

# SUMMARIA

**Jaana Lahe, Urmas Nõmmik, *Über die Homosexualität in der Bibel***

Der Aufsatz befasst sich mit dem Phänomen der Homosexualität in der Bibel, soweit es im Falle eines Repräsentanten der alten Literaturen möglich ist. Die exegetische Darstellung der sieben im theologischen Diskurs traditionell am meisten diskutierten Bibelstellen Gen 19; Ri 19; Lev 18,22; 20,13; Röm 1,26–27; 1Kor 6,9–10; 1Tim 1,8–10 geht von der Polemik gegenüber der einstimmigen, aber fraglichen Aussagen der estnischen Kirchen der letzten Jahre aus. Die Verfasser sind sich dessen bewusst, dass die gleichgeschlechtliche Identität eine moderne Erscheinung ist und entsprechende Bibelstellen in sich, wegen ihres engen literarischen Kontextes nicht als Polemik gegen Homosexualität als solche gelesen werden können, sondern einen komplexen und auf andere inhaltliche Schwerpunkte orientierten Hintergrund besitzen. So sollten Gen 19 und Ri 19 als ätiologische Erzählungen mit dem Motiv der Xenophobie und gewollten Erniedrigung der Fremden in ihnen verstanden werden. Lev 18 und 20 erklären sich hauptsächlich aus dem Kontext des Heiligkeitsgesetzes (hier besonders Lev 19) und sind auf die Heiligkeit des Volkes Gottes Israel gerichtet, deren religiöse Grundlage das Verbot der Vermischung des Heiligen und des Profanen in sich birgt. Die entsprechenden Aussagen in Röm 1 verstehen sich als solche gegen Heiden, die wegen des Götzendienstes „in den Begierden ihrer Herzen dahingegeben sind“. In 1Kor 6 (und auch 1Tim 1) können aber diejenige, die sexuellen Verkehr mit Männern haben, nicht als „Homosexuelle“ übersetzt werden, denn die Konzeption der gleichgeschlechtlichen Orientierung fehlte in der damaligen Welt; nur homosexuelles Verhalten und nur zwischen Männer (ggf. Päderastie) ist überhaupt gemeint. Als hermeneutisches Fazit behaupten die Verfasser, dass sich die biblischen Aussagen in der kirchlichen Diskussion über Homosexualität schwerlich benutzen lassen und dass es in der Natur der biblischen Theologie liegt, die Bibel *mit* und nicht *gegen* bestimmte Menschengruppen zu lesen.

**Peeter Roosimaa, Die Bedeutung der urchristlichen Taufe, Bezug nehmend auf die Taufe des Johannes**

Die Bedeutung der christlichen Taufe hat im Laufe der Jahrhunderte eine mannigfaltige Entwicklung genommen. In der vorliegenden Abhandlung wird der Ursprung und die Bedeutung der urchristlichen Taufe anhand neutestamentlicher Texte betrachtet. Die wesentlichen Informationen über die Taufe verbreiteten sich mit den Jesus-Überlieferungen, sowie mit den Überlieferungen über die Anfangsperiode des Christentums. Diese werden in den Evangelien und der Apostelgeschichte widergespiegelt. Diese Überlieferungen formten das Verständnis der Menschen bereits seit dem Beginn der Jerusalemer Gemeinde. Insbesondere von Ap. 2, 38 als der Hauptbibelstelle über die urchristliche Taufe ausgehend, sollte man auch die anderen Tauf-Bibelstellen betrachten.

Laut der Evangelien hatte die christliche Taufe ihren Ursprung in der Johannesbußtaufe. Die urchristliche Taufe als religiös-rechtliche Handlung führte man im Namen des Christus Jesus oder dem entsprechend im Namen Gottes: des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes durch, in seinem Namen, in seiner Ermächtigung, in seinem Auftrag, unter seiner Anwesenheit; mit der christuszentrierten Rechtsordnung, dem Neuen Bund rechnend, und sich auf all dieses stützend. Von ihrem Wesen her ist sowohl die Johannes- als auch die christliche Taufe eine mit Christus Jesus verbundene Taufe (Eph 4,5).

Im Vergleich mit der Johannestaufe ist es wichtig, dass die christliche Taufe die Verbundenheit des Menschen mit dem Tod Christi dokumentiert (Röm 6,3). Der Getaufte ist zusammen mit Christus in den Tod begraben (Röm 6,4). Bekräftigt wird dieser Gedanke auch dadurch, dass selbst Jesus getauft wurde, d.h. von Johannes in den Jordan, in der gemeinsamen Taufgrube „begraben“ wurde.

Die Tatsache, dass man mit Christus in den Tod begraben ist, zeugt davon, dass der Mensch sich außerhalb der verdammenden Gesetzesgrenzen befindet. Dass man mit Christus in den Tod begraben worden ist, bedeutet aber auch einen Blick in die Zukunft, „damit, wie Christus aus den Toten auf erweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln“ (Röm 6,4). Das ist die Antwort Gottes auf Buße und die Taufe des Menschen. Gott antwortet mit der Gabe des Heiligen Geistes, mit der Taufe mit dem Heiligen Geist. Der Heilige Geist verbindet den Menschen mit dem Neuen Bund, mit dem Bund des Evangeliums (1Kor 12,13).

**Anne Burghardt**, *Allegorical Explanation of the Entrance During the Great Vespers in the Russian Orthodox Church*

The article gives an overview of the main works using an allegorical explanation of the liturgy of hours in the Russian Orthodox Church focusing on the explanation of the Entrance during the Great Vespers. An introductory part of the article presents a relevant explanation by the late Byzantine author Symeon of Thessaloniki from the beginning of the 15<sup>th</sup> century as his work *De sacra precatone* influenced the most the tradition of allegorical explanation of the liturgy of hours in the Russian Orthodox Church. The first genuine explanation of the Great Vespers in the Russian Orthodox Church was given by Feodosij Safanovic in the end of the 17<sup>th</sup> century. The 18<sup>th</sup> century was the period in the Russian Orthodox Church that lacked liturgical explanations due to the rationalising spirit of the time. A certain exception was an explanation of both the Divine Liturgy and the liturgy of hours written by Gavriil (Petrov) in the end of the 18<sup>th</sup> century. Although this work does not use an allegorical explanation, it is still shortly presented in the article in order to give a continuous picture of the period preceding the 19<sup>th</sup> century, when the allegorical explanation of the liturgy of hours strongly prevailed in the Russian Orthodox Church. Concerning the 19<sup>th</sup> century, special attention is paid to the work *Novaja Skrižal' ili Položitel' noe ob'jasnenie o Cerkvi, o liturgii, o vsech službach i utvarjach cerkovnych* (1803), written by the archbishop Veniamin (Rumovskij-Krasnopevkov). This work was influenced by *Euchologion* by Jacques Goar, published in Paris in 1647, whereas Veniamin's work itself had a big impact on most of the later allegorical explanations of the liturgy of hours and consequently also of the Great Vespers and its Entrance in the Russian Orthodox Church. The present article offers an overview of the most popular allegorical commentaries and their explanation of the Entrance during the Great Vespers, published in Russia during the 19<sup>th</sup> and in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. As in the end of the 20<sup>th</sup> century reprints of the earlier works from the previously mentioned period have mostly been published in the Russian Orthodox Church, this article does not pay any special attention to the last decades of the passed century.

Concerning the allegorical explanation of the Entrance during the Great Vespers, there are some common traits in all allegorical commentaries in the Russian Orthodox Church. In the first place, the explanation resembles very much to the one explaining the sense of the Small Entrance during the Divine Liturgy. Practically all authors explain the Entrance during the Great

Vespers *resp* liturgical movements of a priest as a concentrated representation of redemption of humankind through Christ, from His incarnation to His Ascension. The article also makes an assertion that as long as the allegorical explanation does not overshadow the intension of the liturgical texts and the eschatological aspect is taken into account, helping to avoid the experience of the service as a „sacred play“ of the clergy, the allegorical explanation might support the *kerygma* of Christ in a practical liturgical context.

**Toomas Schvak**, *On Preparation of the Orthodox Clergy in the Republic of Estonia from 1918 to 1940.*

One of the less studied aspects in the history of the autonomous Estonian Apostolic Orthodox Church (EAO) has been the preparation and education of its clergy.

Estonian Orthodox clergymen were at first educated in seminaries outside the present-day Estonia. Only the political and administrative changes of 1918 created a need to prepare them in Estonia. The creation of the new clerical education system became even more important after the EAO was granted autonomy in May 1920. The model adopted for their preparation was somewhat unconventional as it was based on providing all clergy with higher theological education at the University of Tartu where a chair of Orthodox dogmatics was established in autumn 1919. It was integrated into the Faculty of Theology and granted full rights to award academic degrees in 1925. However, the number of students at the chair remained minuscule, with only 5 graduating before its closure in 1940. The main reason for the scarcity of students was the high cost of studies, particularly hard to bear for young men from the lower classes from where most candidates came.

As an alternative the Church introduced short-term courses for priest candidates in autumn 1932. The following autumn a full two-year seminary was opened at the Petseri Monastery in South-Eastern Estonia, increasing access to theological education for less well-to-do believers. 28 full-time students graduated from the seminary between 1935 and 1940 with a right to ordination and 21 others graduated with a right to serve in parishes as sacristans and readers. In autumn 1937 the Russian clergy in Estonia organised its own three-year courses to provide clerical education in Russian.

As a result of all this, by the end of 1930s the EAO had created a multi-level and multi-faceted educational system that was able to meet the requirements of the Church by providing enough replacements for retiring

priests to maintain all of its 158 congregations. Unfortunately this system was short-lived as all institutions of theological education were closed by the Soviet authorities in August 1940, interrupting the Orthodox clerical education in Estonia for more than 60 years.

**Kristel Engman**, *Aspects of Martyrdom as Religious and Political Measures Using the Examples of Islam and Christianity*

Martyrdom as a means of religious and political influence has been gaining in importance in both internal and foreign affairs of the states, as well as in cultural and religious relations. Introduced mainly in the religious contexts up to the 20th century, nowadays martyrdom has spread over the borders of religion becoming a part of political discourse. Noteworthy is the intertwining of religious martyrdom with political ambitions. This article relates to the concepts of martyrdom in Christianity and Islam. Paying heed to the blurring distinction between martyrdom and religious terrorism, the article analyses terrorism justified on religious grounds as a drastic means of influence in the far-reaching world of religion and politics, giving special attention to the increasingly frequent use of one of its manifestations – suicide terrorism. Martyrdom is one of the most powerful instruments of religious and political pressure, which is aimed at influencing the views of potential martyrs in terms of personal eschatology, increasing the faith and religious zeal of the followers of similar convictions, strengthening joint identity and pressurising certain developments into the direction that result in martyr deaths desired by certain interest groups. In Christianity and Islam, a martyr was originally a witness, somebody who was ready to die in the name of his/her religious beliefs, not for the political objectives. Even though martyrdom stories as narratives have formed an inseparable part of different cultures and religions for thousands of years, clear distinction between the religious and political martyrdom is becoming more and more indistinct. In neither religious nor political spheres the need for martyrdom stories does not seem to be on the decline; but as an act of sacrifice the ways of martyrdom and the number of people involved, either willingly or unwillingly, in the act are undergoing changes.

**Jaan Lahe**, *Die „orientalischen Religionen“ im Römischen Reich als ein Problem der Religionsgeschichte*

Obwohl die Römische Religionsgeschichte schon seit dem Zeitalter der Renaissance Objekt des Interesses der europäischen Gelehrten gewesen ist, kann man die Anfänge der heutigen wissenschaftlichen Forschung der Religionsgeschichte des Imperium Romanum in das 19. Jahrhundert setzen. Damals haben sich mit diesem Thema vorwiegend die Gelehrten aus der Religionsgeschichtlichen Schule beschäftigt. Sie waren in erster Linie an den Beziehungen zwischen orientalischen Kulturen (die sie meistens als „Religionen“ bezeichnet haben) und dem Christentum und an den möglichen Einflüssen dieser mit Mysterienkulturen gleichgesetzten orientalischen Kulturen auf das frühe Christentum interessiert. Unter dem starken Einfluss der Ansichten Reilles, Cumonts und Wissowas hat sich in der europäischen Forschung ein relativ einheitliches Bild von den „orientalischen Religionen“ im Römischen Reich ausgebildet. Hier sei es thesenhaft zusammengefasst:

- 1) Die römische Religion war seinem Wesen nach kühl und pragmatisch und konnte deswegen nicht die emotionalen Bedürfnisse der Menschen befriedigen. Deswegen wandten sich viele Menschen den orientalischen Religionen zu.
- 2) Für die orientalischen Kulturen waren Emotionalität und die Gewichtung auf das Erleben charakteristisch.
- 3) Zur Verbreitung der orientalischen Religionen im Römischen Reich hat das wirtschaftliche und geistige Übergewicht des Ostens (d.h. der Ostprovinzen des Römischen Reiches) gegenüber dem Westen (d. h. den Westprovinzen des Römischen Reiches) beigetragen.
- 4) Die orientalischen Kulturen wurden vorwiegend durch Sklaven, Wanderhandwerker und Soldaten verbreitet.
- 5) Die Verbreitung der orientalischen Kulturen wurde auch dadurch begünstigt, dass die Priester dieser Kulturen sich völlig dem Gottesdienst gewidmet haben und dass diese Priester für ihre Götter intensive Propaganda betrieben.
- 6) Die orientalischen Kulturen waren ihrem Typ nach Mysterienkulturen, die sich nur an einen kleinen Kreis von Eingeweihten richteten.
- 7) Ebenso wie die Mysterienkulturen hatten auch die orientalischen Kulturen großes Interesse an Tod und Jenseits. Sie verkündigten ihren Anhängern ein glückliches Leben im Jenseits. Da die alte griechisch-römische Religion einen hoffnungsvollen Jenseitsglauben nicht kannte, hatten

die orientalischen Religionen hierin einen großen Vorzug gegenüber der griechisch-römischen Religion.

- 8) Die orientalischen Kulte mischten sich mit der griechisch-römischen Religion. Dieses Phänomen wird mit dem Stichwort „Synkretismus“ bezeichnet.
- 9) Unter dem Einfluss der orientalischen Kulte entstand in der griechisch-römischen Religion eine monotheistische Gottesanschauung. Dazu trug der Kult eines Sonnengottes mit universellen Zügen einen großen Teil bei.
- 10) Die Verbreitung der orientalischen Religionen im Römischen Reich hat zum Untergang der griechisch-römischen Religion beigetragen und damit den Boden für den späteren Triumph des Christentums vorbereitet.

Dieses Bild von den „orientalischen Religionen“ blieb in seinen Hauptzügen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhundert bestehen und begann sich erst danach langsam zu verändern. Dieses Bild erfährt in der gegenwärtigen Forschung einen Wandel, der von Thomas A. Kuhn als „Veränderungen des Paradigmas“ bezeichnet wird. Die Veränderungen im Verständnis der orientalischen Kulte kann man ebenso mit dem gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Trend des *rewriting* oder *rethinking* in Zusammenhang bringen. Im vorliegenden Beitrag wird gezeigt, wie sich das Bild der orientalischen Kulte im Römerreich ab dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte und wie es sich im Laufe des späteren 20. Jahrhunderts veränderte.

**Vladimir Sazonov**, *The Myth "Illujanka and Tešub" and <sup>ezen</sup>purulliyaš Festivities in the Context of Hittite Religious Ideology and Kingship. Mesopotamian and Hatti Influences.*

The current article is focusing on some questions concerning the famous Hittite myth of Illuyanka. Hence, I will try to give not only a commented translation of this myth (I must remark that here is translated only one of two existant versions), but the main aim of the current paper is to carry out the comparative study of similar myths in Mesopotamia and Greek cultural space and to analyze the origin of this myth.

This is a very important myth for the existence of the whole Hittite kingdom. The text was written relatively late – in ca 13<sup>th</sup> century BCE (we have only cuneiform copies from this time, but the myth itself is much older),

being closely related to the Hittite royal power, state ideology and Hittite official cults.

Probably the myth is older than the Hittite kingdom and both the story and the ritual originate from the old pre-Hittite time from Hattic people. There are some facts to support the theory that originally a large number of phenomena of this myth are not of Hittite but of pure Hattic origin.

In this typical Indo-European theme of slaying a serpent or a dragon (Illuyanka) by a godly hero (storm god Tešub) some remarkable parallels occur with other Indo-European serpent-slaying myths – Greek, Indian, etc. However, not only Hattic (non-Indo-European) and Hittite (Indo-European) influences are attested in this case, but also Mesopotamian. The ancient traditions of writing – cuneiform, a large number of religious phenomena, the state administration, the rulership and the development of the royal ideology as well as the structures of the power of Hittites were established under strong Mesopotamian (Hurrian, Assyrian, Babylonian) influence. From Hurrians was borrowed almost the whole Hittite pantheon of deities and an extremely large number of mythological texts.

Not only the Hittite kingship, but also ideology and religion were formed under all these mentioned influences. Hittites' New Year festival, called *purulli*-festival, took place in spring, and had similarities with the Babylonian New Year *Akitu*-festival, which was celebrated in spring as well, being very important not only to the existence of kingship, but also to the whole world order. In the similar way as in Babylonia and in Assyria the monstrous demonlike evil creatures such as Tiamat or Anzu, in Hittite kingdom the serpent Illuyanka was the personification of winter and evil. In Mesopotamia there was a divine hero (god Ninurta or Marduk or Aššur) who was the personification of "fertility" and "spring", representing the "positive things" and fighting against an evil monstrous demon (Tiamat, Anzu, etc.). The similar positive divine hero existed also in the Hittite kingdom – the storm god Tešub, and he fought against evil serpent Illuyanka.

Thus there can be observed several similar features in the Babylonian creation epic "*Enuma Eliš*" or "*Anzu-Epic*", and the Greek (Zeus and Typhon, etc.) and Ancient Indian myths (e.g. the story about the fight between Indra and Vritra).