisema UT jaoks. Ehkki paeluv, ei hakka ma siinkohal seda oletust lähemalt uurima. Olulisem on asjaolu, et mõnede sõnade taga olevad kontseptsioonid on märgatavalt laiemad, kui nende sõnade statistilised esinemismäärad arvata lasevad. Seega on võimalik, et mõned sõnad võivad olla kaalukad, ehkki toetuvad arvuliselt napimale põhjale. Nii võib mõnede sõnade sisuline tähendus olla suurem kui teistel samasuguse või suuremgi esinemissagedusega sõnadel. Seda pean silmas ka sõnade *arsēn kai thēly* uurimisel. Enne aga vaatlen sõnade *arsēn kai thēly* asendit kõigi viie antropoloogilise termini hulgas.

Sõna *anthrōpos* on universaalne inimest tähistav sõna, tal on suurim esinemissagedus ja lai tähendusväli. Kuid just seetõttu on see sõna väheinformatiivne. Pealegi on sõna *anthrōpos* seos põhiliselt meest tähistava sõnaga *anēr* üsna komplitseeritud. Vahel on nende sõnade tähendused omavahel põimunud ja seda, keda on tekstis mõeldud, saab oletada üksnes konteksti analüüsi kaudu. Ka Pauluse puhul ilmneb, et sõnade *anthrōpos* ja *anēr* tähendused mõnedel juhtudel kattuvad. Sellise kohatise

kattuvuse tekitas, kuid samal ajal teksti mõttest arusaamist soodustas sõnade tähenduste ja nende viitesuundade avalikult tuntud taustsüsteem. Kui antiikautor pidas vahel silmas füüsilist meest, hoolimata sellest, kas ta kirjutas *anēr* või *anthrōpos*, siis ta ilmselt ei riskinud sellega, et temast aru ei saada. Näiteks on tekstis 1Kr 7:1 kirjutatud sõna *anthrōpos*, kuid on mõeldud reaalse isikuna meest, keda täpsemini esitaks sõna *anēr*.<sup>16</sup> Eesti, soome ja saksa keeles on seesuguste olukordade esitamine lihtsam, inglise keeles aga tihti komplitseeritum.<sup>17</sup>

Esineb teiselaadseid juhtumeid, kus sõna *anthrōpos* hõlmab ka naist. Sobiv näide on Q-allikast pärinev lause Mt 4:4 ja Lk 4:4, mis iseenesest pärineb VT kreekakeelset tõlkest Septuagintast (LXX; 5Ms 8:3): „...Inimene ei ela üksnes leivast, vaid igast sõnast, mis lähtub Jumala suust”. Inglisekeelse mõtlemise teistsugusus ilmneb ka selle salmi juures: „...*one does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of the LORD*”. Kreeka sõna *ἄνθρωπος* hõlmab siin nii meest kui ka naist ja eesti keelde saab seda loomulikult tõlkida inimesena. Inglisekeelse lugeja jaoks on aga väljapääs sõna *one* ehk „igäüks“ kasutamises (soome *jokamies*; saksa *Jedermann*). Saksakeelses Piiblis seisab aga lihtsalt „*Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, ...*“ ning soomekeelses tekstis „*Ei ihminen elä ainoastaan leivästä, vaan...*“.

Niisiis, inimesest rääkides näeme UT-s tervikuna meest ja naist tähistavate sõnade arvulist tasakaalu. Miks see nii on, tundub esmapilgul loomulikuna. Suure osa UT mahust moodustavad evangeeliumid ja Apostlite tegude raamat, mis on žanri poolest jutustavad tekstid, ning igapäevaelu kujutades võib ka oodata, et naistest ja meestest on ühepalju juttu. Pauluse kirjutised aga ei ole narratiivid, vaid kohati traktaatidega võrreldavad temaatilised kirjad. Seetõttu on võrdne viitamine meestele ja naistele sellise diskursuse tekstides seda suurema tähendusega.

<sup>16</sup> „...on hea, kui mees (tekstis: *anthrōpos*) ei puudutaks naist (*gynē*)”.

<sup>17</sup> *Der Mann* ja *der Mensch* saksa keeles ning *mees* ja *inimene* eesti keeles fikseerivad mõeldut üsna ühetähenduslikult. Siiski peab lisama, et saksa keeles on artikkel *der* ühine nii sõnadele mees (*Mann*) kui ka inimene (*Mensch*). Inglise sõna *man* esindab aga mõlemat ja sobib inglise keelt emakeelena kasutajatele selgitavaks paralleeliks kreeka sõnade *anēr* ja *anthrōpos* tähendustest arusaamiseks.

#### 4. SÕNADE ARSĒN JA THĒLYS KONTEKSTID JA TAUST PAULUSE KASUTUSES

Oleme jõudnud üldisema juurest üksiku juurde. Sõna *arsēn* esineb Pauluse tekstides neli korda ja neist kolm kasutust mahub antropoloogiliselt kõnekasse kirjakohta Rm 1:27. Seal kirjeldatakse, kuidas õigest Jumala-austamisest ära langenud mehed (*arsenes*) on sattunud omaeneste kirgede kätte, on loobunud loomulikust vahekorrrast naisega (*tēs thēleias*) ja süttinud üksteise vastu. Mehed (*arsenes*) on teinud nurjatust meestega (*en arsesin*). Samal viisil esineb just lõigus Rm 1:26–27 Pauluse sõna *thēlys* kolmest kasutusest kaks. Kummagi sõna üksainus järelejäänud esinemine on Gl 3:28.

Meenutades James D. G. Durni viidet Rm 1:16 jj kaalukusele Pauluse teoloogia mõistmise seisukohalt vaadatuna ja uuritavate sõnade esinemist just selles mõjuväljas, tuleb pidada silmas konteksti. Mis oli Pauluse jaoks siin oluline ja millele ta toetus Rm 1 kujundamisel? Pauluse teemaarenduse kohaselt on evangeeliumi kaudu ilmunud Jumala õiguse (Rm 1:16 jj) üks aspektidest Jumala viha (1:18 jj). Selle vallandab niisugune inimene, kes ei pea Jumalat Jumalaks ning kõige Loojaks ega anna Jumalale üksnes temale kuuluvat au. Jumal kui *Looja* ja *ilmutuse andja* esineb kas sõna *Jumal* või kaudsemalt *loomise teema* kujul igas tekstilõigu Rm 1:19–25 salmis. On ilmne, et salmides 25 ja 26 esinevad sõnad *arsēn* ja *thēlys* kuuluvad VT loomisteoloogiale viitavasse taustsüsteemi, eelkõige Pentateuhhi. Vana Testamendi loomistemaatiliste tekstide mõju Rooma kirjale saab kergemini mõistetavaks, kui vaadelda paralleelselt heebreakeelse tekstiga LXX sõnakasutust.

Nooremas loomisloos (1Ms 1:27 jj) astub loodud inimene antiikse lugeja ette laia üldmõiste ἄνθρωπος kaudu. See loodud inimene konkretiseerus mitmuses: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.<sup>18</sup> Mitmuses ehk mõlemat loodut koos ja võrdselt hõlmavana on esitatud ka järgnev Jumala õnnistus ja viljakuse ning maa ja mere haldamise korraldus. Kreeka ἄνθρωπος, ἄρσεν καὶ θῆλυ on heebrea sõnade מְרִצִּים, זָכָר ja נְקִיבוֹת sisuliselt üsna täpsed vasted.<sup>19</sup> Kui aga järgnevalt näiteks 1Ms 5:1–2 korratakse

<sup>18</sup> ἐποίησεν αὐτούς = ta tegi neid (nad).

<sup>19</sup> Verb זָכַר tähendab puurimist, läbitorkamist. Noomenina tähendab נִקְבָּה siis ka läbi-puuritut või läbitorgatut (ladina *perforata*). Vaata Wilhelm **Gesenius**, *Hebräisches und*

inimese loomise episoodi taasesituses neidsamu sõnu nii MT-s kui ka LXX-s samasuguses tähenduses inimese kohta, siis salmi 1Ms 6:19 kohaselt käivad nii heebrea tekstis וְאִשָּׁה וְאִשָּׁה וְאִשָּׁה kui ka LXX-s ἄρσεν και θήλυ Noa laevas päästetavate loomapaaride kohta. Teise näitena toon 3Ms 3:1, kus samade sõnadega iseloomustatakse soovitavaid veatuid ohvriloomi.<sup>20</sup> Nendest näidetest ilmneb, et käsitletaval sõnapaaril oli inimese kujutamiseks laiem, loomisest lähtuv nii-öelda „üldbioloogiline“ tähendus. Sõnu ἄρσεν και θήλυ võib tõlkida universaalsel viisil isaseks ja emaseks. Seejuures esineb ka inimene kui niisugune vaid konkreetset, üksnes kas meessoosuses (isasena) või naissoosuses (emasena)<sup>21</sup> ega mitte mingil moel isase ja emase ülese üldistusena. Inimene jagab seda aspekti koos loomadega. Inimese loomust avatakse pluraalsena ka tema tegevustes – nad paljunegu, nad täitku maa ja nad valitsegu (1Ms 1:26 LXX – ἀρχέτωσαν) muu loodu üle.<sup>22</sup>

Emmast-kummast soost inimese (inimeste) loodupärasest koosolemisest tulenev viljakus pärilikkusest, <sup>23</sup> see õnnistus realiseerub ja saab nähtavalt konkreetseks põlvkondade järjepidevuse kaudu. Mees ei ole siin üle naisest ega vastupidi, inimene on igal juhul vaid kahekesi eksisteeriv kollektiivne olend.<sup>24</sup> Antropogoone müüdi kujundajad oleksid võinud valida ka teistsuguse tee ja kujundada 1Ms 2. peatüki müüdi androfüünse mudeli kohaselt, nagu seda esineb mõnede rahvaste folklooris.

---

*Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*<sup>17</sup> (Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer Verlag 1962), 519.

<sup>20</sup> Nendes kirjakohtades ongi eestikeelses piiblitekstis vasted „isane“ ja „emane“. Sõnade kasutamise kombinatsioone on mitmeid. Näiteks 3Ms 20:13 j j võiks tõlkida nii, et kui keegi (mees – LXX ὄς) magab isasega (μετὰ ἄρσενος), nagu magatakse naisega (κοίτην γυναικός), siis on nad mõlemad teinud jäledust. Sarnaselt ka 3Ms 18:22. Seesuguselt kombineeritud sõnakasutus on rohkem.

<sup>21</sup> 1Ms 2:23 lisab Jahvisti kaudu, et need kaks saavad üheks lihaks. Pauluse ja tema aja juutidegi Pühakirja tekstiks oli LXX esitus:... και ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Mehe ning naise kehaline ühinemine väljendab nende täielikku ühtekuuluvust.

<sup>22</sup> Hans Walter **Wolff**, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1973), 237 j j avab kogu inimese olemise ja tegevuse selle mitmuse kaudu, mille aluseks on meessoolisena või naissoolisena loodud olemine ja nõnda võrdselt toimimine ning vastutamine.

<sup>23</sup> Samalaadselt oli loomade viljakus saanud õnnistuse 1Ms 1:22.

<sup>24</sup> Haruldaset huvitava lausega iseloomustab inimest Westermann: „Der Mensch ist hier als ein Gemeinschaftswesen, als ein zu zweit Existierender gesehen...“ (minu rõhuasetus – R.T.). Vaata Claus **Westermann**, *Genesis 1–11. Biblischer Kommentar Altes Testament*. 1/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), 221.

Kuid nad ei teinud seda. Keeleliste eripärade tõttu on tulemuseks kujundirikas jutustus, milles Aadam kui ühelt poolt inimene ja teisalt kui sellise nimega mees (isik) tekstis omavahel kohti vahetavad, sest selles jutustuses (1Ms 2:22–25) on kasutatud peale Aadama (אָדָם) kui nimega mõistetud mehe ja samaaegselt inimese ka sõnu „mees“ אָדָם (άνηρ, aga ka άνθρωπος) ja „naine“ אִשָּׁה (ainult sõnaga γυνή). Heebrea keeles olevat kõlalist sarnasust sõnade „mees“ ja „naine“ vahel kreeka keeles ei esine. Küll aga on inglise keeles (MAN and woMAN)<sup>25</sup> ja Lutheri leidlikkuse läbi ka saksa keeles (*der Mann und die Männin; daher wird sie Männin genannt, denn vom Mann ist sie genommen*)<sup>26</sup> naise tuletamine mehest aset leidnud.

## 5. SÕNAD ARSĒN JA THĒLYS PAULUSE TEKSTIDES

Oleme näinud, et mõlema sõna kasutuse tausta moodustab 1. Moosese raamatu algus. Nende sõnade kasutamise kontekst Rm kirjas rõhutab tugevasti inimolendi füüsilisi, looduslik-bioloogilisi ja füsioloogilisi aspekte. Samas mõjutab ka inimese looduslike külgede realiseerumist inimese Jumala-suhte kontekst ja selle suhte murendumine (Rm 1:18–28). Selle tähtsaima suhte murendumise tulemusena on murendunud ka inimeste omavahelised loomupärased suhted. Tulemuseks on üks inimese elu iseloomustava vale liike – loodu austamine Looja asemel.

Sõnad *thēleiai* ja *arsenes* rõhutavad füüsiliselt seksuaalset.<sup>27</sup> Seda kinnitab nende sõnade koos kasutamine sõnaga φύσις (*physis*).<sup>28</sup> Paulus väljendub nii: „... nende naised on vahetanud loomusest tuleneva kasutamiskiisi (*physikēn chrēsīn*) loomuvastasega“ (*para physin*). Sõna *arsēn*

<sup>25</sup> Ephraim Avigdor **Speiser**, *Genesis*. The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1964), 18 kohaselt on ingliskeelsel sõnal „woman“ paremini tõendatud tuletatavus sõnast „man“ kui vastavatel heebrea sõnadel, kuna „woman“ on saadud lühendamise teel väljendist „wife of man“.

<sup>26</sup> Westermann jätab heebreakeelsete sõnade אָדָם ja אִשָּׁה etimoloogilise seose lahtiseks (*Genesis*, 316). Otto Kaiser iseloomustab seda kui rahvapärast etimoloogiat, mis tugineb paronomaasiale. Vaata Otto **Kaiser**, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments*, Teil 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 289, alaviide 50.

<sup>27</sup> Täpsemalt Heinrich **Schlier**, *Der Römerbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1987), 62.

<sup>28</sup> φύσις = päritolu kaudu saadud seisund, loodus, looduskord, looduslik plaan, looduslik olend, kreatuur, loomus, loomuomadus, ülesehitus, kehaehitus ja kehalise talitluse põhilaad.

tähenduste väli selgitab end kontekstis ise. Meesoost olendit nagu looma, inimest, ka jämedat robustset taime iseloomustati selle sõnaga, mida võib hästi tõlkida isasena. Koos sellega joonistub *thēlys* reljeefsemalt kui naissoost olendit, looma, inimest, mahedamat taime iseloomustav omadus. Tõlkides sõna *thēlys* emaseks, osutub sõnapaarik *arsēn* ja *thēlys* nii loomi kui ka inimesi ning üllataval kombel ka jumalaid hõlmavaks universaalseks karakteristikuks (Ilias 8:7).<sup>29</sup> Heebrea keeles olev vaste **נקבה** sisaldas „perforeeritava“ kujundit, mis tähenduselt on sama kui kreeka *thēlys* ehk „sisseasetamist võimaldav“.

Pauluse esitusviisis liituvad heebrea sõnade tähendused ja neile vastavate kreeka sõnade tähendused. Mõlema keele terminid peegeldavad seksuaalsuse ja partnerluse naturaalselt ning mehaanilist aspekti. Koos sellega ulatub väljendi *chrēsis physikē* kasutus ja selgitav mõju lausa mehaaniliste esemete omavahelise kokkusobivuse ja kasutamise iseloomustamiseni ning seeläbi otse igapäevasesse materiaalsesse ellu.

Kuna *chrēsis physikē* on hellenistlik mõttekujund ja rakendub sõnade *thēleiai* ja *arsenes* kohta, siis sai Paulus eeldada, et tema väljendi mõttest saavad kreeklased ja juudid üsna sarnaselt aru. Näib, et Pauluse jaoks väljendab sõna *physis* siin lausa mis tahes elava või isegi elutu asja loodupärast loomust, milles väljendub Looja poolt neisse asetatud funktsionaalsus üsna naturaalsel looduslikul kujul. Sõna *chrēsis* saab siis tõlkida kasutusviisina või tarvitamisviisina. J. Fitzmyer on kirjutanud üsna ilmekalt sedastades, et füüsis viitab siin suguelundite funktsionaalsele (töö) korrale, mis on mõeldud mehe ja naise vahelise armastuse ning laste soetamise eesmärgil.<sup>30</sup> Kõik üldlooduslikud ja konkreetselt bioloogilised nähtused on sõltuvuses Loojast ja sellele toetudes saab Paulus öelda, et sugudevahelisi suhteid puudutav allakäik on inimeste jumalatus tulemus (Rm 1:18 jj).<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Mehhanismide iseloomustamiseks kasutatuna omandab *thēlys* ka veel kuju iseloomustava tähenduse. Selle sõnaga tähistati mehhanismide neid osi, millesse teised sisse mahutusid. „In mechanics, those parts were called female into which others fitted, as the female“. Vaata **θηλυς** – *A Greek-English Lexicon With a Supplement* 1968. Compiled by Henry George **Liddell** and Robert **Scott** (Clarendon Press: Oxford, 1992), 798.

<sup>30</sup> Joseph A. **Fitzmyer**, *Romans*. AB. Vol. 33 (London: Geoffrey Chapman, 2993), 286. Loomus väljendab Looja kavandatud korda, originaalis – „the order seen in the function of sexual organs themselves, which were ordained for an expression of love between man and woman and for the procreation of children. Paul now speaks of the deviant exchange of those organs as a use *para physin*“.

<sup>31</sup> Paulus esitab inimese jumalatusede seda tüüpi tagajärge kui näidet sellest, mis pagana-rhivatele neile iseloomuliku usundilisuse kontekstis osaks sai – „...als repräsentatives

Selle artikli raamesse ei mahu antiikmaailma mehe ja naise seksuaalsuse teema laiem võrdlev käsitlus. Esiteks oli siingi erinevusi kultuuri- piirkonniti ning muutusi ajas, näiteks erinesid naise asend klassikalise aja Ateenas, sama ajastu Spartas ja omakorda Roomas. Teiseks, kuna kiri oli saadetud roomlastele, oleks konkreetsema kontekstuaalse võrdluse jaoks oluline püüda taastada just see miljö, mis iseloomustas arusaamist soolisusest Roomas just esimese sajandi esimesel poolel. Kolmandaks on kavas sellega enam tegelda kümme korda rohkem esinevate sõnade *gynē* ja *anēr* analüüsi juures. Praegu viitan vaid üldisemale tõdemusele, mille kohaselt hellenistlikus antiikmaailmas määratleti sugu osaliselt andja ja vastuvõtja suhte kaudu, st tegija ja selle kaudu, kellele tegu on suunatud. Ihade rahuldamist peeti loomuliku elu juurde kuuluvaks. Meeste omavahelisi suhteid peeti kohati loomulikuks, kuid arvatakse ka vajalikuks täpsustada, et homoerootilises aktis osalemist ei saa pidada samaseks homoseksuaalsusega tänapäevases mõttes.<sup>32</sup> Kui suguline suhe oli tegevus, milles eristati aktiivset ja passiivset, valitsevat ja allutatud, sisenevat ja vastuvõtvat osapoolt, siis oli auasi olla aktiivne ja sissetungiv.<sup>33</sup> Paulusele oli aga arvukate Vana Testamendi sätete alusel mõeldamatu samsooliste omavaheline suhe, looduse poolest perforeerija asetumine perforeeritava rolli. Ehkki isast ja emast tähistavate heebrea ja kreeka sõnade vahel oli üsna täpne „tehniline“ vastavus, ei pidanud Paulus võimalikuks sobitada hellenismis kohati sallitud suhtlemisviisi Vana Testamendi poolt fikseeritud soomustriga.

Jäänud on veel nende üsna „loodusteaduslike“ assotsiatsioonidega sõnade üksainus kasutus. Galaatia kirjas viitab Paulus bioloogiliste erinevuste ja seksuaalsust puudutavate iseärasuste (sümboolsele?) ületamisele nende inimeste puhul, kes on ristitud Kristusesse (Gl 3:28). Emast ja isast tähistavate naturalistlike sõnade kasutamine selles kontekstis on üllatav. Kuna Paulus iseloomustab ristimist Kristusega rõivastumisena, siis laseb see metafoor selles kohas oletada viidet mingi sotsiaalse efekti ilmnemi-

---

Beispiel sittlicher Verkommenheit der Heiden als Folge ihrer Gottlosigkeit...". Nõnda näeb seda Ulrich **Wilckens**, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. 6/1 (Zürich, Köln: Benziger/Neukirchen, 1978), 110. Mõttekäiku hermeneutiliselt laiendades saab selle skeemi paigutada iga-suguse niisuguse maailmavaate konteksti, kus Jumalat temale kuuluvus aus ei austata.

<sup>32</sup> Päivi **Setälä**, *Antiikaja naine* (Tallinn: Huma, 2001), 100.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 102.

sele, sest rõivas on suurel määral sotsiaalse staatuse sümbol, olles signaalliks kandja identiteedi kohta.

Keeltes on nii, et sõna tähendus täpsustub lauses ja koos lausega veelgi laiemas kontekstis. Näib, nagu laseks ristimisega seonduv transformatiivne sündmus näha ristitud inimesi ilmutavat Kristusega sarnastena või isegi „nagu Kristusi”. Pauluse tekstis Rm 6:3–6 esinev võrdlus ülesäratatud inimese mingist sarnasusest Kristusega (ülesäratamise sarnasus) harmoneerub Gl kirjas oleva rõivastumise metafooriga. Kuna aga see Rm kirja tekst jääb antropoloogilisest fookusest mõneti eemale ega kasutata siin uuritavaid sõnu, siis ma Rm 6 siinkohal rohkem ei vaatle.<sup>34</sup> Kuid Gl kirja viide Kristusega rõivastatud inimese uut tüüpi välimusele markerib samal ajal uut kuuluvussuhet, kinnistab isase ja emase kuuluvuse uude kehandisse ehk ihusse (*sōma*), milles ei ole enam juuti ega kreeklast, orja ega vaba, meest (isast) ega naist (emast), vaid kus kõik on üks Kristuses Jeesuses (Gl 3:28). Pauluse sõnakasutuse alusel saab aga järeldada, et ka tema naturalistlikel sõnadatel on omamoodi seos eklesioloogiaga.

Nägime peatükis 3, et vaadeldavate sõnade kasutus on napp kogu UT ulatuses. Heidan ülevaatlikkuse huvides kiire pilgu mõnele muule UT tekstile, kus on kasutatud sõnu *arsēn* ja *thēlys*. Tähtsamad näited on Jeesus-traditsiooni jäädvustanud evangeeliumides. Arutluses abieliu üle öeldakse, et loomise algul lõi Jumal inimese meheks ja naiseks (*isaseks ja emaseks* – Mk 10:6). Tekstis Mt 19:4 kordub sama traditsioon ning need kaks sünoptilist teksti annavad meile veel kaks meessoole ja naissoole viitavat näidet, kus kreekakeelne kompositsioon *arsēn kai thēly* esinevad omadussõnadena ja viitena isasele ja emasele. Ka see sünoptikute juures esinev adjektiivne kasutus toetub Septuaginta tõlkele, mille aluseks on IMs 1:27: „Jumal lõi inimese<sup>35</sup> oma näo järgi, Jumala näo järgi<sup>36</sup> lõi ta tema, ta lõi tema meheks ja naiseks<sup>37</sup>“.

Lk 2:23 aga edastab, et „iga poeglast (*arsēn*), kes on avanud lapsekoja, hüütagu Issandale pühaks“. Luukas toetub siin 2. Moosese raamatu

<sup>34</sup> Teemaga seoses viitan aga artiklile Peeter **Roosimaa**, „Kuidas tõlkida Rm 6:3–4?“ – *Minu Issand ja minu Jumal. Pühendusteos* Dr. theol. *Toomas Pauli 70. sünnipäevaks*, EELK UI toimetised XX (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2009), 81–91.

<sup>35</sup> Juhin tähelepanu sellele, et LXX tõlkes on kasutatud heebrea sõna *adam* edastamiseks kreeka sõna ἄνθρωπος.

<sup>36</sup> κατ' εἰκόνα θεοῦ.

<sup>37</sup> ἄρσῆν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς – isaseks ja emaseks tegi ta nad.

tekstile.<sup>38</sup> Need Paulusest hilisema aja kirjalikud näited harmoneeruvad sõnade *arsēn* ja *thēlys* paulusliku kasutusega ning ka vastavatel kontekstidel on sisuline haakuvus Pauluse mõtteviisiga.<sup>39</sup>

## KOKKUVÕTTEKS

Käesolev artikkel on esimene uuring kavandatavate Pauluse inimesepildi käsitluste seas. Teema piiramine sõnavara markeerimisega, viie põhilise antropoloogilise sõna statistilise ja leksikaalse tähenduse esitamisega ning kahe seni käsitlemata termini *arsēn* ja *thēlys* analüüsiga võimaldas avada nende terminite tähenduse leksikaalselt ja kontekstiliselt.

Pauluse poolt Rm 1:26 jj esinevate sõnade *arsēn* ja *thēlys* kasutamise kirjandusliku konteksti moodustab eelnev Jumala viha kujutav lõik Rm 1:18 jj. Sellest selgub, et inimese homoseksuaalne himu on Looja ja loodu vahelise suhte riknemise tagajärg. Pauluse kohaselt on mehe ja naise vahel olevad loomispärased ja selle tõttu loomuspärased erinevused nähtavad ja kogetavad inimese füüsilises konstitutsioonis ja neil on loomises määratud funktsioon. Sõnad *arsēn* ja *thēlys* peegeldavad isase ja emase vahetõttu loomariigis ja inimeste juures ning esinevad suhet iseloomustavate ka mehaaniliste esemete kirjelduses.

Vaadeldud heebrea ja kreeka sõnad sobivad mõneti küll ebatäpse üldistusena antiikse seksuaalsuhte iseloomustamiseks, milles isane oli aktiivne läbistaja ja emane läbistatav. Pauluse sõnakasutus oli lugejale mõistetav, selle kaudu antavate hinnangute osas toetus Paulus aga 1. Moosese raamatu loomisjutustustele ja nii tuleb inimese (*anthrōpos*) koosnemist isasest ja emasest pidada heaks. Antiikajal kohatiselt ilmnenu samasooliste suhete lubatavuse lükkab Paulus tagasi.

Sõnad *arsēn* ja *thēlys* peegeldavad inimese bioloogilist aspekti üsna naturaalsel, kuid loomult nagu mingil „kaht vormi“ omaval kujul. Üksnes kahekesi (*zu zweit Existierender*) eksisteeriv inimene on sotsiaalsetes seostes elav olend. Nendesamade sõnade kasutamisest eklesioloogiliste arutluste kontekstis Gl 3:28 saab aga järeldada, et Paulus ei pea ebasobivaks kasutada füsioloogilise karakteriga sõnu koguduse iseloomustamiseks.

<sup>38</sup> 2Ms 13:12.15.

<sup>39</sup> Kaks sõna *arsēn* muud kasutust UT-s on Ilmutusraamatus (12:5,13) ning on väiksema tähtsuse tõttu vaatluse alt välja jäetud.



# EUHARISTIA JA JUMALATEENISTUS

## Jumalateenistuse teoloogia põhijooned luterlikus perspektiivis<sup>1</sup>

---

Thomas-Andreas Pöder

*Joosep Tammole 60. sünnipäevaks*

0. Eesti ajaloo esimesed ametlikud kõnelused luterlaste ja õigeusklike vahel käivitusid 2006. aasta detsembris Eesti Apostliku Õigeusu Kiriku (EAÕK) ja Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku (EELK) oikumeenilise dialoogina. Vaheldumisi käsitletakse kord põhimõttelisemaid teoloogilisi teemasid, kord sotsiaaleetilisi ning praktilist koguduseelu ja vaimulikku teenimist puudutavaid küsimusi. Esimeseks teoloogiliseks kõnelusteemaks 2007. a kevadel oli „Kristus kui kiriku alus“.<sup>2</sup> Sobivaks jätkuks peeti keskendumist jumalateenistuse teoloogiale. Et aga mõiste „jumalateenistus“ on igapäevane pigem luterlikus kontekstis, vajas õigeusklike jaoks – kes kõnelevad tavaliselt „(jumalikust) liturgiast“ – täpsustamist, millises vahekorras on sellega „euharistia“. Et mitte teha teemapüstitamisel üksteisele *n-ö a priori* ettekirjutusi küsimustes, mis võiksid selgineda alles vestluse käigus, sõnastati metropoliit Stefanuse ettepanekul teemana „Euharistia ja jumalateenistus“. Seejuures rõhutati, et ka see mõistete järjekord on neutraalne, st ei viita nt nende mingisugusele alluvusvahekorrale.

Mis ikkagi on jumalateenistus? Mis toimub jumalateenistusel? Alljärgnev dogmaatiline uurimus jumalateenistuse olemusest püüab teha avalikuks ka need olulised jooned, mis jumalateenistuse mõistes kindlasti sisalduvad, aga on igapäevases keelepruugis võib-olla enam varjul või tagaplaanil. Käsitlusel on neli osa, mis kanti ette 29.01.2010 toimunud EELK

<sup>1</sup> Uuringut toetas Euroopa Liit läbi Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria Tippkeskus).

<sup>2</sup> Kõneluse käigus pidasid sama pealkirjaga ettekanded Grigorios Papatomas, Randar Tasmuth ja Arne Hiob.

ja EAÕK kohtumisel: (1) jumalateenistus kui käsk: inimese jumalateenistuslik olemus; (2) jumalateenistus kui arm: kolmainu Jumal teenib meid; (3) Kristuse kiriku liturgiline jumalateenistus: evangeeliumi jagamine ja kiituselaul; (4) armulaud: Jumala armu jagamine ning tänuütlemine. Neljas osa lõpeb viitega sellele, kuidas peaks jumalateenistuse teoloogia raames toimuma ka teoloogilise eetika aluste avamine. Nii võiks käesolevale lisanduda osa, mille teemaks oleks (5) jumalateenistus maailma argipäevas: elu Vaimus ehk kristlik vabadus. Selle käsitlemine jääb edaspidiseks.<sup>3</sup>

## 1. JUMALATEENISTUS KUI KÄSK: INIMESE JUMALATEENISTUSLIK OLEMUS

Milline on kristliku jumalateenistuse kui nähtuse evangeelne-luterlik mõist(min)e?<sup>4</sup> Luterlik arusaam kristlikust ehk Jeesuse Kristuse kiriku jumalateenistusest on sisuliselt evangeelne – evangeeliumist juhitud – arusaam kristlikust jumalateenistusest. Kõnelemine kristlikust jumalateenistusest sisaldab muidugi fakti nentimist, et jumalateenistuse sündmus ja selle mõistmine ei pruugi olla kristlik. Jumalateenistus ise on üldinimlik nähtus.<sup>5</sup> Ühelt poolt kehtib see loomisteoloogilisel (ontoloogilisel ja fundamentaalantropoloogilisel) – tähenduses, et jumalateenistus juurdub inimese loodud-olemises, st selles, et inimeseks-olemine on suhtes-olemine

<sup>3</sup> Vt siiski Kalle Kasemaa 60. sünnipäevaks kirjutatud süstemaatilist refleksiooni kiriku ja ühiskonna vahekorra üle: Thomas-Andreas **Pöder**, „Jumalateenistus. Lisaks arutelule kirikust ja ühiskonnast“ – *Akadeemia*, 6 (2004), 1356–1381.

<sup>4</sup> Vastuse profileerimiseks tutvuti ortodoksi lähenemisega järgnevate tekstide najal: Athanasios **Basdekis**, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2001); Karl Christian **Felmy**, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990); Friedrich **Heiler**, *Die Ostkirchen* (München: Reinhardt, 1971), 204–227; Nikos A. **Nissiotis**, „Gottesdienst, Eucharistie und „Interkommunion““ – *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968), 105–140; Michael **Pomazansky**, „The Mystery (Sacrament) of the Eucharist“ – *Orthodox Dogmatic Theology. A Concise Exposition*. Tr. and ed. Hieromonk Seraphim Rose, 3rd ed. (Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood, 2005), 279–291; Alexander **Schmemmann**, „Liturgy and Eschatology“ – *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Ed. Thomas Fisch (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1990), 89–100.

<sup>5</sup> Vrd Lutheri dekalooži seletust, eriti esimese käsu oma, ja selle lõpetussõnu: Martin **Luther**, *Suur katekismus*. Tlk Elmar Salumaa (Tallinn: EELK Konsistooriumi Kirjastusosakond, 1996), 18–98, eriti 18–28 ja 92–98.

oma Loojaga ja sellisena suunatud-olemine Jumala (kui ülima hea ja kõige hea lätte) lapselikult-spontaanselt usaldavale austamisele ja kiitmisele. Teiselt poolt on jumalateenistus hamartoloogiliselt-antropoloogiliselt üldinimlik nähtus selles mõttes, et faktiliselt-empiirilisel orienteerib inimeste elu (-praktikat) see, mida nad peavad kõige olulisemaks, väärtuslikumaks, usaldusväärsemaks. Antropoloogiliselt on inimese jumal see, mille külge ta oma südame riputab<sup>6</sup> ning mida või keda tema elu seetõttu teenib.

Niisiis, jumalateenistus kuulub inimeseksolemise juurde. Selles loomisteoloogilises tähenduses osaleb faktiliselt iga inimene jumalateenistuses. See, kas tegemist on ebajumalateenistuse või tõelise jumalateenistusega, sõltub sellest, keda või mida ikkagi teenitakse. Selles mõttes on otsustav dekalooigi esimene käsk kui käsk teenida „õiget Jumalat“<sup>7</sup>. Sellest sõltub kõigi ülejäänud käskude täitmine.<sup>8</sup>

Ehkki nõnda omandab jumalateenistuse iseloomu kogu inimese elu, leiab selle nn üldise jumalateenistuse<sup>9</sup> tulipunkt – see, mis on inimese jaoks väärtuste väärtus, see, mis on usaldusväärsem või „jumal“ (see tulipunkt võib võtta ka nihilistliku kuju) – ka tema elutervikus mingisuguse erista-

<sup>6</sup> *Ibid.*, 18: „Mille küljes sa oma südamega ripud ja millele sa loodad, see ongi tegelikult su jumal.“ *Eesti keele seletav sõnaraamat*, 1, A–J. Toim Margit Langemets *et al.* (Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2009), 684, annab „jumala“ vasteks piltlikus tähenduses „austus-, ihalusobjekt, ideaal“.

<sup>7</sup> Luther, *Suur katekismus*, 18, vrd 21 jj.

<sup>8</sup> Luther ütleb tabavalt esimese käsu kohta, et „selle käsu pidamisest ju kõige rohkem oleneb“ – nimelt see, „kas inimesel on õige Jumal“. „Kus sellega asjad korras on, seal peab ka kogu elu korras olema ja vastupidi.“ *Ibid.*, 25. Lutheri dekalooigi seletuse eesmärk on teha mõistetavaks, „kuidas esimene käsk on alus ning allikas, mis toidab ja kannab kõiki teisi, ja taas, kuidas kõik teised käsud sellele ühele tagasi viitavad ning sellest sõltuvad. Nii on käskude algus ja lõpp esimeses käsus kokku viidud ja seotud.“ *Ibid.*, 97; vrd 28, 95.

<sup>9</sup> Vrd alalõiku „Üldine jumalateenistus: kirik kui loomiskord“ teoses Oswald Bayer, *Theologie*. Handbuch Systematischer Theologie. Bd. 1. Hg. Carl Heinz Ratschow (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 395–397; ka Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; [3. Aufl. 2007]), 115–128. (Mõlemad teosed on tõlgitud ka inglise keelde, ehkki esimene lühendatult: vt Oswald Bayer, *Theology the Lutheran Way*. Lutheran Quarterly Books. Transl. by Jeffrey G. Solcoock and Mark C. Matthes (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 86–88; Oswald Bayer, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation* (Grand Rapids (Mich.): Cambridge: Eerdmans, 2008).) Luther kõneleb sellepärast ka kirikust kui loomiskorrast. Vrd *ibid.* Kiriku loomises rajamise kujutus ei ole võõras ka ortodoksi teoloogidele, nagu nendib nt George Dragas, „Orthodox Ecclesiology in Outline“ – *Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 26 no. 3 (1981), 185–192. Ligipäasetav aadressil <http://www.orthodoxinfo.com/general/dragas.aspx> (kontollitud 19.11.2010).

mise ja eraldatud spetsiaalse teenimise, mis on siis jumalateenistuseks kitsamas mõttes. Viisid, kuidas väljendada oma austust ihalusobjekti vastu ehk viljeleda ideaalikultust, varieeruvad ega piirdu kindlasti nende vormidega, mida ollakse harjunud pidama religioosseteks-kultuslikeks. Luterlik jumalateenistuse mõistmine sisaldab igatahes seda fundamentaalantropoloogilist veendumust, et inimene on kui selline (ontoloogiliselt), aga ka oma olemise konkreetsetes ajaloolises-empiriilises määramises, n-ö *homo liturgicus* ehk siis mitte ainult „sotsiaalne loom“ (Aristoteles), vaid ka liturgiline. See on jumalateenistuse mõiste loomisteoloogiline ja antropoloogiline mõõde.

## 2. JUMALATEENISTUS KUI ARM: KOLMAINU JUMAL TEENIB MEID

2.1 See, kas jumalateenistuse puhul on tegemist tõelise jumalateenistusega – seega esimese käsu ja sellega eos ka kõigi teiste käskude täitmisega – või ebajumalateenistusega, sõltub esmalt ja otsustavalt sellest, kes on see „Mina olen Issand, sinu Jumal“ (SMs 20:2). Kes on see ainus Jumal – Jumal, kelle kõrval pole ühtki teist jumalat ei taevas ega maa peal –, keda kristlased teenivad ja austavad? Seda, kes Jumal on, ehk seda, keda kristlik usk tunnustab, on Martin Luther võtnud ülimalt täpsuse ja selgusega kokku nii (allajoonimised T.-A. P.):

Need on kolm isikut ja üks Jumal, kes on end meile täielikult andnud kõigegega, mis ta on ja omab. Isa annab end meile taeva ja maaga ühes kõigi loodutega, nii et nad peavad meid teenima ja kasulikud olema. Aga see and on Aadama langusega muutunud pimedaks ja kasutuks. Seepärast on seejärel ka Poeg end andnud meile, kinkinud kõik oma teod, kannatuse, tarkuse ja õiguse ning meid Isaga lepitanud, et me, taas elavate ja õigetena, ka Isa tema andidega ära tunda ja omada võiksime. Kuna aga see arm ei oleks kellelegi kasuks, kui see jääks salaja varjatuks ning ei saaks tulla meie juurde, nii tuleb Püha Vaim; ka tema annab end meile täielikult. Ta õpetab meid seda Kristuse heategu, mis meile on osutatud, ära tundma, aitab seda vastu võtta ja hoida, kasulikult kasutada ja jagada, kasvatada ja edendada. Seda teeb ta nii sisemiselt kui väliselt: sisemiselt usu ja teiste vaimulike andide kaudu, väliselt aga evangeeliumi kaudu, ristimise ja altarisakramendi kaudu, mille kaudu kui kolme vahendi või

viisi kaudu ta tuleb meie juurde ning harjutab meis Kristuse kannatust ning laseb sel teenida meie õndsust.<sup>10</sup>

Need sõnad summeerivad apostliku usutunnistuse najal kristliku usu kogu sisu, st selle, kes on see tõeline Jumal, keda inimene usub ehk kelle küljes ta südamega ripub. Usu sisu või ühtne objekt on kolmainu Jumal: Jumal, kes annab end täielikult – Isa, Poja ja Püha Vaimuna. Sellega on „Jumal end ise ilmutanud ja avanud oma isaliku südame suurima sügavuse ning sõnul väljendamatu armastuse ... Selleks ta meid ju loonud ongi, et meid lunastada ja pühitseda ...“<sup>11</sup> Sellest vaatepunktist on juba loomine arm. Kristlik usk on aga Jumala südame – tema tõelise, sisima olemuse – avalik-olemise viis inimesele. See on intiimseim osadus – tõeline südameosadus – Jumalaga. Seepärast ongi usk „Jumala täielik tundmine“<sup>12</sup>, kusjuures see tundmine on inimese südame, tema olemise keskme, mitte ainult intellekti määratus. Sellele osadusele ja tundmisele on Jumala eneseandmine suunatud. Seejuures usutunnistuse 3. artiklis väljendatu „peab olema alati tegevuses ja tegevusse jääma. Loomine on meil juba käes ja lunastus samuti korda saadetud. Püha Vaim aga teeb oma tööd lakkamatult viimse päevani ...“<sup>13</sup> Niisiis, see usk, mis tunnistab „mina usun ...“, on ise Püha Vaimu töö tulemus, st usu objekt ja sisu – kolmainu Jumala eneseandmine loomises, lunastuses ja pühitsuses – on ühtlasi usu alus ja allikas. Usu positsioon ja perspektiiv on Jumala arm, on Jumala Püha Vaimu toimimise tulemus. Teisiti: kui kristlik usk tunnistab „mina usun ...“, siis tunnistab ta, et tema olevik on jumalikult ehk Jumala tahte kaudu määratud kolmekordselt: mitte ainult Jumala Isa loova toimimise kaudu, vaid ka Jumala lepitava toimimise kaudu Pojas

<sup>10</sup> Martin **Luther**, „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ – *Luthers Werke in Auswahl*. Bd. 3. Hg. Otto Clemen (Berlin: Walter der Gruyter & Co., 1950), 511. See võtmelöik aastast 1528 võtab kokku apostliku usutunnistuse seletuse põhisisu ja on ühtlasi luterlike usutunnistuste n-ö tuumtekst, mida avatakse lähemalt *Suure katekismuse* teises osas („Kristlikust usust“) ning arendatakse edasi – üle *Schwabachi artiklite* (1529) ja *Marburgi artiklite* (1529) – *Augsburgi usutunnistuses* (1530). Vrd *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (edaspidi: BSLK). Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 11. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), xv-xvi. *Marburgi artiklid* ja *Schwabachi artiklid* leiab selles väljaandes *Augsburgi usutunnistuse* kriitilises aparaadis: *ibid.*, 31–137; inglise keeles: *Sources and Contexts of The Book of Concord*. Ed. by Robert Kolb and James A. Nestingen (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 83–92.

<sup>11</sup> Luther, *Suur katekismus*, 113.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 112.

– selle kaudu, et Jumal on ületanud temast eemaldumise ja Jumala vastasuse – ning Jumala Püha Vaimu pühitseva toimimise kaudu – selle kaudu, et Jumal ise on valgustanud inimese südant ja avanud talle evangeeliumi tõe (vt 2Kr 4:6), st lasknud tal jõuda veendumusele, et Jeesuse Kristuse sünd, elu, kannatus, ristisurm ja ülestõusmine on toimunud „meie eest“ ja „minu pärast“. Nii on usul enesel trinitaarne iseloom. Usk on kolmaina Jumala kohaolu inimeses.

See on kristlik usk, mida „õpetab“ Püha Vaim, nii et me usus „näeme, kuidas Jumal kõigega, mis ta on ja mida ta suudab, meile appi tuleb“,<sup>14</sup> et me suudaksime teha kõike, mida Jumal meilt nõuab – eesotsas sellega, et meil ei oleks teisi jumalaid tema kõrval jne. „Isa annab selleks meile kogu loodu, Kristus kogu oma töö ja Püha Vaim kõik oma anded.“<sup>15</sup> Niisiis, just sellise usu ehk Jumala täieliku tundmise tõttu – mis kattubki esimese käsu täitmisega: uskudes vastab inimene Jumala tahtele – „omandame me armastuse ning austuse Jumala kõigi käskude vastu“<sup>16</sup>. Jumal ise on see, kes „tõm[bab] meid enese poole“, annab meile meelevalla ja väe tõeliseks jumalateenistuseks, tema austamiseks, enese „täiesti tema hoolde usalda[miseks]“<sup>17</sup>.

2.2 See tähendab jumalateenistuse mõistmises radikaalselt teo-loogilist ehk teo-tsentristilist perspektiivi. Mõistes „jumalateenistus“ tuleb omastavas käändes sõna „jumal“ mõista mitte ainult „teenistuse“ objekti, vaid esmajoones selle subjektina. Jumalateenistus tähendab eelkõige, et Jumal teenib meid.<sup>18</sup> See, et ta seda teeb, on ainuüksi arm. Jumala täielik eneseandmine loomises, lepituses, lunastuses – Isana, Pojana, Püha Vaimuna

<sup>14</sup> *Ibid.*, 114.

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

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

<sup>17</sup> *Ibid.*, 20 jj.

<sup>18</sup> Seda võib sõnastada ka nt nii, et kolmainu Jumala toimimisel „Looja, Lepitaja-Lunastaja ja Uueksloojana ... on ... kondestsendentsi struktuur“. Michael **Plathow**, „Denn wir wissen, dass alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstigt sich noch. Nicht aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlingsgabe“ (Röm 8, 22f). „Ein Beitrag zur kreuzestheologischen Vorsehungslehre“, [http://www.plathow.de/Vorsehungslehre\\_kreuzestheologisch.pdf](http://www.plathow.de/Vorsehungslehre_kreuzestheologisch.pdf), 2009, 4 (kontrollitud 16.11.2010). See ristiteoloogiline põhitunnetus on iseloomulik ka XIX sajandi Eesti olulisimale ja mõjukaimale dogmaatikule. Vrd tema dogmaatika programmi, Alexander von **Oettingen**, *Das göttliche „Noch nicht!“ . Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist* (Erlangen und Leipzig: A. Deichert, 1895) ning seni ainust Eestis kirjutatud suurt dogmaatikat, Alexander von **Oettingen**, *Lutherische Dogmatik* (München: Beck, 1897–1902).

– ei rajane mitte millelgi muul kui ainuüksi Jumalal enesel: sellel, kes ta on iseendas, oma immanentses trinitaarses armastustäiuses, oma „sõnulväljendamatus armastuses“. Lühidalt: jumalateenistus on ennekõike arm. Jumalateenistus on kolmainu Jumal oma ökonoomilises toimimises, oma liikumises loodu ja inimese poole.<sup>19</sup>

2.3 Selles jumalateenistuse tähenduses – tegelikkuses kui kolmainu Jumala enese teenistuses – juurdub kristliku kiriku jumalateenistus. Selles Jumala teenistuses – selles, et Jumal ise teenib meid – on eristatavad, aga mitte lahutatavad, Isa jumalateenistus (loomisteoloogiliselt), Jeesuse Kristuse jumalateenistus (kristoloogiliselt) ja Püha Vaimu jumalateenistus (pneumatoloogiliselt). Neis trinitaarsetes raamides, mille keskmes on Jeesuse Kristuse jumalateenistus (3.1), leiab koha ja saab mõistetavaks kristliku kiriku jumalateenistus (3.2) oma sõltuvuses Püha Vaimu jumalateenistusest. Esmalt peatun põhjalikumalt kristlikul jumalateenistusel kitsamas tähenduses, st selle liturgilisel kujul – mille kõige täielikum kuju on euharistia ehk jumalateenistus armulauaga (4). Jumalateenistuse teoloogia visand lõpeb viitega kristliku jumalateenistuse kogu elu hõlmavale tähendusele.

<sup>19</sup> Seda tunnetust väljendab eesti keele suurepäraselt kirikulaul „Arm, kes sa mind oled loonud“, mille on kasutusele võtnud ka luterlased. *Kiriku laulu- ja palveraamat* (KLPR) 262: „1. Arm, kes Sa mind oled loonud oma näo järele, / Arm, kes patu vastu toonud õnnistust mu hingele: / Arm, Su päralt olen ma / elades ja surres ka. 2. Arm, kes Sa mind ära valind enne, kui ma sündisin, / Arm, kes inimeseks saanud, et ma taeva päriksin: / Arm, Su päralt olen ma elades ja surres ka. 3. Arm, kes Sa siin kannatasid mu eest surma ahastust, / Arm, kes nõnda valmistasid mulle rõõmu, õnnistust: / Arm, Su päralt olen ma / elades ja surres ka. 4. Arm, kes Vaim on, eluvägi, valgus, tõde, sõna ka, / Arm, kes kõik mu kasuks tegi, et Ta saaks mind aidata: / Arm, Su päralt olen ma elades ja surres ka. / 5. Arm, kes Sa mind oled võitnud armastuse väega / ja mind enda külge köitnud heldusega, tõega: / Arm, Su päralt olen ma / elades ja surres ka.“ (Viis: „Liebe, die du mich zum Bilden“ – *Meiningenisches Gesangbuch*, Meiningen, 1693. Johann Christian Bach, 1735–1782. Sõnad: Johann Scheffler (Angelus Silesius), 1624–1677.)

### 3. KRISTUSE KIRIKU LITURGILINE JUMALATEENISTUS: EVANGEELIUMI JAGAMINE JA KIITUSELAUL

3.1 Kristliku kiriku jumalateenistuse<sup>20</sup> algkuju on Jeesus Kristus ja tema jumalateenistus. Kui EELK ja EAÕK esimese teoloogilise vestluse teemaks oli „Kristus kui kiriku alus“, siis saab ja tuleb seda sõnastada ka ühenduses jumalateenistusega. Kirik on olemuslikult jumalateenistuslik osadus, mille aluseks on Jeesus Kristus ja tema jumalateenistus.<sup>21</sup> Sellel Kristuse jumalateenistusel on kaks aspekti: ta on meile *sacramentum* ja *exemplum*.<sup>22</sup> Jeesus Kristus, tõeline Jumal ja tõeline inimene, teenib meid kogu oma eluga, mille ta on loovutanud kõikide inimeste eest. Jeesus Kristus, loovutades end kuni surmani, teeb avalikuks, kes on tõeline Jumal, kes on Jumal tõeliselt. (Nt Johannese evangeeliumis langevad kokku Jeesuse ristile tõstmine ja kirgastamine.) Nii on Jeesus Kristus meile *sacramentum*. Ühtlasi näitab Jeesus meile ka seda, kes on tõeline inimene, teeb nähtavaks inimeseksolemise loodupärase eesmärgi – austada ja teenida Jumalat kogu oma eluga, üksnes teda „karta ja armastada“ (see Lutheri „Väikse katekismuse“ dekalooži seletuses korduv vormel sõnastab kõikide käskude, ka kõigi teise tahvli omade, mõtte). Nõnda on Kristus meile *exemplum*. Need kaks aspekti kohtuvad Heebrea kirja kõnepruugis, mis räägib Kristusest kui vahendajast ja ülempreestrist: enese „asendav äraandmine meie eest ja Jumala kirgastamine teevad Jeesuse Kristuse tõeliseks sulaseks (λειτουργος) pühamus (Hb 8:2)“<sup>23</sup>. Kristoloogiliselt tähendab niisiis

<sup>20</sup> Jumalateenistuse teoloogia uurimises aitab entsüklopeediliselt-kriitiliselt orienteeruda, aga selle viljelemisel ka vastutustundlikult edasi liikuda värske esmaklassiline monograafia, mis põimib oikumeenilises avatuses liturgiateaduslikku ja süstemaatilist-teoloogilist lähenemist: Jochen **Arnold**, *Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik*. Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung. Bd. 38. Hg. Martin Rößler, Jürgen Henkys (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004). Käesolevas on kasutatud teose esimest väljaannet, aga ilmunud on ka vähesel määral töödeldud ja aktualiseeritud 2. väljaanne (Hannover: Lutherischer Verlagshaus, 2008).

<sup>21</sup> Vrd *ibid.*, 18 jj.

<sup>22</sup> Vrd Eberhard **Jüngel**, „Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?“ – *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III (München: Chr. Kaiser Verlag, 1990), 261–282.

<sup>23</sup> Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 19.

jumalateenistus,<sup>24</sup> et Jumal ei ole esiti mitte see, kes end teenida laseb (Mk 10:45), vaid see, kes ise teenib – see, kes saab lihaks (Jh 1:14), see, kes tuleb inimlikult meie juurde (Gl 4:4; Fl 2:7). „[I]gavene Jumal (2Ms 3:14) tuleb meie juurde kui Immanuel („Jumal meiega“) (Mt 1:23) ja kui „Jumal meie eest“ (Rm 8:31–39), ta kannatab koos meiega (Hb 4:15; vrd Js 53) ja käib eneseandmise teed surmani (Fl 2:8).<sup>25</sup> See kogemus ja tunnistus väljendub ilmekalt paljudes kirikulauludes (vt nt KLPR 18 „Höisake, taevad“, 31 „Päästja on nüüd kingitud“, 37 „Su sõime juures seisan ma“).

Niisiis, Jeesuses Kristuses ja tema jumalateenistuses on avalik, et tõeline Jumal on see, kes teenib meid. Ühtlasi on temas avalik, et inimese olemus ja eesmärk – ka suhetes kaasinimese ja kaaslooduga – on jumalateenistus: Jumala austamine ja kirkastamine, kogu oma südamega – kogu oma olemisega – tema küljes rippumine, tema usaldamine ja temale lootmine. Nõnda on Jeesuse Kristuse jumalateenistuses eristatavad katabaatiline külg ja anabaatiline külg:<sup>26</sup> ühelt poolt tõeline Jumal, kes on see, kes tuleb, alandub, laskub inimese juurde, annab end inimesele täielikult, ning teiselt poolt tõeline inimene, kes on see, kes Jumalat austab ja kirkastab jumalakuulekuses, jumalaarmastuses, jumalakiituses ning ligimesearmastuses, hoolimises ja enese loovutamises teiste eest. See Jeesuses Kristuses ja tema jumalateenistuses juurduv eristus on ka Kristuse kiriku liturgilise jumalateenistuse ning selle mõistmise läte ja „paradigma“<sup>27</sup>.

3.2 Ka liturgilisel jumalateenistusel on katabaatiline ja anabaatiline külg.<sup>28</sup> Liturgiline jumalateenistus on olemuslikult arm: Püha Vaimu toimimise kaudu saab sõnakuulutuses (Rm 10:17), ristimises (1Kr 6:11) ja armulauas (1Kr 10:16 jj), armukuulutuses (vrd Jh 20:23) ja õnnistamises (vrd Rm 15:33; 16:24; 2Kr 13:13) inimesele olevikuliseks Jeesuse Kristuse lepituse päästetegu ning talle kuulutatakse sellel alusel pattude andeksandmist ja igavest elu.<sup>29</sup> See on jumalateenistuse katabaatiline (ehk sakramentaalne) külg, mille tuumaks ja ja puändiks on evangeeliumi kuulutamine – *viva vox*

<sup>24</sup> Vt *ibid.*, 27.

<sup>25</sup> Vrd *ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, 28 jj.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>28</sup> Vrd *ibid.*, 18; Frank C. Senn, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 32–35.

<sup>29</sup> Vrd Arnold, *Die Theologie des Gottesdienstes*, 19.

evangelii. Püha Vaimu toimimise väes – s.o usus – vastab kirik rõõmsalt ja kuulekalt palve (Rm 8:15.26j; Gl 4:6) ja kiituselauluga (Kl 3:16, Ef 5:19, vrd 1Kr 14:26).<sup>30</sup> See on jumalateenistuse anabaatiline (ehk sakrifitsiaalne või epikleetiline) külg, mis on oma tuumas doksoloogiline.<sup>31</sup> Nii on jumalateenistus oma olemuselt dialoogiline-vastastikune sõnasündmus: „meie armas Issand [kõneleb] meiega ise ... oma püha Sõna kaudu ja meie omakorda [kõneleme] temaga palves ja kiituselaulus“<sup>32</sup>. (Sõnasündmusena iseloomustamine ei välista sugugi, et ka luterlikust perspektiivist on jumalateenistusel oluline roll liturgilistel liigutustel, riietel ja esemetel, jumalateenistuse ruumil, selle sisustusel jne, küll aga koondab tähelepanu sellele, millest sõltub nimetatud elementide semantiline sisu ja mis on kriituumiks nende asjakohasusele.)

Arvestades punktides 1 ja 2 üteldut, on selge, et katabaatiline ja anabaatiline külg on asümmeetrilised: anabaatiline on radikaalselt sõltuv ja tingitud katabaatilisest, mitte vastupidi. Jumalateenistus on luterliku arusaama kohaselt olemuslikult ja ennekõike Jumala tingimatu arm – kategooriline and, mille sisuks on Jumal ise, ta ise teenib meid ja annab end meile täielikult. Just seepärast, et missa primaarne subjekt on Jumal ise, kasutas Martin Luther meelsasti sõna „jumalateenistus“ ning kirjutas selle sageli programmiselt lahku.<sup>33</sup> Et kogu jumalateenistuse keskmes on arm ja armu

<sup>30</sup> Vrd *ibid.*, 20.

<sup>31</sup> Vrd *ibid.*

<sup>32</sup> See kuulub määratlus, mis võtab kokku Lutheri arusaama jumalateenistusest, pärineb jutlusest Torgau lossikiriku sissepühitsemisel. Tsiteeritud Christian Zipperti 2001. aasta sügisel Tartus ja Tallinnas peetud ettekande järgi: Christian **Zippert**, „Der christliche Gottesdienst – nach lutherischem Verständnis“ – *Kristuse täisea mõõtu mööda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks*. Toim A. Hiob, U. Nõmmik, A. Tuhkru. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XIII (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005), 246–260, siin 246. (Sarnaselt sõnastab muuseas II Vatikani kirikukogu liturgiadekreet *Sacrosanctum Concilium* 33: „[L]iturgias kõneleb Jumal oma rahvaga; Kristus kuulutab ikka veel evangeeliumi. Rahvas aga vastab Jumalale laulude ja palvega.“ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum christianorum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Hg. Peter Hünemann, 38., aktualiseeritud Aufl. (Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien: Herder, 1999), 4033. II Vatikani kirikukogu algatatud liturgiareform seab üheks peaesmärgiks koguduse kaasamise ning olulised sammud selleks on need, mis tehti XVI saj usupuhastuses: maakeele kasutamine ja koguduse laul.)

<sup>33</sup> Suur ja siiani põhijoontes ületamatu teoloogialooline-süsteemaatiline uurimus Lutheri jumalateenistuse teoloogiast on Vilmos **Vajta**, *Theologie des Gottesdienstes bei Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952). Ilmunud on ka lühendatud ingliskeelne tõlge: Vilmos **Vajta**, *Luther on Worship: An Interpretation*. Translated and

jagamine – jumalatu või jumalakartmatu õigeksmõistmine (vt Rm 4:5) –, leiab erakordselt tabava – ja samas vist üsna haruldase – väljenduse eestikeelses omasõnas „euharistia“ jaoks, nimelt sõnas „armulaud“. Jumalateenistuse katabaatiline-anabaatiline põhistruktuur on jumalateenistuse üksikutes osades läbivalt tuvastatav, ehkki esineb ka põimunult.

3.2.1 Esmalt pisut lähemalt kiriku liturgilise jumalateenistuse katabaatilisest küljest. Jumalateenistuse südames on lepitus – lapsesuhe Isaga – Jeesuses Kristuses, mida Püha Vaim jagab sõna kaudu lepitusest. Nii laseb Püha Vaim evangeeliumi kuulutuse kaudu saada inimesel – siin ja praegu, s.o jumalateenistuses – osaliseks lepituse päästeteost Kristuses (2Kr 5:17–21).<sup>34</sup> Punktis 2 oli juba juttu Püha Vaimu tööst, mis teeb Kristuse töö presentseks: „Et nüüd selline aare ei oleks maetud, ..., selleks on Jumal lasknud ... kuulutada sõna ja selles püha Vaimu lasknud seda aaret ja lunastust kohale tuua ja [inimese] omaks teha.“<sup>35</sup> Evangeelium hõlmab seetõttu

---

Condensed by Ulrich S. Leopold (Philadelphia: Muhlenberg, 1958); reprint: Wipf & Stock Publisher, 2004). Lühem, aga aktuaalne, st edasist uurimist arvestav on J. Arnoldi kapitaaltese alaosa „Jumalateenistus kui teoloogia paradigma Martin Lutheril“: Arnold, *Die Theologie des Gottesdienstes*, 231–317. Kõige suurem ja silmapaistvam dogmaatiline käsitlus jumalateenistuse teoloogiast luterlikus perspektiivis on uueal ajal Peter Brunnerilt, luterliku jumalateenistusõpetuse vanameistrilt. Teos kannab pealkirja „Õpetus Jeesuse Kristuse nimel kogunenud koguduse jumalateenistust“. Peter **Brunner**, „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“ – *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Bd. I. Hg. K. F. Müller, W. Blankenburg (Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1954), 83–364. Arnold esitab ja käsitleb seda väga põhjalikult alapeatükis „Jumalateenistus kui dogmaatika ja eetika paradigma (Peter Brunner)“: Arnold, *Die Theologie des Gottesdienstes*, 318–382. (Brunneri tekst on antud välja uuesti eraldi teosena (Hannover: Lutherischer Verlagshaus, 1993); uuesti on antud välja antud ka 1968. a ilmunud ingliskeelne tõlge: Emil **Brunner**, *Worship in the Name of Jesus*. Tr. by M. H. Bertram (St. Louis: Concordia Publishing House, 2003).) Ka Brunneri jaoks on jumalateenistuse teoloogias otsustava tähendusega Jumala kondestsendents: vrd Arnold, *ibid.*, 372–376 ja ülal märkus 18. Alljärgnevad tsitaadid Brunneri teosest toetuvad Arnoldi käsitlusele, aga on originaali alusel kontrollitud.

<sup>34</sup> Vrd Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 25.

<sup>35</sup> Vrd Luther, *Suur katekismus*, 107 jj: „Ei sina ega mina saaks ialgi midagi teada Kristusest, temasse uskuda ega teda oma Issandaks hüüda, kui seda Püha Vaim ei pakuks evangeeliumi kuulutuse varal ja seda meile südamesse ei kingiks. See töö on aga tehtud ning korda saadetud, sest Kristus on meie jaoks selle aarde ära teeninud ja võitnud oma kannatuse, surma ja ülestõusmisega. Kui see tema saavutus jääks varjule, nii et keegi sellest ei teaks, siis oleks see ilmaasjata teostatud ning tühja läinud. Et aga säärane aare ei oleks maha maetud, vaid et seda saaks kasutada ja rakendada, selleks on Jumal andnud oma Sõna, lasknud seda kuulutada ja andnud selle kaudu Püha Vaimu, et ka meie selle aarde ning lunastuse pärisõnaks saaksime. Seepärast ei ole pühitsemine midagi muud kui Issanda Kristuse juurde toomine, et seda aaret temalt vastu võtta. Meie ise

mõlemat: „Jeesuses ja Jeesuse kaudu ühekorraga kõikideks aegadeks toimunud lepituse päästetegu ning lakkamatult üha uuesti kuulutatavat päästesõna kui Püha Vaimu olevikulist päästetegu”.<sup>36</sup> Niisiis, jumalateenistus kui evangeeliumikuulutus on Püha Vaimu päästetegu siin ja praegu.

Nagu punktis 2 tsiteeritud lõigus näitlikustatud, on luterliku arusaama kohaselt Püha Vaimu toimimisel väline ja sisemine külg.<sup>37</sup> Evangeelium kui päästesõna kõlab jumalateenistusel Püha Vaimu välise teona väga erineval kujul – nt pühakirjalugemises ja jutluses, ristimises, armukuulutuses ehk absolutsioonis, õnnistamissõnades, koguduselaulus. Päästesõna või evangeeliumikuulutus ei ole paljas teavitamine millestki, minevikus toimunud jutustamine vmt, vaid see on tegelikkust muutev, performatiivne sõna.<sup>38</sup> See, mida see sõna kinnitab ja töötab, see sünnib ja kehtib realselt. See on väega sõna. Ülimalt kontsentreeritud kujul kõlab see uueksloov evangeelium kui armu- või päästesõna näiteks armukuulutuse sõnades: „Ma kuulutan sulle Jumala armu“, „Su patud on sulle andeks antud“ või armulaua seadmissõnades „Minu ihu, teie eest ära antud“ ja jagamissõnades „Kristuse ihu, sinu eest ära antud“ jne.<sup>39</sup> Niisiis, mis toimub jumalateenistusel? Lühike vastus: eri kujudel leiab aset Jumala armu, evangeeliumi kuulutamine. Ehkki jumalateenistus on temaatiliselt rikas – nii igal pühapäeval ja pühal kui kirikuaasta rütmis

---

pole selleks suutelised.“ Luterliku usupuhastuse usutunnistuskirjades (BSLK), mis kehtivad EELK-s Pühakirja tõlgendusjuhendina, on jumalateenistusest juttu mitmes seoses: katekismustes (ühenduses 10 käsu esimese tahvliga, sakramentidega ja kaudsemalt usutunnistuse 3. artikliga), *Augsburgi usutunnistuses* – ning paralleelselt *Augsburgi usutunnistuse apoloogias* – artiklites V (kuulutusetimist), VII (kirikust), IX–XIII (sakramentidest), XXIV (missast), XV (kirikukorraldusest); *Schmalkaldia artiklite* III osas, *Üksmeelevormeli* artiklis VII (armulauast) ning X (kiriklikest kommetest).

<sup>36</sup> Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 25. E. Jünger näitab, kuidas kristliku jumalateenistuse läte on (piibelliku hüvitusohvri traditsiooniga seotult) evangeeliumi jumalatu õigeksmõistmisest (2Kr 5:21), st Kristuse surmas toimunud lepitusest ning ülestõusmise kaudu liikvele läinud sõna lepitusest: Eberhard Jünger, „Der evangelisch verstandene Gottesdienst“ – *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III (München: Chr. Kaiser Verlag, 1990), 283–310, siin 294.

<sup>37</sup> Vrd ka *Augsburgi usutunnistus*, artikkel V.

<sup>38</sup> Selle rõhutamine on nt ühe Ameerika Ühendriikide tähelepanuväärivama luterliku süstemaatiku mõtlemise keskmes: Gerhard O. Forde, „[Doing the Word.] Preaching the Sacraments“ – *The preached God: proclamation in Word and Sacrament*. Ed. Mark C. Mattes, Steven D. Paulson (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 89–115.

<sup>39</sup> Vrd Brunner, „Zur Lehre vom Gottesdienst“, 199.

üheskoos –, ehkki Jumala sõna kuulutamine sisaldab tarvilikult ka käsku-kuulutust, on jumalateenistuse sisuline tuum ja puánt kristoloogiline-soterioloogiline: kuulutus Jumala armust Kristuses.<sup>40</sup> See on Püha Vaimu inimest teeniva toimimise – tema jumalateenistuse – väline-objektiivne külg. Siia juurde kuulub ka tarvilikult „kuulutusamet“, mis on seepärast Jumala enda seatud amet. Ka Eesti luterlikus traditsioonis on kõneldud vaimulikest kui Jumala Sõna sulastest, kusjuures selge on kese evangeeliumis: see on lepituse kuulutuse amet (2Kr 5:18–20).<sup>41</sup>

Ka jutluse eriline hindamine ja väärtustamine luterlikust perspektiivist on tingitud veendumusest, et tegemist on sõnaga, milles ja mille kaudu kõneleb Püha Vaim ise ja teeb Kristuse meie omaks ehk meid tema omadeks. Püha Vaimu väes saab siin ja praegu inimlikus kõnes ja selle kaudu olevikuliseks ja ilmutab end Jumal ise, kõneleb meiega. Jutluse eesmärgiks on evangeelium. „Oma tuumas kinnitab jutlus seletava tunnistuse kujus Jeesuse päästeandi, ta jagab Jeesuse poolt meie jaoks võidetud pattude andeksandmist. See jagamine on jutluse varjatud keskpunkt.“<sup>42</sup> Sõnakuulutamine on armuvahend(aja). Nii ei tähenda sõna oluline roll jumalateenistuses – õieti mõistetult, kujundatult ja kasutatult – sugugi mingit ühekülgset intellektualismi. Selles tuleb Jumal realselt inimese juurde, nii lähedale, et kujundab põhjani ümber tema südame.

Selleks et inimesed saaksid evangeeliumikuulutusest puudutatud ja leiaksid sellest tröösti, kinnitust ja rõõmu, on vajalik, et Püha Vaim, lisaks välisele armuedastusele ja -kinnitusele, toimib subjektiivselt-sisemiselt, st avab inimesele Jeesuse Kristuse päästeteo tõe:<sup>43</sup> „See on ju Jumal, kes ütles: „Pimedusest helkigu valgus!“, kes on löönud helkima meie meeles Jeesuse Kristuse isikus oleva Jumala kirkuse mõistmise valgusena.“ (2Kr 4:6.) Evangeelium Jeesusest Kristusest ehk armukuulutus jumalatu õigeksmõistmisest – pattude andeksandmisest – peab saama inimesele

<sup>40</sup> Nii on jumalateenistuse sisuline kese ja kriteerium seesama, mis on – jumalateenistusel loetava ja seletatava – pühakirjakaanonini kese ja kriteerium.

<sup>41</sup> Vrd õpetaja ordinatsiooni kehtivat korda: Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku Agen-da. 3. muutmata trükk (Toronto: E.E.L.K. Konsistoorium, Tallinn: EELK Konsistoorium, 1994), 281–285.

<sup>42</sup> Vrd Brunner, „Zur Lehre vom Gottesdienst“, 199.

<sup>43</sup> Lisaks *Augsburgi usutunnistuse* artiklile V (kuulutusametist resp. kiriklikust teenimisametist), mille keskmes on usku äratav ja kinnitav evangeelium, on ühenduses sõnakuulutusega avaramas tähenduses vaja arvestada *Üksmeelevormeli* artiklit V (seadusest ja evangeeliumist).

nähtavaks kui tõde (ka) minu kohta. Ta peab jõudma selles veendumusele – seda sõna usaldama, sellesse uskuma. Vaid nõnda saab alguse veendumus Jumala laps olemisest. See usu algusesaamine ja kinnitamine on Püha Vaimu töö, „kus ja millal Jumal tahab“<sup>44</sup>. Viimane rõhuasetus on ülioluline: see on Jumala töotus ja arm, mitte inimese tegu. Kirik ei valda selle üle, vaid usaldab Jumala töotust ja palub Püha Vaimu pärast (vt punkt 4). Niisiis, Püha Vaimu kahelaadne – väline ja sisemine – toimimine<sup>45</sup> muudavad jumalateenistuse enese „päästesündmuseks“<sup>46</sup>, Jeesuse Kristuse evangeeliumi ilmutuseks (valgustuseks) Püha Vaimu kaudu.

Kokkuvõttes, ainukordne päästetegu Kristuses ning selle jumalateenistuslik jagamine Vaimu kaudu – lepitustegu ja lepitussõna – on tihedalt seotud. Kiriklik kuulutus ei ole seega primaarselt inimese tegu, vaid Püha Vaimu armuline toimimine. Tema on see, kes „õpetab meid seda Kristuse heategu, mis meile on osutatud, ära tundma, aitab seda vastu võtta ja hoida, kasulikult kasutada ja jagada, kasvatada ja edendada“.<sup>47</sup> Püha Vaim kasutab seejuures inimese teenimist, aga jääb sellest inimlikust teenimisest eristuvaks. „Kirik ei saa iial end väljavalava Vaimu lätteks. Ta jääb instrumentaalseks teenijaks.“<sup>48</sup> Triniteediteoloogiliselt sõnastades: Vaim võtab loomise ihulised annid oma teenistusse ning „kõnetab loodut loodu kaudu“,<sup>49</sup> „läheneb inimesele inimlikult“<sup>50</sup> ning toob inimese Kristuse juurde, liidab ta realselt Kristusega. Et hoida ära sünergistlikud ja automatistlikud vääriritimõistmised, on oluline rõhutada, et nii nagu see on Vaimu meelevaldas siduda end kuulutuse ja sakramentide loodud *väliste* vahendite külge, nii on see ka täiesti tema meelevaldas avada *sisemiselt* inimesele evangeeliumi tõde.<sup>51</sup> Lühidalt: liturgiline jumalateenistus tervikuna on primaarselt arm:

<sup>44</sup> *Augsburgi usutunnistus*, artikkel V.

<sup>45</sup> Klassikalised mõistepaarid on *verbum externum – verbum internum, claritas externa – claritas interna*.

<sup>46</sup> Vrd Brunner, „Zur Lehre vom Gottesdienst“, 181 jj.

<sup>47</sup> Vt Lutheri tsitaat punktis 2.1.

<sup>48</sup> Vrd Brunner, „Zur Lehre vom Gottesdienst“, 224.

<sup>49</sup> Oswald Bayer, Schöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“ – *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. 2. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990), 9–32.

<sup>50</sup> Vrd Oettingen, *Das göttliche „Noch nicht!“*, 10, 69, 75, 121; *Lutherische Dogmatik*. Bd. 2/1, 83, see on aga üldse selle dogmaatika läbiv idee.

<sup>51</sup> Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 148 jj.

Jumal tuleb meie juurde – kõneleb meiega ja kuulab meid. (See põhikogemus näib luterlikust perspektiivist vaadatuna väljenduvat näiteks ka ortodoksi traditsioonis tavalises „jumaliku liturgia“ mõistes ja õigeusu jumalateenistust läbivas palves „Issand heida armu“.)

3.2.2 Jumalateenistuse anabaatiline külg on oma tuumas doksoloogiline, st Vaimust kantud kogudus „saab palves ja ülistuses Jumala kirkuse peegliks“<sup>52</sup>. Liturgilise jumalateenistuse olemuseks ja eesmärgiks (anabaatiline mõõtme poolest) ei ole midagi muud kui see, mis on loodu algne siht ja kogu päästeloo eesmärk (Fl 2:11): Jumala austamine ja ülistamine – *glorificatio Dei*. Nõnda on jumalateenistus Jumala laste kiituselaul – „vastus Jumala ilmutusele, nagu see on Kristuses toimunud ning saab kord eshatonis taas nähtavaks, olevikuliselt on see aga veel varjatud (1Kr 13:12)“.<sup>53</sup> See on praegu „avalik varjatult“, on avalik saladus,<sup>54</sup> st nähtav ja kogetav Püha Vaimu „armu valguses“ ehk üksnes usus. Jumalateenistusel toimuv Jumala austamine, kiitmine ja ülistamine – Jumala kirgastamine – on ettehaarav, antitsipeeriv vastus Jumala kirkusele. Seda austamist ja kiitmist teostades – nõnda Jumala ees ja Jumalat teenides – kogeb kirik juba praegu eelmaitset sellest Jumala kirkusest, milles osalemine on talle töötatud – aegade lõpu igaveses „kirkuse valguses“ – täiuses. Kirik on loodu, kes selle kaudu, et Jumal iseennast kirgastab, teostades loomises, lepituses ja pühitsuses oma igavest „armunõu“, tohib ja suudab taas Jumalat kirgastada ja see kaudu Jumala kirkusest osa saada. Nii on jumalateenistuse anabaatiline külg doksoloogiline andumine Kolmainsale armu Jumalale, kes on iseend meile kolmekordselt täielikult andnud (vt punkt 2). Jumala armukuulutus ja kiriku au-kiitus: selles dialoogis, mis leiab jumalateenistuse käigus erikujulisi väljendusi, koondub kristliku jumalateenistuse eshatoloogiline olemus – uus ja igavene elu.

Jumalateenistuse armu-karakteris – selles, et Jumal ise kõneleb meiega ja jagab end meile – sisaldub ühtlasi aga ka see, et Jumal kuulab meid. See on kõike muud kui enesestmõistetav. Ka see on arm. Seega, jumalateenistusel oleme n-ö vastuvõtul – „audientsil“<sup>55</sup> – maailma looja, lunastaja ja täiu-

<sup>52</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>54</sup> Vrd Thomas-Andreas **Pöder**, *Avalik saladus. Kõned jumalateenistusel* ([Tartu:] Johannes Esto Ühing, 2005).

<sup>55</sup> Vrd Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 20.

seleviija ees. Jumal kuulab, kui tema poole palvetatakse – paludes, tänades, eestpalves, aga ka kaeveldes –, kui tema ees lauldakse, kui tunnistatakse endid (nt usutunnistuses või aklamatsioonis) tema omaks. Jumala poole pöördumise eelduseks on usaldus ja veendumus, et Jumal kuulab meid, et ta on see, kes aitab – see, kes tahab meid teenida. Nõnda vaheldub jumalateenistusel vastastikune – Jumala ning koguduse *resp.* kiriku – kõnelemine ja kuulamine, vaikus ja kiitus, vastuvõttev ja tegutsev hoiak. See avaldub terves hulgas dialoogilistes struktuurides:<sup>56</sup> nt pühakirjalugemise (ja jutluse) ning usutunnistuse järgnevuses, seadmis- ja jagamissõnade retsitatsioonil ning tänupalves või algustervituses (Kolmainu nimel) ja õnnistamises, millele kogudus vastab „amen“.

3.3 Eelnevas selgus, et liturgilise jumalateenistuse pneumaatilist – Püha Vaimu teenimisest kantud – sündmust iseloomustab kategooriaalset eristamist nõudev Jumala kõnelemine „sõnas ja sakramendis“ ning Jumala laste vastus „palve ja kiituselauluga“.<sup>57</sup> Sisuliste teemade poolest on jumalateenistus hõlmav ja väga rikas,<sup>58</sup> ehkki nende eksplitsiitsuse määr on erinev. Eriti sagedased on trinitaarsed elemendid (millel võib olla nii katabaatile kui anabaatile iseloom): Jumala nimi – see on tema avalik olemus.<sup>59</sup> Jumalateenistusel leiab väljenduse Jumala armu triniteediteoloogiline ulatus (vt punkt 2), aga ka selle armu evangeelne-soterioloogiline koonduvus ja teravik. Jumalateenistus sisaldab temaatiliselt ka loomisteoloogilisi, aga ka pneumatoloogilisi osi. Palve Püha Vaimu pärast väljendab selgesõnaliselt, et Jumala armuline kohalolu ja toimimine jumalateenistusel ei ole kiriku meeevallas, vaid on arm ja jääb armuks ka siis, kui kirik toetub tema kindlale töötusele. Jumalateenistusel leiab koha ka kristliku elu üldine maailmakogemus oma pingelises mitmekesisuses – tänu ja palve hoidmise eest, aga ka Jumalast võordumine, ebaõnnestumine, luhumine, ka kaebamine, etteheide, isegi Jumala süüdistus. Kogedes evangeeliumi valguses traagilist pinget Jumala riigi eshatoloogilise tegelikkuse ning maailma ja kogu loodu ägava olevikulise olukorra vahel, kannab kirik

<sup>56</sup> Vrd *ibid.* 21, 562 jj.

<sup>57</sup> Vrd eristust *sacramentum* ja *sacrificium laudis* Melanchtoni koostatud *Augsburgi usutunnistuse apoloogia* artiklis XXIV (BSLK, 354–356).

<sup>58</sup> Vrd Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 563–573.

<sup>59</sup> Vrd Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, Bd. 2/1, § 3, Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 267. Vrd *ibid.*, 28, 313 (Lutheriga seoses), 564, 567.

eestpalves Jumala ette kogu maailma ja iseenda misjonaarse-diakoonilise elu maailma argipäevas.

Jumalateenistuse eelkirjeldatud põhiolemuse tõttu on jumalateenistusi erinevates kujudes. Jumalateenistus ei pea tingimata olema armulaua-jumalateenistus. Niisiis, ka sõnajumalateenistus, ühised jumalateenistused päevarütmis, nt hommiku- ja õhtupalvused (tunnipalvused), kiriklikud talitused ehk jumalateenistused seoses inimese eluolukordadega jne on kõik jumalateenistused. Kiriku jumalateenistuse kõige täielikum kuju on aga jumalateenistus armulauaga. Armulauas leiab kogu jumalateenistuse olemus kontsentreerituima, rikkalikema ja sügavaima väljenduse.

## 4. ARMULAUD: JUMALA ARMU JAGAMINE NING TÄNUÜTLEMINE

4.1 Armulaud on luterlikus perspektiivis erakordselt oluline.<sup>60</sup> Usupuhas-  
tusliku kriitika (üks) teravik oli suunatud hiliskeskaegses lääne traditsioo-  
nis levinud arusaama vastu missast ja missaohvrast, mis seisnes lühidalt  
selles, et missast kui Jumala teost – Jumal kui jumalateenistuse primaarne  
subjekt – tehakse inimese hea tegu, millega arvatakse end olevat Jumala  
armu ja päästet ära teeninud. Lutheri kriitika ohvri-terminoloogia vastu on

<sup>60</sup> Käesolevates raamides ei käsitleta armulauateoloogia üksikasju (ehkki põhijoonte visandamine ei oleks olnud konkreetne, kui paralleelselt ei oleks toimunud EELK-s ja mõnes teises kontekstis kasutatavate armulauaaliturgiate detailanalüüsi). Selles suhtes on luterlikust perspektiivist hinnates äärmiselt õnnestunud ja ka Eesti kontekstis kindlasti laiemat retseptiooni vääriv rahvusvahelise luterlaste ja ortodoksude ühiskomisjoni dokument: „The Holy Eucharist in the Life of the Church“, 13th Plenary, Bratislava 2006, Common Statement, Lutheran-Orthodox Joint Commission <http://www.helsinki.fi/~risaarinn/lutortjointtext.html#euch> (kontrollitud 19.11.2010). Vrd ka „Word and Sacraments (Mysteria) in the Life of the Church“, 10th Plenary, Damascus 2000, Common Statement, Lutheran-Orthodox Joint Commission <http://www.helsinki.fi/~risaarinn/lutortjointtext.html#word> (kontrollitud 19.11.2010). Probleemiteadvuse teravdamiseks on lisaks eelnevalt nimetatud kirjandusele kasutatud nn lääne kirikus asetleidvast uuest diskussioonist järgnevat: Benedikt **Kranemann**, „Gottesdienst als ökumenisches Projekt“ – *Liturgisches Kompendium*. Hg. Christian Grethlein, Günter Ruddat (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 77–100; Eberhard **Jüngel**, „Das Sakrament – was ist das?“ – *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*. Hg. E. Jüngel, K. Rahner. Kleine Ökumenische Schriften (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1971) 9–61; Eberhard **Jüngel**, „Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung“ – *Ganz werden. Theologische Erörterungen V* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 274–287; Eberhard **Jüngel**, „Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft“ – *ibid.*, 288–305; Robert W. **Jenson**, *Systematic Theology*. Vol.

suunatud just sellise missa vääritimõistmise ning väärkasutamise ja -haldamise korrigeerimisele.<sup>61</sup> Püha õhtusöömaaja *resp.* Issanda söömaaja tõeline iseloom ei ole mitte ohver, millega inimene – preestri vahendusel – saab lepitada Jumalat ja teenida ära tema armu, vaid see on arm: Issand annab ise ennast meile – jagab meile oma armu. Missa ei ole mitte ohver, mida me toome Jumalale, vaid armu jagamine, armulaud.<sup>62</sup> Püha Õhtusöömaaja liturgias saab erilise selgusega kogetavaks, et Jumal ise on siin see, kes meid teenib. Luterlikust perspektiivist on seepärast armulauliturgias fookus radikaalselt seadmissõnadel ja just nende töotuslikul-promissoorsel – tege-  
likkust transformeerival ja looval – iseloomul. Seadmissõnades sisalduv töotus on see, mis on otsustav: see on *minu* ihu/veri, *teie* eest antud/valatud. Sellele korrespondeerivad jagamissõnad: „Võta söö, see on meie Issanda Kristuse ihu, sinu eest ära antud. See sama kinnitagu ja hoidku sind õiges usus igaveseks ja õndsaks eluks“ või „Kristuse veri, sinu eest ära valatud.“ Lühidalt: euharistia on ennekõike armulaud. Sellega on rõhutatud Issanda söömaaja katabaatilist suunda, mille selge esiletulek ja prioriteet on luterlikus traditsioonis olnud armulaua liturgia kujundamises võtmekriteerium. Armulaua pühitsemine peab olema evangeeliumikohane! Armulaul on

---

2. *The Works of God* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 211–220, 226 j, 250–259, 266 j; Joseph Kardinal **Ratzinger**, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg, Basel, Wien: Herder), 2000; Wolfgang **Ratzmann**, „Gottesdienst“ – *Handbuch Praktische Theologie*. Hg. Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 519–530; Elmar **Salumaa**, „Altarisakramendi luterliku käsitluse küsimusi“ – *Evangeelium ja etos*. Eesti mõttelugu. 81. Koost T.-A. Pöder (Tartu: Ilmamaa, 2008), 105–141; Marko **Tiitus**, „Luterlikke rõhuasetusi liturgia mõistmisel ja uuendamisel“ (ettekanne EELK vaimulike konverentsil, 2007, käsikiri leitav: [http://leerimaja.ee/pdf/Marko\\_Tiitus.pdf](http://leerimaja.ee/pdf/Marko_Tiitus.pdf); kontrollitud 19.11.2010); Dorothea **Wendebourg**, „Abendmahl“ – *Handbuch Praktische Theologie*. Hg. Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 433–445.

<sup>61</sup> „Seepärast on mul mure, kuna paljud inimesed on teinud missast hea teo, millega nad arvad tegevat kõikvälisele Jumalale suure teene.“ Martin **Luther**, „Ein Sermon vom dem neuen Testament, d. i. Von der heiligen Messe“ – *Luthers Werke in Auswahl*. Hg. Otto Clemen. Bd. 1. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950), 309. Selles küsimuses paistavad luterlased ja ortodoksid olevat üksmeel: vt „The Holy Eucharist in the Life of the Church“, punkt 2.a.b.

<sup>62</sup> Luterlaste ja ortodokside rahvusvaheline ühiskomisjon on seisukohal, et mõlemad pooled „võivad ... nõustuda, et euharistia on ohver tähenduses, et 1) see on Kristus, mitte armulauda pühitsev preester, kes ohverdab ning keda ohverdatakse kui ohvrit, 2) Kristuse lepitusohver on toimunud ühekorraga kõikideks aegadeks ühenduses Jumalaga ning 3) seda esitatakse sakramendi kujul nii, et selle ande jagatakse usklikule iga kord, kui euharistiat pühitsetakse.“ „The Holy Eucharist in the Life of the Church“, punkt 2.

aga kindlasti – nagu kogu jumalateenistusel – oluline ka anabaatiline suund, mis on seotud seadmissõnade kordamise kui käsuga.

*Vahemärkus:* See, kui tsentraalne – tõesti jumalateenistuse karakteri üle otsustavalt oluline – on armulaud ka luterlikust perspektiivist,<sup>63</sup> saab näiteks Eesti luterlikus traditsioonis eriti nähtavaks XIX sajandil, kui leiab aset kiriklik uuenemisiikumine. Sellele viitab usuelu ja kiriklikku kogemust kajastav asjaolu, et tõenäoliselt ühelgi teisel territooriumil, kus on domineerinud luterlus, ei ole toonastel altarimaalidel kujutatud Suure Reede motiivi nõnda palju. Eesti luterlikes kirikutes kohtame enim Kristust ristil.<sup>64</sup> Sellele võib lisada, et XIX sajandi kirikulauluraamatute levi nuim kaanemotiiv on sellesse pressitud rist ja karikas. Rist ja karikas: selles on kokkuvõetud Kristuse päästetegu (tema ainulaadne ohver) ning selle jagamine, sellest osasaamine siin ja praegu. Nende kahe momendi olemuslikku kokkukuulumist väljendab suurepäraselt ajaolu, et traditsiooniliselt on meil Suure Reede jumalateenistus olnud aasta tähtsaim armulaua-jumalateenistus!

Luterlik perspektiiv rõhutab Jumala päästeloo tulipunktis ristisurma, sest siin on kõige kirkamalt avalik Jumal ise, tema südame sügavus, armu ulatus ja halastuse tingimatus. See on nähtav aga üksnes usu silmadele, st Ristilöödu ülestõusmise tõttu, sellest kuulutamise tõttu, Püha Vaimu välja valamise tõttu. Niisiis, see rist on ennekõike rõõmusõnum – paljastab, kes on Jumal tõeliselt: Jumal meiega ja meie eest. See paljastab aga ka seda, kes oleme meie: et me oleme need, kes seda risti vajavad – nimelt Kristuse risti, st Jumala enda abi. Kannatus ei ole seega midagi, mida otsida,<sup>65</sup> millega kuidagi Jumala kaastunnet või meelega ära teenida. Kujutus, et kannatades aitame Kristusel tema koormat kanda, on luterlikule traditsioonile täiesti võõras. Kristlasele on kannatus katsumus. Kristusel rist annab

<sup>63</sup> Armulaua tsentraalsuse kogemus ja mõistmine ei välista, et varasematel aegadel ei ole luterlikus traditsioonis armulauda pühitsetud sugugi iga pühapäev. Põhjuseks võib olla vaimus ja vagadus, mis austab nõnda armulaua müsteeriumi ja pühadust. Muidugi võib see aga väljendada ka ükskõiksust armulaua suhtes.

<sup>64</sup> Vrd Anu **Ormisson**, *19. sajandi altarimaalid Eestis kaasaegse teoloogia kontekstis*. Baka laureusetöö, juhendaja Pille Valk (Tartu Ülikooli usuteaduskond, käsikiri), 19 ja lisa 2 (Altarimaalide koondtabel).

<sup>65</sup> Seda tendentsi diagnoosib ja kritiseerib lääne teoloogias G. Papatomas ettekandes „Kristus kui kiriku alus” (vt ülal märkus 2). See kriitika tabab tõenäoliselt pigem rooma katoliku teoloogia ja vagaduse paigutist ilmet.

meile aga kinnitust ja julgust, et Jumal on kindlasti see, kes meid jätkuvalt tahab aidata ja aita.

4.2 Armulaua pühitsemine – õigupoolest kogu jumalateenistus – on anamneetiline sündmus,<sup>66</sup> milles mälestatakse lepitust, mis Kristuses on toimunud. Selles mälestamises sisaldub Kristuse päästetegu, õigupoolest koos sellega kogu armuökoonoomia, mis ulatub loomisest kuni tulevase ajastu täiuseni. See, mida mälestatakse, on selles mälestamises olevikuline, ning seetõttu ei saa see armulaud toimuda teisiti kui tänu ja kiitusega. Nõnda kuulutatakse suuri armutegusid – alustades tõesti juba loomise endaga ja lõpetades eshatoloogilise täiusega (vt punkt 2) – Jumala ees, aga ka kogunud kogudusele. Nõnda leiab aset jumalatumnetus, usu kinnitamine, inimene haaratakse kõigi meeltega kaasa kolmainu Jumala armutoimimisse. Ühtlasi on see mälestamine aga Jumala kiitus ja ülistus, kuna kirik tunnistab sellega, et tahab võtta vastu Jumala suurt armuandi – Teda ennast – ning mälestab seepärast Kristuse surma ja ülestõusmise päästesündmust. Nii on armulaud „euharistiline mälestussöömaaeg“ – kiituseohver ja kuu-lutus, seda nii Jumala ees kui inimeste poole.<sup>67</sup> See tähendab, et euharistilises anamneesis põimuvad anabaatiline ja katabaatiline suund. Ehkki luterlikus traditsioonis ei pruugi see anabaatilis-anamneetiline mõõde olla armulauaaliturgias alati nii ulatuslikult avatud – keskendutakse Kristuse ainukordsele ohvrile –, on see alati implitseeritud (ja leiab igal juhul selgesõnalise väljenduse teistes jumalateenistuse osades). Igatahes väljendub armulaua olemuslik anamneetiline-euharistiline aspekt selles, et rõõmu ja kiitusega osaletakse armulaual, olles sellega vastavuses armulaua seadmisõnades sisalduva käsuga.<sup>68</sup> Luther ise nendib järgmist:

Ja ma arvan, et seepärast nimetati vanasti sellist ametit *euharistiaks* või *sacramentum euharisiae*’ks, see on tänuütlemiseks, kuna Kristuse käsu kohaselt selle sakramendi juures peab Jumalat tänama ja seda tänuga kasutama ja vastu võtma. [... See] ei oleks halvasti üteldud, kui praegu missale või jutlusele minnes teatataks: ma tahan euharistiale minna, see

<sup>66</sup> Et see arusaam ei ole võõras ka Lutherile, ehkki tema rõhuasetus on selgelt katabaatilisel momendil, selle töötab 1530 kirjutatud „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ najal ilusasti välja: Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, 272–287.

<sup>67</sup> Vrd *ibid.*, 276.

<sup>68</sup> Vrd *ibid.*, 285 jj.

tähendab: ma tahan minna tänuütlemisele, nimelt sellesse ametisse, kus Jumalat tema sakramendis tänatakse ja kiidetakse.<sup>69</sup>

Niisiis, armulaud on armujagamine, aga ka tänuütlemine. Ehkki need mõõtmed armulauliturgia eriosades ka põimuvad – ja kogu toiming on kuulutusliku karakteriga (1Kr 11:26) –, on oluline armukuulutuslikke ja tänuväljenduslikke kõneakte eristada.

4.3 Armulaud on kristlase jaoks kõige intiimsem, intensiivsem ja täielikum osadus (*communio*) armuga, mis end ise jagab (*communicatio*). Arm on selles sündmuses objekt, see, mida vahendatakse, aga ka subjekt, see, kes vahendab. Vaimulik on selle sündmuse sulane, mitte subjekt. Katabaatilisel kõneleb ja toimib ta *in persona Christi*, anabaatilisel koguduse, mitte enda nimel. Kristuse tõeline sakramentaalne kohalolu – nagu ka tema tõeline kohaolu jumalateenistusel üldse – on vahendatud Püha Vaimu toimimise kaudu. Nõnda nagu Püha Vaimu palumine võib toimuda teistes jumalateenistuse osades, on ka luterlikust perspektiivist õigustatud epiklees.<sup>70</sup> Epiklees ei ole mitte maagiline võluvormel, millega vaimulik annid pühitseb, vaid vaimulik pöördub kiriku nimel Püha Vaimu poole ja palub, et nii leib ja vein kui inimeste südamed saaksid pühitsetud Kristuse reaalse presentsiga. Niisiis, see, et Kristus saab sakramentaalselt kohalolevaks, ei ole vaimuliku meelevallas; aga ka Kristuse usus vastuvõtmine ei ole inimese meelevallas. Kui see sünnib – aga seda ju Kristus töötab ja seda tööst võib tingimatult usaldada –, siis on see üksi Püha Vaimu tegu. Armu kristoloogiline ja pneumatoloogiline mõõde on vastavuses ja põimuvad. Aga tegelikult sisaldub siin ka armu loomisteoloogiline mõõde. On ju leib ja vein annid Isalt, tema loomisarm. Kolmainu Jumal teenib meid.

Kui luterlikus perspektiivis on tavaline nimetada armulaua annina armu, õigeksmõistmist, pattude andeksandmist, siis sisaldub selles lõputu rikkus, mille kirjeldamiseks sobib ajalisel igavik. Nimetan vaid mõnda olulist tähendusjoont, mis kõik on pattude andeksandmises kätketud. Pattude andeksand on osaduse and – osadus Kristusega, aga Kristuse kaudu ka osadus teistega. Armulaud on kirikliku osaduse sakrament. (Seetõttu on ka koguduse juuresolekuta toimuvad privaatmissad luterlikust pers-

<sup>69</sup> Martin Luther, „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ (viite allikaks Arnold, *ibid.* 285).

<sup>70</sup> Vrd *ibid.*, 543–551.

pektiivist sakramendi väärkasutus; ka õigeusu traditsioonis ei ole see minu teada kanooniline.) Jumalateenistuses üldse, aga iseäranis armulauas ehitub üles ning saab pneumaatilisel silmsiks<sup>71</sup> ja kogetavaks Kristuse üks ihu. Kus on sõna ja sakrament, st kus on jumalateenistus, seal saab Vaimus nähtavaks ja kogetavaks Kristuse üks ihu, kõigi pühade osadus. Pattude andeksandmine on igavese elu and, eluosadus tõelise Jumala endaga.

Kõik need momendid viivad tegelikult üheni – see on usk. See, mida armulaud jagab ja kingib, on see vastuvõtlikkuse viis, mis laseb inimesel Kristuse heategu vastu võtta, mis ei kiitle iseenesest tugevusest, vaid oma nõtrusest (vrd 2Kr 12:5). See arm, mida jumalateenistusel verbaalsel-sakramentaalsel viisil jagatakse, on usk tõelisesse Jumalasse. Just jumalateenistusel ja iseäranis armulauas saab selgeks: nii nagu see ei ole meie tegu, vaid ainuüksi Jumala arm, et leidub kirik (usuosadus) ning kiriku jumalateenistus (Vaimus ja tões Jumala teenimine), nii ei ole see minu tegu, et ma usun. See, et ma usun – see, et ma olen – on kolmainu Jumala arm. Uskudes on aga inimene vastavuses Jumalaga (tema olemuse ja tahtega) ning seepärast vaba. Nii on jumalateenistuse ja armulaua and vabadus. Kiriku jumalateenistus on ristiinimese vabaduse läte. Nii põimuvad taas katabaaitiline ja anabaaitiline suund.

Liturgiline jumalateenistus on nõnda kiriku ja kristlase pöördumine oma eshatoloogilise identiteedi allikale, kus teda varustatakse üha uuesti eluks Vaimus, st mõistlikuks jumalateenistuseks maailma argipäevas.

<sup>71</sup> Sarnaselt nt ka Brunner, „Zur Lehre vom Gottesdienst“, 159: „Kiriku jumalateenistuses toimub sõnaga seotud Pneuma ja sõnaga seotud sakramendi kaudu Jeesuse ühe ihu pneumaatiline epifaania.“

# JOHAN CALVIN JA SYLLOGISMUS PRACTICUS

Henn Käärik

Max Weberi „Protestantliku eetika“<sup>1</sup> üks keskseid küsimusi oli kaheldamatult küsimus sellest, kuidas Calvini predestinatsiooniõpetus kalvinistliku dogmaatika olulise osana võis saada sellise eetika aluseks, mis omakorda viis harvanähtava praktilise aktiivsuseeni. Lühidalt öeldes oli see küsimus, kuidas usust sündis tegu. Weberi protestantismiteesi võib kokkusurutult taandada järgnevale.<sup>2</sup>

- Absoluutselt suveräänne Jumal on oma eeljaloolise, pöördumatu ja salajase otsusega määranud suurema osa inimkonnast hukatusse, väiksema lunastusse (*decretum horribile*).
- Sellest tulenevalt ei ole inimesel mingit võimalust Jumala otsust tunnetada ega muuta.
- Lunastusmääratuile teeb Jumal siiski möönduse, andes neile teatud määral võimaluse, nii nagu ta ise heaks arvab, oma otsust tunnetada.
- Võimaluseks Jumala otsust tunnetada on õige ja kindel usk ning selle kaudu saavutatav püsiv usaldus Kristuse vastu.
- Kindla usu äratundmine on tavauskliku jaoks uskumatult raske.
- Seetõttu püütakse leida mingit „kindlamat“ kriteeriumi kindla usu ja valiku kinnituseks.
- Selliseks kriteeriumiks saavad head teod, tekib usu tegudega *töendamise idee* (*Bewährungsgedanke*).
- See idee oli Calvini enda jaoks vastuvõetamatu ning leidis tunnustust alles tema järglaste (Beza jt) töödes.

<sup>1</sup> Max **Weber**, „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20–21 (1905); Max **Weber**, „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1920).

<sup>2</sup> Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, 1920, 92–105.

- Eetiline tõendamise idee, koosmõjus mõnede teiste teguritega (ratsionaalne teadus ja tehnika, ratsionaalne õigus, vaba tööjõuturg *etc.*), andis kapitalismi arengule Oktsidendis otsustava kiirenduse.

## MAX WEBER JA BEWÄHRUNGSGEDANKE

Weber näis olevat veendunud, et usu määratlemine *certitudo salutis*'e ainsa alusena Calvini poolt tähendas ühtaegu tegude igasuguse märkimisväärse osa eitamist lunastuse tunnetamise protsessis. Seega mitte üksnes õigeksmõist, vaid ka lunastuse, valiku ja kutse äratundmine said toimuda ainult usu kaudu; mitte üksnes *iustificatio per fidem*, *iustificatio sola fide*, vaid ka *salvationis cognitio per solam fidem*.

Ehtne kalvinistlik õpetus osutas usule ja teadmisele osadusest Jumalaga sakramentides ning mainis „teisi vaimu vilju“ ainult möödaminnes<sup>3</sup> ... Calvin ise on tegusid Jumala otsuse tundemärgina rõhutatult (*mit großer Nachdruck*) eitanud, ehkki need on talle, nagu luterlastelegi, usu viljadeks...<sup>4</sup>

Weberi arvates võisid teod Calvinile olla küll usu viljadeks, ent mitte usu/lunastuse märgiks ega tõendiks. Äravalitud on Jumala nähtamatu kiriku liikmed, kes ei erine väliselt millegi poolest hukatusse mõistetutist. Tavausklike laiade hulkade jaoks, kellele *certitudo salutis* pidi „valituse tunnetatavuse (*Erkennbarkeit*) mõttes olema absoluutselt esmajärgulise tähtsusega“,<sup>5</sup> jäi Calvini õpetus ootuspäraselt kaugeks. Praktilise hingehoiu vajadused sundisid otsima lunastuse tundemärke, mis oleksid veel kindlamad kui kindel usk. Selleks tundemärgiks said paratamatult olla ainult teod, head teod. Täpsemalt, selleks et olla *certitudo salutis*'ele kindlaks aluseks, peab kindel usk end tõendama oma objektiivsetes tulemustes, usk peab olema toimekas, „*er muss „fides efficax“ ... sein*“.<sup>6</sup> Nii tekkis usu *tõendamise idee* (*Bewährungsgedanke*). Head teod ei saanud (endiselt) olla usu ja lunastuse põhjuslikus aluseks (*Realgrund*), küll aga tunnetusli-

<sup>3</sup> Weber viitab seejuures ühele oma põhiallikatest dogmaatika küsimustes, H. Heppele. Vt Heinrich **Hepp**e, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friderichs, 1861), 420–425.

<sup>4</sup> Weber, „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“, 1920, 104.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 108 jj.

kuks (*Erkenntnisgrund*). Selline murrang sai sündida alles pärast Calvinit ja sedagi mitte dogmaatika, vaid ennekõike usulise praktika tasandil.<sup>7</sup>

*Bewährungsgedanke* osa Max Weberi kontseptsioonis tervikuna on krooniliselt alahinnatud. Jäädes justkui Weberi kalvinistliku predestinatsioonidogma käsitluse varju, on tal ometi kaalukas funktsioon. Enam veel, Weberi teksti hoolikas ülelugemine veenab, et see eetilise printsiipi, mida ta tõlgendab kui „metodoloogilise kõlbluse psühholoogilist lähtepunkti“, on tema „käsitluse jaoks põhjaneva tähtsusega“. Weber jõuab järeldusele, „et ka teised usutunnistused pidid samas suunas mõjuma, kui nende eetilised ajendid olid samasugused selles kõige otsustavamas punktis: oma usu tõendamise idees“.<sup>8</sup> Kalvinistlik dogmaatika polnud seega mitte ainsaks *Bewährungsgedanke* aluseks. Tahes-tahtmata tuleb Weberit tõlgendada selliselt, et tähtis polnud mitte niivõrd tõendamise idee alus kui-võrd tõendamise idee ise. Tõsi, kalvinistlik predestinatsioonidogma oli *Bewährungsgedanke* kõige klassikalisemaks, puhtamaks ja kontseptuaalselt terviklikumaks aluseks.

*Bewährungsgedanke* ei tähenda mitte ainult usu tõendamist tegudega, vaid ka seda, et teod, olles õige ja kindla usu tõendiks, on ühtaegu lunastuse ja äravalituse tõendiks *resp.* märgiks. „Niisama absoluutselt sobimatud kui head teod on õndsuse saavutamise vahendina ... niisama hädatarvilikud on nad väljavalituse märgina (*Zeichen*)“.<sup>9</sup> Heade tegude tõlgendamine usu ja lunastuse märgina tähendab Weberile *eo ipso* usu ja lunastuse *järeldamist* sellistest tegudest. Niisugune mõttekäik tundub olevat mõistlik. Ometi ei pea millegi märgiks olemine tingimata tähendama sellesama millegi järeldamist (*colligere*) sellest samast märgist. Just sellise harvaesineva juhtumiga tuleb meil järgnevalt kokku puutuda.

Weber ei kasutanud Calvini tekstide eksegeesi raames mõistet *syllō-*

<sup>7</sup> „Õigupoolest tundsid mõlemad, nii Luther kui Calvin ... kahesugust Jumalat: Uue Testamendi ilmutatud armulikku ja heldet Isa ... ning tema taga *Deus absconditus*’t kui meelevaldselt toimivat despooti. Lutheril pääses täielikult võidule Uue Testamendi Jumal, sest ta eitas metafüüsilisi mõtisklusi, pidades neid kasutuks ja ohtlikuks, Calvinil aga saavutas võimu elu üle transsendentse jumaluse idee. Kalvinismi rahvalikus arengus ei saadud sellest muidugi kinni pidada, ent selle jumaluse asemele ei astunud nüüd Uue Testamendi taevane Isa, vaid Vana Testamendi Jehoova.“ Weber, „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“, 1920, 92. Väide, et pärast Calvinit astus *Deus absconditus*’e asemele Vana Testamendi Jehoova, on vaieldav.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 124 jj.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 110.

*gismus practicus*, ent tema *Bewährungsgedanke* on sellega sisuliselt identne. Aga nagu öeldud, Weber eitab *Bewährungsgedanke* olemasolu Calvinil.

## SYLLOGISMUS PRACTICUS

Süllogism on deduktiivne mõttetehnika, mille abil kahest eeldusest järeldatakse midagi. *Syllogismus practicus*'e mõiste pärineb Aristotelese süillogistikast ning kujutab endast süllogismi vormi, kus järelduseks on mingi tegevus, selle vajadus või kavatsus seda sooritada. Kalvinistlikus kontekstis omandab *syllogismus practicus* kardinaalselt uue mõtte ning ei tähenda mitte enam tegude järeldamist, vaid järeldamist tegudest. „*Syllogismus practicus* on järeldus headest tegudest.“<sup>10</sup> „Praktiline süllogism (*syllogismus practicus*) on järeldus, mis tuletatakse tegudest. Süllogismi põhivorm, kui see puutub lunastusse, on järgmine: „Suurem eeldus: Ainult need, kes teevad „x“, on päästetud. Väiksem eeldus (praktiline): Ent mina teen „x“. Järeldus: Seetõttu olen ma päästetud.“<sup>11</sup> Kõige üldisemal kujul võiks *syllogismus practicus*'t väljendada nii:

Suurem eeldus: Tõeline usk väljendub heades tegudes.

Väiksem eeldus: Mina teen häid tegusid

Järeldus: Minul on tõeline usk.

Väide „minul on tõeline usk“ on samatähenduslik väitega „mina olen lunastatud“, kuivõrd tõeline usk saab olla ainult lunastatutel ehk teisisõnu, tõeline usk on kindlaks lunastuse märgiks. Konkreetsemalt võib *syllogismus practicus* võtta järgmise kuju.<sup>12</sup>

Suurem eeldus: Vastavalt pühakirjale saavad ainult need, kellel on tõeline usk, Püha Vaimu tunnistuse, et nende elu ilmutab pühitsemise vilju ja häid tegusid.

Väiksem eeldus: Ma ei või eitada, et olen Jumala armust saanud Püha Vaimu tunnistuse, et ma ilmutan pühitsemise vilju ja häid tegusid.

Järeldus: Mina saan osa päästvast usust.

<sup>10</sup> Gerrit C. **Berkouwer**, *Studies in Dogmatics. Divine Election* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1960), 286.

<sup>11</sup> Joel R. **Beeke**, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2000), 65.

<sup>12</sup> Beeke, *The Quest for Full Assurance*, 132.

*Syllogismus practicus* on seega järeldus tagajärgedest (*argumentum ab effectu, argumentum ab effectibus*), mitte aga järeldus põhjus(t)est (*argumentum a causa, argumentum ex causis*).

Kas Calvin kasutas praktilist süllogismi? Kas Calvin õpetas praktilist süllogismi? Ehkki suurem osa autoreid neid kaht küsimust ei erista, on meie arvates mõistlik seda teha: teine küsimus on selgelt kategoorilisem kui esimene. On enesestmõistetav, et kui Calvin õpetas (normatiivselt) praktilist süllogismi, siis pidi ta seda ka kasutama. Teiselt poolt ei tähenda *syllogismus practicus*'e kasutamine tingimata selle õpetamist.

Mitu autorit eesotsas Karl Barthiga on veendunud, et Calvini töödes on *syllogismus practicus* juba olemas:

Ma ei pea võimalikuks ... eitada, et see, mida hiljem on nimetatud *syllogismus practicus*'eks, on tegelikult olnud juba Calvini enda teoloogia element ... Calvin pole mitte ainult esitanud, vaid ka maksma pannud seisukoha, mille järgi usus ja usu läbi Jeesusesse Kristusesse pilk ka valiva Jumala teole inimeses pole mitte ainult lubatud, vaid hädavajalik.<sup>13</sup>

Teine mõjukas traditsioon eesotsas Wilhelm Nieseliga eitab igasuguse *syllogismus practicus*'e olemasolu Calvinil.<sup>14</sup>

Loomulikult, kui Calvini üksikuid väljendusi terviktekstist välja rebida või kõike kokku kuhjata, mis kuidagiviisi *syllogismus practicus*'t meenu tab ... siis võib Calvini juures üleüldse kõike leida, mida leida tahetakse ... Me näeme, et Calvin kaitseb ranget ilmutusteoloogiat, mis on täielikult suunatud Jeesusele Kristusele. Seepärast hoiatab ta *syllogismus practicus*'e eest, sest see meetod juhib meie pilgu kõrvale Jumalalt, keda saab leida ainult Kristuses, ja suunab selle inimesele. Seeläbi ei saa meie lunastuskindlus mitte tugevamaks, vaid seatakse hoopis küsimärgi alla.<sup>15</sup>

Barthi ja Nieseli seisukohtade vahele mahub terve rida mõõdukamaid, mis tuvastavad küll praktilise süllogismi olemasolu Calvinil, ent seovad selle mitmesuguste mõõnduste ja tingimustega. F. Wendel leiab, et Calvi-

<sup>13</sup> Karl **Barth**, *Die Lehre von Gott*. Die kirchliche Dogmatik, Bd. II, Hlbd. II (Zürich: Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, 1948), 368 jj.

<sup>14</sup> Wilhelm **Niesel**, „Syllogismus practicus?“ – *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche. Festgabe für E. F. Karl Müller* (Neukirchen: K. Moers, 1933), 158–179; Wilhelm **Niesel**, *Die Theologie Calvins*. 2. Aufl. (München: Chr. Kaiser, 1957), 172–182.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 180.

nil pole veel väljakujunenud ja terviklikku *sylogismus practicus*'t, ent on juba selle alged. Teisisõnu, Calvinil on olemas juba „tulevase puritaanluse eosed“.<sup>16</sup> J. Beeke kinnitab, et Calvin tunnustas praktilist süllogismi implitsiitselt ja praktiliselt *sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus*’e ning *soli Deo gloria* kontekstis.<sup>17</sup> J. Bray väitel kasutas Calvin *sylogismus practicus*’t ning oli seisukohal, et teod annavad inimestele täiendavat tuge ja kindlust.<sup>18</sup> Veel ühe arvamuse kohaselt on Calvinil olemas eriline *sylogismus practicus*, mille alusel saab tegudest järeldada küll usku, aga mitte lunastust. Seejuures ei anna teod usukindlust (*Glaubensgewißheit*), vaid ainult tugevdavad seda.<sup>19</sup>

J. Dantine on olnud üks neist, kes ei leia Calvinil praktilist süllogismi *sensu stricto*, küll aga selle eeldusi.<sup>20</sup> Erinevalt paljudest teistest ei põhjenda Dantine seda mitte praktilise hingehoiu vajadustega, vaid tuletab selle Calvini dogmaatika iseärasustest. Calvini kristoloogia sattus „soterioloogilise ummiku“ ohtu nii skolastika kui naturalistliku humanismi vastu suunatud antispekulatiivse huvi tõttu. Viimane väljenduvat iseäranis predestinatsiooniõpetuses, mis ajendab minema Kristusest veelgi kaugemale ning küsima Jumala igavese ja eelajalise otsuse kohta, jättes kõrvale Kristuse isiku ja teod. Kristus pole lunastuse jaoks mitte enam põhjuslik alus<sup>21</sup> (*Realgrund*), vaid ainult tunnetuslik (*Erkenntnisgrund*),

<sup>16</sup> François **Wendel**, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought* (Grand Rapids: Baker, 1997), 276.

<sup>17</sup> Beeke, *The Quest for Full Assurance*, 71; küllalt sarnase seisukoha leiame: Cornelis **Graafland**, *De zekerheid van het geloof: Een onderzoek naar de geloof-beschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie* (Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1961), 31–39; Richard A. **Muller**, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker, 1988), 102–104.

<sup>18</sup> John S. **Bray**, „The Value of Works in the Theology of Calvin and Beza“ – *Sixteenth Century Journal*, 4 (1973), 81.

<sup>19</sup> **Kwang-Woong Yu**, „Sylogismus practicus bei Calvin“ – Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung. Hg. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994), 256–264.

<sup>20</sup> Johannes **Dantine**, „Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza“ – *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXXVII (1966), 92 jj.

<sup>21</sup> Calvini järgi on Jumala halastus ja armastus meie vastu lunastuse tegusaks, Kristus aga materiaalseks põhjuseks. *Efficientem enim vitae aeternae nobis comparandae causam ubique Scriptura praedicat Patris caelestis misericordiam, et gratuitam erga nos dilectionem: materialem vero, Christum cum sua obedientia, per quam nobis iustitiam acquisivit* (*Inst.*, III, 14, 17 – vt järgm viidet).

*speculum electionis*. Ühtaegu saab siit alguse Kristuse kui valiku tunnetusliku aluse tähtsuse kahanemine. Kristus kui valiku garantii pole enam piisav. Inimene peab oma valiku tõendit otsima mujalt. Tekib vajadus *syllogismus practicus*'e järele.

## DONA DEI ADVERSUS HOMINIS MERITA

Calvini kesksed praktilise süllogismiga seostatavad tekstid on järgmised:

*Institutio Christianae religionis*, III, 4, 37<sup>22</sup>;

*Institutio Christianae religionis*, III, 14, 18–19;

*Institutio Christianae religionis*, III, 24, 3–4;

*Commentarius in Lucae Evangelium* [Luc. 7, 41–47]<sup>23</sup> –

Kommentaar (Lk 7: 41–47);

*Commentarius in primam Ioannis epistolam* [1. Ioh. 2, 3]<sup>24</sup> –

Kommentaar (1Jh 2:3);

*Commentarius in primam Ioannis epistolam* [1. Ioh. 3, 14] –

Kommentaar (1Jh 3:14);

*Commentarius in primam Ioannis epistolam* [1. Ioh. 3, 19] –

Kommentaar (1Jh 3:19);

*Commentarius in primam Ioannis epistolam* [1. Ioh. 4, 17] –

Kommentaar (1Jh 4:17)

*Commentarius in primam Petri epistolam* [1. Pet. 1, 1] –

Kommentaar (1Pt 1:1);

*Commentarius in secundam Petri epistolam* [2. Pet. 1, 10] –

Kommentaar (2Pt 1:10);

*Commentarius in Iacobi epistolam* [Iac. 2, 21] – Kommentaar (Jk 2:21).

<sup>22</sup> Joannes **Calvinus**, *Institutio Christianae religionis* 1559. Joannis Calvini Opera Selecta, libri I-IV. Hg. Petrus Barth und Guilelmus Niesel (Monachium: Chr. Kaiser, 1928–1936), edaspidi lüh: *Inst.*

<sup>23</sup> Calvini UT evangeeliumide kommentaarid: Joannes **Calvinus**, *Joannis Calvini, magni theologi, Commentarii in quatuor Euangelistas Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem. Quorum tres priores in formam Harmoniae sunt digesti: quartus vero seorsim explicatur, quod pauca cum reliquis communia habeat*. Opera omnia in novem tomos digesta, vol. VI. (Amstelodam: Joannes J. Schipper, 1667).

<sup>24</sup> Calvini UT kirjade kommentaarid: Joannes **Calvinus**, *Ioannis Calvini Commentarii in omnes Pauli Apostoli Epistolas, atque etiam in Epistolam ad Hebræos. Adiunximus eiusdem Authoris Commentarios in omnes Epistolas Canonicas* (Geneva: Hæredes Vignon, 1600).

Paljud uurijad peavad nende tekstide alusel võimalikuks järeldada, ühel või teisel määral, *sylogismus practicus*'e olemasolu Calvinil. Nendes tekstides tõepoolest järeldatakse tegudest midagi. Seejuures tuleb aga silmas pidada, millises seoses Calvin tegudest räägib. Veelgi täpsem oleks öelda, silmas tuleb pidada rõhuasetust. Calvini jaoks pole tihti oluline mitte see, et tegudest järeldub mingi põhjuslikus ahelas kõrgemalseisev element (usk, kutse, valik, lunastus), vaid see, et teod on selle põhjusliku ahela kõige viimaseks ja vähem tähtsaks elemendiks. Calvini jaoks pole oluline niivõrd see, et teod on millegi *tunnetuslikuks* aluseks (*Erkenntnisgrund*), kui võrd see, et teod *ei ole* millegi *põhjuslikuks* aluseks (*Realgrund*). Calvin ei rõhuta mitte seda, et tegudest on võimalik järeldada lunastust, vaid seda, et inimese head teod on lunastuse tagajärjeks (*argumentum ab effectu*), mitte põhjuseks (*argumentum a causa*). Mitte head teod pole lunastuse aluseks, vaid lunastus on heade tegude aluseks.

Calvini seisukohalt ei saagi tegudel olla põhjuslikku staatust, sest see tähendaks tegude käsitamist teenetena. Ja nii oleme jõudnud Calvinil jaoks üliolulise küsimuseni jumaliku armu (*gratia Dei*) ja inimese teenete (*hominis merita*) vahekorrast.

Jumala absoluutsest suveräänsusest tulenevalt ei või inimesel tema ees olla mingeid teeneid, ka usk ja head teod pole midagi muud kui Jumala kingitus (*Dei donum*). Väga tõenäoline, et selles veendumuses sai ta tuge Augustinuselt, kellele mõjus murranguliselt Pauluse esimene kiri korintlastele (1Kr 4:7): „Mis sul on, mida sa ei oleks saanud? Aga kui sa selle oled saanud, mis sa siis kiitled, otsekui sa ei oleks seda saanud?“ Kompromissitu poleemika kõigiga, kes peavad inimese häid tegusid teeneks Jumala ees, läbib punase niidina Calvinil töid. Inimese ainsaks teeneks saab olla lootus Jumalale, kes lunastab inimese tervikuna. *Hoc totum hominis meritum, si totam spem ponat in eum qui totum hominem salvum facit.*<sup>25</sup> Teeneks piisab teadmisest, et teenetest ei piisa. *Sufficit ad meritum scire quod non sufficient merita.*<sup>26</sup>

Vaatame kõnesolevaid tekste lähemalt.

1. *Institutio*'s (III, 4, 37) ja kommentaaris Luuka evangeeliumile (Lk 7: 41) tõlgendab Calvin Jeesuse ütlust pattude andeksandmisest eksinud naisele järgmiselt. Naisele antakse patud andeks küll sellepärast, et ta on

<sup>25</sup> *Inst.* III, 12, 3.

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

palju armastanud, ent mitte armastus ei tingi andeksandmist. „On ilmne, et nende sõnadega ei tee ta (Jeesus) armastust andeksandmise põhjuseks (meie kursiiv – H.K.), vaid selle tõendiks.“<sup>27</sup> Tegemist on arutlusega *a posteriori*, kus midagi tõendatakse temast tulenevate tagajärgede kaudu.

*Est autem argumentum a posteriori, quo aliquid demonstratur a signis sequentibus.*<sup>28</sup> *Probat autem iustam esse, non quia satisfecerit Deo, sed quod remissa sint illi peccata ...*<sup>29</sup>. „...non quia satisfecerit Deo“ võiks siin olla tõlgitud kui „... mitte sellega, et ta annab Jumalale alust olla rahul“ ning kogu lause „Ta tõendab oma õigsust mitte sellega, et ta annab Jumalale alust olla rahul, vaid seepärast, et talle on patud andeks antud ...“. Väljendiga *non quia satisfecerit Deo* annab Calvin mõista, et siin pole tegemist inimese teenetega (*merita*) Jumala ees, vaid Jumala vaba ja suveräänse armuga.

„Järeldus, mille teeb Kristus, ei tulene mitte põhjusest, vaid tagajärjest. Enne jumaliku soosingu osakssaamist ei saa olla tänulik, ja vastastikuse armastuse põhjuseks märgitakse siin olevat vaba andeksand. Kokkuvõttes, Kristus järeldab viljadest ehk tagajärgedest seda, et see naine on lepitatud Jumalaga.“<sup>30</sup> *Gratuita remissio*, vaba, kingitud, muidu antud andestus tähendab siin Calvinil seda, et eelneva pattude andeksandmiseta pole armastus (head teod) mõeldav. Inimese armastus ei saa olla teeneks Jumala ees.

2. Ka kommentaarides 1Jh 3:14; 1Jh 4:17 on Calvini tähelepanu keskmes inimese heade tegude staatus lunastuse ja usu tagajärjena, mitte põhjusena.

*Nec enim hic de salutis causa disputat, sed quum charitas præcipuus sit fructus Spiritus, certum quoque est regenerationis symbolum. Proinde a signo ratiocinatur Apostolus, non autem a causa.*<sup>31</sup> Armastus ei ole lunastuse

<sup>27</sup> *Inst.* III, 4, 37: Quibus verbis (ut vides) eius dilectionem non facit causam remissionis peccatorum, sed probationem.

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

<sup>29</sup> *Comment. Luc.* 7, 41.

<sup>30</sup> *Ibid.*: Nam argumentum, quo utitur Christus, non a causa, sed ab effectu sumptum est: quia et prius ordine est beneficium accipere, quam habere gratiam, et causa mutui amoris hic notatur gratuita remissio. In summa, Christus mulierem hanc Deo reconciliatam esse, a fructibus vel posterioribus effectis arguit.

<sup>31</sup> *Comment.* 1. Ioh. 3, 14.

põhjuseks, ent olles Vaimu viljaks, on ta uuestisünni kindlaks sümboliks. Järeldus tehakse märgist, tagajärjest, mitte põhjusest.

Uus elu, olles jumaliku adoptiooni tagajärjeks, kinnitab veendumust oma valituses, ent see on n-ö teisejärguline tugi. Ainult jumalik arm saab olla meie lunastuse aluseks. *Neque etiam negamus, vitæ novitatem, quia Divinæ adoptionis est effectus, valere ad confirmandam fiduciam: sed tanquam secundarium (ut ita loquar) adminiculum: sed interea nos in sola gratia fundatos esse oportet.*<sup>32</sup>

Samas võtmes on kirjutatud kommentaarid Peetruse Esimesele ja Teisele ning Jaakobuse kirjale (1Pt 1:1; 2Pt 1:10; Jk 2:21).

## TEGUDE TUNNETUSLIKUST TÄHENDUSEST

Mõningates tekstides käsitleb Calvin tegusid tõenäoliselt nii põhjuslikus kui tunnetuslikus tähenduses.

1. „Me ei saa järeldada, et usk püsib tegudel. Kuigi teod on usu tõendiks, ei järeldu sellest, et usk tugineb neile, sest nad lisanduvad usu märke. Usukindlus rajaneb ainult Kristuse armul.“<sup>33</sup> On võimalik, et toodud fragment osutab tegudele ka seoses õige usu äratundmisega. Ent vahetult samas on teod usu võimaliku *tunnetusliku* alusena ühemõtteliselt välistatud: *Certitudo ... fidei in sola Christi gratia residet.*

2. Väga oluline on Calvini märkus, et armastus on usu lisand (*accessio*), madalamat järku tugi (*adminiculum inferius*), mitte selle alus. *Est igitur charitas accessio vel adminiculum inferius, ad fidei fulturam: non fundamentum quo nititur.*<sup>34</sup>

Usukindlus ei tulene tegudest, vaid ainult Jumala vaba adoptiooni pitserist meie südameis Püha Vaimu vahendusel. *Nemo tamen rite inde colligeret respiciendum ad opera nostra esse, ut nobis firma sit persuasio ... Et certe non aliunde cognoscimus nos esse Dei filios, nisi quia gratuitam suam*

<sup>32</sup> *Comment.* 1. Ioh. 4, 17.

<sup>33</sup> *Comment.* 1. Ioh. 2, 3: *Nec vero inde colligendum est, fidem in opera recumbere. Tamesti enim suæ quisque fidei testimonium habet ab operibus: non tamen sequitur illic fundatum esse, quum posterior hæc probatio instar signi accedat. Certitudo itaque fidei in sola Christi gratia residet.*

<sup>34</sup> *Comment.* 1. Ioh. 3, 19.

*adoptionem cordibus nostris per Spiritum suum obsignat.*<sup>35</sup> Ka selles fragmendis pole välistatud tegude käsitlemine usu ja usukindluse võimaliku tunnetusliku alusena ning selle võimaluse vahetu eitamine. Me räägime tegude võimalikust käsitlemisest usu tunnetamise vahendina, sest tegude põhjusliku ja tunnetusliku staatuse eristamine Calvini tekstides on äärmiselt keeruline.

3. Calvini tekstide eksegeesis on kommentaaril Inst. III, 24, 3–4 eriline koht. On kujunenud n-ö heaks tavaks viidata just sellele tekstilõigule seoses praktilise süllogismi oletatava kasutamisega Calvini poolt.<sup>36</sup> Tõepoolest, Calvin kirjutab, et otsides vastust küsimusele, kui kindel on meie valitus, on kõige õigem kinni hoida nendest „järgnevatest märkidest“ (*signa posteriora*), mis on tema selgeteks tõenditeks. *Ita optimum tenebimus ordinem si in quaerenda electionis nostrae certitudine, in iis signis posterioribus, quae sunt certae eius testificationes, haereamus.*<sup>37</sup> Ent järgnevate märkide all ei pea Calvin silmas hoopiski mitte tegusid, vaid Jumala kutset (*vocatio Dei*). „Olgu meie uurimismeetodiks alustada Jumala kutsesest ja lõpetada sellega.“<sup>38</sup> Jumala kutse on see *signum posterius*, mis annab tunnistust tema valikust, mitte aga inimese teod. *Salvatio non ex operibus, sed ex vocatione colligitur.* Tegemist on küll järeldamisega tagajärgedest (*argumentum ab effectibus*), ent mitte järeldamisega tegudest (*sylogismus practicus*).

Kutse määratlemises uurimismeetodi algus- ja lõpp-punktina pole midagi sellist, mis takistaks usklike tundmast, et õnnistus ja hüved, mida nad iga päev Jumalalt saavad, pärinevad nende salajasest adoptioonist. *Quoniam hoc non obstat quin fideles quae percipiunt quotidie beneficia ex Dei manu, sentiant ex recondita illa adoptione descendere ...*<sup>39</sup> Tõsi, siin ei räägita inimese tegudest, vaid talle osakssaavatest privileegidest, ent see ei muuda asja: jutt käib inimese poolt tema igapäevase praktilise tegevuse käigus tajutavatest konkreetsetest lunastuse märkidest. Tahes-tahtmata tekib siin kiusatus tõlgendada neid märke lunastuse tunnetusliku

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

<sup>36</sup> Beeke, *The Quest of Full Assurance*, 66. Sama seisukohta jagavad mitmed teised juhtivad Calvini-uurijad.

<sup>37</sup> *Inst. III, 24, 4.*

<sup>38</sup> *Ibid:* Sit igitur haec nobis inquirendi via, ut exordium sumamus a Dei vocatione, et in ipsam desinamus.

<sup>39</sup> *Ibid.*

alusena. Vahetust kontekstist ilmneb aga sellise interpretatsiooni võimatus: Need, kes on valitud, pole valitud neis endis, vaid Jeesuses Kristuses ... Ja kui me oleme valitud temas, ei saa me leida lunastuse kindlust meis endis. *Proinde quos Deus sibi filios assumpsit, non in ipsis eos dicitur elegisse, sed in Christo suo ... Quod si in eo sumus electi, non in nobis ipsi reperiemus electionis nostrae certitudinem ...*<sup>40</sup>

4. Kommentaarid *Inst.* III, 14, 18–19 on meile teadaolevalt ainsad, kus Calvin kaheldamatult räägib tegude gnoseoloogilisest tähendusest lunastuse tunnetamisel.

„Kui arutluse all on lunastuse rajamine, pööravad usklikud oma pilgu üksnes Jumala headuse poole ning ei osuta mingit tähelepanu oma tegudele.“<sup>41</sup> Calvin jätkab: „Nõndaviisi rajatud, üles ehitatud ja kinnitatud veendumus (*conscientia*) saab kinnitust ka tegudest, niivõrd kui need tunnistavad meis toimivast ja meid juhtivast Jumalast.“<sup>42</sup> Nii nagu eelnevas fragmendis, näib ka siin tegudel olevat teatud iseseisev tähendus lunastuse äratundmisel. Talle omase järjekindlusega rõhutab Calvin aga otsekohe tegude tähtsusetust.

Ent nii nagu uuestisünni viljad annavad usklitele tunnistuse neis toimivast Pühast Vaimust, annavad kogemuse, et Jumal on nende Isa sellises ülitähtsas asjas, saavad nad sellest mitte vähest tuge ootuses tema abile kõigis oma elulistes vajadustes. Isegi seda ei suudaks nad teha, kui nad poleks eelnevalt tunnetanud, et Jumala headus on neile vajutanud oma pitseri ei millegi muu kui töötuse kindlusega.<sup>43</sup>

Sellega on Calvin andnud vaadeldavale küsimusele perfektse vastuse.

<sup>40</sup> *Inst.* III, 24, 5.

<sup>41</sup> *Inst.* III, 14, 18: *Quum de fundanda constituendaque salute sua agitur, citra operum respectum in solam Dei bonitatem oculos intendunt.*

<sup>42</sup> *Ibid.*: *Sic fundata, erecta, stabilita conscientia operum quoque consideratione stabilitur quatenus scilicet testimonia sunt Dei in nobis habitantis et regnantis.*


<sup>43</sup> *Inst.* III, 14, 19: *Sed quoniam ex regenerationis fructibus habitantis in se Spiritus sancti argumentum capiunt, inde se non mediocriter ad expectandum in omnibus necessitatibus Dei auxilium confirmant, quum in re tanta patrem experiuntur. Ac ne id quidem possunt, nisi primum Dei bonitatem, nulla alia quam promissionis certitudine obsignatam, apprehenderint.*

## JÄRELDUSED

Selle üle, kas Calvini tekstidest on võimalik leida praktilist süllogismi, on vaieldud sajandeid. Käesoleva artikli autor on jõudnud järeldusele, et Calvinil ei olnud ega saanudki olla *sylllogismus practicus*'t. Calvin on oma vaadetes selge ja järjekindel. Tegudel on inimese jaoks teatud märgiline tähendus ainult sel juhul, kui nad on tõepoolest valitud. Oma valitusest saavad nad teada kindla usu vahendusel. Üksnes oma valituse *eelnev* tunnetamine, lootus Jumala töotusele, annab võimaluse näha oma häid tegusid Jumala valiku tõendina. Seejuures on teod usule pelgalt lisandiks (*accessio*), madalamat järku toeks (*adminiculum inferius*). Lunastuse, valiku, kutse ja usu kui tegude suhtes põhjusliku aluse (*Realgrund*) rõhutatud esiletoomine vaadeldud kirjakohtades võtab võimaluse käsitada tegusid usu tunnetusliku alusena (*Erkenntnisgrund*). Ei ole mõistlik järeldada seda, mida on juba eeldatud. Calvin eeldab usu olemasolu, *sylllogismus practicus* järeldab seda. Me väidame teisisõnu, et kõik need Calvini-uurijad, kelle arvates on *sylllogismus practicus* Calvinil ühel või teisel määral olemas, peavad võimalikuks kahe erineva süllogismi üheaegset olemasolu tema töödes. Ühelt poolt põhjuslik süllogism (*argumentum a causa*), mis eeldab õige usu olemasolu heade tegude alusena, teiselt poolt järeldamine tagajärgedest (*argumentum ab effectu*), kus head teod on õige usu olemasolu tunnetuslikuks aluseks (*sylllogismus practicus*). Eeldada kahe nimetatud deduktiivse mõttetehnika paralleelset esinemist Calvini tekstides pole aga vähimalgi määral põhjendatud.

Tänu probleemi rangele ja täpsele käsitlusele saavutas Calvin ootamatu efekti: teod võivad olla küll usu tõendiks, ent neist pole võimalik usku järeldada. Seda asjaolu ei arvestanud meie arvates vajalikul määral Max Weber, kes samastas usu tõendamise idee (*Bewährungsgedanke*) ja praktilise süllogismi, eitades ühtaegu esimese olemasolu Calvinil.

Calvinil oli kaalukaid põhjusi vältida usu ja lunastuse järeldamist inimese headest tegudest. Ta teadis hästi, et sellest on ainult üks samm tegude tõlgendamiseni usu ja lunastuse kausaalse alusena. Teod omandavad lunastusest ja usust sõltumatu profaanse-empiirilise tähenduse ning selliselt despiritualiseeritud tegudes toimub olemuslik metamorfoos: kindla usu tunnetamise instrumendist muutuvad nad tavaettekujutuses usu vundamendiks. Protestantismi hilisem areng näitas, et ta ei eksinud.



# TEOLOOGIATUDENGITE MEDITSIINITEEMALISED ORATSIOONID TARTU ACADEMIA GUSTAVIANAS<sup>1</sup>

---

Kaarina Rein

## SISSEJUHATUS

XVII sajandil olid kõrgkoolid nii Rootsis kui mujal haridusideaalilt humanistlik-teoloogilised ning koolitasid eelkõige vaimulikke. Ka Tartu ülikool ei olnud selles mõttes erand, 1632–1656 immatrikuleeritud tudengitest valis vähemalt veerand vaimulikukarjääri.<sup>2</sup>

Seega valmistati Tartu ülikoolis Eesti ja Läti jaoks ette üsna palju pastoreid (umbes 250).<sup>3</sup>

Teoloogidel oli teiste teaduskondade õppejõududega võrreldes juhtiv seisund. Usuteaduskond oli tollal õppejõudude arvult suurim põhiteaduskond (kahe korralise ja kahe erakorralise professoriga) ning esimene teoloog sai professoritest kõrgeimat palka.<sup>4</sup>

Arstiteaduse kohta võib tollase Tartu ülikooli kontekstis paljuski väita vastupidist. Academia Gustaviana asutamisürikule lisatud professorite nimekirjast võib lugeda, et rajatavas ülikoolis kavatseti arstiteaduse alal sisse seada kaks professuuri.<sup>5</sup> Ka Academia Gustaviana põhikirjas on

<sup>1</sup> Artikkel on valminud Eesti Teadusfondi grandid 8341 toel.

<sup>2</sup> Arvo **Teri**ng, *Album Academicum der Universität Dorpat (Tartu) 1632–1710*. Publications Bibliothecae Universitatis Litterarum Tartuensis V (Tallinn: Valgus, 1984), 95.

<sup>3</sup> Ilmar **Talve**, *Eesti kultuurilugu. Keskaja algusest Eesti iseseisvuseni* (Tartu: Ilmamaa, 2004), 146.

<sup>4</sup> Vt *Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798*. Koostanud Helmut Piirimäe (Tallinn: Valgus, 1982), 205 ja Helmut **Piirimäe**, *Rootsi riigimajandus Eesti- ja Liivimaal XVII sajandil* (Tartu: EÜS kirjastus, 2009), 164.

<sup>5</sup> Friedrich **Menius**, *Jutustus Tartu ülikooli inauguratsioonist, mis toimus 15. oktoobril 1632. aastal*. Tõlkinud ja kommenteerinud Kristi Sak (Tartu: Tartu Ülikool Kirjastus, 1997), 54 jj.

öeldud, et ametis oleks pidanud olema korruga kaks meditsiiniprofessorit.<sup>6</sup> Tegelikult töötas arstiteaduskonnas algusest peale vaid üks professor, mõlemad professorid ei olnud täidetud kordagi ning vahel puudus meditsiiniprofessor hoopis. Üliõpilasi meditsiinivaldkond tollal eriti ei ahvatlenud. On teada vaid kaks tudengit, kes alustasid oma meditsiinistuudiumi Academia Gustavianas. Mõned Academia Gustaviana kasvandikud, kes õppisid Tartus teistes teaduskondades, jätkasid oma meditsiinilise õpinguid mujal Euroopas. Ent arstina ei lõpetanud XVII sajandil Tartu ülikoolis stuudiumi keegi.

Peamiselt põhjustasid huvipuudust arstiteaduse õppimise vastu raskused töö leidmisel ning ka meditsiinilise lünklikkus Academia Gustavianas. Lisaks sellele, et meditsiiniprofessori koht oli aeg-ajalt täitmata, puudusid Tartus ka anatoomikum, botaanika- ja kliinik. XVII sajandil seisis akadeemiline meditsiin ja kirurgia veel teineteisest lahus. Kui haavaarste-kirurge leidus tollal ilmselt igas väiksemaski linnas, siis akadeemilise haridusega arste oli ka mitmekümne tuhande elanikuga linnades üks või kaks ning rohkemat ei peetud vajalikukski. Seetõttu oli meedikul raske kohta leida.<sup>7</sup>

Kõigest sellest tulenevalt pärinevad Academia Gustavianast vaid üksikud arstiteadust käsitlevad tööd. Ainult ühel juhul oli meditsiinilise tudengil sellise töö üle väitlemaks.<sup>8</sup>

Arstiteaduse teemal võtsid Academia Gustavianas sõna pigem üliõpilased, kes õppisid teoloogia- või filosoofiateaduskonnas. Juba rootsiaegse Tartu gümnaasiumi päevil väitles meditsiinilis-loodusteadusliku disputatsiooni üle tulevane Eestimaa konsistooriumi assessor ning Ida-Harjumaa praost Petrus Turdinus.<sup>9</sup> Academia Gustaviana päevil lisandusid teo-

<sup>6</sup> *Constitutiones Academiae Dorpatensis (Academia Gustaviana). Tartu Akadeemia (Academia Gustaviana) Põhikiri* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1997), 56 jj.

<sup>7</sup> Tering, *Album Academicum der Universität Dorpat (Tartu) 1632–1710*, 113.

<sup>8</sup> See tudeng oli Olaus N. Oestenius (1625–1682), kes disputeeris Tartus väitekirja „De dysenteria“ („Düsenteeriast“) üle 1651. aastal (vt Sebastian Wirdig; Olaus Oestenius (Östring). *Disputatio medica de dysenteria*. Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1651). Hiljem, aastal 1657, promoveerus Olaus Oestenius Helmstedti ülikoolis meditsiinilitsentsiaadiks. Tartus kaitsitud töö on pühendatud mitmele teoloogile, kes üliõpilase õpinguid toetasid.

<sup>9</sup> Töö, mida Petrus Turdinus esitas, pärines Tartu gümnaasiumi rektori ja meditsiiniprofessori Johannes Raicuse sulest ja kandis pealkirja *Disputatio physico-medica votiva eij iepaua surgenti jam Dorpati novo Collegio Regio* („Loodusteaduslik-meditsiiniline votiiv-

loogiatudengite Friedrich Heini ja Sequardus Wallanderi meditsiinialased oratsioonid. Rootsi luuleteoreetik Andreas Arvidi, kes oli ka Österhanninge kirikuõpetaja ning vaimulikuseisuse esindaja Rootsi riigipäevas, disputeeris Tartus õppimise perioodil muuhulgas meditsiiniteema üle. Ehkki XVII sajandi Tartu ülikoolis oli meditsiiniõpe üsna nõrgalt esindatud, peetakse paradoksaalsel kombel rootsiaegse Tartu ülikooli kasvandikest kuulsaimaks arstiteadlast Urban Hjärnet (1641–1724),<sup>10</sup> kelle õpiaeg Tartus piirdus vaid poole aastaga ning kes siinmail meditsiiniõpinguteni ei jõudnud. Urban Hjärne puhul võib aga välja tuua asjaolu, et muu hulgas on uuritud ka tema teadustegevuse seotust teoloogiaga.<sup>11</sup>

Artikli eesmärk on vaadelda eelkõige kaht Academia Gustaviana meditsiinialast oratsiooni – „De medicina“ („Meditsiinist“) ja „De homine“ („Inimesest“). Eeldatavalt ilmneb, milline võis olla meditsiini üle väitlejate motivatsioon selleteemaliste tööde koostamiseks, kuivõrd nad ise arstiks saada ei kavatsenud. Seega on vaja vaadelda ka arstiteaduse teemadel sõna võtnud teoloogiaüliõpilaste muid töid. Kuna aga miski ei võrsu tühjalt kohalt, siis on vajalik ka ülevaade lähenemisest teadusele ja retoorikale Academia Gustavianas. Samuti püüab käsitlus vastata küsimusele, kas neid akadeemilisi kõnesid on mõjutanud tollase meditsiiniprofessori Johann Belowi tegevus.

Eesti keeles on neid töid varem vaid mainitud,<sup>12</sup> kuid ühte neist on kirjeldanud Rootsi teadlane H. Sandblad Academia Gustaviana retoorikaõpinguid kajastades.<sup>13</sup>

---

*disputatsioon pühenduseks Tartus juba kerkivale uuele kuninglikule kolleegiumile*) (Rigae Livonum: Gerhardus Schröder, 1631).

<sup>10</sup> Talve, *Eesti kultuurilugu*, 148.

<sup>11</sup> Vt Kristina Savin, „Gud i Naturens laboratorium: varsel och järtecken hos Urban Hiärne“ – *Den otidsenlige Urban Hiärne. Föredrag från det internationella Hiärne-symposiet i Saadjärve, 31 augusti – 4 september 2005*. Nordistica Tartuensia 17. Redaktörer Stig Örjan Ohlsson, Siiri Tomingas-Joandi (Tartu: Nordistica Tartuensia, 2008), 115–132.

<sup>12</sup> Vt *Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798*, 230.

<sup>13</sup> Henrik Sandblad, *Om Dorpats universitet under dess äldsta skede 1632–1656*. Särtryck ur *Lychnos* 1975–1976 (Stockholm: Almqvist & Wicksell), 219.

## PIIBELLIK-ARISTOOTELLIK LÄHENEMINE ACADEMIA GUSTAVIANA TEADUSTÖÖDES

Luterliku teoloogia mõjust rootsiaegsele Tartu ülikoolile ja usuteaduskonna kohast selles õppeasutuses on ilmunud mõned käsitlused seoses Tartu ülikooli 300. aastapäevaga.<sup>14</sup> Sealt võib lugeda, et Tartu ülikool oli teadlikult rajatud protestantliku ülikoolina ning usuteaduskonna ja teatavas mõttes terve ülikooli usulise ja usuteadusliku suuna määras luterlik ortodoksia.<sup>15</sup>

Academia Gustaviana kaks kõige olulisemat teoloogiaprofessorit olid Andreas Virginius (1596–1664) ja Georgius Mancelius (1593–1654), kes olid eelkõige Aristoteelse kooli jüngrid, ning teoloogilised disputatsioonid, mis trükiti nende egiidi all, olid nii struktuurilt kui mõttemustrilt aristootellikud.<sup>16</sup> Samas oli teoloogiaprofessoritel Academia Gustaviana põhikirja järgi karmilt keelatud moonutada oma õpetust, pühakirja ja teoloogiat metafüüsiliste ja skolastiliste arutlustega.<sup>17</sup> Liigse Aristoteelsekummardamise tõttu süüdistas Academia Gustaviana esimene loogika- ja eetikaprofessor Michael Savonius Tartu teolooge ülikooli põhikirja eiramises,<sup>18</sup> kuna see nägi ette ainete käsitlemist sokraatilise ehk Ramuse korra ja meetodi järgi.<sup>19</sup>

Ehkki Tartu ülikooli loodusteaduslike tööde kohta ei ole põhjalikumaid uurimusi, võib oletada, et sarnaselt Turu ülikooliga<sup>20</sup> võib ka Tartu ülikooli selleski vallas pidada aristootellikuks. Varasem uurimine on eriti

<sup>14</sup> Hugo Bernhard **Rahamägi**, „Usulisi jooni ja momente Tartu Rootsi Ülikooli üldises struktuuris ja ilmes“ – *Usuteadusline Ajakiri*, lisavihik nr 3 (1932), 10–19; Olaf **Sild**, „Tartu Rootsi ülikooli korraldus ja töö“ – *ibid.* 19–37.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 35 jj.

<sup>16</sup> Jānis **Krēsliņš**, *Dominus narrabit in scriptura populorum. A Study of Early Seventeenth-Century Lutheran Teaching on Preaching and the Lettische lang-gewünschte Postill of Georgius Mancelius* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), 165.

<sup>17</sup> *Constitutiones Academiae Dorpatensis (Academia Gustaviana)*, 56 jj.

<sup>18</sup> Krēsliņš, *Dominus narrabit in scriptura populorum*, 165; Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798, 184.

<sup>19</sup> *Constitutiones Academiae Dorpatensis (Academia Gustaviana)*, 54 jj. Petrus Ramus (1515–1572) oli üks esimesi, kes võitles selle eest, et teadus vabaneks skolastika ja Aristoteelse mõjuvõimu alt.

<sup>20</sup> Vt Maija **Kallinen**, *Change and Stability. Natural Philosophy at the Academy of Turku 1640–1713*. (Helsinki: Finnish Historical Society, 1995).

esile tõstnud Academia Gustaviana astronoomia- ja füüsikaprofessori Johannes Eriki Stregnensise viljakat õppe- ja teaduslikku tegevust, kelle töid on nimetatud läbinisti peripateetilisteks.<sup>21</sup> Aristootellikku loodusfilosoofiat peeti veel XVII sajandi esimestel kümnenditel kogu Euroopa ülikoolides teaduse viimaseks sõnaks.<sup>22</sup>

Loodusteadusi XVII sajandil võib iseloomustada ka kui teadusi Jumala loomingust. Adam oli esimene loodusteadlane, kes pani nimed Maal elavatele liikidele. Seega sai teoloogilisi argumente tuua ka loodus-teaduslikesse aruteludesse.<sup>23</sup>

Academia Gustaviana disputatsioonidest leiab näiteid ka loodusteaduste ja teoloogia seotusest. Näiteks disputatsioonis „Füüsika loomusest“ on ära toodud selle distsipliini definitsioonid Aquino Thomaselt ja Albert Suurelt.<sup>24</sup> 1635. aastal kaitstud loodusteaduslik disputatsioon „Maailmast“<sup>25</sup> räägib muuhulgas maailma loomisest ja selle põhjustest, toetudes vastavatele Vana Testamendi kirjakohtadele. Küsimuses, kas maailm on igavene, võrreldakse Piibli ja Aristotelese seisukohti. Samas toetub disputatsioon „Maailmast“,<sup>26</sup> mis on koostatud 1642. aastal, peamiselt antiikautoritele. Seega võis ühele ja samale teemale läheneda erinevalt, tõenäoliselt oli siin määravaks ka juhendaja isik. 1642. aastast pärinev disputatsioon „Taevast“<sup>27</sup> defineerib sõna „taevas“ ladina, kreeka, heebrea ning saksa ja rootsi keele kaudu. Autor toob välja, et filosoofid ja teoloogid defineerivad taevast erinevalt. Teoloogidele vastuvõetavad määratlused jätab autor teoloogidele ning jätkab ise loodusfilosoofiaga.

Piiblile toetumist võib täheldada ka loodusteaduslikes töödes, mis räägivad neljast elemendist: õhust, veest, tulest ja maast. Siinkohal peab küll mainima, et sellistel teemadel kirjutatud tööd toetuvad pühakirjale erineval määral.

<sup>21</sup> Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798., 217.

<sup>22</sup> Georg **Stiernhielm**, *Filosofiska fragment med inledning och kommentar av Johan Nordström*. Vol. 1. (Stockholm: Alb. Bonniers Boktryckeri, 1924), CXLV.

<sup>23</sup> Kallinen, *Change and Stability*, 108.

<sup>24</sup> Johannes Eriki **Stregnensis**; Magnus Asp. *Disputatio physica de natura physicae* (Dorpati Livonorum: Typ. acad., 1649).

<sup>25</sup> Petrus **Goetschenius**; Nicolaus Olai Calmariensis. *Dissertatio philosophica et solennis de mundo in genere* (Dorpati Livonorum: Typis exscriptis Jacobus Pistorius, 1635).

<sup>26</sup> Johannes Eriki **Stregnensis**; Andreas Megalinus. *Disputatio physica de mundo* (Dorpati Livonorum: Lit. Acad., 1642).

<sup>27</sup> Johannes Eriki **Stregnensis**; Haquinus Platinus. *Disputatio physica de coelo* (Dorpati Livonorum: Lit. Acad., 1642).

1633. aastal kaitstud disputatsioon „Tulest“<sup>28</sup> räägib tule päritolust, loomusest, erinevatest liikidest, ainesest ning lisaks selle nähtuse tõlgendamise võimalustest, toetudes siinjuures nii Vanale kui Uuele Testamendile. Elemendist maa on Academia Gustaviana päevil kirjutatud mitu tööd, kus esineb ka piiblitsitaate, eelkõige Vanast Testamendist. 1654. aastal koostati disputatsioon „Maast“, kus on ka rohkelt defineerimist heebreakeele kaudu ja toetutud on I. Moosese raamatule ja Iiobi, Koguja ning Joosua raamatutele.<sup>29</sup> Sellest, kuidas töös on põhjendatud geotsentrilist maailmapilti, võib lugeda ka sekundaarkirjandusest.<sup>30</sup> Aastal 1633 peetud kõnes „Vetest“, kus on juttu ja näiteid vee esinemise mitmesugustest vormidest ja rollist, on rohkelt näiteid Piiblist, autor toob välja ka Jumala rolli selle elemendi esinemisel.<sup>31</sup> 1647 kaitstud disputatsioonis „Õhust“<sup>32</sup> toetub käsitlus üldiselt Aristotelesele, küll on aga 13. teesis öeldud, et õhu ainese on jumal loonud mittemillestki, mida nimetatakse kaoseks. Ent see ja teised Academia Gustavianast pärinevad õhku käsitlevad disputatsioonid Piiblile ei toetu.

Meditšiinidisputatsioone on Academia Gustaviana ajast on teada vaid kaks.<sup>33</sup> Siinkohal võiks esile tuua Andreas Arvidi disputatsiooni „Meditšiini olemusest ja ülesehitusest“, mis on kaitstud 1648. aastal. Meditsiini võimalike leiutajatena on selles töös mainitud egiptuse ja kreeka jumalaid.<sup>34</sup> Siingi võib täheldada Aristotelese mõju. Autor toob meditsiini olemasolu selgitamiseks välja neli põhjust, nagu neid eristatakse Aristotelese „Metafüüsikas“.<sup>35</sup> Tegevuse põhjuse (*causa efficiens*) puhul eristab autor esi-

<sup>28</sup> Henricus **Oldenburg**; Jonas Lannerus. *Disputatio physica anniversaria de natura ignis* (Dorpati Livonorum: J. Pistorius, 1633).

<sup>29</sup> Petrus **Lidenius**; Petrus Laurentii Arbogensis. *Disputatio philosophica de terra* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1654).

<sup>30</sup> Lea **Leppik**, „Mida me teame Rootsi-aegse Tartu ülikooli teadusest praegu rohkem kui 25 aastat tagasi?“ – *Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi*, XXXVII (2009), 32.

<sup>31</sup> Petrus **Langius**, *Oratio de aquis* (Dorpati Livonorum: Lit. acad., 1637).

<sup>32</sup> Johannes Erici **Stregnensis**; Olaus Bergius. *Disputatio philosophica de elemento aeris specialiter considerato* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, Acad. Typogr., 1647).

<sup>33</sup> Sebastian **Wirdig**; Andreas Arvidi Stregnensis. *De natura et constitutione medicinae* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1648) ja Sebastian **Wirdig**; Olaus Oestenius (Östring). *Disputatio medica de dysenteria* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1651).

<sup>34</sup> Wirdig; Stregnensis. *De natura et constitutione medicinae*.

<sup>35</sup> **Aristotle**, *The Metaphysics. Books I–IX with an English Translation by Hugh Tredennick* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1989), 16 jj.

mest ja teist põhjust. Meditsiini esimene põhjus on autori arvates Kolmekordselt Parim Suurim Jumal (*Deus Ter Optimus Maximus*), kes on kõige hea autor, allikas ja algus. Teiseks põhjuseks peab autor leidlike inimeste olemasolu.<sup>36</sup> Samas Piibli tsitaate sellest tööst ei leia.

XVII sajandi keskel toimunud üleeuroopaline pööre Aristotelese ja antiigi filosoofialt R. Descartes'i õpetusele Academia Gustavianat veel ei mõjutanud. Iseloomulikuks nähtuseks Academia Gustaviana töödes võib pidada ranget toetumist autoriteetidele, olgu selleks pühakiri, antiikautorid või mõni omaaegne populaarne autor.<sup>37</sup> Näiteks on elemente käsitlevates töödes mitu korda toetunud Wittenbergi ülikooli meditsiiniprofessorile Daniel Sennertile (1572–1637).<sup>38</sup>

## ANTIARISTOOTELLIK LÄHENEMINE ACADEMIA GUSTAVIANA TEADUSTÖÖDES

Aristootellik skolastika hakkas XVII sajandi esimesel poolel siiski taganema loodusteaduste uurimisel põhineva nägemuse ees, mille mõju ulatus ka Tartusse. Kahtlemata võisid Academia Gustaviana loodusteaduslike ja meditsiiniliste tööde kujunemist mõjutada ka sel ajal levinud müstilised kontseptsioonid. Tartu ülikooli ajaloo uurimise kontekstis leiab neile vaid viiteid,<sup>39</sup> kuid Rootsis on seda teemat põhjalikumalt uuritud.<sup>40</sup> Kindlasti vääriks see teema ka Liivimaa kontekstis põhjalikumat süüvimist.

Antiaristootelliku maailmatunnetuse parimaks näiteks võib siinkohal tuua kantsler J. Skytte, kes lisaks Petrus Ramuse filosoofia toetamisele huvitus sügavalt loodusmüstilistest kontseptsioonidest, sealhulgas

---

Neli põhjust on materiaalne, formaalne, tegev ja eesmärgiline põhjus.

<sup>36</sup> Wirdig; Stregnensis. *De natura et constitutione medicinae*, [B2v].

<sup>37</sup> Leppik, „Mida me teame Rootsi-aegse Tartu ülikooli teadusest“, 32.

<sup>38</sup> Vt nt Johannes Erici **Stregnensis**; Olaus Bergius. *Disputatio philosophica de elemento aeris specialiter considerato* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, Acad. Typogr., 1647), 44. tees; Johannes Erici **Stregnensis**; Andreas Udbringius, *Disputatio physica de natura elementorum* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1645), 36. tees; Johannes Erici **Stregnensis**; Johannes Luth, *Disputationum physicarum decima tertia de elemento aeris* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1652), 28. tees.

<sup>39</sup> *Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798*, 183.

<sup>40</sup> Sten **Lindroth**, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden* (Stockholm: Typografi Karl-Erik Forsberg, 1989), 128–178.

Hermes Trismegistose filosoofiast.<sup>41</sup> J. Skytte huvi Paracelsuse mõttemaailma vastu ajendas teda kutsuma Tartusse meditsiiniprofessoriks Uppsala ülikooli meditsiiniprofessorit Johannes Raicust (u 1580–1632), kes oma töödes oli lõiminud Paracelsuse ja antiikautorite ideid meditsiinis.<sup>42</sup> Paraku suri nimetatud arstiteadlane arvatavalt enne Academia Gustaviana inauguratsiooni.

Hermeetiline natuurfilosoofia oli juba kaua aega olnud alternatiiviks aristootellikule füüsikale. See kätkes endas vastuseisu Aristotelesele ja skolastikale – loogika, abstraktne mõistuseteadus, ei tunginud looduse tuumani, seda suutis vaid intuiitiivne vaatlus. Niisugused mõtted said alguse uusplatonistlikust maailmapildist, milles universumit tunnetati tervikuna, kus valitseb ilu ja kooskõla. Hermeetilise natuurfilosoofia eesmärk oli valitseda looduse nähtamatuid jõude.<sup>43</sup>

Hermeetiline kirjandus puudutas erinevaid loodusteaduste valdkondi – maagiat, astroloogiat, alkeemiat ja meditsiini. Kõik need distsipliinid ja nende esindajad väärtustasid inimest. Loodusesse sukeldumine ei olnud vajalik enam üksnes müstiliseks kohtumiseks jumalaga, vaid ka ratsionaalne vahend looduse tundmiseks eesmärgiga seda valitseda.<sup>44</sup>

Hermeetiline kirjandus võitis Euroopa vaimuinimeste seas XV–XVII sajandil tohutu populaarsuse. Hermeetikast olid mõjutatud mitu kuulsat õpetlast, nende hulgas ka Paracelsus. XVII sajandil sündinud roosiristlaste salaühingu esimest manifesti („Fama fraternitatis“, 1614) on mõjutanud hermeetiku, arsti ja alkeemiku Heinrich Khunrathi (u 1560–1605) ideed.<sup>45</sup>

Roosiristlaste sõnumiks oli inimkonna muutmine. Paracelsust järgides ennustasid nad sellist tulevikku, kus kõik looduse saladused on ilmsiks saanud ja valitseb tõeline jumalatundmine. Mingis mõttes võib öelda, et Johan Amos Comeniuse (Jan Amos Komensky (1592–1670)) panfilosoofias jõudis roosiristlaste programm täiuseni. Utopist ja unistaja J. A. Comenius püüdis kogu oma elu luua kõihehaaravat üldteadust, panfilo-

<sup>41</sup> Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798, 182 jj.

<sup>42</sup> Stiernhielm, *Filosofiska fragment med inledning och kommentar*, Vol. I., CLXXXII.

<sup>43</sup> Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, 146.

<sup>44</sup> Aira **Võsa**, *Johann Georg Gichtel – teosofiilise idee kandja varauusaegses Euroopas* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006), 169.

<sup>45</sup> Neeme **Närpa** „Hermes Trismegistos ja „Corpus Hermeticum“ – Vikerkaar, nr 1–2 (2010), 65.

soofiat, mis pidi õpetama inimsoole uusi ja lihtsamaid teid pidi asjade tõelise olemuseni tungimist.<sup>46</sup>

Suurvõimu aegses Rootsis oli mitu väljapaistvat müstilise natuurfilosoofia järgijat. Tolle ajastu suur rootsi müstik oli Johannes Bureus (1568–1652), keda lummas eelkõige hermeetiline ja uusplatooniline loodusfilosoofiline traditsioon ning kel tõenäoliselt olid sidemed ka roosiristlastega.<sup>47</sup> Tema kummalise ja keeruka mõttemaailma keskmes oli teosoofiline jumalatundmine ning Johan Skytte oli alati Johannes Bureuse patrooniks ja soosijaks.<sup>48</sup> Johannes Bureuse järgijaks oli tema väimees Georg Stiernhielm (1598–1672),<sup>49</sup> kes tuli koos Johan Skyttega Liivimaale, kus temast sai Tartu õuekohtu assessor. G. Stiernhielm paistab siinmail silma kui haritud mitteaadlik, kes võtab osa valitsemisest, teeb karjääri ja saavutab oma teenete eest aadliseisuse.<sup>50</sup> Traktaadis „Looduse printsiipidest“ („Om naturens Principe“) ütleb G. Stiernhielm, et Aristoteles filosoferib ilma valguse ja vaimuta (*sine Luce & Mente*), rahuldudes vaid materija ja vormiga (*contentus materia & forma*). Ent G. Stiernhielmi sõnul on vaim asjade ainus ja esimene printsiip (*Mens unicum & primum est rerum Principium.*)<sup>51</sup>

Kõige silmapaistvamaks loodusmüstika esindajaks Tartus on peetud ajaloo- ja muinsuste professorit Friedrich Meniust (1593–1659).<sup>52</sup> Põhjuks on tema 1644. aastal Salomon Maiuse nime all välja antud traktaat „Consensus Hermetico-Mosaicus“, mis rääkis kõigi nähtavate ja nähtamatute asjade päritolust. Fr. Meniuse teos oli S. Lindrothi hinnangul tüüpiline ajastu hermeetilise müstika esindaja. Hermes Trismegistos ja Mooses kerkivad esile tarkuse sammastena, vormiliselt on kirjutis Genesisi tõlgendus. Oma põhiseisukohtades on Fr. Menius väga lähedal G. Stiernhielmi vaadetele, mis tuleneb samale allikale toetumisest – selleks on

<sup>46</sup> Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, 147.

<sup>47</sup> Erland **Sellberg**, „Stiernhielms världsBild“ – *Stiernhielm 400 år. Föredrag vid internationellt symposium i Tartu 1998*. Redaktörer Stig Örjan Ohlsson och Bernt Olsson. Nordistica Tartuensia No. 4 (Stockholm: Elanders Gotab, 2000), 148 jj.

<sup>48</sup> Lindroth, *Svensk lärdomshistoria.*, 152 jj.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>50</sup> Nils **Runeby**, *Monarchia mixta. Maktfördelningsdebatt i Sverige under den tidigare stormaktstiden* (Uppsala: Appelbergs Boktryckeri, 1962), 122.

<sup>51</sup> Stiernhielm, *Filosofiska fragment med inledning och kommentar*, Vol. II., 106.

<sup>52</sup> *Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798*, 183.

J. A. Comeniuse Moosesest lähtuv (judaistlik) loodusteadus. Fr. Menius on toetunud teiste hulgas veel Paracelsusele. Ka Fr. Meniusest sai Tartus professor tänu J. Skytte toetusele.<sup>53</sup>

Roosiristlaste mõttemaailma ja J. A. Comeniuse panfilosoofiliste ideede vahendamisel on suuri teeneid Academia Gustaviana juuraprofessoril Heinrich Heinil (u 1590 – u 1666). H. Heinil olid sügavad religiooni- ja filosoofiahuvid. Aastatel 1614–1620 oli ta kirjavahetuses Paracelsuse müstikale orienteeritud Johan Valentin Andreaega (1586–1654), keda peetakse harilikult roosiristlaste vennaskonna tegelikuks algatajaks. Viimane ütleb H. Heini kohta „*rarae devotionis exemplum*“ („näide haruldasest pühendumisest“). H. Hein oli ka Joachim Jungiuse (1587–1657) *Collegium philosophicum*'i liige, kus arutleti uute loodusteaduslike avastuste ja ajastu eri valdkondade reformimise püüdluste üle. Seda õpetatud seltskonda iseloomustas ilmselt tugev Paracelsuse mõju. Nii J. V. Andreae kui ka J. Jungius olid tihedais sidemeis J. A. Comeniusega. Neist esimene pidas seda böömimaalasest filosoofi oma kõige olulisemaks inspiratsiooniallikaks.<sup>54</sup>

Tartu ülikoolis olevat H. Hein demonstreerinud oma sõbra Johann Valentin Andreae raamatut „*Dextra amoris porrecta*“ („Armastuse väljasirutatud parem käsi“) kui ainsat õiget alust rajada panfilosoofiline ühing kõigi teaduste ühendamiseks ja uuendamiseks. J. V. Andreae „*Dextra amoris porrecta*“ mõjul olevat ta soovinud viia luterlikku kristlust Venemaale ja sealt Indiasse. Selle mõtte teostamiseks olevat H. Hein otsinud abi nii Rootsist kui Holsteini hertsogilt. Lisaks olevat H. Hein soovinud asutada Ruhnu saarele kolleegiumi, et seal elada nende vähestega, kes hoolisid õigest kristlusest.<sup>55</sup>

On arvatud, et ka Academia Gustaviana esimene meditsiiniprofessor Johann(es) Below (Belovius) huvitus Paracelsusest.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, 166.

<sup>54</sup> Stiernhielm, *Filosofiska fragment med inledning och kommentar*. Vol. 1., CXCIII.

<sup>55</sup> *Ibid.*, CXCII–CXCIV; Uku **Masing**, *Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohast* (Tartu: Ilmamaa, 1993), 427 jj.

<sup>56</sup> Stiernhielm, *Filosofiska fragment med inledning och kommentar*. Vol. 1., CXCIX.

TARTU ÜLIKOOLI  
ESIMESE MEDITSIINIPROFESSORI  
JOHANN(ES) BELOWI (BELOVIUSE)  
AMETIAEG ACADEMIA GUSTAVIANAS

Nii järgalt autoriteetidele toetuv kui ka looduse uurimisest ja müstikast huvituv maailm olid taustaks Tartu ülikooli esimese meditsiiniprofessori Johann Belowi (1601–1668) professorile, kes töötas Academia Gustavianas aastatel 1632–1642. Nimetatud arstiteadlane pärines suguvõsast, kust võrsus mitu tuntud arsti.<sup>57</sup> Belowite perekond on Tartu ülikooliga olnud seotud hiljemgi – nimelt oli Johann Belowi vennapoeg Jakob Friedrich Below Tartus meditsiiniprofessor Academia Gustavo-Carolina perioodil. Teadaolevalt oli ta esimene, kes Tartus inimlaipade lahanguid korraldas. Õppetöö kohta võib mainida, et J. Fr. Below kuulutas 1696. aastaks teoloogidele välja loengud Piiblis ettetulevate haiguste kohta. Kuna ka sel ajal oli meditsiinitudengeid vähe, püüdis J. Fr. Below arstiteaduse vastu huvi äratada teistegi erialade esindajates.<sup>58</sup>

Siirdudes tagasi Tartu ülikooli esimese meditsiiniprofessori Johann Belowi elukäigu juurde, võib mainida, et lisaks sünnilinna Rostocki ülikoolile oli ta õppinud veel Wittenbergi, Greifswaldi, Erfurti ja Leipzigi ülikoolis.<sup>59</sup> Seega võis ta juba õpingupäevil kokku puutuda mitme hili-sema Tartu-kollegiga, kelle õpingupaigaks oli mõni neist ülikoolidest.

Johann Belowi ametiajast Tartus on teada vaid üks meditsiinitudeng – David Cunitius (Cunitz), kes immatrikuleerus Academia Gustavianasse 10. oktoobril 1637. aastal. Seega on Johann Belowi professori Tartus iseloomustatud kui tema enda jaoks väga igavat aega.<sup>60</sup> Küll luges Johann Below siiski loenguid anatoomiast ja botaanikast teiste teaduskondade üliõpilastele.<sup>61</sup> Mõnest allikast võib lugeda, et Academia Gustavianas

<sup>57</sup> Vt *Svenskt biografiskt lexikon*. Tredje Bandet: Beck-Friis-Berndes. Redaktör Beril Boethius (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1922), 130.

<sup>58</sup> *Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798*, 235.

<sup>59</sup> *Album rectorum Universitatis Tartuensis 1632–1997*, koostanud Sirje Tamul (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1997), 20.

<sup>60</sup> Sandblad, *Om Dorpats universitet under dess äldsta skede 1632–1656*, 228.

<sup>61</sup> Johann Friedrich **von Recke**; Karl Eduard **Napiersky**, *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland*. Bd. 1 (Mitau: J. F. Steffenhagen u. Sohn, 1831), 101 jj.

lahati kasse ja koeri eesmärgiga pakkuda linnaelanikele huvitavat vaatemängu.<sup>62</sup> Neid lahanguid on seostatud Johann Belowiga.<sup>63</sup> Inimlaiba anatomeerimine oleks aga tollal olnud suur sensatsioon ning tõenäoliselt oleks see jäädvustatud ka kirjalikes allikates.

Johann Belowit on mainitud Friedrich Meniuse mõttekaaslasena panfilosoofia vallas.<sup>64</sup> Soojad sõprusuhted kujunesid Johann Belowil Georg Stiernhielmiga, kellega nad mõnda aega olid koos õppinud Greifswaldis<sup>65</sup>, ja ilmselt suhtles ta aktiivselt ka juuraprofessor Heinrich Heiniga, kellega ta oli ühest ja samast linnast pärit. H. Heiniga võis ta kokku puutuda juba õpingute päevil Rostockis.

Johann Belowi töödest on säilinud vaid tema Rostockis kaitstud doktoritöö „De variolis et morbillis“ („Rõugetest ja leetritest“), kus kõige enam on toetunud arabia arstidele.<sup>66</sup> Kaasaegsematest arstidest on seal tsiteeritud näiteks G. Fracastorot ja A. Paréd.<sup>67</sup> Paraku on raske öelda midagi konkreetsemat Johann Belowi võimaliku Paracelsuse-huvi kohta, kuna tema doktoritööst sellele viiteid ei leia. Küll aga oli tema sõprus- ja tutvusringkonnas müstikast huvituvaid inimesi.

Johann Belowi professuuri ajal ei kaitstud Tartus ainsatki meditsiinilist disputatsiooni, esimene Academia Gustavianas kaitstud meditsiini-disputatsioon on enne mainitud Andreas Arvidi töö „Meditsiini olemusest ja ülesehitusest“.<sup>68</sup> Samas pärinevad Johann Belowi ametiajast Academia Gustavianas Fridericus Heiniuse kõne „Oratio de medicina“ (1637) ja Sequardus Wallanderi kõne „Oratio de homine“ (1640), mida

<sup>62</sup> Рудольф Кенкмаа; Линда Эрингсон, „Из истории Academia Gustaviana в Тарту (1632–1656)“ – Скандинавский сборник II. Тарту: (1957), 172; Eesti Rahva Ajalugu II. Toimetanud Juhan Libe, August Oinas, Hendrik Sepp, Juhan Vasar (Tartu: K./ Ü. „Loodus“ 1934), 1137 j.

<sup>63</sup> Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798, 230.

<sup>64</sup> Friedrich Menius ja tema *relatio*. Järelsõna Friedrich Meniuse teosele *Jutustus Tartu ülikooli inauguratsioonist, mis toimus 15. oktoobril 1632. aastal*. Tõlkinud ja kommenteerinud Kristi Sak (Tartu: Tartu Ülikool Kirjastus, 1997), 74.

<sup>65</sup> Stiernhielm, *Filosofiska fragment med inledning och kommentar*. Vol. 1., CXCIX.

<sup>66</sup> Vt Jacobus **Fabricius**; Johann **Below**, *De variolis et morbillis theses inaugurales* (Rostochi: Literis Joachimi Pedani, Acad. Typogr., 1628), teesid 17, 24, 47, 65, 73, 90.

<sup>67</sup> *Ibid.*, teesid 71, 84. Itaalia arst G. Fracastoro (1483–1553) andis esimese meetoodilise üldkäsitluse nakkushaigustest, arendades ideed spetsiifilisest ja paljunemisvõimelisest nakkuslikust algest – kontaagiumist. Prantsuse kirurg A. Paré (1510–1590) reformis haavaravi.

<sup>68</sup> Wirdig; Stregnensis. *De natura et constitutione medicinae*.

sisust lähtuvalt võiks pidada meditsiiniteemalisteks. Seni on neid kõnesid seostatud pigem tollase kõnekunsti professori Laurentius Ludeniusega.<sup>69</sup>

## ORATSIOONID ACADEMIA GUSTAVIANAS

Academia Gustaviana peetud oratsioonid kuulusid retoorikaõpingute hulka ja neid peeti retoorikaprofessori Laurentius Ludeniuse (1592–1654) korraldusel, kelle ülesandeks oli üliõpilasi selles vallas juhendada. L. Ludenius kirjutas ise ka eessõnad peaaegu kõigile Academia Gustaviana oratsioonidele<sup>70</sup> ning nii on see ka eelmainitud meditsiiniteemaliste kõnede puhul. L. Ludenius oli ise väga produktiivne autor, lisaks muudele töödele pärineb tema sulest ka üks Greifswaldis avaldatud meditsiiniline disputatsioon.<sup>71</sup>

Retoorikaõpingute põhimõtted on kirjas Academia Gustaviana põhi-kirjas, samuti on seal ära toodud kohustuslikud autorid, kelle hulgas olid Cicero, Demosthenes, Thukydides, Herodotos, Plutarchos ja Livius. Retoorikaprofessor pidi välja pakkuma kõnede teemad nii kirikuisadelt kui ilmalikelt autoritelt, samuti Rootsi kuninga annaalidest ning ajalugudest.<sup>72</sup>

Ekh saab Tartus koostatud akadeemiliste kõnede puhul tömmata paralleele XVII sajandil Uppsala ülikoolis koostatud kõnedega, mille kohta on öeldud, et need väljendasid elavalt väärikat eluhoiakut, millega tudengid antiiksete ideaalide puhul kõikjal kokku puutusid. Oratsioonid olid vormitud Rooma kõnekunsti mustrite järgi ning läbipõimitud mõtete-terade, metafooride, hüüatuste ja teravmeelsustega. Roomlased rääkisid alati voorusest ja aust, mis õilistab inimsugu ja kindlustab selle surematuse. Klassikaline mõte andis edasi ka stoikute filosoofiat, mis õpetas inimkonnale rasketes tingimustes toimetulekut ja pakkus lohutust, kui inimese saatuse muutus halvemuse poole.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Tartu Ülikooli ajalugu I 1632–1798, 230.

<sup>70</sup> Katre **Kaju**, „Laurentius Ludenius (1592–1654), Greifswaldi ja Tartu Ülikooli professor“ – Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi, XXXVII (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009), 62.

<sup>71</sup> Laurentius **Ludenius**; Johannes Heun, „Disputatio LXXI. De Bono animi acquisito; Quod est in arte Media“ *Liber De Quatuor Foelicitatis Humanae Gradibus: Exercitii LXXXIX.* (Gryphiswaldii: Albinus, 1625), Kkkkk-Lllll verso (809–824).

<sup>72</sup> *Constitutiones Academiae Dorpatensis (Academia Gustaviana)*, 60 jj.

<sup>73</sup> Sten **Lindroth**, *A History of Uppsala University* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1976), 68–70.

Voorused ja pahed, nii nagu Aristoteles on neid kirjeldanud oma „Nikomachose eetikas“ või nagu stoikud olid seda teemat esitanud, oli populaarne teema. Ka religioossete teemasid oli palju, kuid neis puudus teoloogiline sügavus. Mõttemuster oli nii konventsionaalne kui võimalik.<sup>74</sup> Academia Gustaviana õppetöös äratab tähelepanu suur hulk trükiilmunud oratsioone.<sup>75</sup>

Akadeemilised kõned jagunesid suunitluselt kahte gruppi. Esimeste hulgas võib mainida temaatilisi eksamilaadseid kõnesid, kus kohtab abstraktseid arutlusi, nagu näiteks *oratio de pace, de musica, de ira, de angelis, de pietate, de paupertate, de anima* (kõne rahust, muusikast, vihast, inglitest, vagadusest, vaesusest, hingest) või ajaloolis-geograafilisi käsitlusi nagu näiteks *historia Germaniae, Finnoniae elogia* (Saksamaa ajalugu, Soome kiitus) jt teemasid. Teiseks pärineb Academia Gustavianast tähtpäevakõnesid mitmesuguste sündmuste, pidustuste, kirikupühade jm tähistamiseks.<sup>76</sup>

Meditsiiniteemal väidelnud Andreas Arvidi Academia Gustavianas peetud oratsioonidest räägib üks libahuntidest,<sup>77</sup> kuuludes seega esimesse kategooriasse. Teine kõne on peetud Martin Lutheri auks,<sup>78</sup> olles seega teise kategooria kõne. Valdkonnalt on ilmselt mõlemad kõned teoloogilised.

Academia Gustavianas peetud temaatiliste kõnede näiteks on ka 1637. aasta 12. jaanuaril peetud „Kõne Tartu linnast“,<sup>79</sup> mille põhjal võib saada ülevaate ka akadeemiliste kõnede ülesehitusest. Tartu oratsioonide sisu

<sup>74</sup> Sandblad, *Om Dorpats universitet under dess äldsta skede 1632–1656*, 219.

<sup>75</sup> Ene-Lille **Jaanson**, *Tartu Ülikooli trükikoda 1632–1710. Ajalugu ja trükiste bibliograafia. Druckerei der Universität Dorpat 1632–1710. Geschichte und Bibliographie der Druckschriften* (Tartu: Tartu Ülikooli Raamatukogu, 2000), 47.

<sup>76</sup> Jaanson, *Tartu Ülikooli trükikoda 1632–1710*, 47.

<sup>77</sup> Andreas Arvidi **Strengensis**, *De lykanthropis oratio* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1645).

<sup>78</sup> Andreas Arvidi **Strengensis**, *Martini Lutheri, theologiae doctoris et professoris in Academia Witebergensi elogium* (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1647).

<sup>79</sup> Vt Johannes Claudii **Risingh**, *Kõne Tartu linnast. Oratio de civitate Dorpatensi 1637*. Tõlkinud Marju Lepajõe; kommenteerinud ja järelsõna Jüri Kivimäe (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1996) ja Johannes Claudii **Risingh**, *Kõne Tartu linnast. Oratio de civitate Dorpatensi 1637*. Tõlkinud Marju Lepajõe; kommenteerinud ja järelsõna Jüri Kivimäe; ingliskeelne tõlge Anne Lill; järelsõna tõlge Mart Jagomägi (Tartu: Ilmamaa, 2009).

on H. Sandblad küll hinnanud banaalseks,<sup>80</sup> kuid ilmselt võib öelda, et need pakuvad siiski informatsiooni tollaste olude kohta nii Tartus kui mujal.

Oratsioon peeti enamasti suurema publiku ees: kantsler, professorid, üliõpilased, magistraat, kõrged aukandjad, külalised. Kõnedega harjutati teemakäsitlemise loogilise ülesehituse vormimist ning esinemisostkust.<sup>81</sup>

## „ORATIO DE MEDICINA“ JA SELLE AUTOR

Samal aastal kõnega Tartu linnast peeti Academia Gustavianas oratsioon meditsiinist.<sup>82</sup> Selle oratsiooniga astus üles Fridericus Heinius (saksa-päraselt Friedrich Hein), kes oli pärit Rostockist nagu ka meditsiini-professor Johann Below ning kes oli Academia Gustaviana juuraprofessori Henricus Heiniuse (saksa-päraselt Heinrich Hein) poeg. Selle asjaolu toob Academia Gustaviana tollane rektor Laurentius Ludenius ära ka oma eessõnas kõnele.<sup>83</sup> Friedrich Hein õppis Tartus teoloogiat ja nii on ta hiljem, 31. juulil 1641. aastal, teoloogiaprofessor Andreas Virginiuse eesistumisel väidelnud teoloogilise disputatsiooni üle, mis käsitleb Johannese evangeeliumi 3. peatükki, kus Jeesus kõneleb Nikodeemusega (Jh 3:1–16). Samuti pärineb tema õpinguteajast Tartus tema sulest mõningaid luuletusi (1633–1639), millest kaks on pühendatud tema isale professor Heinrich Heinile seoses viimase rektoriametisse astumisega.<sup>84</sup>

Fridericus Heiniuse õpingute kohta võib veel lisada, et need algasid Rostockis, sealsesse ülikooli immatrikuleeriti ta 1633. aasta juunikuus. Academia Gustavianasse immatrikuleerus ta ametlikult 19. märtsil 1634. aastal. Võib arvata, et tegelikult oli ta Tartus juba 1633. aastal, sest üks tema isale Heinrich Heinile pühendatud luuletus pärineb sellest aastast.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Sandblad, *Om Dorpats universitet under dess äldsta skede 1632–1656*, 218.

<sup>81</sup> Jaanson, *Tartu Ülikooli trükikoda 1632–1710*, 47.

<sup>82</sup> *Oratio de medicina, quam in Regia Academia Gustaviana, quae in Dorpati est 31. die Octobris anno 1637 publice enarrabat*, Fridericus Heinius (Dorpati Livonorum: Lit. acad. 1637).

<sup>83</sup> *Ibid.*, [A2 verso]

<sup>84</sup> Vt <http://www.ut.ee/klassik/neolatina/>

<sup>85</sup> Vt *Magnificis honoribus ... Heinrici Hein, J. U. doctoris, et in Regia Dorpatensi Academia professoris P. summiq[ue] dicasterii, quod ibidem est, adsectoris, cum ipsi Kalendis*

Pärast õpinguid Tartus jätkas Friedrich Hein oma studiumi Uppsalas, sealsesse ülikooli immatrikuleeriti ta 26. oktoobril 1641. aastal. 1642. aastal on ta seal ka disputeerinud. Tema elu lõpupäevil on teda 1665. aasta 17. märtsil mainitud Rostocki ülikooli raamatukogu kasutajana.<sup>86</sup>

Siinses artiklis põhitähelepanu all oleva akadeemilise kõne „Oratio de medicina“ originaaleksemplar asub Stockholmi Kuninglikus Raamatukogus, trükitud on see Tartu akadeemilises trükikojas, kõne pikkus on 24 lehekülge.

Oma oratsiooni „De medicina“ alustab Fr. Heinius pärast pöördumist kantsler Bengt Oxenstierna, rektori ja õppejõudude poole väitega, et me näeme iga päev, kui võrd habras on inimkeha, ning seetõttu on ilmne, et see allub hõlpsasti kõikvõimalikele muutustele, sealhulgas haigustele. Fr. Heinius jätkab kurtmisega inimelu viletsuse üle ning selle üle, et tõved inimesi vaevavad.<sup>87</sup>

Seejärel arendab autor teemat, kuidas hinge heaolu sõltub kehalisest tervisest ning kuidas sel sajandil nakkused on rännanud mööda asulaid ning paikkondi, põhjustades nende tühjenemist inimestest. Surmavate haiguste hulgas toob ta välja palaviku, leeptra, katku ja teised haigused. Ränkade tõbede hulgas mainib ta veel ka vesitõbe ja tiisikust. Fr. Heinius rõhutab, et meie, s.o eurooplaste juures on kiiduväärt, et paljud on pühenud meditsiiniõpingutele.<sup>88</sup>

Autor räägib edasi vaimumeditsiinist. Nimi Jeesus ei tähenda tema sõnul muud kui tervist, sest see vabastab inimesed pattudest. Autor toob välja, et juristid on samuti omamoodi arstid, sest nad hoiavad seaduste abil riigi tervena. Filosoofia aga on hinge ravim.<sup>89</sup>

Autor jätkab loomade haiguste teemaga, tsiteerides siinkohal mitut antiikautorit. Rumalad loomad on kõneleja sõnul loodud inimese jaoks ning vajavad haigestumise puhul hoolitsust.<sup>90</sup>

Edasi räägib autor juba inimestega seonduvast arstiteadusest. Kut-

---

Novembris, ... sceptra Lycei offerentur, Phoebus triumphans gratulatur. (Athenis Livonorum: J. Pistorius, 1633). Luuletusi on selles kogumikus lisaks Friedrich Heinile veel Friedrich Meniuselt, Bernhard Belowilt ja Christophus Furecceruselt.

<sup>86</sup> Tering, *Album Academicum der Universität Dorpat (Tartu) 1632–1710*, 154.

<sup>87</sup> Friedrich **Hein**, *Oratio de medicina* (Dorpati Livonorum: Lit. Acad., 1637), [A3-A3 verso].

<sup>88</sup> *Ibid.*, [A3 verso].

<sup>89</sup> *Ibid.*, [A4 – A4 verso].

<sup>90</sup> *Ibid.*, [A4 verso].

sudes auditooriumi tunnistajaks, kiidab ta Tartu meditsiiniolusid ja siin läbiviidud lahkamisi. Fr. Heinius ülistab ka Tartu mahedat kliimat, millest tulenevalt ravimtaimed selles kandis jõudsalt kasvavad. Autor ütleb ka, et kõigil rahvastel ei ole kõigil aegadel olnud kutselisi arste, ja toob siinkohal näiteks babüloomlased. Esimese arsti ja arstide jumalana nimetab Fr. Heinius Apollonit.<sup>91</sup>

Järgneb loetelu väljapaistvatest kreeka ja ladina keeles kirjutanud arstidest. Esimeste hulgas toob kõneleja ära näiteks Hippokratese, Gale-nose, Aretaiose, Aetiose, Oreibasiose ja Dioskoridese nimed. Ladina keeles meditsiiniteemadel kirjutanud autoritest peab ta mainimisväärsteks Cornelius Celsust, Scribonius Largust, Quintus Serenust, Caelius Aurelianust, Marcellus Empiricust, Theodorus Priscianust, Johannes Ferneliust (Jean Ferneli), Johannes Fuchiust, Petrus Forestust (Pieter van Foreesti), Johannes Heurniust (Jan van Heurnet). Loetelus on seega nii antiikaja kui ka autori kaasaja tuntud meditsiinautorid.

Sisulisest küljest defineerib Fr. Heinius meditsiini kui kunsti, mis säilitab inimkehas tervise ja eemaldab haiguse, mida ravitakse. Sõna „meditsiin“ defineerib ta ladinakeelse sõna *medium* ('keskpaik') vahendusel. See on keskpaik liigse ja puuduva vahel. Ka Hippokrates pidas tema sõnul meditsiini selleks, mis lisab midagi puuduvale ja võtab ära sealt, kus midagi on üleliia.<sup>92</sup>

Kõige väljapaistvam arst on Fr. Heiniuse sõnul Jumal. Tema on see, kes laseb arstimitel ravimtaimede kujul maa seest välja kasvada. Kõne autor esitab näitena Vana Testamendi tegelasi, kes on Jumala abiga terve-nenud – nt Moosese õde Mirjam, Tobias, Iiob ja Hesekiel. Autor rõhutab, et Jeesus ravis tihtilugu inimesi ainsa sõnaga. Hiljem edastas ta need võimed oma õpilastele. Ka pühad inglid taastavad kooskõlas Jumala tahtega haigete tervist, mille kohta võib samuti leida näiteid Piiblist.<sup>93</sup>

Ajalookirjanikud jutustavad, et kreeklased on meditsiini alged saanud egiptlastelt, kes omakorda on need omandanud heebrealastelt. Herodotos räägib oma „Historiai“ 2. raamatus sellest, et egiptlaste arstkonna seas oli juba ka spetsialiseerumine. Egiptlased on aga kogu oma tarkuse saanud Hermes Trismegistoselt, kes oli autori sõnul Noa õpilane, ja tema

<sup>91</sup> *Ibid.*, [B1].

<sup>92</sup> *Ibid.*, [B1 verso].

<sup>93</sup> *Ibid.*, [B3 verso].

lastelt Isiselt ja Osiriselt ning samuti Hermese õpilaselt Asklepioselt. Oma osa selle kunsti juurutamisel Egiptuses oli ka Aabrahamil ja Jaakobil.<sup>94</sup>

Fr. Heinius nimetab oma kõnes ka meditsiinikoolkondi – vanadel kreeklastel olid empiiriline, dogmaatiline ja meetodiline koolkond, hiljem lisandus neile Paracelsuse koolkond. Seejärel toob autor näiteid selle kohta, kuidas arstidel on võimalik õppida loomadelt.<sup>95</sup>

Siis mainib autor, et arst võib ravimisel kasutada nii sarnaseid kui vastandlikke vahendeid. Ravi rakendatakse ravimite, kirurgia ja dieedi vahendusel. Seejärel räägib autor ravimite liikidest, kogustest ning manustamisest. Järgnevad täpsustused kirurgia ja toitumise kohta.<sup>96</sup>

Fr. Heiniuse arvates peaks kehaliselt terve inimene elama nii täisväärtuslikku elu kui võimalik ning mitte piinama end range dieedi reeglitega. Autor toob välja ka kehalise tegevuse ja veeprotseduuride mõju.<sup>97</sup>

Kõneleja rõhutab veel kord, et meie väljapaistvaim arst on kolmekordselt suurim ja parim Jumal. Lisaks Kristuse ja peaingel Raafaeli meditsiinialasele tegevusele annab sellest, et meditsiin on õilis kunst, tunnistust ka asjaolu, et mitu valitsejat on seda praktiseerinud – näiteks Pontose kuningas Mithridates. Ka väljapaistvad filosoofid, näiteks Demokritos, Platon ja Aristoteles on meditsiiniteemadel kirjutanud. Autori sõnul ei saa miski olla nauditavam kui selle tervistava kunsti tundmine.<sup>98</sup> Järgnevatel lehekülgedel toob autor argumente meditsiini kasulikkuse kohta ning kõne lõpeb pöördumisega Jumala poole, kus autor palub, et võiksime haigeveodis lamades alati sobiva vastumürgi saada.<sup>99</sup>

Fr. Heiniuse disputatsiooni lõpus on pühendusluuletus meditsiinitudeng David Cunitiuselt, keda on peetud Tartu ülikooli esimeseks meditsiiniüliõpilaseks.

<sup>94</sup> *Ibid.*, [B4].

<sup>95</sup> *Ibid.*, [B4 verso].

<sup>96</sup> *Ibid.*, [C1- C1 verso].

<sup>97</sup> *Ibid.*, [C2].

<sup>98</sup> *Ibid.*, [C2 verso – C3].

<sup>99</sup> *Ibid.*, [C3 verso – C4 verso].

## „ORATIO DE HOMINE“ JA SELLE AUTOR

Teine meditsiinialane oratsioon, mis peeti Tartus Johann Belowi profesuuri ajal, oli Sequardus (Segvardus) Olai Wallanderi „De homine“ („Inimesest“) aastal 1640. Autor oli pärit Mariestadist Rootsis ja alustas õpinguid Tartu ülikoolis aastal 1637, saades Academia Gustavianas stipendiumi aastatel 1638–1643. Aastatel 1644–1646 oli ta ülikoolis pedell. Mais 1646 on S. Wallanderi kohta mainitud, et ta oli valmis kodumaale (Rootsi) naasma.<sup>100</sup>

Tartu akadeemilises trükikojas trükitud kõne „Oratio de homine“ originaaleksemplare on teada tervelt neli. Lähim asub Riias Läti Akadeemilises Raamatukogus, ülejäänud kolm asuvad Stockholmi Kuninglik Raamatukogus, Uppsala Ülikooli Raamatukogus ja Växjö Landsbibliotekis. Kõne pikkus on 20 lehekülge.

Lisaks selles peatükis vaatluse all olevale kõnele on Sigvardius Olai Wallander Tartus 1639. aasta 27. aprillil pidanud kõne „De felicitate“ („Õnnelikkusest“), kus on sarnaseid jooni tema kõnega „De homine“. Nende hulgas võib välja tuua sagedase Lüüdia kuninga Midase ja teiste valitsejate nimetamise. Ühe õnnelikkuse kontseptsioonina toob autor välja asjaolu, et haigestunu soovib omale tervist kui ülimat hüvet.<sup>101</sup> Veel pärineb Sequardus Wallanderi Tartus veedetud ajast hulk pühendusluuletusi oma kaasüliõpilastele.<sup>102</sup> Aastal 1644 on ta kirjutanud Emajõe muusade kogumikku järelehüüde Lääne-Götalandist pärit pastori Petrus Guthemiusse surma puhul, milles autor räägib kiirelt voolavast elust, ootamatu haiguse vägivaldsusest ning sellest, et ei ravimid ega kogenud arst ei suuda aidata ning haige pöördub asjatult arstikunsti poole.<sup>103</sup>

Sequardus Wallanderi oratsioon „De homine“ on peetud 28. märtsil aastal 1640. Algab see jällegi retoorikaprofessori Laurentius Ludeniuse eessõnaga, kes iseloomustab inimeste elu kui vahevormi inglite ja kariloo-

<sup>100</sup> Tering, *Album Academicum der Universität Dorpat (Tartu) 1632–1710*, 173.

<sup>101</sup> Sequardus Olai **Wallander**, *Oratio de felicitate* (Dorpati Livonorum: Lit. Acad., 1639), [A3 verso].

<sup>102</sup> Vt <http://www.ut.ee/klassik/neolatina/>

<sup>103</sup> In obitum ac abitum Petri Arvidi Guthemii, Westro-Gothi, ecclesiae Svecanae, quae Rigae ad D. Jacobi colligitur, pastoris districtus Rigensis praepositi nec non protosynedrij Dorpatensis adsectoris die 21. Decemb. Anno 1644. Rigae denati; ibique 29. die mensis ejusdem, sepulchro, quod est in aede D. Jacobi, illati; decantabat Musae Embecciadès (Dorpati Livonorum: J. Vogelius, 1644).

made elu vahel. Tema sõnul on Jumal loonud inimese kehast ja ratsionaalsest hingest koosnevana.<sup>104</sup>

Pärast kombekohast pöördumist ütleb kõneleja Sequardus Wallander, et inimene peab pidevalt meeles pidama, kes ta on, et mitte muutuda ülbeks.<sup>105</sup> Autor jätkab oma kõnet retoorikaga inimelu viletsuse üle, viidates siinkohal Kroisose ja Soloni loole, mille Herodotos on jutustanud oma „Historiai“ I raamatus (29–32, 86–87). Seejärel räägib S. Wallander ka Taanieli raamatus esineva loo kõrgist kuningast Nebukadnetsarist, kes sõi heina nagu härg, kelle ihu kasteti taeva kastega, kel juuksed kasvasid kotka sulgede sarnasteks ja küüned linnuküünisteks (Tn 4:30). Sarnased näited peaksid S. Wallanderi sõnul vagadel inimestel iga päev silme ees olema, et iseennast tundma õppida. Ka sel sajandil peaksid inimesed autori sõnul neis jälgedes käima ja seetõttu tahab ta esitada üht-teist, mis on inimese tundmaõppimiseks vajalik.<sup>106</sup>

Autor täpsustab, et ta ei räägi inimestest, kelle kohta Paracelsus väitis, et need ei põlvne Aadamast. Osad neist elavat vees, teised mägedes ja kolmandad tules. S. Wallander kavatseb rääkida inimesest, kes on Jumala loodud mõistuslik olend.<sup>107</sup>

Niisiis on kolmekordselt suurim ja parim Jumal loonud üheainsa inimese ja seejärel toodi küljest välja naine. Inimene on Jumala loodud substants, kel on keha ja aistiv hing, loodud Jumala kuju järgi, et ta Jumalat tundma õpiks ja ülistaks. S. Wallander väidab, et ladinakeelne sõna *homo* on tuletatud sõnast *humus*, mis omakorda selgitab inimese kahetist loomust, kuna ta koosneb kehast ja hingest.<sup>108</sup> Inimese päritolu erinevaid versioone ära tuues toetub autor ka Platonile, Ovidiusele ja Catole.<sup>109</sup>

Inimese loomise Piibli versiooni juurde tagasi tulles ütleb S. Wallander, et Jumal lõi Eeva, kes on Aadama küljest võetud roie, mehe abiliseks. Pärast loomist sünnivad inimesed jumaliku õnnistuse väel vanematest. Samasuguse õnnistuse osaliseks sai Noa pärast veeuputust.<sup>110</sup>

Edasi ütleb autor, et hinge päritolu kohta on erinevaid arvamusi.

<sup>104</sup> Sequardus Olai **Wallander**, *Oratio de homine* (Dorpati Livonorum: Lit. Acad., 1640), [A2].

<sup>105</sup> *Ibid.*, [A3].

<sup>106</sup> *Ibid.*, [A3 verso].

<sup>107</sup> *Ibid.*, [A3 verso-A4].

<sup>108</sup> *Ibid.*, [A4].

<sup>109</sup> *Ibid.*, [A4 -A4 verso].

<sup>110</sup> *Ibid.*, [B].

Samuti on erinevad põhjused, mis inimest alal hoiavad. Ilma kolmekordselt parima ja suurima Jumala tahteta ei lange inimese peast juuksekarvagi. Ka inglid saadavad ja valvavad inimest. Samuti pole autori sõnul vähetäh-tis meditsiin, mis Jumala heakskiidul kaitseb inimese elu ja tervist.<sup>111</sup>

Kõneleja jätkab teooriaga mikro- ja makrokosmosest ning nelja ele-mendi osatähtsusest inimese puhul. Nii väidab ta, et tuli on nähtav ini-mese silmis, õhk on kogu kehas, vesi on soontes kui veejuhtmetes, maa on liha koos luudega. Samamoodi vastavad neli kehavedelikku neljale ele-mendile – kollane sapp tulele, veri õhule, lima veele ja must sapp maale.

S. Wallanderi oratsiooni keskosa on iseloomustatud kui anatoomilis-füsioloogilist kompendiumi, kus traditsiooniline retoorika on unustatud. Usutavasti kuulus S. Wallander nende väheste tudengite hulka, kes osale-sid arstiteaduskonna loengutel, ja ta kasutab seega juhust demonstreerida oma teadmisi selles vallas.<sup>112</sup>

Anatoomiline kirjeldus on tõepoolest põhjalik ja võtab enda alla üle kolme lehekülje. Arvestades, et tegemist on kõnega, ei sobi see tõesti eriti konteksti. S. Wallander kirjeldab kõigepealt luid, kõhresid, kõõluseid, veresooni, närve ja nahka. Eraldi tähelepanu on pööratud pea ehitusele ja sisemusele, sealjuures aju ehitusele. Autor jätkab kaela osatähtsusega ning seejärel räägib ta põhjalikult rindkeres paiknevatest siseelunditest. Siis kirjeldab autor selja ehitust ja loetleb kõhuõones paiknevaid siseelun-deid. Lühidalt mainib autor mees- ja naissuguelundite erinevust. Edasi räägib autor jäsemetest.<sup>113</sup> Inimesega seoses toob autor esile ka kehavede-likud ja -vaimud. Veel räägib autor ratsionaalsest hingest, mis tema sõnul täiendab elustavat ja aistivat hinge, ning inimese võimetest.<sup>114</sup>

Oratsiooni „De homine“ viimastel lehekülgedel tsiteerib autor ini-mese ja Jumala sarnasuse küsimuses Wittenbergi teoloogi Balthasar Meisnerit (1581–1626). Vaimsetes asjades ei suuda inimene autori sõnul midagi saavutada ilma Jumala vaimuta.<sup>115</sup>

Autor manitseb nii liigse lõbujanu, rikkuse kui ka kuulsuse tagaaja-mise eest. Hoiatavad eeskujud oleksid siinkohal vastavalt Soodoma ja Gomorra linna, kuningas Midase ning Heliose poja Phaethoni saatus.

<sup>111</sup> *Ibid.*, [B-B verso].

<sup>112</sup> Sandblad, *Om Dorpats universitet under dess äldsta skede 1632–1656*, 219.

<sup>113</sup> *Ibid.*, [B2-B3 verso].

<sup>114</sup> *Ibid.*, [B3 verso-B4].

<sup>115</sup> *Ibid.*, [B4 verso].

Teoloogid ütlevad, et pühakirja kohaselt on inimese olemasolu eesmärk täielik kuuletumine Jumalale. Ka paganlikud filosoofid on väitnud, et inimese ülim eesmärk on vaid Jumal.<sup>116</sup> S. Wallander toob lisaks välja ka Aristoteelse kuulsa ütluse „Naine on ebatäiuslik mees“.

Oma kõne lõpus esitab S. Wallander kontseptsiooni inimesest kui mikrokosmosest. Samuti loetleb ta nähtusi, mis inimest hukutavad. Autori sõnul on inimene inimesele sagedamini hunt. Samuti kurnavad inimesi haigused. Lõpuks hävitab inimese surm.<sup>117</sup>

Kõne lõpeb üleskutsega ülistada oma kõrgeimat arhitekti ja armastada teda kogu südamest, kogu väest ja kogu hingest. Selleks palub autor Jumalalt heldet abi.<sup>118</sup>

## ANALÜÜS

Academia Gustavianast meditsiiniprofessor J. Belowi ametiajast (1632–1642) pärinevas kahes meditsiiniteemalises oratsioonis „De medicina“ ja „De homine“ võib arstiteaduslikke ja teoloogilisi teemasid leida täiesti võrdsel määral. Fr. Heiniuse töös „De medicina“ käsitleb autor haigusi ja meditsiini pigem kui sotsiaalset nähtust, S. Wallanderi tööd „De homine“ võib pidada arstiteadusliku ja filosoofilis-teoloogilise lähenemise sümboolsiks.

Fr. Heinius väljendab keskaegset *Christus Medicus*'e traditsiooni ideed, Jumal on tema sõnul parim arst.

Academia Gustaviana ajast ei ole Tartus inimlaipade lahkamise kohta otseseid andmeid. Fr. Heinius kutsub aga oma kuulajaid tunnistajaiks ülikoolis toimuvatele lahkamistele. Kuna autor väidab, et need lahkamised toimuvad sageli, siis ilmselgelt ei ole tegemist inimlaipade anatomeerimisega, vaid pigem toetab see seniseid andmeid Academia Gustavianas kasutatavate ja koerte lahkamise kohta.

Meditsiiniõpe Academia Gustavianas kiritses, seda eelkõige vastavaeriala tudengite puudumise tõttu. Seega räägib Fr. Heiniuse oratsioon tegelikkusele paljuski vastu ja seda võiks tõlgendada kui katset Tartu

<sup>116</sup> *Ibid.*, [C].

<sup>117</sup> *Ibid.*, [C verso-C2].

<sup>118</sup> *Ibid.*, [C2].

meditsiiniolusid ilustada ja üles kiita. Seda oletust näivad kinnitavat faktid, et Fr. Heinius oli pärit Rostockist nagu ka meditsiiniprofessor Johann Below ning et ta oli Academia Gustaviana juuraprofessori, samuti Rostockist pärit Heinrich Heini poeg. Oma kõnes kiidab Fr. Heinius ka juriste, nimetades neid ühiskonna arstideks. Samas on siiski groteskne, et arstiteadust Tartus ülistatakse sellal, kui meditsiiniprofessor on viis aastat olnud ilma ainsagi üliõpilaseta ning esimene meditsiinitudeng on alles paar nädalat tagasi Tartusse ilmunud. Siin võib näha ajendit Fr. Heiniuse oratsiooni pidamiseks, arvestades sellesama meditsiiniüliõpilase pühendusluuletust kõne lõpus.

S. Wallanderit võib ilmselt pidada tudengiks, kes tõesti tundis huvi meditsiiniteemade vastu ja käis J. Belowi loengutel, viiteid selliste huvide kohta võib leida ka ühest tema luuletusest. Teadmised meditsiini vallas olid tal kahtlemata märksa põhjalikumad kui Fr. Heiniusel.

Kõnekunstiprofessor L. Ludenius, kelle valdkonda need oratsioonid õigupoolest kuulusid, oli ise varem samadel teemadel (s.o meditsiinist ja inimesest) sõna võtnud. Samas märkimisväärseid sarnasusi vaatluse all olevate oratsioonidega tema töödest ei leia. Seega ei saa L. Ludeniuse mõju siin määravaks pidada, autorid on mõlema kõne puhul tõenäoliselt siiski üliõpilased ise, ehkki kahtlemata osalesid nad ka retoorikakursustel – see nähtub tsiteeritud autoritest. J. Belowi mõju on mõlemal puhul olemas, ehkki erinevas vormis. Fr. Heiniuse meditsiiniülistus on ilmselgelt mõjutatud soovist kaasmaalase ja oma isa kolleegi valdkonda esile tõsta – Academia Gustavianas ju varem meditsiinilisi töid ei olnud. S. Wallander aga sai oma anatoomiateadmised tõenäoliselt J. Belowi loengutel.

Küsimuses, kas neid Academia Gustaviana oratsioonid on mõjutanud skolastiline lähenemine või uuemad teadustööd, tuleb kindlasti suurem osakaal anda esimesele. Uuema aja teadlasi, sealhulgas Paracelsust, küll mainitakse, kuid pikemalt neid ei käsitleta. Fr. Heiniuse puhul oleks eriti võinud eeldada J. A. Comeniuse mõju, kuid viimase loomingus võib kohata üsna negatiivset suhtumist akadeemilisse meditsiini,<sup>119</sup> Fr. Heinius vastupidi, kiidab seda rohkelt. Antiikautorid ja Piibel on mõlema kõne puhul olnud olulised allikad.

<sup>119</sup> John **Comenius**, *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*. Translated and introduced by Howard Louthan and Andrea Sterk. Preface by Jan Milič Lochman (New York, Mahwah: Paulist Press, 1998), 118 jj.

## KOKKUVÕTE

Artiklis oli põhitähelepanu all Tartu ülikooli esimese meditsiiniprofessori Johann Belowi professor (1632–1642) Academia Gustavianas, mil Tartus ei kaitsnud ühtegi arstiteaduslikku disputatsiooni, küll aga pidasid teoloogiatudengid kaks oratsiooni – „De medicina“ ja „De homine“, mida teemavalikust lähtuvalt võiks pidada vähemalt osaliselt meditsiini valdkonda kuuluvaiks. Kõige õigem oleks neid ehk määratleda kui interdistsiplinaarseid oratsioone teoloogia ja meditsiini vallast. Siiani on Academia Gustavianat käsitlevates teadustöodes neist kõnedest mööda vaadatud, kuid tasuks meenutada, et tegemist on siiski Academia Gustaviana esimeste meditsiinialaste töödega. Kui nad ka arstiteaduse vallas midagi uut ei paku, annavad nad siiski pildi akadeemias meditsiini vallas toimuvast ja sealsest suhtumisest arstiteadusse. Teema kohta on materjali väga vähe ning seega tuleks olemasolevat igal juhul hinnata kui väärtuslikke allikaid.

# HILLAR PALIAS – OHVITSERI AUASTMES PASTOR

Toivo Pilli

Selle artikli pealkiri ei ole sõnastatud eksikombel. Hillar Palias, sirgelselgne sõjaväelane, oli tõepoolest ka jutlustaja ja vaimulik. Kipub olema nii, et usulised või kirikuloolised allikad ei rõhuta eriti Paliase sõjaväelasetööd, sõja-ajaloolased aga tunnevad justkui pisukest kohmetust ohvitseri usulise tegevuse kajastamisel. Tundub, nagu need kaks poolt ei kuuluks kuidagi kokku. Hillar Paliase elus aga kuulusid. Käesolev artikkel püüab kõnelda mõlemast tahust Hillar Paliase elus. Tema kohta on kirjutatud, et ta oli sõdur kahel rindel: sõjaväelasena Tapa soomusrongirügemendis ning baptisti jutlustajana kodumaal ja võõrsil.<sup>1</sup> Kuidas ühitas ohvitser oma ülesannetega pastoritöö? Millised laiemad mõjutused ja usulised veendumused kajastuvad vaadeldavas eluloos? Millist rolli täitis Hillar Palias hilisemal eluperioodil väliseesti kogukonnas Rootsis ja Kanadas? Neid küsimusi silmas pidades vaatleb järgnev artikkel üht XX sajandi elusaatust, mille prisma avaneb inimlähedasi vaatenurki nii Eesti vabakoguduste ajaloole kui ka paguluseestlusele.

## ÕPINGUD JA SÕJAVÄELASEKARJÄÄR

Gottfried-Georg Palias (artiklis hiljem Hillar Palias) sündis Haapsalus 12. novembril 1896. aastal.<sup>2</sup> Tema isa Kustav Palias oli linnas tuntud kaupmees, kelle usuline pöördumine äratas „seltskonnas” laiemat tähelepanu.<sup>3</sup> Kustav Palias, sündinud 14. juulil 1855, oli pärit Hiiumaalt.<sup>4</sup> Tema

<sup>1</sup> *Usurändur*, 3 (1969), 11.

<sup>2</sup> Artiklis esinevad vanemad kuupäevad on antud uue kalendri järgi.

<sup>3</sup> Efraim Joel Dahli märkmed ühel lehel, dateerimata. Kõrgema Usuteadusliku Seminari Arhiiv (KUSA).

<sup>4</sup> Tapa linnavalitsuse perekonnaseisuametniku protokoll nr 1762. Lisa. Tapa linna perekonnaregister, kd III, lk 184, 185 juurde. Lääne-Viru Maavalitsuse arhiiv.

äri võiks iseloomustada kui pudupoodi, kus müüdi kõike majapidamises vajalikku: muu hulgas võis sealt osta tööriistu, petrooleumi ja kompvekke. Gottfried-Georgi ema Minna (neiupõlve perenimega Feldberg) oli sündinud 11. septembril 1857. aastal Haapsalus.<sup>5</sup> Mõlemad vanemad kuulusid Haapsalu baptistikogudusse.<sup>6</sup>

Olgu segaduse vältimiseks öeldud, et Gottfried-Georg muutis 1939. aastal oma eesnime Hillariks. Tapa linna perekonnaseisuametniku otsus nr 2511 mainib: „Nime muutmise soovist kuulutati Riigi Teataja Lisas nr 100 28. novembrist 1939. a. Seaduses ettenähtud ühekuulise tähtaja jooksul ei ole keegi vaielnud nime muutmise vastu.“<sup>7</sup> Teade nimemuutmise kohta ilmus Riigi Teataja Lisas nr 5 (16. jaanuaril 1940. aastal).

Tulevane vaimulik ja sõjaväelane sai alghariduse Haapsalus, kus ta 1913. aastal lõpetas linnakooli keskmiste hinnetega. „Jumala käskude tundmine“, nagu venekeelne tunnistus usuõpetust nimetab, oli neli, mõned ained ka kolmed, nagu 16-aastaselt noorukilt võib vist oodatagi.<sup>8</sup> Enne Eesti iseseisvumist õppis Hillar Palias Peterhofi sõjakoolis ehk junkrute koolis. Kaljo Raid teab rääkida, et Palias pidi junkrute koolist enne lõpetamist lahkuma, sest selgus, et ta on baptist.<sup>9</sup> Kuigi baptism oli Venemaal ametlikult registreeritud, ei tahtnud tsaariarmee vist siiski oma ohvitserkonnas vabakiriku esindajat näha. Tegelikult ei olnud noormees tollal veel aktiivne koguduseliige – ta oli ainult „kirjade järgi baptist“, nagu kirjutab Raid.<sup>10</sup> Siiski oli Peterburi-perioodist kasu: Palias süvendas seal oma vene keele oskust.

Kaudsetele andmetele toetudes võib järeldada, et Hillar Palias teenis Esimese maailmasõja ajal, ilmselt 1917. aastal, tsaariarmee 15. inseneripolgus. Ta vend Wilhelm mainib oma kirjas, et nad teenisid Hillariga selles väeosas koos, kuid „erinevates ametkohtades“. Wilhelm jätkab 1966. aastal kirjutatud erakirjas:

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Guido Paliase e-kiri (29. juuni 2009). KUSA.

<sup>7</sup> Otsus nr 2511 (29. detsember 1939). Ärakiri. Tapa linna perekonnaregister, kd III, lk 184 juurde. Lääne-Viru Maavalitsuse arhiiv.

<sup>8</sup> Haapsalu neljaklassilise linnakooli lõputunnistus, välja antud 30. mail 1913. aastal. Viive Medri koduarhiiv Torontos.

<sup>9</sup> Kaljo **Raid**, „Jutl. Hillar Palias 70-aastane“ – *Usurändur*, 1 (1967), 9.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 9.

Pärast, rev[o]lutsiooni päevil, kui minu seisukord elukardetavaks muutus ja ma, tänu sõpradele staabis, luba sain polgust lahkuda, võttes kaasa trobikond kaasmaalasi, siis ei olnud Sina nende seas. Kuhu jäid Sina too-kord ja kuidas tulid Sina pärast Eestisse? See on mulle tänini mõistatu-seks jäänud.<sup>11</sup>

Ka selle artikli autor ei leidnud Hillar Paliase tolle eluperioodi kohta rohkem andmeid.

Eesti sõjaväes – rahvaväes – teenis Palias alates 8. detsembrist 1918. Guido Paliase andmetel osales Hillar Palias ka Vabadussõjas.<sup>12</sup> Hiljem otsustas ta edasi õppida. Ta erialaks sai „nõrgavoolu elektrotehnik“, sel-lise kutse ta sai Tondil asunud Sõjaväe Tehnikakooli esimese rahuage-se kursuse lõpetamisel 1923. aastal. Paliasele antud Sõjaväe Tehnikakooli tunnistus on dateeritud 30. augustiga 1923. aastal.<sup>13</sup> Tehnikakoolis õppi-mise ajal omandas ta ühtlasi gümnaasiumihariduse.<sup>14</sup>

Sõjaväe Tehnikakooli lõpetamine oli sõjaväeliselt pidulik. Vassili Williamson (Villemson) kirjutab: „Vastava paraadi ja tseremooniaga ülendati kuulajad ja kadetid nooremleitnantideks.“<sup>15</sup> Nagu teada, suleti Sõjaväe Tehnikakool veel samal sügisel, ja selle asemele loodi Kaitseväe Ühendatud Õppeasutuste Sõjakooli koosseisus tehnikakompanii. Tõsi küll, hiljem pidas ülemjuhataja seda sammu veaks ja tehnikakool taastati 1936. aastal.<sup>16</sup>

Pärast Sõjaväe Tehnikakooli lõpetamist määrati Palias esialgu teenis-tusse Sõjaministeeriumi mehaanikatöökodadesse. 15. märtsil 1924 sai tema teenistuskohaks Koplis asunud sõjaväe relvatehas Arsenal,<sup>17</sup> kus ta

<sup>11</sup> Wilhelm (Willy) Palias Hillar Paliasele, erakiri (4. november 1966). Viive Medri kodu-arhiiv.

<sup>12</sup> Guido Paliase e-kiri (29. juuni 2009).

<sup>13</sup> Sõjaväe Tehnika Kooli Tunnistus väljaantud Gotfried Gustavi p. Palijas'ile 30. augus-til 1923. a. Viive Medri koduarhiiv.

<sup>14</sup> Tunnistus, välja antud 27. augustil 1923. aastal. Viive Medri koduarhiiv.

<sup>15</sup> Andres **Seene**, koost ja toim, *Eesti Vabariigi Sõjaväe Tehnikakool 1920–1923 / 1936–1940: uurimusi, mälestusi ja dokumente* (Tartu: Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2006), 59–60. Kogu Vassili Williamsoni (end Villemsoni) teksti tehnikakooli esimese lennu õppetööst ja elust vt lk 31–85.

<sup>16</sup> Seene, *Eesti Vabariigi Sõjaväe Tehnikakool*, 16, 20–25.

<sup>17</sup> Riigiarhiiv (ERA), f 495, n 13, s 33, lk 113.

muuhulgas töötas meistrina.<sup>18</sup> Siiski ei jäänud ta Arsenali kauaks. Peagi – täpsemalt 1. juulil 1925 – viidi ta sideohvitserina Tapal asunud soomusrongirügemendi teenistusse. Uute ülesannetega kaasnes kõrgem auaste: ta ülendati leitnandiks arvates 28. novembrist 1927.<sup>19</sup> Tollal oli Eesti kaitsevael kaks soomusrongirügementi, esimene neist asus Tapal ja teine Valgas. Novembris 1934 liideti senised kaks soomusrongirügementi üheks, asukohaga Tapal.

Tolleks ajaks oli juba selge, et soomusrongid on relvaliigina oma aja ära elanud, nad pidid sõjaolukorras toimima pigem raudteel liikuva soomustatud patareina, mille juurde kuulusid kuulipildujakompanii, jalaväerühm ja tehnikakompanii. Rahu ajal oli rügement väljaõppe- ja katteüksus.<sup>20</sup> Sõjalise tähtsuse vähenemisest hoolimata saatis väeosa jätkuvalt Vabadussõjast kaasa kandunud kuulsus. Pealegi paiknes Tapal legendaarne soomusrong „Kaptan Irv“. Ettevõtlik ja intelligentne ohvitserkond hoidis rahu ajalgi soomusrongi väeosad eliitväeosade tasemel.<sup>21</sup> Teenimine sellises väeosas oli kindlasti isiksust kujundav kogemus.

Ehkki Hillar Palias ei teinud sõjaväes just peadpöörivat karjääri, oli ta edenemine stabiilne. Eesti sõjavägi võimaldas Paliasel veeta kolm kuud Poolas; 1931. aastal sai ta 10 000 senti preemiat tehnilise võistlustöö eest.<sup>22</sup> Kapteni auaste anti talle 24. veebruaril 1936, kui ta oli 39-aastane. Teenistusandmed 1939. aastast näitavad, et teda on atesteeritud heade tulemustega; ta kuulus Sõjavägede Varustusvalituse Tehnikaosakonna alluvusse.<sup>23</sup> Paliasele oleks 1940. aastal omistatud majori aukraad, kui ta oleks jõudnud siirduda uuele ametipostile – tööstusmobilisatsiooni juhiks sõjaministeeriumis. Näib, et ta ise valmistus pealinna kolimiseks. Viive Medri koduarhiivis on säilinud ilus nahkehistöö – Hillar Paliasele rügemendist lahkumise puhul 1. aprillil 1940 kingitud fotoalbum. Kuid

<sup>18</sup> Efraim Joel Dahli märkmed ühel lehel, dateerimata. KUSA.

<sup>19</sup> ERA, f 495, n 13, s 33, lk 113.

<sup>20</sup> Tiit **Noormets**, „Soomusrongide organisatsioonist, konstruktsioonist ja relvastusest“ – Mati Õun, Tiit Noormets, Jaak Pihlak, *Eesti soomusrongid ja soomusronglased, 1918–1941* (Tallinn: Sentinel, 2003), 21. Suur tänu Tiit Noormetsale, kes e-kirjavahetuse käigus avardas ja täpsustas mu teadmisi soomusrongirügemendist. – T.P.

<sup>21</sup> Jaak **Pihlak**, Mati **Õun**, „Nimekaid soomusronglasi“ – Õun *et al.*, *Eesti soomusrongid*, 23.

<sup>22</sup> Raid, „Jutl. Hillar Palias 70-aastane“, 9.

<sup>23</sup> ERA, f 495, n 13, s 58, lk 100.

see elumuutus ei teostunud, hoopis suuremad muutused leidsid peagi aset: Eesti iseseisvuse langemine oli läve ees, peagi veeres sõda üle Eesti ja „ajalugu sai teise suuna“.<sup>24</sup>

Mainitagu veel üht huvitavat seika. Ajakiri *Usurändur* kirjutab, et Hillar Paliasele tehti ülesandeks 1939. aastal Narva piiripunktis vastu võtta Nõukogude väeosad, kes baaside lepingu alusel tulid raudteed mööda Eestisse.<sup>25</sup> Guido Palias, ilmselt isa Hillar Paliase jutustusele tuginedes, teadis rääkida, et esimese väeosa Narva saabudes keeldunud vastutav Nõukogude ohvitser vagunist väljumast ja end esitlemast. Kas oli põhjuseks umbusk, hirm või piinlikkus viletsa sineli pärast? Hillar Palias ei saanud tulijatel lubada formaalsusi täitmata edasi liikuda ja teatas kummalisest tõrkest Eesti väejuhatusele. Viimaks toimus siiski asjakohane esitlemine ja olukord lahenes. Teisel korral olevat Nõukogude komissar väljunud rongist just siis, kui Narva kirikukellad hakkasid laupäeva õhtul kell kuus „püha sisse lööma“. Komissar olnud ilmselgelt liigutatud ja öelnud: „Kakskümmend viis aastat pole ma seda kuulnud. Mu ema ka palvetas.“<sup>26</sup> Isegi kui täpsed ajalootõigad neis kahes loos on tuhmunud, annavad need edasi tundeelulist tõde.

## VEEL ÜKS KUTSUMUS: PASTOR JA JUTLUSTAJA

Isiklikult läbitunnetatud kristliku veendumuseni jõudis Hillar Palias 1920. aastal. Võib arvata, et enne Sõjaväe Tehnikakooli kursusele astumist veetis ta mõne aja vanematekodus Haapsalus. Ilmselt oli just see 23-aastasele noormehel järelemõtlemise ja elufilosoofilise raamistiku leidmise periood. Ta ristiti Haapsalus 1920. aasta maikuu baptisti jutlustaja August Johannsoni poolt. Ristimine toimus muidugi vabakiriklikus vormis vee alla kastmisega, kandes nõnda kõikehõlmava vaimse muutuse tähendust.

See Hillar Paliase isiklikus arengus pöördeline periood haakub laiemate ühiskondlike muutustega. Vabadussõda oli lõppenud. Eesti ehitas

<sup>24</sup> Viive Medri kirjalikud mälestused viiel lehel (1. juuni 2009). KUSA. Vt ka Guido Paliase e-kiri (29. juuni 2009).

<sup>25</sup> *Usurändur*, 3 (1969), 11.

<sup>26</sup> Guido Paliase kirjalikud mälestused neljal lehel (30. mai 2009). KUSA.

läbi raskuste üles omariiklust. Majanduslikud võimalused olid kitsavõitu. Noormees otsustas jätkata sõjaväelasena ja sel alal edasi õppida. Nagu öeldud, astus ta Sõjaväe Tehnikakooli Tondil ja oli aastatel 1920–1925 tallinlane. Näib, et tal polnud raskusi pealinna eluga harjumisel. „Ta üüris möbleeritud toa ja elas tollasel Kaasani tänaval Kaasani kiriku vastas.“<sup>27</sup> On võimalik, ehkki mitte kindel, et ta oli korteris oma vanema venna Wilhelmi juures, kes arhiivianndmete põhjal elas 1920. aastatel samuti Kaasani tänaval, maja nr 7 korteris 4.<sup>28</sup> Vend Wilhelmist ei saanud karjääri-sõjaväelast, kuigi temagi oli olnud tsaariarmees ja Vabadussõjas. Reservi määramise järel valis ta elutööks äritegevuse – muuhulgas viis ta pankroti veerelt öitsvale järjele maiustustevabriku Endla.<sup>29</sup>

Hillar Paliase aga ühendas (mõneti üllatavalt) sõjaväelase töö sügavalt usuliste huvidega. Efraim Joel Dahl kirjutab Paliase lugemisharrastusest: „Ta armastas lugeda pühituslikku kirjandust.“ Raamatud olid enamasti saksa keeles, tema lemmikautoriks oli tollal kindralleitnant Georg von Viebahn, saksa osadusliikumise aktiivne tegelane.<sup>30</sup> Viebahn koondas usulise pöördumiskogemusega Saksa keisrarmee ohvitseri Usklike Ohvitseride Liidu raames ja avaldas XIX sajandi lõpul ja XX sajandi alguses terve rea piibliseletuslikke-hingekosutuslikke traktaate ja kirjutisi.<sup>31</sup> Arvestades Viebahni tuntust tollases saksa evangeelses kultuuriruumis, võib arvata, et tema eeskuju aitas Paliasel ületada mentaalset lõhet sõjaväelase identiteedi ja usutegelase identiteedi vahel. Olgu mainitud, et Venemaa mennoniitide mõjul leidis Eesti vabakogudustes ka patsifistlikku hoiakut. Näiteks keeldus Eduard Johannson (Heinla), hilisem Kärkla baptistikoguduse juht, tsaariarmees teenides püssi kätte võtmast.<sup>32</sup>

Usulisse kirjandusse süüvimine viitab Paliase tõsimeelsusele kristlikes praktikates. Lisaks võttis ta Tallinnas osa Allika baptistikoguduse

<sup>27</sup> Efraim Joel Dahli märkmed ühel lehel, dateerimata. KUSA. Kaasani tänav kannab tänapäeval Liivalaia nime.

<sup>28</sup> Vt näiteks ERA f 495, n 7, s 388.

<sup>29</sup> Guido Paliase e-kiri (29. juuni 2009). KUSA.

<sup>30</sup> Efraim Joel Dahli märkmed ühel lehel, dateerimata. KUSA.

<sup>31</sup> „Viebahn, Georg von (1840–1915)“ (H. Brandenburg) – *Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Bd. III. Hg. Helmut Burkhardt, Uwe Swarat et al. (Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1994).

<sup>32</sup> [Eduard **Heinla**], *Aednikupoisist jutlustajaks* (Tallinn: Allika, 2006), 66–75.

tegevusest. „Laulukooris laulsime kõrvuti,“ meenutab Dahl.<sup>33</sup> Tundub, et viis Tallinnas veedetud aastat ei olnud mitte ainult sõjaväelise ettevalmistuse ajaks, vaid ka isiksusliku küpsemise periood, mil Paliases vormus selgus ka tema teise ja vahest peamise kutsumuse – vaimulikutöö asjus.

Vaimulikul alal asus Palias tõsisemalt tegutsema 1925. aastal, kui siirdus Tapale. Sõjaväelaseameti kõrval alustas ta kaastegevust Tapa baptistiskoguduses – mis esialgu oli Lehtse koguduse osakond. Rajati noortetöö ja pühapäevakool; alates 1926. aastast tegutses laulukoor.<sup>34</sup> Kui Tapa kogudus sai 1932. aastal iseseisvaks ja aasta lõpul senine vaimulik juht Philipp Gildemann (Viling Varalaid) Tartusse kolis, teenis Palias jutlustaja (tänapäevases mõttes pastori) kohusetäitjana. Võimalik, et pastori kohusetäitjaks jäi ta pieteeditundest. Ikkagi sõjaväelane... Tegelikult täitis Palias koguduses kõiki vajalikke juhiülesandeid.

On selge, et päriselt ei saanud Palias vältida valikuid, vahest isegi pingeid, mis tekkisid ta kahest paralleelsest kutsumusest. Kuivõrd osales Palias näiteks rügemendi seltskondlikus elus, ei oska siinkirjutaja öelda. Võib arvata, et mingil määral oli see ohvitseri kohus. Pealegi oli Eesti ohvitseri kasvatatud nõnda, et nad oskaksid käituda söögilauas, ametlikel vastuvõttudel, seltskondlikel koosviibimistel, ühesõnaga – ohvitser oli ka seltskonnategelane. Teisalt aga – tollane vabakirikute vaimulaad üldkultuuris osalemist just ei soodustanud, pigem vastanduti. Kuidas lahendas selle vastuolu kapten ja pastor Palias? Andmeid sellele küsimusele vastamiseks napib.

On siiski selge, et soomusrongirügemendis ei tegeldud ainult rutiinse tööga. Rügemendi staap asus endises Tapa mõisa härrastemajas, XIX sajandi esimesel poolel klassitsistliku ilme saanud hoones. Seal oli ka ohvitseride kasiino saaliga, kus toimusid ametlikud vastuvõttud ja ballid. Väeosas toimusid filmiõhtud, tegeldi spordiga, korraldati kursusi ja moodustati laulukoor. Eriti pidulikult tähistati jõule ja võeti vastu uut aastat.<sup>35</sup> Üritusi korraldati peredele ja ohvitseride lastele. Hillar Paliase abikaasa Gerthale meeldis seltskondlik suhtlemine. Gertha oli „rõõmsameelne,

<sup>33</sup> Efraim Joel Dahli märkmed ühel lehel, dateerimata. KUSA.

<sup>34</sup> Richard **Kaups**, toim, *50 aastat apostlite radadel: joomi baptisti koguduste eluarengust Eestis* (Keila: E.B.K. Liidu kirjastus, 1934), 88.

<sup>35</sup> Harri **Allandi**, *Tapal paiknenud soomusrongirügement sõnas ja pildis* (Tapa, 2007), 32, 59.

spontaanne, teravmeelne, otsekohene ja musikaalne“ noor naine, keda poeg Guido iseloomustab „täiesti lavainimesena“ ja lisab: „Kui rügemendis oli ohvitseride jõulupuu, paluti teda lastele jutustada. Ema rääkis, et ka kõik ohvitseriprouad tulid siis kuulama.“<sup>36</sup> Võib arvata, et Hillar Paliase seltskondlik elu seevastu jäi tagasihoidlikuks ta pietistlik-tõsise meelelaadi tõttu, kuid mingi erak ta kindlasti ei olnud.

Samas pole kahtlust, et Palias oli aktiivne vaimulikul alal – ta arendas noort kogudust. 1930. aastate keskpaiku oli Tapa baptistikoguduses 30–40 täisõiguslikku liiget, kuid kaasa haaratud oli hoopis rohkem inimesi: lapsi, noori, koguduse sõpru. Kogudusel oli Laial tänaval üüritud ruum.<sup>37</sup> Väikelinnas oli sellise noorusliku koguduse tegevus märkimisväärtne, eriti arvestades vabakogudusele omast aktiivsust. Taustateabena olgu öeldud, et 1934. aasta rahvaloenduse järgi elas Tapal 3700 inimest.<sup>38</sup> Palias oli avatud koostööle kohaliku metodisti kogudusega. Helga Kivisild meenutas, et kui tema 1939. aastal Tapale tuli, oli baptistidel ja metodistidel ühine pühapäevakool.<sup>39</sup> See tugevdas vabakoguduste mõju linnas veelgi. Hiljem, nõukogude ajal, kasutasid mõlemad kogudused ühiselt metodistide palvemaja, ja teevad seda kuni tänaseni.

Hillar Paliasel oli mentori ja hingehoidja oskusi, mida elukutseliselt sõjaväelaselt ei oskaks oodata. Ülo Meriloo kirjeldas, kuidas ta 1940. aasta sügisel maapoisina Tapa gümnaasiumi minnes leidis Paliaste peres toetatavat suhtumist. „Gottfried [Hillar] ja Gerda [Gertha] võtsid mind [otse] kui sugulast ja noort kristlast vastu.“<sup>40</sup> Hillar Palias oli koguduse noorte silmis suur autoriteet. Ta kõneles lühidalt, mõttetihedalt, meeldejäädvalt. Jumalateenistuse lõpul ei jäänud ta inimestega pikalt juttu ajama – andis kätt, jättis hüvasti. Nagu kooliõpetaja pärast tundi. „Aga kõnetunnid olid tal ka, seal ta vestles ja andis nõu.“<sup>41</sup> Tõnis Nõmmik mainib, et eraviisiliselt pidas Palias hingehoidlikke vestlusi ka väeosa ajateenijatega, ehkki ametlikult tal kaplanitööks õigust ei olnud.<sup>42</sup>

Hillar Palias abiellus 1932. aasta sügisel juba mainitud Gertha Plutu-

<sup>36</sup> Guido Paliase e-kiri (29. juuni 2009). KUSA.

<sup>37</sup> Kaups, *50 aastat apostlite radadel*, 88–89.

<sup>38</sup> Allandi, *Tapal paiknenud soomusrongirügement*, 5.

<sup>39</sup> Helga Kivisilla suulised andmed (4. november 2009).

<sup>40</sup> Ülo Meriloo suulised andmed (28. märts 2009).

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Tõnis Nõmmik, *Vaimulikud kaitsejõududes. Eesti kaitseväge kaplaniteenistus ja selle eelugu* (Tartu: Kaitseväge Ühendatud Õppeasutused, 2005), 111.

sega. Abielludes oli Hillar 35-aastane, mis lubab järeldada, et perekonna loomise otsus oli kaalutletud ja küps. Väljavaltu Gertha<sup>43</sup>, sündinud 7. jaanuaril 1912. aastal, oli pärit Lehtse vallast Aegviidust. Ta ema Anna Marie ja isa Karl olid Kadrina luteri koguduse kirjades, esimene pärit Loo-bult, teine Jõeperelt.<sup>44</sup> Gertha oli abielludes 20-aastane. Tapa linna perekonnaregister näitab, et abielu vormistati 6. oktoobril 1932. Tunnistajateks on dokumentides märgitud Alfred Karelson ja Philipp Gildemann; mõlemad kuulusid baptisti koguduse juhtkonda.<sup>45</sup> Hillari ja Gertha abielust sündis kaks last – poeg Guido ja tütar Viive.

## TEISE MAAILMASÕJA KEERISES

Tapal paiknenud soomusrongirügemendi viimsed päevad jõudsid kätte 1940. aasta sügisel, kui Eesti poliitiline saatus kujundati ümber juuni-pöörde järellainetuses. Peatselt demonteeriti soomusrongide suurtükid. Soomusrongirügement likvideeriti täielikult 1941. aasta alguses – võib arvata, et enamik lahinguvaguneid lammutati.<sup>46</sup>

Ilmselt millalgi 1940. aasta sügisel sattus Hillar Palias Punaarmee, võimalik, et sündmuste käigus, millega moodustati Eesti sõjaväest Punaarmee korpus. Guido Paliase mäletamist mööda määrati Hillar Palias Tartus sidepataljoni komandöri abiks. Usu pärast kuulati teda mitu korda üle. Nõukogude instantsid ei võtnud esialgu siiski midagi otsustavamat ette, sest Palias jäi sidepataljoni. Ta olevat kord isegi Tartu Immaanueli Baptistikoguduses jumalateenistusel punaarmeele mundris kõnele-nud.<sup>47</sup> Ajad olid tõesti täis ootamatusi.

Teatavasti taganesid Nõukogude väed sõja alguses kiiresti edasi liikuvate Saksa armee üksuste ees. Paljud vastu- või päritahtsi Punaarmeele võetud eestlased andsid end sakslaste kätte vangi. Hillar Palias koos

<sup>43</sup> Artiklis kasutatakse ametlikku nimekuju Gertha. Sõbrad ja tuttavad kasutasid sageli eesti keelele omasemaid versioone (Gerda või Gerta).

<sup>44</sup> Väljavõte Kadrina koguduses 1. juulini 1926. a. peetud perekonnaraamatust, nr 1311 (14. september 1932). Tapa linna perekonnaregister. Lääne-Viru Maavalitsuse arhiiv.

<sup>45</sup> Tapa linna perekonnaregister, kd III, lk 184, ja abieluregister, lk 62. Lääne-Viru Maavalitsuse arhiiv.

<sup>46</sup> Noormets, „Soomusrongide organisatsioonist“, 21 jj.

<sup>47</sup> Guido Paliase kirjalikud mälestused neljal lehel (30. mai 2009). KUSA.

mitme teise eestlasega andis end vangi Pihkva piirkonnas Porhovi juures. Guido Palias kommenteerib: „Sellega lõppes siis isa Teise maailmasõja rindeseiklus – ta ei saanud seal isegi haavata.“<sup>48</sup>

Ehkki Eesti piirile lähemal vangi võetud eestlased saadeti sakslaste poolt tol perioodil tavaliselt kohe Eestisse tagasi, läks Paliasel teisiti. Tema oli juba pisut kaugemal Venemaal ja ilmselt ei teinud Saksa armee otsustajad seal enam eestlastest ja venelastest sõjavangide vahel vahet või polnud selleks lihtsalt aega. Hillar Palias saadeti vangilaagrisse Königsbergi lähedal. Eesti riigiarhiivis säilinud Stalag I-A nõukogude sõjavangide nimekirjas 10. detsembrist 1941 leidub Hillar Paliase nimi. Tema auastmeks on saksa keeles „Hauptmann“, st kapten, koduseks aadressiks on märgitud Tapa, Niguli pst 18A.<sup>49</sup>

Palias oli Königsbergi lähedal sõjavangis seitse või kaheksa kuud. Ehkki vangilaagriolud sõja alguses ei olnud nii kohutavad kui sõja lõpu poole, jõudis 800–900-st mehest siiski paar-kolmkümmend selle aja jooksul nälga surra. Hillar Palias oli üks esimesi, kes laagris oleku ajal sai kodust toidupaki. Abikaasa Gertha saatnud selle kellegi Saksa ohvitseriga Eestist Königsbergi – ja pakk jõudis kohale. Saatusekaaslased kogunesid kõhnunud kapten Paliase ümber, kui ta paki avas. Ta jagas paki sisu teistega... ja sai tänu sellele laagris härrasmehe kuulsuse. Paliase hilisem tõdemus olnud, et näljas inimene muutub kergesti loomalikuks.<sup>50</sup> Teda ennast hoidsid inimlikkust kaotamast ta usulised veendumused, moraalne selg-roog ja isiksuseomadused.

Ilmselt millalgi 1942. aasta keskpaiku jõudis Hillar Palias tagasi kodumaale. Temast sai Tapa linnavalitsuse töömehet juhataja.<sup>51</sup> Selles ametis töötas ta sakslaste ajal tõenäoliselt kuni Eestist lahkumiseni 1944. aastal. Paliasele meeldis sakslaste ametliku asjaajamise korrektsus; ta tuli oma tööülesannetega hästi toime.

Ülo Meriloo mäletas rääkida, et Palias oli pärast sõjavangist naasmist suure pinge all.<sup>52</sup> Vangilaagri mälupildid nii kergesti ei unune! Ta enda ja pere tulevik oli ebakindel. Pealegi tuletasid tuttavad paigad meelde ras-

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> ERA, fR-1606, n 1, s 187, lk 82.

<sup>50</sup> Guido Paliase kirjalikud mälestused neljal lehel (30. mai 2009). KUSA.

<sup>51</sup> Raid, „Jutl. Hillar Palias 70-aastane“, 9.

<sup>52</sup> Ülo Meriloo suulised andmed (28. märts 2009).

kete aegade traagikat. Soomusrongirügemendi territooriumi olid hõivanud sakslased. Sealsamas, nn Irve kasarmus, oli sõjavangide laatsaret. Heljo Jooritsa mälestuste järgi puhkes 1942. aasta suvel vangide seas kõhutiüfus. Igal hommikul veeti vankritel ihualasti laipu rügemendi vanasse lasketiiru. Seal lükati surnukehad kärudelt otse kraavi. „Kui rida täis sai, lasti mäest kruusa peale. Ja kõik kordus, hauaküngas kasvas.“<sup>53</sup> Suremus vähenes alles 1943. aastal. On selge, et endine rügemendi ohvitser märkas-teadis ja elas hinges läbi sündmusi, mis leidsid aset ta silme ees, ta endises töökohas. Palias leidis sisemist tasakaalu palvetades; tol eluperioodil palvetanud ta umbes tund aega igal hommikul.<sup>54</sup>

Kõigest hoolimata ei unustanud Palias pastoraalset kutsumust. Kui Meriloo sai 1944. aastal kutse Saksa sõjaväkke, läks Palias temaga jaama hüvasti jätma. Nad jalutasid perroonil ja kogenud ohvitser andis noorukile nõu, kuidas sõjaväes käituda. Ta seletas kutsealusele 91. psalmi, mille kokkuvõttev sõnum oli „Sa jääd kõigekõrgema kaitse alla“. Meriloo sõitis määratud kogunemispaika Kloogale. Hillar Palias aga läks üsna pea Haapsallu ja sealt edasi Rootsi.<sup>55</sup> Ta abikaasa ja lapsed olid Stockholmi jõudnud juba augusti keskpaiku laevaga „Juhan“. Palias ise järgnes neile kolm-neli nädalat hiljem, tänu sellele, et sai koha väikeses paadis, millega siirdus Rootsi mitu Eesti politseinikku.<sup>56</sup> Oli varasügis 1944.

Palias ei saanud küll tollal tõsitäpselt teada kaasohvitseride, näiteks soomusrongirügemendi ülemate kolonelide Karl Tallo ja Voldemar-Karl Kohti saatusest, kes lasti maha Nõukogude vangilaagrites 1942. aastal.<sup>57</sup> Kindlasti teadis ta aga arreteerimistest ja inimeste kadumistest. Hilisemad arvestused näitavad, et Paliase koolikaaslastest – Sõjaväe Tehnikakooli esimese lennu 71 lõpetanust – represseeris nõukogude võim 26.<sup>58</sup> Siinkirjutajal puuduvad andmed, miks või kuidas Palias ise pääses 1941. aasta juuniküüditamisest või arreteerimisest. Kas ehk sellepärast, et ta oli Punaarmees? Aga nüüd, kui ta oli olnud Saksa sõjavangis ja siis saksa-

<sup>53</sup> Allandi, *Tapal paiknenud soomusrongirügement*, 89.

<sup>54</sup> Guido Paliase kirjalikud mälestused neljal lehel (30. mai 2009). KUSA.

<sup>55</sup> Ülo Meriloo suulised andmed (28. märts 2009).

<sup>56</sup> Guido Paliase kirjalikud mälestused neljal lehel (30. mai 2009). KUSA.

<sup>57</sup> Allandi, *Tapal paiknenud soomusrongirügement*, 79, 85. Vt ka mõnede teiste soomusrongirügemendi ohvitseride saatusi: Oun *et al.*, *Eesti soomusrongid*, 23–34.

<sup>58</sup> Seene, *Eesti Vabariigi Sõjaväe Tehnikakool*, 27.

aegse linnavalitsuse teenistuses, ei olnud tarvis olla prohvet, et taibata, kui riskantses olukorras oli ta 1944. aasta sügisel. Ta aimas inimliku ette­nägelikkusega, mis teda oleks oodanud, kui ta oleks lähenevate Nõukogu­de vägede kätte sattunud.

## ELUETAPP ROOTSIS

Paliased otsisid pärast Rootsi jõudmist kontakti eestlastega. Põgenike jaoks oli tähtis säilitada järjepidevust nii palju kui võimalik. Lisaks teiste­le paguluses rajatud organisatsioonidele aitasid ka kogudused järjepidevust hoida. Paliased osalesid eesti baptistide töös nn Stockholmi Tabernaakli koguduses. Gertha oli juba Eestis, Tapa koguduses, koondanud enda ümber tütarlasterühma ja laulnud koguduse kooris; ta „laulis väga hästi“.<sup>59</sup> Rootsis oli eestlaste vabakoguduslik tegevus sõjajärgsel kümnendil küllaltki aktiivne.<sup>60</sup> Kuid oli selge, et põgenike elu oli pöördumatult muutunud. Hillar Paliase jaoks sisaldas muutus muuhulgas sõjaväelase­karjääri lõppu. Ta pühendus nüüd peaaesjalikult kogudusetööle.

Rootsis ordineeriti Hillar Palias täisõigustega vaimulikuks, ehkki tegelikult oli ta pastori tööd teinud juba aastaid. 1949. aastal kirjutatakse Stockholmi Tabernaakli eesti koguduse protokolliraamatusse: „Seoses leivamurdmise toimetamisega tõuseb esile abijutlustajate ordineerimise vajadus. V[en]d. H. Palias, Eestis koguduse vanemana ja Tabernakel’is, on leivamurdmisi varem toimetanud, kuid on ordineerimata. Seetõttu otsustati mõlemad v.v. [vennad] H. Palias ja O. Loogna ordineerida abijutlustajateks.“<sup>61</sup> Tsitaadis mainitud Oskar Loogna oli hiljem aasta­kümneid Stockholmi eesti baptistide üheks vaimulikuks juhiks.

Tegelikult täitis Hillar Palias ülesandeid eesti pagulaskoguduses kohe algusest peale. Ta valiti novembris 1945 Tabernaakli eesti koguduse nõu­kogusse.<sup>62</sup> Tema roll muutus veelgi kaalukamaks alates 1946. aastast, kui

<sup>59</sup> Helga Kivisilla suulised andmed (4. november 2009).

<sup>60</sup> Aarand **Roos** ja Peeter **Kaups**, „Väliseesti koguduste tööst“ – *Osaduses kasvanud: kir­jutisi Eesti EKB koguduste loost*. Üllas Linder ja Toivo Pilli, koos ja toim (Tallinn: Eesti EKB Koguduste Liit, 2009), 46–48.

<sup>61</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 40 (15. mai 1949). Stockholmi neljanda baptisti koguduse (Tabernaakli) eesti osakonna täiskogu ja nõukogu koosolekute protokolliraamat (STKP), KUSA.

<sup>62</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 12 (18. november 1945). STKP, KUSA.

mitu vabakirikute juhtivat tegelast siirdus Rootsist edasi USA-sse või Kanadasse. Töö oli laiahaardeline. Koguduses oli 1947. aasta lõpul 211 täisõiguslikku liiget, pühapäevakoolis käis umbes 35 last.<sup>63</sup> 1949. aastal elas vaid 53 liiget Stockholmis ja selle lähemas ümbruses, kuna ülejäänud olid „laiali paisatud üle terve Rootsi“. Üle neljakümne koguduseliikme elas välismaal.<sup>64</sup> Nendega püüti jõudumööda kirja teel ühendust pidada. 1950. aasta lõpuks oli koguduse liikmete arv vähenenud 155-le, sest mitmed olid siirdunud Rootsist teistesse maadesse.<sup>65</sup> Mõned isikud, kellel kontakt kogudusega katkenud, kustutati nimekirjast.<sup>66</sup>

Tabernaakli eesti kogudusel oli tollal märkimisväärne sotsiaaltöö. Hillar Palias oli sotsiaaltoimkonna kaastöeline, pärast Evald Männi lahkumist USA-sse oli ta toimkonna juhataja. Aastatel 1947–1948 kulus lõvi-osa sotsiaaltoimkonna vahenditest pakkide saatmiseks Saksamaale. 1947. aastal olid toimkonna kulud 1093 Rootsi krooni.<sup>67</sup>

Hillar Paliase tegevust Stockholmi vabakoguduslikes ringides võiks iseloomustada järgmiselt: ta aitas kaasa praktilises asjaajamises, ta jutlustas, viis vajadusel läbi jumalateenistusi ja vaimulikke talitusi ning koordineeris koguduse tegevust, ta külastas koguduse tööpunkte, aitas kaasa koguduse sotsiaalhoolekande töös ja emigratsioonikomitees. Näib, et Paliaselt otsiti abi, kui oli tarvis korrektset ja praktilist asjaajamist. Kui Voldemar Korjus tegi ettepaneku korrastada koguduse lauluraamatud, siis „valitakse asja läbiviijaiks vennad E[ngelhard]. Korjus ja H[illar]. Palias“.<sup>68</sup> Samuti oli Palias 1948. aastal vähemalt mõnda aega koguduse „vahtmeister“<sup>69</sup> – amet, mis nõudis keskmisest rohkem esinduslikkust ja tasakaalukust.

Hillar Paliase jutlused olid sageli pühitsusteemalised; eetiline eluviis ja usuline kogemus olid talle südamelähedased teemad. 1948. aastal valiti ta ametlikult Tabernaakli eesti koguduse abijutlustajaks ja – nagu

<sup>63</sup> *Ibid.*, nr 27 (6. jaanuar 1948). STKP, KUSA.

<sup>64</sup> *Ibid.*, nr 35 (23. jaanuar 1949). STKP, KUSA.

<sup>65</sup> *Ibid.*, nr 43 (14. jaanuar 1951). STKP, KUSA.

<sup>66</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 46 (2. september 1950). STKP, KUSA.

<sup>67</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 27 (6. jaanuar 1948). STKP, KUSA.

<sup>68</sup> *Ibid.*, nr 32 (30. mai 1948). STKP, KUSA.

<sup>69</sup> Jumalateenistuste ajal oli Palias täitnud „vahtmeisteri“ ülesandeid varemgi. Nõukogu koosoleku protokoll nr 17 (17. veebruar 1946). STKP, KUSA.

mainitud – ordineeriti 1949. aastal. Koos Oskar Loognaga aitas ta korraldada jumalateenitusi Eskilstunas,<sup>70</sup> kus baptistid hakkasid eestikeelseid jumalateenistusi läbi viima juba 1946. aastal.<sup>71</sup> Samuti oli tema ülesandeks eestikeelse vaimuliku töö korraldamine Nyköpingis.<sup>72</sup> Aastaks 1950 on tema roll Eskilstunas vähenenud, sest sealset tööd hakkas juhtima Aleksander Sündma.<sup>73</sup>

Aastateks 1949–1950 oli Hillar Palias kujunenud Tabernaakli eesti osakonna üheks juhtfiguuriks, kes toetas tollast põhijutlustajat (pastorit) Artur Proosi ja töötas käsikäes teise abijutlustaja Oskar Loognaga. Artur Proos pidi sageli viibima reisidel, sest tema vastutada oli eestikeelne töö kogu Rootsis.<sup>74</sup>

1950. aasta jaanuaris teatas Artur Proos oma lahkumisest jutlustaja kohalt,<sup>75</sup> kuid veel kaheksa kuud hiljem arvas kogudus, et uue jutlustaja valimised võib aasta lõpuni edasi lükata, sest abijutlustajad täidavad vajalikud ülesanded ja neil on koguduse usaldus.<sup>76</sup> Vajadusel viis Hillar Palias läbi ka ristimistalitusi.<sup>77</sup> Ta oli hingehoidja ja külastas haigeid. Jaanuaris 1951 otsustas kogudus „ühel häälel“, „et vennad H. Palias ja O. Loogna juhiks ühiselt kogudust nagu varemalt“.<sup>78</sup>

Mööda ei maksa minna veel ühest seigast. Palias oli koos Oskar Loognaga võõrsile asunud baptistide ehk Eesti Baptisti Keskkooondise emigratsioonikomitee liige. Komitee ülesandeks oli aidata Rootsist edasi rändavaid pagulasi dokumentide vormistamisel. 1951. aastal lõpetas komitee oma tegevuse, kuid selle tööst annab aimu kokkuvõtte ühes keskkooondise konverentsi protokollis:

Emigratsiooni komitee on püüdnud kõikipidi abistada viisumite saamiseks neid, kes on soovinud lahkuda Rootsist. Komitee on pidanud kirjavahetust vastavate emigratsiooni asutustega ja isiklikult astunud nende

<sup>70</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 27 (6. jaanuar 1948). STKP, KUSA.

<sup>71</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 17 (17. veebruar 1946). STKP, KUSA.

<sup>72</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 34 (31. oktoober 1948). STKP, KUSA.

<sup>73</sup> *Ibid.*, nr 40 (15. jaanuar 1950). STKP, KUSA.

<sup>74</sup> *Ibid.*, nr 40 (15. jaanuar 1950). STKP, KUSA.

<sup>75</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 43 (8. jaanuar 1950). STKP, KUSA.

<sup>76</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 49 (24. september 1950). STKP, KUSA.

<sup>77</sup> *Ibid.*, nr 42 (24. september 1950). STKP, KUSA.

<sup>78</sup> *Ibid.*, nr 43 (14. jaanuar 1951). STKP, KUSA.

esindajatega kontakti. Paljud on saanud komitee kaastegevusel viisumeid peamiselt Kanadasse.<sup>79</sup>

Paliase oskus ametiasutustega asju ajada tuli komitee tegevuses kindlasti kasuks.

Hillar Paliasest rääkides ei tohi unustada abikaasa Gertha rolli. Juba Eestis oli Gertha koguduse ettevõtmiste ja osaduselu korraldaja. Ta tegemised piirduvad küll peamiselt laste- ja noortetöoga, samuti kooris laulmisega. Need alad olid traditsiooniliselt naiste pärusmaaks tollastes vabakogudustes.

Rootsis – oktoobris 1945 – valiti Gertha Palias Tabernaakli eesti koguduse käsitööringi juhatusse.<sup>80</sup> Pisut hiljem leiame teda korraldamas pühapäevakooli tööd.<sup>81</sup> Ta kuulus ka nn „õdede komiteesse“ ehk naisringi, mis täitis „majanduslikke ülesandeid“.<sup>82</sup> Naisring aitas korraldada koguduse koosviibimiste toitlustamist. Neis vabatahtlikes kogudusetöö valdkondades osales Gertha aastaid. Septembris 1950 astus ta pühapäevakooli tööst mõneks ajaks tagasi. Naisringi organiseeritud tegevusest ei ole 1950. aasta koguduse aruandes juttu. Kas tähendas see, et ringi tegevus oli soikunud, või hoopis, et ringi tegevust peeti nii endastmõistetavaks, et seda aruandes eraldi ei mainitud? 1951. aasta alguses valiti Gertha Palias jälle pühapäevakooli tööjuhma.<sup>83</sup>

Siiski oli Paliaste põgus eluperiood Rootsis juba lõpule jõudmas. Koos mitme teise kaasmaalasega otsustasid nad siirduda Kanadasse.

## ELUETAPP TORONTOS

Kanadasse jõudsid Paliased 1951. aastal, ilmselt kevadel. Seal võtsid saabujaid vastu tuttavad, kes juba varem vahtralehemaale jõudnud. Torontos oli 1949. aastal rajatud eestikeelne baptistikogudus, mis esialgu tegutses

<sup>79</sup> Eesti Baptisti Keskkooondise konverentsi protokoll (Borâsis, 25. märts 1951). KUSA.

<sup>80</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 11 (21. oktoober 1945). STKP, KUSA.

<sup>81</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 17 (19. aprill 1946), protokoll nr 35 (23. jaanuar 1949). STKP, KUSA.

<sup>82</sup> *Ibid.*, nr 20 (1. september 1946). STKP, KUSA.

<sup>83</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 42 (24. september 1950), protokoll nr 43 (14. jaanuar 1951). STKP, KUSA.

New Yorgi eesti baptistikoguduse osakonnana.<sup>84</sup> Hillar ja Gertha Palias võeti Toronto Eesti Baptisti Koguduse liikmeteks 24. juunil 1951. Peagi soovitatakse, et Hillar võtaks enda peale välismisjonikomitee töö suunamise.<sup>85</sup> Komitee korraldas misjoniõhtuid ja toetas misjonäre aineliselt. Veel seitseteist aastat hiljem, 1968. aastal, valiti Hillar Palias taas välismisjonikomitee juhatajaks.<sup>86</sup> Gertha Palias oli tegev õdede koondises ehk naisringis.<sup>87</sup> Kogudus oli saanud endale toeks usaldusväärse ja elujõulise perekonna.

Muidugi ei piirdunud elu Kanadas vaid kogudusetööga. Tuli rajada oma kodu, leida sissetulekuallikaid. Hillar Palias pidas leivateenimiseks lihtsaid ameteid, pikka aega töötas ta ühes keemiaettevõttes, pestes katseklaase ja muid töövahendeid. Selle artikli autori silma ega kõrvu ei jäänud üheski dokumendis ega vestluses, et Palias oleks taga kahetsenud pooleli jäänud sõjaväelasekarjääri ja majanduslikult kindlustatud elu. Viive Medri sõnul ei meenutanud tema isa oma sõjaväelaseaastaid. Jääb mulje, et see oli ta elus seljataha jäänud peatükk. Nüüd nihkus esiplaanile vaimulikukutsumus.<sup>88</sup>

Ei ole eriti üllatav, et Hillar Palias on Torontoski varsti koguduse juhtkonnas. Ta valiti 1954. aastal koguduse juhatusse ehk nõukogusse.<sup>89</sup> See oli koguduses ebastabiilne aeg, sest otsiti uut pastorit, pärast seda kui koguduse ja senise karjase Richard Kaupsi teed lahkesid. Koos koguduse vendadega, nagu Victor Krabi, Alfred Turve ja teised, aitas Palias juhatada pühapäevaõhtuseid jumalateenistusi; hommikused teenistused olid tol üleminekuajal Karl Välja vastutada. Sageli viis Palias läbi laupäevaõhtuseid palvekoosolekuid.<sup>90</sup> Ehkki Palias oli vabakirikute koostöö pooldaja ja suhtles „allianssmeelselt“, nagu tollal tavatseti öelda, oli ta peatähelepanu siiski kodukoguduse teenimisel.

<sup>84</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 1 (26. juuni 1949). Toronto Eesti Baptisti Koguduse (TEBK) protokolliraamat nr 1, Toronto Eesti Baptisti Koguduse arhiiv (TEBKA).

<sup>85</sup> *Ibid.*, nr 35 (24. juuni 1951), nr 36 (18. august 1951), nr 38 (28. oktoober 1951). TEBK protokolliraamat nr 2, TEBKA.

<sup>86</sup> *Ibid.*, nr 236 (27. jaanuar 1968). TEBK protokolliraamat nr 5, TEBKA.

<sup>87</sup> *Ibid.*, nr 52 (10. jaanuar 1953), TEBK protokolliraamat nr 3, TEBKA.

<sup>88</sup> Viive Medri suulised andmed (16. veebruar 2010).

<sup>89</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 61 (2. jaanuar 1954), TEBK protokolliraamat nr 3, TEBKA.

<sup>90</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 68 (9. jaanuar 1954). TEBK Nõukogu Protokolliraamat, TEBKA.

Kogudus vastas usaldusega – 1956. aastal sai Hillar Paliasest Toronto Eesti Baptisti Koguduse abijutlustaja, sisuliselt kaaspastor.<sup>91</sup> Abijutlustaja rolli täitis ta oma iseloomule sobiva kohusetruudusega<sup>92</sup> kuni elu lõpuni. Jutlustaja Kaljo Raidi ära olles juhatas ta sageli nõupidamisi, suunas koguduse tööd ja viis läbi jumalateenistusi. Tuli ette sedagi, et pastor Raid ei jõudnud äripäeva õhtul palvetundi. Siis küsis Palias, kas pastor on volitanud kedagi palvust juhutama. Kui vastus oli eitav, täitis ta ise rahuliku väarikusega seda ülesannet. 1969. aasta aruandekoosolekul tänab Kaljo Raid Hillar Paliast ja kriipsutab alla viimase „ennastsalgavat tegevust“.<sup>93</sup>

Palias võttis baptistikoguduse missiooni kokku järgmiselt: koguduse eesmärk on „töötada inimeste päästmiseks ja usklikute usuelu süvendamiseks“.<sup>94</sup> Pole kahtlust, et sellega väljendas ta läbitunnetatud veendumust, mida ise püüdis rakendada. Evangeeliumikuulutus ja pühituspüüdlus – need kaks sihti põimusid. Paliasele usaldati sageli delikaatsed, kuid otsusekindlat suhtlemist nõudvaid ülesandeid. Ta vestles inimesetega, kellel oli moraalseid või usulisi kriise. Kui koguduse juhatus leidis, et majahoidja hoolsus jättis soovida, siis volitati just Paliast „olukorda selgitama“.<sup>95</sup> Samas täitis ta praktilisi ülesandeid, kui olukord nõudis. 1960. aastal palus koguduse juhatus tal muretseda kaks pühaõhtusöömaaja karikat.<sup>96</sup> Olgu mainitud, et aastaid hoolitsesid Paliased pühaõhtusöömaaja laua katmise eest. 1962. aastal, nagu ka hiljem, on Hillar Palias tegev koguduse suvelaagrite korraldustoimkonnas; uue kiriku valmimisperioodil pidas ta läbirääkimisi ehituse jätkamiseks vajaliku eralaenu saamiseks.<sup>97</sup>

Teoloogiliselt oli Palias mõjutatud pühituskristluse mõtteviisist. Ta kasutas elu lõpuaastatelgi XIX ja XX sajandi pühitusliikumiste keelt ja

<sup>91</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 83 (28. jaanuar 1956), TEBK protokollid raamat nr 3, TEBKA.

<sup>92</sup> Raid, „Jutl. Hillar Palias 70-aastane“, 9.

<sup>93</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 243 (25. jaanuar 1969). TEBK protokollid raamat nr 5, TEBKA.

<sup>94</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 43 (14. jaanuar 1951). STKP, KUSA.

<sup>95</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 72 (28. mai 1954). TEBK Nõukogu Protokollid Raamat, TEBKA.

<sup>96</sup> *Ibid.*, nr 161 (23. juuni 1960) TEBK Nõukogu Protokollid Raamat, TEBKA.

<sup>97</sup> *Ibid.*, nr 176 (1. juuni 1962), nr 180 (6. november 1962), nr 196 (4. juuli 1964), nr 242 (23. mai 1968). TEBK Nõukogu Protokollid Raamat, TEBKA.

sõnavara: kõneledes enda isekusest loobumisest kui „surmaelust“, usust tulenev rahulik kindlustunne on tema jaoks „hingamine Jumalas“. Näiteks kirjutab ta 1969. aastal, pisut enne oma surma: „Vähesed usklikud hingavad Jumalas. Seal on vaikus, rahu, vaimumeel, elu liigub ilma mürinata.“<sup>98</sup> Ehkki ta pööras suurt tähelepanu vaimulikule edasipüüdlikkusele ja pühendumisele, oli ta usulaad tasakaalukas:

On igatsus leida loomulikke usuelu aluseid ja väljendusi, millised oleks vaimulikud ja ehtsad. Igasugune inimlik lisandus moonutab Jumala aulist kuju ja vaimuelu tõelist mõistmist ja sellepärast [leidub] ka palju kõikumisi usuelus. Vist ainukene tee on järjekindel, teadlik surmaelu.<sup>99</sup>

Pühitusliikumiste vaimulaadi juurde kuulus lahutamatu sotsiaalne ja hingehoidlik tundlikkus.

Näib, et hingehoidlikule tegevusele pühendas Palias elu lõpu poole rohkem aega kui varem. Ta külastas vanu ja haigeid. Külastused olid mõistagi seotud kuludega ja ehkki kogudus abijutlustajale palka ei maksnud, tasuti talle reisikuludeks 25 dollarit kuus. Hillar Palias tegutses aastaid ka koguduse külastuskomitee juhatajana; tal on vabatahtlikke abilisi.<sup>100</sup> Hingehoidlik ja toetav hoiak kombineerus samas rangusega mõningates moraali küsimustes: 1957. aastal rõhutas ta, et koguduse liige, kes abiellub „uskmatuga“, tuleks kustutada koguduse liikmete nimekirjast.<sup>101</sup> Tänapäeva vabakoguduste vaatenurgast on tegemist üsna jäiga seisukohaga.

Teatud puritaanlikku mõõdukust käitumises paistab Paliasis isiku laadis. Talle ei meeldinud pinnapealne jutuajamine, kuigi tal oli piisavalt seltskondlikku vilumust. Ta tavatses koosviibimise lõpul öelda: „Teeme kokkuvõtte. Mida me siis sellest õppisime?“ Võis juhtuda, et oma kodus jättis ta külalistega hüvasti varakult, läks puhkama, ja abikaasa Gertha jätkas vestlust.<sup>102</sup> Gerthale sobis see roll ka paremini. Baptistikoguduse elus on muidugi oluline koht osadusel, koosviibimistel. Palias seda ei välti-

<sup>98</sup> Hillar Palias Karl Leopold Marley, erakiri (8. veebruar 1969). Viive Medri kodu- arhiiv.

<sup>99</sup> Hillar Palias Karl Leopold Marley, erakiri (17. aprill 1968). Viive Medri kodu- arhiiv.

<sup>100</sup> Täiskogu koosoleku protokoll 236 (27. jaanuar 1968). TEBK protokollide raamat, TEBKA.

<sup>101</sup> Nõukogu koosoleku protokoll nr 114 (9. veebruar 1957). TEBK Nõukogu Protokollide Raamat, TEBKA.

<sup>102</sup> Viive Medri suulised andmed (16. veebruar 2010).

nud. Näiteks oktoobris 1957 tähistasid Gertha ja Hillar Palias oma hõbe-  
pulmi ja korraldasid sel puhul tervele kogudusele piduliku eine, „armas-  
tuse söömaaja“, nagu vabakiriklik keelepruuk ütles.<sup>103</sup> Kuid Hillar Palias  
otsis koosviibimistel siiski eelkõige usulist tähendust, mõtestatud tuuma.  
1967. aastal kirjutas Hillar Palias:

Olen nüüd juba ligi aasta pensionil olnud ja maitsen vabadust ja puhkust.  
Aeg läheb aga endiselt kiiresti mitmesuguste nii koguduse kui ka koduste  
ülesannete täitmisel. Külasthan haigeid ja täidan ka muid ülesandeid meie  
mitmesugustes tööharudes. On auline Issandale midagi teha!<sup>104</sup>

Kuigi siinkirjutaja käsutuses on vaid kirja koopia, millel adressaadi täis-  
nimi puudub, võib oletada, et kiri oli kirjutatud Paliaste lähedasele sõb-  
rale Marta Lepikule (neiuna Karelson), kelle isa Alfred oli olnud 1932.  
aastal Paliaste abielu registreerimise üheks tunnistajaks.<sup>105</sup>

Novembris 1966 tähistas Hillar Palias pere ja sõpradega 70. juubeli-  
sünnipäeva. Sõjaväelaste poolt tõi tervitusi kolonelleitnant August  
Tomander.<sup>106</sup> 1968. aasta Toronto Eesti Baptisti Koguduse protokolli-  
des kajastub Hillar Paliase nimi tihti. Ta on kohal koguduse täiskogu ja  
nõukogu koosolekutel, ta jätkab seniste ülesannete täitmist. Ainus suu-  
rem muutus ta kohustustes seisneb selles, et 1969. aasta jaanuaris ei jätkata  
ta enam välismisjonikomitees. Tema asemele valitakse Osvald Medri.<sup>107</sup>  
Aimas ta midagi ette? Või oli muutus tingitud muudest põhjustest? Siiski  
on ta 1969. aasta suvesse planeeritud koguduse juubelikonverentsi komi-  
tees ja aitab ette valmistada Eesti evangeeliumi kristlaste-baptistide liidu  
juhtkonna liikme Robert Võsu külaskäiku Kanadasse.<sup>108</sup> Võsule olid  
Nõukogude ametivõimud jaanuaris 1969 teatanud, et tal lubatakse sõita

<sup>103</sup> Nõukogu koosseoleku protokoll nr 125 (6. oktoober 1957). TEBK Nõukogu Protokoll  
Raamat, TEBKA.

<sup>104</sup> Hillar Palias [Marta Lepikule (Karelson)?], erakiri (30. november 1967). Koopia KUS  
arhiivis.

<sup>105</sup> Oletan seda vestluste põhjal Ülo Meriloo ja Helga Kivisillaga, kelle kinnitusel Marta ja  
Gertha olid südamesõbrannad, laulsid kooris kõrvuti. Pärast Paliaste välismaale siir-  
dumist kontakt katkes, kuid hiljem pisut leevenenud Nõukogude Eesti oludes taastus  
kirjavahetus.

<sup>106</sup> Raid, „Jutl. Hillar Palias 70-aastane“, 9.

<sup>107</sup> Täiskogu koosoleku protokoll nr 243 (25. jaanuar 1969). TEBK protokoll raamat,  
TEBKA.

<sup>108</sup> Viive Medri suulised andmed (16. veebruar 2010).

Kanadasse kuni kolmeks kuuks.<sup>109</sup> Kui Võsu läbi raudse eesriide tõesti Kanadasse jõudis, oli Palias juba igavikus.

Väga kõnekas on Wilhelm (Willy) Paliase kiri Hillari 70. sünnipäevaks. Selles on isiklikke noote. Wilhelm väidab, et tema ja „Gotta“, st Hillari vanusevahe oli liiga suur, ja seetõttu „meie kui vennaste vahel on olnud võrdlemisi vähe hingelist kontakti“.

Pärast, kui sõjameheamet Sinu elukutseks sai, ja mõeldes Sinule, tundus mulle ikka paradoksina Sinu elukäik: Sinu iseloomult ja Sinu ilmavaatelt oleks iga teine töö ja tegevus ju sobivam olnud. Aga Sa oled end läbilõõnud, küsitav ainult, kas mitte teinekord hingeliselt kannatades? ... Mina tean, et oled aus ja otsekohene oma tõekspidamistes ja Sinu misjonitöös puudub silmakirjalikkus. On vaid kahju, et nii vähe on neid, kes neid tõeteru [tõeteri], mis Sina nii ohtralt pillad, täie arusaamisega ja armastusega omaks võtavad ja nende järgi elada püüavad.<sup>110</sup>

Vanema venna Wilhelmi hinnangus Hillar Paliase elutööle on aastatega leitud selgust.

Hillar Palias suri 19. veebruaril 1969. aastal Torontos. Ta oli abikaasa Gerthaga käinud väimehe Kalle Medri ema Klarissa 50. juubelisünnipäeval, pidanud seal kõne ja palve. Vesteldi, joodi kohvi nagu väliseesti usklike koosviibimistel tavaliselt. Enne keskööd sõitis ta koos abikaasaga kodu poole, kui tundis end korruga väga halvasti. Rinnus oli tugev valu. Abikaasa soovitas tal auto tagaistmel puhata, ja sõitis ise lähedalolevasse haiglasse. Kuid oli juba hilja. Arstil ei jäänud üle muud kui konstateerida Hillar Paliase surma. Kell oli kümmekond minutit üle kesköö.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> Robert Võsu Hillar ja Gertha Paliasele, erakiri (29. jaanuar 1969). Viive Medri kodu-  
arhiiv.

<sup>110</sup> Wilhelm (Willy) Palias Hillar Paliasele, erakiri (4. november 1966). Viive Medri kodu-  
arhiiv.

<sup>111</sup> Gertha Palias [Marta Lepikule (Karelson)?], erakiri, dateerimata ärakiri [ilmselt 1969.  
aasta kevad]. KUSA.

## KOKKUVÕTE

Kapten Hillar Palias ühendas endas elukutselise sõjaväelase ja pühendunud vaimuliku rolli. Need kaks identiteeti ei olnud päris kergesti ühitatavad, eriti eesti vabakiriklikus kontekstis. Hillar Palias, tollal veel eesnimega Gottfried-Georg, oli Tapa soomusrongirügemendi staabis sideohvitser. Samal ajal aitas ta kaasa kohalikus baptistikoguduses. Tundub, et teatud pieteeditundest ei lasknud Palias end esialgu vaimulikuks ordineerida, kuigi täitis Tapal alates 1925. aastast, ja eriti pärast 1932. aastat, koguduse vaimuliku ülesandeid. Sõjaväelasekarjääri lõpetas heitlik aeg Teise maailmasõja ajal: Palias sattus Punaarmeesse, andis end sakslaste kätte vanggi, saadeti pärast vangilaagri vintsutusi tagasi Eestisse, kus töötas veel mõned aastad Tapa linnavalitsuse tööametis.

Pärast emigreerumist Rootsi 1944 ja sealt edasi Kanadasse 1951 orienteerus Palias oma teise kutsumuse täitmisele – ta töötas Stockholmi Tabernaakli eesti koguduse abijutlustajana ja hiljem Toronto eesti baptistikoguduse abijutlustajana. Ta asjaajamise korrektsus, praktiline abi- valmidus, hingehoidlik tegevus ning kristlik-eetilis eluväärtusi rõhutada- vad jutlused – kõik see aitas korraldada ja arendada kogudusi, milles ta kaasa teenis. Rootsis oli ta aktiivne sotsiaaltöös ja emigratsioonikomitees, abistades kaasmaalastest pagulasi. Torontos tegutses ta aastaid koguduse välismisjonikomitee juhina. Hillar Paliase usulise süvenemise taotlus ja vaimulaad annavad tunnistust saksa ja angloameerika pühitusliikumiste mõjudest.

Hillar Palias aitas tasakaaluka vaimulikuna luua kindlustunnet eestlastest „uusasukate“ elus nii Rootsis kui Kanadas. Kogudused – kaasa arvatud vabakogudused – aitasid paguluses hoida nii usulist kui rahvuslikku identiteeti, ja seetõttu on Hillar Paliase tegevus osa suuremast pildist. Lisaks on ta elukäik näide ühest XX sajandi eesti elusaatusest: lugu sellest, kuidas poliitilised tormid paiskavad üksikinimese elu ettearvamatus suunas, ja sellest, kuidas moraalne põhialus võib pakkuda tasakaalu muutuvateski oludes. Hillar Paliase biograafia kinnitab, et inimese elukaar peegeldab tema veendumuste värve. Hillar Palias kuulub eesti kultuuri- ja kirikulukku nii Tapa soomusrongirügemendi ohvitserina kui ka pietistlik-pühitusliku meelelaadiga vaimulikuna nii Eestis kui paguluses.

# ÜKS UKU MASINGU VARAJANE TEORIA NUMINOOSSEST

Peeter Espak

„Polüneesia usundi“ sissejuhatavas osas mainib Uku Masing, et ta on eelnevalt üritanud näidata, et heebrea דבר, mida tavaliselt tõlgitakse kui 'sõna', oli vanimates semiidi keelte kihistustes oma tähenduselt sama-väärne polüneesia *mana*'ga ning et ka sumeri *inim* on kokkuviidav nende mõlemaga. Sellele lisab Masing veel aga ka võimaluse, et polüneesia *mana* võiks omakorda olla samatähenduslik soomeugri ja eesti sõnaga „manama“, luues niiviisi ajalistest ja geograafilistest piiridest sõltumatu üldnimliku kontseptsiooni jumalikust väest või jõust.

Olen ise püüdnud näidata, et heebrea *dbr*, mida tavalikult tõlgitakse „sõna“, algselt ürgsema ajal arvatavasti ka ei tähendanud muud midagi kui mana, samuti et sumeri *enem* kuulub sinnasamasse, ja nagu mul ehk kunagi on võimalust näidata, ka eesti tüvi, mis esineb sõnas *manama*, ning sarnasel või erineval kujul esineb ka muis soome-ugri keelisel.<sup>1</sup>

Masing viitab siin oma varasemale inglise keeles avaldatud uurimusele „The Word of Yahweh“, mille ta oli koostanud aastal 1936.<sup>2</sup> Mõlemad Masingu uurimused on ette võetud juba 70 aastat tagasi – ajal, mil sumeri keele kohta olid andmed veel üsnagi puudulikud<sup>3</sup> ning valdav osa täna-

<sup>1</sup> Uku **Masing**, *Polüneesia usund* (Tartu: Ilmamaa, 2004), 5.

<sup>2</sup> Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), 39/4, Tartu, 1936. Eesti keeles Andres Grossi tõlkes: *Uku Masing ja Piibel* (Tartu: Ilmamaa, 2005). 135–204. Masing ütleb küll oma artikli sissejuhatuses, et vaadelda tuleks liitmõistet *dbr* JHWH, „sest see on asja ülim sisu prohveti jaoks“ (*Uku Masing ja Piibel*, 134), kuid uurimuses on pearõhk asetatud siiski sõna *dbr* lahtimõtestamisele.

<sup>3</sup> Samuel Noah **Krameri** *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* avaldati alles 1944 ning tegu oli esimese suurema ülevaatega sumeri mütoloogiast. Esimene tõeliselt arusaadav ja ka õpperaamatuna kasutatav sumeri keele grammatika ilmus alles hiljuti: Dietz Otto **Edzard**, *Sumerian Grammar*. Handbook of Oriental Studies, 71 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003). Siiani ei ole trükitis ilmunud ühtegi täielikku sumeri keele nüüdisaegset sõnaraamatut, kuigi liikvel on erinevate instituutide ja teadlaste koostatud käsikirjalisi proovi-versioone.

seks üldtuntud tekste, sealhulgas semiidi keelte kohta käiv vanem teave, täiesti tundmatud. Niisiis ei ole käesolevas artiklis püütud Uku Masingu püstitatud hüpoteese ja põnevaid vaateid mitte ümber lükata, vaid pigem kontrollida, kuidas tema väljakäidud intrigeerivad ideed toimiksid tänapäevases teaduslikus situatsioonis. Või nagu Urmas Nõmmik ütleb äsja ilmunud Uku Masingu teadustöödest koostatud Ilmamaa kirjastuse raamatu „Uku Masing ja Piibel“ eessõnas: „Tänaste ja homsete uurijate üheks ülesandeks Eestis on Masingu teooriate kontrollimine ning neile hinnangu andmine. See on väljakutse, meie originaalne võimalus maailmas ja meie kohus Masingu ees.“<sup>4</sup>

## 1. SUMERI *INIM*

Järgnevalt ei ole üritatud edasi anda suurt kollektsiooni näidetest sumeri sõna *inim* või siis vastava semiidi tüve *dbr* esinemisest sumeri või akkadi tekstides, vaid on lühidalt analüüsitud nende sõnade peamisi tähendusvõimalusi. Teatava sõna või siis selle algjuure arutelude juures ei tohi kunagi aga unustada, et inimkeeles ei ole olemas ühtegi sõna, mis omaks kindlalt fikseeritud „tähendust“ kontekstiväliselt. Sõna ei ole asi iseeneses ja ühelgi sõnal ega ka selle juurel ei ole kunagi olnud algset ja puhast tähendust. Täendusväljad ja eri kasutusvõimalused on kõikides keeltes pidevas muutumises.<sup>5</sup>

Sumeri *inim* esineb tekstides üpriski tihti ning tema tähendusvälja lahtimõtestamine erinevates kontekstides on seega lihtne ülesanne. Üks kõige paremaid näiteid sumeri sõna *inim* tähenduse kohta leidub sumeri lühieeposes „Gilgameš ja Akka“,<sup>6</sup> mis suure tõenäosusega on kirja pandud Ur III dünastia valitsusajal XXI saj eKr. Lugu algab sellega, et kirjel-

<sup>4</sup> *Uku Masing ja Piibel*, 28.

<sup>5</sup> Mingi sõna võib olla konkreetset fikseeritud teatava tekstikorpuse sees, mingi konkreetse ajastu sõnaraamatus või siis mõne filosoofi või filosoofiakoolkonna teoreetilises süsteemis. Elavas keeles aga fikseeritud mõisted puuduvad.

<sup>6</sup> Eesti k: Vladimir **Sazonov**, Raul **Veede**, „Gilgameš ja Akka“ – *Muinasaja kirjanduse antoloogia* (Tallinn: Varrak, 2005), 49–53. Uuem ingliskeelne tõlge ja sumeri transliteeratsioon on kättesaadav Oxfordi Ülikooli sumeri kirjanduse elektroonilise andmebaasi ETCSL kaudu: 1.8.1.1, J. A. Black, G. Cunningham, J. Ebeling, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, G. Zólyomi, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/>), Oxford, 1998–2006.

datakse Kiši linna kuninga Akka sõnumitoojate saabumist Uruki linna kuninga Gilgameši juurde. Sõnumi sisuks, mis käskjalad toovad on, et Akka nõuab Gilgameši alistumist Kiši linna ülemvõimule. Tõenäoline on, et nõutakse teatavate maksude tasumist või siis Uruki kodanike tööjõudu Kiši linna heaks. Gilgameš annab asjast teada oma linna vanemate nõukogule (sumeri keeles *unken*), et küsida nende arvamust:

<sup>d</sup>bġl-ga-méš igi ab-ba uru<sup>ki</sup>-na-šè<sup>7</sup>

**inim** ba-an-ġar **inim** ġ-kkġ-kkġ-e

Bilgameš<sup>8</sup>, oma linna vanemate ees

pani **asja** ette, (hoolikalt) **sõnu** valides

Selles lauses tähendab esimene *inim* 'asi, küsimus, probleem, sõnum'. Teisel korral esineb *inim* aga lihtsalt kui 'kõne' või siis 'sõnad' – viitega Gilgameši enda isiklikule hoolikale sõnavalikule.

Tekst jätkub sellega, et Uruki linna vanemate nõukogu ei toeta vastuhakku Kiši linnale ning soovitab Gilgamešil Uruki linna kuningana Kiši nõudmistele järele anda. Gilgameš aga ei ole oma linna vanematekogu otsusega rahul ja kasutab järgmist lauset:

**inim** ab-ba uru-na-ke<sub>4</sub> šà-šè nu-mu-na-gġd<sup>9</sup>

Tema linna vanemate **sõnad/otsus** ei jõudnud tema südamesse (ei meeldinud talle)

Selles lauses tähendab *inim* nii lihtsalt 'sõnu' kui ühtlasi ka 'otsust, arvamust, seisukohta', mis neis sõnades kajastus.

*Inim* võib sumeri keeles olla kasutusel ka kui mingi jumaluse käsutuses olev atribuut või eraldiseisev kontseptsioon – mingi konkreetse jumaluse sõna, millel on oma kindel iseloom. Ühes erakirjas Ur III dünastia kuningas Šulgile, mille autoriks on märgitud mees nimega Aradgu, on taevajumal Ani sõna samastatud kuningas Šulgi sõnaga. Kiri on koostatud nii sumeri kui akkadi keeles. Akkadikeelne otsene vaste sumeri sõnale *inim* on *aw/mātu*:<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Willem Ph. Römer, *Das sumerische Kurzepos 'Bilgameš und Akka'*. Alter Orient und Altes Testament, 290/I (1980), 23, tekst B, 3–4.

<sup>8</sup> Käesolevas tekstis on kasutatud vormi Bilgameš, see hääldus võis olla ka kõige originaalilähedasem.

<sup>9</sup> Römer, *Das sumerische Kurzepos 'Bilgameš und Akka'*, 26, tekst B, 17.

<sup>10</sup> Täenduselt lähedane sõna on ka akkadi *dabābu*, mis tähendab 'kõne, jutt, rääkima'. Võimalik, et tegu on onomatopoeetilise sõnaga, mis on välja kujunenud kõnendist *dab-dab* (imiteerides sellega inimkõne kõla). Võiks ju oletada, et ka heebrea *dbr* omab

lugal-ḡu<sub>10</sub> **inim**-zu **inim** an-na nḵḡ [...] <sup>11</sup>

Mu kuningas, sinu **sōna** on Ani **sōna**, asi, [mis on muutumatu ?]

**a-wa-at-ka a-wa-at a-nim ša** 𐎠𐎵<sup>1</sup> [...]

Sinu **sōna** on Ani **sōna**, mida ei [saa muuta ?]

Sumeri tekstis esineb *inim* kui tähistus käsule jumalustelt inimesele või siis valitsejalt alluvale. Samal ajal kannab *inim* ka oma algset tähendust 'sōna' – seda sarnaselt eestikeelse väljendiga „sōna pidama“.

Mõningatel juhtudel võib *inim* tähendada ka 'tegu' või siis 'sündmusi', kuigi selline tähendusvarjund ei ole sumeri keeles küll sama levinud kui näiteks heebrea väljendi אָחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה puhul, mille kontekst üldiselt on 'pärast neid sündmusi', 'pärast neid asju'. Selles väljendis on 'sōna' ja 'sündmus' samase tähendusega. Kuulsas varadünastilises „Raisakotkaste steelis“ on teksti tellijat kuningas Eanatumit (ca. 2470 eKr) kirjeldatud kui:

é-an-na-túm / lú **inim**-si-sá-kam<sup>12</sup>

Eanatum / mees, kelle **sōnad** on sirged (teevad sirged)

Kuningas Eanatumi sõnade all on mõeldud kaudselt pigem tema tegutsemist või siis tema otsustusi, mis tegudele viivad.

Selliseid näited sumeri *inim*'i kasutamisest eri kontekstides ja selle sōna tähendusvarjunditest võiks sumeri ülimahukast kirjanduspärandist välja tuua tuhandeid, kuid mitte kuskil ei ole *inim* kasutusel ligilähedaseltki tähenduses, mis vastaks polüneesia *mana*'le ega ka näiteks roomlaste *numen*'ile. *Inim* võib tähendada 'sōna, kõne, asjaolu, asi (mõttelises tähenduses), korraldus/käsk' – mitte kunagi aga 'vägi, jõud, võim, jumal'. Ka akkadikeelses kontekstis ei näi *awātum* või *dabābum* olevat seotud mingi abstraktse väe või *numen*'iga ning selle termini kasutus on üldjoontes sarnane sumeri *inim*'i omaga. Heebrea keeles funktsioneerib דָּבָר üllatavalt sarnaselt sumeri *inim*'i kontseptsiooniga – mõista võib seda üht-aegu nii kõne, teksti, sõna, käsu kui asjana.

---

mingeid seoseid sõnaga *dabābu*, kuid kindla tõestusmaterjali puududes ei ole teaduslikult korrektne isegi spekuloides kõlalise sarnasuse kaudu mingit algset sõna varianti või tüve otsida. Üldiselt on sellistel puhkudel alati suurem tõenäosus, et tegemist on juhuslikkusega.

<sup>11</sup> ETCSL c3.1.06, rida 3.

<sup>12</sup> Eanatum 1: x 12–13: RIME 1, 131; FAOS 5/1, 127.

## 2. POLÜNEESIA MANA

Polüneesia *mana* tähendust on väga raske konkreetselt defineerida; täpselt öelda, mis asi on *mana*. Tänapäeva keeltes on nii *mana* kui *tabu* kasutusel igapäevaväljenditena ja vaevalt suurem osa tavakasutajatest üldse teab või mõtlebki, kust need sõnad pärit võiks olla. See termin on kahtlemata olnud üks enim kasutatud ja enim vaieldud nähtusi võrdlevas usuteaduses ja antropoloogias. *Mana* on ka üks kõige levinumaid sõnu, mida saab kasutada kollektiivterminina kõikide rahvaste sarnaste kontseptsioonide kohta. Paiguti jääb mulje, et teaduslik spekulatsioon ja selle termini ülekasutamine on muutnud *mana* millekski selliseks, mida ta Okeania rahvaste reaalsuses kunagi ei ole olnud. Ehk siis kui nüüdisaegne antropoloog üritaks mõnele polüneeslasele kirjeldada seda, mis on *mana*, on kaheldav, kas see polüneeslane ise oma rahva kontseptsiooni äragi tunneks. Ületeoretiseerimine on levinud ka muistse Lähis-Ida uuringutes, kus tihtipeale luuakse erinevaid teooriaid ilma igasuguse tekstilise tõestuseta või siis tehakse liigseid üldistusi ainult vähese materjali põhjal. Samas defineerimisvajadus ja teoretiseerimine on paratamatused, ilma milleta teadus ei saaks toimida, vaid muutuks lihtsalt piirideta intelligentseks vestluseks.

*Mana* defineeris esimesena teaduslikult misjonär-antropoloog Robert H. Codrington oma raamatus „The Melanésians. Study in their Anthropology and Folk-Lore“ aastal 1891.<sup>13</sup> Ta kirjeldab *mana* kui

*supernatural power or influence /.../ present in the atmosphere of life, attaches itself to persons and things /.../ though itself impersonal, is always connected with some person who directs it. /.../ It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural; but it shews itself in physical force, or in any kind of power or excellence which man possesses..<sup>14</sup>*

Codrington väidab ühtlasi ka, et *mana* on „*outside the common processes of nature*“.<sup>15</sup>

Seega võiks väita, et *mana* on midagi täiesti erinevat ning väljastpoolt

<sup>13</sup> Oxford: Clarendon Press, 1891.

<sup>14</sup> ...üleloomulik jõud või mõju /.../ kohalolev elu atmosfääris, kinnitub inimeste ja asjade külge /.../ kuigi ise impersonaalne, on alati seotud teatava isikuga, kes seda juhib. See on mõjujõud, mitte füüsiline, ja teatud moel üleloomulik; aga ta näitab ennast füüsilises jõus; või ükskõik millises mõjujõus või erilises andes, mida inimene omab. *Ibid.*, 118 jj.

<sup>15</sup> Väljaspool looduse tavatoimimist. *Ibid.*, 119.

tavamaailma. *Mana* on transtsendentne nagu ka Jahve ise (või miks mitte kristlik Püha Vaim). Hilisemad definitsioonid ja arutlused ei ole Codringtoni omale midagi sisulist juurde lisanud, kuigi on kahtlemata avardanud *mana* mõistet ja selgitanud tema toimimist.

Üpriski ilmne, et selline väe, jõu, hingestatuse mõiste on täheldatav pea kõikide maailma rahvaste juures. Olgu selleks siis Rooma *numen*,<sup>16</sup> kristlik Püha Vaim või eesti „vägi“ – kõik nad on rohkemal või vähemal määral taandatavad Rudolf **Otto** arusaamale jumalikust väest kui *mysterium tremendum et fascinans*'ist.<sup>17</sup> Nad on näiliselt erinevad, sest neid on inimkeeles erinevalt väljendatud ja kujutatud. *Mana* on religiooniuuringutes tihti peale omandanud üleüldise ja ka staatilis-konkreetsed termini tähenduse, mida kasutatakse ka kõikide teiste religioonide väekontseptsioonide kirjeldamisel. Erinevaid definitsioone ja seletusi võib *mana* kohta leida määratul hulgal ja kõik nad lisavad *mana*-mõistmisse midagi uut – lõppkokkuvõttes ei anna neist ükski suuremat arusaamist või selguskindlust. Okeaanias ei ole *mana* pea kunagi lihtsalt staatiline asi või seisev nähtus või nimisõna, vaid pigem elav ja liikumises olev vägi.<sup>18</sup> Ei ole ühes mõttelises või geograafilises paigas alati olemasolevat *mana*, mida oleks võimalik kuidagi inimkeeles seletada või konkretiseerida. Küll võib aga see kirjeldamatu *mana* ennast väljendada väe, jõu, hirmuäratavuse kujul nii mingi tähtsa indiviidi kui ka püha paiga või eseme juures. Selles osas on Okeaania *mana* kohati lausa äravahetamiseni sarnane Rooma *numen*'iga.<sup>19</sup> Tihti peale on *mana* proovitud seostada nähtusega, mille

<sup>16</sup> Herbert Jennings **Rose**, „*Mana in Greece and Rome*“ – *The Harvard Theological Review*, 42 (1949), 170 toob välja, et kui Vana-Kreekas oli tõenäoliselt kogu inimkonna religioonide aluseks olev ja kõikjal kohatav (lk 155 jj) *mana*-tunnetus sisuliselt unustusehõlma vajunud, siis Roomas oli arusaam *numen*'ist veel inimeste teadvuses säilinud.

<sup>17</sup> *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt & Granier, 1917); inglise keeles: *The Idea of the Holy* (Oxford University Press, 1923).

<sup>18</sup> Vaata näiteks Jeremy **MacClancy**, „‘Empty’ concepts, ‘mana’-terms?“ – *Man N.S.* 23 (1988), 380: „...on the relatively few occasions when *mana* is used as a noun, it is not substantive but an abstract verbal noun meaning ‘efficacy, success, potency.’ Most commonly *mana* is used as a stative verb meaning ‘be efficacious, be successful.’” *Mana* inglise või eesti keeles ei ole päris sama *mana*, mis maori või teistes Okeaania keeltes: John **Patterson**, „*Mana: Yin and Yang*“ – *Philosophy East and West*, 50 (2000), 229: „One difference between the Maori word and the English version is that the Maori word can be an adjective, meaning ‘effectual’; or a verb, meaning ‘to be effectual,’ ‘to take effect’; or a noun; while in English it is only a noun”.

<sup>19</sup> Defineerinud Herbert Jennings **Rose**: „*Numen and Mana*“ – *The Harvard Theological*

peamiseks või siis ainsaks funktsiooniks on see, et ta annab hõimupealikele poliitilise võimu või sõjalise väe, samas ei puudu jällegi ka interpretatsioonid, kus *mana* on lahti seletatud kui vaimne 'ülilm hüve'.<sup>20</sup> *Mana* ei tundu olevat seostatav elujõu kontseptsiooniga või siis mingi muu indiviidile või hõimule viljakust või tervist tagava üleloomuliku jõu või väega. Pigem tuleb välja seos isiku või hõimu mingite oskuste, autoriteedi või mõjuvõimuga. Lisaks võib *mana*'l olla veel ka kaks täiesti lahknevat esinemisvormi või siis õigemini kaks erinevat viisi, kuidas *mana* omandada. Uus-Meremaa filosoof John Patterson on *mana* sellise kahesuguse esinemise kirjeldamiseks appi võtnud hiina filosoofia ning nimetab ühte *yang mana*'ks („gaining mana through the use of force or low cunning“); teist aga *yin mana*'ks („gaining mana for others as well as ourselves by setting up „win-win“ situations, focusing on and moving toward common goals and the common good“).<sup>21</sup>

Ühe uusima uurimuse *mana* kohta on koostanud Robert Blust, kes väidab, et

*Proto-Oceanic \*mana did not refer to a detachable spiritual or supernatural power that could be possessed by humans, but rather to powerful forces of nature such as thunder and storm winds /.../. As Oceanic-speaking peoples spread eastward, the notion of an unseen supernatural agency became detached from the physical forces of nature that had inspired it and assumed a life of its own.*<sup>22</sup>

Blust kasutab nn kanoonilise *mana* kirjeldamiseks lihtsustavalt väljen-

---

*Review*, 44 (1951), 109: „...*numen* signifies a super-human force, impersonal in itself but regularly belonging to a person (a god of some kind) or occasionally to an exceptionally important body of human beings, as the Roman senate or people. This force, I argued, the Romans supposed could be to some extent directed to serve their own ends: a god could be induced to employ his *numen* for such things as giving fertility or victory to his worshippers, and on occasion an inanimate object, such as a boundary-mark, could have *numen* put into it by the appropriate ceremonial“.

<sup>20</sup> Patterson, „*Mana: Yin and Yang*“, 231j.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 236. Patterson tundub toetavat ka ideid, mis üritavad *mana*'ga siduda taoistlikku terminit *de* ('jõud' või 'voorus'): lk 230.

<sup>22</sup> Proto-okeaania *\*mana* ei viidanud eraldiseisvale vaimsele või üleloomulikule jõule, mida inimesed saavad omada, vaid pigem võimsatele loodusjõududele nagu äike ja tormituuled. /.../ Kui Okeaania keeli kõnelevad rahvad liikusid ida poole, lahkes see arusaam nähtamatust ja üleloomulikust kujutelmast looduse füüsiliste jõudude kohta, millest see oli algselt inspireeritud, ning arusaam *manast* hakkas elama oma enda elu. Robert **Blust**, „Proto-Oceanic *\*mana* Revisited“ – *Oceanic Linguistics*, 46 (2007), 404.

dit „supernatural power” ning järeldab, et varajasimas proto-okeaania kasutuses oli sõna *mana* seotud esmalt äikese, tormi ja tuultega.<sup>23</sup> Blust tunnistab ka seda, et ta toetab vähemalt osaliselt Friedrich Max Mülleri (1823–1900) loodusmütoloogia teooriaid, mille kohaselt suur osa muistsetest müütidest on esmalt tekkinud mingi loodusnähtuse kirjeldamise kaudu. Hilisemad müüti töötlevad või siis lihtsalt interpreteerivad inimesed ja rahvad aga kaotavad ajapikku müüdi algse tähenduse ning hakkavad algset loodusest inspiratsiooni saanud müüti juba tõlgendama millegi hoopiski uuena. Igal juhul, esitatud lingvistilise materjali taustal tundub üpriski tõenäoline, et ka arusaam *mana*’st oli oma varajastes staadiumides seotud loodusnähtustega, nagu tormid ja tuuled. Okeaania rahvaste pika ajaloo jooksul võis ka algsest looduse füüsilist jõudu kujutanud mõistest saada hoopis uus transtsendentse väe kujutelm umbes samal moel, nagu muistsest Mesopotaamia immanentsest väekujutelmast kujunes ajapikku välja Iisraeli transtsendentne väekujutelm.

*Mana* seostamine tuulte ja tormidega viib paratamatult mõtte seleni, et otsides *mana*’le ekvivalenti Iisraeli usundist, peaks tähelepanu pöörama nähtusele nagu רוח אלהים – jumala vaimule (*rūah*), kes hõljus vete kohal pärast maa ja taeva loomist. Samuti רוח הקודש tundub igal juhul olevat lähedasem *mana*’le kui heebrea ’sõna’. Masing ise arvab, et *dbr* JHWH, *rūah* JHWH ja ka *jad* JHWH on kõik teataval määral numinoosse väe jaoks kasutusel olevad terminid, mida ta ise kutsub kollektiivselt kui *mana*.<sup>24</sup> Neil kõigil tõepoolest võib teatud kontekstis leiduda näilisi sarnasusi *mana* või siis *numen*’iga, kuid peale *rūah* ei saa neist ühtegi käsitleda kui otsest või isegi kaudset vastet.

Üks parimaid näiteid *mana* olemuse ja tema seoste kohta sõna või kõnega pärineb antropoloog Raymond **Firthi** töödest, kes uuris Melaneesia Tikopia saare elanikke 1920. aastatel. Kohalikud kasutavad sõnu *mana* ja *manu* peaaegu sünonüümidena,<sup>25</sup> kuigi erinevusi varjundites võib kohata. Firth küsitleb kohalikku Tikopia meest Pa Fenuatarat *manu* kohta ja saab vastuseks:

<sup>23</sup> *Ibid.*, 412–416.

<sup>24</sup> Masing, „Jahve sõna“, 163.

<sup>25</sup> Raymond **Firth**, „The Analysis of mana: An Empirical Approach“ – *The Journal of the Polynesian Society*, 49 (1940), 489j. Kordustrukkk ka: R. Firth, *Tikopia Ritual and Belief* (London: George Allen – Unwin, 1967).

*In this land manu is there in the lips of the chief. In his speech whatever he may ask for, if a chief is manu then when he asks for fish, they will come; when he speaks requesting a calm it falls. That is a mana chief. /.../ His manu is given hither by the spirits. When he asks it of the spirits, if the spirits wish to give it hither, they give it, and therefore I say that the chief is manu. A chief who is manu – the spirits just continually rejoice in their desire towards the chief.<sup>26</sup>*

Kui Firth küsib, kas *manu* võiks asetseda lihtsalt lausunud sõnades („if *mana* lay simply in the words recited”), vastab Pa Fenuatara:

*There is no manu in speech, it is simply asking. Now if I bewitch a man, I sit and look as to what may be his day upon which he may fall. If he is not ill that is the spirits are not turning to him, they do not wish my speech that I uttered. I am not manu.<sup>27</sup>*

Vähemalt Pa Fenuatara järgi ei sisaldu *manu* kõnes või sõnades, vaid sõnad ja kõne on vahendid *manu*'ga manipuleerimiseks.<sup>28</sup> Seega, sõna on *mana* instrument või siis instrument *mana*'ga maagiliselt manipuleerimiseks, kuid sõna ise ei ole *mana*.

### 3. NUMINOOSSEST ÜLDISELT

Masingu püüetest ühendada kontseptsioonid „Jahve sõna”, *mana* ja *inim* saab ehk kõige paremini aimu ühest tema „Jahve sõna” uurimistöö lõigust, kus ta väidab, et *mana*, olles esmalt „isikustamata, jagunes see polüdaimonismi ajal lugematute jumaluste vahel; hiljem omistati *mana* tükikesed

<sup>26</sup> Sellel maal on *manu* kohal pealiku huultel. Oma kõnes, ükskõik mida ta ka ei sooviks, kui pealik on *manu*, siis kui ta soovib saada kala, kala tuleb; kui ta kõneleb, et nõuda (tormise ilma) rahunemist, siis see juhtub. Selline on *mana* (omav) pealik. /.../ Tema *manu* on antud edasi vaimudelt (i.e. vaimolenditelt). Kui ta küsib seda vaimudelt, kui vaimud tahavad seda anda, nad annavad; ja seega ma ütlen, et see pealik on *manu*. Pealik, kes on *manu* – vaimud rõõmustavad pidevalt oma vaimustuses selle pealiku vastu. *Ibid.*, 494.

<sup>27</sup> Kõnes ei ole *manu*, see on lihtsalt küsimine. Kui ma näiteks nõiuksin kedagi, jääksin ootama, mis temaga juhtuda võiks (i.e. millal ta sureb). Kui ta aga ei jää haigeks, siis vaimud ei ole temaga seda teinud; nad ei soovi mu kõnet/soovi (kuulda võtta). (Seega) ma ei ole *manu*. *Ibid.*, 495.

<sup>28</sup> Vt: Hushang **Philsooph**, „Primitive Magic and Mana“ – *Man* N.S. 6 (1971) maagia ja *mana* seoste kohta; lk 192–201 sisaldavad põhjalikku *mana* kontseptsiooni analüüsi, kus käsitletud ka eelpool tsiteeritud näiteid.

taas ainsale jumalusele, kes muutus evolutsiooni käigus üha transtsendentsemaks ning sai tundmatuks väeks kõige oleva taga. Ja siit sai alguse uus ringkäik, ning nõnda jätkub see kuni maailma lõpuni<sup>29</sup>.

Sisuliselt lähtub Masing oma töös R. Otto väljakäidud üleüldise konstantse numinoosse väe olemasolust kõikide erinevate rahvaste juures ning ühtlasi ka sellest, et seda muutumatut ja mõistetamatut väge tõlgendavad kõik rahvad küll eri viisil, kuid see jumalik vägi ise on siiski kõigile üks. Sellest ka usk, et mitmete erinevate rahvuste juures on olnud kasutusel sõna või kontseptsioon, mis on välja arenenud kõige ürgsemast väe kontseptsioonist, mille näitena Masing oma töös kasutab polüneesia sõna *mana*.

See ürgne *mana*-tunnetus ei ole huvitaval kombel kadunud ka nüüdisaja populaarkultuurist ning võib väljenduda erinevates kultuuriaspektides, kust religiooniteadlane tihtipeale otsidagi ei oskaks. Ameerika Ühendriikide populaarkultuuri üheks tähtsaks osaks saanud George Lucase ulmfilmiseeria „Star Wars“ üheks põhikontseptsiooniks on seletamatu ja müstiline vägi – inglise keeles *force* –, mis kogu universumi ja eriti inimeste elu ja saatust juhib. Sellise üleloomuliku jõu olemasolu on inimloomuse jaoks niivõrd omaseks saanud, et terminit *force* ei ole vaja publikule isegi lahti seletada. See tähendab, et ei pea olema antropoloog, ajaloolane või mingi konkreetse usu preester, et tajuda selle numinoosse olemust või siis olemasolu. See näib olevat istutatud inimliiki tema kogu ulatuses. Oma olemuselt religioosne teadlane tõenäoliselt väidaks, et numinoosne on kogu inimkonnale tajutav seeläbi, et see numinoosne on reaalselt olemas; antropoloog või mõni sotsiaalteadlane jällegi väidaks, et numinoosse taju on kuidagi inimpsühholoogiasse salvestunud ja õpitud evolutsiooni käigus või siis kaasa saadud vanematelt, kes seda omakorda õppinud oma vanematelt.

Kui otsida selle müstilise väe ilminguvorme kõige igapäevasemast kultuurist, leiab samuti palju näiteid. Miks mitte seletada selle ürgse *mana* tajumist ka tehnikasaavutuste imetlemisega, olgu nendeks siis mobiiltelefonid, automobiilid või sülearvutid – salapärased ja võimsad, seletamatud seadeldised, millega kontaktisaavutamine garanteerib erilise rahulolu ja paneb ühtlasi ihalema veel suurema õndsuse järele. Selle seletamatu väe lummust võib tänapäevane inimene tajuda kõikjal – ennustaja-imearsti

<sup>29</sup> Masing, „Jahve sõna“, 158.

juures, mõne spiritualistliku grupi koosviibimistel, kus räägitakse üks-olemisest universumiga, ja kindlasti ka tänapäevastes finantsasutustes, kust õhkub hirmu ja ühtlasi õndsaks tegevaid vahendeid. Miks mitte nimetada tänapäevast usulist situatsiooni polüdaimonismiks ning Masingu mõttekäiku arendades väita: „Ja siit sai alguse uus ringkäik, ning nõnda jätkub see kuni maailma lõpuni”<sup>30</sup>? Tänapäevases religioonis on vägi taas muutunud ebaisikuliseks, hoomamatuks, kuid alati kohalolevaks ning seda tänapäevast *mana* tunnetatakse tihtipeale kõige tavalisemana tunduvate igapäevaesemete või -tegevuste juures.<sup>31</sup> Organiseeritud religioosne elu on aga koondunud kõikvõimalikesse subkultuuridesse, millel kõikidel on oma rituaalid, sümbolid ja ideoloogia – olgu need siis loomakaitseseltsid, kõikvõimalikud usulahud või niisama sadade eri teemadega tegelevad mittetulundusühingud. See nuumen või *mana*, mis tänapäevaseid usulisi ja müstilisi kogemusi esile kutsub, on isikustamata ja jaguneb lugematute jumaluste vahel.

#### 4. TEISI TERMINEID NUMINOOSSELE SUMERIST:

##### *hé-ġál, me ja me-lem<sub>4</sub>*

Kui otsida sumeri keelest ja mütoloogiast sõna või kontseptsiooni, mis oleks vastavuses näiteks polüneesia *mana* või R. Otto defineeritud nuumeniga, siis võiks näiteid tuua mitmeid. Sumeri mütoloogias on kasutusel termin *hé-ġál*, mida võiks eesti keelde tõlkida kui 'küllus, viljakus, jõud'. Ühes ca. XXII saj eKr kirja pandud sumeri loitsutekstis on mõiste *hé-ġál* tähendus üpriski konkreetset välja toodud:

kur-ku-rá-a-ni kur **hé-ġál** sud<sup>32</sup>

Tema veeuputus ujutab maa üle **küllusega**

Sumeri käsitöö-, viljakus- ja tarkusejumal Enkit kirjeldatakse siin kui

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

<sup>31</sup> Samamoodi ju omistas kiviaja inimene oma kirvele erilise väe ja hinge, nagu teeb seda tänapäeva inimene mitme tehnikasaavutuse puhul. Võib-olla poleks vale väita, et oma mõtlemises ja usulises käitumises on inimene tagasi jõudnud tsivilisatsioonieelsesse aega – samal ajal on tema kasutuses olevad tööriistad saavutanud taseme, mida ei ole enam võimalik tavamõtlemisega hõlmata.

<sup>32</sup> Markham J. Geller, „Middle Assyrian Tablet of Utukkū Lemnūtu, Tablet 12” – *Iraq*, 42 (1980), 24: obv. 6.

*hé-ǵál*'i valdajat ja viljakuse garanteerijat inimkonnale. Kuigi kontseptsioon on sarnane *numen*'i või *mana*'ga, leidub neile sumeri mütoloogiast märgatavalt lähedasem vaste. Selleks saaks pidada jumaliku väe, oskuste, jõu ja tarkuse printsiipi, mida sumeri keeles väljendati sõnaga *me*. See sõna on verbina tõlgitav ka kui 'see, mis on', 'olev'.<sup>33</sup> *Me* ei ole üheski sumeri tekstis täpselt defineeritud – tegu on müstilise kontseptsiooniga, mille olemasolu näib sumerlastele olevat iseenesestmõistetav. *Me* omamise võime eristab muuhulgas ka inimesi jumalustest – *me*'d kuuluvad jumalustele, inimene aga täidab ainult jumalike *me*'de ja neid valdavate jumaluste poolt ettenähtud ülesandeid. *Me* võib olla savitahvlile kirjutatud tsivilisatsiooninorm – ehk siis kirjapandud jumalikud seadused, mille omamiseks on mingi konkreetne jumalus. Näiteks müüdis „Enki ja Inanna“<sup>34</sup> saab armastus-, sõja- ja viljakusjumalanna Inanna joomingu käigus purju jäänud jumal Enkilt tema *me*'d enda valdusesse, mille läbi lähevad Inannale ka kõikide nende *me*'de väed ja jõud. Nagu müüdist selgub, on iga tsivilisatsiooniaspekti tarbeks olemas oma konkreetne *me*. Kokkuvõtlikult on *me*'d seega kõigi tsivilisatsiooni olemasolu võimalikuks tegevate jumalike reeglite kogu.

Sellele teatavas mõttes lähedalseisev termin on ka sumeri *me-lám*/*me-lem*<sub>4</sub>, akkadi keeles laenuna sumeri keelest aga *melemmu*/*melammu*.<sup>35</sup> Saksa keelde tõlgitakse see väljend tavaliselt kui *Schreckensglanz*, inglise keelde *frightening splendour*. Tõlkida võib ka kui 'aura' või 'sära', mis omane jumalikele olenditele ja ka maistele valitsejatele. Hea näite *me-lem*<sub>4</sub> olemusest võib välja tuua müüdist „Ninurta naasmine Nippurisse“. Ninurta saabub Sumeri peajumaluse Enlili templi juurde Nippuri linna ning teda tuleb tervitama Enlili teenistuses olev jumal Nuska:

<sup>33</sup> Tihtipeale tõlgitakse *me*'d ka kui 'kosmiline reegel, jumaliku korra printsiip'. Uusimaks monograafiliseks uurimuseks *me* kontseptsiooni kohta on: Vladimir V. **Emelianov**, *Shumerskij kalendarnyj ritual (kategorija ME i vesennije prazdniki (Calendar ritual in Sumerian religion and culture (ME's and the Spring Festivals))*. (St.-Petersburg: Peterburgskoje vostokovedenje, Orientalia, 2009). Eesti keeles on teemat põhjalikult käsitlenud Liina **Ootsing-Lüecke**, „Mõiste ĝiš-ĥur tähendusest sumeri ja akkadi kirjanduslikes ja rituaaltekstides“ – *Mäetagused*, 42 (2009), 123–148.

<sup>34</sup> Vaata müüdi sumeri teksti, tõlget ja analüüsi *me*'de kohta: Gertrud **Farber-Flügge**, *Der Mythos „Inanna und Enki“ unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME*. *Studia Pohl*, 10 (Roma: Biblical Institute Press, 1973) ja ETCSL 1.3.1.

<sup>35</sup> Uusimaks uurimuseks selle termini kohta: Vladimir V. **Emelianov**, „On the Early History of *melammu*“ – *Proceedings of the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale: Language in the Ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), 1109–1119.

**me-lem<sub>4</sub>**-zu é<sup>d</sup>en-lk<sub>1</sub>-lá-ka túg-gen<sub>7</sub> im-dul<sup>36</sup>

Sinu **sära** on katnud Enlili templi nagu mantel

*Me-lem<sub>4</sub>* on nii sumeri kui hilisemates akkadi tekstides kasutusel kui teatava jumaluse, valitseja või ka mõne pühakoja jõudu ja väge sümboliseeriv sära. Üldiselt kujutatakse seda kui konkreetset riietuseset või ka peakatet, mida on ka võimalik jumaluselt ära võtta. Seega sarnaselt *me'ga* on ka *me-lem<sub>4</sub>* oma olemuselt nii abstraktne vägi kui ka konkreetsetl kujutatav ese. Kokkuvõtlikult võiks öelda, et jumalik ning õudu ja armastust tekitav nuumen seisneb sumeritel ja seega ka sumeri kultuuri mõjualal eelkõige nähtu- ses, mida saaks eesti keelde tõlkida kui 'olev' või siis lihtsalt 'sära, aura'.

## LÕPETUSEKS

Peab tõdema, et Uku Masingu väljakäidud idee sumeri *inim'*i ja heebrea *dbr* sarnasusest vastab igati tõele selles osas, et nende funktsioonid mõle- mas keeles on üpriski sarnased – nagu ka sõnal *aw/mātum* akkadi keeles. Eesti keeles võib samuti leida sarnasusi „sõna“ ja „asja“ ning sumeri *inim'*i ja heebrea *dbr*<sup>37</sup> kasutamise vahel, kuigi meie mõttemaailmas „asi“ ja „sõna“ ei ole otseselt samastatavad. Küll ei anna aga neid kontseptsioone kuidagi seostada polüneesia *mana'ga*, mille vasteteks võib sumeri keelest leida erinevaid termineid, nagu *hé-ǵál*, *me* või *me-lem<sub>4</sub>*.

Ühtlasi peab aga tunnistama, et Masingu soov leida üksteisest nii aja- liselt kui geograafiliselt väga kaugel asuvate rahvaste kontseptsioonides sarnasusi ja neid sarnasusi ühistel alustel käsitleda on kahtlemata teed- rajav. Kuigi mitmes Masingu teoorias võib tihtipeale kohata kalduvusi liigsesse fantaseerimisesse või siis ka järelduste tegemisesse ilma piisava tõestusmaterjalita, on üleüldises plaanis kõik tema teooriad teadusele midagi uut juurde andnud. Ning mis peamine, Masingu praeguseks juba paiguti vananenud seisukohti analüüsides kohtab alati vaatenuurki või uusi

<sup>36</sup> Ninurta Naasmine Nippurisse 82: Jerrold S. **Cooper**, *The Return of Ninurta to Nippur*. *Analecta Orientalia* 52. (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1978), 70. ETCSL 1.6.1. Eesti keeles on selle müüdi välja andnud Amar **Annus**: „Ninurta naasmine Nippurisse“ – *Mille anni sicut dies hesternae... Studia in honorem Kalle Kasemaa* (Tartu: Ülikooli Kirjastus, 2003), 315–325.

<sup>37</sup> Võrdluseks võiks tuua väljendi „mis asja on mul sellega“, kus „asi“ sisuliselt tähendab abstraktset tegevust või siis mõttelist kontseptsiooni. Samuti esineb „sõna“ kohati kui viide käsule või seadusele väljendis „sõna kuulama“.

ideid, mida edasi arendades võib tihtipeale jõuda uudsete seisukohtade ja seni läbikaalumata perspektiivideni. Ühtlasi, teooriad, mis ei ole teaduslikult lõpuni tõesed või siis osutuvad hiljem hoopiski vääraks, arendavad teadust eelkõige seeläbi, et uue põlvkonna vajadus neid ümber lükata ja neile vastu väidelda sünnitab omakorda uusi teooriaid ja uusi vaatenurki. Lähis-Ida uuringute plaanis peab tõdema, et 1930. aastatel koostatud teooriatel või teadustöödel ei ole valdavalt enam aktiivset kasutust tänapäevastes teadusuuringutes. See tuleneb asjaolust, et viimase kolmeveerandsajandi jooksul on juurde tulnud väga suures mahus uut tekstimaterjali ning teadmised filoloogias on tohutult edasi arenenud. Assürioloogiateaduses võib tänapäeval lugeda vananenuks juba 25 aastat tagasi koostatud uurimistöo ning uue informatsiooni pealetulek nõuab pidevat nii aja- kui usundilooliste seisukohtade ümberkujundamist. Masingu töid iseloomustab aga isikliku visiooni lisamine reaalselt olemas olnud faktidele, mida võibki lugeda suure teadlase tunnuseks.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Viimaste aastate jooksul on Uku Masingu pärandist Tartu Ülikoolis koostatud viis väitekirja erinevate uurimisalade vaatenurgast: Andres **Gross**, *Uku Masing Vana Testamendi teadlasena Tartu Ülikoolis 1926–1940*. Magistritöö, Tartu Ülikool, usuteaduskond, Vana Testamendi ja semiidi keelte õppetool, 1997; Arne **Hiob**, *Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned*. Doktoritöö, Tartu Ülikool, usuteaduskond (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2000); Lauri **Sommer**, *Uku Masingu käsikirja „Saadik Magellani pilvest” mentaalne, ajalis-ruumiline ja elulooline taust*. Magistritöö, Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond, eesti kirjanduse õppetool, 2003; Sven **Vabar**, *Uurimus Uku Masingu Tõest*. Magistritöö, Tartu Ülikool, semiootika osakond, 2007; Külliki **Kuusk**, *Uku Masingu luule subjektist: „mina”-poetika luulekogus „Udu Toonela jõelt”*. Magistritöö, Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond, eesti kirjanduse õppetool, 2008.

# MÖNINGAD MÄRKUSED NEETUD AKKADI KUNINGA KARISTAMISE LEGENDIDE KOHTA<sup>1</sup>

Vladimir Sazonov

## SISSEJUHATUS

Esimese maailmas teadaoleva suurriigi rajajaks peetakse ilmselt idasemiidi lihtpäritolu usurpaatorit Sargon I (valitsenud 2334–2279), kes umbes 2334. a eKr haaras võimu Põhja-Sumeri linnas Kišis ning vallutas seejärel terve Sumeri ja Akkadi (Lõuna-Mesopotaamia), purustas sumerlase Lugalzagesi<sup>2</sup> loodud kuningriigi ning sai hegemooniks Sumeris ja Akkadis ja jätkas oma edukaid vallutusi Põhja-Mesopotaamias, Süürias ja Elamis. Akkadlane Sargon I valis oma uue suurriigi pealinnaks väikese Mesopotaamia linnakese Agade, millest tulenevadki nimetused Akkadi riik,<sup>3</sup> akkadi keel ja akkadlased. Sargon I<sup>4</sup> rajas esimese suurriigi Lähis-Idas – Akkadi impeeriumi, mille eesotsas seisis nüüd tugev, peaaegu piira-

<sup>1</sup> Artikli lühem ja populaarteaduslikum versioon on avaldatud internetiajakirjas Kirikiri – [http://www.kirikiri.ee/article.php3?id\\_article=501,02.11.2010](http://www.kirikiri.ee/article.php3?id_article=501,02.11.2010).

<sup>2</sup> Vt nt Petr **Charvat**, „The Growth of Lugalzagesi's Empire” – *Festschrift Lubor Matouš*. Ed. B. Hruška, G. Komoroczy (Budapest: ELTE, 1978), 43–49.

<sup>3</sup> Akkadi ajastu ajaloo kohta vt Walther **Sallaberger**, Aage **Westenholz**, *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen. 3. Hg. P. Attinger, M. Wäfer. Orbis Biblicus et Orientalis 160/3 (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1999); Jean **Bottéro**, „Das erste semitische Grossreich” – *Fischer Weltgeschichte 2. Die altorientalischen Reiche I: Von Paläolithikum bis zur Mitte des 2. Jahrtausends*. Ed. E. Casin et al. (Frankfurt a.M., Hamburg: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1965), 91–128; Vladimir **Sazonov**, *Kuningavõimu ideoloogia Sargoniidide ajastul (XXIV–XXII saj. e. Kr.)// Идеология царской власти в эпоху Саргонидов (XXIV–XXII вв.)*. Magistritöö (Tartu, 2005) <https://dSPACE.utlib.ee/dSPACE/bitstream/10062/1290/5/sazonov.pdf>; vt ka Vladimir **Sazonov**, „Akkadi kuningate jumalikustamine” – *Tuna*, 2 (2007), 11–23.

<sup>4</sup> Sargoni kohta vt näiteks Veronika K. **Afanasjeva**, „Das sumerische Sargon-Epos. Versuch einer Interpretation” – *Altorientalische Forschungen*, 14 (1987) 237–246; Bendt **Alster**, „A Note on the Uriah Letter in the Sumerian Sargon Legend” – *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 1, 77 (1987), 169–173.

matu võimuga kuningas, kes suutis endale allutada kõik Sumeri linnriigid, mis varem olid iseseisvad. Ta võttis kasutusele uue tiitli, millega pretendeeris terve maailma valitseja staatusele, ning hakkas ennast nimetama „maailma kuningaks“ – *šar kiššatim*.<sup>5</sup> Akkadi kuningad ehk Sargoniidid valitsesid Mesopotaamias ligikaudu 150–180 aastat (2334–2154) ning Sargoni dünastia esimese nelja kuninga ajal (Sargon, Rimuš, Maništušu ja Narām-Su'en) Akkadi riik suurenes ning saavutas Narām-Su'eni<sup>6</sup> (2254–2218) valitsemisajaks oma võimsuse tipu. Akkadi kuningad kontrollisid maid Pärsia lahest kuni Vahemereni, ehk siis Ülemisest merest Alumiseni, nagu nad seda ise nimetasid. Akkadi ajast on säilinud hulgaliselt tekste – kuninglikud raidkirjad, dateerimisvormelid, kirjad, muud dokumendid.<sup>7</sup>

Muidugi tekkis Akkadi kuningate valitsemise ajal ka tugev valitseja isikukultus. Ilmselt juba Sargon ise võis olla jumalikustatud, kuid kindlad andmed selle kohta puuduvad. Esimene valitseja, kelle puhul on meil kindlad faktid tema jumalikustamise kohta, oli Sargoni lapselaps Narām-

<sup>5</sup> Vt „maailma kuninga“ kohta Vladimir **Sazonov**, „Akkadi kuningavõim kui arhetüüp“ – *Ajalooline Ajakiri*, 3/125 (2008), 39 jj; Sergei **Stadnikov**, *Vana-Egiptuse kultuurilugu: valitud artikleid, tõlkeid ja esseid* (Tallinn: Kodutrükk 1998), 132; vt ka Marie-Joseph **Seux**, „Les titres royaux „šar kiššati“ et „šar kibrāt arba'i““ – *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 59 (1965), 1–18; Tohru **Maeda**, „„King of Kish“ in Pre-Sargonic Sumer“ – *Orient*, 17 (1981), 1–17.

<sup>6</sup> Narām-Su'eni kohta vt Walter **Farber**, „Die Vergöttlichung Naramsins“ – *Orientalia: Nova Series*, 52 (1983), 67–72; Sazonov, „Akkadi kuningate jumalikustamine“, 11–23; Vladimir **Sazonov**, „Vergöttlichung der Könige von Akkade“ – *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient/Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East*. Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Bd. 374. Hg. Thomas R. Kämmerer (Berlin: New York: de Gruyter, 2007), 325–342; Владимир **Саонов**, „Нарамсу'эн в шумерских и аккадских легендах (конец III тыс. – I тыс. до н.э.)“ – *Новые Облака*, 35 (2007) [www.tvz.org](http://www.tvz.org).

<sup>7</sup> Albrecht **Goetze**, „Akkad Dynasty Inscriptions from Nippur“ – *Essays in Memory of E. A. Speiser*. Ed. W. W. Hallo (Connecticut: New Haven, American Oriental Society, 1968), 54–59; Walter **Sommerfeld**, *Die Texte der Akkad-Zeit. I. Das Diyala-Gebiet: Tutub*. IMGULA Band 3/1. Hg. W. Sommerfeld (Münster: RHEMA, 1999); Hans **Hirsch**, „Die Inschriften der Könige von Agade“ – *Archiv für Orientalforschung, Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Vorderen Orient*. Hg. Ernst F. Weidner (Graz: Im Selbstverlage des Herausgebers, 1963); Ignace J. **Gelb**, Burkhard **Kienast**, *Die altakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends v. Chr.* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990); Dietz O. **Edzard**, „Die Inschriften der altakkadischen Roll-siegel“ – *Archiv für Orientalforschung*, 22 (1969), 12–20; Ignace J. **Gelb**, *Sargonic texts from the Diyala Region. Materials for the Assyrian Dictionary*, No. 1 (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1961); Douglas F. **Frayne**, *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 2 (Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1993).

Su'en.<sup>8</sup> Pärast Narām-Su'eni surma (2218. a eKr), käis Akkadi riik alla ning hävines hiljem barbaarsete gutilaste hõimude invasiooni ja sisemise ebastabiilsuse tõttu.

## NARĀM-SU'EN JA SARGON

Selles artiklis vaatleme enamasti vaid Narām-Su'eni kuju, mis kujunes välja sumeri ja akkadi legendides ja kroonikates juba tunduvalt hiljem, pärast Akkadi riigi kokkuvarisemist (pärast 2154. a eKr). Tänu sellele, et Sargon ja Narām-Su'en löid esimese tugeva tsentraliseeritud suuriigi Lähis-Idas, võtsid kasutusele sellised auhned tiitlid nagu „maailma kuningas“ (*šar kiššatim*) ja „nelja ilmakaare kuningas“ (*šar kibratim arba'im*)<sup>9</sup>, muutusid nad eeskujulikeks valitsejateks hilisemate valitsejate seas ja mitte ainult Sumeris, vaid ka hiljem Assüürias, Babüloonia, Hetiidi kuningriigis ja isegi Pärsias.<sup>10</sup> Nende tiitleid ja isegi nimesid kasutati Mesopotaamias, Anatooolias ja Pärsias mitu tuhat aastat. Samuti loodi Sargonist ja Narām-Su'enist erinevaid legende ja lugusid.<sup>11</sup>

Kui Sargon I, Narām-Su'eni vanaisa, sai hilisemates kroonikates ja legendides enamasti selliseks „ideaalse kuninga“ prototüübiks, keda järgisid paljud muistse Mesopotaamia valitsejad, imiteerides tema nime ja tiitleid jne, siis Narām-Su'eniga toimus hoopis teistsugune transformatsioon. Just Narām-Su'enist sai esimene „negatiivne“ valitseja maailma ajaloos, „halva ja neetud kuninga“, ebaõigluse arhetüüp, keda jumalad karistasid. Vaatamata sellele, et ka Narām-Su'eni tiitlid ja epiteedid nagu „nelja ilmakaare kuningas“ olid populaarsed hilisemate valitsejate (Assüüria ja Babüloonia kuningate) seas isegi kuni araablaste vallutusteni Lähis-Idas VII sajandil, sai Narām-Su'enist „õnnetust toov“ kuningas. Kuigi Akkadi ajal oli ta iseenesestmõistetavalt kangelane ja suurvürst, siis hiljem, ala-

<sup>8</sup> Vt Sazonov, „Akkadi kuningate jumalikustamine“, 14–18; Vt ka Frayne, *Sargonic and Gutian Periods*. Narām-Sin E2.1.4.13, read 1–5: „jumalik Narām-Su'en, võimas kuningas, nelja ilmakaare kuningas“.

<sup>9</sup> „Nelja ilmakaare kuninga“ tiitli kohta vt Tohru **Maeda**, „King of The Four Regions“ in the Dynasty of Akkade“ – *Orient*, 20 (1984), 67–82.

<sup>10</sup> Vt näiteks Владимир Владимир **Емельянов**, *Ритуал в Месопотамии* (Санкт-Петербург: Издательство „Азбука-классика“, „Петербургское востоковедение“, 2003), 116 jj.

<sup>11</sup> Sazonov, „Akkadi kuningavõim kui arhetüüp“, 27–46.

tes Uus-Sumeri ajast (2112–2004) ja seejärel babüloonlaste, assüürlaste ja hetiiitide jaoks oli Narām-Su'en muutunud negatiivseks isikuks. Temast oli saanud õnnetust toov kuningas, kes eiras jumalate eeskirju ja norme, astus ülbelt üle jumalate käskudest ning esitas jumalatele väljakutse, mis väljendus kas või selles, et Narām-Su'en hävitas peajumala Enlili tähtsama templi Ekuri, mis asus sumerlaste ja akkadlaste kõige pühamas Nippuri linnas. Seetõttu otsustasid jumalad teda karistada ning muidugi oli jumalate kättemaks julm, kuid õiglane, nagu seda on kirjeldatud „Akkadi needuses“. Nii Akkadi riik kui Agade linn ja Narām-Su'en neeti jumalate poolt ära. Sellest tingituna varises Akkadi riik kokku ja kuninglus anti barbaarsetele gutilaste hõimudele, kes tungisid Akkadi impeeriumi aladele, vallutasid ja hävitasid selle. Narām-Su'en langes lahingus gutilastega.<sup>12</sup>

Narām-Su'eni negatiivne kujutus, mis kujunes välja II eelkristliku aastatuhande alguseks, on eriti huvitav just Akkadi ajastu uurijate jaoks, kuna erineb tunduvalt Sargoni kujust legendides. Narām-Su'en esineb hilisemas kirjandustraditsioonis, mille suuremas osas löi Vana-Babüloonia preesterkond (XX–XVII saj eKr), kui kurjategija, jumalatevastane, negatiivne ja ülbe isik, keda jumalad hiljem tema ülbuse ja kuritegude eest karistasid. See on mõnes mõttes ainulaadne juhus Mesopotaamia ajalookirjutamises ja kirjanduses. Hiljem muidugi esines selliseid „halbu“ ja „neetud“ valitsejaid veelgi, näiteks viimane Babüloonia kuningas Nabonid (556–539)<sup>13</sup>, siis muidugi ka sellised Rooma keisrid nagu Nero (54–68) või Domitianus (81–96) jt. Nero oli neetud, kuid hiljem keiser Vitellius siiski rehabiliteeris ta. Vanas-Roomas oli selline karistus tuntuid *damnatio memoriae* ehk „mälestuse needuse“ nimetuse all, mida rakendati tavaliselt vaid riigivastaseid kuritegusid toimepannute, vandenõulaste ja mh ka väärilt käitunud türannidest keisrite puhul, kuid tavaliselt pärast nende surma. Selle karistuse põhimõte seisnes selles, et kõik materiaalsed tunnistused või andmed selle inimese kohta tuli hävitada, nagu teda ei oleks kunagi eksisteerinudki. Hävitati neetud imperaatori kujud, isik-

<sup>12</sup> Thorkild **Jacobsen**, *The Harps Once... Sumerian Poetry in Translation* (London: New Haven, 1987), 359–374. Vt tõlget ka J. A. Black, G. Cunningham, J. Ebeling, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor and G. Zólyomi, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (Oxford, 1998), edaspidi ETCSL, c. 2.5.5.1, <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/02.12.2010.c.2.1.5.> (The cursing of Agade).

<sup>13</sup> Магомед А. **Дандамаев**, *Политическая история Ахеменидской Державы* (Москва: „Наука“, Главная редакция восточной литературы, 1985), 43.

likud asjad jne. Mõnikord hävitati nende neetute puhul Roomas ka kogu nende perekond ja suguvõsa, kuid seda esines harva.

Võib-olla toimus midagi nähtusega *damnatio memoriae* analoogset ka Narām-Su'eniga. Uus-Sumeri ja Vana-Babüloonia preesterkondlik propaganda üritas näidata Narām-Su'eni „kurjategija“ ja „ebaõiglase kuningana“, keda karistasid peajumalad eesotsas Enliliga.<sup>14</sup>

Hiljem, Vana-Babüloonia ajastul (1792–1595) asendatakse jumal Enlil Babülioni linna tähtsama jumala Mardukiga.<sup>15</sup> Kui Vana-Babüloonia perioodi alguses kerkib esile Babülioni linn, toimub see tänu Babülioni kuningas Hammurapile (1792–1750), kes vallutas Mesopotaamia ja ühendas oma võimu all rivaalitsenud linnriigid, nagu Larsa, Kazallu, Kiš, Ešnunna, Ur jne. Just siis saab jumal Marduk, kes oli Babülioni linna kaitsejumal, väga tähtsaks jumalaks ka terve Mesopotaamia kontekstis, saades võrdväärseks päikesejumala Šamašiga.<sup>16</sup> Kuid algselt, II eelkristliku aastatuhande jooksul jääb jumal Enlil ikkagi veel peajumalaks, kuid tema positsioon ja võim kahenevad, Marduki roll aga kasvab. Alles II-I eelkristliku aastatuhande vahetuseks saab Mardukist peajumal, kes tõukab sumeri ja akkadi jumala Enlili peajumala positsioonilt, ning seda Marduki võidukäiku jumalate seas ja jumalate kuningaks saamist on kajastatud akkadikeelses Paabeli loomiseeposes „Enüma eliš“.<sup>17</sup>

## KIRJANDUSLIK TEKST „AKKADI NEEDUS“

„Akkadi needus“<sup>18</sup> on mõnes mõttes unikaalne teos. See on suhteliselt pikk (281 rida) sumerikeelne kirjandusteos, mis kuulub kahtlemata kõige huvitavamate sumeri teoste hulka.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Vt Jacobsen, *The Harps Once*, 359–374.

<sup>15</sup> Albert K. **Grayson**, *Texts from Cuneiform Sources*. Vol. V. Assyrian and Babylonian Chronicles (New York: J. J. Augustin Publisher, Locust Valley, 1975), 148 jj.

<sup>16</sup> Vt Amar **Annus**, „Paabeli Marduk ja Hammurapi“ – *Tuna*, 3 (2001), 9–19.

<sup>17</sup> Vt lähemalt Amar **Annus** (tõlk), *Enüma eliš. Babüloonia loomiseepos* (Tallinn: Kirjastuskeskus, 2003).

<sup>18</sup> Jacobsen, *The Harps Once*, 359–374. Vt tõlget ka ETCSL: c. 2.1.5. (The cursing of Agade).

<sup>19</sup> Dietz O. **Edzard**, „Das „Wort im Ekur“ oder Perepetie in „Fluch über Akkade““ – *Dumu-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Ake Sjöberg*. Ed. H. Behrens, D. Loding, M. T. Roth. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund. 11 (Philadelphia: Univ.

Märkimisväärne on asjaolu, et see on äärmiselt propagandistlik, koostatud tõenäoliselt veel Uus-Sumeri ajal (2112–2004). Ja just „Akkadi needus“ on esimene kõige varajasem kirjandusteos, mis on pühendatud Narām-Su’eniile ja kus teda on kujutatud äärmiselt negatiivsena isikuna. Kui uskuda seda sumerikeelset legendi, viis Narām-Su’eni oma „kangelastegude“ ja ülbusega Akkadi riigi katastroofini – Akkadi riik hävines ja Narām-Su’eni langes ise lahingus.<sup>20</sup>

Legend algab sellega, et sumerlaste peajumal Enlil, kes oli samuti kuningavõimu patroon, võttis kuningavõimu (sumeri keeles *nam-lugal*) ära Kiši ja Uruki linnalt; andis selle Sargonile ning kinkis Agade linnale õitsengu.<sup>21</sup> Ja Agade nautis seda õitsengut ja hiilgust. Kuningluse oli akkadi kuningatele kinkinud sumerlaste ja akkadlaste peajumal Enlil.<sup>22</sup>

Hilisema preesterliku traditsiooni eesmärk oli näidata Narām-Su’eni negatiivses valguses, st kurjategija<sup>23</sup> ja jumal Enlili templi rüvetajana. See tähendas seda, et Narām-Su’eni ja Enlili preesterkonna vahel tekkis terav konflikt. „Akkadi needus“ väidabki, et Akkadi impeerium ja Agade linn hävitati jumalate käsul just Narām-Su’eni halva käitumise tõttu.<sup>24</sup> Selle loo moraal on, et iga valitsejat, kes lubab endale liiga palju, kes on ülbe, kes on üleliia uhke ega allu jumalate eeskirjadele ning muidugi ei austa preestrid, karistavad jumalad väga julmalt. Karistada ei saa mitte tema ükski, vaid ka tema pere, kogu dünastia, rahvas ja koguni terve riik.

„Akkadi needuses“ loodud traditsiooni järgi karistati Ekuri templi rüvetamise ja hävitamise eest Narām-Su’eni ja Agade linna ning ka tervet Akkadi impeeriumi, see väljendus nende füüsilises hävitamises. Kaheksa tähtsamat jumalat eesotsas Enliliga needsid Narām-Su’eni ja impeeriumi ära. Need jumalad olid kuujumal Su’eni (tuntud ka Nanna nime all), kelle

---

Museum, 1989), 99; vt ka Steve **Tinney**, *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.)*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund. 16 (Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, 1996), 236.

<sup>20</sup> Jerold S. **Cooper**, „Paradigm and Propaganda: The Dynasty of Akkade in the 21<sup>st</sup> Century“ – *Akkad: The First world Empire, Structure, Ideology, Traditions*. Ed. Mario Liverani. History of the Ancient Near East Studies 5 (Padua: Sargon, 1993), 12.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>22</sup> Jacobsen, *The Harps Once*, 359.

<sup>23</sup> Cooper, „Paradigm and Propaganda“, 12.

<sup>24</sup> Amar **Annus**, Sven-Erik **Soosaar** (tõlk), *Kuningas Gudea templihümn* (Tallinn: Kirjastuskeskus, 2002), 5.

pühaks linnaks peeti Uri linna; maagia ja tarkuse jumal Ea; armastuse ja sõjakuse jumalanna Ištar, kelle residentslinnaks oli Uruk; päikesejumal Utu, kes resideerus Larsas; jumalanna Nisaba, Nusku ja Iškur.<sup>25</sup> Kuid küsimusele, miks just need jumalad needsid Narām-Su’eni ja mitte teised, jääb käesoleva artikli autor vastuse võlgu. Aga võimaliku oletusena võib pakkuda, et selline valik polnud siiski juhuslik. „Akkadi needuses“ mainitud jumalad olid just nende linnade peajumalused, mis asusid vahetult Nippuri läheduses, ehk ümbritsesid Nippuri linna.

Võimalik, et see tekst kajastabki mingit kuningas Narām-Su’eni ajal olnud konflikti tema ja Nippuri linna preesterkonna vahel. „Akkadi needus“ on kahtlemata tugevasti mütologiseeritud ajalooline käsitlus Ekuri templi hävitamisest ja ebaõiglase valitseja jumalikust karistamisest, mille oli välja mõelnud preesterkond. Kuid tekstis on mainitud ka ajalooliselt õigeid fakte, vähemalt seda, et gutilaste sissetungi tõttu sai Narām-Su’en surma ja hiljem hävis Akkadi riik.<sup>26</sup>

## AJALOOLIST TÕDE OTSIMAS

Aga kas tegelikkuses hävitas Narām-Su’en Ekuri? Kas ikka oli nii? Mida näitab meile arheoloogiline materjal Narām-Su’eni valitsemise ajast? Mitu säilinud muistset akkadi teksti nii vahetult Narām-Su’eni enda valitsemise kui ka tema poja Šarkališarri ajast näitavad meile hoopis midagi muud. Nimelt: Narām-Su’en pole kunagi hävitanud Ekuri templit Nippuris, vaid hoopis seda renoveerinud, selle taastanud; ta rajas taas Ekuri templi vundamendi, millest kõneleb ka üks Narām-Su’eni säilinud raidkirjadest:

[<sup>d</sup>Na-ra-am-<sup>d</sup>EN.ZU] [lugal-] [A-kà-dè<sup>ki</sup>] [lugal-] [an-ub-limmú-ba-ke+] [temen-É-kur-] é-<sup>d</sup>En-líl-ka ì-si<sup>27</sup>

(1–8.) „Narām-Su’en, Akkadi kuningas, nelja ilmakaare kuningas, Enlili templi, Ekuri vundamendi, rajas“.

<sup>25</sup> Игорь М. Дьяконов, *Общественный и государственный строй Древнего Двуречья: Шумер* (Москва: Издательство восточной литературы, 1959), 236.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>27</sup> Gelb, Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends v. Chr.*, 107 jj.

Ka pühas Nippuri linnas läbiviidud arheoloogilised väljakaevamised näitasid, et Narām-Su'en ja tema poeg Šarkališarri olid Ekuri templit renoveerinud ning ümber ehitanud ega olnud seda sugugi hävitanud. Oletatavasti võis Narām-Su'en siiski olla mingis konfliktis Enlili preesterkonnaga, kelle õigusi ta üritas kärpida ning templiomandit ja varasid kontrollida. On teada, et Narām-Su'en määras tähtsamatesse templitesse oma sugulasi, mh oma pojad (Lipit-ili, Nabi-Ul-maš) ja tütreid (Enmenanna ja Tutanapšum).

Lähtudes sellest informatsioonist, st kirjalikest allikatest ja arheoloogilistest andmetest, mis meil on Akkadi ajastust, ei saa käesolevat kirjan-dusteost – „Akkadi needust“ – vaadelda autentse ajalooallikana. Siiski leiame sellest päris palju huvitavat ning tähtsat informatsiooni. Kas või ideoloogia kohta, mis valitses preesterkonna seas Vana-Babüloonia ajastul, st XVIII–XVII saj eKr. Legend toetab seda hüpoteesi, et Akkadi ajal ja eriti Narām-Su'eni ajal kahanes preesterkonna roll riigi valitsemisel tunduvalt ning et preestrite õigusi ja privileege kärbiti, neid üritati allu-tada keskvoimule ning jumalikustatud kuningale, kes resideeris Agade linnas. Seega mingi teatud iva selles legendis on, et Narām-Su'eni ajal võis olla konflikt preesterkonnaga, mis muidugi ei lõppenud sellega, et Narām-Su'en hävitas Ekuri ega austanud jumalaid. On ju teada, et Sargon I, Rimuš, Man-ištūšu ja Narām-Su'en tegid templitele rikkalikke an-ne-tusi, samas määrasid nad sinna oma sugulasi ja lojaalseid sõpru. Legend kirjeldab üldjoontes õigesti Akkadi dünastia esilekerkimist ning selle lan-gemist. Sargon I alustas oma valitsemist just pärast seda, kui sai Kišis või-mule ja hiljem purustas Uruki. Ja kuna legendis on mainitud, et Narām-Su'en langes sõjas gutilastega, kelle jumalad saatsid Akkadit hävitama, on ka see õige. Gutilased olid barbaarne hõim, kes elas Zagrose mägedes ning XXIII eelkristliku sajandi lõpus alustas sissetungi Akkadi impee-riumi aladele; nendega sõdades langeski Narām-Su'en ligikaudu 2118. a eKr. ning alles pool sajandit hiljem suutsid gutilased Akkadi riigi jäänu-sed juba lõplikult hävitada (2154).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Дьяконов, *Общественный и государственный строй Древнего Двуречья*, 236.

## NARĀM-SU'EN „KUTA LEGENDIS“

Selleks aga, et saada täiuslikumat pilti Narām-Su'enist kui ebaõiglasest kuningast, peame kindlasti vaatlema ka teisi kirjanduslikke tekste, kas või näiteks „Kuta legendi“.<sup>29</sup> „Kuta legend“ on säilinud Vana-Babüloonia, aga samuti ka hilisemates Uus-Assüüria koopiates. Legend ei käsitle kuningas Narām-Su'eni kaugeltki mitte kõige paremast küljest. Narām-Su'en on raskes ja ohtlikus olukorras – järgmisel päeval ootab ees sõda 17 kuningaga, kellel on 90 000 meest. Ning Narām-Su'en on dilemma ees – mida teha? Ta pöördub ennustajate (*bārû*) poole ja nõuab, et nad küsiksid jumalatele, kuidas ta peab sellises olukorras tegutsema. Kuid jumalad ei vasta talle. Ning siis otsustab Narām-Su'en tegutseda oma äranägemise järgi, jumalate otsuse ja heakskiiduta.<sup>30</sup> Seega on juba selline käitumine ülim ülbus ja koguni „kuritegelik“, sest Narām-Su'en ei tegutsenud legitiimselt, tal polnud jumalate luba.<sup>31</sup> Kuid sellega Narām-Su'eni „kuriteod“ ei lõpe, vaid muutuvad hoopis palju tõsisemaks. Sellesama legendi 83. reas näeme, et Akkadi kuningas on valmis „välja viskama“ jumalate oraakli.<sup>32</sup> Edaspidi mainib legend, et Narām-Su'en peab vaenlastega lahinguid, kuid need ebaõnnestuvad, ta saab kogu aeg lahingutes lüüa:

<sup>29</sup> Joan G. **Westenholz**, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*. Mesopotamian Civilizations. 7 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 263–331.

<sup>30</sup> Beate **Pongratz-Leisten**, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*. State Archives of Assyria Studies. Vol. X. The Neo-Assyrian Texts Corpus Project. Institute for Asian and African Studies (Helsinki: University of Helsinki, 1999), 8.

<sup>31</sup> 78. *namzaq ilāni rabūti ana alākija u zaqīqija ul iddinamma*

79. *kīam aqbi anan libbija umma lū anākūma*

80. *ajju nēšu bīri ibri*

81. *ajju barbaru išhal šaḥiltu*

82. *lullik kī mār habbāti [ina] migir libbija*

83. *u luḍdi ša ilimma jāti lušbat.*

78 „Das „Schloss“ der grossen Götter gab mir keinen (Hinweis) für mein durch göttliche Zeichen bestimmtes Schicksal und mein durch einen Traum gesandtes Zeichen

79. So sprach ich zu meinem Herzen folgende Worte:

80. „Welcher Löwe hat je die Eingeweideschau vorgenommen?“

81. „Welcher Wolf hat je die Traumspezialisten (šā'ili) befragt?“

82. Ich werde wie der Räuber auf eigene Faust losziehen

83. und das (Orakel) des/der Gottes/Götter wegwerfen und in voller Kontrolle meiner selbst sein.“ – Transliteratsioon ja tõlge: Pongratz-Leisten, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, 8–9; Vt ka Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 316.

<sup>32</sup> Pongratz-Leisten, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, 8.

84. šattu mahrītu ina kašādi  
 85. 2 šūši līm ummāni ušēšima ina libbišunu ištēn balṭu ul itūra  
 86. šanītum šattu ina kašādi 90 līm KIMIN (=ummāni ušēšima ina libbišunu ištēn balṭu ul itūra)  
 87. šaluštum šattu ina kašādi 60 līm 7 mē KIMIN (=ummāni ušēšima ina libbišunu ištēn balṭu ul itūra).<sup>33</sup>
84. *Kui esimene aasta tuli,*  
 85. *Mina<sup>34</sup> saatsin 120 000 salka, (kuid) ükski neist (tagasi) elusana ei tulnud.*  
 86. *Kui algas teine aasta, 90 000 salka ma saatsin, (kuid) ükski neist (tagasi) elusana ei tulnud.*  
 87. *Kui kolmas aasta saabus, 60 700 salka ma saatsin, (kuid) mitte üks (neist) (tagasi) elusana ei pöördunud.*<sup>35</sup>

Muidugi on legendis toodud astronoomiline hulk sõjamehi, keda Akkadi kuningas olevat saatnud vaenlaste vastu ja kaotanud. Kuid me näeme, et iga aastaga oli Narām-Su'enil üha vähem ja vähem sõjamehi. Lõpuks, alles neljandal aastal andis jumal Ea Narām-Su'enile võimaluse ja kuningas pöördus taas ennustajate poole palvega, et need ennustaksid maksa pealt.<sup>36</sup>

## LEGENDID „KÜMNES LAHING“ JA „SUUR ÜLESTÕUS NARĀM-SU'ENI VASTU“

Peaksime mainima veel kaht akkadikeelset legendi, need on „Kümnes lahing“<sup>37</sup> ja „Suur ülestõus Narām-Su'eni vastu“.<sup>38</sup> Nendes legendides, mis kindlasti kuuluvad hilisemasse Vana-Babüloonia preesterkonna kirja-

<sup>33</sup> Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 318j; Vt ka Jacob J. **Finkelstein**, „The so-called „Old Babylonian Kutha Legend“ – *Journal of Cuneiform Studies*, 11 (1957), 86.

<sup>34</sup> Siin on mõeldud Narām-Su'eni, kuna jutustus selles legendis on mina-vormis.

<sup>35</sup> Käesoleva teksti tõlkija teada on tegemist teksti esmakordse tõlkega eesti keelde.

<sup>36</sup> Pongratz-Leisten, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, 10.

<sup>37</sup> Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 258–261.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 231–238.

likku traditsiooni, on Narām-Su'eni jällegi ilmselgelt kujutatud negatiivsena. Ta on ebaõiglane, halb valitseja, kelle vastu tõusevad üles kõik rahvad.<sup>39</sup> Sellest räägib näiteks „Kümnes lahing“, näidates seejuures, et Narām-Su'en ise pidas ennast ka jumalaks.<sup>40</sup>

1. *Inanna, Ilaba, Šullat ja Haniš,  
Šamaš ning Umšu,  
Üheksa korda nad tõusid minu vastu.<sup>41</sup>  
Üheksa korda ma vallutasin nad.*
5. *Üheksa korda ma nad vabastasin.  
Kümnendat korda nad astusid mu vastu ja  
Banana, hari-inimeste pealik,  
360 000 ja 5000 (??? ...)  
Kui ta astus lahingusse, ma võitsin.  
[...] (Mina), (jumal) Narām-Su'en.<sup>42</sup>*

Legend „Suur ülestõus Narām-Su'eni vastu“ (*Mari 16A versioon*)<sup>43</sup> näitab samuti meile juba tuttavat motiivi – kõik rahvad ja hõimud tõusevad Narām-Su'eni vastu, too on sunnitud pidama sõda ülestõusnutega ja jällegi ta võidab neid üheksas lahingus.<sup>44</sup>

## NARĀM-SU'EN JA SARGON I „WEIDNERI KROONIKAS“

„Weidneri kroonika“ on hea näide II eelkristliku aastatuhande algusest pärinevast propagandistlikust kirjandusest. Kroonika alustab „ajalooliste sündmuste“ kirjeldamisest varadünastialise ajastu Sumeris (2800–2330) ning jõuab välja Uus-Sumeri kuninga Šulgini (2093–2046). Kroonika

<sup>39</sup> *Ibid.*, 258–261.

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

<sup>41</sup> See tähendab Narām-Su'eni vastu.

<sup>42</sup> Käesolev tekst on tõlgitud väljaande järgi: Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 258–261; Käesoleva teksti tõlkija teada on tegemist teksti esmakordse tõlkega eesti keelde.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 231–238.

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

tekst on esitatud kolmes koopias – Uus-Assüüria versioonis ja kahes Uus-Babüloonia koopias. „Weidneri kroonikas“ on selgelt näha, kui tähtsat rolli mängis Babüloonia Marduk, Babüloonia peajumal, kelle roll hakkas kasvama I Babüloni dünastia ajal (1894–1595).<sup>45</sup> Kirjeldada kuningat kui halba valitsejat on Mesopotaamia kroonikates haruldane nähtus. Aeg, mil see kroonika võis olla kirja pandud, pole täpselt teada, aga oletatakse, et see ei võinud olla varem kui Vana-Babüloonia ajal, kuna Mardukil on siin juba tähtis positsioon. Ilmselge on ka „Weidneri kroonika“ side „Varajaste kuningate kroonikaga“.<sup>46</sup>

„Weidneri kroonikas“<sup>47</sup> on ka meid huvitavad Sargon I ja tema lapse-lapse Narām-Su’eni lühikesed kirjeldused. Alustuseks vaatleme lühidalt Sargoni kuju, mille kroonika koostajad on loonud. Sargon alustas siin Ur-Zababa karikakandjana, nagu seda mainib sumerikeelne „Sumeri kuningate nimekiri“.<sup>48</sup>

46. *Ur-<sup>d</sup>Za-ba<sup>4</sup>-ba<sup>4</sup> <sup>siš</sup>karāni ma-qa-a-ti šá É-sag-gíl a-na ... šu-pil-li i[q(?)]-bi(?)]*
47. *Šarru-kîn ul uš-pe-el it-ta-id-ma ana É-sag-gíl [(...)] uš-ta-aḥ-m e-(?)-e[t(?)ma]*
48. *<sup>d</sup>Marduk mār bitī šá Apsê ḥa-diš ip-pa-lis-su-ma šarru-ut ki[b]-rat ar-ba-hi id-din-šú*
49. *za-ni-nu-ut É-sag-gíl 𐎶e-piš𐎶 x x x Bābīli<sup>ki</sup> bi-lat-su x x x*
50. *šu x x kur <sup>d</sup>Bēl x [(x)] pu šu i x [x] e-pir šat-pi-i-šu i-šuh-ma [...]*
51. *ina maḥ-rat A-ga-dē<sup>ki</sup> āla i-pu-uš-ma Bābīli<sup>ki</sup> a-na šami-šú [im-bi]*
52. *[ana ikk]ib i-pu-šu ik-kir8-šu-ma iš-tu(!) ši-it <sup>d</sup>Šamaš a-di e-reb <sup>d</sup>Šamši<sup>si</sup>*
- 52b. *ik-ki-ru-šu-ma la ša-la-lu šakin-[šu (?)].<sup>49</sup>*

<sup>45</sup> Vt Marduki kohta Vana-Babüloonia ajal lähemalt: Annus, „Paabeli Marduk ja Hammurapi“, 9–19.

<sup>46</sup> Grayson, *Texts from Cuneiform Sources*, 43 jj.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 145–151.

<sup>48</sup> Jerold S. **Cooper**, Wolfgang **Heimpel**, „The Sumerian Sargon Legend“ – *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983), 69; Sumeri kuningate nimekirja kohta vt: Thor-kild **Jacobsen**, *The Sumerian King List*. Assyriological Studies. 11 (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1939); Peeter **Espak**, „Sumeri kuningate nimekirja dateerimisest“ – *Usuteaduslik Ajakiri*, 59 (2009), 53–63.

<sup>49</sup> Grayson, *Texts from Cuneiform Sources*, 148 jj.

46. *Ur-Zababa* käskis Šarrukīnil (*Sargonil*) veini valada *Esagila* (*templi*) jaoks
47. Šarrukīn ei teinud (*seda*). (*Selle asemel*) ta kandis hoolt selle eest, et kiiresti toimetada kohale kala *Esagila* jaoks.
48. *Marduk*, *Apsû* „maja poeg“<sup>50</sup> rõõmuga vaatas tema peale ja kinkis talle kuningluse nelja ilmakaare üle.
49. Tagada *Esagila* jaoks, x x x x *Babülon* andam.<sup>51</sup>
50. *Bel*... .. x x x x x<sup>52</sup>
51. Akkadi ees ehitas (*rajas*) ta linna ja nimetas oma nimega *Babüloniks*.
- 52–52b. [*Kuna*] tema (*Sargon*) ei teinud õigesti, tema (*Marduk*) muutus vaenulikuks tema (*Sargoni*) suhtes. Nad tõusid tema vastu Šamaši (*päikese*) tõusust kuni Šamaši (*päikese*) loojanguni. Teda (*Sargon*) karistati unetusega.<sup>53</sup>

Niisiis, *Marduk* polnud rahul *Sargoni* „kuritegeliku“ ja „vale“ tegevusega ning karistab teda unetusega ja ässitab tema vastu üles kõik rahvad. Sel-line kurb saatus ootab ka *Narām-Su’eni*:

53. *Na(!)-ram-<sup>d</sup>Sin nam-maš-še-e Bābili<sup>ki</sup> ú-šal-p[it-ma(?)]*
54. *a-di ši-ni-šú ummān Qu-ti-i id-ka-šum-ma niše<sup>mes</sup>-šú ma-ak-ka-ra-niš x [...]*
55. *šarru-us-sa a-na um-ma-an Qu-ti-i it-ta-din.*<sup>54</sup>
53. *Narām-Su’en* hävit[as] *Babüloni* elanikkonna.
54. *Kaks korda* tema (*Marduk*) tema vastu (*Narām-Su’en*) saatis rünnakule gutilaste sõjaväe. Tema inimesed koos karjakepiga / sauuga? [...] ....

<sup>50</sup> *bitu(m)* – tähendab 'maja' ja 'templit'. *Apsû* maja tähendab selles kontekstis just pühamut.

<sup>51</sup> Grayson tõlgib seda järgnevalt – „to provide for Esagil, bread for shrines at Babylon, his tribute...“ Vt Grayson, *Texts from Cuneiform Sources*, 149.

<sup>52</sup> Mul ei õnnestunud sellest reast aru saada, kuid Grayson tõlkis seda niimoodi: „... *Bel*... he dug up the dust of this pit [...]“. Vt *ibid.*, 149.

<sup>53</sup> Käesoleva teksti tõlkija teada on tegemist teksti esmakordse tõlkega eesti keelde.

<sup>54</sup> Grayson, *Texts from Cuneiform Sources*, 149.

55. Tema (Marduk) andis tema võimu gutilaste armeele.<sup>55</sup>

Niisiis, nagu näeme esinevad Sargon I ja Narām-Su'en „Weidneri kroonikas” kui negatiivsed isikud, kuningad, kes on muutunud ebaõiglaseks ja halvaks ning keda karistab Babüloonia peajumal Marduk,<sup>56</sup> kes võtab neilt ära kuningluse ja annab selle üle Guti valitsejatele.

## KOKKUVÕTE

Akkadi kuningate tähtsus kogu inimkonna poliitilises ajaloos, eriti valitsejavõimu ideoloogia väljakujunemisel on kahtlemata väga suur. Eeskujulikeks arhetüüpideks said nad juba üsna varakult – koguni III eelkristliku aastatuhande viimastel sajanditel ning ka nende loodud esimest imperiaalset süsteemi järgisid Uus-Sumeri, Babüloonia, Assüüria ja Pärsia valitsejad. Ka maailma valitseja kontseptsiooni idee levis nendelt teistele Lähis-Ida rahvastele ja kultuuridele ning jäi püsima mitmeks tuhandeks aastaks. Isegi Akkadi kuningate nimed muutusid niivõrd populaarseks, et mitu Vana- ja Uus-Assüüria kuningat nimetasid ennast Sargoniks ja Narām-Su'eniks. Ühe Akkadi kuninga nimi Šarkallišarri (tõlkes akkadi keelest tähendas 'kõikide kuningate kuningas'), kes oli Narām-Su'eni järeltulija Akkadi troonil, muutus lausa kuninglikuks tiitlikuks, tähendusega „kuningate kuningas”. Samuti imiteerisid hilisemad valitsejad Akkadi kuningate leiutatud auahnet titulatuuri, mh selliseid universalistlikke tiitleid nagu „nelja ilmakaare valitseja” ja „maailma kuningas” jne. Neid tiitleid kasutati hiljem nii Sumeris kui ka Babüloonias, Assüürias ja isegi muistses Pärsias Ahhemeniidide (558.–330. a eKr) poolt.

Akkadi kuningad olid viinud sisse uue religioonipoliitika, mis oli samuti uue despootliku poliitilise kursi märk. See väljendus eelkõige selles, et Akkadi kuningad määrasid tähtsamatesse templitesse oma sugulasi ning ustavaid alamaid. Tekkis valitseja isikliku jumalikustamine ja isikukultus, mis sai omakorda populaarseks hilisemate Mesopotaamia valitsejate seas. Akkadi kuningavõimu ideoloogia mõju elemente võib leida isegi

<sup>55</sup> Vt originaali: *ibid.*, 149; Käesoleva teksti tõlkija teada on tegemist teksti esmakordse tõlkega eesti keelde.

<sup>56</sup> Narām-Su'eni ajal oli Marduk tähtsusetu jumalus ja ei mänginud olulist rolli sumeriakkadi panteonis. Peajumalaks oli tollal hoopis Enlil (<sup>d</sup>En-lil).

Pärsia impeeriumi, Rooma keisririigi, Araabia kalifaadi ja Osmani impeeriumi riiklike ideoloogiate süsteemides.

Muidugi said nii Akkadi impeeriumi legendaarne rajaja Sargon I kui ka tema lapselaps Narām-Su'en ülimalt populaarseteks tegelasteks ka muistse Lähis-Ida kirjanduses, eelkõige sumeri ja akkadi legendides ja kroonikates, mida hiljem tõlgiti ka teistesse keeltesse, näiteks kas või hetiidi keelde Anatoolias II eelkristlikul aastatuhandel. Akkadikeelne legend „Lahingu kuningas“ (*šar tamhari*) Sargon I retkest Anatooliasse Purushanda vastu oli tuntud isegi Egiptuses.

Kui Akkadi Sargon I kujutati enamasti kui jumalanna Ištari lemmikut ja väljavalitut, peajumal Enlili ja teiste jumalate soosikut ning igati positiivset ja õiglast kuningat (v.a muidugi „Weidneri kroonika“, kus Sargon on pigem negatiivne tegelane), sest juba Sargoni nimi tähendas akkadi keeles 'õiglane, legitiimne kuningas', siis Narām-Su'eni kujutati peaaegu alati väga negatiivse ja ebaõiglase kuningana, keda jumalad karistasid, kuna ta oli ülbe, astus jumalate keeldudest üle ning rüvetas Ekuri templi Nippuris. Lood Narām-Su'eni karistamisest, nt „Akkadi needus“, „Kümnes lahing“ jt, pidid saama sellisteks omamoodi didaktilisteks õpetusteks, mille eesmärk seisnes aga selles, et näidata ka tulevastele valitsejatele, mis saab kuningast, kui ta käitub ülbelt preesterkonnaga ja kärbib nende õigusi.



# HINDU FUNDAMENTALISM: NATSIONALISM JA RELIGIOON INDIAS

---

Erki Lind

## HINDU FUNDAMENTALISM JA *HINDUTVA*

Hindu fundamentalismiga seotud sündmused on enamasti Lõuna-Aasia kesksed ja ületavad harva lääne meedia uudiskünnise. Eranditeks on suurmogul Baberi poolt hindu jumal Rāma väidetavasse sünnikohta rajatud Babri-mošee lammutamine 150 000 üleskõetud hindu poolt 1992. aastal ning Austraaliast pärit kristliku misjonäri Graham Stainesi ja tema poegade põletamine 1999. aastal. Tegu on aga vaid jäämäe veepealse osaga, sest fundamentalistlik suund on hinduismis sama tugevalt esindatud nagu tänapäeva islamis või kristluses ja on tõusnud viimastel aastakümnetel ka India poliitikas arvestatavaks jõuks.

Selle pildiga, mille lääs on endale maalinud rahuarmastavast ja eelkõige avatud hinduismist, ei paista fundamentalism kuidagi kokku sobivat. Tegelikuses on aga iroonilisel kombel ka just sellel klišeel olnud hindu fundamentalismi tekke ja kujunemisloo juures oluline roll.

Eestis on hindu fundamentalism veel küllaltki tundmatu teema, seda nii laiemale üldsusele kui ka teadusele.<sup>1</sup> Selle artikliga soovin seda lünka veidi täita ja anda eelkõige lühiülevaate hindu fundamentalismi minevikust ja tänapäevasest olukorrast maailma suurimas demokraatias. Selleks lähen esmalt ajas veidi tagasi Briti impeeriumi aegsesse Indiasse, mil vabadusliikumise ajal esiteks ühendati rahvus ja religioosne kuuluvus ning teiseks tekkisid reaktsioonina brittide halvustavale suhtumisele hinduismi

<sup>1</sup> Kõige tõenäolisem koht, kus keskmine eestlane võiks olla hindu fundamentalismiga kokku puutunud, on hulga Oscareid võitnud film „Rentslimiljonär“, milles peategelase ema tapeti moslemivastases pogrommis. Kirjandushuvilised on aga vahest teemaga paremini tuttavad tänu Salman Rushdie „Mauri viimsele ohkele“ (Tallinn: Varrak, 2001).

reformida soovivad liikumised. Sellega oli loodud pinnas ka fundamentalistliku suuna tekkeks.

Seejärel võtan vaatluse alla, millised on nende uute, fundamentalistlike religioossete ideede avaldumisvormid tänapäeva India ühiskonnas, ning näitan, et kuigi hindu fundamentalismil on ajaloost ja ühiskonnast tingitud omapärad, mis väljenduvad eelkõige tugevamas rõhuasetuses rahvuslusele kui teistes fundamentalismides, on hindu fundamentalismil siiski kõik religioosse fundamentalismi omadused.

Enamjaolt peetakse hindu fundamentalismist rääkides silmas *hindutva*'t. *Hindutva* mõiste, mida võiks vahest tõlkida kui „hindusus“, on pärit V. D. Sāvarkari 1923. aastal ilmunud samanimelisest raamatust ja tähistab tänapäeval hindu äärmusluse erinevaid väljundeid. Sāvarkar oli India iseseisvusliikumise radikaalsema suuna esindaja ning tänapäevase hindu äärmusluse peaideoloog.

*Hindutva* ideoloogiat esindavad organisatsioonid on koondunud nn Sanghi-perekonda, Sangh Parivari. Sanghi-perekonna poliitilise suuna esindajaks on Bharatiya Janata Party (BJP). BJP poliitiline programm on India Hindu-Rāṣṭraks ehk hindude riigiks või hinduvalitsuseks muutmine. See on tugevas vastuolus India senise sekulaarse riigi poliitikaga, mis on sätestatud ka India põhiseaduses.<sup>2</sup> BJP on asutatud 1980. aastal, ent tal on ka eelkäija – Bharatiya Jana Sangh. See erakond jäi aga India iseseisvuse esimestel aastakümnetel, mil valitses Kongressipartei, tähtsusetuks. Möödunud sajandi üheksakümnedatel saatis BJP-d aga ootamatu edu ning erakond suutis moodustada valitsuskoalitsiooni. Viimase aastakümne jooksul on BJP populaarsus näidanud taas langustrendi ning 2004. ja 2009. aasta parlamendivalimistel saadi kaotuse osaliseks. Kuigi valimisi pole enam õnnestunud võita, ollakse siiski Kongressipartei järel Indias toetuselt teine erakond. BJP valijad on enamasti India keskkihist ja pärit eelkõige Põhja-Indiast.

BJP edu aluseks peetaksegi ulatuslikke muutusi India ühiskonnas, millega kaasnes uue keskklassi teke möödunud sajandi kaheksakümnedatel aastatel.<sup>3</sup> Viimasel kümnendil paistab, et vajadus hääli püüda on

<sup>2</sup> India põhiseadus (FORTY-SECOND AMENDMENT) ACT, 1976, [18th December, 1976.] 2. Amendment of the Preamble.

<sup>3</sup> Dietmar **Rothermund**, *Geschichte Indiens. Vom Mittelalter bis zum Gegenwart* (München: Beck, 2006), 103.

muutnud nende retoorikat pehmemaks<sup>4</sup> ja fundamentalismi mainest üritatakse vabaneda. On kuulda isegi hääli, mis väidavad, et BJP on sekulaarse riigi poolt. Seega võib poliitikas osalemine, mis hindu fundamentalismi tõusu mootoriks oli, osutuda ka selle lahendajaks ja niimoodi fundamentalismi laiema leviku ise ära lõpetada. Samas on BJP käed aga seotud, kuna partei ei saa endale lubada teistest Sangh Parivari organisatsioonidest liiga kaugele eemalduda.

Nendest olulisim on Rāṣṭrīya Svayamsevak Sangh (RSS), tõlkes „Rahvuslik vabatahtlike ühendus“, mille puhul on tegu BJP-ga seotud oleva paramilitaarse organisatsiooniga. RSSil on range hierarhiline struktuur ja palju rõhku pannakse distsipliinile ning ideoloogilisele koolitusele. Organisatsioonil on Indias suur mõju ja miljoneid liikmeid. RSS tegeleb ka sotsiaaltöoga ning neil on üle 10 000 oma kooli, millele lisanduvad veel muud asutused. RSS asutati 1923. aastal, langes aga XX sajandi keskkel koos ülejäänud *hindutva*-ideoloogiat esindavate organisatsioonidega ebasoosingusse, kuna Mohandas „Mahatma“ Gandhi mõrvar, Nathuram Vinayak Godse, omas sidemeid toleaeegse Hindu Mahasabha erakonnaga, mille juht oli aastatel 1937–48 *hindutva* ideoloog V. D. Sāvarkar.

Kui BJP ja RSS esindavad poliitilist ja natsionalistlikku suunda, siis Viśva Hindū Pariṣad (VHP – maailma hindu nõukogu) on kirikutaoline organisatsioon, mis on end hinduistlike usuvoolude katusorganisatsiooniks kuulutanud. Asutatud on VHP 1964. aastal ning see on Sangh Parivari religioosne tiib. Nende kolme organisatsiooni järgi joonistub juba väljaloodud süsteem – on olemas poliitiline erakond, „apoliitiline“ vabatahtlike organisatsioon ning religioosne organisatsioon, mis kõik on omavahel seotud. Selle põhjal pole enam raske arvata, et on olemas ka noorteorganisatsioon – Bajrang Dal – ning peale selle veel hulk väiksemaid organisatsioone.

Ent fundamentalistliku hinduismi spekter on laiem kui vaid *hindutva*. On olemas veel terve hulk organisatsioone, mille vaated ja ka äärmusluse aste erinevad küllaltki palju. *Hindutva* organisatsioonide kõrval on kõige prominentsem Arya Samaj, 'aarialaste ühendus', mille ajalugu ulatub tagasi 1875. aastasse. Arya Samaji eesmärk on ühelt poolt hoida hin-

<sup>4</sup> Jasmine Zérinini-Brotel, „The BJP in Uttar Pradesh: From Hindutva to Consensual Politics?“ – *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Ed. Thomas Blom Hansen, Christophe Jaffrelot (New Delhi: Oxford Univ. Press 2004), 100.

duismi lääne mõjude eest, teiselt poolt aga puhastada see rahvahinduismi ritualismist, et veedade „puhta hinduismi“ juurde tagasi pöörduda.<sup>5</sup> Pea vastupidist ideaali esindavad aga traditsionalistid, kes on braahmanliku sanskriti-hinduismi järgijad ning peavad rangelt kinni kastisüsteemist ja tavadest nagu leskede põletamine (keelatud juba 1829) või laste naitmine.

Veel üks poliitiline erakond lisaks BJP-le on Śiv Senā. Sellel erakonnal ei ole nii laialdast toetust kui BJP-l, millega võrreldes ollakse ka radikaalsem ja vägivaldaltim. Śiv Senā liikmed e *śiv sainik*’ud on tihti seotud kommunistliku vägivaldaga.

Kommunalism on mõiste, millest ei saa mööda Lõuna-Aasia religioossetest ja rahvuslikest pingetest rääkimisel. Tegu on spontaansete regionaalsete vägivaldpuhangutega hindude, moslemite ja sikhide vahel. Mõiste tugineb ideel, et inimesed elavad kogukondades ja kuna hindud ja moslemid olevat XIX sajandist pärit arusaamade järgi erinevast rahvusest, jagatakse nad loomulikult ka erinevatesse kogukondadesse. Selliseid vägivaldpuhanguid on aga XX sajandi viimastest aastakümnetest alates üha enam organiseerinud RSS ja BJP. Kuna kommunalism määrav tunnus on spontaansus, on viimasel ajal, kui lokaalsed konfliktid toimuvad India erinevates osades sünkroonselt ja organiseeritult, ainult kommunalismist rääkimine problemaatiline.

*Hindutva* puhul lähevad arvamused lahku, kas on tegu religioosse või rahvusliku äärmuslusega. Esiteks seisneb probleem selles, et kahe rahvuse teooria<sup>6</sup> tõttu tähistab „hindu“ korraka nii religioosset kui ka rahvuslikku kuuluvust<sup>7</sup> ja just *hindutva* keskendub oma ideoloogias tugevalt rahvuse ja religiooni ühtsusele.

Teine, religiooniteaduslikku laadi probleem seisneb selles, kas fundamentalismist saab rääkida ainult aabrahamlike religioonide puhul, milleks on kristlus, judaism ja islam, või saab mõistet rakendada ka mujal. Sealjuures on huvitav, et hindu fundamentalism või natsionalism üritab

<sup>5</sup> Katharina **Ceming**, *Hinduismus: Auf dem Weg vom Universalismus zum Fundamentalismus?* <http://them.polylog.org/S/ack-de.htm> 23.04.2010.

<sup>6</sup> Tegu on teoriaga, millele tuginedes rajati Pakistani riik. Selle järgi moodustavad hindud ja moslemid Indias eraldi rahvused, kellel peavad selle tõttu olema ka eraldi riigid.

<sup>7</sup> Rahvus eelkõige sõna ingliskeelses tähenduses „nation“, mis sisaldab võrreldes eesti „rahvusega“, mille all mõeldakse eelkõige etnost, palju tugevamat poliitilist mõõdet. Raamat „*Hindutva: Who is a Hindu?*“ on algselt kirjutatud inglise keeles.

hinduismi just nende kolme monoteistliku ja kindlat kanoonilist põhitexti omava religiooni eeskujul reformida. Romila Thapar nimetas selle nähtuse „hinduismi semitiseerimiseks“<sup>8</sup>, mis väljendub ühtse dogma ja keskse jumala otsimises, püüdes lisaks institutsionaliseerida vaimulikku hierarhiat, millel oleks interpretatsioonimonopol ja ka misjonitegevus. Lühidalt öeldes üritab hinduism selles variandis omandada maailmareligiooni vormi ehk vastata nendele ootustele, mille lääne kultuur oma interpretatsioonis religioonist hinduismile pannud on. Sellise *syndicated hinduism*'i<sup>9</sup> keskseks tekstiks on tänapäeval saanud eepos „Rāmāyana“ (algsest oli selleks „Bhagavad Gītā“) ja jumalaks Rāma.

Seda tendentsi arvestades on hindu fundamentalismist rääkimine igati õigustatud. Hinduism religioonina on küll tõepoolest pea defineerimatu kogumik erinevatest ususüsteemidest, millel puudub alus, vundament, millele fundamentalismi ehitada, aga justnimelt see ongi see, mida kõnealune liikumine muuta üritab.

Näiteks semitiseerimise kohta võib tuua *tribal*'ite „ristimise“. On teateid, kuidas *tribal*'id ehk India põlisrahvuste esindajad on maasturitega sisse piiratud, viidud hindu *āśram*'isse, kus toimus puhastav kümbelus (*śuddhikaran*) kuumaveeallika ääres, ja öeldud neile, et nad ei ole enam kristlased, vaid hindud.<sup>10</sup> Tegu on ilmselge ülevõtmisega kristlusest, samas aga terava vastuoluga hindu fundamentalistide enda väitega, et hinduks ei saa hakata, vaid sünnitakse. Seda (ajalooliselt mitte paikapidavat) väidet kasutavad nad võitlemaks kristlusse ja islamisse pööramise vastu,<sup>11</sup> kuna selle loogika järgi oleks iga pöördumine korvamatu kaotus hinduismile.

Natsionalismi poolt räägib *hindutva*-organisatsioonide enesetutvustus. Eelkõige käib see Bharatiya Janata Party kohta, mis ütleb oma ametlikul kodulehel selgelt: „*It must be noted, that Hindutva is a nationalist, and not a religious or theocratic, concept.*“<sup>12</sup> Seejuures tuleb aga arvestada, et tegu

<sup>8</sup> Shalini **Randeria**, „Hindu-„Fundamentalismus“: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien“ – *Religion-Macht-Gewalt. Religiöser „Fundamentalismus“ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasiens* (Frankfurt am Main: IKO 1996), 30.

<sup>9</sup> Samuti Thaparilt pärit mõiste. *Ibid.*, 53.

<sup>10</sup> Sumit **Sarkar**, *Beyond nationalist frames. Relocating Postmodernism, Hindutva, History* (New Delhi: Permanent black, 2002), 217.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>12</sup> <http://www.bjp.org/philos.htm> 19.09.2007.

on poliitilise erakonna enesetutvustusega ja Indias on riik ja religioon teineteisest rangelt lahus. Ja nagu juba eelnevast näha on, ei ole BJP ainus *hindutva* esindaja ega *hindutva* ainuke hindu fundamentalismi suund.

Niisiis räägivad erinevad autorid ühest nähtusest erineva nimega. Põhjuseks on nii see, et religioon ja rahvus on hindu äärmuslaste retoorikas tihti lahutamatud, et *hindutva* esindajad on viimastel aastakümnetel rohkem tegusad poliitikas kui kitsamalt religiooni valdkonnas, ja ka see, et ühiskonna, poliitika ja religiooni uurijad lähenevad küsimusele erineva vaatenurga alt. Katharina Ceming lahendab küsimuse nii, et jagab kõnealuse fenomeni kaheks – religioosseks fundamentalismiks ja poliitiliseks fundamentalismiks.<sup>13</sup> Nii kuulub näiteks Arya Samaj esimesse gruppi ja BJP teise. Erinevus peitub Cemingi järgi eesmärgis: religioossete fundamentalistide jaoks on põhiline eesmärk õige dharma taastamine, kui seda järgitakse, laabub kõik muu nende arvamus järgi sellest lähtuvalt iseenesest. Poliitilised fundamentalistid näevad aga õiget dharmat pigem vahendina eesmärgi saavutamiseks. Kui seda järgitakse, tõusvat Bharata<sup>14</sup> taas oma täies hiilguses. Üldiselt on tegu on aga siiski üheainsa nähtusega, milles religioossed ideed on leidnud endale poliitilise väljundi.

## HINDU FUNDAMENTALISMI JUURED

Hindu fundamentalismi juured ulatuvad XIX sajandisse, mil brittide valitsetavas Indias toimus hindude rahvuslik ärkamine. Sellel ajal alguse saanud hindu rahvuslus on lai mõiste, mille alla võib lugeda ka selliseid vaimseid ja poliitilisi liidreid nagu Gandhi või Swami Vivekananda. See, et neile lisaks ka äärmuslased esile kerkisid, pole imekspandav, kuna britid ohutasid teadlikult tagant kommunalismi ja hindu-moslemi vastasseisu osana oma „jaga-ja-valitse“ poliitikast. Muuhulgas loodi eraldi valimisnimekirjad religioossetele vähemustele<sup>15</sup> ning jagati Bengal 1905. aastal hindude ja moslemite vahel kaheks.<sup>16</sup> Viimane sündmus, mis hindu funda-

<sup>13</sup> Ceming, *Hinduismus: Auf dem Weg vom Universalismus zum Fundamentalismus?* <http://them.polylog.org/S/ack-de.htm> 23.04.2010.

<sup>14</sup> India nimi india keeltes, mida hindu fundamentalistid ja natsionalistid eelistavad võõrast päritolu „Indiale“.

<sup>15</sup> Randeria, „Hindu-„Fundamentalismus““, 35.

<sup>16</sup> Tänapäeva Bangladesh ja India Lääne-Bengali osariik.

mentalismile kaasa aitas, oli India jagamine iseseisvumisel sekulaarseks hindu riigiks ning moslemiriigiks Pakistaniks (millest omakorda eraldus 1971 Bangladesh). See sündmus põhjustas Indias suurt rahulolematust ja vägivallalaineid ning on hiljem toonud kaasa palju poliitilisi probleeme ja mitu relvastatud konflikti India ja Pakistani vahel.<sup>17</sup>

Britid suhtusid ajal, mil nad Indiat valitsesid, hindudesse väga suurte eelarvamustega. Nende arvamuse kujundas see, et Indiat olid aastasadu valitsenud vallutajad, kõigepealt Iraani ja Kesk-Aasia moslemid ning seejärel inglased ise. XIX sajandi orientalistlikud vaated nägid rassi ja religiooni lahutamatuks ja seega ei tulenenud üleolev suhtumine hinduismi mitte niivõrd religioossetest põhjustest, kuivõrd rassile rajatud üleolekustundest aasialaste vastu.

Peter van der Veer tõstab oma raamatus „Imperial encounters: Religion and modernity in India and Britain“ esile soorollide (ingl *gender*) tähtsust rassiliste ja religioossete kuvandite kujunemise juures Lõuna-Aasias. Britte kui maailma vallutajaid kujutati XIX sajandil ette maskuliinsetena, samamoodi nähti kristlust loogilisele alusele rajatud ja ratsionaalselt mõtleva religioonina. Selline „briti maskuliinsus“ konstrueeriti, feminiseerides samal ajal koloniseeritud indialasi. Reaktsioonina sellele „musklilise kristluse“ konstruktsioonile tekkis „muskliline hinduism“.<sup>18</sup>

Van der Veeri kasutatud sõna *muscular* on igatahes täpne sõna kirjeldamaks tänapäevast *hindutva*-hinduismi. Mismoodi muidu iseloomustada paramilitaarseid treeninglaagreid, ranget hierarhiat, lojaalsusenõuet RSSi puhul ja *last but not least* – BJP-valitsuse aatompommi. Keskkel kohal RSSi võitlusideoloogias on Hanumān e Maruti – ahvjumal, Rāma teener ja kurjaga võitlemise sümbol hinduismis.<sup>19</sup> Sealt on pärit ka Sanghi perekonna noorteorganisatsiooni nimi – Bajrang Dal e Ahviarmee. Eespool sai juba öeldud, et hindu fundamentalistide teoloogias on keskseks jumalaks tõusnud Rāma, siin ilmneb see taas. Lisaks tuginetakse ka juba olemasolevale traditsioonile, kuivõrd Hanumān on ka india maadlejate

<sup>17</sup> Dietmar **Rothermund**, *Geschichte Indiens. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (München: Beck, 2006), 90.

<sup>18</sup> Peter **van der Veer**, *Imperial encounters: Religion and modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton Univ. Press 2001), 94.

<sup>19</sup> Hans Joachim **Klimkeit**, *Der politische Hinduismus: Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1981), 259.

ja võitlevate askeetide jumalik eeskuju.<sup>20</sup> Hanumān on ideaalne *bhakta*<sup>21</sup>, keda iseloomustab vankumatu truudus Rāmale, valmisolek igaks teeneks ja tohutu jõud. Truudus ja füüsiline jõud on omadused, mida RSS oma paramilitaarse ideoloogia jaoks suurepäraselt ära kasutada saab.

Aga vaadake siis, mismoodi britid õigupoolest indialasi nägid. Peter van der Veer toob näiteks tsitaadi Thomas Babington Macaulaylt.<sup>22</sup> Tema oli see mees, kelle idee oli hakata indialastele inglise haridust andma, seega on tema otsene mõju India vaimsurele olnud üüratu. Tema tsitaat bengalite kohta on järgmine:

*The physical organisation of the Bengalee is feeble even to effeminacy. He lives in a constant vapour bath. His pursuits are sedentary, his limbs delicate, his movements languid. During many ages he has been trampled upon by men of bolder and more hardy breeds. Courage, independence, veracity, are qualities to which his constitution and his situation are equally unfavourable.*<sup>23</sup>

Aga sama hästi võiks kasutada temalt ka mõnda teist tsitaati nagu näiteks: „A war of Bengalees against Englishmen was like a war of sheep against wolves,<sup>24</sup> või:

*Even despair could not inspire the soft Bengalee with courage to confront men of English breed, the hereditary nobility of mankind, whose skill and valour had so often triumphed in spite of tenfold odds. The unhappy race never attempted resistance. Sometimes they submitted in patient misery. Sometimes they fled from the white man, as their fathers had been used to fly from the Mahratta.*<sup>25</sup>

<sup>20</sup> van der Veer, *Imperial encounters*, 99.

<sup>21</sup> *Bhakti* e jumalale pühendumuse järgija

<sup>22</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>23</sup> „Bengal on kehalt on lausa naiselikult nõrk. Ta elab pidevas aurusaunas. Ta tegevused on istuvad, liikmed õrnad, liigutused loiud. Läbi aega on teda tallatud vapramat ja karmimat tõugu meeste poolt. Julgus, iseseisvus, tõearmastus on omadused, mis ei sobi ei ta kehaehituse ega olukorraga.“ Thomas Babington **Macaulay**, *Memoirs of the Life of Warren Hastings, first Governor-General of Bengal* (1841). <http://www.gutenberg.org/etext/2332> 23.04.2010.

<sup>24</sup> „Bengalite sõda inglaste vastu oli nagu lammaste sõda huntide vastu.“ *Ibid.*

<sup>25</sup> „Isegi meeleheide ei ajendanud pehmet bengalit vastu hakkama inglise tõust meelele, inimkonna pärilikule aadelkonnale, kelle osavus ja vahvus on nii palju kordi triumfeerinud hoolimata kümnekordsele vähemusele. See õnnetu rass isegi ei üritanud vastu panna. Mõnikord alistusid nad kannatlikus õnnetuses. Mõnikord põgenesid valge mehe eest, nagu nende isad olid harjunud põgenema marathade eest.“ Thomas

Bengalid oli rahvas, kes oli inglaste silmis eriti feminiinne „rass“. Nimelt olid india lased jagatud veel alamrassidesse ja nende seas oli „sõjakõlblikumaid“ nagu näiteks India moslemid, kuna nad olid sajandeid Indiat valit senud, või sikhid oma mõõgakultuse ja brittidele osutatud tugeva sõjalise vastupanu tõttu. Kuna noortele hindudele anti inglise haridust, oli kerge neid arvamusi ka hindude endi seas juurutada. Näiteks Mahatma Gandhi kirjutab oma autobiograafias, kuidas ta teismelisena uskus, et hindud olivat nõrgad ja inglased või kristlased tugevad, kuna ühed on taimetoitlased ja teised lihasööjad. Oma usus arvas ta, et hindud saavad ainult siis vabaks, kui nad liha sööma hakkavad ja tugevaks saavad.<sup>26</sup>

Brittide mõju oli nii suur, et autorid, kes hinduismi reformida ja selle mainet parandada soovisid (mitte tingimata fundamentalistid), pöördusid just nende aspektide vastu, mida kristlased kritiseerinud olid, nagu polüteism, ritualism ja ebajumalakummardamine. Seda võib täheldada juba kõige esimeste uuendajate juures nagu nt Rammohun Roy<sup>27</sup> (1772–1833), kes asutas reformiliikumise Brahmo Samaj, või ka Swami Vivekananda. Kommunalismi ja fundamentalismi ajaloo vaatepunktist mängib suurt rolli aga Bankimchandra Chatterjee (1838–1894), keda BJP näeb ühena oma ideoloogia rajajatest.<sup>28</sup>

Nende reformiliikumistega – nii religioosete kui sotsiaalsetega – oli pinnas loodud Arya Samaji tekkeks, mille puhul võib juba rääkida hindu fundamentalismist. Arya Samaji rajaja oli Dayananda Sarasvati (1824–1883), tuntud *sannyasi*,<sup>29</sup> kes avaldas mõtteid ka sotsiaalse reformi ja religioosse purismi kohta. Tema eesmärgiks oli vabastada hinduism kõigest, mis olid tema silmis hilisemad väljamõeldised, ja teha hinduismist, mida iseloomustab just mitmekülgus, üks ja ühtne hinduism, milleks oleks

---

Babington **Macaulay**, *The Life of Robert Lord Clive* (1836). <http://www.gutenberg.org/etext/2332> 23.04.2010.

<sup>26</sup> Mohandas Karamchand **Gandhi**, *Gandhi's autobiography: the story of my experiments with truth*. (Washington: Public Affairs Press, 1948).

<sup>27</sup> Triloki Nath **Madan**, *Modern myths, locked minds: secularism and fundamentalism in India* (Delhi [et al.], Oxford University Press, 1997), 205.

<sup>28</sup> Hans **Harder**, „Bankimchandra Chatterjee: Unfreiwilliger Begründer Kommunalistischer Ideologien?“ – *Religion-Macht-Gewalt. Religiöser „Fundamentalismus“ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasiens*. Hg. Christian Weiss (Frankfurt am Main: IKO, 1996), 58.

<sup>29</sup> Askeet, *sannyasa*’le ehk religioossele monistlikule eluviisile pühendunu.

algne veedade religioon.<sup>30</sup> Jumala ilmutus olevat Sarasvati sõnul ainult veedad ning kogu ülejäänud hinduismi tekstikorpust ta seega ei tunnista, kuna Jumal olevat igavene ja seega olevat ta kogu ilmutuse avaldanud ühe korraga.<sup>31</sup> Arya Samaji omapärase ja ka Euroopa mõtlemist mõjutanud nägemuse järgi on inimkond pärit Tiibetist. Sealtn olevat aarjalased ehk õilsad pärast võitlust kurjaga pagenud Indiasse, kus nad elasid ideaalses ühiskonnas kahe miljardi aasta eest Jumala (Īśvara) poolt ilmutatud veeda järgi. Pärast „Mahābhāratas“ kirjeldatud suurt vennatapusõda sai alguse aarja tsivilisatsiooni langus, kuna keegi ei olnud enam võimeline veedat korrektselt interpreteerima. Selle peale hakkas vohama puraanade ebausk ja ritualism. Braahmanite võimuiha tulemusel kujunes aegamööda välja kastisüsteem, mis olevat aarja muinasreligioonile sama võõras olnud kui polüteism.<sup>32</sup>

Seega võib Dayananda Sarasvatit nimetada mitte ainult reformijaks, vaid lausa religioonirajakaks. Ka hakkab silma, et Sarasvati visioon mono-teistlikust ja ainsale ilmutusele tuginevast hinduismist sarnaneb väga aabrahamlike religioonidega. Ta viis sisse ka teatud ristimisesarnase pööramisrituaali, *śuddhi*, et võita hinduismile inimesi, nagu *dalit*'id (ehk nn puutumatud) või moslemid.<sup>33</sup> Selle idee on mitu hindu-organisatsiooni üle võtnud, eespool kirjeldatud „ristimise“ viis läbi Viśva Hindū Parišad. Arya Samajile iseloomulik joon on ka nende moslemi- ja kristlastevaenu-likkus.

Järgmisena tuleb mainida Bāl Gangadhār Tilakit (1856–1920). Nagu Dayananda Sarasvati, oli temagi religioosne mõtleja, kes lahkas sotsiaalseid probleeme ja rahvuslikke ideid religiooni kaudu. Ta oli oluline figuur India vabadusvõitluses ja ka Rahvuskongressi liige. Oma religioosset mõtteid väljendas ta eelkõige oma kaheköitelises „Bhagavad Gītā“ kommentaaris.<sup>34</sup> Tema poliitiline eesmärk oli vaba hinduistlik India. Nagu hiljem Gandhi, arvas ka tema, et välise vabaduse saab saavutada alles siis,

<sup>30</sup> Madan, *Modern myths, locked minds*, 211.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>32</sup> Harald Fischer-Tiné, „Arya-Samaj und Hindu-Moslem-Beziehungen 1875–1926“ – *Religion-Macht-Gewalt. Religiöser „Fundamentalismus“ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasiens*. Hrsg. Christian Weiss (Frankfurt am Main, IKO 1996), 79.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>34</sup> Klimkeit, *Der politische Hinduismus*, 227.

kui on olemas sisemine religioosne isevalitsus (*savarāj*).<sup>35</sup> Vastupidiselt Gandhile aga ei olnud Tilaki arvates vägivald mitte ainult lubatud, vaid lausa võitluseks ettenähtud vahend. Oma võitlusliku ja natsionalistliku hinduismiga sai ta eeskujuks Vināyak Damodar Sāvarkarile.

Vināyak Damodar Sāvarkar (1883–1966) oli raamatu „Hindutva: Who is a Hindu?“ autor, millele tugineb kogu *hindutva*. Raamat on tuntud eelkõige oma hindu definitsiooni järgi. Küsimus „Kes on hindu?“ on tõepoolest esimene, mis tuleb hindu fundamentalistliku või natsionalistliku ideoloogia rajamiseks lahendada. Sāvarkar lahendab küsimuse muljetavaldava lihtsusega. See lihtsus on ilmselt ka põhjuseks, miks see definitsioon nii menukaks on saanud. Kõlab Sāvarkari definitsioon nii: hindu on see, kellele India on isamaa ja püha maa.<sup>36</sup> Tema ideoloogia seisneb eelkõige religiooni ja rahvuse ühendamises. See, religiooniteaduse seisukohast täiesti vastuvõetamatu definitsioon, sobib eriti hästi selleks, et moslemeid ja kristlasi „võõrasteks“ tembeldada, kõigi teiste Indiast pärit religioonide järgijad, sh ka sikhid ja budistid, kuulutatakse aga hindudeks. Samamoodi on selle definitsiooni järgi hindud ka *dalit*’id ja *tribal*’id, kellest allpool veel veidi juttu tuleb.

Muus osas vastab Sāvarkari raamat ajastu vaimule. Selles jutustatakse India ajalugu püüdega näidata, et „hindu-natsioonil“ on kuulsusrikas ajalugu ja et moslemid on selles hindude põlisvaenlasteks. Huvitav on aga jälgida, kuidas natsionalism ja religioosne fundamentalism on selles teoses üksteisest läbi põimunud – nii nagu seda tänapäeval ka laiemalt täheldada võib – ja kuidas religioon on poliitikasse sisse toodud: hindu religiooni-kogukonda defineeritakse kui rahvust ja seega luuakse alus rahvusriigiks, sobiv ideoloogia sellele rahvusriigile oleks omakorda aga hinduism religioonina.

Raamatust võib leida ka iseloomuliku katse otsida hinduismile kindlaid aluseid, *fundamentals*, nagu need on olemas aabrahamlikes religioonides. Et see siiski päris võimalik ei ole, näitab ka juba Sāvarkari hindu definitsioon. Mõned asjad ta siiski leiab, nagu veedad, sanskriti keel ja aarjalaste kui sanskriti kultuuri kandjate roll.<sup>37</sup> Selline sanskriti ja aarja-

<sup>35</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>36</sup> Vinayak Damodar **Savarkar**, *Hindutva: Who is a Hindu?* (New Delhi: Hindi Sahita Sadan, 2005), 115.

<sup>37</sup> *Our gods spoke in Sanskrit, our sages thought in Sanskrit, our poets wrote in Sanskrit. All*

laste esiletõstmine oma ideoloogias on huvitav, kuna ta räägib küll üleindialisest hindu-rahvusest, ent tema raamatus on aarjalased ja nende territoorium tugevalt hindu definitsiooniga seotud. Paistab, et Sāvarkar oli ikkagi natsionalist kitsamas tähenduses – nimelt indoarja natsionalist. Pole siis ka imestada, et ta tundis poolehoidu Euroopa fašismi vastu ja imetles Hitlerit.<sup>38</sup> Ei tohi ka unustada, et *hindutva*-ideoloogiat India poliitilisel maastikul esindav BJP ajab poliitikat, mis näeb ette hindi tõstmist riigikeele seisusesse kõigis India osariikides<sup>39</sup> ja mille toetus on pärit eelkõige Põhja-India osariikidest, eriti Uttar Pradeshist.

Sāvarkari ajal oli *hindutva* idee kandjaks Hindu Mahasabha, mille president ta ise oli. 1925 lahkus organisatsioonist Keśava Baliram Hedgevar (1889–1940) ja asutas RSSi.<sup>40</sup> Tema ideedest nagu ka RSSi algusaegadest on vähe teada. Seetõttu pärinevad RSSi põhiideed eelkõige tema järglaselt Madhav Sadašiv Golwalkarilt (1906–1973), organisatsiooni pikaajase liidriks, kes andis RSSile ilme, mis tal tänapäeval on.

## HINDUTVA RELIGIOOSNE MÕÕDE JA SELLE AVALDUMINE

Kuigi Tilaki, Sāvarkari, Golwalkari ja teiste hindu fundamentalismi ideoloogide mõtlemises oli rahvuslusel suur osa mängida, oli tegu ikkagi eelkõige religioossete mõtlejatega. Kui väita, et nende eesmärgid olid poliitilised ja ilmalikud, relativeeriks see asja tegeliku sisu, milleks on justnimelt see, et sekulaarne riik, nagu India pärast iseseisvumist on, ei ole õige lahendus. Seega saab järeldada, et poliitilised ja religioossed eesmärgid ei ole üksteisest lahutatavad. Enamik uurijaid keskendub vaid hindu fundamentalismi poliitilisele ja sotsiaalsele küljele, kuna tegu ei ole religiooni-teadlastega. Tuntud Saksa religiooniloolane Hans-Joachim Klimkeit analüüsis aga *hindutva* religioosset külge juba aastakümnete eest raamatus „Der politische Hinduismus: Indische Denker zwischen religiöser Reform

---

*that is best in us – the best thoughts, the best ideas, the best lines – seeks instinctively to clothe itself in Sanskrit.* Savarkar, *Hindutva*, 95.

<sup>38</sup> van der Veer, *Imperial encounters*, 104.

<sup>39</sup> Philip H. Ashby, *Modern trends in Hinduism* (New York: Columbia Univ. Press, 1974), 113.

<sup>40</sup> Klimkeit, *Der politische Hinduismus*, 258.

und politischen Erwachen“. Nagu järgnevast näha on, erines tema käsitlus *hindutva*’st oluliselt vaid poliitikale ja ühiskonnale keskenduvate autorite omast. Klimkeit demonstreerib, kuidas *hindutva*’l on olemas kõik religioonile vajalikud atribuudid, sh ka lunastus või vabanemine ülima religioosse eesmärgina ja viis selle saavutamiseks.

Elkõige on võimalik religioosset mõtlejat näha Bāl Gangadhār Tilakis, kelle õpilaseks omakorda võib pidada Sāvarkari. Samamoodi võib Sāvarkari õpilaseks pidada Hedgewari ja omakorda tema õpilaseks Golwalkari. India traditsiooni järgi antakse religioosset teadmisi ja tarkust edasi õpetajalt, gurult, õpilasele ning seega sobitub see kett Tilakist Golwalkarini täpselt mudelisse. Kui siin on aga tegu religioosse õpetusega (hinduismi tänapäevase poliitilise haruga), kerkib küsimus, milline on selles õpetuses religioosne eesmärk ja kuidas saavutatakse lunastus või õndsus.

Hinduistliku mõtlemise keskseid mõisteid on dharm. Tähendades otsetõlkes ’seadust’, on dharm nii sõna „religioon“ tõlge India keeltesse, iga inimese individuaalne kohus elus ja ühiskonnas kui ka transtsendentne maailmakord. Fundamentalistlikud hindu mõtlejad nägid dharmas hinduistlikku ilmalikku korda, mis vastab transtsendentsele korrale. Sellest tulenevalt oleks Sāvarkari nägemuses hindu riigi ülesanne dharmat kindlustada.<sup>41</sup> Juba Tilak nägi asja nii, et hinduismis olevat dharm baasil olemas vaimne ühtsus, mis omakorda on eelduseks poliitilisele ühtsusele. Tema unistus oli suur hinduriik ja -rahvas, kelle võimsus tuleb vana korra alusel taastada.<sup>42</sup>

Ka dharm tähendus, mille järgi igaüks peab täitma oma kohust ühiskonna hüvanguks, on ühildatav hindu fundamentalistliku mõtlemisega. Golwalkari järgi on nagu igal üksikisikul ka igal rahval oma *svadharma*. Selletõttu ei saa võõral kultuuril, religioonil ja ka õigusel põhinevat elukorraldust nagu seda on sekulaarne, India pühal pinnal lubada<sup>43</sup>, vaid Indias tuleb kehtestada hinduistlik dharmakorraldus.

Siinse ilma kord on eelduseks ka ülimalle „vaimsele õndsusele“ (*niḥśreyasa*), kuna kõrgema, religioosse, õndsuse eelduseks on konkreetne heaolu. Seetõttu ei tohi riik sekulaarne olla ja Sāvarkari järgi on hindu rahvus ainuke, kelle jaoks täieliku vaimse õndsuse (*niḥśreyasa*) idee peamine on.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 267.

Ja nii nagu *hindutva* loob Sāvarkari ja Golwalkari jaoks eelduse vabanemiseks, on vabanemine, kõrgeim religioosne eesmärk, omakorda hindusus ise, kuna Vedānta ettekujutus Ātmani ja Brahmani ühtsusest kantakse analoogiaana üle üksikisikule ja ühiskonnale. Üksikisiku üksiolemine kogu hindususega, riigiga, rahvaga ja maaga paistab kõrgeima religioosse sihina, mis saab seega siinpoolseks, ilmalikuks ülesandeks. Hindusus ise muutub kõikehõlmavaks jumalikuks suuruseks.<sup>44</sup>

Siinkohal ilmneb, et piiri tõmbamine poliitika ja religiooni vahele on võimatu ja hindu fundamentalismi kirjeldamiseks ka täiesti mittevajalik. Ei tohi unustada, et India ajaloos pole olnud valgustusaega nagu Euroopas ja seetõttu erineb sealne arusaam ilmaliku ja religioosse seosest õhtumaade omast. Ka näiteks Gandhi, kes oli üks peamisi sekulaarse riigi eestkõnelejaid, kirjutas oma autobiograafias, et kes arvab, et religioonil pole poliitikaga mingit seost, see ei tea, mis religioon on.<sup>45</sup>

Ent pöördugem tagasi religioosse sihi poole. Mis see on, sellest sai juba räägitud; Tilak, Sāvarkar nagu ka Golwalkar teadsid ka, mil viisil see saavutatakse, nimelt *karmayoga* kaudu. Hinduismis on erinevaid viise ülimal eesmärgi saavutamiseks nagu tarkuse kaudu (*jñāna*), andumuse ja armastuse jumala vastu (*bhakti*) või siis tegude kaudu (karma). Klimkeit seletab, kuidas see idee tuleb esile Tilaki „Bhagavad Gītā“ kommentaaris. Tilaki tõlgenduses on Gītā keskseks õpetuseks *karmayoga* idee, siin ilmas tegutsemine. See kohustab inimese sotsiaalses ja poliitilises elus aktiivsele kaasalöömisele ja seega ka võitlusele (vaimse) iseseisvuse eest.<sup>46</sup> See idee ei jäänud ainult teoreetiliseks-teoloogiliseks arutluseks, vaid selle on üle võtnud RSS, mille liikmed näevad end *karmayogin*'itena.

Eelnevast lähtuva põhjal on loomulik, et hindu fundamentalismi peamiseks väljundiks on poliitika. Poliitika on nii eesmärgiks – India hindude riigina – kui vahendiks – BJP on Sangh Parivari poliitilise tiivana tõusnud India üheks suuremaks erakonnaks. Lisaks otsesele eesmärgile, milleks on hinduistliku korra rajamine, ühendab *hindutva* juures poliitikat ja religioosset ideoloogiat ka üks kaudsem eesmärk. Selleks on homogeense enamuse saavutamine.

Püüdlus India kui homogeense hinduriigi poole avaldub praktikas

<sup>44</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>45</sup> Gandhi, *Gandhi's autobiography*.

<sup>46</sup> Klimkeit, *Der politische Hinduismus*, 234.

kahel viisil – tõrjumise ja integratsiooniga. Tõrjutakse neid, kes Sāvarkari definitsiooni järgi hindud ei ole, see tähendab eelkõige moslemeid ja kristlasi. Moslemites nähakse hindude põlisvaenlasi, kristlastes aga üha kasvavat ohtu nende misjonitöö tõttu. Kui nende vastu võideldakse, siis teisi hindu ühiskonna väliseid grupe, keda „Hindutva: Who is a Hindu“ järgi hindudeks loetakse, üritatakse hindudeks teha. Eelkõige käib see *dalit*'ite ehk kastiväliste ja India mittehindudest põlisrahvaste kohta.

*Dalit*'id ja *ādivāsī* ehk *tribal*'id, s.o India põlisrahvad on olulised ka poliitilises plaanis. Hindu fundamentalism põhineb brahmanistlikul hinduismil ja sellele vastavalt oli *hindutva* näol algupäraselt tegu ka eelkõige brahmanite ideoloogiaga. Sellesse kasti kuulusid kõik algupärased ideoloogid Tilak, Sāvarkar ja Sarasvati ning ka BJP tõusu ajal 1980.–1990. aastatel on näha, et kastilise kuuluvuse järgi on nad BJP põhiliseks sihtgrupiks, mida näitavad ka nii BJP kohalike volikogude ja parlamendi liikmete-saadikute päritolu<sup>47</sup> kui ka väiksemad uurimused inimeste poliitiliste eelistuste kohta.<sup>48</sup> Et olla poliitikas pikas perspektiivis edukas, on aga vaja suuremat toetuspinda ja seega on BJP pööranud oma tähelepanu *dalit*'ite ja *tribal*'ite poole. Pärast 1996. aasta valimisi moodustas BJP komitee partei baasi laiendamiseks, mis jõudis järeldusele, et tuleb integreerida neid grupe sotsiaalse ja majandusliku töö kaudu.<sup>49</sup> See on RSSi pärusmaa ning 1990-ndate keskel, kui nende liidriks sai Rajendra Singh, suunati oma tähelepanu madalamatele kastidele.<sup>50</sup>

Kuna tegu on suure valijaskonnaga, on taas kerge kaotada silmist *hindutva* ideoloogilist sisu ja näha vaid poliitilist võitlust. Selleks et näha ühiskonna ääregruppide integreerimise tähendust hindu fundamentalismi jaoks, tuleb pöörduda tagasi Sāvarkari „Hindutva: Who is a Hindu“ juurde.

*Hindutva* retoorikas on kesksel kohal mõisted „enamus“ ja „vähemus“. Hindud olevat India ajalooline enamus, mis tähendab, et vähemus, mille

<sup>47</sup> Christophe Jaffrelot, „BJP and the caste barrier: Beyond the „twice-born“? – *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Ed. Thomas Blom Hansen, Christophe Jaffrelot (New Delhi: Oxford Univ. Press, 2004), 36–40.

<sup>48</sup> Georges Kristoffel Lieten, „Kaste, Klasse und Kommunalismus“ – *Religion-Macht-Gewalt. Religiöser „Fundamentalismus“ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasiens*. Hg. Christian Weiss (Frankfurt am Main: IKO, 1996), 137.

<sup>49</sup> Jaffrelot, „BJP and the caste barrier“, 64.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 28.

all peetakse silmas eelkõige moslemeid, peab elama enamuse reeglite järgi. Ka on see oluliseks argumentiks hindu riigi nõude puhul. Enamusest rääkimine on aga problemaatiline hinduismi mitmekülgse tõttu ja siin ilmnebki Sāvarkari hindu definitsiooni geniaalsus. Muud võimalust kui negatiivne definitsioon hinduismi puhul ei olegi, aga Sāvarkari definitsioon teeb hinduismist monoliitse terviku. Definitsiooni, mis kirjeldaks hinduismi vähemuste summana, ei või *hindutva* kuidagi moodi aktsepteerida.

Seetõttu ongi hindu fundamentalismile vajalik teha kõigist gruppidest hindud. Isegi kui selliste traditsioonide nagu šivaismi ja višnuismi ühe nimetaja alla koondamine on veel mõistetav, on raske kastiväliseid brahmanistliku hinduismi alla lugeda. Ka hindu fundamentalistid ise väidavad, et hindu olemiseks tuleb sündida hindu ühiskonda ja kasti. Olles kastivälised, on *dalit*'id hindudele ka rüvedad – ja rituaalne puhtus on hinduismis väga oluline – ning ei saa seetõttu riitustest osa võtta, ei kuulu kogukonda ega ole seega teoreetiliselt ka hindud. *Dalit*'eid on Indias aga üle 160 miljoni. See on isegi India-suguse maa kohta tohutu suur arv ning ilma *dalit*'iteta pole selge hinduenamus mõeldav. Teiseks sarnaseks grupiks on *ādivāsī* ehk *tribal*'id. India põliselanikel on oma monoteistlik religioon, millel pole veedade pärandiga mingit seost, ning neid ei saa kindlasti nimetada hindudeks. Küll teeb seda aga Sāvarkari hindudefinitsioon ja RSSi töö nii *dalit*'ite kui *tribal*'itega on väga aktiivne, silmatorkavaim vahend nende gruppide integreerimiseks on koolide ehitamine.

Selle sotsiaaltöö eesmärk on RSSi enda sõnastatuna tugev hindu natsioon. Propagandavideotest on näha, mismoodi RSSi koolides toimub tugev füüsiline ettevalmistus ja ideoloogiline koolitus, mis sarnaneb väga sellega, nagu eestlastele mõne aastakümne tagusest ajast väga hästi tuttav on. RSSi propagandavideos „Sewa or Service work by RSS and Sangh Parivar“ ütleb ühe kooli õpetaja, et seda on vaja

[...] so that they become nationalistic and patriotic citizens. Secondly there are many forces attacking our religion and trying to transform our society into other religions and groups. I feel, that needs to stop. So that is why our children need to understand our culture and become patriotic.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> [...] et neist saaksid rahvuslikult meelestatud patriootlikud kodanikud. Teiseks on mitmeid jõude, mis ründavad meie religiooni ja püüavad muuta meie ühiskonda teisteks religioonideks ja gruppideks. Ma leian, et see peab lõppema. Sellepärast peavad meie

ehk selleks, et lapsed kasvaksid patriootlikeks kodanikeks, mida on omakorda vaja sellepärast, et paljud jõud ründavad hinduismi.

Hariduse tähtsust propaganda jaoks on *hindutva* organisatsioonid igatahes mõistnud ja jõudnud valitsusse, loobus BJP mitmest olulisest ministrikohast, et saada endale hariduse eest vastutava inimressursside ministri portfelli.<sup>52</sup> Hariduse ja sotsiaaltöö kaudu nii riiklikul kui kohalikul tasandil üritavad nende erinevad organisatsioonid integreerida selliseid gruppe nagu *tribal*'id hindu ühiskonda. Eesmärgiks on homogeenne hinduismi loomine, mis tähendab erinevate kultuuri- ja religioonitraditsioonide ärakaotamist. Sellega oleks saavutatud ühtne enamus riigis ning ka ühtne hindu rahvus. Lisaks oleks hinduism nii ühtne religioon kolme Lähis-Idast pärit maailmareligiooni eeskujul, millel oleksid olemas omadused, millele fundamentalism tugineda saaks.

## TÄNAPÄEVA HINDU FUNDAMENTALISMI TUNNUSJOONED

Lõpetuseks üritan hindu fundamentalismi iseloomulikud tunnused kokku võtta ja anda ülevaate selle tänapäevasest esinemisvormist. Kõige põhjalikumalt on fundamentalismi süstemaatiliselts lahanud Chicago Ülikooli „Fundamentalism Project“ ning seetõttu kasutan ka siinkohal hindu fundamentalismi iseloomustamiseks selles väljatoodud tunnusjooni.<sup>53</sup> Need on jagatud kahte kategooriasse, ideoloogilised ja organisatoorsed. Hindu fundamentalismi on seal esindama valitud RSS.

Ideoloogiliste tunnusjoonte esinemine koos esinemise astmega RSSi puhul on järgmine: reaktsioon religiooni marginaliseerimisele<sup>54</sup> madal, selektiivsus madal, moraalne dualism kõrge, pühakirja absoluutsus ja selle

---

lapsed mõistma meie kultuuri ja saama patriootideks. Sewa or Service work by RSS and Sangh Parivar, 10'14'' <http://video.google.com/videoplay?docid=-1013666219441914390>, 23.04.2010.

<sup>52</sup> Sarkar, *Beyond natsionalist frames*, 202.

<sup>53</sup> Gabriel A. **Almond**, Emmanuel **Sivan**, R. Scott **Appleby**, „Fundamentalism: Genus and Species“ – *The Fundamentalism Project: Fundamentalisms Comprehended*. Ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago; London: University of Chicago Press, 2004), 399–424.

<sup>54</sup> Koosnõrde omakorda järgmistest teguritest: sekulaarne riik, kodanikuühiskond, religioonidevaheline võistlus, rahvustevaheline võistlus, imperialism ja neokolonialism.

sõnasõnaline tõlgendamine puudub, millenarism ja messianism madal; ning organisatoorsed tunnused: liikmeskonna väljavalitus madal, teravad piirid madal, autokraatne organisatsioon kõrge ja käitumisnõuded kõrge.

Siit on näha, et peale ühe on RSSil olemas kõik fundamentalismi tunnused. Samas puuduv tunnus, pühakirja sõnasõnaline tõlgendamine ja selle absoluutne kehtivus, on fundamentalismi kui religioosse nähtuse olulisemaid jooni ja nii võib jääda järjekordselt mulje, justkui religioon oleks *hindutva* juures teisejärguline ning tegu on eelkõige natsionalis-miga. Muljet rõhutab veel see, et just kahe viimase tunnuse paikapidavus on märgitud kõrgeks. Järgnevalt tahan näidata, et väide, nagu teksti sõna-sõnalist tõlgendamist *hindutva* organisatsioonide puhul ei esineks, ei pea paika.

India valitsus plaanis 2007. aastal rajada kanali läbi Indiat ja Sri Lan-kat ühendava madaliku, nn „Rāma silla“, et lühendada märgatavalt laeva-teid. Eepose „Rāmayana“ järgi on tegu sillaga, mille ehitas Rāma oma ahviarmeega, ja seda põhjuseks tuues vallandasid Sanghi perekonna organisatsioonid protestide laine, et takistada plaani läbiviimist. VHP ja Bajrang Dali liikmed ehtasid tänavablokaade Delhisse, Madhya Pradeshi pealinna Bhopalisse ning Delhi-Agra ja Jaipur-Agra kiirteedele, tekitades suuri ummikuid ja põhjustades kaose.<sup>55</sup>

Vastuseks protestidele avaldas India valitsus Archaeological Survey of Indiale tugineva raporti, milles seisis, et „Rāma sild“ on kivist ja lii-vast koosnev looduslik pinnavorm ja puuduvad igasugused teaduslikud tõendid, mille järgi võiks väita, et „Rāmayana“ eeposes kirjeldatud sünd-mused kunagi aset oleks leidnud või selles kirjeldatud tegelased tegeli-kult elanud oleks. Sellegipoolest oli India valitsus sunnitud raporti tagasi võtma, kuna nüüd avaldas BJP survet parlamentaarsete meetoditega.<sup>56</sup>

Nende sündmuste puhul on võimalik täheldada mitut asja. Esiteks saab siin ilmselgeks, et pühakirja absoluutne kehtivus koos sõnasõna-lise tõlgendamisega on hindu fundamentalistlike gruppide puhul tõsiasi. Samuti ka see, et, nagu juba eespool mainitud, on justnimelt „Rāmayana“, mitte veedad või „Bhagavad Gītā“, tekstiks, mis on kujunenud funda-mentaliste baastekstiks, ning Rāma peamiseks jumalaks. Need protestid näitavad ka organiseerituse kõrget taset ja seda, mil viisil Sangh Parivari

<sup>55</sup> [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/6990847.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/6990847.stm), 12.09.2007.

<sup>56</sup> [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/6994415.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/6994415.stm), 14.09.2007.

erinevad osad omavahel koordineeritult koostööd teevad. Kõige märkimisväärsem ongi siin erinevate organisatsioonide töö erinevatel tasanditel – VHP ja Bajrang Dal korraldasid aktsioone tänavatel, samal ajal kui BJP võitles valitsuse projekti vastu parlamendis. Lisaks kinnitavad „Rāmayanale“ omistatud tähtsus ja tõlgendusviis eespool toodud väidet selle kohta, kuidas fundamentalistid eesotsas VHPga üritavad hinduismi kolme Lähis-Idast pärit maailmareligiooni järgi kujundada.

Lisaks tuleb veel kord esile tõsta hindu fundamentalismi militaarsust. Eriti käib see paramilitaarse RSSi kohta. Rāma silla näide juba demonstreeris RSSi kõrget organiseeritust ja võimet mobiliseerida suurt hulka inimesi. Lisaks sellele osalevad RSSi liikmed moslemite- ja kristlastevastases vägivallas, milles tapetakse Indias igal aastal palju inimesi. Enamasti lähevad need vägivallaaktid arvesse kommunalismina ehk tavalise kogukondadevahelise vaenu avaldumisena, mis vähendab religioosse fundamentalismi rolli nii vaenu õhutaja kui ka vägivalla täideviijana.

# TEOLOOGILISTE KÕRGKHOOLIDE LÕPETAJAD 2010. A

---

## Tartu Ülikooli usuteaduskond

### DOKTORIVÄITEKIRJAD

**Ingmar Kurg** (*dr. theol.*), „Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis: missioloogiline ja religioonisotsioloogiline uurimus“.

Juhendajad: dots Urmas Petti, Tartu Ülikool ja prof Alar Laats, Tallinna Ülikool.

Oponent: prof Risto Saarinen, Helsingi Ülikool.

Kaitsmine toimus 19.04.2010.

**Peeter Espak** (PhD), „The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology“.

Juhendajad: prof Thomas Richard Kämmerer ja prof Tarmo Kulmar, Tartu Ülikool.

Oponent: prof Vladimir Emelyanov, Peterburi Ülikool.

Kaitsmine toimus 14.12.2010.

**Piret Lotman** (*dr. theol.*), „Heinrich Stahli pastoraalne tegevus Rootsi Lääne-mereprovintsid 17. sajandi esimesel poolel“.

Juhendaja: prof Riho Altnurme, Tartu Ülikool.

Oponent: Kari Tarkiainen, PhD, riigiarhivaar *emeritus*, Soome.

Kaitsmine toimus 16.12.2010.

### TEADUSMAGISTRITÖÖD

**Silja Härm** (*mag. theol.*), „Eestikeelne piibliaalne kirjandus religiooniõpetuse perspektiivist: ülevaade ja juhatusi kasutajatele“.

Juhendaja: Olga Schihalejev, *dr. theol.*

**Merle Kand** (*mag. theol.*), „Georg Mancelius teoloogina juhendatud disputatsioonide põhjal“.

Juhendaja: Marju Lepajõe, MA

**Mariina Viia** (*mag. theol.*), „Tsistertslased Eestis XIII sajandil: religioossuse tüüp ja praktilised väljundid“.

Juhendaja: Marju Lepajõe, MA

---

## EEKBKL Kõrgem Usuteaduslik Seminar

### DIPLOMITÖÖD

<b>Toivo Teekel</b>	Prohvetlusest Eestimaal
<b>Anton Tuul</b>	Vana Testamendi ohvritoomise taotlused
<b>Merle Voola</b>	Naise roll Vanas Testamendis – Iisraeli ema Deboora

---

## EELK Usuteaduse Instituut

### MAGISTRITÖÖD

<b>Merle Ameljušenko</b>	Kogukondliku avatud perekeskuse mudeli rakendamine EELK Toompea Kaarli koguduse näitel	MA (diakoonia ja sotsiaalteenused)
<b>Inge-Marina Koitmeets</b>	magistrieksam	MA (kristlik kultuurilugu)
<b>Anu Konks</b>	Usuõpetuse ainekava väljatöötamine toimetulekukooli vanemale kooliastmele	MA (religiooni-pedagoogika)
<b>Leieli Kujanpää</b>	magistrieksam	MA (kristlik kultuurilugu)
<b>Heli Künnapas</b>	magistrieksam	MA (kristlik kultuurilugu)

<b>Peeter Lemats</b>	Antsla gümnaasiumi 5. klasside õpilaste õppeedukust mõjutavad tegurid	MA (religiooni-pedagoogika)
<b>Urve Maiste</b>	Mittetulunduslike organisatsioonide juhtide motivatsioon eestvedamise kontekstis	MA (diakoonia ja sotsiaalteenused)
<b>Marika Metsala</b>	Mittetulundusliku organisatsiooni maine analüüs SA Usuteaduse Instituudi näitel	MA (diakoonia ja sotsiaalteenused)
<b>Age Ploom</b>	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
<b>Monika Reedik</b>	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
<b>Tuuli Stewart</b>	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
<b>Tiina Tamme</b>	MTÜ Tabivere Turvatuba. Arendusplaan	MA (diakoonia ja sotsiaalteenused)
<b>Avo Üprus</b>	Eluaegse vanglakaristuse kandmine ja sellest vabastamine	MA (diakoonia ja sotsiaalteenused)

## Eesti Metodisti Kiriku Teoloogiline Seminar

### DIPLOMITÖÖD

<b>Ruth Cervin</b>	Usulise eneseteadvuse kujunemine ja selle seos maailmapildiga
<b>Valentina Filimonova</b>	Подрастающее поколение и церковь
<b>Veronika Fjodorova</b>	Eesti Metodisti Kiriku Tallinna Vene Koguduse ja selle mõjul rajatud koguduste ajalugu
<b>Tetyana Fromzel</b>	Десятина в современной церкви
<b>Rosita Janushkevichiute</b>	Семейное воспитание как основной фактор формирования нравственной основы личности

<b>Ljudmilla Katõhhina</b>	Недостойное обращение с детьми
<b>Peeter Krall</b>	Kinnipeetavate palveelu
<b>Natalja Krotova</b>	Устройство и адаптация в замещающей семье детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей
<b>Alexey Lyachenkov</b>	О контекстуализации при миссионерской деятельности в ортодоксальной сфере культуры на примере культуры коми
<b>Kadri Maljuškina</b>	Kristlik ehedus praktilises usuelus
<b>Ester Naagel</b>	Hingehoiu vajalikkusest elukaare õhtutundidel
<b>Merike Olt</b>	Varateismelise identiteedi leidmise võimalusi piibliisikute elude kaudu
<b>Tõnu Paju</b>	Nelipühiliikumine Saaremaal
<b>Ansis Paukshis</b>	Использование современных технологий в церкви
<b>Nadežda Timofejeva</b>	Копромиссы в русском евангельском движении
<b>Mari-Liis Treiman</b>	Kuidas naine saaks aidata kaasa oma mittekristlasest abikaasa pöördumisele
<b>Kersti Vellend</b>	Depressiooni äratundmise vajalikkus vaimuliku töötegija jaoks

---

## Tartu Teoloogia Akadeemia

### LÕPUTÖÖD

<b>Angelika Rähn</b>	Eestikeelne kristlik trükiajakirjandus Eestis aastatel 1989–2004
<b>Marju Altmäe</b>	Lohusuu valla noorsootöö vaadatuna läbi Lohusuu huvikeskuse

# Tartu Ülikooli usuteaduskond

## MAGISTRITÖÖD

<b>Kristin Doronin</b>	Vabakoguduslike kirikute ja palvelate sisearhitektuuri ja spirituaalsuse seostest	MA (rel antrop)
<b>Sirli Ellermäe</b>	Qumrani teksti 1QH <sup>a</sup> 9 vormi- ja kultuslooline analüüs	MA (usut)
<b>Kairi Himma</b>	Muinasjuttude tõlgendamine ja selle seosed religiooniga	MA (rel antrop)
<b>Jonas Jakobson</b>	Kümme didaktilist kõnet Õp 1–9. Didaktiliste poemide struktuuri ja semantilise parallelismi analüüs vajalike võrdlustega	MA (usut)
<b>Raino Kubjas</b>	Kristlaseks olemise tähendus Eesti ühiskonnas	MA (rel antrop)
<b>Jako Kull</b>	Integraalse traditsiooni metafüüsikast (kristlike ja sufistlike näidete varal)	MA (rel antrop)
<b>Marja-Liisa Küttis</b>	Väärtuskasvatus uues riiklikus õppekavas ja koolielus. Ühe kooli näitel	MA (usut)
<b>Siret Laks</b>	Religiooni kajastamine õpikutes. Meetodid ja analüüsivahend	MA (usut)
<b>Triin Lill</b>	Lapse individuaalsete iseärasustega arvestamine lasteaia kontekstis. Ühe lasteaia päeva näitel	MA (usut)
<b>Helina Mändmets</b>	Religioonipsühholoog Werner Gruehn'i elukäik ja teadustegevus	MA (rel antrop)
<b>Aivi Parijõgi</b>	Kvalitatiivne uurimus: Jõulud Jüri Parijõe loomingu	MA (rel antrop)
<b>Monica Pikker</b>	Narrmunkluse fenomenist Simeon Narri näitel	MA (usut)

<b>Uku Tooming</b>	Religiooni rahvapsühholoogiline kontekst	MA (rel antrop)
<b>Raili Uus</b>	Eestlase looduslähedusest tänapäeval	MA (rel antrop)

## BAKALAUREUSETÖÖD

<b>Nikita Ivanov</b>	Akkomodatsioonimeetod Roberto de Nobili India misjoni teoorias ja praktikas	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Riho Laurisaar</b>	Nazca kõrbejooniste võimalikust religioosest tähendusest	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Kätlin Liimets</b>	Võimalused nägemise mõistmiseks Uues Testamendis, tuginedes sõnale ὁράω	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Marko Mäemets</b>	Kristlikust anarhismist läbi Søren Kierkegaardi, Lev Tolstoi ning Jacques Elluli	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Janek Mägi</b>	Kas Jahve on käsuaandja Jumal? Uku Masingu tekstide põhjal	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Indrek Paukštys</b>	Varakristlik diakonaat	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Helene Toivanen</b>	Jumala ja inimese kujutamine C. S. Lewise „Narnia kroonikate“ põhjal	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Martin Vahev</b>	Patu käsitus Augustinuse teoloogias lähtudes tema teostest „De libero arbitrio“ ja „De gratia et libero arbitrio“	humanitaarteaduse bakalaureus
<b>Tuuli Võsa</b>	Spirituaalse kommuuni fenomen	humanitaarteaduse bakalaureus

# SUMMARIA

## **Randar Tasmuth, Some Aspects of Formation of Image of Man in St. Paul's Letters**

Anthropological vocabulary used in Antiquity and also by St. Paul consists of general terms like *anthrōpos*, *anēr*, *gynē*, *arsēn*, and *thēlys*. More specific words like *sōma*, *sarx*, *psychē*, *pneuma*, *nous*, *kardia* describe different aspects of hu(man)s and hu(man)kind. The questions of terminology and comparisons of words and their meanings in different languages make the task more exciting.

The present study is limited to exploring the meanings of two previously unstudied words: *arsēn* and *thēlys*. Nearly all instances of these words occur in Romans 1:26–27. Paul's point of departure is based on his Jewish background, the awareness of belonging to the chosen people, necessity of observing the Law, and full acceptance of the basic narratives of the Scripture. In his view of humans as created beings, creation narratives of Genesis were of basic importance and stand in the background of Romans 1, too. In Romans 1:26–27 Paul used the words ארשן three times and חל=לש two times. These words, being used in LXX and corresponding well to the Hebrew words רכז and חבן, are best to be translated as male and female and describe one aspect or part of (the image or idea of) humans. These words accentuate physical and biological differences between men and women. Designations *thēleiai* and *arsenes* (plural) even accentuate sex(uality), an aspect which is common to humans and animals.

At the same time, in Romans, both words express natural human condition which according to Paul is in harmony with *physis* and reflect order of creation. Sexual relations between man and woman are in harmony with this order, but this order is not extended to the same-sex relations. Linguistically females (*theleiai*) are *perforata*, whereas males are not, and the same-sex relations are according to the naturalistic law shameful. Paul calls these relations *para physin*.

Surprisingly enough, in Galatians 3:28 Paul used these two quite naturalistic words to characterize baptized people. Baptized males and females have clothed themselves with Christ. Differences based on two sexes in the natural sense of word do not play any essential role any more.

**Thomas-Andreas Pöder, Eucharistie und Gottesdienst.**

*Grundzüge der Theologie des Gottesdienstes in lutherischer Perspektive*

Die ersten offiziellen Gespräche zwischen Lutheranern und Orthodoxen in der Geschichte Estlands nahmen ihren Anfang im Dezember 2006 als ökumenischer Dialog zwischen der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche (EAOK) und der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK). Im Frühjahr 2007 wurde bei einer Begegnung das Thema „Christus als der Grund der Kirche“ diskutiert. Eine geeignete Fortsetzungsmöglichkeit wurde in der Beschäftigung mit der Theologie des Gottesdienstes gesehen. „Eucharistie und Gottesdienst“ wurde als Thema formuliert.

Gottesdienst – was ist das? Was geschieht im Gottesdienst? Die dogmatische Abhandlung, die bei der zu Beginn des Jahres 2010 stattgefundenen Begegnung zwischen der EELK und EAOK vorgetragen und diskutiert wurde, hat vier Teile: (1) Gottesdienst als Gebot: das gottesdienstliche Wesen des Menschen; (2) Gottesdienst als Gnade: der dreieinige Gott dient uns; (3) liturgischer Gottesdienst der Kirche Christi: Mitteilung des Evangeliums und Lobpreis; (4) Gnadenmahl (die übliche Bezeichnung auf Estnisch für das hl. Abendmahl): Mitteilung der Gnade Gottes und Danksagung. Der vierte Teil schließt mit einem Hinweis darauf, dass und wie im Rahmen der Theologie des Gottesdienstes auch eine Entfaltung der Grundlagen theologischer Ethik erfolgen sollte. Deren Thema wäre (5) Gottesdienst im Alltag der Welt: Das Leben im Geist oder die christliche Freiheit.

**Henn Käärik, Johan Calvin and syllogismus practicus**

The controversy over Calvin's possible use of practical syllogism (*syllogismus practicus*) is centuries-old. Closer examination of Calvin's texts indicates that in some cases he indeed explores *argumentum ab effectu* and *syllogismus practicus* – in commenting others' texts. In all these cases without exception Calvin simultaneously stresses the causal foundations of the deductive procedure. In fact, describing the patterns of *argumentum ab effectu*, he has contextually actualized the corresponding *argumentum a causa*. So it becomes clear why Calvin did not use and could not use practical syllogism: it was not inso much impossible as became senseless. It is not sensible to conclude something that has been simultaneously presumed. Calvin presumed genuine faith, *syllogismus practicus* concluded it – from works. Calvin did have *Bewährungsgedanke* – idea of proof –, but he did not have *syllogismus*

*practicus*, contrary to the claims of many prominent Calvin scholars. Obviously Max Weber made an error, identifying *sylogismus practicus* with *Bewährungsgedanke* and negating the presence of the latter in Calvin's texts.

**Kaarina Rein**, *Medical Orations by Students of Theology at Academia Gustaviana Dorpatensis*

In the seventeenth century medical education at the University of Tartu was insufficient as compared to theology, law or rhetoric. There were also very few students studying in the Faculty of Medicine at *Academia Gustaviana Dorpatensis*. The main reason for the lack of interest was related to the problems of finding a job as a physician. Medical works written in Tartu between 1630 and 1656 originated mainly from the students of theology and future clergymen.

The first Professor of Medicine at *Academia Gustaviana* was Johann Below (1601–68), who held that post from 1632 to 1642. He was born in Rostock. In 1628 he was awarded the degree of Doctor of Medicine at the University of Rostock. It has been presumed that Johann Below was interested in Paracelsus' doctrine.

As there were almost no students of medicine in Tartu during his professorship, Johann Below delivered lectures on anatomy and botany for students from other faculties. No medical disputations were written nor defended in Tartu during Below's professorship, but there are two orations from that period dealing with medical themes – „*Oratio de medicina*” by Friedrich Hein from 1637 and Sequardus Wallander's „*Oratio de homine*” from 1640. Both students were in fact studying theology at the University of Tartu and their orations could probably be considered as a symbiosis of medical and theological approach to the subject matter, i.e. medicine. There are mainly quotations from the Bible and ancient authors cited in both orations.

It can be said that although delivering orations belonged to the field of the professor of rhetoric at *Academia Gustaviana*, both „*Oratio de medicina*” and „*Oratio de homine*” are also influenced by the activities of the professor of medicine, namely Johann Below at that time, although in different ways.

**Toivo Pilli**, *Hillar Palias: a Pastor with the Rank of Captain*

Hillar Palias (prior to 1940 his name was Gottfried-Georg Palias) (1896–1969) was an Estonian Baptist pastor. Before 1940 he pursued a military

career in the Tapa Armoured Train Regiment, being awarded the rank of Captain in 1936. While working as an army officer he also preached at Tapa Baptist Church and fulfilled other pastoral duties. In 1940–1941 he was for a short period in the Soviet Army, before allowing himself to be imprisoned by German troops in autumn 1941, after which he was a prisoner of war camp for seven or eight months. The military and ministerial sides in his life mean that he represents a rather extraordinary identity combination, at least in Estonian Free Church history. Hillar Palias was not ordained, however, until 1949, in Sweden. He had emigrated with his family to Sweden in 1944, towards the end of the Second World War. In his earlier years he had been influenced by the German General and evangelist Georg von Viebahn, and Viebahn's writings probably helped Palias to find peace between his military and ministerial identities. In Sweden, serving an Estonian Baptist congregation in Stockholm and beyond, he helped to organise church life and co-ordinated social ministries for Estonian refugees. In 1951 he moved to Toronto, Canada, and in 1956 he was elected an assistant pastor of the Estonian Baptist Church in Toronto. Being influenced by the spirituality of the holiness movements, he was engaged in a sincere striving for a deeper personal experience of sanctification. In Stockholm and Toronto he devoted himself to Christian ministry: besides preaching and other ministerial duties he gave much time to pastoral counselling and visiting sick and elderly people. With his balanced character, Palias helped to create an atmosphere of trust and security among Estonian refugees.

Hillar Palias belongs to Estonian cultural and church history, both as an army officer and as a pietistically-minded Baptist pastor who served both in Estonia and abroad. In addition, his biography is one example of many Estonian life-stories that were deeply affected by the political storms of the Second World War and its aftermath.

**Peeter Espak**, *One early theory about numinous by Uku Masing*

The paper discuss one early theory of Uku Masing who tried to establish a connection between the different terms associable with the general notion of the numinous: the Sumerian word *inim*, the Hebrew term dbr YHWH and Polynesian *mana*. Some textual examples about the use of Sumerian *inim* (“word”) are discussed and it is concluded that it is used similarly to its Hebrew counterpart dbr but has no close or identical associations with the Polynesian *mana*.

Some considerations about the Polynesian *mana* are also treated in the

paper and it is argued that the similarities or equation of *mana* and *inim*/dbr are hard to detect. However, it is concluded that from the Sumerian culture and language several concepts or words close to „the numinous force“, such as *mana*, are detectable: me, hé-gál and me-lem<sup>4</sup>.

**Vladimir Sazonov**, *Some Remarks Concerning The Legends About Punishing Damned Akkadian King*

The importance of Akkadian kings for the whole mankind in political history, and especially in establishing and evolution of royal ideology and state administration, is very significant. The imperial system, which was founded by Akkadian kings, was followed by many Ancient Near Eastern monarchies and states like Neo-Sumerian kingdom, Babylonia, Assyria, Persia, Hittite empire etc.

Sargon I (24<sup>th</sup> century BCE), the legendary founder of the Akkadian Empire, and also his grandson Narām-Su'en (23<sup>rd</sup> century BCE) became very popular and famous people in the ancient Near Eastern literature, first of all in the Sumerian and Akkadian legends and chronicles, which were later translated into other ancient oriental languages like Hittite or Hurrian. The famous legend „The King of Battle“ (*šar tamhari*), which was written in the Akkadian language, tells us about the military campaign of Sargon I in Anatolia against the state of Purushanda.

If Sargon I was mostly represented and described in literary works as „a positive king“, as the „chosen one of Goddess Ištar“ and „a favourite of Enlil and other great gods of Sumer and Akkad, as legitimate shepherd and vice-regent of gods on the Earth“ (with one exception in „Chronicle of Weidner“, where Sargon was represented as a negative personality), then his grandson – also a great conqueror –, king Narām-Su'en was in almost all cases described and showed as a very negative person, a wrongful and unrighteous king, who had overcome restrictions of god, being very insolent and having destroyed and befouled the main sanctuary of the main god Enlil. For that reason he and his city Agade and also the Akkadian king were punished and damned to eternity. Literary works such as „The Curse of Agade“, „The Tenth Battle“ etc. can be observed as didactical lessons, which purpose lies in showing for the future rulers what may happen to a king if he is very insolent and conflicted with priesthood and gods.

**Erki Lind**, *Hindu fundamentalism: Nationalism and Religion in India*

The most prominent form of Hindu fundamentalism is *Hindutva*. The term, meaning hinduness, derives from the book „*Hindutva: Who is a Hindu?*” by V. D. Sāvarkar and is an ideology that combines both nationalism and religious fundamentalism. Its main goal is to create a Hindu state out of the now secular India. A Hindu state would be both a nation-state of the Hindu nation and a state based on Hinduism. *Hindutva* is hostile to both Islam and Christianity, regarding these two as religions not to be allowed on what they consider as the holy ground of India.

Because of its usage of nationalist ideas, it is often hard to tell religious fundamentalism apart from nationalism and that has led most authors to address it as nationalism. But scientists from the field of religious studies, such as Hans Joachim Klimkeit (1981) have clearly shown the religious nature of *Hindutva*.

In this paper I would like to give a brief account of the history and characteristics of the Hindu fundamentalism. The beginnings of the phenomenon trace back to the 19<sup>th</sup> century, when the negative image of Hinduism, created by the British, had a great influence on Hinduism itself, resulting in a number of reform movements, trying to cleanse Hinduism of ritualism and idolatry in order to be able to compete with Christianity. Some of the reformers like Dayananda Sarasvati (1824–1883) or Bāl Gangadhār Tilak (1856–1920) can be seen as fundamentalists or predecessors of the fundamentalist thought.

In the last two decades of the 20<sup>th</sup> century, Hindu fundamentalism saw a rapid growth, resulting in a coalition led by BJP, the political party advocating *Hindutva*. The rise of *Hindutva* in Indian politics can be explained by a shift in the Indian society, leading to the formation of a middle class.

In this paper I demonstrate that Hindu fundamentalism has all the characteristics of a religious fundamentalism. According to the University of Chicago Fundamental Project, literalism does not occur in *Hindutva*. Based on events of 2007 it can be shown that literalism, too, is a feature of Hindu fundamentalism.

# AUTORITEST

**Randar Tasmuth** (1955), *dr. theol.* Helsingi Ülikool 2004; EELK Usuteaduse Instituudi Uue Testamendi ja kreeka keele õppetooli professor;  
EELK Usuteaduse Instituudi rektor

**Thomas-Andreas Pöder** (1976), Tartu Ülikooli usuteaduskonna süstemaatilise usuteaduse assistent; EELK vikaarõpetaja; Tübingeni Ülikooli evangeelse usuteaduskonna doktorant

**Henn Käärrik** (1950), filosoofiakandidaat Valgevene Riiklik Ülikool 1983;  
Tartu Ülikooli sotsioloogia teooria ja ajaloo dotsent

**Kaarina Rein** (1973), MA (klassikaline filoloogia) Tartu Ülikool 2000; Tartu Ülikooli keelekeskuse lektor; Tartu Ülikooli usuteaduskonna doktorant

**Toivo Pilli** (1962), PhD Walesi Ülikool (International Baptist Theological Seminary, Praha) 2007; Kõrgema Usuteadusliku Seminari õppejõud ja Tartu Salemi Baptistikoguduse pastor

**Peeter Espak** (1979), PhD (usuteadus) Tartu Ülikool 2010,  
Tartu Ülikooli orientalistika teadur

**Vladimir Sazonov** (1979), PhD (ajalugu) Tartu Ülikool 2010,  
Tartu Ülikooli orientalistika teadur

**Erki Lind** (1985), MA (ajalugu, religiooniteadus) Göttingeni Ülikool 2009;  
Tartu Ülikooli usuteaduskonna doktorant