

Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne

USUTEADUSLIK AJAKIRI

1/2012 (63)

Kellena tahab Markus Jeesust esitleda?

Peeter Roosimaa 3

Pauluse inimesepildi lähtekohad ja kontaktpunktid

Randar Tasmuth 16

**Katoliiklik vagadusvool 1970. ja 1980. aastate
Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus**

Riho Saard 36

Piiblialane õppekirjandus usundiõpetuses: mudel analüüsimiseks

Silja Härm 63

Rudolf Bultmann religiooniloolasena

Jaan Lahe 80

**Ettekujutusi islami paradiisist ja paradiisineitsitest
ning nende seos džihaadi ja märterlusega**

Elo Süld 103

Pikk tee Läände.
Poliitiline teoloogia saksa luterluses aastatel 1945-1968

Heinrich Assel 128

Arvustus – Käsiraamat kirikuajaloo allikatest

Riho Saard 151

Sündmus – Akadeemilise Teoloogia Seltsi üldkoosolek

Aira Võsa 153

Teoloogiliste kõrgkoolide lõpetajad

TÜ usuteaduskonna doktoritööd 154

EEKBKL Kõrgema Usuteadusliku Seminari diplomitööd 154

EELK Usuteaduse Instituudi magistri-, bakalaureuse- ja lõputööd 155

EMK Teoloogilise Seminari diplomitööd 157

Tartu Teoloogia Akadeemia lõputööd 158

TÜ usuteaduskonna magistri- ja bakalaureusetööd 159

Summaria 163

Autoritest

KELLENA TAHAB MARKUS JEESUST ESITLEDA?¹

Peeter Roosimaa

Käesolevas artiklis käsitletakse Markuse evangeeliumi sissejuhatuses (Mk 1:1–13) olevaid jutustusi, lähtudes evangeeliumi kui antiikteose kirjanduslikest eripäradest. Kuna antiikajal koostati raamatute algusi väga hoolikalt, nii et sinna koondatud info pidi olema võti kogu järgneva mõistmiseks, siis on ka Markuse evangeeliumi alguslugudel programmi-line tähendus² ning on põhjust just sealt küsida autori eesmärki, kellena soovis tema Jeesust esitleda.

Üsna levinud on pealkirjastada Markuse evangeeliumi alguslood järgmiselt: „Ristija Johannese jutlus“ (Mk 1:2–8); „Jeesuse ristimine“ (Mk 1:9–11); „Jeesust kiusatakse kõrbes“ (Mk 1:12–13).³ Nii võiks alguslugudest mõista, et Jeesuse tegevus kasvas välja Ristija liikumisest. Jeesuse ristimine on vaadeldav pühendumisriitusena, kõrbekiusatused proovikatsumustena. Kas selline võis olla ka Markuse nägemus? Kuidas peaksid evangeeliumi lugejad mõistma, mida neile eriti tahetakse näidata, kus on mingi loo kõrgpunkt või põhiline sõnum? Kas neile lugudele võiks leida sobivamaid pealkirju? Kuidas saavutada, et lugejad autori eesmärgist

¹ Artikkel on kirjutatud ETF-i grandi 6754 toel.

² Adolf Pohl, *Das Evangelium des Markus* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986), 44.

³ Vt nt Piibel. Vana ja Uus Testament (Tallinn: Eesti Piibliselts, 1997). Toon siin mõned pealkirjade variantide näited: O. Tärk pealkirjastab: Teevalmistaja; Jeesuse ristimine; Jeesuse kiusatus (Osvald Tärk, *Markuse evangeeliumi seletus* (Tallinn: Logos, 1993), 5); W. Grundmann pealkirjastab: Der verheißene Wegbereiter; Die Taufe Jesu; Jesu Versuchung (Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*. 10. Aufl. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, II Das Evangelium nach Markus (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), VII); J. Gnilka pealkirjastab: Die Wirksamkeit Johannes des Täufers; Die Taufe Jesu; Die Versuchung in der Wüste (Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1980), 7); Teisiti pealkirjastab A. Pohl: Die Ankündigung des Kommenden durch den Täufer; Die Beglaubigung Jesu nach der Taufe durch die Himmelsstimme; Die Bewährung Jesu gegenüber dem Satan (Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 5.)

õigesti aru saavad? Või teisiti sõnastades: mida on autor teinud, et lugejad tema eesmärgist õigesti aru saaksid?

Veel olen korduvalt kuulnud ja lugenud ütlust, et algkoguduses räägiti pärimusi Jeesusest, lähtudes tema ülestõusmisest; et kogu Jeesuse elule, kuulutusele, õpetusele ei vaadatud mitte maise Jeesuse, vaid tema kui Ülestõusnu seisukohalt, mis andis evangeeliumide lugudele oma tähendusvarjundi.⁴ Kas nõnda toimis ka Markus? Kas ei soovinud Markus pigem kohe oma teose alguses selgelt näidata, kes on siin maa peal inimesena tegutsenud Jeesus?

Teatavasti kirjutas Markus oma teose eelkõige paganatest (paganakristlastest) lugejatele, kelle mõttemaailma oli mõjutanud oma aja poliitism. Kelleks võiksid sellised inimesed Jeesust pidada, kui nad hakkavad lugema, et too tervendas haigeid ja ajas välja deemoneid, äratas üles isegi surnuid? Veel oli ta rahvast imepäraselt söötud, järvel tormi vaigistanud, ka vee peal kõndinud. Ja kõige lõpuks tõusis ta ka ise surnuist üles. Evangelistil oli mure, et Jeesusest võidakse valesti aru saada. Et teda võidakse pidada mingiks vägilaseks, kes on vägevam kui antiikaja mütoloogilised vägilased kokku, või et ta on ainult näiliselt inimene. Selle kõige vältimiseks oli tarvis kohe teose alguses anda lugejale õige vaatekoht ja selgelt näidata, kes Jeesus on.

MARKUSE ALGUSLUGUDE PIIRITLEMINE⁵

Lõigu Mk 1:14-15 kuuluvus

Esmaseks ülesandeks on piiritleda Markuse evangeeliumi alguse programmiline osa. Nimelt on vaidlusaluseks küsimuseks, kas evangeeliumi autoripoolne vahekokkuvõte Mk 1:14-15 kuulub ka alguslugude juurde või mitte. Sisulisest seisukohast vaadatuna on võimalikud mõlemad variandid.⁶

⁴ Nt G. Theißeni ja A. Merzi järgi esitleti Jeesust pärast ülestõusmist kui uue inimkonna prototüüpi: „1. Jesus wird als Prototyp einer neuen Menschheit dargestellt“; Gerd **Theißen**, Annette **Merz**, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 484.

⁵ Vt ka Peeter **Roosimaa**, „Markuse evangeeliumi eripärast“ – *Usuteaduslik Ajakiri*, 55 (1/2006), 40–57.

⁶ Teoloogide hulgas lahknevad arusaamad, kas Mk 1:14-15 kuulub eelneva või järgneva osa juurde. Neid salme alguslugude juurde kuuluvaks peavad nt W. Eckey (Wilfried

Kui Mk 1:14-15 vaadelda eelnenud lugude kokkuvõttena, siis selle kohaselt võiks eelneva mõtte olla näidata, et Jeesus alustas oma tegevust Johannese ristimistegevuse raames, tema enda ristimine oli pühendusriitus, kõrbekiusatused olid tema proovikatsumisteks. Nüüd on siis kõik valmis ja Jeesus võib hakata avalikult kuulutama. W. Grundmanni järgi lõpevad alguslood läheneva jumalariigi proklamatsiooniga.⁷ Mk 1:14-15 kompositsioonilise kuuluvusega on põhjalikult tegelenud ka Christian Rose.⁸ Tema näeb Markuse alguslugudes Ristija Johannese ja Jeesuse narratiivset paralleelsust. Selle loogika järgi kuuluvad ka Mk 1:14-15 alguslugude juurde.⁹

Kuid Mk 1:14-15 võib olla ka autori sissejuhatuseks järgnevale, st lugeja tähelepanu suunatakse nägema järgnevat. Selle kohaselt alustas Jeesus oma kuulutust nõnda, et kutsus esmalt enda juurde mõned jüngrid, läks Kapernauma sünagoogi ja õpetas. Jeesuse tegevust saatsid mitmesugused tunnustähed, millest esimene oli inimesest deemoni väljaajamine. Kuuldus Jeesuse kuulutusest ja tunnustähedest levis kogu Galileas. Kuidas aga mõista eelnevat, selle kohta Mk 1:14-15 teavet ei anna.

Kas on võimalik kindlaks teha, kumb variant võiks vastata autori taotlusele?

Kui tänapäevaste tekstide puhul oleme harjunud, et nii kirjavahe-märgid kui ka kirjapilt (sõnavahed, taandrida, erinevad kirjatüübid, peal-kirjad jne) liigendavad teksti sõnadeks, lauseteks, lõikudeks, alapeatük-kideks, peatükkideks jne, siis tollal ei tuntud veel ei sõnavahesid ega kirjavahemärke, samuti lugude sellist alapealkirjastamist nagu tänapäe-vastes piibliväljaannetes. See tähendab, et toime tuli tulla mitmesuguste stilistiliste vahenditega. Lugeja või vastavalt etteloeu kuulaja pidi tähele panema küll fraaside erinevaid algusi, küll ajalisi ja geograafilisi iseära-susi jne. Tegelikult antiikaja inimesed olidki harjunud neid formaalseid

Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar* (Neukir-chen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998), 53), seda meelt on ka J. Gnllka (Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 39), A. Pohl aga neid salme alguslugude juurde kuuluvaks ei pea (Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 44).

⁷ W. Grundmann ütleb: „Der Prolog des Evangeliums schließt ab mit der Proklamation der unmittelbaren Nähe des Gottesreiches“ (Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 47).

⁸ Christian **Rose**, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe, 236 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 63 jj.

⁹ *Ibid.*, 64 jj.

stilistilisi tunnuseid märkama ja arvestama.

Vaadeldav tekst algab pealkirjaga (Mk 1:1).¹⁰ Pärast sissejuhatavat viidet pühakirjale (Mk 1:2-3) algab esimene lugu. Uue jutustuse alguse markeerimiseks on kasutatud mitmesuguseid aligusfraase. Esimene lugu algab fraasiga: ἐγένετο Ἰωάννης = *Oli Johannes* (Mk 1:4)¹¹. Teine ja kolmas lugu algavad και-ga: Καὶ ἐγένετο = *Ja sündis* (Mk 1:9) ja Καὶ εὐθὺς = *Ja kohe* (Mk 1:12). Kolmandale loole järgnev Markuse vahekokkuvõtte ehk kommentaar algab aga teistmoodi: Μετὰ δὲ = *Aga pärast (Johannese üleandmist ...)* (Mk 1:14). Selline aligusfraas mõjub piiri tõmbavalt. Ühtlasi toob ta eelnevaga võrreldes sisse ka ajalise piiri: *Aga pärast ...*

Toon veel näiteid erinevatest aligusfraasidest. Mk 1:16-le järgnevad lood kuni järgmise vahekokkuvõtte Mk 1:32 algavad kõik jällegi και-fraasidega. Kui vaadelda järgnevat vahekokkuvõtet Mk 1:32–34, mis algab fraasiga Ὁψίαις δὲ γενομένης = *Aga õhtu jõudes*, siis see võtab kokku päeva eelnenud sündmused, ka jääb see Mk 1:21–39 esitatud ühe ööpäeva raamides toimunud lugude hulka. 4000 söötmise loo algust markeeriv Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις = *Neil päevil, kui taas oli koos suur rahvahulk...* (Mk 8:1) osutab järgnevalt toimuvale. Jeesuse passioonilugu algab ajalise konstateeringuga: ἦν δὲ τὸ πάσχα = *Oli aga paasa* (Mk 14:1). Alles selle lause lõpus olev ajamäärus μετὰ δύο ἡμέρας = *kahe päeva pärast* osutab järgnevale.

Nagu näha, ilma και-ta ajamäärusega fraasist üksi ei piisa, et mõista, kas vaadeldav kokkuvõtte (Mk 1:14-15) kuulub eelneva või järgneva juurde. Küll räägib viimase kasuks Mk 1:14 täpsustus: *Aga pärast Johannese üleandmist*, st et selles salmis kirjeldatavad sündmused toimuvad alles siis, kui Johannese töö oli juba lõppenud, neil ei ole seost Johannese ristimisega. Samuti toetab seda sündmuste toimumise asukoha muutus. Kui enne oli geograafiliseks märksõnaks kõrb (vt Mk 1:3,4,12,13), siis alates Mk 1:14 märksõna *kõrb* puudub, kogu järgnev sündmustik toimub Galileas. Pean põhjendatuks, et Mk 1:14-15 aluslugude juurde ei kuulu ja jääb alljärgnevast vaatlusest välja.

¹⁰ Vt G. Arnold, „Mk 1,1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften“ – *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 68 (1977), 123–127.

¹¹ See fraas on sõltuvas seoses Mk 1:2 aligusfraasiga Καθὼς γέγραπται.

Mk 1:4–13 lugude omavaheline suhe

Nagu öeldud, on tava Markuse evangeeliumi alguslugusid pealkirjastada „Ristija Johannese jutlus“ (Mk 1:2–8); „Jeesuse ristimine“ (Mk 1:9–11) ja „Jeesust kiusatakse kõrbes“ (Mk 1:12–13). Järgnevalt soovin hinnata, kas need lood on ikka üksteisest nii sõltumatud, nagu nimetatud pealkirjadest võiks järeldada, või moodustavad nad ühtse lugude ploki, mida tuleks kindlasti koos vaadelda.

Kui vaadata Markuse evangeeliumi tervikuna, siis on näha, et selles on pärimusmaterjal esitatud süstematiseerituna. Mitu järjestikust lugu moodustavad suuremaid sisutervikuid. Nii on Mk 1:21–45 koondatud mitmesugused haigete tervendamise lood, Mk 2:1–3:6 vaidlussündmused, Mk 4:1–34 tähendamissõnad, Mk 4:35–5:43 erinevad imelood; alates Mk 11 kirjeldatakse Jeesuse elu viimaseid päevi. Lugude süstematiseerimine võis toimuda ka muude, näiteks geograafiliste tunnuste alusel (Mk 1:14–9:50: sündmused Galileas ja sellega piirnevatel aladel; Mk 10–13: sündmused Judeas ja Jeruusalemmas; Mk 7:24–37: sündmused teekonnal). Mk 1:21–39 lood on esitatud ühe ööpäeva raamides toimunuina. Sündmused algavad hingamispäeva hommikul sünagoogi minekuga (Mk 1:21). Mk 1:32 räägib öhtusest päikeseloojangujärgsest ajast. Mk 1:35 kohaselt läks Jeesus uue päeva hakul enne valget palvetama. Alanud päeva hommikupoolikul kohtus ta oma jüngritega ja teatas neile otsusest minna mujale (Mk 1:36–38). Markuse evangeelium ei ole mingi üksiklugude kogum, vaid hästi läbimõeldud struktuuriga teos, mis juba oma ülesehitusega suunab lugejat nägema asju teatud kindlast vaatekohast.

Markuse evangeeliumi alguslood on üsna erinevad, mis suuliste pärimustena levisid ilmselt rohkem või vähem iseseisvalt. Näitamaks, et kõik need kuuluvad kokku ja et neid tuleb vaadelda koos, lähtudes mingist ühtsest vaatekohast, kasutab autor märksõna *kõrb* (vt Mk 1:3,4,12,13): kogu sündmustik toimub kõrbes, kuigi näiteks Jordani orgu, kus toimus ristimine, vaevalt kõrbeks saab nimetada. Siin ei ole tegu geograafia-alase võhiklikkuse, vaid taotlusega siduda need lood omavahel. Seejuures tasub panna tähele, et märksõna *kõrb* esineb alguse kaks korda (salmides 3 ja 4) ning lõpus kaks korda (salmides 12 ja 13), moodustades raamistuse, milles need kolm lugu asuvad. Mk 1:2–13 kokkukuuluvust rõhutab ka järgnevaga (Mk 1:14–15) selge piiri tõmbamine, samuti see, et nii teine kui ka kolmas lugu algavad kai-fraasiga.

Kõike eelnevat arvestades pean põhjendatuks vaadelda Mk 1:2–13 lugusid koos ja otsida neist ühtset vaatekohta, millest lähtudes soovis autor alguslugusid näidata.

MK 1:2–13 LUGUDE PÕHISÕNUMID

Esimene lugu Mk 1:2–8

Selle loo sissejuhatuse moodustavad salmid 2-3. Neis on viide prohvetite ennustustele: „Nõnda nagu on kirjutatud prohvet Jesaja raamatus: „Vaata, ma saadan sinu palge eele oma käskjala, kes valmistab su teed. Hүүdja hää on kõrbes: Valmistage Issandale tee, tehke tasaseks tema teerajad!“”.

Esmalt on siin üleskutse vaadata. Jumal soovib midagi näidata või kedagi esitleda. Seejärel räägitakse siin teevalmistajast, kelles võib ära tunda Ristija Johannese, ühtlasi osutatakse ka sellele, kelle tulekuks Ristija teed valmistab. Tulemas on taevane ülik, Issand, kelle saabumise tarvis Jumal oma teevalmistaja läkitab. Adolf Pohl juhib tähelepanu, et seost Καθώς (s 2) ... ἐγένετο (s 4) sobiks siin tõlkida põhjendava seosena, seega mitte skeemi järgi: *nagu ... nii*, vaid pigem põhjenduse–järelalusena: *kuna ... seepärast*.¹² Seega võiks tõlkida: **Kuna on kirjutatud prohvet Jesaja raamatus: “Vaata, ma saadan...”, seepärast sündis...** Kuna see oli Jumala plaan, siis käskjalg ka väljus. Kuna see on Jumala plaan, siis, sõltumata kõigest, taevane ülik tuleb! Miski ei saa seda takistada.

Järgnevates salmides (s 4–8) on juttu põhiliselt kahest isikust: Ristija Johannesest ja temast, kelle tulekut Johannes ette valmistab ja keda selles kontekstis on hakatud nimetama lihtsalt Tulijaks (*der Kommende*). Kuigi pikemalt on juttu Ristijast, on kogu lõigu rõhuasetus siiski ühemõtteliselt Tulijal.¹³ Et seda eriti esile tuua, kasutab autor lisaks pärimusmaterjalile ka stilistilist võtet, mida on hakatud kutsuma sahteltehnikaks (*Technik der Schachtelkomposition*¹⁴) või sahteldamiseks (*Verschachtelung*¹⁵). Meetod

¹² Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 46.

¹³ Vt *ibid.*, 54.

¹⁴ Nt Rudolf **Pesch**, *Das Markusevangelium*, I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26. 5. Aufl. Herders theologisches Kommentar zum Neuen Testament, Bd. II (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1989), 221.

¹⁵ Nt Josef **Ernst**, *Das Evangelium nach Markus*. Regensburger Neues Testament, Hg. J. Eckert und O. Knoch (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1981), 324.

seisneb selles, et autor alustab mingit jutustust, siis katkestab selle ja esitab vahepeal hoopis teise loo. Viimase lõppedes kõneleb autor lõpuni ka varem alustatu. Nii on vahepealne lugu nagu oma pesasse lükatud sahtel.¹⁶

Ristija Johannese tegevuse kirjeldus ja kuulutus on salmides 4-5 ja 7-8. Siia vahele on nagu sahtel asetatud ütlus Johannese välimuse ja söömise kohta (s 6: „Ja Johannese riided olid kaamelikarvadest ja ta niuete ümber oli nahkvöö ning ta söi rohutirtse ja metsmett“), mis moodustas ilmselt iseseisvalt levinud pärimuse või osa pärimusest.¹⁷ Sellise võtte abil tuleb autori soovitud põhisoõnum kõige mõjuvamalt esile: „Ja ta kuulutas: „Pärast mind tuleb minust vägevam, kelle jalatsipaelagi ma ei kõlba kummardudes lahti päästma. Mina ristin teid veega, aga tema ristib teid Püha Vaimuga.“” (s 7 ja 8).

Vaadeldavas loos ei nimeta Johannes Tulija nime, ka ei kasuta ta tema iseloomustamiseks ühtki tiitlit. Näib, et viimaseid Johannes Tulija isiku suuruse kirjeldamiseks lihtsalt ei leidnud – iga ametinimetuse või tiitli olnuks liig jõuetu. Selle asemel tarvitas Johannes lihtsalt elupilti juudi koolist. Õpilane oli kohustatud teenima oma rabi igasugustes praktilistes töödes, välja arvatud jalatsipaelte lahtisõlmimine, kui rabi tuppa tuli.¹⁸ W. Grundmann lisab, et enne kui preester läks pühamusse, võttis tal jalatsid lahti templiori, kes aga kuulus nende ebapuhaste isikute hulka, kelle eba-

¹⁶ Põhjalikumalt käsitlust vt Peeter **Roosimaa**, „Sahteltehnika Markuse evangeeliumis“ – *Akadeemia*, 5 (1999), 1019–1029.

¹⁷ R. Peschi arvates on Markuse-eelses Ristija-pärimuses (Mk 1:2-8) koos kaks erinevat traditsioonikatket (salmid 2a. 3–6; 7-8), mida redaktsiooniliselt täiendati ja töödeldi. Rudolf **Pesch**, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1–15)“ – *Das Markus-Evangelium*. Hg. Rudolf Pesch. Wege der Forschung, Bd. 411 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979) 311–355, 323. W. Grundmanni järgi on siin tegu kahe traditsiooni katkega: salmid 2a.3–6 ja salmid 2b,7,8 (Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 34 jj). Minu arvates moodustavad jutustuse terviku Mk 1:4-5 ja 7-8, kusjuures salmis 7 nimetatud kuulutas (imperfekt) toob loogilise jätkuna salmis 4 nimetatud kuulutades (preesensi partisiip) olemuse täpsemalt esile. Et salm 6 moodustab iseseisva pärimuse, nähtub selle algusfraasist. Salm 4 algab algusfraasiga: ἐγένετο Ἰωάννης..., sarnase algusfraasiga algab ka salm 6: καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης. Ma ei näe põhjendust, miks ühe loo piires tuleks algusfraasi niimoodi korrata, küll aga on see mõistetav sahteltehnika puhul.

¹⁸ Hermann L. **Strack**, Paul **Billerbeck**, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 7. Aufl. Bd. 1 (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978), 121.

puhtust ei saanud kõrvaldada ka mitte viimnepäev.¹⁹ Seega näitas Johannes, et ka kõige madalam orjatöö on liiga väärikas, et tema võiks seda taevasele saadikule osutada.²⁰ Kuid veelgi suurema erinevuse toob esile ristimine. Johannese volitused piirdusid üksnes veeristimisega, taevasel saadikul aga pidi olema meelevald ristida Püha Vaimuga.

Kokkuvõtvalt võib öelda, et esimese loo peamiseks mõtteks või loo suundumuseks on Tulija kui taevase üliku esitlemine Ristija Johannese poolt.²¹ Ühtlasi pean täiesti põhjendatuks W.-D. Zimmermanni seisukohta, et Jeesus vajab oma tegevusele legitiimsust. Seda ei saanud ta ise pakkuda – ei oma imede, sõnade ega elusaatusega. See teadmine pidi tulema väljastpoolt, vanadelt prohvetitelt ja Ristijalt, kes prohveteid tõlgendas. Ka Johannes võis eksida, kuid siis on võimalik kontrollida, kas ta eksis või ei.²²

Teine lugu Mk 1:9–11

Teine lugu algab sõnadega: *Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ...* = „Neil päevil sündis, et Jeesus tuli Naatsaretist Galileamaalt ja Johannes ristis ta Jordanis“ (s 9). Sellele järgneb taevase ilmutuse kirjeldus. Mis peaks olema selle loo mõte? Kas see, et lausa tundmatust paigast – Naatsaret oli nii tähtsusetu, et tuli lisada suurema koha nimi Galilea – tuleb keegi tundmatu Jeesus, üks paljude teiste Jeesuste hulgast (nimi Jeesus oli tolal väga levinud), midagi aimamata Jordani äärde, saab seal ristitud veega ja – oh üllatust! – ka Vaimuga ning temast saab Vaimuga täidetud Jumala Poeg?

Niisugune ei paista evangelisti mõte küll olevat. Kogu eelnev esitlus räägib selle vastu.²³ Salm 9 moodustab siin sissejuhatuse järgnevale ilmu-

¹⁹ Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 38.

²⁰ Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 54.

²¹ Nt W. Grundmann vaatleb seda lugu töötatud Teevalmistaja seisukohalt. „Die knappe Form läßt erkennen, daß Markus den Bericht von Auftreten und Wirksamkeit des Täufers unter einem bestimmten Gesichtspunkt gestaltet.“ Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 34 jj. J. Gnllka vaatleb seda ainult pisut teisiti, Ristija Johannese tegutsemise seisukohast. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 40-49.

²² Wolf-Dieter Zimmermann, *Markus über Jesus. Das Evangelium für unsere Tage interpretiert* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1970), 15.

²³ Vt Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 58.

tusloole. Ilmselt on see sissejuhatus teadlikult nii tagasihoidlikus sõnastuses, et nõnda, eitamata Jeesuse maist päritolu ja tema ristimist, oleks kogu tähelepanu suunatud taevasele ilmutusele ja selle sõnumile: „Ja veest välja tulnud, nägi ta kohe taevast avanevat ning Vaimu kui tuvi laskuvat tema peale. Ja taevast kostis hääl: „Sina oled mu armas Poeg, sinust on mul hea meel!”” (s 10-11). Rudolf Pesch ütleb, et ilmutusstseenis esitletakse Johannese ristitud Jeesust kui Vaimuga varustatud messialikku Jumala-poega.²⁴ Ka Joachim Gnilka näeb siin Jeesuse esitlemist ja seda, et lugeja peab kohe algusest peale selgelt teadma, kes Jeesus on.²⁵ Vaimu tuvisarnane laskumine Jeesusele ei tähendanud, et Jeesus oleks ristimisel saanud Püha Vaimu (tema ise oli see, kes pidi ristima Püha Vaimu ja tulega), vaid tegemist oli Jeesuse esitlemisega, kusjuures tuvi kandis endas sümboolset sõnumit.²⁶ 1Ms 8:11 kohaselt tõi tuvi noka vahel õlipuu halja lehe, mis kinnitas, et veeuputus on lõppenud; ühtlasi oli tuvi ohvrilind (3Ms 5:7 jt). Seega – nimetatud lühikesel loo eesmärgiks pole rääkida Jeesuse ristimisest, vaid taevast esitleb Jeesust kui Jumala erilist (ὁ ἄγαπητός) poega, kes toob sõnumi Jumala kohtuaja lõppemisest²⁷ ja kelle enda eluohver on aluseks Jumala armuandmisele ning uue lepingu sõlmimisele. Nii esimese kui ka teise loo ühiseks motiiviks sobib väga hästi Jeesuse esitlemine. Nüüd toimub tema esitlemine taeva poolt.

Teine lugu ei näita Jeesuse ristimist pühendumisriitusena, vaid selles esitletakse Jeesust Jumala pojana.

Kolmas lugu Mk 1:12-13

Võrreldes esimeste värvikate lugudega võib kolmanda, kõige lühema loo tähtsus lugejale justkui märkamatuks jääda. Kuidas äratada tähelepanu – nüüd tuleb siiski veel midagi väga olulist, mida ei tohi maha magada?

²⁴ Pesch, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“, 329. A. Pohl räägib siinkohal millegi seni varjatut demonstreerimisest. Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 60.

²⁵ Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 58.

²⁶ Teisiti nt W. Grundmann, kelle arvates Jeesus võttis vastu Vaimu. „Nicht aus dem Taufwasser, sondern aus dem Himmel empfängt Jesus den Geist, mit dem er taufen soll.“ Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 41 jj. J. Gnilka näeb kogu ristimisloos Jeesuse kutsumist. „Die Berufung ergeht durch eine väterliche Stimme aus dem Himmel (...), der Berufene empfängt den Geist, um Offenbarung und Erkenntnis zu vermitteln“, Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 53.

²⁷ Selliselt ka A. Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 60.

Jutustuse suulisel edasiandmisel kasutatakse rõhutamiseks küll helikõrgust ja -tugevust, küll pause jms, kuid kirjaliku teksti puhul pole see võimalik. Kuna tol ajal puudusid ka kirjavahemärgid, kasutati tähelepanu võitmiseks muid võtteid. Kolmas lugu algab fraasiga *Και εὐθὺς*. Markuse evangeeliumis ei esine väljend *καὶ εὐθὺς* enamasti oma rahvapärasuses kasutuses, seda eriti esimeses peatükis. Markuse evangeeliumi alguslugudes on *εὐθὺς* (tähendab *otsekohe*) tähelepanu äratavaks märksõnak. Siin ei ole mõeldud niivõrd sündmuste toimumise kiirust kui just asjaolu, et nüüd järgneb midagi väga olulist.²⁸ Selline tähendus on sellel märksõnal ka eelmises loos (Mk 1:10). Lisaks eelöeldule näitab oma artiklis Paul Katz, et Markuse evangeeliumis asendab see väljendit „ja vaata”.²⁹ Selle päritolu Markuse evangeeliumis võiks olla seotud heebreakeelse jumalateenistusega Jeruusalemma/ Judea kogudustes.³⁰ Täendusrikas on siin side LXX 1Ms 15:4-ga. 1Ms 15 oli algkristlaste üheks võtmetekstiks, seda seoses Abrahami teoloogiaga. Paljudel juhtudel on näha, et see väljend soovib osutada Jumala tegutsemisele.³¹ Selliselt võiks nii teises kui ka kolmandas loos näha viidet Jumala-poolsele ilmutusele. Koos salmis 2 oleva ütlusega *ja vaata* moodustavad nad ühe esitlemise terviku.

Veel köidab tähelepanu mõneti ebatavaline väljend *ἐκβάλλει*, mis otseses tõlkes tähendab ‘heidab välja’. Seega oleks otsene tõlge: *Ja otsekohe Vaim heidab ta välja kõrbe*. Paralleellugudes Matteuse ja Luuka evangeeliumis ei olnud lugeja tähelepanu pälvimisega sellist probleemi, seepärast on seal kasutatud ka palju loomulikumaid ütlusi. Matteuse evangeeliumis on öeldud, et *Vaim viis* (ἀνήχθη) Jeesuse kõrbe (Mt 4:1), Luuka evangeeliumis, et *Püha Vaim juhtis* (ἤγετο) Jeesuse kõrbe (Lk 4:1). Lisaks väljendi ebatavalisusele on Markuse tekstis muudetud ka jutustamise ajavormi. Lugude

²⁸ Vt *ibid.*, 57.

²⁹ „Der Satzeinleiter „und siehe“ (w^hinnè) fehlt im Markusevangelium nicht, sondern wird dort durch die septuagintagriechische Wendung ‘KE’[καὶ εὐθὺς]wiedergegeben, Paul Katz. „Die Wiedergabe des biblischen Satzeinleiters “und siehe” (w^hinnè) im Markusevangelium als theologisches Problem” – *Theologische Zeitschrift* (Basel) 55 (1999), 57-75, 61.

³⁰ *Ibid.*, 60, 68.

³¹ „In diesem Evangelium geht es um den Jesus, welchen Gott entsprechend der in Röm 4 ausgelegten Abrahamstheologie aus Gen 15+17 vom Tode auferweckt hat und durch welchen Er den Abrahamsbund auf die Völker der Welt ausdehnt”, *ibid.*

pajatamisel kasutati tavaliselt minevikuaegu aoristi ja imperfekti.³² Kui nüüd autor korraga preesensit tarvitas (*praesens historicum*), äratas see kohe tähelepanu.

Vaadeldava, väga napolisõnalise loo puhul on oluline teada, millised ütlused selles moodustavad peamõtte, millised tausta. Siin aitab tähelepanek, et jutustuse peamõtte liigub mööda tegusõnade finiiitseid vorme, kõrvalmõtte on antud edasi partitsiibi vahendusel. Sellest lähtudes moodustavad peamõtte, ühtse tervikpildi neli ütlust: Vaim heidab Jeesuse välja kõrbe, Jeesus oli kõrbes 40 päeva, ta oli metsloomade seas, inglid teenisid teda. Neist ütlustest tuleks otsida kogu loo ideed. See, et kõrbes Jeesust ka kiusati, on esitatud kõrvalmõttena.³³ Kui vaadelda seda lugu Jeesuse kiusatuste seisukohalt,³⁴ siis ei ole siin tähelepanu suunatud mitte niivõrd kiusatustele, kui just võidule – Jeesus väljub neist võitjana.³⁵ Jeesus võidab kiusatused nagu „uus Aadam“.³⁶ Sellest lähtudes võiks kolmanda narratiivi pealkirjaks olla *Jeesuse võit saatana üle*.³⁷ Kuid see pealkiri ei väljenda kolme loo ühist suundumust. Samuti arvan, et Jeesuse kui „viimase Aadama“ (kasutades apostel Pauluse sõnu 1Kr 15:45) võitu saatana üle tuleks vaadelda kogu tema elu seisukohalt. Kolmanda loo keskseks mõtteks ei ole mitte Jeesuse kiusamine või kiusatused (erinevalt Mt 4:1-11 või Lk 4:1-13), vaid tegemist on pildiga paradiisist – nii nagu Eedeni aias, valitses ka siin rahu loomade ja loodusega, samuti toimus suhtlemine, kuid siia kuulusid ka täiesti reaalsed kiusatused.³⁸ Seega võib kolmandas

³² Aegade kasutuse kohta vt nt Gottfried **Steyer**, *ΠΡΟΣ ΠΗΓΗΝ ΟΔΟΣ. Handbuch für das Studium des neutestamentlichen Griechisch. Bd. 2. Satzlehre des neutestamentlichen Griechisch* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1972), 54–59.

³³ Enamasti vaadeldakse seda lugu just Jeesuse kiusatuste seisukohalt, vt nt Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 46-47. Ilmselt tehakse seda Mt 4:1–11 ja Lk 4:1–13 mõju-tusel.

³⁴ Selliselt ka J. Gnilka. Tema arvates võib oletada, et kiusatused on motiveeritud kristoloogiliselt, „also auf die messianische Amtsausübung bezogen ist“. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 57.

³⁵ Vt *ibid.*, 63 jj.

³⁶ R. Pesch näeb siin Aadama tüpoloogiat. Pesch, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“, 330. Uues Testamendis on Kristust Jeesust Aadamaks nimetatud Pauluse poolt. 1Kr 15:45 nimetab Paulus Kristust viimseks Aadamaks, muidugi võib teda nimetada ka uueks Aadamaks, nagu Pesch seda teeb.

³⁷ Selliselt Pohl, *Das Evangelium des Markus*, 63.

³⁸ *Ibid.*, 66.

loos näha Aadama tüpoloogiat.³⁹ Jeesust esitletakse kui „viimast Aadamat“, kes võib esindada inimkonda. Kuna selles loos lähtus tegevuse initsiatiiv Pühalt Vaimult, siis võiks seda pealkirjastada: Jeesuse esitlemine Püha Vaimu poolt.

Eksskurss: Aadam-Kristus-tüpoloogiast

Olgu siinkohal lühidalt öeldud, et Uues Testamendis tuleb Aadama tüpoloogia esile Pauluse kirjades. 1Kr 15:45 räägib apostel *viimasest Aadamast*: „Nõnda on ka kirjutatud: „Esimene inimene Aadam sai elavaks hingeks.“ Viimne Aadam sai vaimuks, kes elustab.“ Ch. Wolff juhib tähelepanu, et surnute ülestõusmise väidet kinnitatakse siin pühakirja tsitaadiga (1Ms 2:7: „nõnda sai inimene elavaks hingeks“), millele Paulus lisab sõnad *esimene* ja *Aadam*, et selliselt vastandit Kristust kui viimast Aadamat esile tuua. Kuna 1Kr 15 on juttu ülestõusmisest, siis sellise tähistusega rõhutatatakse Kristuse eshatoloogilist tähendust.⁴⁰ W. Schrage arvates aga ei ole 1Kr 15:45 olev viimase Aadama mõte võetud 1Ms 2:7-st.⁴¹ Schrage tõdeb, et Aadam-Kristus-tüpoloogia religioonilooline taust ei ole veenvalt lahti mõtestatud, sest vaevalt selle tüpoloogia jaoks mingit tõelist paralleeli leidub.⁴² Paulus aga vajas tingimata selle nii olemusliku väite jaoks, et just Jeesus on viimane Aadam, kas mingit kindlat pühakirja tõendit või konkreetset sündmust, millele toetuda.

Võimalik, et just vaadeldav pärimus Jeesuse viibimisest kõrbes võis saada selleks toetuspunktiks, mille alusel Paulus oma otsustuse tegi. Leonhard Goppelti arvates soovisid ilmselt ka evangeeliumid ise Aadama tüpoloogiale tähelepanu juhtida. Just selliselt on kõige sobivam Mk 1:13 tõlgendada. Ühtlasi juhib Goppelt tähelepanu sellele, kuidas Pauluse õpilane Luukas oma evangeeliumis ühendab Jeesuse sugupuu ja Jeesuse kõrbekiusatuste loo. Jeesuse sugupuule järgneb kohe kiusatuslugu, nii et

³⁹ Vt Pesch, „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“, 329 jj.

⁴⁰ Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. II Teil: Auslegung der Kapitel 8–16* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982), 200 jj.

⁴¹ Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband, 1Kor 15:1–16,24* (Düsseldorf: Benziger Verlag, 2001), 302.

⁴² *Ibid.*, 273. Aadam-Kristus-tüpoloogia traditsiooniloo diskussiooni põhisuundade kohta vt *ibid.*, 272–277.

neid ühendab Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ (Lk 3:38). See on märgiks, et ta nägi mõlemas loos Adam-Kristus-tüpoloogiat.⁴³

KELLENA TAHTIS MARKUS JEEUSUST ESITLEDA?

Markus kirjutas oma teose eelkõige paganatest lugejatele, kelle mõttemaailm oli mõjutatud oma aja polüteismist. Et lugejad Jeesusest õigesti aru saaksid, oli tarvis kohe teose alguses anda lugejale õige vaatekoht ja selgelt näidata, kes Jeesus on.

Juba teose pealkirjas on Jeesuse kohta esitatud olemuslikud väited (Mk 1:1). Seejärel alustab evangeeliumi autor Jeesuse esitlemist prohveteringute abil, andes sellega ette suuna järgneva mõistmiseks, ühtlasi tuues tähtsale kohale juutide pühakirja. Just sellel taustal on Jeesuse isik mõistetav. Seejärel kasutas autor oskuslikult pärimusmaterjale ja stilistilisi võtteid, et Jeesust kolmekordselt esitleda. Ta suunas oma lugejad järgnevaid lugusid vaatlema teatud kindlast vaatepunktist: Jeesus on Pühades Kirjades ettekulutatud Kristus, Jumala erakordne Poeg ja viimane Adam. Ning seda kõike oli Jeesus juba oma maise elu missiooni täitmist alustades. Nii võiks need lood olla pealkirjastatud: 1) „Jeesuse esitlemine Ristija Johannese poolt“; 2) „Jeesuse esitlemine taeva poolt“; 3) „Jeesuse esitlemine Püha Vaimu poolt“.

Et Markus suunaks oma lugejaid nägema Jeesuse-pärimusi Ülestõusnu seisukohalt, ei leidnud evangeeliumi alguslugudes kinnitust. Samuti ei leidnud kinnitust, nagu oleks Markus tahtnud Jeesuse ristimist näidata pühendusriitusena või kõrbelugu Jeesuse proovikatsumisena. Selle asemel näitavad Markuse evangeeliumi alguslood, kes Jeesus oli oma maises elus. Kohe evangeeliumi algusest peale ei võinud lugejale jääda mingit kahtlust Jeesuse tegevuse igakülgses legitiimsuses. Seda teadmist pakusid vanad prohvetid ja Ristija, kes prohveteid tõlgendas. Pühakirjaga kooskõlas kinnitasid Jeesuse tegutsemise meelevalda taevane ilmutus ja sündmused kõrbes. Kõike seda pidid teadma ka evangeeliumi lugejad.

⁴³ Leonhard **Goppelt**, *Typos: die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Nachdr. d. Ausg. Gütersloh 1939 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 117 jj.

PAULUSE INIMESEPILDI LÄHTEKOHAD JA KONTAKTPUNKTID¹

Randar Tasmuth

Tõenäoliselt ei taju me kuigi selgelt seda tõsiasja, et jumalateenistustel jutluse lõpul sageli kasutatav läkitussoov ise ongi kristluse ajaloo kõige varasem kirjalik inimest iseloomustav formuleering: „Aga rahu Jumal ise pühitsegu teid läbinisti ning teie vaim ja hing ja ihu olgu tervikuna hoitud laitmatuna meie Issanda Jeesuse Kristuse tulemiseks“ (1Ts 5:23).

Selle meile nii tuttava lause saatis Paulus 50. aasta paiku kirjaliku ter- vitusena ja pühitsuse soovina, mida saab ühtaegu pidada kogu inimest hõlmavaks heaolusooviks. Siin saab ju küsida, kas traditsioonilooliselt on võimalik sellest vormelist ajas tagasi minna ja tuvastada, kuivõrd oli sellelaadne arusaam inimesest kasutusel enne Paulust. See ei ole aga käes- oleva projekti ülesanne. Teiselt poolt on see vormel passiivselt ja alatead- likult kujundanud kristlaste vaadet inimesele, aidates konstrueerida pilti „kolmeosalisest või kolmekihilisest“ inimesest põhjendusega, et selle vor- meli kaudu avaldub Pauluse antropoloogia põhiskeem.

Nii lihtsalt me aga ei pääse. Selle vormeli kontekst oli eshatoloogi- line ootus. Samas kirjas näemegi Pauluse vastust tessalooniklaste küsi- musele Issandas surnute olukorra kohta (1Ts 4:13–17). Pauluse vastus vii- tab Issanda tulemisega kaasnevale üldisele surnute ülesäratamisele, kuid ei selgita üksiku inimese suremise ja ülesäratamise juures aset leidvaid üksikasju. Küsimust, mis toimub vaimu, hinge ja ihuga, ei esitata ega vas- tata sellele, Paulus näis arvavat, et eshatoloogilisest pildist piisab tessa- looniklaste julgustamiseks (4:18). Pauluse esimesena kirjutatud kirjas on tema antropoloogia eshatoloogiliselt kontekstiline. Seega moodustab konteksti nii see, mida samas kirjas öeldakse, kui ka see, mida Paulus ei pidanud vajalikuks öelda. Ka see viimane on tähtis, ehkki sellele enamasti tähelepanu ei pöörata.

¹ Käesolev artikkel on kirjutatud ETF-i grandid nr 8665 toetusel.

1. LÄHENEMISEST ANTROPOLOOGIA TEEMALE SEOSE PAULUSEGA

Käesolev artikkel on osa ETF-i grandi nr 8665 üldteema „Algkristliku ideoloogia kujunemist mõjutanud tegurid sünkretistlikus Rooma impeeriumis“ käsitlusest. Selles projektis on varakristliku inimesepildi selgitamisel oluline koht, mistõttu jätkan siin Pauluse kui ajalisel esimese kristliku autori antropoloogiliste arusaamade käsitlemist. Artikli ülesanne on kirjeldada ja hinnata inimest puudutava leksika tausta, assotsiatsioonide ja seoseid Paulusele eelnenud ajal ning tema kaasajal, vaadeldes sügavamalt vaid ühte terminit, $\sigma\omega\mu\alpha$. Saadavad tulemused teenivad eesmärki kaardistada inimese teema asukoht ja eripära Pauluse mõtteviisis.

Aastal 2009 kirjutatud artiklis Luuka osast varakristliku inimesepildi kujunemisel vaatlesin ihu ja hinge esitlusviise iisraeli ja kreeka mõttemaailmas. Seejärel analüüsisin Luuka evangeeliumi tekste rõhuga Luuka enda redaktsioonilisel panusel. Luukas kuulub ajalooliselt vaadatuna Pauluse kirjade ja Markuse evangeeliumi järel varakristliku kirjaliku mõttele kolmandasse etappi.² Seepärast pöördun tagasi Pauluse tekstide juurde. Käesoleva artikli tulemusi kasutan hiljem, visandades I sajandi lõpuks formeerunud kristliku inimesepildi koondskeemi. Pauluse kirjutistel oli nähtav mõjuajalugu ning inimesel oli seal nii kaalukas koht, et Rudolf Bultmann nimetas Pauluse teoloogiat samal ajal antropoloogiaks.³ Bultmann ütles tabavalt, et Paulus ei tegele küsimustega, mida maailm ja inimene iseendast kujutavad, vaid vaatleb mõlemat üksnes nende seoses ja suhtes Jumalaga.

Pauluse inimesepildi selgitamist alustasin üldiste eelduste kindlaks tegemisega ja uurimisküsimuste esitamisega. Artiklis „Inimesepildi kujunemise aspekte Paulusel“⁴ piirdusin Pauluse tekstides harva esi-

² Randar **Tasmuth**, „Luuka eripärast varakristlikus inimesekäsitluses“ – *Usuteaduslik Ajakiri. Akadeemilise Teoloogia Seltsi erinumber*, 1/2009 (58), 79–110.

³ Rudolf **Bultmann**, *Theologie des Neuen Testaments*. 5. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965), 192: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie“.

⁴ Randar **Tasmuth**, „Inimesepildi kujunemise aspekte Paulusel“ – *Usuteaduslik Ajakiri*, 2/2010 (61), 3–17. Meenutuseks, et sõna ἀρσην esines Pauluse tekstides neli ja θήλυς kolm korda, mistõttu nimetatud sõnade käsitlus oli kõnealuses artiklis üsna ammen-dav.

neva ja siiski inimest ilmekalt määratlevate sõnade ἄρσῆν ja θήλυς uurimisega. Ma tuvastasin, et mõlemad sõnad peegeldavad inimese bioloogilist aspekti üsna naturaalsel ehk looduslähedasel viisil, esitades inimest nõnda, et teda nähakse üksnes kahekesi eksisteerivana, täpsemalt „kaht vormi“ omaval kujul (*zu zweit Existierender*). Sõnastasin ka printsiibi, mille kohaselt jagasin inimest kujutavad sõnad kahte suuremasse gruppi. Esimesse paigutasin üldterminid, nagu ἄνθρωπος, ἀνήρ, γυνή, ἄρσῆν ja θήλυς, teise aga inimese mõnda aspekti, omadust või ülekantud mõttes ka tervikut esindavad sõnad, nagu σῶμα, σάρξ, νοῦς, καρδία ja πνεῦμα. Selle teise grupi temaatikaga jätkangi käesolevas töös.⁵

2. UURIMISLOOLISI ASPEKTE SEOSSES ΣΩΜΑ TEEMAGA PAULUSE TEOLOOGIAS

Mõtteviise ja neid vormivaid mõisteid on alati kergem kirjeldada kui nende lähtepunkte otsida. Tegelikult on aga kirjeldamine paratamatu töötapp, eriti kui ei lasta silmist uurimise eesmärki ehk küsimust, kuidas on mõisted kujunenud.

Praktilises kõnekeeles ning ka tekstides sageli kasutataval sõnal σῶμα nägid teoloogid pikka aega peamiselt filosoofilist tähendust ja see sõna hakkas Euroopa teadlastele suuremat huvi pakkuma pärast seda, kui tähelepanu alla võeti fraas σῶμα Χριστοῦ. Traugott Schmidt alustas sõna σῶμα teoloogilise tähenduse avamist oletades, et Paulus võttis hellenistlikust populaarfilosoofiast üle kogukonna kui ihu kujundi.⁶ Ta lähtus küsimusest, kuidas on võimalik mõelda Kristusest kui koguduses ligiolevast isikust, ning märkas selle probleemi mitmetahulisust. Ta nimetas esmalt (Kristuse) ihu kahekordset tähendust, mis viitab ihu identsusele ajaloolise Jeesusega ning samas Kristuse ligiolule kirikus. Koos sellega aga pidas Schmidt vajalikuks juhtida tähelepanu Kristuse kolme ilmumisevormi (ajalooline Jeesus, kirgastatud Issand ja kristlaste sees elav Vaim) kokkukuulvusele:

⁵ Vaata nimetatud artikli kokkuvõtet: *ibid.*, 17.

⁶ Traugott **Schmidt**, *Der Leib Christi (Sōma Christu): eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken* (Leipzig: Deichert, 1919), 193-248.

Der Zusammenhang zwischen diesen drei Erscheinungsformen Christi ... ist doch zugleich auch leiblich: Es ist der gekreuzigte, also der irdische Leib Jesu, der jetzt in den Himmel erhoben und so mit seinem pneumatischen Leibe identisch ist. Und dieser pneumatische Leib ist es wiederum, and dem die Christen Anteil empfangen, der sie umfasst und durchdringt.⁷

Schmidt ei suuda küll veenvalt näidata, et Pauluse enda kirjutistes oleks ajaloolise Jeesuse, ülesäratatud Issanda ja inimeste sees elava Vaimu (*die Verkörperung seiner göttlichen Geisteskraft*) vahekord niisugusena esitatud ja selgitatud. Seda oleks olnud liiga palju oodata. Küll viitas Schmidt aga järeldusele, mida on Pauluse tekstide põhjal hiljemgi tehtud ja mille selgitamisel on nii Pauluse antropoloogia kui algkristliku ideoloogia avamise seisukohalt suur tähendus. See on inimese ihu seotus Kristusega.

Oli ootuspärane, et huvi ihu kategooria vastu omandas varsti iseisva tähenduse ka lahus seotusest Kristuse ihuga. Rudolf Bultmanni meelest pidas Paulus oluliseks vaadelda inimest mitte objektiivse maailma osana, vaid inimese ja Jumala „mina-sina“ suhte raamides. Ning nendes raamides omistas ta mõistele $\sigma\omega\mu\alpha$ kõige kesksema ja kõige komplitseerituma koha. Bultmann ei alustanud selle sõna analüüsi mitte fraasist $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ välja kasvavana, vaid iseseisvana. Bultmann sedastas, et inimene mitte ei oma $\sigma\omega\mu\alpha$ 't, vaid ta on $\sigma\omega\mu\alpha$, sest üsna sageli saab sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ tõlkida inimese „mina“ kaudu (1Kr 7:4, 9:27, 13:3 jm).⁸ See selgepiiriline ütlus Pauluse antropoloogia kohta on kooskõlas Bultmanni üsna „somaatilise“ arusaamaga inimese ülestõusmisihust. Teema komplitseeritus ilmneb aga kohe, kui Bultmann viitab Pauluse puhul sõnade niisugustele kasutusviisidele, kus mõisted $\sigma\omega\mu\alpha$ ja $\sigma\alpha\rho\chi$ esinevad sünonüümidena. Samas ta täpsustab, et sünonüümsus on vaid osaline, sest „liha“ ei ole küll kunagi inimese „mina“ sünonüüm ega ole tal ka mingit osa ülestõusmise olukorras.⁹

Kui Bultmanni käsitlus oli tuntuks saanud, tekkis ruumi uute aspektide leidmisele. Ka John A. T. Robinson rõhutas ihu mõiste põhjapanevat tähendust ning lähenes $\sigma\omega\mu\alpha$ mõistele kollektiivsuse ja solidaarsuse põhi-

⁷ *Ibid.*, 249.

⁸ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 195: „Der Mensch h a t nicht ein $\sigma\omega\mu\alpha$, sondern er i s t $\sigma\omega\mu\alpha$.“

⁹ *Ibid.*, 201 jj.

mõtte kaudu. Ihu ei ole kuri, vaid on loodud Jumala poolt ja Jumala jaoks, olles seega jumaliku korralduse kohane struktuur, milles inimesel on vaja elada oma isiklik elu.¹⁰ Robinson jõudis uuel kujul inimese ihu ja Kristuse suhte küsimuse rõhutamise juurde, sest kristlase uus elu kujutab endast osalemist Issanda ülesäratatud ihus.

3. BULTMANNI LÄHENEMISVIISI SARNASUSEST PAULUSE VÄLJENDUSVIISIGA

Miks ma toon eraldi esile Rudolf Bultmanni? Bultmanni mõtteviisi loomupärane seotus eksistentsiaalse filosoofiaga näis mõjutavat tema üldist teoloogilistele teemadele lähenemise viisi ning Pauluse käsitlemisel saab see joon nähtavaks.

Paulus kasutas inimese kujutamisel paljusid mõisteid ja asetas need kohati omavahel üsna keerulistesse seostesse, aga ühes asjas on ta meid analüüsimise ja klassifitseerimise katsetes aidanud. Paulus esitas siin ja seal omaenda elukäiku puudutavaid kommentaare koos värvikate väärtushinnangutega. Nende autobiograafiliste hinnangute alusel saab järeldada, et Paulus kujundas oma inimesepildi suures osas selle kogemuse mõjul, mida ta kirjeldas kokkupuutena Jumala Pojaga (Gl 1:15 jj; 1Kr 15:8). Pauluse endaga toimunu tõi kaasa tema enesemõistmise muutuse, nii et ta näiteks enne enda kasuks peetu nüüd Kristuse pärast kahjuks arvas (Fl 3:3–9). Pauluse maailmavaadet ehk usku vormis eksistentsiaalne epifaaniline kogemus ja seetõttu on loomulik, et ta nägi inimest peamiselt just suhtes Jumalaga. Seda sai ta õppida ka Vanast Testamendist, kuid aktiivse lisategurina tuleb juurde tema enda isiklik suhe Jumalaga.

Tekst Filipi 3:3–9 on rikas antropoloogiliste väljendite ja seoste poolest.¹¹ Paulus teatas lugejaile, et tema varasem eluline lootus oli seotud sellega, mida ta nüüd nimetas lihaks (σάρξ), ja et ta siis loobus lihale rajatud

¹⁰ Robert Jewett, *Paul's anthropological terms: a study of their use in conflict settings* (Leiden: Brill, 1971), 220 jj. Mõiste σῶμα on ka Robinsoni kohaselt Pauluse teoloogia nurgakivi, mille kolme jaotusena ta nimetab: „The Body of the Flesh; The Body of the Cross; The Body of the Resurrection”.

¹¹ Paulus nimetab Fl 3:3–9 oma rahvuslikku päritolu, ümberlõigatust, usulis-poliitilist kuuluvust, usulist tegevust ja iseloomu innukust. Paulus kirjutab oma personaalse iseolemise kaotamisest (salm 9) ja selle vahetamisest Kristuses olemise hüve vastu.

lootusest. Misjonitööd tehes ei peitnud Paulus personaalseid kogemusi ja emotsioone ning tõi oma inimliku ihuliku nõrkuse, mida korintlased väidetavalt hästi märkasid, ka ise kõikidele näha (2Kr 10:10).¹² Veel ühe sammu edasi astudes puudutab Paulus ihuliku surma teemat ning seda seoses Jeesusega, öeldes, et me kanname alati enestega Issanda Jeesuse surma oma ihus, et ka Jeesuse elu meie ihus tuleks ilmsiks (2Kr 4:10). Nii-suguste Pauluse omaenda elu ja isikut puudutavate kogemuslike avalduste esitamise põhjal on õigustatud Bultmanni järeldus, et kogu Pauluse teoloogia tervikuna on allutatud kaheosalisele usulise kogemuse põhisele skeemile. Esmalt näeb ta inimest, nagu on Inimene enne usu ilmutust, ja seejärel nii, nagu on Inimene usus. Kuivõrd see kaksikjaotus tõesti kogu Pauluse teoloogiat läbib, on omaette kirjutise teema, kuid foonina laseb see tabav jaotus kergemini mõista ka Pauluse teisi inimese kujutamise seotud kirjeldusi, metafoore ja pareneetilisi nõuandeid.

Algkristliku mentaliteedi avaramaks mõistmiseks tegelen küsimusega, missuguse suuna saavad inimese loomuse, asendi ja eesmärgi kirjeldused Jumala kujutamise taustal. Nagu juba öeldud, esitab Bultmann Pauluse teoloogia inimest puudutavat teemat järjekindlalt inimese kahe seisundi kaudu: a) usuilmutusele eelneva inimese olukorra toel avab ta mõisted ihu, hing, vaim, elu, mõistus, südametunnistus, süda, loomine, liha, patt, surm, maailm ja Seadus;¹³ b) siis aga kirjeldab Bultmann usus (usu all) oleva inimese olukorda ja vaatleb Jumala õigust, lepitust, armu, Kristuse surma ja ülestõusmist kui päästesündmust, sõna, kirikut, sakramente, usku, elu, eshatoloogiat, vabadust, vaimus kõndimist ja vabadust surmast.¹⁴ Nende kahe olemisviisi alla mahutab ta kogu inimese käsitluse ning inimese kirjeldamiseks kasutatavad mõisted.

Tuleb tunnustada Bultmanni oskust esitada Pauluse teoloogiat nii, et selle sai jagada antropoloogiliselt, kristoloogiliselt ning soterioloogiliselt kaheks valdkonnaks – inimene enne ja nüüd. Näiteks esitab Paulus tõepoolest rõhutatult „mina“ kujundit ja selle „mina“ (ingl k *self*) eksistentiaalset kogemust vormis „enne“ ja „nüüd“ (Rm 7:7–25). Siin teeb Paulus

¹² Näib, et Paulus peegeldab retooriliselt tagasi korintlaste oletatavad väljendused selle kohta, et Paulus on ihulikult nende juures olles nõrk.

¹³ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 191–270: *Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις*.

¹⁴ *Ibid.*, 271–353: *Der Mensch unter der πίστις*.

seda aga inimese „mina“ Seaduse-eelse olukorra ja Seaduse-järgse olukorra kontekstis, hoolimata ebaselgusest, kuidas ja kellena seda „mina“ siin täpsemalt mõeldud on. Siiski ilmneb ka siit, et Pauluse põhihuvi ei ole mingi iseseisvalt kujutletava inimloomuse mõistatuse lahendamine, vaid inimese ja Jumala suhte selgitamine. Olgu siin ühe antiikaja paralleelina viidatud Sokratesele, kelle väärtusotsingute keskmes ei olnud natuurfilosoofilised ega teogoonilised teemad ega ka mitte kosmos, vaid inimene ja tema õige elu.

4. TERMINOLOOGIA JA METOODIKA KÜSIMUSED

Sõnal antropoloogia meile praegu tuttavas tähenduses puudus mõistmisviisilt sarnane antiikne vaste. Termin „antropoloogia“ tuli esmalt kasutusele meditsiinis ning seejärel alates XVIII sajandist paljude inimest määratlevate ja uurivate distsipliinide üldtähisena.¹⁵ Meditsiinist tulenevalt kasutasid nii kreeklased kui heebrealased inimese „ülesehituse“ iseloomustamiseks ka keha siseorganite nimetusi. Inimese päritolu küsimusele vastati antiikmaailmas enamasti aitioloogiliste jutustustega, mis vahel kujutasid endast antropogoonilisi müüte. Nendes inimese teket või saamist kujutavates jutustustes kohtab erinevaid kombinatsioone jumaluste tegevusest ja looduslike materjalide kasutamisest või osalusest. Esineb antropomorfismi kui inimomaduste omistamist loomadele, taimedele, eluta looduse objektidele, jumalustele jne.

Nüüdisaegne ingliskeelne kirjandus kasutab inimese kohta sõnu *man*, *humanity*, *humankind* ja teisi sõnast *man* tuletatud vorme. Sõna *human-kind* esitab inimest üldistusena, inimkonnana. Üldistav mõtlemine ei puudunud ka antiikmaailmas, sellest annab tunnistust ka Paulus, kes aeg-ajalt esitab inimest niisuguse ajaloolise olendina, kes kuulub kokku kogu maailmaga¹⁶ (Rm 1:8 jm). Rm 3:19 aga esindavad sõnad „maailm“ ja „inimkond“ vähemalt sümboolselt vastastikku teineteist ja on mõtteliselt vahetatavad. Kuna „kogu maailm“ ehk iga inimene on Jumala ees süüdi,

¹⁵ „Anthropologie“ – *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Bd. 1, Hg. Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1996), 740–744, 740.

¹⁶ Paulus kasutas siin sõna *κόσμος* eeldatavasti neutraalses tähenduses, erinevalt johannesliku kirjanduse kasutusviisist, kus esineb ka selle mõiste negatiivse külje esiletõmine.

siis on iga inimene saatuslikult patususse mässitud ja patu poolt valitsevad. Seetõttu võib öelda, et inimese universaalne patusus on Pauluse antropoloogia üheks põhiliseks antuseks, millega seoses tähistab sõna *σάρξ* inimese üldist langenud olukorda.¹⁷

Inimest elusolendina ja isikuna¹⁸ saab kreeka keeles erinevates seostes üsna mitmel viisil väljendada. Inimiskuga seostuvaid ning tema erinevaid aspekte kirjeldavaid sõnu, nagu *τὸ σῶμα*, *ἡ σάρξ*, *τὸ πνεῦμα*, *ἡ ψυχή*, *ἡ φύσις*,¹⁹ *τὸ πρόσωπον*²⁰, kasutas ka Paulus oma kirjades, samuti üldnimetust *ἄνθρωπος*²¹ ning veel ka erilist sõna *ἡ εἰκών*.²² Nendele lisaks kasutas Paulus ka otseselt iseendale viitavaid sõnu nagu *αὐτός* ja *ἐγώ* (*γέ*). Näiteks esineb sõna *ἐγώ* Rooma kirja 7. peatükis lausa kaheksa korda. Enamasti esitavadi teoloogide koostatud Pauluse antropoloogia käsitlused ülalnimetatud mõistete analüüse suurte peatükkide kaupa.

Vajadus vaadelda antropoloogilisi termineid konkreetse kirja kontekstis teeb uurimistöõ metoodiliselt keerukamaks. Näiteks kasutab Paulus sõna *νόημα* kohati mõtteviisi või mõistuse (*νοῦς*) tähenduses (2Kr 3:14, 4:4 ja 11:3), mujal aga enamasti mõtte tähenduses. Kui sõna *σῶμα* kasutatakse sageli nähtava keha/ihu üldiseks tähistamiseks, on see sõna vahel kasutusel hoopis suhte kandjana või suhte alusbaasina, toimides seega terminina (1Kr 6:12 jj; 1Kr 10:16 jj). Veel keerulisemas olukorras oleme sõnade *σάρξ* ja *σῶμα* suhte selgitamise puhul.

Esiteks on sõna *σάρξ* kasutatud argumenteerivates ja παρενεετιλites kontekstides, kuid Rooma kirjas kahel korral kesksetes kristoloogilistes seostes (Rm 1:3-4 ja 8:3-4). Sõna *σῶμα* on peale üldise ihule viitamise enamasti kasutusel παρενεεσι, Rooma kirjas aga ka keerukamates teo-

¹⁷ „Humanity, NT view of“ (W. F. Taylor, Jr.) – *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. David Noel Freedman. Vol. 3 (New York: Doubleday, 1992), 321–325, 323.

¹⁸ Ladina *persona* kui mask või hoopis läbi maski kõnelev „tegelik toimija“ (*per + sonare* = läbi kõlama) ehk rolli kandja on saanud Euroopa keeltes persooni kui isikustatud inimese tähenduse.

¹⁹ Rm 1:26, 2:14, 2:27; 11:21, 11:24 (3 korda); 1Kr 11:14; Gl 2:15 ja 4:8.

²⁰ ITs kirjas 3 korda, 1Kr kirjas 3 korda, 2Kr kirjas 12 korda, Gl kirjas 3 korda.

²¹ Inimest üldiselt tähistavana esineb see sõna Pauluse kirjades 88 korda. Peale selle vaata inimese tähistusi isasena, emasena, mehena ja naisena: Tasmuth, „Inimesepildi kujunemise aspekte Paulusel“, 9.

²² Tähtsamad esinemiskohad Rm 1:23, 8:29; 1Kr 11:7 (mees Jumala kujuna); 1Kr 15:49 (inimese muldne ja taevane kaju); 2Kr 3:18 (inimene muudetakse Issanda sarnaseks kajuks), 4:4 (Kristus on Jumala kaju).

loogilistes arutlustes. Teiseks, nende kahe sõna kasutused kattuvad kord ositi, siis aga viivad teineteisest lahku. Näiteks on sõna $\sigma\rho\chi$ kasutus tugevalt seotud patuga, sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ kaudu aga seotakse inimest nii Kristusega kui ka kogudusega. Ning lõpuks seisab meie ees küsimus antropoloogiliste mõistete heebrea ja helleeni traditsioonide omavahelisest suhtest ja nende suhete ilmnemisest Pauluse juures.

Eksegeetika ajaloos on tehtud palju tööd leksikaalse meetodi abil. Ühe sõna esinemismäär erinevates kirjakohtades ja kontekstides võimaldab küll osaliselt kujundada terminoloogilise kasutuse pilti, seejuures on aga üheks mureks sõna kasutustähenduste abstraherimise oht. Uurimistööga kaasneb paratamatult püüd leida sõnakasutuste ühine nimetaja ja asetada sõnad ehk terminid Pauluse „teoloogia süsteemi“. Kirjanduslooliselt on aga sõnade konkreetset kasutused piiritletud iga konkreetse kirjaga, kogudusega ja selle ajaloolise, vaimse ning sotsiaalse olukorraga.

Ühe võimaliku lahendusena pakub Robert Jewett lähenemist, mille kohaselt käsitletakse igat peamist antropoloogilist terminit järjekorras üksikute kirjade kaupa. Jewett vaatleb kõiki termineid vastavalt nende igakordsele esinemisele Pauluse kirjades – esmalt Tessaloonika ning seejärel Galaatia, Filipi, Korintose ja alati lõpuks Rooma kirja kontekstis. Seda tööviisi nimetab ta täiskontekstiliseks analüüsiks, mis võtab arvesse lause, lõigu ja kogu kirja kirjandusliku konteksti.²³ Pauluse peamiste antropoloogiliste terminite käsitlemine kirjade kaupa hõlmab Jewettil 460 lehekülge.

Tema seisukohtadega kirjade dateerimise ja kirjandusliku ülesehituse osas võib küll polemiseerida, kuid siiski teen siin ühe meetoodilise järelduse. Toetudes Jewettile, pean tähtsaks püüda rekonstrueerida iga vaadeldava termini antropoloogilise kasutuse rolli igas konkreetsetes argumenteerimise situatsioonis. Ehkki need situatsioonid on iga kirja puhul erinevad, tuleb arvestada võimalusega, et mingi termini kasutusolukordades on eri kirjade puhul ka sarnasusi.

On mõistetav, et kui piirata Pauluse antropoloogiliste terminite uuring mõne olulisema sõna käsitlemisega, ei ole tulemus tasakaalustatud. Üksikute artiklite puhul on see aga ainus võimalus avada uurimisteema olulisemaid aspekte ja lisada järgnevates artiklites teisi termineid

²³ Jewett, *Paul's anthropological terms*, 7: „First of all, the approach will be to take account of the literary context of the sentence, the paragraph and the letter as a whole“.

käsitlevaid uuringuid. Käesolev kirjutus on temaatiliselt esmalt metoodiline ning seejärel piirdub üksnes sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ puudutava sissejuhatusega. Põhjusi on kolm: (1) sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ kasutussagedus Pauluse tekstides on silmapaistvalt suur; (2) see termin võimaldab kujundada tausta kõikide teiste terminite paremaks mõistmiseks; (3) selle sõna juurde tuleb teiste sõnade käsitlemise käigus paratamatult ikka ja jälle tagasi tulla. Esitan siinkohal hüpoteesi, et sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ kaudu pole võimalik mõista mitte üksnes Pauluse arusaama inimesest, vaid üldse suurt osa tema sõnumist oma kaasaja kogudustele.

Sõnal $\sigma\omega\mu\alpha$ puudub ühene heebreakeelne ekvivalent nii sõnana, mõistena kui ka avarama kujutluskogumina, kuid statistiliselt vaadatuna on just see sõna Pauluse üheks põhiliseks leksikaalseks tööriistaks. Paulus on oma autentsetes kirjades kasutanud sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ rohkem, kui seda leidub mujal Uues Testamendis kokku.²⁴

Sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ esineb

Uues Testamendis tervikuna	142 korda
Corpus Paulinum'is	91 korda
Pauluse autentsetes kirjades	74 korda (s.o 52% kogu UT-st)
1Kr kirjas	46 korda
2Kr kirjas	10 korda
Korintose kogudusele kokku	56 korda (neljas evangeeliumis kokku 37 korda)
Rooma kirjas	13 korda

Leksikastatistikat saab antropoloogiliste terminite teoloogilise tähenduse otsimisel kasutada ühe lähteandmestiku liigina. Kuna sõnal $\sigma\omega\mu\alpha$ oli selja taga pikk ja rikas kasutuse ajalugu, on arusaadav, et Pauluse ning kreekakeelsete algkristlaste jaoks kandis see mõiste endaga kaasas nii kreeka üldkultuuri kui ka kitsamalt Septuaginta (LXX) mõjusid. Seda tuleb püüda arvesse võtta.

²⁴ Töös on lähtutud kahest eeldusest: Pauluse vaadete kirjelduse puhul toetutakse seitsmele kirjale (1Ts, 1-2Kr; Gl, Fl, Fm, Rm) ja et vanim kiri on 1Ts ning noorim Rm.

5. ESIMESEKS SAJANDIKS KUJUNENUD SÕNAGA ΣΩΜΑ SEOTUD KUJUTLUSTEST

5.1. Vana Testamendi tähendusega arvestamine

Olen piiranud selle artikli Pauluse antropoloogia teemale lähenemise meetodika ja σῶμα mõiste taustaga. Seepärast käsitlen inimesepilti puudutavaid kujundeid Vanas Testamendis vaid viitamisi. Kuna sõnale σῶμα ei ole leitud otsest heebreakeelset vastet, saab selle mõiste pühakirjalist tausta vaid kaudselt kombata.²⁵

Vana Testamendi inimesepildis tähistas sõna *nefeš* eluhingust ning seda võis füüsiliselt ette kujutada elusolendeid, nii inimesi kui loomi elustava printsibiina. Et ohvrilooma verd ei söödud, kujutati verd eluhinguga seotuna või sellega isegi identsena (5Ms 12:23). Siiski on sõna *nefeš* kasutatud sünonüümselt ka inimese tähistamiseks (1Ms 12:5, 46:27), selle kasutusala kattub kohati sõna *ruah* omaga – Iiob räägib oma vaimu ahastuses ja kaebab oma hinge kibeduses (Ii 7:11). Loomade ja inimese füüsilist substantsi sai aga väljendada sõnaga *basar*, millega kaasnev loomupärane tunnus on inimese ning seega ka kogu inimkonna (*mankind* – *kol-basar*) nõtrus Jumala ees. Nõtrus ei ole Jumala atribuut ja sõna *basar* ei esine kunagi Jumalat kujutavate antropomorfismide juures. Küll aga vastanduvad selgelt Jumala vaim ja inimese liha (1Ms 6:3 jm).²⁶ Erinevates kontekstides iseloomustavad inimeste olukordi või aspekte ka organeid tähistavad sõnad, nagu üsk, luud, süda, neerud, kuid abstraheerides võib neid inimese aspekte seostada pigem kujundiga σάρξ (*basar*) kui σῶμα.

Seetõttu ongi nii Pauluse kui ka tema kirjutuste lugejate mõistemaailma kirjeldamise juures oluline püüda ette kujutada LXX võimalikku mõju. Pühakirja kreekakeelse tõlke ülesanne oli säilitada judaismi väljaspool Iisraeli elavate juutide jaoks. Kuna iga tõlge on samas ka tõlgendus, tuleb arvestada ka mõttega, et LXX ei kujuta endast juudi monoteismi mitte üksnes vormilist, vaid ka lausa materiaalist helleniseerimist.²⁷ Kui

²⁵ Üksnes 14 korda Vanas Testamendis esinev elava ja surnud keha kohta kasutatav sõna *gevijjah* ei ole kreeka σῶμα mõiste kasutusviisidega päriselt kõrvutatav, seda ei saa näha kui Pauluse mõistekujunduse taustategurit.

²⁶ Ii 41:15 kasutatakse mõistet *basar* ka krokodilli või Leviatani füüsilise loomuse kirjeldamiseks.

²⁷ David W. Stacey, *The Pauline View of Man* (London: Macmillan & Co Ltd, 1956), 31.

heebrea sõnal puudus võrreldav kreeka vaste, tuli otsida algupärase sõna suhtes sobiv, ent paratamatult erineva nüansiga kreeka sõna.²⁸

Väike-Aasia kultuurses linnas Tarsoses kasvanud Paulus pidi nii linnakeskkonna toimel kui ka kooliskäimise mõjul omandama korraliku kreeka keele. On tõenäoline, et selle linna juutide usulises praktikas enim kasutatud pühakirja tekst oli just LXX. Samal ajal sai Paulus juba perekondlike traditsioonide tõttu põhjaliku judaistliku hariduse. LXX-s inimese kohta sageli kasutatud tähistusest liha (σάρξ) ei saanud Paulusel mitte üksnes sagedane, vaid ka teoloogiliselt tähtis mõiste. Selle sõna kasutusega oli ka lihtsam kui sõnaga σῶμα, sest heebrea *basar* oli taustterminina olemas ja tuttav. Siiski oli σάρξ (*basar*) kõrval juba LXX-s tulnud kasutusele sõna σῶμα.

Võib oletada, et Paulusel ja tema kuulajail ning lugejail oli ühine arusaam, mille kohaselt τὸ σῶμα tähendas inimese või looma surnud keha, klassikalisele perioodile järgneval ajal aga ka torsot. Algekristliku mõtteviisi kujunemise ajal mõistsid Stoa liikumise mõtlejad σῶμα all peamiselt inimlikku keha, mille tähtsaim osa oli pea.²⁹ Tavalise rahva igapäevased kujutlused ei pruukinud olla samased filosoofide ja kirjanike esitatuga, kuid rahva tavaarusaamadest ei ole jäänud kirjalikke jälgi. Seepärast on kirjalik materjal siiski ainus allikas, mida me taustteabena kasutada saame.

Testamentidevahelise aja kirjandus jätkas vahetult LXX keeletraditsiooni ning oli I sajandil eKr ning I sajandil pKr laialt tuntud. Apokrüüfides ja pseudepigraafides ilmneva antropoloogia põhikontseptsioon on küll sama, nagu see oli Vanas Testamendis, kuid juba üksnes kreeka keelest kui uuest instrumendist piisas selleks, et tuua tekstidesse sisse uusi nüansse. Kui sõnade *nefeš*, *ruah*, *basar* ja *lebab* asemel väljendatakse oma mõtteid sõnadega ψυχή, πνεῦμα, σάρξ ja καρδιά, siis on hakatud juba kasutatama sõnu, mis kandsid endaga kaasas kreeka mõtteviisile iseloomulikke tähendust.

²⁸ Tähtsaim näide on see, kuidas JHWH tõlgiti sõnaga *kyrios*. Heebrea keelt oskav juut ei pruukinud leida selle sõna juures midagi, mis teda judaismist eemale meelitaks. Üksnes kreekakeelse juudi jaoks, kes mõistis sõna *kyrios* kreeka eelduste taustal ja mõttes, võis siit alata tee niisuguse uskumisviisi juurde, mis selle sõna müsteeriumisundites kasutatuse tõttu erines algupärasest.

²⁹ Robert Jewett (*Paul's anthropological terms*, 86–88) käsitles lühidalt ihu/keha mõiste kasutamist antiikmaailmas klassikalisest ajast kuni hellenismi ajajärguni.

5.2. Septuaginta mõjust antropoloogiliste mõistete kujunemisele

Metoodiliselt on turvaline lähtuda teadustöös juba juurdunud tõdemusest, et sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ põhitähendus on suurema osa kasutuskontekstide alusel füüsiline. Seejuures peab siiski hoidma avatuna võimaluse, et leidub ka füüsilisest põhitähendusest erinevaid assotsiatsioone. Umbes 74 esinemise puhul ei ole leitud põhjust kahelda, et $\sigma\omega\mu\alpha$ tähendus ongi üksnes füüsiline.³⁰ See ilmneb kontekstidest, kus kirjeldatakse $\sigma\omega\mu\alpha$ pesemist, riietamist, raseerimist ja muud sellesarnast. Lisaks nendele võib esile tuua 29 kirjakohta, kus $\sigma\omega\mu\alpha$ tähistab kas looma või inimese surnukeha (1Ms 15:11; Jos 8:29 jm). Elava ja mitteelava füüsilise tähistamine sama sõnaga otsekui rõhutab arusaama, mille kohaselt $\sigma\omega\mu\alpha$ kannab kirjeldatava elusolendi identiteeti, võiks öelda, et lausa moodustab identiteedi, lastes selle järgi surnud inimest või looma ära tunda, olgu selleks kas või kuningas.

Lisaks levinud põhitähendusele leidub sõnal ka tähendust laiendavaid esinemisviise. Näiteks on sõnaga $\sigma\omega\mu\alpha$ viidatud ka orjadele ning seejuures on ilmselt eeldatud, et ka lugejad seda nii mõistavad. Teises Makka bite raamatus (8:11) tähistatakse nõnda koguni juudisoost orjade ostmist (... $\acute{\epsilon}\pi\prime \acute{\alpha}\gamma\omicron\rho\rho\rho\mu\omicron\nu\acute{\nu} \text{ } \text{Iou}\delta\alpha\acute{\iota}\omega\nu \text{ } \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$), mis viib meid lähemale mõttele, et inimese vabadust, vangistust ja tema olekut üldse sai iseloomustada $\sigma\omega\mu\alpha$ kaudu. Laiemalt mõelduna ja kogu inimisikut hõlmavana esineb sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ isegi kõrvuti põllumaaga ja tähistab ühtaegu nii inimese füüsilisust kui ka tema isikut (1Ms 47:18). Siin ei mõeldud inimeste kehi (ihusid) eraldi nende isikust, vaid ilmselt pigem nõnda, et nähtavad reaalsed kehad esindavadki isikut. Siit näeme, et maailmasisesed võimuvahekorrad saavad ilmsiks ihude üle valitsemise kaudu. Näiteks nimetab Ne 9:37 kuningaid, kes valitsevad nii „meie ihude“ ($\acute{\epsilon}\pi\tau\grave{\iota} \text{ } \sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha \text{ } \eta\mu\acute{\omega}\nu$) kui ka kariloomade üle.

Seevastu patriarhide lugude ühes lüürilisemas kohas, Joosepi lugude tsükli 1Ms 47:12 kirjeldatakse Joosepi hoolitsust oma isa, vendade ja kogu isa pere eest väljendiga $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \text{ } \sigma\omega\mu\alpha$ (heebrea keele kohaselt „vastavalt väikelaste suudele“). Kreeka tõlge laseb arutleda nii, et väikelaste suude kaudu toideti laste ihusid ehk teisiti öeldes neid endid. Nõnda tagati pere füüsiline elu ehk laiemalt mõeldes elu kui niisugune ehk kokkuvõttes Iisraeli rahva säilimine. Nii saab näha seda teksti Joosepi lugude tsükli teo-

³⁰ „ $\Sigma\omega\mu\alpha$ in the Septuagint“ (J.A. Ziesler) – *Novum Testamentum*, 25 (1983), 133–145, 135.

loogilise tuumana kokku võtva salmi (1Ms 50:20) valgusel.³¹

Paljudesse keeltesse tõlkimise tulemusena on saanud kõnekaks „kuninga ihu eest“ ametis olevate meeste ära märkimine (1Aj 28:1). Kuninglik ihukaitsse, kellele väljend ... τῶν περι τὸ σῶμα τοῦ βασιλέως ... otseselt viitab, on kultuurilooliselt huvitav, sest ehkki rangelt kõneldes ei tähenda σῶμα isikut, kasutatakse seda sõna siin isiku tähenduses. Ning „ihukaitsse“ on ka tänapäeval mõistetud ihukaitsena (*bodyguard*) ehk siis tulnud kasutusele tegelikult olulise isiku kaitsmise tähenduses. Veelgi täpsema aluse ihukaitsse mõistele annab 1 Esra 3:4 (ΕΣΔΡΑΣ Α 3:4) kasutatud väljend οἱ σωματοφύλακες, mis ka ajalise läheduse poolest algkristlusele ja Paulusele täiendas oluliselt mõiste σῶμα võimalikke rakendusi.

Olulistena vajavad äramärkimist veel kaks tarkusekirjandusest päri nevat teksti. Esiteks Õp 11:17. Siinkohal ma kõiki kreeka tõlke kaudu esile kerkivaid küsimusi, nagu parallelismi tähendus jne, analüüsima ei hakka. Lihtsustatult saab LXX kohast salmi Õp 11:17 tõlkida ka nii:

Halastaja mees teeb head oma hinge (ψυχή),
halastamatu aga teeb valu oma ihule (σῶμα).

Parallelism on niisugusena siin üsna erakordne, kuid dualismi niisuguse tõlkelahenduse juures näha ei pruugi. Uurimuse jaoks piisab selle fikseerimisest, et näha siin hinge ja ihu esitamist ekvivalentsetena ning mõlemat sõna isikut esindavana.³² Tarkuskirjanduse puhul ongi tekstide raskuspunkt inimese õige eluhoiaku esiletoomisel, mitte antropoloogilisel metafüüsikal.

Teiseks hakkab silma Ii 33:17 jj, kuna siin kasutatakse koos kolme antropoloogilist mõistet. Eelnevate salmide (Ii 33:13–16) kohaselt Jumal kõneleb inimesega ja hoiab öise ilmutuse abil inimest (ἄνθρωπος) eemal ebaõigusest ehk pahateost (ἐξ ἀδικίας; Ii 33:17). Selle läbi tema ihu (σῶμα αὐτοῦ) päästetakse langemisest (33:17) ja tema hing (ψυχή αὐτός) säästetakse surmast, et tema (αὐτός) ei langeks lahingus (33:18). See tekst võiks olla ka pikema uurimise objekt, kuna küsimuseks on, kuidas suhetas kirjutaja omavahel inimest, hinge, ihu ja isikulist asesõna. Ühelt poolt on arvatud, et kõik sõnad (isegi ψυχή) tähistavad siin üksnes füüsilist elu,

³¹ Te mõtlesite küll mu vastu kurja, aga Jumal pööras selle heaks, et teha, mis tänapäeval ongi tehtud: hoida palju rahvast elus.

³² „Σῶμα in the Septuagint“ (J. A. Ziesler), 141.

kuna see on ohus. See on muidugi võimalik, kuid tõenäolisema tõlgenduse kohaselt katavad kõik kolm antropoloogilist tähistust (inimene, ihu, hing) üksteist ja viitavad isikule, temale endale. Seda mõtet võib sõnastada nii, et hädaoht on muidugi eeskätt füüsiline, kuid hädaoht on suunatud siiski temale ning mitte vaid osale temast.³³ See tähendaks aga niisugust kujutlust inimesest, kus inimest vaadeldakse suurel määral ihu kaudu või läbi ihu.

Senise uuringu põhjal võib kokkuvõtvalt öelda, et Septuaginta kujutluse kohaselt tähistab $\sigma\omega\mu\alpha$ suurel määral inimese füüsilist keha/ihu, mis võib olla kas elav või surnud.³⁴ Seda sõna võidi kasutada ka orjade tähistamiseks, olulisemad on aga tekstid, kus $\sigma\omega\mu\alpha$ kaudu sai näha kogu isikut (Õp 11:17; Ii 33:17 jj). Ehkki sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ küll otseselt ei tähenda isikut, on seda siiski kasutatud isikule viitamiseks. Seejuures esineb ka kattuvust sõna $\psi\upsilon\chi\eta$ kasutamiselega. Mõningaid näiteid võib sõnade $\sigma\omega\mu\alpha$ ja $\psi\upsilon\chi\eta$ osalise paralleelse kasutamise kohta tuua intertestamentaarsest ajast.³⁵ Pean tõenäoliseks, et siin ei ole esimene võimalik tõlgendus mitte viitamine ihu ja hinge dihhotoomiale, vaid pigem nende sünonüümsusele, kus ühendavaks tegijaks on arusaam inimesest ehk isikust. Apokrüüfides ja pseudepigraafides avardub sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ kasutus nii, et see mõiste võis tähistada inimese füüsilist või isegi unifitseeritud olemiskorda.³⁶ Sellest sõnast sai üks „kreekakeelses heebrea mõtteviisis“ inimese kohta kõige laiemalt kasutatud sõnu, mis ei saanud juutide puhul jätta muutmata heebrea mõtlemisel baseerunud inimesepilti.

6. PAULUSE ANTROPOLOOGILISTE KUJUTLUSTE LÄTETEL

Pauluse mõttemaailma kujunemist mõjutanud Septuaginta keelekasutus ja mõistete tähendus oli ise osa laiemast antiikmaailma vaimsest kon-

³³ *Ibid.*, 143.

³⁴ Sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ füüsilist kehalisust toonitab ka Conzelmann, kui ta kirjutab, et $\sigma\omega\mu\alpha$ ja $\sigma\alpha\rho\chi$ olid juba LXX-s kasutuse poolest sarnased mõisted. Vt Hans **Conzelmann**, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München: Kaiser, 1967), 198.

³⁵ Trk 1:4 kohaselt kannavad inimese rikutuse puhul vastutust ihu ja hing koos: „Ei, tar- kus ei tule kurikavalasse hinge ega ela patuga leppivas ihus.“

³⁶ David W. **Stacey**, *The Pauline View of Man* (London: Macmillan & Co Ltd, 1956), 103 jj.

tekstist, kus kõike inimese juures toimuvat peeti suurel määral kehaliseks. Veelgi enam, ka hinge võis kujutleda kuidagi kehalisena, sest vaid hinge kehalise loomuse korral oleks mõeldav surma puhul asetleidev hinge eraldumine kehast. Näis olevat loomulik mõelda, et üksnes kehaline saab kehalisest eralduda.³⁷ Ka taevaste objektide puhul sobis rääkida taevastest kehadest/ihudest, see kujutis on ka teistesse keeltesse tee leidnud. Ajapikku kujunenud panteistlik arusaam kosmosest kui suurest elavast ihust/kehandist väljendus erinevates võrdluses, muuhulgas selles, et kosmost juhib jumal kui maailmahing või pea. Egiptuses sai keha ja pea vahekorra kujutlus kohaliku näite läbi niisuguse vormi, kus pealinna Aleksandriat võrreldi peaga ja ülejäänud Egiptuse riiki kehaga. Viimaks leidis selles tervikus ka igale inimesele oma koht. Inimene oli kujutatav kosmose kui suure, inimesi ja jumalaid hõlmava ihu liikmena.³⁸ Kuna Seneca (u 4 eKr – 65 pKr) oli Pauluse kaasaegne, võisid teisedki sarnaselt tema panteistlike vaadetega näha maailma ühtse materiaalse tervikuna.³⁹

Pauluse mõtteviisi võimalike taustakujutluste otsinguil on pilk peatunud ka hellenistliku populaarfilosoofia kujunditel, nagu stoikute metafoorid riigist kui suurest ihust. Riigi kujund võis olla aidanud kaasa 1Kr 12 ja Rm 12 nähtavaks saava organismi metafoori kujunemisele. Antiigis esinenud kollektiivse sotsiaalse ihu kujundeid on palju uuritud ning Alfred Wikenhauseri järeldust võib pidada mõnetiseks konsensuseks. Selle järgi on võimalik, et ühest küljest on Pauluse mõtted kogudusest kui organismist (1Kr 12 ja Rm 12) saanud tuge hellenistlikust kirjandusest, kus *σῶμα* mõistet on kasutatud ühiskondlike rühmade kirjeldamiseks. Teisest küljest ei ole aga tegelikke inimgrupe enne Paulust *σῶμα* mõistega tähistatud, kuni seda teeb alles juba ülalmainitud Seneca mõni aasta pärast Pauluse surma.⁴⁰

Ihu temaatikal on eriti suur kaal Korintose kirjades (76% Pauluse vastavast sõnakasutusest). Kunstide harrastamise poolest värvikas Korintoses ei olnud tähtsusetu, et *σῶμα* assotsieerus ka silmaga nähtava kujuga kui kunstiteosega, mida võis kasutada sõnade *ιδέα* ja *σχῆμα* sünonüümse

³⁷ „*σῶμα κτλ*“ (E. Schweizer) – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 7. Hg. Gerhard Friedrich (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), 1032.

³⁸ *Ibid.*, 1036 jj.

³⁹ A. V. Ado, *Filosoofia leksikon* (Tallinn: Eesti Raamat, 1985), 279.

⁴⁰ Jewett, *Paul's anthropological terms*, 228 jj.

paralleelina.⁴¹ Korintose kirjade ja linna temaatika võtan ma järgnevatel kirjutistes eraldi tähelepanu alla. Nähtava kuju motiiv esines juba ka Platonil seal, kus ta väljendus nõnda, et ihu jaoks on iseloomulik just ihu juures ilmnev ühtsusele kaasaaitav ülesehitus. Seejuures ilmneb aga, et kogu isikut ihu veel ei esita, alles hing koos ihuga moodustab elava tervikolendi, keda iseloomustab surelikkus.⁴² Algkristluse ajastule ja seega ka Paulusele ajalises lähedases Stoa mõttevoolus samastati σῶμα ka mateeriaga, mis sarnastas või samastas selle ὅλη mõistega.

Pauluse mõtteviisi taustategurite hulgas ei ole meil võimalik palju arvestada tema kaasaegsete rabide õpetuse mõjuga, kuna rabiinliku kirjanduse andmed pärinevad hilisemast ajast. Siiski on analoogia ettevaatliku rakendamise korral võimalik oletada sarnasust mõnede tüüpilisemate vaadete jagamisel ja tõlgendusvõtete kasutamisel. Kuigi Paulus õppis Gamalieli juures, ei ole ta meile jätnud kirjalikke jälgi Gamalieli õpetusviisist. Metoodilise täpsuse huvides on vaja silmas pidada seda, et me saame teha oletusi Pauluse-aegsete rabide õpetuse kohta hilisematest allikatest tagasi vaadates ning seda eeldusel, et traditsioone on juutide hulgas alati hoolikalt edasi kantud. Rabid olid 1Ms 1:26 j j põhjal veendunud selles, et inimene oli loodud Jumala kuju järel. See asetas inimese loodu seas kõrgele kohale ja tingis elu pühaduse tunnustamise. Ehkki palju tähelepanu pöörati inimese vaimsele küljele, säilis rabidel heebrealik terve suhtumine kehasse. Keha ja vaimu erinevuse põhjust nähti selles, et need kaks elementi pärinevad erinevatest allikatest ning koos kujundavad tervikliku inimese, kuid nad ei ole kreeka dualismi kohaselt erineva väärtusega. Ingellikel olenditel oli taevast päritolu hing ja ihu, loomade hing ja ihu pärinesid maast. Inimene asus nende vahel nõnda, et hing pärines taevast ja ihu maast.⁴³ Sellest tulenevalt esineb inimesel ka kahesugust näljatunnet. Ihu tunneb nälga toidu ning hing Toora ja heade tegude järel.

Pauluse tööviisil oli hilisemate rabide meetoditega võrreldes nii sarnasusi kui erinevusi. Paulus tsiteeris vahel Vana Testamendi nõnda, et

⁴¹ „σῶμα κτλ“ (E. Schweizer), 1027 kohaselt Sitsiiliast pärit sofist ja kõnemees Gorgias (u 483–375 eKr) tegutses IV saj eKr Ateenas ja on säilinud fragmentides kirjutanud kujundlikult: „... die Maler machen aus vielen Körpern und Farben ein einziges σῶμα καὶ σχῆμα“.

⁴² *Ibid.*, 1028.

⁴³ David W. Stacey, *The Pauline view of man* (London: Macmillan, 1956), 115.

kombineeris erinevatest allikatest lõigud pikemaks kompositsiooniks. Lõigu Rm 3:10–18 funktsioon on põhjendada patu universaalsust ning selleks on Paulus põiminud kokku materjali Psalmidest ning Jesaja raamatust.⁴⁴ Niisugust tehnikat esineb rabide kirjutistes. Sarnasustele rabide ja Pauluse õpetusmeetodite vahel viitavad mõlemal puhul ka analoogia ja allegooria kasutamine.⁴⁵ Erinevustest rabide ja Pauluse tööviiside vahel kõneleb aga see, et kui rabid püüdsid hoolikalt kohaldada Seaduse printsiipe iga elulise üksikolukorra jaoks, dedutseerides selleks aina uusi eeskirju, näitavad Pauluse kirjad niisuguse huvi puudumist. Veel märgatavam erinevus tuleb esile sellest, et kui rabidele oli Seadus rõõmu allikaks, tunnetas Paulus selles needuse toomist neile, kes ei suuda täita Seadust (Gl 3:10–13; vrd Rm 8:3 jj, 10:5). Paulus toetus selle järelduse tegemisel Vanale Testamendile (SMs 27:26 jm) ning laiendas seda SMs 21:22 jj abil Kristuseni.

Esimene Tessaloonika kiri sõlmib tagakiusu kannatavate Tessaloonika paganakoguduste ja Jeruusalemma juudikoguduse vahele usulise solidaarsuse sideme (1Ts 2:14 jj) ning tutvustab alates 1Ts 1:5 mitmes kirjakohas evangeeliumi, mille vastuvõtmise puhul tõmmatakse usklikud välja tulevases vihast (1Ts 1:9 jj; 5:1–11 jm).⁴⁶ Koos sellega püüab Paulus vastata küsimusele Issandas surnute olukorra kohta, kuid mõjukas tekstis 1Ts 4:13–18 ei tõstata ta siiski küsimust, mis juhtub surnuga või surnu(d) ihuga „magamise ajal“ ja sellele järgnevas ülestõusmises. Kirjast õhkuv eshatoloogiline lähiootus näib olevat kirja saajate ja saatja ühine hool ja emotsionaalne miljöö ning Pauluse lõpusoov paneb kogu peateemale punkti: „Aga rahu Jumal ise pühitsegu teid läbinisti ning teie vaim ja hing ja ihu olgu tervikuna hoitud laitmatuna meie Issanda Jeesuse Kristuse tulemiseks“ (1Ts 5:23).

Kindel ootus on Issanda tulemine ja kirja peateema on rahu Jumalalt tulev tessalooniklaste pühitus ja hoitus, võimalik, et silmas pidades

⁴⁴ Ps 53:2,4; Ps 5:10, 140:4; Ps 10:7; Js 59:7 jj.

⁴⁵ Stacey, *The Pauline view of man*, 8 jj.

⁴⁶ Tabava väljenduse kohaselt elas Tessaloonika kogudus ristist tuleneva kannatuse all (*Die Gemeinde in Thessalonich ist eine Gemeinde unter dem Kreuz gewesen*). Vt Gerhard Friedrich, „Der erste Brief an die Thessalonicher“ – *Die Briefe and die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. Hg. J. Becker, H. Conzelmann und G. Friedrich. Das Neue Testament Deutsch, 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), 204.

Issanda tulekut nende elu ajal. Inimese kujutamise juures ei ole aga õige näha selles läbimõeldud antropoloogilist skeemi, vaid piirduda eeldusega, et Paulus esitab siin lihtsalt mõtte inimese terviklikkusest ja terviklikust hoitusest.⁴⁷ Kiri on esimene meile teadaolev Pauluse kiri, inimese teemat ei ole kirjas käsitletud, pühitsuslikul tervitusel puudub „antropoloogiline“ sissejuhatus ja pigem on salmil pareneetiline funktsioon surnute olukorra ja Issanda päeva tuleku teema taustal ning lõpetajana.

KOKKUVÕTTEKS

Tõenäoliselt ei jagunenud Pauluse enda tunnetuslik maailmataju selgelt eristuvaks juutlikuks ja hellenistlikuks pooleks. Ta kasutas oma väljendustes mõlema maailmatajumise mustri elemente, meie ilmselt kipume tema kirjade põhjal loetlema ja teineteisest lahutama heebrea ja kreeka mõtlemise tunnuseid rohkem, kui ta seda ise teadlikult teinud oli. See kehtib ka tema inimesepildi kohta.

Pauluse inimesekäsitlemise uurimise loos lähtus T. Schmidt sajand tagasi $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστου fraasist ja tuli hiljem sageli korratud järeldusele, et Pauluse kohaselt on inimese ihu otseselt seotud Kristusega. R. Bultmann järeltas Korintose kirjadele ja teistele näidetele tuginedes, et inimene mitte ei oma $\sigma\omega\mu\alpha$ 't, vaid ta on $\sigma\omega\mu\alpha$. Bultmann esitas järjekindlalt Pauluse teoloogia inimest puudutavat teemat inimese kahe seisundi kaudu. Antropoloogilisi mõisteid käsitles ta inimese usuilmutusele eelneva olukorra kirjeldamiseks, usus olevat inimest aga vaatles ta teoloogilis-soterioloogiliste mõistete abil. Nende kahe olemisviisi alla mahutas ta kogu inimese käsitlemise. John A. T. Robinson jätkas ihu mõiste põhjaneva tähenduse põhjendamist ning lähenes $\sigma\omega\mu\alpha$ mõistete kollektiivsuse ja solidaarsuse kujundite kaudu. Ta kirjutas, et ihu ei ole kuri, vaid on loodud Jumala poolt ja Jumala jaoks.

Metoodiliselt on oluline püüda rekonstrueerida iga vaadeldava termini antropoloogilise kasutuse roll igas konkreetse argumenteerimise situatsioonis, enamasti igas Pauluse üksikus kirjas. Ehkki need situatsioonid on iga kirja puhul erinevad, on terminite kasutusolukordades eri kirjades ka sarnasusi. Sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ on Pauluse üks peamine inimese kirjelda-

⁴⁷ *Ibid.*, 250 jj.

miseks kasutatud termin ja selle sõna kaudu ei ole võimalik mõista mitte üksnes Pauluse arusaama inimesest, vaid üldse suurt osa tema sõnumist oma kaasaja kogudustele.

Kuna sõnal $\sigma\omega\mu\alpha$ on pikk kreekakeelne kasutusajalugu, siis võib oletada, et Paulusel ja tema kuulajail ning lugejail oli suures osas kattuv arusaam, mille kohaselt τὸ $\sigma\omega\mu\alpha$ tähendas inimese või looma surnud keha. Ka Septuagintas tähistas $\sigma\omega\mu\alpha$ kas looma või inimese surnukeha. Elava ja mitteelava füüsilise tähistamine sama sõnaga otsekui rõhutab arusaama, mille kohaselt $\sigma\omega\mu\alpha$ kannab kirjeldatava elusolendi identiteeti. Seega võiks öelda, et $\sigma\omega\mu\alpha$ lausa moodustab tema identiteedi, võimaldades selle järgi nii elavat kui ka surnud inimest või looma ära tunda.

Paulusel kasutada olnud LXX keelekasutuse kohaselt saavad ka maailmasisesed võimuvahekorrad ilmsiks ihude üle valitsemise kaudu. Näiteks kuningad valitsevad nii inimeste ihude kui ka kariloomade üle. Muistsed LXX tõlkijad otsustasid sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ kasutada ka orjade tähistamiseks. Olulised on aga need tekstid, kus $\sigma\omega\mu\alpha$ kasutamise kaudu sai esindada kogu isikut, sest ehkki sõna $\sigma\omega\mu\alpha$ küll otseselt ei tähenda isikut, on seda siiski kasutatud isikule viitamiseks. Seejuures esineb $\sigma\omega\mu\alpha$ puhul ka kattuvust sõna $\psi\upsilon\chi\eta$ kasutamisega.

Näiteid sõnade $\sigma\omega\mu\alpha$ ja $\psi\upsilon\chi\eta$ osalise paralleelse kasutamise kohta saab tuua ka intertestamentaarsest ajast. Pean tõenäoliseks, et siin ei ole põhjust näha viidet ihu ja hinge dihhotoomiale, vaid pigem on silmas peetud sünonüümsust ja mõlemad sõnad viitavad inimesele ehk isikule.

Pauluse kaasajal on stoikutel esinenud riigi kui suure ihu metafoore. Samas ei ole aga andmeid, et tegelikke inimgruppe oleks enne Paulust sõnaga $\sigma\omega\mu\alpha$ tähistatud, küll tegi seda Seneca alles mõni aasta pärast Pauluse surma.

KATOLIIKLIK VAGADUSVOOL 1970. JA 1980. AASTATE EESTI EVANGEELSES LUTERLIKUS KIRIKUS

Riho Saard

Artikli eesmärgiks on kirjeldada katoliiklikule vagadusele tunnusomaste märkide kasutuselevõtmist luterlikel jumalateenistustel ja kõrgkiriklik-katoliiklikuks mõtteviisiks määratletud mõtteviisi sünni 1970. ja 1980. aastate EELK-s. See peamiselt Rooma-Katoliku Kiriku kanoonilisele õigusele orienteeritud „krüptokatoliiklik“ mõttevool oli Peeter Kalduri hinnangul 1990ndate keskel muutunud noorema põlvkonna vaimulike hulgas juba rohkearvulisimaks vooluks.¹ Vaimulike „krüptokatoliiklikule“ huvile on kirjanduses ka varem viidatud,² kuid detailsemalt ja ajaloolist konteksti arvestades ei ole katoliiklikku vagaduslaadi koos selle küsimusetõstatustega EELK kontekstis seni veel uuritud.

Pärast Vatikani teist kirikukogu hakkas luterlaste vaatenurk Rooma-Katoliku Kirikule muutuma. Näiteks Soome luterliku kiriku ja Rooma kiriku suhted hakkasid soojenema ja süvenema kohe pärast seda, kui kirikukogust Luterliku Maailmaliidu vaatljana osa võtnud teoloogiaprofessori Seppo A. Teinoneni (1924–1995)³ õpilased hakkasid kiriku hierarhias

¹ Peeter **Kaldur**, „Eesti ja Eesti Kirik täna teoloogi pilgu läbi“ – *EELK juubelialbum*. Toim E.-J. Pata. EELK Usuteaduse Instituudi Toimetised IX (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 1996), 40.

² Ingmar **Kurg**, „EELK oikumeeniliste suhete kajastamine kiriklikes väljaannetes aastail 1945–1989“ – *Kristuse täisea mõõtu mõõda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks*. Toim A. Hiob, U. Nõmmik, A. Tuhkru. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XIII (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005), 142; vt ka Peeter **Kaldur**, Ingmar **Kurg**, Riho **Altnurme**, „Luterliku kiriku oikumeenilised suhted“ – *Eesti oikumeenia lugu*. Peatoimetaja R. Altnurme. (Tartu/Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, 2009), 137.

³ Seppo A. Teinonen tagastas Helsingi toomkapiitlile 1987. aastal vaimulikutunnistuse ja liitus Rooma-Katoliku Kirikuga. Põhjuseks oli Soome kirikukogu 1986. aasta otsus naiste ordineerimise kohta, mis purustas nn katoliikliku *semper et ubique* (alati ja kõik-

kaasa rääkima. Eriti oluliseks peetakse Teinoneni mõju just ekklesioloogias, millele andis otsustava tõuke tema raamat „Rooma ja me“.⁴ Visiooniga, mille kohaselt pidi luterlus pöörduma kunagi tagasi Rooma kiriku rüppe, võidi teoreetiliselt ka Eestis Teinoneni kirjutiste vahendusel tutvuda.⁵ 1970.–1980. aastatel Usuteaduse Instituudile saadetud raamatute hulgas olid kõik Teinoneni olulisemad selleteemalised monograafiad: „Suuntana ykseys: Valikoima ekumeenisia asiakirjoja 1910–1966“ (1967), „Yksi kirkko ja yksi virka: kirkko ja sen virka nykyajan ekumeniassa“ (1973), „Uudistuva kirkko: johdatus ekumeniaan“ (1972) ja antud kontekstis eriti oluline „Rooma ja me. Vatikaanin toiseen konsiiliin liittyviä dogmatiikan kysymyksiä“ (1966).⁶

„Vastureformatsiooni aeg oli läbi,“ tõdes Teinonen ja toetudes Augsburgi usutunnistuse VII peatükis fikseeritud luterliku oikumeenika programmi juhtlausele, et „Kiriku tõeliseks ühtsuseks piisab (*satis est*) ühel meelel olemisest evangeeliumi õpetuse ja sakramentide läbiviimise asjus“⁷, küsis: „Kas Rooma reformid (ja luterluse uuenduspuüded) olid jõudnud juba niisugusesse faasi, kus tuli öelda: *satis est*?“⁸ Enamik tollasest vaimulikest ei osanud soome keelt siiski niisugusel tasemel, et oleksid olnud suutelised Teinoneni raamatuid lugema.⁹ Elmar Salumaa avaldas Teoloogilises Kogumikus siiski kaks Teinoneni kirjutist, millest üks käsitles ka *satis est*-teemat.¹⁰

jal) põhimõtte ja lahutas Soome kiriku ka luterlike reformaatorite defineeritud katoiklusest. Kaarlo **Arffman**, „Mitä on kirkon katolisuus?“ – *Teologinen Aikakauskirja & Teologisk Tidskrift*, 5 (2011), 466–468.

⁴ Mikko **Malkavaara**, „Kirkon ekumeenisten suhteiden ja kansainvälisen vastuun murros 1960-luvulla“ – *Kirkkohistorian alueilla. Juhlakirja professori Hannu Mustakallion täyttäässä 60 vuotta*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 217 & Karjalan teologisen seuran julkaisuja 2 (Helsinki: Suomen kirkkohistorian seura, 2011), 397.

⁵ Riho Saardi intervjuu Andres Põdraga 12.05.2010 Tallinnas.

⁶ Riho **Saard**, „Röömumaste selle üle ...“ Usulise ja teoloogilise kirjanduse saatmine Soomest Eestisse 1950.–1980. aastatel – *Akadeemia*, 4 (2004), 844–869.

⁷ Autori tõlge ladinakeelse teksti põhjal.

⁸ Seppo A. **Teinonen**, *Rooma ja me. Vatikaanin toiseen konsiiliin liittyviä dogmatiikan kysymyksiä*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LXXVII (Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 1966), 112.

⁹ Andres Põdra e-kiri Riho Saardile 11.07.2011

¹⁰ Seppo A. **Teinonen**, „Satis est – Augustana VII“ – *Teoloogiline Kogumik. Artikleid, kirjutisi ja lühiuurimusi teologia ja kirikuelu valdkonnast*. Masinakirjas. Nr XXIX. November (1974), 126, 130.

Selle kõrval olid heaks eeskujuks ka Soome televisiooni vahendusel nähtud katoliiklike liturgiaelementidega uuendatud Soome kiriku liturgilised jumalateenistused, mis sünnitasid arusaama, et luterlus „ei pea olema mingi iseseisev väesalk, et on olemas mingisugune ülemaailmne kristlus“.¹¹ Just 1970ndate alguses võib täheldada noorema põlve vaimulike kasvavat huvi kõrgkiriklik-katoliikliku ametirietuse, eriti valgetoonlylise alba vastu.¹² Jaan Kiivit noorem oli üks esimesi, kes soomlastelt kingituseks saadud alba poolsalaja Pühavaimu kirikus kasutusele võttis.¹³ 1970ndate keskel sündis huvi ka katoliikliku teadusfilosoofia vastu. Andres Pöder koostas kaks uusskolastilise uustomistliku sisuga ajakirja Thomistica numbrit.¹⁴ Uustomismi abil loodeti konkureerida materialistliku filosoofiaga.¹⁵

Esimesed kontaktid katoliku kirikuga Leedus sündisid samuti 1970ndate alguses. Leedu kiriku kui rahvakiriku eeskujuna oli arvestamisväärne. Apostellik administraator Eduard Profittlich oli Eesti kontekstis juba 1930ndate lõpul öelnud, et Rooma-Katoliku Kirik suudab kõikjal saada riigi ja rahva südametunnistuseks, sest sel on absoluudid.¹⁶

EINAR LAIGNA KRÜPTOKATOLIILIKLIK „KAKSIKELU“

1967. aasta 15. veebruarist seati Einar Laigna aseõpetajaks Varblas ja hool-dajaks Hanilas ning Karusel. Ordinatsiooniteenistus koos ametivande

¹¹ Andres **Pöder**, (tsitaat leitav Lea Altnurme artiklist) Lea **Altnurme**, „Interkonfessionaalsed sõpruskonnad Eestis 1970. ja 1980. aastatel“ – *Eesti oikumeenia lugu*. Peatoimetaja R. Altnurme (Tartu/Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, 2009), 193.

¹² Tiit **Salumäe**, „Vestis sacerdotalis“ – *Semper reformanda: teoloogilisi artikleid*. Masinakirjas (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 1972), 135–151.

¹³ Marju **Raabe**, *Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku tekstiilid aastatel 1917–2000* (Tallinn: TPÜ Kirjastus, 2003), 33; Einar Soone e-kiri Riho Saardile 29.01.2012.

¹⁴ Thomistica seu philosophia perennis I AD MCMLXXXVI (53 lk). Teine number ilmus 1977. aastal. Andres Pödra suuline info Riho Saardile 12.01.2012; vt ka Kaldur, Kurg, Altnurme, „Luterliku kiriku oikumeenilised suhted“, 137 viide 136.

¹⁵ Pöder, (tsitaat leitav Lea Altnurme artiklist) Altnurme, „Interkonfessionaalsed sõpruskonnad Eestis 1970. ja 1980. aastatel“, 193.

¹⁶ N. **Proide** [Eduard **Profittlich**], *Ristiuse olemusest. Kas katoliku või luteri kristlus?* Kirikliku trükiloaga (Tallinn: [s.n.], 1938 (Tartu: Tungal)), 72.

andmisega toimus 22. juunil.¹⁷ Esmakontakt katoliku kirikuga Leedus sündis Laignal 1972. aastal, kohe varsti pärast seda, kui ta oli instituudi lõpetamiseni jõudmiseks jätnud¹⁸ koguduste teenimise. Instituudis sooritatud 39 aine hulgast puudusid kiriku- ja dogmadelugu.¹⁹ Nendesse ainetesse süüvis ta iseseisvalt ja jõudis teoreetilise katoliikluseni, et „Jeesus ei rajanud Peetrusele mitte kirikuid, vaid Kiriku“. Laigna aitas kaasa vanamuusika ansambli Hortus Musicus rajamisele²⁰, tutvustades Andres Mustonenile kirikuisa Augustinuse teoloogilis-filosoofilist muusika kontseptsiooni ja pidades ansambli liikmetele loenguid keskaja kultuurist. 1972. aastal tuli Peterburist Tallinna krüptojesuiitlik õiguspreester Valeri Smirnov (Isa Mark) (s 1951), et otsida EELK Konsistooriumi kaudu eesti vaimulike hulgast „lootustandvaid inimesi, kelle abil võis üldkristluses olevaid sakraalseid varaallikaid ka luterlikus kirikus kasutusele võtta“. Isa Mark oli Vladimir Solovjovi²¹ liini jätkaja Vene Õigeusu Kirikus. Peapiiskop Alfred Toomingalt saadud kontaktide abil tutvus ta ka Laignaga, viis ta Leetu ja tutvustas teda kaputsiini munkpreester Isa Stanislausele (Algirdas M. Dobrovolskis (1918–2005)), kes õpetas askeetikat. 1973. aasta 2. septembril võeti Laigna Paberžes vastu Rooma-Katoliku Kiriku liikmeks (*confessio fidei*) ja suunati Isa Stanislause soovitusel õppima moraaliteoloogia professori Pranas Račiunase (1899–1987) juhitud Leedu põrandaalusesse preestrite seminari. Õppides seal liturgikat, moraaliteoloogiat ja poola jesuiitide käe all ka mõningaid selle eri-

¹⁷ Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Konsistooriumi arhiiv (=EELKKA) sari 11/301 Einar Laigna – Väljavõte EELK Konsistooriumi 08.02.1967 täiskogu koosoleku protokollist; J. Kiivit E. Laignale 15.06.1967.

¹⁸ 15. oktoobril

¹⁹ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – E. Laigna EELK Konsistooriumile 11.09.1972; Väljavõte EELK Konsistooriumi 20.09.1972 täiskogu protokollist.

²⁰ Esimene kontsert 01.10.1972. Laigna ja Hortus Musicuse koostöö on jätkunud tänaseeni.

²¹ Vene filosoof ja teoloog Vladimir Solovjov (1853–1900) esindas 1883. aastal ilmunud kirjutises „Velikij spor i hristianskaja politika“ liberaalset ultramontanismi, pidades paavstlust ülemaailmseks autoriteediks. Oma edaspidiseid vaateid kiriku küsimuses ei õnnestunud tal Venemaal avaldada, sest kaotas slavofiilide ja kiriku toetuse. Prantsusmaal ilmunud „La Russien et l’Eglise Universelle“ (1889) pälvis katoliiklike mõtlejate tähelepanu. Koos Sergei Bulgakovi ja Pavel Florenskiga pani Solovjov aluse sofiooloogilisele koolkonnale, mis oli saanud mõjutusi saksa idealismist. Ortodokslik mõtteviis transformeerus tugevalt läänepärasemaks.

peatükke, nagu näiteks infiltreerumist²² kui misjonimeetodit, paluti tal ennast ette valmistada bütsantismi tundmises ja Armeenia kui katoliku kiriku osakiriku riituses.²³ Samal aastal määras konsistoorium Laigna 1. oktoobrist alates teenima ka Märjamaa kogudust.²⁴

Ja juba oktoobri alguses toimus Märjamaa kirikus ka katoliiklik armulauaime, kui surijaks peetud koguduseliikmele jagatud armulaua tagajärjel tõusis surija üles haigevoodist ja oli elus veel aastaaruande koostamise ajal (12.01.1974). Laigna sooviks oli nihutada armulaud ka luterliku jumalateenistuse keskmesse, et kasvatada koguduseliikmetest välja see ühekülgne protestantlik arusaam, mille kohaselt on jutlus tähtsam sakramendist, sõna olulisem teost. Aga just „Jumala tegu lunastab ja on keskpunktis“, toonitas ta ja tõi kogudusse kuuluvaid endisi õigeusklikke luterlastele eeskujuks, sest neil oli suurem pühadusekartus ja austavam suhtumine altarisse.²⁵ Järgmisel aastal olid kõik jumalateenistused välja kuulutatud kui armulauateenistused. Esimest korda võttis Laigna ühe 64-aastase haige naise puhul kasutusele ka katoliiklikud eksortsistlikud palved – naine tervenes ja hakkas uuesti kirikus käima.²⁶

1975. aasta esimesel advendil pühitses peapiiskop Tooming Märjamaa kirikus vast valminud altarimaali. Kolmainsuse kõrval kujutati sellel ka apostleid Peetrust ja Paulust, kes sümboliseerisid „Kiriku apostellikust ja järjepidevust“. Apostlite taga kahel pool olid kirikuisad ja pühakud „kui Kiriku pühitsusjõu elavad tunnistajad“. All keskel kirikuhoone ees oli valge liilia kui „Kiriku Ema ja Jumalasünnitaja Neitsi Maarja sümbol“. Laigna sõnul oli pilt vastavuses seitsmenda oikumeenilise Nikaia kirikukogu otsusega. „See kõik oli muidugi täielikuks uudiseks, sest arusaam õigest kiriklikust kunstist on ammu kauge minevik, on mindud siingi vahepeal seda teed: meeldib, saan aru – ei saa aru, ei meeldi!“ Poleemilised arutelud koguduses lõpetas aga peapiiskopi kui kohalikus kirikus

²² Infiltrerumismetodi aluseks võib pidada Mt 13:33.

²³ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 20.01.2012 ja 26.01.2012.

²⁴ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – Väljavõte EELK Konsistooriumi 06.09.1973 täiskogu protokollist.

²⁵ EELKKA säilik 43 Lääne praostkonna aruanded 1973 – Märjamaa koguduse sõnaline aastaaruanne 1973, lk 3, 4, 6.

²⁶ EELKKA säilik 44 Lääne praostkonna aruanded 1974 – Märjamaa koguduse sõnaline aastaaruanne AD 1974, lk 2.

„Issanda Esindaja“ külaskäik ja altari pildi pühitsemine.²⁷ Et vääriiselt austada peapiiskopiametit, oli altari kõrvale ehitatud poodium ja sellele paigutatud punase riidega kaetud tugitool. Laigna sõnul tundis peapiiskop Tooming ennast esimest korda koheldavat esivaimulikuna.²⁸ Väärtustades „Kirikut kui õndsustvahendavat Ihu“, rääkis Laigna kogudusele pühakute elulugusid, rõhutas pihi ja armulaua asendamatust ning toonitas, et väljaspool Kirikut ei ole õndsust. Kirikusse imbunud vennastekoguduse mentaliteedis nägi ta peamist ohtu just armulauasakramendile.²⁹ „Sest ükski jutlus ei saa, ega ole suuteline asendama Püha Armulaua Sakramenti. Jumala ohver on suurem kui inimese jutt sellest ohvrust.“ 1976. aastal oli ta sisse viinud laupäevased varahommikused armulaualiturgid, kus jutlust ei peetud. Piiblitundides jutustas ta kirikuisadest ja andis ülevaateid kirikuajaloolistest sündmustest, mis pidid aitama mõista „Kristuse koguduse kiriklikkust ajas ja ruumis“. Kiriku ukse juurde paigutas Laigna krutsifiksi, mille ees võisid koguduseliikmed kirikusse sisenedes ja sellest väljudes kummarduse teha. Jumalateenistuste vaimsuse tõstmiseks oli ta laupäevaõhtuti hakanud kirikus palvetama ja laulma.

Seega kasvab pidevalt jumalik hüpostasis³⁰ kirikuhoones, mida üha enam võib tunda lihtsalt kirikuruumi sisenedes. Kirik pole ju mitte mingi loengusaal, vaid Püha Koda – Jumala Maja, Koda, kus Issand Ise Armulauasakramendis elab ja ihulikult ligi on. Nii väljendub vahekord Jumalaga, vahekorras kirikuga, jumalateenistusega.³¹

1976. aasta juunis valmis Laignal diplomitöö teemal „Oikumeenilise suunitlusega ülevaade Rooma Katoliku Kirikust: Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia“. ³² Magistrikraadi saamiseks palus ta kinnitada

²⁷ EELKKA säilik 45 Lääne praostkonna aruanded 1975 – Märjamaa koguduse sõnaline aastaaruanne AD 1975, lk 5 jj.

²⁸ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 26.01.2012.

²⁹ EELKKA säilik 45 Lääne praostkonna aruanded 1975 – Märjamaa koguduse sõnaline aastaaruanne AD 1975, lk 7.

³⁰ *hypostasis* (kr) on mitmetähenduslik, eri aegadel ja erinevates kontekstides erinevaid tähendusvarjundeid saanud termin, mida selles kontekstis võib tõlkida 'tegelikkus, essents, substant's'.

³¹ EELKKA säilik 46 Lääne praostkonna 1976. a aruanded – Märjamaa koguduse sõnaline aastaaruanne AD 1976, lk 2 jj, 7.

³² Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduse Instituudi arhiiv (=EELK UIA) Õpingute protokollid 1970–1999 – Einar Laigna õpingute protokoll 15.06.1976.

oma teemaks „Constantinuse ajastu algus Kirikus ja selle oikumeeniline tähendus tänapäevale“. Töö oli kavandatud kahes osas: ajalooline käsitlus ja ekklesioloogilised järeldused. Laigna sõnul andnuks see võimaluse rakendada „meie Kiriku teenistusse varasem ühiskonnateaduste (ajalugu, filosoofia) alane ettevalmistus“.³³ Teema sai 16. juunil instituudi teadusnõukogult positiivse otsuse.³⁴ Ühtlasi anti talle samast kuupäevast ka õpetaja ametinimetus ja ametiristi kandmise õigus.³⁵

1977. aastal õppis Laigna Leedu preestrite seminaris, kuid jätkas ka Märjamaa koguduse teenimist, toonitades, kui olulised on Paastuaja reedeõhtused jumalateenistused, kus jutluse asemel loeti Kristuse kannatustee 14 peatuse vaatlusi. Teenistustest võttis osa 15–25 inimest. Nii oli koguduses toimitud juba 1974. aastast, mis siiski häiris vennastekoguduslasi.

Eesti Luteri Kirik sektantlustub, tooni annavad siin altpoolt teatud aktiivsed rühmitused (pietistid) [...] Kirik ei ole meil rahva vaimuelu ja kultuurielu juht, ega suuda sellisena rahuldada rahva usulisi vajadusi. Pietistlikud rühmitused on koguni avalikult kultuurivaenulikud. Suureks puhutud lärm selle üle, et Märjamaal harrastatavat katoliiklust tuli sellest, et siin püüti ellu viia Augsburgi usutunnistuses peituvaid varasid. Nüüd on õpetaja aru saanud, et ei maksa, ka sinodil selgus, et see usutunnistus on tühi õhk [...] 400 aastat on meil jutlustatud kommete mittetäitmist ja edukalt! Tulemused on näha, kõik ilusad kristlikud kombed, mis sisust tunnistavad ja seda edasi annavad, on kõrvaldatud.³⁶

Kuna Laigna nägi, et suurem osa kogudusest ei saanud temast aru, siis lubas hoida oma usuelu edaspidi koguduse omast lahus.

1978. aasta 16. augustil pühitses piiskop Vincentas Sladkevičiaus (1920–2000) Laigna diakoniks.³⁷ Laignat hakkasid häirima teoloogiliste

³³ EELK UIA UI kirjavahetus 1946–1991 – Einar Laigna EELK UI Õppenõukogule 15.06.1976.

³⁴ EELK UIA UI õppenõukogu protokollid 1946–1990 – Protokoll EELK Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosoleku kohta 16. juunil 1976.

³⁵ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – Väljavõte EELK Konsistooriumi 30.06.1976 koosoleku protokollist.

³⁶ EELKKA säilik 47 Lääne praostkonna aruanded 1977 – Märjamaa koguduse sõnaline aruanne AD 1977, lk 2, 7.

³⁷ „Pilgu ekstra intervjuu Einar Laigna – rooma katoliku preester“ – *Uus Pilk*, 3 (1992), 10 jj; Einar Laigna info Riho Saardile 20.01.2012.

formuleeringute ebakonkreetsus ja vastuolulisus EELK-s. Põhjuseks oli moraaliteoloogia ja kanoonilise õiguse puudumine, „mille tõttu igauks lahendab olulisi eluküsimusi nii nagu aru saab, arvab ja õigeks peab”.³⁸ Kuigi tema sümpaatia katoliikluse suhtes ja sagedased käigud Leetu olid üldiselt teada, välja arvatud see, et ta oli katoliku kiriku liikmeks astunud ja diakoniks pühitsetud, kavandati veel 1978. aastal temast koolitada Usuteaduse Instituudile ajaloolise usuteaduse õppejõudu.³⁹

1978. AASTA KATOLIIKLIK SAKRAMENTAALTEOLOOGILINE DEKLARATSIOON

Luterluse katoliiklikke juuri ja armulauakesksust väärtustavate vaimulike sakramentaalteoloogiline deklaratsioon esitati 1978. aasta kevadel. Deklaratsiooni oli põhilises osas koostanud Avinurme ja Tudulinna koguduse aseõpetaja Kalle Lindi, aga arutelud sel teemal olid toimunud ka Lüganusel Einar Soone juures.⁴⁰ Illar Hallaste mälestuste kohaselt oli 1978. aasta kevadel instituudi vestlusõhtul kuulajaid nii palju, et istekohtadest tuli puudu.⁴¹ Tõenäoliselt 14. märtsil toimunud kokkusaamisel pidas Villu Jürjo põhiettekande katoliikliku teoloogi Hans Küngi kristluse olemuse käsitlesest. Kohal oli umbes 20 kuulajat.⁴² Instituudis tollal õppinud hilisema preestri Rein Õunapuu mälestuste kohaselt toimus aga esimene selletaolise temaatikaga tõsisemaks tegelemiseks ettevalmistav koosviibimine hoopis 1978. aasta sügisel Amblas. Osalesid Kalle Lindi, Vello Salum, Andres Pöder, Jaan Kiivit ja keegi Salumäedest. Elavalt arutleti näiteks Kiiviti katoliiklusevastase põhiargumendi leviitluse üle, mis välistab vaimulikuameti siirdumise isalt pojale.⁴³ Salumäedest võis kohal

³⁸ EELKKA säilik 48 Lääne praostkonna aruanded 1978 – Märjamaa koguduse sõnaline aruanne AD 1978, lk 5.

³⁹ EELK UIA UI õppenõukogu protokollid 1946–1990 – Protokoll EELK Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosoleku kohta 6. juunil 1978.

⁴⁰ Einar Soone e-kiri Riho Saardile 03.02.2012.

⁴¹ Illar Hallaste e-kiri Riho Saardile 23.11.2010 Mõiste „krüptokatoliiklus” tekkimine.

⁴² EELK UIA Osalemispäevikud & protokollipäevik – EELK Usuteaduse Instituudi loengutest osavõtjad [1977–1980].

⁴³ Rein Õunapuu e-kiri Riho Saardile 22.06.2010 ja 24.06.2010.

olla Tiit Salumäe, kes huvitus kõrgkirikliku ametiriietuse kasutamise võimalustest luterlikus kirikus, aga võis olla ka Ivar-Jaak Salumäe, kes oli selle aasta juunis viibinud koos peapiiskop Edgar Hargiga oma esimesel välisreisil Soomes, kus talle sööbisid mällu Porvoo piiskopi John Vikströmi sõnad „See asjaolu, et me peame kasutama oma vaadete või kiriku kohta iseloomustavat täiendit „luterlik“, on väljendus sellest, et me oleme ebanormaalses olukorras, ja meil tuleb tegutseda nii, et see täiend muutuks tarbetuks“. Konverentsil tutvustas Lorenz Grönvik põhjalikult ka 1970. aastal alanud Soome ja Vene kirikute õpetuskõnelusi.⁴⁴ Allikaid võrreldes kaldun siiski oletama, et Lindi esitas deklaratsiooni aruteluks 1978. aasta kevadel.

Kuna deklaratsiooni teksti pole säilinud, siis tuleb selle võimaliku sisuni jõuda sekundaarallikate abil. 21. märtsil 1978 esitas Einar Soone instituudi vestlusõhtul „Teoloogilise Seletuse“⁴⁵, mis oli mõeldud ärgitama diskussiooni kiriku usutunnistuskirjade teemal. „Teoloogilises Seletuses“ räägiti pihi vastuvõtmisest ja absoluutsioonist, sakramentidest laiemas mõttes (abielu) ja kasutati mõisteid „Pühim Altarisakrament“ ning „Püha Kirik“, mille õpetus on rajatud „alustele“ (kaanon, kolm oikumeenilist usutunnistust, oikumeeniliste kontsiilide otsused, kirikuisadelt pärandatud apostliilik traditsioon).⁴⁶ Einar Soone sõnade kohaselt ei pretendeerinud „Teoloogiline Seletus“ mingile lõplikule seisukohale, kuid ainuüksi juba sellise teema püstitus oli mõne meelest väga „kõrgkiriklik“ mõtlemine ja „katoliiklik“ väljaastumine.⁴⁷

Pärast deklaratsiooni esitamist teatanud Hallaste sõnul esimesena Elmar Salumaa, et see oli „krüptokatoliiklus“, mida ei saanud aktsepteerida. Hallaste sõnul kleebiti see silt külge kõigile, kes olid seotud deklaratsiooni ettevalmistamisega.⁴⁸ Einar Soone sõnul polnud katoliiklus ja kõrgkiriklikkus tollal üheselt mõistetavad, vaid pigem märksõnad teisiti-

⁴⁴ Jaak **Salumäe**, „Suvel ja sügisel sõbralikus Soomes“ – *EELK Saarte praostkonna kroonika 1978/1979*. Masinakirjas. EELK Usuteaduse Instituudi raamatukogu; Soome ja Vene kirikute õpetuskõnelustest loe lähemalt: Riho **Saard**, „Suurenmoinen rakkauten näytelmä“ *Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvottelut kylmän sodan vuosina* (Tallinn: Argo, 2006)

⁴⁵ „Teoloogilise Seletuse“ algtekst pole säilinud.

⁴⁶ Albert Soosaare kiri Einar Soonele 28.03.1978. Kirja originaal Einar Soone valduses.

⁴⁷ Einar Soone e-kiri Riho Saardile 25.04.2012.

⁴⁸ Illar Hallaste e-kiri Riho Saardile 23.11.2010 Mõiste „krüptokatoliiklus“ tekkimine.

mõtlejate kohta, nagu ajaloos protestantlus.⁴⁹ Villu Jürjo mälestuste kohaselt ei kasutanud Salumaa mitte „krüptokatoliikluse“ sildistust, vaid nimetas seda „pseudokatoliikluseks“, kuna taheti olla katoliiklikumad, kui tegelikult oldi.⁵⁰ Kuigi Salumaa oligi kriitiline välispidise vagaduse ja tseremoniaalse suhtes, eriti niisuguse, milles võis näha kokkupuudet paavstlusega (ta oli 1930ndatel kritiseerinud anglikaanlik-kõrgkiriklikku uhket tseremoniaalsel hoiakul)⁵¹, ei leia tema senini publitseeritud tekstipärandist kumbagi mõistet. Seega olid sildistused „krüptokatoliiklik“, „pseudokatoliiklik“ ja „kõrgkiriklik“ kasutusel ainult suuliselt.

Rühm noorema põlvkonna vaimulikke otsis Soone sõnul liturgilist korrektsust, kiriku ja ameti mõiste täpsust ning moraaliteoloogilist selgust,⁵² aga koges luterlikku jumalateenistust tõenäoliselt ka tseremooniavaesena ehk siis liturgiliselt mitte kõige korrektsemana. Ja üks, millega seda pisutki rikastada, oli enda ristimärgiga õnnistamine kirikusse sisenemisel ja sellest väljumisel ning armulauda vastu võttes. Ristimärk oli kiriklikust sümboliseeriv märk, mis tähendas enamat kui vaid pelgalt luterliku kombekultuuri osa. Reformatsioonist alates oli ristimärkide kui kokkuleppeliste üleliigsusest püütud aga vabaneda. Ka Lutheri „Väikese katekismuse“ hilisemates väljaannetes eemaldati hommiku- ja õhtupalve juures olnud viide sellele.⁵³ Pärast II maailmasõda väljaantud katekismuskirjanduses asendati ristimärgiga iseenda õnnistamine lihtsalt käte palveks ristamisega. Kuna Lutheri katekismused kuuluvad Usutunnistuskirjadesse, siis ei olnud uustõlgete ja tõlgenduste küsimus gnesioluterlikult seisukohalt vaadates vähetähtis. Algtekstile truu väljaanne⁵⁴ ilmus Saksamaal uuesti alles 1930. aastal. Lutheri „Väikese katekismuse“ originaalile vastav eestikeelne tõlge ilmus eesti raamatu aastal 1935, tõlkis Harald

⁴⁹ Einar Soone e-kiri Riho Saardile 29.01.2012.

⁵⁰ Villu Jürjo e-kiri Riho Saardile 14.01.2012.

⁵¹ Civis Ecclesiasticus [Elmar **Salumaa**], „Kiriku asend ja ülesanded iseseisvusaegses ühiskonnas“ – *Akadeemia*, 4 (1937), 232–236; Elmar **Salumaa**, „Neli kiilitiiba“ (1989) – *Kuldne kroon Eesti lipul*. Intervjueerinud Ingvar Luhaäär (Tallinn: Olion, 1992), 58–60.

⁵² Einar Soone e-kiri Riho Saardile 25.04.2012.

⁵³ Des Morgens, so du aus dem Bette fährest, sollt du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: Das walt Gott Vater, Sohn und heiliger Geist! Amen.

⁵⁴ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1930).

Pöld, eessõna kirjutas piiskop Hugo B. Rahamägi. Piiskopi ja kirikuvalitsuse heakskiidetud tõlge pidi saama edaspidi normatiivseks.⁵⁵ Kuid nii siiski ei läinud. 1939. aastal ilmunud katekismuses oli ristimärgiga iseenda õnnistamisest taas loobutud.⁵⁶ Uuesti ilmus ristimärk eestikeelsesse katekismusesse tagasi alles 1979. aastal.⁵⁷

1978. aasta septembris esitas Laigna konsistooriumile moraaliteoloogilise selguse saamiseks neli küsimust. Millisest momendist algab abielu? Milline on kiriku seisukoht abortide küsimuses, kas on lubatud või ei, või missugustel tingimustel (ema elu hädaohus jne)? Kas on lubatud tarvitada eostumisvastaseid vahendeid? Kas tohib laulatada lahutatuid ja kui, siis missuguse korra järgi?⁵⁸ Peapiiskop Edgar Hark palus vastused formuleerida Salumaal. Need kõlasid kokkuvõtvalt: abielu algab esimese sugulise vahekorraga; iga abort on mõrv (ainult ema elu päästmiseks arstlikult lubatud); eostumisvastased vahendid on lubatud, nii arvavad evangeelsed eetikud; lahutatuid võib laulatada, välja arvatud vaimulikud (olgu ühe naise mees). Hark koostas nende põhjal ametliku vastuse, et „abielu algab seaduslikult abielu registreerimisega perekonnaseisuametis; abort kiriku seisukohalt ei ole lubatud. Erand tervislikel kaalutlustel; eostamisvastaste vahendite tarvitamise kohta ei ole konsistooriumil senini olnud konkreetset vajadust oma seisukohta väljendada; lahutatute laulatamiseks ei ole konsistoorium teinud takistusi. Nende laulatamiseks erikorda senini ei ole“.⁵⁹ „Kas poleks lihtsalt ausam ja otsekohesem öelda, et kirik abielu asjadega üldse mingit tegemist ei tee ja Lutheriga koos kuulutada see ühiseks ilmalikuks ja isiklikuks asjaks [---] Samasugune teoreetiline peataolek ja arvamuste virvarr valitseb kõikides alustpanevides küsimustes, kasvõi selles mis on kirik!“ kommenteeris Laigna.⁶⁰ 1983. aastal küsis

⁵⁵ Martin **Luther**, *Väike katekismus 1529* (Tallinn: E.E.L.K. Konsistooriumi väljaanne, 1935), 7 jj, 52 jj.

⁵⁶ *Õndsas Lutheri Väike katekismus seletustega* (Tallinn: Eestimaa luteriusu õpetajate seltsi väljaanne, 1939), 18 jj.

⁵⁷ „Martin Lutheri Väike Katekismus“ – *Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Kalender 1980* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1979).

⁵⁸ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1977-1978 – E. Laigna EELK Konsistooriumile 01.09.1978.

⁵⁹ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1977-1978 – E. Hark E. Laignale, dateerimata.

⁶⁰ EELKKA säilik 48 Lääne praostkonna aruanded 1978 – Märjamaa koguduse sõnaline aruanne AD 1978, lk 5 jj.

Illar Hallaste uuesti: millest algas abielu, kas seksuaalvahekorra, nagu arvasid kodumaa teoloogid?⁶¹ Hallaste ei nimetanud neist ühtegi nimeliselt, aga polnud sellise arvamusega nõus. Salumaa oli 1978. aastal sellise seletuse andnud, aga 1984. aastal ilmunud dogmaatika märksõnastikus ta enam niisugust seisukohta ei esitanud. Kuid katoliiklikku abielukäsitlust silmas pidades märkis ta, et „sakramendiks loetakse mitte laulatustalitust, vaid abielu kui niisugust.“⁶² Salumaa jättis täpsemalt määratlemata, millisest momendist abielu kui niisugune algas.

KATOLIIKLIKUD ELEMENDID LUTERLIKEL ARMULAUATEENISTUSTEL

1978. aasta 17. oktoobril kustutati Lindi instituudi teaduskonnakogu otsusel õpilaste nimekirjast,⁶³ aga vabastati kiriku teenistusest (oli Avinurmes ametis 1977. aasta juunist) lõplikult siiski alles 1979. aasta 10. märtsil.⁶⁴ Võis oletada katoliiklike uuenduste esinemist tema jumalateenistustel. Teatavat laadi kaldumist katoliiklusesse võis välja lugeda ainuüksi sellest, et Lindi oli hakanud kõigil peajumalateenistustel jagama armulauda. „Enamusel koguduseliikmetest pole selget ettekujutust jumalateenistuse olemusest ega sellest, mis seal tegelikult toimub, kuulama tullakse vaid jutlustajat. Sellega on nähtavasti seletatav ka sakramentides osalemise madal protsent,“ kirjutas Lindi.⁶⁵ Lindi lahkus Avinurmest 1978. aasta juunis ja ta asendati hooldajaõpetaja Eenok Haameriga, kuni oktoobri alguses asus ametisse Leevi Reinaru. Sellegipoolest oli armulauaga

⁶¹ EELKKA Jaan Muru (1900–1987). Kirjavahetus 1983-1984 – Illar Hallaste. Millal on abielu kehtiv? Masinakirjas (1983), 1–9.

⁶² Ilmus publitseerituna 2008. aastal: Elmar **Salumaa**, *Süsteemilise teoloogia käsiraamat ehk „Dogmaatika märksõnades“*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XVII. (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2008), 15, 384.

⁶³ EELK UIA UI õppenõukogu protokollid 1946–1990 – Protokoll EELK Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosoleku kohta 17. oktoobril 1978.

⁶⁴ EELKKA sari 11/333 Kalle Lindi; EELK UIA Väljavõtted konsistooriumi protokollidest – Väljavõte EELK peapiiskopi otsuste raamatust. Otsus nr 3, 12.03.1979.

⁶⁵ EELKKA sari 9, allsari 8, säilik 421 Tartu praostkonna 1977. aasta sõnalised ja arvaruanded – Tartu praostkonna praosti aruanne 1977. a kohta; Tartu praostkonna 1977. a sõnaline aruanne, lk 7; Avinurme koguduse sõnaline aruanne AD 1977 [märgitud valesti 1976] kohta, lk 2; Tudulinna Rahu koguduse sõnaline aruanne AD 1977 kohta, lk 2, 6.

jumalateenistusi Avinurme koguduses kogu praostkonna kohta kõige rohkem (38). 1979. aastal peeti armulauaga jumalateenistusi Avinurmes veel ainult kord kuus.⁶⁶

1979. aasta Lääne praostkonna sinodil Kullamaal pidas Einar Laigna avapalvuse ja käsitles kirikukalendris 13. juunile paigutatud katoliikliku pühaku elu (Püha Padova Antonius)⁶⁷. Sõnavõttudes avaldas ta mõttekäike, mis olid luterlikule õpetusele võõrad ja tunnistasid kõigile tema „kaldumist katoliiklusesse“. Kuigi mõlemalt poolt püüti hoolega hoiduda teravustest, olid mõtete lahkumineked sinodil siiski ilmsed, nõnda et praost Gustav Maarand sinodist kokkuvõtet tehes pidi tõdema: „Ma tahaksin surra mitte Laigna usus, vaid [Esra] Rahula usus.“⁶⁸ Laigna vabastati 1979. aasta 5. septembril Märjamaa koguduse nõukogu palvel koguduse õpetaja ametikohalt.⁶⁹ Koguduse nõukogus tooni andnud venestekoguduslased kasutasid ära Laigna haigestumise. Kuid konsistoorium oli nõus määrama talle magistriröö kirjutamiseks kuuekuulise stipendiumi 1980. aasta algusest alates.⁷⁰

1979. aasta 6. detsembril ennistati konsistooriumi täiskogu otsusega Lindi vaimuliku õigused ja ta määrati pooleaastase katseajaga Viru-Nigula ja Kunda koguduste õpetajaks. Sellesse ajavahemikku jäi kanoonilisse õigusesse süüvimine ja selle kohandamine oma isiklikus elus.⁷¹ Jumalateenistustel hakkasid ilmema uued liturgilised elemendid: armulaua järel jõi Lindi karika tühjaks, armulaua jagamise ajal seisid inimesed pinkides püsti, armulaua jagamise ajal löödi kirikukella, altari kõrval seinas olevas nišis oli Neitsi Maarja pilt, mille ees põlesid küünlad.⁷² Sellisest katoliik-

⁶⁶ EELKKA sari 9, allsari 8, säilik 433 Tartu praostkonna 1978. aasta aruanded – Tartu praostkonna 1978. a sõnaline aruanne, lk 4; Avinurme koguduse sõnaline aruanne 1978. a kohta, lk 2; Mustvee koguduse 1978. a sõnaline aruanne, lk 1; EELKKA sari 9, allsari 8, säilik 445 Tartu praostkonna 1979. aasta sõnalised ja arvaruanded – Tartu praostkonna 1979. a sõnaline aruanne, lk 7.

⁶⁷ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 20.01.2012.

⁶⁸ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1979 – Esra Rahula Edgar Hargile 07.08.1979.

⁶⁹ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – Väljavõte EELK Konsistooriumi 05.09.1979 täiskogu koosoleku protokollist.

⁷⁰ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – A. Leepin Tallinna Linna Lenini Rajooni TSN TK Rahandusosakonnale 17.03.1980; E. Laigna Peapiiskopile ja Konsistooriumile 12.12.1980.

⁷¹ EELKKA sari 11/333 Kalle Lindi.

⁷² EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1980 – A. Laumets Edgar Hargile 04.09.1980.

likust vagaduslaadist hoolimata lasti tal 1980. aasta 7. mail lõpetada Usuteaduse Instituut ja talle anti õpetaja õigused.⁷³ Tema hinnetelehel olid kõik ained viied.⁷⁴ Diplomitöö „Vaimulik amet, Usutunnistuskirjades“⁷⁵ kinnitas tema kõrgkiriklikku huvitatust ametiteoloogiast.

1980. aasta septembri alguses oli peapiiskoppi informeeritud, et Lindi jätkas armulaua praktikat, kus teistele armulauda jagades võttis iga kord ka ennast armulauale ja pärast veini jagamist jõi karika tühjaks. Armulaua jagamise ajal tuli püsti seista ja keegi noormees lõi sel ajal kiriku kella. Sama noormees viis armulauariistad ka altarilauale. 31. augustil toimunud jumalateenistuse ajal olnud altari kõrval niis viimast Neitsi Maarja pilt, mille ees põlenud küünlad. Koguduselt nõuti usutunnistuse kuuldamist kaasalugemist.⁷⁶

Kellalöömist armulaua ajal põhjendas Lindi „hetke pühalikkust eriti rõhutava lisatalitusega“.⁷⁷ Konsistoriumi revisjonikomisjoni liige Otto Tallinn revideeris detsembris Viru-Nigula kogudust ja koostas akti, milles lisaks majandusajadele märgiti vigadena ära ristilöömised, enda armulauale võtmised, karika tühjaks joomised seljaga koguduse poole seistes.⁷⁸ Lindi vabastati 1981. aasta 21. oktoobril teist korda koguduse õpetaja kohalt.⁷⁹ Aasta möödudes avaldas aga uuesti soovi teenida kirikus igal talle jõukohasel ametikohal, aga mitte koguduse õpetaja kohal.⁸⁰ Ta asus koostama kiriklikku dogmaatikat ja liturgikat.⁸¹ Koos Einar Laigna ja Illar Hallastega tõlkis ta 1983. aastaks dr Heribert Jone (1885–1967) moraaliteoloogia⁸², mille kaks eksemplari oli Hallaste 1979. aastal

⁷³ EELK UIA Väljavõtted konsistoriumi protokollidest – EELK Konsistoriumi 03.06.1980 täiskogu koosoleku protokollil väljavõte.

⁷⁴ Hinneteleht EELK Usuteaduse Instituudi Kalle Ivo p. LINDI nimele väljaantud diplom nr 33 juurde (28.01.1981). Irene-Maria Lindi valduses.

⁷⁵ EELK UIA UI õppenõukogu protokollid 1946–1990 – Protokoll EELK Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosoleku kohta 11. novembril 1980.

⁷⁶ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1980 – A. Laumets E. Hargile 04.09.1980.

⁷⁷ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1980 – K. Lindi peapiiskopi asetäitjale 26.09.1980.

⁷⁸ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1981 – E. Kupp O. Tallinnale, dateerimata.

⁷⁹ EELKKA sari 11/333 Kalle Lindi.

⁸⁰ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1982 – K. Lindi E. Hargile 15.09.1982.

⁸¹ Kalle **Lindi**, *Kristliku liturgika alused: 1. osa. Peajumalateenistus (missa)*. Masinakirjas (Tallinn, MCMLXXXV), 3; 2. osa. *Ametitalitused & kirikuaasta*. Masinakirjas (Tallinn, MCMLXXXVII).

⁸² Heribert **Jone**, *Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex*

Leedust kingitusena kaasa saanud.⁸³ Eesmärk oli levitada moraaliteoloogiat luterlike vaimulike hulgas.⁸⁴

EINAR LAIGNA MAGISTRITÖÖ JÄÄB KAITSMATA

Roomast saadud loal pühitses uniaatide piiskop (vladõka) Pavel Vassiliki koostöös leedulastega Laigna 1980. aasta 31. detsembril Lvivis preestriks idariitusesse ja talle anti eriluba ka lääneriituseks koos loaga olla edasi luterlikus kirikus. Ta alustas piiskop Pranas Račiunase abipreestrina tööd Alytuses koos kohustusega olla Leedus kohal vähemalt neljal korral aastas.⁸⁵ Roomast antud erivabadusega jätkas ta esialgu tööd ka EELK-s, saades magistritöö kirjutamiseks kirikult stipendiumi. „Constantinus Suur ja Milaano 313. a edikt“ esitati teaduskonnakogule instituudi 35. aasta-päevaks (22.09.1981).⁸⁶ Ametlikeks retsensentideks kinnitati Voldemar Ilja ja Harri Rein. Rein esitas oma tagasihoidlikult kriitilise retsensiooni 5. detsembril.⁸⁷ Kuna Voldemar Ilja retsensioonist puuduvad igasugused andmed ja kirjalikud jäljed, siis võib oletada, et ta üsna tõenäoliselt ei esitanudki retsensiooni.

Laigna jäi ootama töö kaitsmise täpset kuupäeva. 1981. aasta oktoobris pidas ta instituudi vestlusõhtul ettekande „nn praktiliste küsimuste üle“. Teda oli riivanud viis, kuidas konsistooriumis, ja kirikus üldse, hoiti armulaua oblaate. Eelmisel instituudi vestlusõhtul oli Salumaa esinenud „poleemilise ettekandega“⁸⁸ ja esitanud, milliseis küsimusis mingil juhul ei

Iuris Canonici sowie des deutschen und schweizerischen Rechtes. 12. Aufl. (Wien–Zürich: F. Schöningh, 1941).

⁸³ Illar Hallaste suuline info Riho Saardile 20.01.2012; Einar Laigna e-kiri Riho Saardile 24.01.2012.

⁸⁴ Illar **Hallaste**, „Eessõna“ – Heribert **Jone**, *Moraaliteoloogia*. Masinakirjas. (Terra BMV 1983).

⁸⁵ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 20.01.2012; Einar Laigna e-kiri Riho Saardile 16.04.2012.

⁸⁶ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna; Magistritöö paikneb UI raamatukogu käsikirjaliste tööde kogus.

⁸⁷ UI käsikirjaliste tööde kogu. Harri Reinu retsensioon Einar Laigna töö kohta 05.12.1981, lk 1–7. Retsensioon paikneb E. Laigna magistritöö vahel.

⁸⁸ Salumaa ettekande teksti või märkmeid sellest pole säilinud, või ootavad need veel kusagil taasleidmist, aga need mõtted võisid osalt kajastuda 1985. aastal Robert Kanukese 75. sünnipäevaks ilmunud kogumiku artiklis „Puhta kristluse otsingul“. „See-

tohtinud katoliiklusele järeleandmisi teha. Ta juhtis ka peapiiskopi tähelepanu sellele, et Laigna püüdis noori juhtida Tallinna katoliku kogudusse.

Säärane katoliiklik aktsioon ei ole ju iseenesest ohtlik, kuid imestust äratav see, et seda teeb ning juhib inimene, kes – vähemalt kaudselt – kuulub ikkagi luterlike ametikandjate hulka. Teisi sõnu: püüab igati lõhkuda meie kirikut. Peale selle olen kuulnud, et E. Laigna olevat tegelikult Leedus juba preestriks pühitsetud, mida ise olevat väitnud. Arvan, et on viimane aeg teha kindel lõpp säärasele kahepaiksusele ja propagandale meie õppeasutuse raames. Paljud noored üliõpilased ei oska veel kriitiliselt suhtuda sellisesse propagandasse ja E. Laigna on osav sõna otseses mõttes „päid segi ajama“, et siis sogases vees omale kalu püüda.⁸⁹

Salumaa kirjal polnud oodatud tulemust. Laigna määrati 1981. aasta 15. detsembril Ambla koguduse õpetajaks tingimusel, et ta oli viis päeva nädalas kohal ja jumalateenistusi peeti luterlikus kirikus kehtiva korra järele.⁹⁰ Tema esimene tähelepanek Amblas oli, et armulaual käis „armetult vähe“ inimesi, mis näitas, et kas koguduse liikmetel polnud aimugi armulauast või oli „armulaud ise ilma vajaliku väeta ja mõjuta“.⁹¹

Maailm on hierarhiline, tõesed on hierarhilised, ei ole demokraatiat kirikus, sest kirikul on Issand. Inimesed on võrdsed Jumala ees, kuid ei ole võrdsed omavahel! [---]. Soome-ugri ürgdemokratism ei mõista ega ole suuteline mõistma seda. Eestlased ei ole religioosne rahvas, järelkult ta pole ka armastuse, kunsti ega kultuuri rahvas.⁹²

pärast ongi tõeliselt puhta ning ehtsa kristluse otsingul vaja sellest välja lülitada kõik võimalikud, aegade kestel ja teoloogide vastutamata tõttu sellesse imibunud ja selle külge kleepunud religioossed elemendid. Tihti püütakse säärase elementide olemasolu ja koguni nende kultiveerimist õigustada väitega, nagu tähendaksid need mingeid uusi Jumala ilmutusi ja kuuluksid seega tema jätkuva ilmutustegevuse valdkonda. Seda momenti toonitatakse [---] paraku ka sellises suurkirikus, nagu seda on roomakatoliku kirik, mille käsitluses jumaliku ilmutustegevuse eksklusiivsust vältides kiriklik õpetustraditsioon on asetatud normatiivse ilmutustunnistuse – Pühakirja – tasemele.“ Elmar Salumaa, „Puhta kristluse otsingul“ – *Evangelium ja etos*. Koost Thomas-Andreas Pöder (Tartu: Ilmamaa, 2008), 272.

⁸⁹ EELKKA Peapiiskopi kirjavahetus 1981 – E. Salumaa E. Hargile 15.10.1981.

⁹⁰ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – Väljavõte EELK Konsistooriumi 09.12.1981 täiskogu koosoleku protokollist.

⁹¹ EELKKA säilik 45 Järva praostkonna 1981. a aruanded – Ambla koguduse 1981. a sõnaline aruanne, lk 2.

⁹² *Ibid.*, 2.

6. oktoobril 1982 pidas Laigna praostkonna konsultatiivnõupidamisel Kadrinas ettekande „Armulaua mateeria“.⁹³ Teda häiris väga, et luteri vaimulikel puudus pieteet armulauariistade ja -tekstiilide suhtes.⁹⁴ 1983. aastaks oli Amblasse tekkinud väike grupp sagedamalt armulaual käijaid. Armulauda jagas Laigna sel ajal juba ka lastele.⁹⁵

Viis kuud pärast magistritöö esitamist⁹⁶ tegi Laigna järelepärimise ja sai peapiiskopilt 5. veebruaril vastuse, et töö oli endiselt õppejõudude käes, kuid ta lubas küsimuse lahendamist tagant kiirustada.⁹⁷ 14. oktoobril esitas Laigna peapiiskopile uue järelepärimise, sest töö esitamisest oli möödunud rohkem kui aasta ja tal puudus endiselt usaldusväärne informatsioon. Ta palus endale ametlikus korras teatada, milline oli instituudi teadusnõukogu ametlik seisukoht.⁹⁸ Hark delegeeris vastamise dekaan Ago Viljarile. Alles nüüd sai Laigna esimest korda asjade käigust tervikülevaate. 26. jaanuaril 1982 oli instituudi teaduskonnakogu arutanud küsimust ja otsustanud kaitsmise edasi lükata. Teist korda oli magistritöö küsimus päevakorras instituudi teaduskonnakogu koosolekul 8. juunil 1982. Viljari sõnul oli dotsent Toomas Paul nende kahe koosoleku vahelisel ajal kirjutanud oma retsensiooni ja selle kõikidele asjaosalistele laiali saatnud. Viljari sõnul nõustus enamik teaduskonnakogu liikmetest Pauli seisukohtadega. Viljaril polnud Laignale kirjutamise hetkel Pauli retsensiooni käepärasust võtta, aga ta lubas selle siis, „kui kätte peaksin saama“, Laignale saata.⁹⁹

Salumaa ja Pauli hinnangul oli Laigna magistritöö pigem ajaloofilosoofiline traktaat ja sedagi üksnes epiteetses tähenduses, sest Laigna tegelek huvi peitus mujal. Salumaa hinnangul oli Laignal juba enne uurimistöö kirjutamist valmis kiriklik kontseptsioon, seega mitte ajalooteaduslik ega isegi mitte ajaloofilosoofiline kontseptsioon. Laigna kui evangeelse

⁹³ EELKKA säilik 46 Järva praostkonna 1982 aruanded – Ambla koguduse 1982. a sõneline aruanne, lk 4, 7.

⁹⁴ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 26.01.2012.

⁹⁵ EELKKA säilik 47 Järva praostkonna 1983 aruanded – Ambla koguduse 1983. a sõneline aruanne, lk 2, 5.

⁹⁶ 28. jaanuar 1982.

⁹⁷ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna – E. Hark E. Laignale 05.02.1982.

⁹⁸ EELK UIA UI kirjavahetus 1946–1991 – Einar Laigna EELK Peapiiskopile 14.10.1982.

⁹⁹ EELK UIA UI kirjavahetus 1946–1991 – Ago Viljari Einar Laignale 20.10.1982.

teoloogi kirikukäsitlus oli puhtaimal kujul roomakatoliiklik, millist ta esitas kui ainuõiget. Kirik – see on eelkõige püha ning puutumatu institutsioon, mida iseloomustatakse kui „tsentraliseeritud juhtimisega hierarhilist institutsiooni“, ta olevat seda Laigna väite kohaselt olnud kõige varajasemast algkristlusest saadik, kuna „vaimse ja nähtava autoritaarse vahel varane kristlus vahet ei teinud“ ja „Püha Vaim ilmutas ennast just institutsionaalses korras“. Kõik need laused oleksid Salumaa hinnangul sobinud konservatiivsesse roomakatoliku dogmaatika õpikusse. „See on 156 lehekülge vastutustundet(ut) pilamist meie kiriku ja tema teoloogia aadressil!“ võttis Salumaa asja kokku.¹⁰⁰

Salumaa retsensioonist ja lõpphinnangust lähtudes jõuti 1982. aasta 8. juunil üksmeelse otsuseni, et Laignal ei lubata tööd kaitsta, sest tema käsitlus, mitte vormistus, ei vastanud teadustöödele esitatud paljudele nõuetele.¹⁰¹ Instituudi teaduskonnakogu oli niisiis 1982. aasta 8. juunil oma otsuse teinud ja sellest oli teavitatud ka peapiiskoppi.¹⁰²

Einar Laigna lahkus luterliku kiriku teenistusest siiski alles kahe aasta pärast, 1984. aasta 12. märtsil, aga lahkumist ei põhjendanud ta mitte katoliku kirikusse kuulumisega, vaid „ebaterve tööõhkkonna ja elamisvõimaluste puudulikkusega Amblas“. ¹⁰³ Lahkumisega seoses olevaid sisulisemaid põhjendusi sai Laigna hakata avalikkuses esitama alles siis, kui selleks taastusid Eestis kirjutamis- ja sõnavabadus. Tagantjärele öeldes pidas ta lahkumise peamiseks põhjuseks sügavat emotsionaalset pettumist eestlastes, kelle väiklusest ja esteetilise liturgilise ilu võõristusest oli aastate jooksul saanud „lihtsalt kõrini“.¹⁰⁴

¹⁰⁰ EELKKA Usuteaduse Instituut – Retsenseerivaid märkmeid õp Einar Laigna töö kohta „Konstantinus Suur ja Milaano 313. a. edikt“, mis on esitatud Usuteaduse Instituudile *mag. theol.* teadusliku kraadi taotlemiseks. Kilingi-Nõmmes 01.06.1982.

¹⁰¹ EELK UIA UI õppenõukogu protokollid 1946–1990 – Protokoll EELK Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosoleku kohta 8. juunil 1982; EELK UIA UI kirjjavahe- tus 1946–1991 – Ago Viljari Edgar Hargile 09.06.1982.

¹⁰² EELKKA Peapiiskopi kirjjavahetus 1982 – Ago Viljari Edgar Hargile 09.06.1982.

¹⁰³ EELKKA sari 11/301 Einar Laigna.

¹⁰⁴ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 26.01.2012.

RISTIMÄRK PINNUKS SILMIS

Laigna lahkumine võis katoliikluse suhtes ülitundlikke rahustada. Kalle Lindi ja Illar Hallaste hoidsid seda pinget siiski endiselt üleval. Eriti muretses¹⁰⁵ Hallaste „katoliseerivate tendentside“ pärast Torma koguduse endine õpetaja Jaan Muru. „Et uus neile istuks, selleks tuleb kogudust enne kasvatada. Enne tuleb õpetada, mis nad peavad teadma, et uut mõista. Tuleb olla ettevaatlik, et järsu üleminekuga uuele ei tee end võõraks vanale,“ juhendas Muru.¹⁰⁶ Katoliseerivaks tendentsiks pidas Muru eriti ristimärgi tarvitamist. „Ma tean, et ristimärk on asi, mis on mitmetele ametivendadele suureks probleemiks. Eriti kehtib see vanema põlvkonna pastorite kohta,“ kirjutas Hallaste ja põhjendas oma kommet sellega, et vanem generatsioon kasvas üles ja sai hariduse ajal, kui ristimärk ei olnud luterlikus vagaduses enam tarvilusel. Ise oli ta ristimärgi aga avastanud 1978. aastal leeris, kus tal oli võimalus kasutada 1935. aastal ilmunud Lutheri „Väikest katekismust“. Ja lisaks sellele oli ka 1980. aasta kirikukalendri vahelehtedel ilmunud katekismuses seda luterlastele uuesti meelde tuletatud. Hallaste tunnistas ka oma austavat suhtumist katoliku kirikusse, sest ta oli näinud, mida katoliiklus oli suutnud Lätis ja eriti Leedus.

[---] kus 90% kõigist lastest ristitakse, 80% abieludest laulatatakse ja aastas on armulaualisi 700–800% ristitute (!) arvust. [---] Veel rohkem aga üllatas see, et armulaualisi oli üle 50-ne. Üks teine ametivend¹⁰⁷ oli vapustatud sellest, kui nägi Kaunase katedraalis korraga umbes 1000 leerilast. [---] kui hakata mõtlema, et see ületab umbes kahekordselt terves Eestis aasta jooksul konfirmeeritavate noorte arvu, siis kerkib paratamatult küsimus, millest on tingitud nii suur usuline langus ja leigus meie rahva juures. [---] praktikas püüdlen selle poole, et kasutada oma kogudusetöös kõiki neid rikkusi, mida pakub meile pikaajaline luterlik traditsioon.¹⁰⁸

¹⁰⁵ 1983. aasta juulist alates.

¹⁰⁶ EELKKA Jaan Muru (1900–1987). Kirjavahetus 1983-1984 – J. Muru I. Hallastele 03.08.1983.

¹⁰⁷ Ka Andres Pöder on tunnistanud, et Leedu katoliku kiriku elujõulisuse kuvand andis eesti luterlastele väga tugeva emotsiooni. Riho Saardi intervjuu Andres Põdraga 12.05.2010 Tallinnas.

¹⁰⁸ EELKKA Jaan Muru (1900–1987). Kirjavahetus 1983-1984 – I. Hallaste J. Murule 10.08.1983.

Muru toonitas oma vastuses, et ristimärgiga enda õnnistamine, nii nagu Luther seda soovitas, kuulus privaatsesse vagadussfääri.¹⁰⁹

Armulauaga jumalateenistusi ei peetud Tormas igal pühapäeval, kuid neist osavõtt näitas igal aastal siiski märgatavat kasvu: 1983. aastal oli 17 armulauaga jumalateenistust ja 298 osavõtjat ehk 54,8% annetajate arvust;¹¹⁰ 1984. aastal 25 armulauaga teenistust, 342 osavõtjat ehk 74,3% annetajate arvust;¹¹¹ 1985. aastal 24 armulauaga teenistust, 422 osavõtjat ehk 89,2% annetajate arvust;¹¹² 1986. aastal 28 armulauaga teenistust, 448 osavõtjat ehk 97,4% annetajate üldarvust. Hallaste hooldas 1986. aasta algusest alates ka Kodavere kogudust, kus armulauaga jumalateenistusi peeti 23 korral ja armulaualiste arv tõusis 216-ni ehk ligi 150% annetajate üldarvust.¹¹³ Hallastel olid aga veelgi kaugemale minevad plaanid, eriti pärast Leedus käiku.

Meie Kiriku püüe ajaloo jooksul on olnud püha lihtsuse poole, Teie näite otsivat tegevust [...] meie pühi, lihtsaid sakramente ei tule keerulisemaks teha [...] Teie ilmute (koguduse ette) käärkambrist, mingist pühast saladusest, ja räägite pühade saladuste valitsemist. See on katoliseeriv joon. Ja katoliseerivate meie usus ei tule osutada nii suurt tähelepanu nagu Teie osutate. Rist kiriku pargis, kiriku peaukse all võib olla, aga väike krutsifiks suure risti küljes ei ole enam oluline. Selle koht on südames. Ja kavatsetav Maarja kuju püstitamine kirikuparki, see eeldab ka risti ettelõmiste elustamist....

Nõnda muretses Muru ja palus tulevaste protestide ennetamiseks selliste muudatuste tegemise eel peapiiskopiga nõu pidada.¹¹⁴

¹⁰⁹ EELKKA Jaan Muru (1900–1987). Kirjavahetus 1983-1984 – J. Muru I. Hallastele 15.08.1983.

¹¹⁰ EELKKA sari 9 allsari 8 säilik 496 Tartu praostkonna 1983. a sõnalised ja arvaruanded – Tartu praostkonna praosti aruanne 1983. a kohta, lk 9.

¹¹¹ EELKKA sari 9 allsari 8 säilik 509 Tartu praostkonna 1984. aasta aruanded – Tartu praostkonna praosti aruanne 1984. a kohta, lk 8.

¹¹² EELKKA sari 9 allsari 8 säilik 520 Tartu praostkonna 1985. aasta sõnalised aruanded – Tartu praostkonna 1985. a sõnaline aruanne, lk 8.

¹¹³ EELKKA sari 9 allsari 8 säilik 544 Tartu praostkonna 1986. aasta sõnalised aruanded – Tartu praostkonna 1986. a sõnaline aruanne, lk 9.

¹¹⁴ EELKKA Jaan Muru (1900–1987). Kirjavahetus 1985 – J. Muru I. Hallastele 06.08.1985.

Hallaste kavandas aga midagi veelgi enam – ühe suure Neitsi Maarja skulptuuri paigutamist kirikusse. „Maarja kuju ülespanemine ei saa olla seotud katoliiklusega, sest nii nagu me ei saa Jeesust pidada katoliiklaseks, nii ei saa me seda öelda ka Tema ema kohta,“ põhjendas Hallaste. Tema sõnul oli skulptuuride tellimist senini takistanud ainult raha puudumine.¹¹⁵

Torma kiriku puhul oleks Maarja skulptuuride idee olnud mõneti mõistetav, oli ju kirik keskajal pühitsetud Neitsi Maarjale, kuigi luterluse perioodil oli sel tõsiasjal siiski väheoluline tähendus. Neitsi Maarja puit-skulptuur saadi Leedust kingitusena ja paigutati kirikuaeda, kus see tänaseni alles on.¹¹⁶ Hallaste jätkas tööd kanoonilise õiguse vallas. Et pisutki täita vaimulikkonna teadmistes valitsevat teadmatust katoliiklikust kirikuõigusest, valmistas ta 1985. aastaks Hugo Schwendenweini (s 1926) koostatud katoliiklikust kirikuõigusest „Das Neue Kirchenrecht“ (1983) 131-leheküljelise kokkuvõtte, millest tehti viis eksemplari.¹¹⁷

„KIRIKLIKU DOGMAATIKA ALUSED“ JA „TEEKOND ALLIKALE“

Peapiiskop Hargi otsusel ennistati Kalle Lindi uuesti vaimulikuametisse ja määrati 1985. aasta 17. oktoobril Põltsamaa kogudusse Herbert Kuurme käsutusse ajutiselt „täitma õpetaja poolt määratud kiriklikke ülesandeid“. Ta vormistati ajutiseks abiõpetajaks ja tema ülesandeks jäi piiblitundide pidamine, kaasateenimine jumalateenistustel ja vajadusel ka ametitalituste toimetamine.¹¹⁸ Lindi jäi Põltsamaale 1986. aasta veebruari lõpuni.¹¹⁹ Sel perioodil koostas ta 218-leheküljelise kirikliku askeetika, mis oli sisult katoliiklik, kasvõi euharistlikust askeesist kirjutades:

¹¹⁵ EELKKA Jaan Muru (1900–1987). Kirjavahetus 1985 – I. Hallaste J. Murule 08.08.1985.

¹¹⁶ Illar Hallaste suuline info Riho Saardile 20.01.2012.

¹¹⁷ Illar Hallaste suuline info Riho Saardile 20.01.2012; *Kanooniline õigus*. Koost Illar Hallaste. (Tallinn: Juura, 2011).

¹¹⁸ EELKKA sari 9, allsari 8, säilik 521 Viljandi praostkonna 1985. a sõnalised aruanded ja arvulised aruanded – Põltsamaa koguduse 1985. aasta sõnaline aruanne, lk 4 jj.

¹¹⁹ EELKKA sari 9, allsari 8, säilik 546 Viljandi praostkonna sõnalised aruanded ja kvartaluaruanded 1986 – Viljandi praostkonna 1986. aasta sõnaline aruanne, lk 4.

[...] tuleks rääkida ka euharistiast kui Kristuse pidevast kohalolekust. Kristus on sakramendis pidevalt jääv, ka väljaspool jumalateenistust. Au, et meie hulgas viibib euharistlik Jumal, seab meie ette ka kohustuse: meil tuleb teda austada ning kummardada. Terve rida pühakuid polnud asjaltult agarad sakramendi küllastajad. Sakramendi küllastamise hoolikus või hoolimatus annavad kaunis kindla võimaluse otsustada sisemise tervise või haiguse üle. See, et küllastamine Eestimaal on pea võimatu (kirikud pole avatud ja ainult vähestes on sakrament välja pandud), on üsnagi kõnekas fakt.¹²⁰

Teravdatud tähelepanu alla aga sattus ta seekord 1984. aastaks koostatud 281-leheküljelise dogmaatika õpiku pärast. „Kirikliku dogmaatika alused“ oli pühendatud Elmar Salumaale ja Usuteaduse Instituudile, kes olid õpetanud Lindit „nägemata dogmaatika võlused“ ja „kiriklikult mõtlema“.¹²¹ Käsikiri sai pühendused selleks, et see leiaks võimalikult kergemini õppe- materjalina tee ka instituudi õppekirjanduse hulka. Villu Jürjo kirjutas sellele saatesõna ja toonitas vajadust pöörduda reformatsiooni sünnitatud usulisest ükskõiksusest kirikliku usu absoluutsusenõudesse. Ta toetus Erich Frommi teoses „Pögenemine vabaduse eest“¹²² esitatud mõttekäigule, et inimene püüab vältida vabadust ja soovimata ise vastutust kanda, on ta valmis kinkima selle ükskõik kellele, kes vaid soovib seda temalt ära võtta. „Et seda inimlikku vajadust ei kuritarvitataks ükskõik kelle poolt, peab Kirik andma inimestele selguse selles, mis on õige ja mis vale,“ toonitas Jürjo.¹²³ Ta pakkus poliitiliste absoluutide asemele katoliiklikult mõistetud kiriklikku absoluuti, mis on alati väärtustanud inimest, kes on iseseisvast mõtlemisest loobunud objekt. Niisugust retsepti pakkus Eestis 1938. aastal luterlastele ka Eduard Profittlich.¹²⁴

Konsistorium arutas Lindi dogmatikaõpiku sisu 1986. aasta 2.

¹²⁰ Kalle **Lindi**, *Kiriklik askeetika*. Masinakirjas (Põltsamaa-Tallinn, 1986), 9.

¹²¹ Usuteaduse Instituudi raamatukogu, Kalle **Lindi**, *Kirikliku dogmaatika alused (Süsteemaatiline ülevaade)*. Masinakirjas (Tallinn, 1985).

¹²² „Escape from freedom“ ilmus 1941. aastal. „The fear of freedom“ ilmus 1961. aastal.

¹²³ Lindi, *Kirikliku dogmaatika alused*, 4 jj.

¹²⁴ Tõeline kirik ei avalda oma saladust mitte neile, kes talle vastu astuvad arvustajaina [...] ta avaldab oma saladust ainult neile, kes talle lähenevad aukartusega, siira südamega ja kokkupandud käsi; neile, kes ausalt on valmis eelarvamusest laskma endile mõjuda neid põhjusi, mida kirik esitab oma kaitseks, oma õigustamiseks; neid salapäraseid ligitõmbejõude, mida ta avaldab neile, kes ausalt otsivad ja kirikut kõige siirusega tahavad tundma õppida. Proide [Profittlich], *Ristiusu olemusest*, 83.

juunil, aga loobus andmast kindlat seisukohta käsikirjas avaldatud õpetuse kohta, tunnistades selle siiski Usuteaduse Instituudis dogmaatika õpikuna kõlbmatuks. Jürjo tähelepanu juhiti sellele, et ta edaspidi loobuks soovitamast dogmaatika õppimiseks kirjandust, mille sisust ta ei ole teadlik.¹²⁵ „Kiriklik dogmaatika“ sisaldas tõepoolest luterlikule dogmaatikale võõraid peatükke marioloogiast ja seitsmest üldkiriklikust sakramendist.¹²⁶ Pealegi valmis Salumaa dogmaatika õpik „Dogmaatika märksõnades“¹²⁷ samuti 1984. aastaks. Järgmisel aastal sai Lindi valmis „Kirikliku liturgika aluste“ käsikirja. Samal aastal koostas ka Andres Pöder (autorsus sai avalikuks alles 2011. aastal)¹²⁸ luterlike koguduste tarbeks ülevaate kristliku kiriku kirikuõpetuse alustest. „Teekonna Allikale“¹²⁹ masinakirjaline 122-leheküljeline materjal trükiti neli aastat hiljem Rootsisis pagulaskiriku kirjastuse väljaandena.¹³⁰ Pöder lähtus katoliiklikust hierarhologiast ja ametiteoloogilisest tsentrismist, toonitades luterlike vaimulike kui preestrite ehk Jumala vahendajate rolli koguduse liikmete jaoks, sooviga veenda lugejaid Eestis tegutsevate vabakoguduste mittekatoelses kiriklikkuses, samas kutsudes neid pöörduma katoolsesse (eestlaste jaoks kõige sobivamalt) luterlikku kirikusse.¹³¹ Pöder kutsus luterlasi loobuma mittekatoelsest piiblitõlgendusest, eriti evangeelses piibliteoloogias pikalt mõju avaldanud Rudolf Bultmanni (1884–1976) demütologiseerimismeetodist, mis seadis ohtu katoolsed usudogmad – „Kristuse neitsistsünni ja ülestõusmise“. Kogu luterlikule kirikule Eestis pakkus Pöder eeskujuks Leedu katoliiklaste nn sakramentaalset liikumist, mis oli sealse usuolu „võimsa kasvu“ allikas, rääkis armulauaelementide katoliiklikust olemuslikust muutumisest ja kutsus üldpihi kõrval

¹²⁵ EELKKA sari 11/333 Kalle Lindi.

¹²⁶ Lindi, *Kirikliku dogmaatika alused*, 162–174, 220–267.

¹²⁷ Ilmus publitseerituna 2008. aastal.

¹²⁸ Villu Jürjo, „Kiriklikust vastupanuvõitlusest 1980. aastatel“ – *Usk vabadusse. Artikleid ja mälestusi Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku osast Eesti iseseisvuse taastamisel*. Koost & toim Anne Velliste (Tallinn: EELK Konsistoorium, 2011), 98.

¹²⁹ Illar Hallaste tutvus masinakirjalise materjaliga (tiitellehel 1985) Tormas. Illar Hallaste suuline info Riho Saardile 10.01.2012.

¹³⁰ [Andres Pöder], *Teekond Allikale. Lühiülevaade kristliku kiriku õpetuslikest alustest* (Stockholm: Eesti Vaimulik Raamat, 1989), 1–125.

¹³¹ *Ibid.*, 45, 109.

väärtustama katoliiklikku, pihhiisadele sooritatavat erapihti.¹³² „Teekond Allikale“ oli kahtlemata märgiline, sest oli esimene katoliiklike vaadetega pseudokatoliiklaste publikatsioon sel perioodil (ja jäi ka ainsaks). Salumaal oli 1987. aasta septembriski põhjust Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosolekul märkida, et kiriklikus õppeasutuses ei olnud õige koht mõne „katoliikliku“ või „masingiaanliku“¹³³ hobi tagaajamiseks.¹³⁴

1987. aasta lõpul hakkas mitteametlikult ilmuma ajakiri *Karikas*¹³⁵, mida toimetas Kalle Lindi.¹³⁶ Lugejatele vahendati tõlkeid, palveid, jutlusi, Leedu kristluse ajalugu, hagiograafiaid, uudiseid katoliiklikust maailmast ja kirikust. Kaastööd ajakirjale tegi luteri kiriku tegevvaimulikuna Villu Jürjo.¹³⁷ Kaasa aitas ka Einar Soone.¹³⁸ Väljaanne ei levinud vaimulikkonna hulgas kuigi laialt.

VASTULAUSED JA PÕHJENDUSED

Einar Laigna lahkumisega EELK-st ei olnud tal otseselt enam vajadust seda kirikut n-ö seestpoolt suunata. Teda rakendati NSV Liidu piirides, eriti Siberis olevate sakslaste katoliku koguduste visiteerimisel.¹³⁹ 1988. aasta septembris Vanalinnas Muusikamajas toimunud kultuuriseminaril ütles Laigna:

[...] katoliiklik ja protestantlik mõttemaailm, ehkki nad võivad tarvitada ühtesid ja samu termineid, on kaks täiesti eri maailma. Ja ehitada silda ühest vaimsusest teise on peaaegu võimatu. On võimatu vanakatoliku

¹³² *Ibid.*, 62, 86, 111.

¹³³ Masingiaanide kriitikast vt lähemalt: Riho Saard, „Aktiivsetest režiimivastastest Eesti luterliku kiriku kontekstis 1970. ja 1980. aastatel“ (ilmumisel: *Suomen kirkkohistoriallisen seuran Vuosikirja 102 (2012)*). Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 2013).

¹³⁴ EELK UIA UI õppenõukogu protokollid 1946–1990 – Protokoll EELK Usuteaduse Instituudi teaduskonnakogu koosolekust 09.09.1987.

¹³⁵ Tallinnas Kaarli koguduse raamatukogu: jõulud 1987 (120 lk), ülestõusmisaeg 1988 (123 lk).

¹³⁶ Riho Saardi intervjuu Andres Põdraga 12.05.2010 Tallinnas.

¹³⁷ Villu Jürjo, „Maarjamaal arvatakse: Armulauatalituse väärkusest“ – *Karikas*, ülestõusmisaeg (1988), 3–16.

¹³⁸ Einar Soone suuline info Riho Saardile 12.01.2012.

¹³⁹ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 26.01.2012.

kultuuri seletada tänapäeva eestlasele, kelle kogu psüühiline seadistus on protestantlik. [...] Kultuurikond on energeetiline süsteem, energeetiline süsteem vajab energiaallikat. Allikaga peab olema inimesel side ja sideme nimi on ladina keeles „religion“¹⁴⁰ ¹⁴¹.

Side tekib niisiis otseselt läbi ladinapärase religiooni ja seda sümboliseeriva katoliikluse. 1990. aastal põhjendas Laigna oma üleminekut katoliiklusesse järjekindla süüvimisega evangeeliumitekstidesse.¹⁴² Ja kahe aasta möödudes¹⁴³ tegi ta Usuteaduse Instituudile ja selle õppejõududele tänutäheks suure kummarduse ning põhjendas detailsemalt ka oma üleminekut:

Kogu luterlik teoloogia oli *contradictio in adiecto*¹⁴⁴ – see on loogiline vastuolu ühe väite piires. Ma nägin, et luterlik õpetus ise ei ole pühakirjaga kooskõlas, sest pühade, sakraalsete tekstide tõlgendus ei saa teksti algset sõnasõnalist tähendust tühjaks teha ega sellega vastuollu minna [...] kõrgema astme teksti seletused ei saa olla teksti eitused, vaid ainult teksti süvendatum ja sügavam mõistmine. Luther tegi selle vea, et ta allegoorilise tõlgitsemise läbi luges teise mõtte sisse, mis tema kontseptsiooniga kokku läks. Selle tõttu juba esimene väide, et luteri usk on puhtalt pühakirja alusel, on sisemiselt vale, sest sealäbi sai luteri kirikus luterlik tõlgitus tähtsamaks pühakirja sõnasõnalisest tekstist. Ega allegooriline seletus ei saa sõnasõnalisega vastuollu minna. Sakraalne tekst on ju püha, puutumatu, muutumatu, ta on tõene. Ja siis ei olnud kooskõla ka praktikas. Puudus terve rida niisuguseid distsipliine, mis on vajalikud vaimulikuks tööks ja nimelt kanooniline õigus [...] luteri kirikus määrab kirikuelu mitte kindel kaanon, vaid isikute arvamused [...] teine õppeaine, mis puudub luterluses oli askeetika [...] ja kolmandaks moraaliteoloogia.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Termin i õige ladinakeelne kuju on *religio*. Toim.

¹⁴¹ *IME I kultuuriseminar 18.-19. september 1988. Vanalinnu Muusikamajas* (Tallinn: Pirgu Arenduskeskus, 1988), 9, 11.

¹⁴² Einar Laigna, „Kuldne kroon Eesti lipul“ (1990) – *Kuldne kroon Eesti lipul*. Koost Ingvar Luhaäär. (Tallinn: Olion, 1992), 127.

¹⁴³ 26. veebruaril 1992.

¹⁴⁴ *contradictio in adiecto* – sõna ja selle määratluse vastuolu.

¹⁴⁵ „Intervjuu Hr. Einar Laignaga OP – III“ – *Magellani pilved*. Eesti Humanitaarinstituudi ajakiri. 1/1993, 26–29.

Laigna osales 1988. aasta lõpul humanitaaralase eraülikooli Eesti Humanitaarinstituut (EHI) asutamisel ja luges seal 1989. aasta kevadsemestrist alates keskaja kultuurilugu ja filosoofiat. 1990. aasta 24. jaanuaril võeti ta Krakowi Dominiiklaste kloostri Kolmanda ordu¹⁴⁶ liikmeks.¹⁴⁷ 1990. aasta septembris avati EHI-s teoloogia õppetool. Kateedri kohusetäitjana ja süstemaatika õppejõuna töötas seal 1998. aasta septembrini Kalle Lindi, kelle vastutusel olid sissejuhatus teoloogiasse, kiriklik dogmaatika, moraaliteoloogia, kiriklik liturgika ja kiriklik askeetika.¹⁴⁸ Seoses „naasimisega rooma-katoliku Emakirikusse“ palus Lindi ennast 1994. aasta 20. mail välja arvata EELK liikmeskonnast. Peapiiskop Jaan Kiivit otsustas seda teha alates 30. juunist.¹⁴⁹

405 aasta möödudes Tartu jesuiitide kolleegiumi asutamisest aastal 1585 asutati 1990. aastal Eestis uuesti sisult katoliiklik teoloogiaõppetool¹⁵⁰. Humanitaaralase eraülikooli juures loodud teoloogiakateeder alustas tööd enne luterliku teoloogiateaduskonna taasavamist Tartu Ülikoolis.

KOKKUVÕTE

Katoliiklik vagaduslaad sai luterliku kiriku noorema põlvkonna vaimulike ringis alguse 1970ndate alguses. Esiteks ajendasid seda liturgilise korrektuse ja moraaliteoloogilise selguse otsingud ning kirikuelu depressiivne areng, mille üheks väljenduseks oli koguduseliikmete loid ja vähene osavõtt armulauasakramendist. Kirikliku identiteedi seisukohalt oli oluline üldkiriklikkuse ja pietistliku sektantluse vastandumine eesmärgiga Leedu kiriku eeskujul välja paista kiriklikumana. Kaudselt rääkisid kaasa

¹⁴⁶ Dominiiklaste Püha Dominicuse Patukahetsuse Kolmas ordu (esimene reegel 1285) oli mõeldud analoogselt frantsisklaste tertsiaridega (ca 1221) selle ilmikliikmete, kes ei andnud vaesuse ja tsölibaadi vannet, kuid kohustusid ordu toetama selle tegevuses.

¹⁴⁷ Einar Laigna suuline info Riho Saardile 20.01.2012.

¹⁴⁸ Kalle Lindi tööleping. Irene-Maria Lindi valduses.

¹⁴⁹ EELKKA sari 11/333 Kalle Lindi.

¹⁵⁰ Eesti Vabariigi Valitsus kohustas 1938. aasta märtsis apostlikku administraatorit Eduard Profitlichit eestlastest preestrite ettevalmistamiseks võimalikult lühikese aja jooksul asutama spetsiaalset instituuti. Eesti Riigiarhiiv (=ERA) f 14, n 2, s 376, l 19-19p.

Vatikani teise kirikukoguga kaasnenud uued oikumeenilised suundumused. Kõik kokku innustas katoliikliku vagaduslaadi esindajaid praktikseerima luterlikus kirikus nn sakramendiliikumist, milles väärtustati Püha Neitsi Maarja austamist, igapäevast armulauaga jumalateenistust, suuremat austust armulauaelementide ja -riistade vastu, ristimärgiga isenda avalikku õnnistamist ja krutsifikside paigutamist kirikuruumis selliselt, et koguduseliikmetel sündis austuse osutamiseks vahetum kontakt. Ristimärgi uuesti ülesleidmisele aitas osaliselt kaasa 1935. aastal EELK Konsistooriumi väljaantud Martin Lutheri „Väikese katekismuse“ tõlge.

Einar Laigna (Märjamaal) ja Kalle Lindi (Viru-Nigulas) jõudsid jumalateenistuslikus liturgias katoliiklikust sakraalliturgiast võetud elementide praktikseerimiseni. Laigna jõudis Märjamaal ka luterliku kirikuruumi katoliseerimises teistest kaugemale. Illar Hallaste piirdus üksnes Neitsi Maarja puuskulptuuri paigutamisega Torma kirikuaeda. Kõrgkirikliku teoloogilise tekstipärandi (kanooniline õigus, moraaliteoloogia ja dogmaatika) tõlkimisel oli loomeviljakam Lindi.

Tegemist oli üksikute vaimulike Leedus saadud emotsionaalse vaimustusega ja spirituaalse elamusega, millega kaasnes soov olla rohkem Kirik. Eestis nähti seda, peamiselt vanema põlvkonna vaimulike ringis, kiriku katoliseerimiskatsena. Põlvkondade vastandumisest oli siiski olulisem evangeelsuse ja katoliikluse põhimõtteline vastandumine. Avalikult kriitiliselt suhtus katoliiklikku vagaduslaadi Elmar Salumaa, kuid sildistuse „krüptokatoliiklased“ tõi publitseerituna esimest korda kasutusse 1996. aastal teoloog Peeter Kaldur. Salumaa vastandus katoliiklikust dogmaatikast ja ekklesioloogiast laenatud õpetustele ning katoliiklaste sakramentaalse uuendamise taotlustele luterlikus kirikus, lähtudes ainult evangeeliumist ja evangeeliumi suktsessioonist (*viva vox evangelii*).

PIIBLIALANE ÕPPEKIRJANDUS USUNDIÕPETUSES: MUDEL ANALÜÜSIMISEKS

Silja Härm

Usundiõpetust on Eesti koolides erinevate nimetuste all¹ õpetatud 1980. aastate lõpust alates. 2010. aastal kinnitatud riiklikus õppekavas on usundiõpetus valikaine². Küllap just seetõttu, et usundiõpetuse asend on olnud ebakindel ja seda pole riiklikus õppekavas kirjeldatud³, on ainekavadele vastavat õppekirjandust ilmunud vähe. Varasemaid soovituslikult kehtestatud ainekavu arvestavaid originaalõpikuid on koostatud vaid kaks⁴, üks õpik on koostatud 2010. aastal kehtima hakanud ainekavale tuginedes⁵. Küll on mitmekesisest õppekirjandust aastate vältel tõlgitud peamiselt inglise keelest, vähemal määral ka soome ja saksa keelest.

Käesolev artikkel käsitleb usundiõpetuse õppekirjanduse probleemistikku, keskendudes piiblialasele õppekirjandusele. Artiklis on esitatud mudel piiblialase õppekirjanduse analüüsimiseks ja seda kasutades on vaadeldud valikut vastavast eestikeelsest õppekirjandusest.

¹ Käesolevas artiklis on Eesti kontekstis kasutatud läbivalt nimetust „usundiõpetus“, nagu see on uutes üldhariduskooli õppekavades. Õppeaine varasem nimetus oli „religiooniõpetus“, mis on käibel ka rahvusvaheliselt ja annab õppeaine eesmärgi ja sisu paremini edasi.

² *Riigi Teataja* I 2010, 6, 22. Põhikooli riiklik õppekava. Lisa 9. Valikaine „Usundiõpetus“. https://www.riigiteataja.ee/aktuilisa/1140/1201/1001/VV1_lisa9.pdf. 30. jaanuar 2012. *Riigi Teataja* I 2010, 6, 21. Gümnaasiumi riiklik õppekava. Lisa 8. Valikaine „Usundiõpetus“. https://www.riigiteataja.ee/aktuilisa/1140/1201/1002/VV2_lisa8.pdf 30. jaanuar 2012.

³ Olga **Schihalejev**, „Sissejuhatus“ – *Põhikooli valikaine usundiõpetus*. Koost Olga Schihalejev. 2010. <http://www.oppekava.ee/index.php/Usundi%C3%B5petus/Sissejuhatus> 30. jaanuar 2012.

⁴ Toomas **Jürgenstein**, *Piibliõpik ja dogmaatika alused* (Tallinn: Koolibri, 1997); Toomas **Jürgenstein**, Riina **Ruut**, Tiina-Erika **Friedenthal**, *Kiriku ajalugu ja tänapäev. Kristlik eetika* (Tallinn: Koolibri, 1999).

⁵ Toomas **Jürgenstein**, Olga **Schihalejev**, *Usundimaailma suured küsimused. Ideed. Kogemused. Arvamused. Vastused. Gümnaasiumi usundiõpetuse õpik* (Tallinn: Koolibri, 2011).

ÕPPEKIRJANDUSE HINDAMISE ÜLDISED KRITEERIUMID

Erinevate õppeainete ja kooliastmete õpikud erinevad oma eesmärkide ja sisu poolest. Seepärast tuleb õppekirjanduse hindamise karakteristikud erinevatele kooliastmetele ja õppeainetele eraldi välja töötada ning sealjuures peaksid need sisaldama nii üldisi kui ka ainespetsiifilisi aspekte.⁶ Silmas pidades usundiõpetuse eripära, võib õppekirjanduse kvaliteedi hindamise üldised karakteristikud jagada kolme rühma: õppesisu valiku alused, õppesisu teostatavus ja õppesisu esitamine. Esimese rühma juures on oluline õppekirjanduse sisu vastavus õpetamise eesmärkidele. Üldhariduskoolis on õpetamise eesmärgid määratud riikliku õppekava ja ainekavadega. Eriti tõlgitud õppematerjalide puhul on vaja jälgida, et õppesisu oleks kooskõlas õpilaste kultuurikontekstiga.

Õppesisu teostatavuse iseloomustamise keskmes on õppesisu eakohasus ja vajadus arvestada õpilaste eelnevate teadmistega. Need karakteristikud sõltuvad iga õppeaine eripärast ja aine õpetamise mahust. Kuna religiooniõpetus on valikaine ja selle kursuste hulk erineb kooliti, on õpilaste teadmised ebahühtlased. Seega vajavad selle rühma karakteristikud eraldi pikemat käsitlemist ja jäävad käesolevas artiklis kõrvale. Kolmanda rühma, õppesisu esitamise karakteristikud iseloomustavad teksti mõistatavust, õpikute struktureeritust, kujundust ja illustratsioone. Need karakteristikud ei sõltu nii tugevalt aine eripäradest kui kahe esimese rühma omad.

USUNDIÕPETUSE ÕPPEKIRJANDUSE HINDAMISE AINEPÕHISED ERIPÄRAD

Usundiõpetuse eripäraks on see, et ühe ja sama ainenimetuse – või ka erinevate ainenimetuste – taga võib olla suur erinevus aine sisus ja eesmärkides, nt teatud usuliste veendumuste äratamine, teadmiste jagamine eri religioonide kohta, kaasaaitamine ajaloolise ja kultuurilise konteksti paremale mõistmisele jne. Sellest tulenevalt erinevad ka usundiõpetuse ainekavad ja õppekirjanduse sisu raskuspunktid. Usundiõpetuse kirjan-

⁶ Jaan **Mikk**, *Textbook. Research and writing* (Frankfurt am Main: Lang, 2000), 22 jj.

duse hindamise ainepõhised karakteristikud sõltuvad sellest, millise usundiõpetuse mudeliga on tegemist.

Kuigi usundiõpetusi on süstematiseeritud mitmeti, võttes aluseks erinevaid tunnuseid, nt korraldusliku külje, on usundiõpetuse mudelid keerule line liigitada.⁷ Tavaliselt tehakse vahet konfessionaalsel ja mittekonfessionaalsel usundiõpetusel.⁸ Esimesel juhul seotakse usundiõpetus kindla denominatsiooniga, teisel juhul seatakse eesmärgiks erinevate religioonide tundmaõppimine. Ent see lihtsustamine võib toita eelarvamusi ja stereotüüpe.⁹ Usundiõpetuse kui õppeaine eesmärgid sõltuvad selle laadist. Seega on usundiõpetuse õppekirjanduse hindamise karakteristike loomisel keskne küsimus, millise usundiõpetuse laadiga on tegemist. Järgnevalt vaatlen Eesti usundiõpetuse ainekavu, taustaks John Hulli briti religiooniõpetuse¹⁰ traditsioonil põhinev ja Hans-Georg Ziebertzi saksa traditsioonil põhinev käsitlus, mõlemad lähtuvad religiooniõpetuse vaatlusel õppeaine eesmärkidest.

JOHN HULLI RELIGIOONIÕPETUSE MUDELITE LIIGITUS

John Hull keskendub religiooniõpetuse mudelite süstematiseerimisel religiooniõpetuse eesmärkidele ja jagab praegused mudelid kolmeks: õppimine religiooni suunas (*education into religion*), õppimine religiooni kohta (*education about religion*) ja õppimine religioonist (*education from religion*). Õppimist religiooni suunas kirjeldab Hull olukorrana, kus religiooniõpetuse ainekava hõlmab ühteainust religioosset traditsiooni. Õpilastelt oodatakse, et nad suhtuvad sellesse religiooni kui õigesse ning

⁷ Olga **Schihalejev**, *From Indifference to Dialogue? Estonian Young People, the School and Religious Diversity* (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 2010), 63.

⁸ Jean-Paul **Willaime**, „Different Models for Religion and Education in Europe“ – *Religion and Education in Europe*. Eds. Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, Jean-Paul Willaime (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 2007), 60.

⁹ Peter **Schreiner**, „Religious Education in the European Context“ – *Religious education in Europe: situation and current trends in schools*. Eds. Elza Kuyk, Roger Jensen, David Lankshear, Elisabeth Löh Manna, Peter Schreiner (Oslo: IKO Publishing House, 2007), 11.

¹⁰ Siinses seoses on kasutatud nimetust „religiooniõpetus“, nii nagu see eestikeelses terminoloogias käibele on tulnud.

õpivad selle kohaselt elama. Hull kirjeldab seda kui religiooni õpetamist seestpoolt.¹¹ Õppimist religiooni suunas ehk õpilaste viimist ühte usulisse traditsiooni ei nähta enamikus Euroopa maades enam mitte riigikoolide, vaid perekondade ja religioosete kogukondade ülesandena.¹² Eesti ainekavad ei anna võimalust õppimiseks religiooni suunas, kuna usundiõpetust ei mõisteta neis „ühegi kiriku, koguduse ega usulise ühenduse kuulutustööna“¹³.

Õppimine religiooni kohta keskendub religioonialastele teadmistele ja hõlmab tihti religioonide ajalugu. Eesmärgiks on vältida indoktrineerimist ja mingi konkreetse religiooni eelistamist. Hull märgib, et siin õpetatakse religiooni väljastpoolt vaadates, ja toob näiteks, et mõnes Ameerika keskkoolis õpetatakse Piiblit kui kirjandusteost, mitte kui religiooset raamatut või teatud usukogukonna pühakirja. Hull toob sellise lähenemise puudusena välja, et see ei haaku maailmaga, milles õpilane elab, ning aitab vähe kaasa õpilaste otsingutele moraalsete ja spirituaalsete väärtuste vallas. Ent ta loodab, et õppimisel religiooni kohta on oma osa religioosse sallimatuse ennetamisel ja avalikkuse vabastamisel negatiivsetest stereotüüpidest religioonide kohta, kuna see aitab religioosseid fenomene kriitiliselt tõlgendada.¹⁴

Rõhuasetus õppimisele religiooni kohta ilmneb ka Eesti ainekavades. Õppeaine kirjelduses on näha religiooniloolist lähenemist:

Religioonide ja maailmavaadete tundmaõppimine peab lähtuma tasakaalustatud teaduslikust käsitlusest. Usundiõpetuse tundides õpitakse tundma religioonide mitmekesisist pärandit ning tänapäeva nii positiivsetes kui ka probleemsetes ilmingutes.¹⁵

Õppimine religiooni kohta tuleb eriti ilmsiks õpitulemuste kirjeldustes, kus näiteks esimeses kooliastmes on kasutatud sõnu nagu „toob näiteid, nimetab, kirjeldab, selgitab, tunneb“. Nii on kirjas, et õpilane „...toob näiteid religiooniga seotud esemete, tekstide, toimingute, sündmuste ja pai-

¹¹ John M. Hull, „The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective“. <http://www.johnmhull.biz/International%20Association%20for%20Religious%20Freedom.html> 31. jaanuar 2012.

¹² Schreiner, „Religious Education in the European Context“, 9.

¹³ Riigi Teataja I 2010, 6, 22; Riigi Teataja I 2010, 6, 21.

¹⁴ Hull, „The Contribution of Religious Education to Religious Freedom“.

¹⁵ Riigi Teataja I 2010, 6, 22; Riigi Teataja I 2010, 6, 21.

kade kohta; toob näiteid erinevatest religioosetest traditsioonidest pärit lugude kohta¹⁶.

Kolmanda mudelina kirjeldab Hull õppimist religioonist. Sarnaselt õppimisega religiooni kohta säilitatakse siin rangelt distants õpilaste ning religioonide sisu vahel, kuid õppesisu moodustab pigem õpilast ümbritsev maailm kui religiooni sisemine struktuur. Sellise religiooniõpetuse eesmärgiks on aidata kaasa õpilase moraalsele ja spirituaalsele arengule. Kui esimese kahe religiooniõpetuse mudeli puhul õpetatakse religiooni religiooni enda pärast – kas usuna, mille juurde lapsi tuua, või millenagi, mis on väärt kriitilist uurimist –, siis kolmanda mudeli puhul on keskmes lapsed kui õppijad.¹⁷ Ka Eesti ainekavad seavad keskmesse õpilaste endi kogemuse ja lähema keskkonna:

Usundiõpetuse õppematerjal seostatakse õpilaste varasemate teadmiste ja kogemustega; tähtis on tutvuda kodukoha ja sealsete religiooniga seotud kultuuriväärtustega ning luua seoseid õpilaste küsimuste ja probleemidega. Soovitav on kaasata õpilasi usundiõpetuse töökava koostamisse.¹⁸

Seega pakuvad usundiõpetuse ainekavad võimalust nii õppimiseks religiooni kohta kui ka õppimiseks religioonist. Kumb neist saab ülekaalu, võib sõltuda suurel määral õpetajast ja kasutatavatest õppematerjalidest.

HANS-GEORG ZIEBERTZI RELIGIOONIÕPETUSE MUDELITE LIIGITUS

Ziebertz lähtub seisukohast, et on võimalik eristada haridust laiemas mõttes, religiooniõpetust (*religious education*), kristlikku religiooniõpetust (*christian religious education*) ja katehheesi (*catechesis*)¹⁹. Ükski neist kolmest viimasest, religiooniga seotud õppimise vormist pole Ziebertzi arvates tähtsam kui teised. Kõik kolm on vajalikud, seejuures võib neid

¹⁶ Riigi Teataja I 2010, 6, 22.

¹⁷ Hull, „The Contribution of Religious Education to Religious Freedom“.

¹⁸ Riigi Teataja I 2010, 6, 22; Riigi Teataja I 2010, 6, 21.

¹⁹ Hans-Georg Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society. Problems and Challenges* (Münster; Hamburg; London: LIT, 2003), 83.

vaadelda nii iseseisvate kui ka üksteist täiendavatena.²⁰

1. Religiooniõpetus ei keskendu Ziebertzi järgi ainult ühele usulisele traditsioonile, vaid ühiskonnale laiemalt. See keskendub elu eksistentiaalsele dimensioonile ja võimaldab näidata, kuidas erinevates vormides transtsendentaalsed küsimused on keskpunktis muusikas, filmis ja kirjanduses, ent ka filosoofias, meditsiinis ja füüsikas, nagu need on kesksed maailmavaadetes ja religioossetes traditsioonides.²¹ Eesti ainekavade õppeaine kirjeldustes on samuti esile toodud, et erinevate religioonide ja maailmavaadete tundmaõppimine „loob võimalusi tegeleda eksistentiaalsete küsimustega“²².

2. Kristlik religiooniõpetus keskendub traditsioonile, milles tuleb nähtavale spetsiifiline suhtumine viimselt olulisse, kasutades seejuures erilist sümbolite süsteemi ühe kogukonna kontekstis. Religioon ilmneb alati mingi kindla religioosse traditsiooni kontekstis. Kristlik religiooniõpetus ei ole Ziebertzi meelest midagi täiesti erinevat teistest haridusmudelitest, vaid jagab nendega vastutust hariduse kui terviku eest. Ziebertz tuletab ka meelde, et kristliku religiooniõpetusega tegelejalatel ei ole religiooniõpetuse monopoli.²³ Seega eraldab Ziebertz selgelt kristliku konteksti religiooniga seotud õppimises. Eesti ainekavades on sellisest religiooniõpetusest distantseeritud, kuna neis „ei käsitleta ühtki maailmavaadet õpilastele normatiivsena“ ja neis ei ole ka kristlusega seotud teemad mahu poolest eelistatud olukorras.²⁴

3. Katehheesi mõttena näeb Ziebertz sügavat süüvimist kristlikku usu traditsiooni ja kindlasse religioossesse kogukonda. Katehhees on seega Ziebertzi arvates kristliku religiooniõpetuse ühe aspekti kitsam mõistmine ja ta leiab, et seda ei saa kooli religiooniõpetuselt tänapäeval nõuda.²⁵ Eesti ainekavades on rõhutatud, et usundiõpetuse „ülesanne ei ole juhatada õpilasi mingi kindla religiooni juurde“²⁶.

²⁰ *Ibid.*, 86 jj.

²¹ *Ibid.*, 86.

²² *Riigi Teataja* I 2010, 6, 22; *Riigi Teataja* I 2010, 6, 21.

²³ Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society*, 87.

²⁴ *Riigi Teataja* I 2010, 6, 22; *Riigi Teataja* I 2010, 6, 21.

²⁵ Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society*, 87 jj.

²⁶ *Riigi Teataja* I 2010, 6, 22; *Riigi Teataja* I 2010, 6, 21.

Ziebertzi eripära on see, et ta peab silmas haridust kui tervikut ega vastanda erinevaid religiooniga seotud õppimise vorme. Ziebertz leiab, et religiooniõpetuses, kristlikus religiooniõpetuses ja katehheesis on õppimise eesmärgid seatud erinevalt.²⁷ Ta kirjeldab neis eesmärkides nelja üksteist täiendavat, kuigi mitte võrdset tähtsat dimensiooni: õpetus, spirituaalne areng, usukogukond ja transformatsioon.²⁸

1. Õpetuses on korraldatud teadmised religioonist üldiselt ja põhjalikumalt kristlikust religioonist. Ziebertz rõhutab, et isegi kui õpilased ei sotsialiseeru kristlikusse kirikusse, tuleb neile luua eeldused mõista läänemaailma kultuurilis-religiooset alust, mida on olulisel määral mõjutanud kristlus. Nüüdisaegses ratsionaalselt struktureeritud maailmas on religioosse õpetuse sihiks tulevased täiskasvanud tunnetuslikult nõnda ette valmistada, et nende isiklik religioossus areneks sarnaselt nende üldise arenguga ega peetuks lapse tasemel ning et nad suudaksid asjakohaselt tajuda ja hinnata reaalsuse religiooset dimensiooni.²⁹

2. Spirituaalse arengu tulipunktis on isik või pigemini sisemine mina. Spirituaalsus ei ole enam piiratud kristliku religiooniga. Ziebertzi arvates on tänapäeval kergem rääkida spirituaalsusest, kuna enamik inimesi on nüüd teadlikud, et nad otsivad oma elu pöördepunkti, tahavad leida oma sisemist mina ning seletada elu ja saada sellesse suunda ja korda. Need otsingud toimuvad religiooni valdkonnas.³⁰

3. Sotsiaalse sidususe seisukohast rõhutab Ziebertz, et religiooni tundmaõppimises on kogukonnal ikka veel suur tähtsus. Ta toob esile, et ühest küljest on religioosne identiteet interaktsiooni resultaati, mis aga eeldab grupi olemasolu. Teisest küljest on religioon alati seotud kogukonnaga, eluvaadete ja uskumuste, väärtuste ja normide jne moodustumisega. Integratsioon kogukonna sees toimub osalemise kaudu ja kogukonna sidemeid pühitsetakse rituaalide abil.³¹

4. Kristlikust traditsioonist ei saa Ziebertzi arvates lahutada transformatsiooni aspekti, kuigi muudes religioonides pole see ilmtingimata samaväärselt oluline. See dimensioon asetab keskpunkti isikliku tead-

²⁷ Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society*, 83.

²⁸ *Ibid.*, 89-91.

²⁹ *Ibid.*, 89 jj.

³⁰ *Ibid.*, 90.

³¹ *Ibid.*, 90 jj.

likuks saamise faktist, et kristlik religioon julgustab inimesi virguma ja arendama oma potentsiaali maailma korrastamiseks ning võtma vastutust enese ja teiste ees.³²

Ziebertz vaatleb haridust kui tervikut. Seejuures eristab ta religiooniga seotud õppimise juures antropoloogilist, ühiskondlikku, teoloogilist ja kiriklikku mõõdet.³³ Eesti usundiõpetuse ainekavad keskenduvad vaid kahele esimesele. Ziebertzi käsitluse eripära on ka see, et ta liidab õppimise kognitiivse ja spirituaalse mõõtme ning lisab juurde veel kaks religiooni jaoks olulist dimensiooni – sotsiaalse sidususe ja transformaatiivsuse. Oluline on, et ta mõnab nende erinevat tähtsust religiooniga seotud õppimise erinevates vormides. Eesti usundiõpetuses, kui see kaldub Hulli terminit kasutades õppimisse religiooni kohta, võib õpilase spirituaalne areng jääda piisava tähelepanuta. Kõige enam annavad ainekavad võimaluse keskenduda õpilase kognitiivsele arengule. Selle mõistmisele, et religioonis on oluline ka sotsiaalne sidusus, võivad kaasa aidata usundiõpetuse tundide õppekäigud erinevate religioosete gruppide ja kristlike koguduste juurde. Transformatsiooni dimensiooni ei saa päriselt kõrvale jätta ka usundiõpetuses, kuigi see on olulisem kindlas religioosises traditsioonis juurdunud õppimisel. Kõiki õppimiseesmärkide nelja dimensiooni võiks toetada õppekirjandus.

PIIBLITEEMADE KÄSITLEMINE USUNDIÕPETUSES

Nagu usundiõpetuse õpetamisel tervikuna on ka piiblitekstide käsitlemisel oluline teadvustada õpetamise eesmäärke. Usundiõpetuse ainekavade õppeaine põhjenduses on küsimusele, miks tuleks Piiblit koolis käsitleda, kaks võimalikku vastust. Esiteks aitab religioonialane haritus mõista maailma kultuuripärandit³⁴. Kristlus on raamatureligioon ja seepärast on piiblitekstidega tegelemine usundiõpetuse loomulik osa. Ent see ei ole piisav põhjus Piiblit usundiõpetuses käsitleda, sest Piibliga seotud teemasid tuleb paratamatult vähem või rohkem puudutada ka Euroopa ajaloo ja kultuurilooga seotud õppeainetes.

³² *Ibid.*, 91.

³³ *Ibid.*, 91 jj.

³⁴ *Riigi Teataja* I 2010, 6, 22; *Riigi Teataja* I 2010, 6, 21.

Teiseks on usundiõpetuse ainekavades kirjas „Eesmärk on valmistada õpilasi ette eluks pluralistlikus ühiskonnas ning maailmas, kus tuleb kokku puutuda erinevate religioonide ja maailmavaadete esindajatega“.³⁵

Kristlased moodustavad Eestis küll väikese protsendi kogu elanikkonnast, kuid on siiski kõige arvukamalt esindatud religioon³⁶. Seega on vajalik, et ka need, kes end kristlastena ei määratle, tunneksid kristlikku pühakirja, et ühiskonnas tekiks asjalik dialoog kristlastega ja kristlike kultuurimärkide üle.

Millise tekstina tuleks sellest lähtuvalt Piiblit üldhariduskoolis ja kitsamalt usundiõpetuses käsitleda? Gertrud Yde Iversen tõstatab küsimuse piibliteksti autoriteedi kohta Taani mittekonfessionaalses religiooniõpetuses ja toob välja, et piiblitedid on autoriteetsed tekstid kahes tähenduses. Neil on kultuuriline ja religioosne autoriteet. Piiblitedid on kultuuriliseks autoriteediks, kuna need on iidsete tekstid, mis on mõjutanud kultuuritraditsioone läbi sajandite.³⁷ Piibel on ilmselt enam kui ükski teine tekst inspireerinud lääne kirjandust, kunsti ja muusikat. See mõju on olnud mitmekesine. Näiteks pole Piibel olnud „mitte üksi süžeede, motiivide, tüpaažide, vaid ka ütluste, fraseologismide, metafoorsete jm kujundite tähtis allikas“³⁸. Seega oleks Piiblit vaja tunda ka neil, kellele on jäänud täiesti võõraks need uskumused, millest see tekst on välja kasvanud.

Kuid kristlaste ja kristlike kirikute jaoks on Piibli tekstidel ka religioosne autoriteet. Need on ristiusu, kristliku eetika ja maailmavaate jaoks keskse sisuga tekstid, mis pretendeerivad tõe kõnelemisele Jumala kohta.³⁹

Mittekonfessionaalse usundiõpetuse ainekava eeldaks esmapilgul tegelemist ainult Piibli kui kultuurilise autoriteediga. Selle juures võib ent küsida, miks üldse peaks õpetama Piiblit usundiõpetuses ja mitte kirjan-

³⁵ *Ibid.*

³⁶ 2000. aasta rahva ja eluruumide loendus. IV, Haridus. Usk (Tallinn: Statistikaamet, 2002), 17.

³⁷ Gertrud Yde Iversen, „Engaging with Biblical Texts in Religious Education. Reflections from a Danish point of view” – *Religious Education and Christian Theologies. Some European Perspectives*. Eds. Peter Schreiner, Gaynor Pollard, Sturla Sagberg (Münster: Waxmann, 2006), 53.

³⁸ Arvo Krikmann, „Piibel kui ütluste allikas” – *Keel ja Kirjandus*, 5 (1996), 286.

³⁹ Iversen, „Engaging with Biblical Texts in Religious Education”, 53.

dust, kunsti, muusikat jt kultuurivaldkondi käsitlevates tundides. Kuid usundiõpetuse ainekava osaks on ka maailmareligioonide tundma õppimine⁴⁰ ja seega käsitletakse Piiblit kui kristlaste pühakirja teiste usundite pühakirjade hulgas. Multireligioosne ühiskond ja meedia kaudu õpilasteni jõudev pluralistlik maailm annab põhjuse pöörata usundiõpetuses tähelepanu mitte ainult piiblitlugudele ja nende kasutamisele lääne kultuuris, vaid ka Piiblile kui kristlaste jaoks pühale tekstile. Kristlased moodustavad osa ühiskonnast, nagu on osa ühiskonnast ka teiste religioonide esindajad ja mitteusklikud.

Iverseni arvates tuleb multireligioosse ja -kultuurilise ühiskonna keerukuse tõttu usundiõpetuses tegelda Piibli mõlema autoriteetsuse avaldustega. Sama kehtib teiste religioonide pühakirjade kohta. Usundiõpetus peaks tegelema Piibli, Koraani või mõne teise religioosse tekstiga kui kanoonilise tekstiga religiooni jaoks ja kultuurikoodi jaoks, mida see tekst on mõjutanud.⁴¹

Järgnevalt viitan võimalustele, kuidas Piiblit usundiõpetuses ja/või teistes õppeainetes käsitleda kultuurilise ja religioosse autoriteedina, ja nende kahe käsitluse seosele. Piibel on meie kultuuriruumi üks olulisi alustekste ja sellega tutvumine peaks loomuliku osana kuuluma kooli õppekavasse.⁴² Piibel kultuuri alustekstina on ühelt poolt tugevasti mõjutanud ja mõjutab siiani kultuuri ja kunsti. Teiselt poolt kannab see tekst väärtusi, mis kujundavad praeguseni meie elu.

Piiblit on võimalik käsitleda ka ainuüksi selle kirjalikust väärtusest lähtudes. Kahtlemata saab seda teha usundiõpetuses, ent rahvaluule tekstivaliku all on piiblitlood kirjanduse ainekavas olemas nii põhikooli II kui ka III kooliastmes⁴³. Gümnaasiumi kirjanduse ainekava järgi sisaldab kohustuslik kursus „Kirjandus antiigist 19. sajandini“ teemat „Piibel kui kirjanduse alustekst“⁴⁴. Mark Pike juhib tähelepanu, et Piibli käsitlemine

⁴⁰ Riigi Teataja I 2010, 6, 22; Riigi Teataja I 2010, 6, 21.

⁴¹ Iversen, „Engaging with Biblical Texts in Religious Education“, 53 jj.

⁴² Pille Valk, „Piibli tõlgendamisest ehk Lühike õpetus, kuidas hoiduda kirvega kure püüdmisest“ – *Eesti Emakeeleõpetajate Seltsi Aastaraamat, 4. Kirjandusest. Piiblist Internetini*. Koost ja toim Piret Joalaid (Tallinn: Eesti Emakeeleõpetajate Selts, 2008), 23.

⁴³ Riigi Teataja I 2010, 6, 22. Põhikooli riiklik õppekava. Lisa 1. Ainevaldkond „Keel ja kirjandus“. <https://www.riigiteataja.ee/ert/get-attachment.jsp?id=13275422> 30. jaanuar 2012.

⁴⁴ Riigi Teataja I 2010, 6, 21. Gümnaasiumi riiklik õppekava. Lisa 1. Ainevaldkond „Keel

maailmakirjanduse osana võib mõjutada õpilaste spirituaalset arengut usutunnistusest olenemata. Piibel ei pea seejuures õpilaste spirituaalsust arendama tingimata kristluse poole.⁴⁵

Kirjandusõpiku is on Piibel küll tutvustamist leidnud, kuid pikemalt pole selle kujunemist ega piibililugusid käsitletud.⁴⁶ Ent kirjandustundides võib Piibel käsitlemata jääda ka põhjustel nagu „õpilaste ülikriitiline hoiak, mis kogemusteta õpetajat hirmutab, ajapuudus või tunneb õpetaja, et vajalikest teadmistest jääb napiks“⁴⁷. Üllatavam on tõsiasi, et kuigi nii Suurbritannias kui Ameerika Ühendriikides on Piibli käsitlemine kirjandusteosena seaduslik ja kindlasti ka hariduslikest motiividest lähtudes põhjendatud, loetakse sealgi seda riiklikes koolides harva. Ometi on need maad Piiblist tugevalt mõjutatud.⁴⁸

Piiblit on võimalik koolis käsitleda ka kultuurilise autoriteedina, mis on mõjutanud ja mõjutab meie elu väärtuste kandjana. Piiblit sellisena käsitledes on võimalik uurida konteksti, milles need väärtused kujunesid. Piibel kogu lääne ühiskonna väärtuste kujundajana on mõjutanud ka neid, kes ei ole kristlased. Piiblit kui väärtusi kandvat teksti saab uurida ja tõlgendada samade (kirjanduskriitiliste) vahenditega nagu iga teist vana teksti. Piiblit kui väärtushinnanguid mõjutanud teksti võiks käsitleda usundiõpetuses, kuid õppekavad annavad selleks teisigi võimalusi. Näiteks gümnaasiumis on sotsiaalainete valdkonna juures läbiva teema „Väärtused ja kõlblus“ all märgitud ka „erinevate väärtussüsteemide ning nende seoste tundmine ajaloolis-kultuurilises kontekstis, religiooni ja maailmavaatega seoses“⁴⁹.

Ent Piibli kaalukus väärtuste kujundajana püsis suuresti Piibli kui pühakirja autoriteedil. Nii on Piibli kui kultuurilise autoriteedi ja Piibli

ja kirjandus“. <https://www.riigiteataja.ee/ert/get-attachment.jsp?id=13275399> 30. jaanuar 2012.

⁴⁵ Mark A. Pike „Belief as an Obstacle to Reading: the case of the Bible?“ – *Journal of Beliefs and Values*, 2/24, 2003, 163.

⁴⁶ Vt nt Anne **Nahkur**, *Kirjandus antiigist renessansini. Gümnaasiumiõpik* (Tallinn: Koolibri, 2005), 67-69.

⁴⁷ Valk, „Piibli tõlgendamisest“, 23.

⁴⁸ Pike, „Belief as an Obstacle to Reading“, 156.

⁴⁹ *Riigi Teataja I* 2010, 6, 21. Gümnaasiumi riiklik õppekava. Lisa 5. Ainevaldkond „Sotsiaalained“. <https://www.riigiteataja.ee/ert/get-attachment.jsp?id=13275403> 30. jaanuar 2012.

kui religioosse autoriteedi käsitlemine omavahel tihedalt seotud. Northrop Frye, kes nimetab Piiblit suureks koodiks, leiab, et kirjanduslik lähenemine Piiblile ei ole iseenesest vale, sest „ühelgi raamatul ei saa olla nii erilist kirjanduslikku mõju, kui sel poleks kirjanduslikku väärtust. Kuid Piibel on ilmselgelt „rohkem“ kui kirjandusteos“⁵⁰.

Kuna Piibel on tekstikogum, siis on seda võimalik ka mitmel viisil tõlgendada. Piibel on avatud paljudele, ka võistlevatele interpretatsioonidele.⁵¹ Piibli tõlgendamine ei ole olnud meelevaldne, vaid on kasvanud välja ajastu probleemidest ja ootustest.⁵² Iversen pakub Taani mittekonfessionaalse usundiõpetuse põhjal välja kolm põhikriteeriumi, millele peab vastama üldhariduskoolis piiblitekstidega tegelemise nüüdisaegne metodoloogia. Esiteks peab see säilitama erinevuse piiblitekstide maailma ja reaalsuse vahel ning selgitama, kui mõõtuandvatena võib piiblitekste võtta. Teiseks peab see tunnustama lapse põhjapanevat õigust iseseisvale religioossele arengule. Kolmandaks peab see arendama tolerantset suhtumist ja dialoogi erinevate uskumuste ja religioosse taustaga inimeste vahel.⁵³ Piiblitekstide tõlgendamisele koolis on traditsiooniliselt aluseks ajaloolis-kriitiline analüüs ja teised ülikoolide piiblikesegeesi meetodid ning religiooniõpetaja peab seega tundma piiblitekstide ajalugu ja valdama hermeneutilisi oskusi.⁵⁴

Niisiis sõltub Piibli käsitlemine usundiõpetuses sellest, millist laadi usundiõpetusega on tegemist. Konfessionaalses usundiõpetuses võib Piibli interpreteerimise aluseks olla piibellik päästelugu. Mittekonfessionaalses usundiõpetuses tuleneb koolis kasutatav piiblitõlgendus nüüdisaja sekulaarsest ühiskonnast ja seega on sobiv ajaloolis-kriitilisel lähenemisel põhinev piiblitekstide kriitilis-analüütiline refleksioon. Religiooselt haritud õpilane ei peaks mitte ainult tundma peamisi piiblitõlgendusi ja piiblitõlgenduse viise, vaid ka oskama näha Piiblit kui üht pühakirja teiste pühakirjade hulgas.

⁵⁰ Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (Toronto: Academic Press Canada, 1983), XVI.

⁵¹ Christoph Levin, *The Old Testament. A Brief Introduction* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005), 175.

⁵² Toomas Paul, *Eesti piiblitõlke ajalugu. Esimestest katsetest kuni 1999. aastani* (Tallinn: Emakeele Selts, 1999), 50.

⁵³ Iversen, „Engaging with Biblical Texts in Religious Education“, 46.

⁵⁴ *Ibid.*, 55.

PIIBLIALASE ÕPPEKIRJANDUSE ANALÜÜSIMISE MUDEL

Järgnevalt on esitatud mudel piiblicalase õppekirjanduse analüüsimiseks usundiõpetuse perspektiivist, mis arvestab õppesisu valiku aluste ja õppesisu esitamise aspekti. Õppekirjanduse hindamise üldiseid karakteristikuid on mudelis täpsustatud ainepõhiste karakteristikute kaudu, mis arvestavad usundiõpetuse ja kitsamalt Piibliga seotud teemade käsitlemise eripärasid.

Õppesisu valiku aluste aspekt

1. Kuidas suhestub õppematerjal mittekonfessionaalse usundiõpetusega? Kuivõrd vastab õppematerjal usundiõpetuse ainekava eesmärkidele?
2. Millist kultuurikonteksti õppematerjal otsesõnu või vaikumisi eeldab? Kuivõrd on kasutatud võimalusi siduda piiblicalane materjal Eesti olustikuga?
3. Kuivõrd eeldab õppematerjal piiblicalaseid teadmisi ja piibililugude tundmist?
4. Millist laadi piibililood on valitud? Millises paradigmas on õppematerjalis Piiblit/piibililugusid tõlgendatud? Kuivõrd on viidatud erinevatele Piibli tõlgendamise võimalustele? Kuivõrd on õpilasele jäetud võimalus anda piibililugudele oma tõlgendus ja otsida enda jaoks tähendus?
5. Millise tekstina õppematerjal Piiblit vaatleb, kas kultuurilise või religioosse autoriteedina?

Õppesisu esitamise aspekt

1. Kas tekst on mõistetav?
2. Kuidas on õpik struktureeritud? Kas on lisatud ülesandeid ja küsimusi?
3. Milline on kujundus ja kuidas on esitatud illustratsioonid?
4. Kas piiblitekst ja selle tõlgendus on eristatavad? Kas Piibli tsitaadid ja viited on korrektsed?

EESTIKEELSEST PIIBLIALASEST ÕPPEKIRJANDUSEST

Järgnevalt on mudelis esitatud teemadest lähtudes analüüsitud valikut eestikeelsest piibliaalsest õppekirjandusest. Vaadeldud on vaid neid raamatuid, mida Haridus- ja Teadusministeerium on soovitanud kasutada üldhariduskoolis või mida teadaolevalt õppetöös kasutatakse.⁵⁵ Eraldi on käsitletud piibliteemasid usundiloo raamatuis ning piibliaalseid õpikuid.

Usundiloo raamatute sisuks on usundite tutvustamine ja sellest lähtuvalt käsitletakse ka Piiblit. Piibililugude lahtiseletamise tugipunktiks saab usu kontekst ja nii vaadeldakse, milline tähtsus on Piibilil juutide *resp.* kristlaste rituaalides.⁵⁶ Piiblit kasutatakse allikana juutluse ajaloo ja kristluse algusaja kohta, kuid Piiblile seejuures alati ei viidata. Piibli tutvustamisel ei lähtuta mitte ajaloolis-kriitilisest uurimisest, vaid judaistlikust *resp.* kristlikust pärimusest.⁵⁷ Piibli roll kultuuris jääb neis raamatuis enamasti esile toomata.⁵⁸

Kuigi päriselt ei pääseta mööda piibililugude tutvustamisest, on valdavalt piirdutud sisukokkuvõtetega. Erandiks on vaid Christine Schulz-Reissi raamat „Mida maailm usub?“⁵⁹, milles on rõhk judaismi ja kristluse jaoks olulistel lugudel. Ent näiteks John Bowkeri raamatus „Maailma usundid“ esitatakse piibililugusid detailirohkete vanade maalide kommentaaridena⁶⁰ ja nii sõltub see, kui terviklikult lugu lugejani jõuab, vastaval pildil kujutatust. Üksnes usundiloo raamatuid kasutades jäävad piiblihood võõraks ja see nõrgendab ka judaismi ja kristluse tundmist.

Usundiloo raamatud sisaldavad enamasti õpilase jaoks palju uusi mõis- teid ja nii on soovitatav sõnaseletuste olemasolu ja teksti hea liigendus.⁶¹

⁵⁵ Ulatuslikumat ülevaadet ja analüüsi vt Silja Härm, *Eestikeelne piibliaalne kirjandus religiooniõpetuse perspektiivist: ülevaade ja juhatusi kasutajatele*. Magistritöö (Tartu, 2010). Kättesaadav elektrooniliselt http://tartu.ester.ee/record=b2508983~S1*est

⁵⁶ Nii nt David Self, *Suurusundid* (Tallinn: Koolibri, 1998).

⁵⁷ Vt nt Lynn Underwood, *Maailma usundid* (Tallinn: Koolibri, 1999), 34–43.

⁵⁸ Vt nt Markus Hattstein, *Maailmareligioonid* (Tallinn: Koolibri, 2007), 56–78.

⁵⁹ Christine Schulz-Reiss, *Mida maailm usub? Viis suurt religiooni* (Tallinn: Koolibri, 2008), 61–85 ja 89–113.

⁶⁰ John Bowker, *Maailma usundid* (Tallinn: Varrak, 2004), 126–131 ja 150–161.

⁶¹ Nii on see raamatus Elizabeth Breuilly, Joanne O'Brien, Martin Palmer, *Maailma usundid. Ülevaade uskumustest, traditsioonidest ja pühadest* (Tallinn: Avita, 1999).

Illustratsioonidki on asjakohasemad, kui need on varustatud seletustega.

Piibliaalaste tõlkeõpikute hulgas eristuvad soome keelest tõlgitud konfessionaalsele usundiõpetusele vastavad õpikud põhikoolile (sari „Hea karjane“⁶²) ja gümnaasiumile⁶³. „Hea karjase“ sari eeldab selgelt kristlikku identiteeti ega ole seega Eesti üldhariduskoolides kasutamiseks sobilik. Gümnaasiumiõpik seevastu haakub Eesti usundiõpetuse ainekavaga. Viimatimainitu juures on probleemiks hoopis see, et eeldatakse piiblitõlgemise tundmist ning viidatakse pidevalt Soome kultuurikeskkonnale. Õpik vaatleb Piiblit läbivalt kui religioosset autoriteeti, kuid ei jäta kõrvale ka tema kultuurilist mõju⁶⁴. Piibli kujunemist vaadeldakse ajaloolis-kriitilisest vaatekohast ja pikemalt arutletakse piiblitõlgendamise üle. Õpiku struktuur ja kujundus hõlbustavad selle kasutamist.

Mary Batchelori raamatu „Piiblit avades“ alguses on soovitus kasutada seda õppematerjalina üldhariduskoolis, kuid Piiblit tõlgendatakse siin kristlikust vaatenurgast lähtudes ja eeldatakse sama lugejalt.⁶⁵ Seega pole raamat kooskõlas ainekavadega, kuid tänu rikkalikule pildimaterjalile on mõeldav selle kasutamine näitena kristliku piiblitõlgendamise kohta.

Eesti keeles on ka kaks originaalõpikut: Toomas Jürgensteini „Piibliõpik“⁶⁶ ja Lauri Leesi „Usundilood“⁶⁷. Mõlemad õpikud arvestavad üldhariduskooli sekulaarse keskkonnaga ega eelda eelnevaid teadmisi religiooni valdkonnast.

Jürgenstein on Piiblit vaadelnud nii kultuurilise kui ka religioosse autoriteedina. Iseloomulik on ometi, et Piibli kui kultuurilise autoriteedi alust nähakse siiski usundis.

⁶² Ulla-Maija **Kankaanpää**, Riita **Nisonen**, Markku **Töllinen**, *Hea Karjane. I: Õpetaja raamat* (Tallinn: EELK Pühapäevakooliühendus, Logos, 1994); Ulla-Maija **Kankaanpää**, Riita **Nisonen**, Markku **Töllinen**, *Hea karjane. II: Õpetaja raamat* (Tallinn: EELK Pühapäevakooliühendus, 1995); Seppo **Alaja**, Aino **Palho**, Riita **Sarsa**, *Hea Karjane. III: Õpetaja raamat* (Tallinn: EELK Pühapäevakooliühendus, Logos, 1994); Seppo **Alaja**, Aino **Palho**, Riita **Sarsa**, *Hea Karjane. IV: Õpetaja raamat* (Tallinn: EELK Pühapäevakooliühendus, Logos, 1994); Seppo **Alaja**, Aino **Palho**, Riita **Sarsa**, *Hea Karjane. III-IV: Jutustused. Õpilase Vana Testament. Õpilase Uus Testament* (Tallinn: EELK Pühapäevakooliühendus, Logos, 1994).

⁶³ Juha **Pihkala**, Lauha **Peltola**, Maija-Leena **Virta-Kangas**, *Piibliõpik* (Keuruu, 1991).

⁶⁴ Iseloomulik on *ibid.*, 7.

⁶⁵ Mary **Batchelor**, *Piiblit avades* (Tallinn: Eesti Piibliselts, 1998).

⁶⁶ Toomas **Jürgenstein**, *Piibliõpik ja dogmaatika alused* (Tallinn: Koolibri, 1997).

⁶⁷ Lauri **Leesi**, *Usundilood* (Tallinn: Avita, 2006). Kuna üle poole raamatu mahust käsitleb Piiblit, siis sobib seda vaadelda koos piibliaineliste õpikutega.

Inimeste usulised elamused nõudsid väljundit. Need olid liiga võimsad, et jääda ainult ühe inimese sisse. Vastavalt inimese oskustele võisid need avalduda rahvalauludes või muusikalistes suurteostes, puust nikerdatud ristis või monumentaalses freskos, lastele ümberjutustatud piiblliloos või mitmeosalises kirjandusteoses. Kõikides nimetatud loometöodes on inimeste mõjutajaks ja inspireerijaks olnud Piibel.⁶⁸

Leesi keskendub ainult Piiblile kui kultuurilisele autoriteedile. Ta näeb oma ülesandena üksnes piibllilugude tutvustamist üldkultuuriliste teadmiste süvendamiseks ja kunstiteoste paremaks mõistmiseks. Lugude valimisel pole lähtunud nende usulisest tähtsusest judaismis resp. kristluses.

„Piibliõpikus“ on Piibli kujunemislugu tutvustatud ajaloolis-kriitilisest uurimistööst lähtudes ja läbivalt osutatud piiblitõlgenduste mitmekesisusele⁶⁹. „Usundilugudes“ ei ole viidatud erinevatele võimalustele ei Piibli kui terviku ega üksikute piibllilugude käsitlemisel, vaid on välja pakutud ainult üks lähenemine Piibli tekkeloole ja Piibliga seotud ajaloole. Valdav on ratsionaliseeriv ja psühhologiseeriv käsitlus piibllilugudest⁷⁰, mis tuleb esile ka õppetundide lõpus olevates küsimustes, näiteks „Millise imeteo sooritas Jeesus Kaanas? Kas sa usud, et Jeesus võis sellise imeteo sooritada? Põhjenda oma arvamust“⁷¹. Imed on püütud ära seletada või neid pisendada, näiteks: „Kord oli sõber nii haige, et kõik pidasid teda surnuks. Siis tuli Jeesus ja Laatsarus sai terveks. Ilmsete liialdustega on evangelist Johannes seda episoodi kirjeldanud nii...“⁷²

Piibliaraamatute autorsuse käsitlemisel on segi pärimus ja teaduslikud seisukohad.⁷³

„Piibliõpiku“ autor ütleb, et püüab vältida jäikade tõdede esitamist⁷⁴ ja õpilastele on jäetud võimalus kujundada erinevate piibllilugude kohta oma arvamused. Seda on ergutatud küsimuste ja ülesannetega ning rühmatööde ja arutlusteemadega, näiteks „Mis sinu arutlustes elu mõtte üle

⁶⁸ Jürgenstein, *Piibliõpik ja dogmaatika alused*, 213.

⁶⁹ Vt nt *ibid.*, 37-64.

⁷⁰ Vt nt Peetruse kohta Leesi, *Usundilood*, 160.

⁷¹ *Ibid.*, 153.

⁷² *Ibid.*, 151.

⁷³ Vt nt Saalomoni kohta *ibid.*, 108 ja Jh ev kohta *ibid.*, 137.

⁷⁴ Jürgenstein, *Piibliõpik ja dogmaatika alused*, 7.

langeb kokku Koguja arvamusega, mis erineb?⁷⁵.

Kui Jürgensteini koostatud õpikus on selgelt eristatud piiblitekst ja selle tõlgendused, siis Leesi omas ei tehta vahet Piiblis kirjapandu, pärimuse ja autori enda arusaamadest tuleneva vahel. Nii seisab õpikus Egiptusest väljarändamise kohta: „Enne kokkulepitud kohta kogunemist tuli vastu ööd määrada ukse hinged talle verrega, et need ei kriuksuks“⁷⁶. Piiblis ent on veri märk ja pidi olema nähtav uksepiitadel.⁷⁷ Nii on õpikus autori omatehtud lugu Piiblis jutustatu asemel. Sellise piibililugude ümber tege-mise ja teoloogilise asjatundmatuse tõttu ei ole „Usundilood” sobiv üldhariduskoolis kasutamiseks.

Kui usundilooliste raamatute kõrvale on eelkõige vaja lisamaterjale piibililugudest, siis õpikutest sobib piibliaalse õppekirjanduse analüüsi-mise mudeli põhjal mõõndusteta kasutamiseks vaid Toomas Jürgensteini „Piibliõpik“.

KOKKUVÕTE

Usundiõpetuse õppekirjanduse hindamisel on keskseteks küsimusteks vastavus õppekava eesmärkidele ja sobivus kultuurikontekstiga. Just nendest seisukohtadest lähtudes tuleks kasutatavat õppematerjali analüüsida nii usundiõpetuses kui ka teistes õppeainetes religiooniga seotud teemasid käsitledes. Jätkuvalt on vaja ka uusi, soovitatavalt Eesti omanäolist religiooset konteksti arvestavaid õpikuid.

⁷⁵ *Ibid.*, 135.

⁷⁶ Leesi, *Usundilood*, 98.

⁷⁷ Vt 2Ms 12:7,12.

RUDOLF BULTMANN

RELIGIOONILOOLASENA

Jaan Lahe

SISSEJUHATUS

Rudolf Bultmann on tuntud eeskätt evangeelse teoloogina, täpsemalt Uue Testamendi teadlasena.¹ Kui küsida, millega on ta jäädvustanud oma nime teoloogia ajalukku, siis on vastuseks kindlasti tema Piibli eksistentiaalne interpretatsioon ja kurikuulus, kuid sageli puudulikult või valesti mõistetud demütologiseerimise programm.² Oluliselt vähem tuntakse Bultmanni religiooniloolasena, kes on andnud oma panuse nii ristiusu varajase ajaloo kui ka mitme teise Rooma keisririigis tekkinud ja levinud

¹ Bultmanni kui teoloogi ja tema teoloogia kohta vt nt „Bultmann, Rudolf“ (W. Schmitz) – *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. Gerhard Müller et al. (=TRE), Bd. 7 (Berlin; New York: de Gruyter, 1981), 387–396; Walter **Schmithals**, *Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967); „Bultmann, Rudolf“ (A. Lindemann) – *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hg. Hans Dieter Betz et. al. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. (=RGG⁴), Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 1859 jj; Heinz **Zahrnt**, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (München: Pieper & Co, 1966), 260–325; Ian **Henderson**, *Rudolf Bultmann. Makers of Contemporary Theology* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966); Morris **Ashcraft**, *Rudolf Bultmann. Makers of the Modern Theological Mind* (Waco, Texas: Word Books Publisher, 1972).

² Bultmanni eksistentiaalse piiblitõlgenduse kohta vt nt Hans Jochen **Genthe**, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 255–275; Henning **Graf Reventlow**, *Epochen der Bibelauslegung. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck, 2001), 380–391; Toomas **Paul**, „Rudolf Bultmann ja Piibli eksistentiaalne interpretatsioon“ – Toomas Paul, *Kirik keset küla* (Tartu: Ilmamaa, 2003), 334–371. Eesti keelde on tõlgitud ka Bultmanni olulisemad Uue Testamendi demütologiseerimist käsitlevad tekstid (vt nt Rudolf **Bultmann**, „Jeesus Kristus ja mütoloogia“ (tlk Jaan Lahe) – *Akadeemia* 10 (2006), 2115–2161; Rudolf **Bultmann**, „Demütologiseerimise probleemist“ (tlk Jaan Lahe) – *Vikerkaar* 1-2 (2008), 90–95). Käesoleva artikli autor on tõlkinud ka Bultmanni kõige kuulsama demütologiseerimist käsitleva essee „Das Neue Testament und Mythologie“, mis vallandas teema üle debati (ilmub teoses: *Friedrich Schleiermacher, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich jt, Uuema evangeelse teoloogia põhittekstid*. Koost Wilfried Härle, Thomas-Andreas Pöder, tlk Thomas-Andreas Pöder jt. Avatud Eesti raamat (Tartu: Ilmamaa)).

religioosse liikumise, religiooni ja kultuse uurimisse. Käesoleva artikli eesmärk on tutvustada Rudolf Bultmanni kui religiooniloolast ja vastata küsimusele, milles seisneb tema panus Rooma keisririigi religioonide uurimisse.

BULTMANNI ELU JA TEGEVUS

Rudolf Karl Bultmann sündis 20. augustil 1884. a Wiefelstedes (Oldenburgi lähedal) sealse evangeelse pastori Arthur Bultmanni vanima pojana. Tema isa oli sündinud Sierra Leones (Lääne-Aafrikas), kus tema vanemad olid tegutsenud misjonäridena.³ Bultmann õppis 1895.–1903. a Oldenburgi humanitaargümnaasiumis, kus tema lemmikaineteks olid usuõpetus, saksa kirjandus ja kreeka keel.⁴ Pärast kooli lõpetamist õppis ta Tübingeni (1903/04), Berliini (1905/06) ja Marburgi ülikooli evangeelsetes usuteaduskondades (1906/07). Tema olulisemateks õpetajateks olid Tübingenis Karl Müller (1852–1940), Berliinis Hermann Gunkel (1862–1932) ja Adolf von Harnack (1851–1930) ning Marburgis Adolf Jülicher (1857–1938), Johannes Weiss (1863–1914) ja Wilhelm Hermann (1846–1922).⁵ 1906/07 sooritas Bultmann Oldenburgi Ülemkirikuvalitsuse juures oma esimese teoloogilise eksami ja töötas samadel aastatel Oldenburgi gümnaasiumi õpetajana ning mõnda aega ka koduõpetajana.⁶ 1910. a kaitses ta Marburgi ülikoolis Wilhelm Heitmülleri juhendamisel litsentsiaadiväitekirja „Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe“ („Pauliinliku jutluse stiil ja küünilis-stoitsistlik diatriib“). See töö on kogu Bultmanni hilisemat loomingut silmas pidades märgilise tähendusega, sest kuigi ta käsitleb siin Pauluse kirju, võrdleb ta nende sõnakasutust ja stiili Rooma keisririigi aegsete filosoofiliste tekstidega ning näitab, kuivõrd tugevasti sõltus Paulus oma kaasaegsest moraalfilosoofiast. 1912. a habiliteerus Bultmann tööga „Die Exegese des Theodor von Mopsuestia“ („Mopsuestia Theodorose eksegees“) ning alustas tööd Uue Testamendi teaduse dotsendina Marburgi Ülikooli evangeelses usu-

³ Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, 15.

⁴ Henderson, *Rudolf Bultmann*, 1.

⁵ *Ibid.*

⁶ Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 380.

teaduskonnas. Neli aastat hiljem (1916) sai ta oma esimese professuuri ja oli erakorraliseks professoriks Breslau ülikoolis. Ta kirjutas Breslaus oma kuulsa raamatu „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ („Sünoptilise traditsiooni ajalugu“) ja abiellus Helene Feldmanniga (1892–1973).⁷ Breslau perioodil sündisid ka tema kaks vanemat tütart.⁸ 1920 kutsuti Bultmann korraliseks professoriks Giesseni ülikooli, kuid juba järgmisel aastal (1921) pöördus ta tagasi Marburgi, kus võttis üle Wilhelm Heitmülleri õppetooli. Marburgi ülikooli evangeelses usuteaduskonnas töötas Bultmann korralise Uue Testamendi professorina kuni emerituuri siirdumiseni 1951. aastal. Rudolf Bultmann suri Marburgis 30. juulil 1976. Ta on Marburgi ka maetud ning linnas on tema nime kandev tänav. Kindlasti on Rudolf Bultmann kõige tuntum Marburgis elanud teoloog, võib-olla koguni kõige tuntum Marburgis elanud ja töötanud teadlane üldse. Veel praegugi meenutavad Marburgi vanemad elanikud teda kui värvikat isiksust.

BULTMANNI RELIGIOONILOOLINE VAATENURK

Rääkides Bultmannist kui religiooniloolasest, on oluline rõhutada, et Bultmanni isikus olid juba alates õpingute ajast lahutamatult ühendatud Uue Testamendi teadlane ja religiooniloolane, sest kuigi ta kirjutas Uue Testamendi teemadel, vaatleb ta paljudes oma töödes Uue Testamendi ja algkristluse probleeme Rooma keisririigi aegse religiooniloo avaras kontekstis. Sellise lähenemise võttis ta omaks oma otsestelt õpetajatelt, kelleks olid Heitmüller, Gunkel, Bousset ja Weiss. Viimased esindavad religiooniloolist koolkonda, mis kujunes välja Göttingeni ülikooli juures 1890. aastatel ja mille peamisteks esindajateks olid lisaks eespool nimetatud teadlastele veel Ernst Troeltsch (1865–1923), William Wrede (1859–1906), Heinrich Hackmann (1864–1935), Alfred Rahlfs (1865–1935), Carl Clemen (1865–1939), Hugo Gressmann (1877–1927), Rudolf Otto (1869–1937) ja Gustav Krüger (1862–1940).⁹ Religiooniloolise kool-

⁷ *Ibid.*

⁸ Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, 16.

⁹ Religiooniloolise koolkonna kohta vt „Religionsgeschichtliche Schule“ (Fr.

konna tähtsus religiooniteadusele seisneb eeskätt selles, et see koolkond hakkas rakendama järjekindlalt religiooniteaduse meetodeid Piibli ja selle religioonide, st iisraeli usundi ja kristluse uurimises, kasutades selleks võrdlusmaterjali Vana Testamendi puhul Mesopotaamiast ja kogu Lähis-Idast ning Uue Testamendi puhul hellenismi ja rooma ajajärgu juutlustest ning kreeka-rooma kultustest ja filosoofiast.

On loomulik, et Uue Testamendi teadlasena on Rudolf Bultmanni huvitanud algkristlus ja selle seosed teiste religioonidega. Käesolevas artiklis ei käsitleta viimast siiski eraldi, samuti mitte antiikset juutlust, vaid keskendutakse mittekristlikele kultustele, religioonidele ja religioossetele liikumistele kreeka-rooma maailmas.

KREEKA-ROOMA RELIGIOON JA FILOSOOFIA

Bultmanni arvates said kristluse kontaktid kreeka-rooma vaimsusega alguse kohe pärast seda, kui kristlus väljus juutluse raamest ning hakkas levima Rooma riigi idaprovintside mittejuudi taustaga elanikkonna hulgas. See areng saab alguse I sajandi 40. aastatel ja on seotud nn hellenistliku, st kreekakeelse ja kreeka kultuurist mõjutatud juutlusega, mille hulgast pärines ka tollase kristluse kõige silmapaistvam misjonär apostel Paulus. Viimase mõttemaailma uurimisele on Bultmann pühendanud palju uurimusi, alates oma litsentsiaadiväitekirjast.¹⁰ Kreeka vaimse

Hartenstein) – RGG⁴, Bd. 7 (2004), 321–326; „Religionsgeschichtliche Schule“ (G. Lüdemann, A. Özen) – TRE, Bd. 28 (1997), 618–624; Gerd **Lüdemann**, Martin **Schröder** (Hg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); Gerd **Lüdemann**, *Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs*. Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule, 1 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996); Gerd **Lüdemann**, „Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus“ – *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*. Hg. Hans Martin Müller (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992), 78–107; Gerd **Lüdemann**, „Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft“ – *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*. Hg. Hans Martin Müller (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992), 311–338.

¹⁰ Vt nt Rudolf **Bultmann**, „Das Problem der Ethik bei Paulus“ – Rudolf Bultmann, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967), 36–54; „Römer 7 und die Anthropologie des Paulus“ – *Exegetica*, 198–209; „Jesus und Paulus“ – *Exegetica*, 210–229; „Glossen im Römerbrief“ – *Exegetica*, 278–284; „Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes“ – *Exegetica*, 298–322;

pärandi kristlusele vahendajateks said Bultmanni arvates hellenistlikud juudikristlased, kes hakkasid teadlikult kasutama kreeka filosoofiast, eriti platonismist ja stoilis-küünilisest filosoofiast pärinevaid mõisteid, ideid ja filosoofilise kirjanduse vormi- ning stiilivõtteid. Nii kasutasid nad oma misjonijutlustes polüteistlikku jumalakäsitlust kritiseerides kreeka filosoofia raames sündinud religioonikriitikat pärit mõtteid,¹¹ mida nad ühendasid hellenistlikust filosoofiast laenatud ideedega – Jumala maailmavalitsust tarkuse kaudu kirjeldati sarnaselt sellega, kuidas stoikud kujutasid kosmose juhtimist kõikeläbiva vaimu (πνεῦμα) poolt.¹² Hellenistlikus juutluses modifitseeriti ka Vana Testamendi jumalakäsitlust, mida täiendati ideedega kreeka filosoofilisest traditsioonist, nagu seda on näiteks kosmilise seaduspärasuse idee, milles avaldub maailma juhtiv mõistuslik printsip. Sellega võeti üle ka stoa filosoofias levinud kosmoloogiline ja teleoloogiline jumalatõestus, mis näevad Jumala olemasolu kinnituseks maailmas valitsevat korrapära ja eesmärgipärasust. Hellenistlikust juutlusest pärit misjonärid võtsid kreeka filosoofiast üle ka voo- ruse (ἀρετή) mõiste, mis Vanas Testamendis puudus. Jumala käsku hakati tõlgendama kui ratsionaalset moraaliseadust.¹³ Ka kuulutus Kristusest omandas hellenistlikus maailmas uusi jooni. Kui esialgu anti seda edasi juutluses väljakujunenud mõistete kaudu, siis nüüd lisanduvad uued mõis- ted, mis laenati hellenistlikust religioonimaailmast. Kuigi mõiste κύριος esineb Jumala tähistusena juba LXX-s, väidab Bultmann, nagu juba varem oli väitnud tema õpetaja Wilhelm Bousset,¹⁴ et selle mõiste laenasid hel- lenistliku taustaga kristlased müsteeriumiusunditest ja see kanti Kristu- sele üle.¹⁵ Praegused uurijad arvestavad κύριος'e tiitli puhul siiski eeskätt

„Zur Auslegung von Galater 2,15–18“ – *Exegetica*, 394–399; „Adam und Christus nach Römer 5“ – *Exegetica*, 424–444; *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984), 187–353.

¹¹ Religioonikriitika tekkis kreeka filosoofias juba klassikalisel ajajärgul. Nii kritiseeris Xenophanes Kolophonist (u 570–480 eKr) antropomorfilistlikku jumalakäsitlust, Anaxagoras Klazomenaist (u 500–428 eKr) väitis, et Päike, Kuu ja tähed pole jumalused, vaid hõõguvkuumad kivikehad, mille eest teda süüdistati jumalasalgamises ja ta saadeti Lampsakosse maapakku. Kreeka filosoofia religioonikriitikat sai hõlpsalt ühendada ebajumalate austamise kriitikaga VT-s.

¹² Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 69 jj.

¹³ *Ibid.*, 70.

¹⁴ Wilhem Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).

¹⁵ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 127. Bultmann juhib eriti tähelepanu Väike

vanatestamentlik-juutliku taustaga,¹⁶ kuigi κύριος´e ainulisuse rõhutamises võib näha poleemikat hellenistliku religioonimaailmaga ja on võimalik, et ka keisrikultusega,¹⁷ sest κύριος on ka keisrite ametliku religioosse tiitli *dominus* kreekakeelne tõlkevaste.

Bultmann pöörab antiikreligioonist rääkides erilist tähelepanu mitmesuguste Lähis-Ida päritoluga jumaluste ümber tekkinud kultustele, mida pikka aega on nimetatud „idamaisteks usunditeks (Rooma riigis)“. Tänapäeval vaadeldakse neid üha enam aga erinevate kultustena kreeka-rooma usundi või antiikusundi raames, st neid ei käsitleta enam omaette religioonidena. Ka ei ole nende kultuste side Oriendiga ajal, mil nad olid Rooma keisririigis levinud, enam nii üheselt mõistetav, nagu arvati veel paarkümmend aastat tagasi.¹⁸ Nii nagu Hermann Gunkel,¹⁹ Richard Reitzenstein²⁰ ja teised religiooniloolisse koolkonda kuulunud või sellele lähedal seisnud uurijad, ei püüa ka Bultmann anda Rooma riigis levinud idamaise päritoluga kultustest süstemaatilist ülevaadet, vaid käsitleb neid koos teiste antiiksete kultuste ja mõttevooludega, mis on tema meelest avaldanud mõju algkristlusele. Eriti põhjalikult teeb ta seda oma raamatus „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ („Algkristlus antiiksete usundite raames“, Zürich: Artemis, 1949). Religiooniloolise

-Aasia, Egiptuse ja Süüria päritoluga kultustele, oletades, et tõenäoliselt omandas see mõiste just Süürias absoluutse tähenduse (*ibid.*).

¹⁶ Nii juba Ferdinand Hahn, kes ütleb, et on raske otsustada, kuivõrd laialt see tiitel müsteeriumikultustes kasutusel oli. Eelkristlikust ajast ei ole selle kohta igal juhul mingeid tõendeid (Ferdinand **Hahn**, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965), 69).

¹⁷ Eduard **Lohse**, *Uue Testamendi teoloogia põhijooni* (Tartu: Greif, 1994), 52 jj.

¹⁸ „Idamaiste usundite“ mõiste ja kontseptsiooni kohta vt Robert **Turcan**, *The Cults of the Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 10; Corinne **Bonnet**, Jörg **Rüpke**, Paolo **Scarpi** (ed.), *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 16 (Stuttgart: Steiner, 2006); Christoph **Auffarth**, „Zwischen Anpassung und Exotik. „Mysterien“ und „Orientalische Kulte“ in der Religion der Antike“ – *Verkündigung und Forschung*, 2 (2007), 19–30; Christoph **Auffarth**, „Religio migrans: Die „Orientalischen Religionen“ im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell“ – *Mediterranea*, IV (2007), 333–363; Jaan **Lahe**, „Paradigmamuutusest Rooma keisririigi religiooniloo uurimises 20. sajandi lõpus ja 21. sajandi alguses“ – *Tuna* 3 (2011), 7–16.

¹⁹ Vt Hermann **Gunkel**, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903).

²⁰ Vt Richard **Reitzenstein**, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Nachdruck der 3. Aufl. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956).

koolkonna traditsiooni jätkajana arvestab Bultmann selles raamatus juutluse kõrval „paganliku hellenismi vaimsete jõududega“ (*mit den „geistigen Kräften des heidnischen Hellenismus“*),²¹ mis ühest küljest säilitasid kreeka vaimuajaloo pärandit, teisest küljest aga mõjutasid ja rikastasid viimast Ees-Aasia religioonide elementide omaksõtmisega.²² Kuid ühes asjas läheb Bultmann religiooniloolisest koolkonnast oluliselt kaugemale. Kui XIX sajandil ajalooteaduses valitsenud historitsismist tugevalt mõjutatud religioonilooline koolkond püüdis ajaloolisi fakte kirjeldada nii, „nagu need olid“, siis Bultmann rõhutab, et tema ülesanne on hoopis interpreteerida mineviku ajaloo nähtusi, lähtudes inimliku eksistentsi mõistmise võimalustest, et tuua neid inimeste teadvusesse ka praeguse eksistentsi mõistmise võimalustena. Bultmann küsib, milline oli eksistentsi mõistmine, mis sai kristluses nähtavaks kui uus inimliku eksistentsi mõistmise võimalus.²³ Selles mõttes on Bultmanni lähenemine antiiksetele religioonidele paralleel tema eksistentsiaalse Piibli-interpretatsiooniga.

Kristlust mõjutanud idamaiste usunditena vaatleb Bultmann peamiselt müsteeriumireligioone ja gnoosist. Asudes käsitlema müsteeriumiusundeid, annab ta esmalt nende definitsiooni: „Müsteeriumiusunditena tähistatakse hulka Ees-Aasia religioone, mis olid (antiikses maailmas – J. L.) võtnud endale uue kuju.“²⁴ Bultmann väidab, et müsteeriumiusundid olid algselt olnud „rahvausundid“ (*Volksreligionen*), siis aga transportisid orjad, kaupmehed ja sõdurid need läände, kus need usundid segunesid aja jooksul kohalike kultustega. Nii tekkisid kultuskogudused (*Kultgemeinden*), mis erinesid kohalikest polisekultustest ja esindasid põhiliselt võrdlemisi ühtset usunditüüpi.²⁵

Müsteeriumiusundid olid Bultmanni meelest olnud algselt etnilised usundid (hõimukultused), kuid omandanud kuju, milles nad kogu Rooma riigis levisid, rebisid nad end lahti oma etnilisest pinnasest. Nii moodustusid kogudused, mis tekkisid liikmete vabatahtliku liitumise kaudu ja milles ületati erinevused, mis kehtisid profaanses maailmas – erinevused sotsiaalse ja ühiskondliku positsiooni, rasside, rahvuste ja sugupoolte vahel

²¹ Kasutan siin ja järgnevalt Bultmanni enda terminoloogiat.

²² Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 7.

²³ *Ibid.*, 8.

²⁴ *Ibid.*, 174.

²⁵ *Ibid.*

(erandiks jäi siin Mithra kultus, mis oli reserveeritud vaid meestele).²⁶

Bultmann toob välja müsteeriumiusundite ühised jooned. Nendeks on 1) kogudusse vastuvõtmine initsiatsiooniakti kaudu; 2) pühitsetute seotus saladusega (töötus pidada saladust); 3) puhastusriitused enne sissepühitsemist ja püha vormeli üleandmine (σύνθημα, σύμβολον); 4) jumaluse kaemus (ἐπόπτεια); 5) idee ühinemisest jumalusega, mille kaudu inimene omandab jumaliku loomuse; 6) söömaajad, mis loovad ühenduse (*communio*) jumalusega või kinnitavad seda ühendust.²⁷

Müsteeriumide eesmärki võib Bultmanni arvates tähistada üldiselt kui „päaste/lunastuse“ (οωτηρία) vahendamist, mistõttu nimetatakse müsteeriumide jumalusi „päastjateks/lunastajateks“ (οωτήρ²⁸/οωτειρα²⁹). Lunastus hõlmab nii siin- kui sealpoolsust – see on pääsemine elu hädaohutudest, kaitse haiguse ja ebaedu eest, kuid eeskätt on see hinge lunastus, see tähendab surematuse (ἀθανασία, αφθαρσία) saavutamise.³⁰ Sellega ületati piir, mis juba Homerose-aegsete kreeklaste meelest lahutas inimesi ja jumalaid.

Müsteeriumiusundite kultuse keskpunktis oli Bultmanni arvates (erandiks taas Mithra kultus) noorusliku jumala kuju, kes oli ise sattunud surma võimusesse ja taas ellu ärganud. Algselt oli see jumalus vegetatsioonijumal, kes kaotas aga hiljem seose loodusega. Usuti, et kultuslik ühinemine müsteeriumijumalusega annab müsteeriumisse pühendatule võimaluse saada osa jumaluse saatusest nii surmas kui ka uues, kadumatus elus.³¹

Müsteeriumiusundite levik on Bultmanni meelest iseloomulik märk eksistentsi mõistmise muutumisest hilisantiikses religioonis. Selles saab nähtavaks, kuivõrd muutunud oli inimese maailmapilt. Maailma võimalused ei pakkunud inimesele seda, mida ta vajab, et olla tema ise, et juhtida teda olemise juurde, milles ta mõistaks maailma ja enda rolli maailmas.³²

²⁶ *Ibid.*, 175. Tänapäeval on selles seisukohas hakatud kahtlema. Vt Jonathan **David**, „The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?“ – *Numen*, 47 (2000), 121–141.

²⁷ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 176.

²⁸ Meessoovorm οωτήρ on tõendatud näiteks Serapise kultuses (*ibid.*).

²⁹ Naissoovorm οωτειρα on tõendatud Isise kultuses (*ibid.*).

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 176 jj.

³² *Ibid.*, 179.

Kuna ristiusus võib leida mõjusid erinevatest religioonidest, tõstatab Bultmann viimaks ka ristiusu võimaliku sünkretismi küsimuse.³³ Eri-nevalt Hermann Gunkelist, kes oli jõudnud järelduseni, et ristiusk on sünkretistlik usund,³⁴ leiab Bultmann, et ristiusus sai nähtavaks uus ja originaalne maailma- ja enesemõistmine (*ein neues und originelles Welt- und Selbstverständnis*), mis kasutas tollasest religioonimaailmast laenatud ideid, mõisteid ja religioosseid motiive üksnes tolle uue maailma- ja enesemõistmise väljendusvahenditena.³⁵ Ristiusu ja kreeka-rooma vaimuse kokkupuutepunktide kõrval on Bultmann näidanud ka olulisi erinevusi antiik-kreeka ja kristliku maailma- ja inimesekäsitluse vahel.³⁶

On ilmne, et Bultmanni käsitlust müsteeriumiusunditest on tugevasti mõjutanud religioonilooline koolkond. Juba ainuüksi Bultmanni küsimuseasetus, kuidas tuleb mõista teiste Rooma riigis levinud „idamaiste usundite“ suhet kristlusega, on kooskõlas religiooniloolise koolkonna programmiga vaadelda kristlust antiikse religioossuse kontekstis.

Rääkides „idamaistest religioonidest“ Rooma riigis, iseloomustas religioonilooline koolkond neid kolme märksõna abil – sünkretism, kosmopoliitsus ja müsteeriumid. Selles osas liiguvad religiooniloolise koolkonna teadlased varasemate uurijate, Georg Wissowa, Franz Cumonti ja Jean Reville'i jälgedes, kelle eelduseks oli, et idamaised usundid olid võrreldes kreeka-rooma usundiga midagi täiesti teistsugust. Eri-nevalt näiteks Franz Cumontist ei ole religiooniloolise koolkonna uurijad küll väitnud, et rooma religioon oli emotsioonitu ja pragmaatiline,³⁷ kuid näiteks reli-

³³ *Ibid.*, 199.

³⁴ Gunkel ütleb: „Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, sind in ihm erhalten und zur Verklärung gediehen, orientalische und hellenistische“ (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 95).

³⁵ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 200-233.

³⁶ Vt Rudolf **Bultmann**, „Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum“ – Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1952), 59–78; Rudolf **Bultmann**, „Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel“ – Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960), 151–165; Rudolf **Bultmann**, „Der Gedanke der Freiheit nach dem antiken und christlichem Verständnis“ – *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 4 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965), 42–51; Rudolf **Bultmann**, „Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum“ – *Ibid.*, 69–90; Rudolf **Bultmann**, „Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum“ – *Ibid.*, 91–103.

³⁷ Cumont ütleb: „Es habe vielleicht niemals eine Religion gegeben, die ebenso kalt und

giooniloolisele koolkonnale lähedal seisnud Paul Wendland oli veendunud, et Rooma riigis levinud „idamaised usundid“ suutsid inimestele pakuda rohkem kui vanad religioonid. Wendland ütleb, et „riiklik religioon“ rõhutas lõhet inimese ja jumala vahel, „idamaised usundid“ seevastu kuu- lutasid jumala ja inimese intiimset suhet, mille kõrgpunktiks oli ühine- mine jumalusega.³⁸

Sünkretism ei ole religiooniloolise koolkonna arvates iseloomulik vaid hellenismiajastule või Rooma keisririigi ajajärgule. Pigem kohtab seda nähtusena juba varasemal ajal muistses Lähis-Idas. Religiooniloolise koolkonna uurijad peavad sünkretismi siiski hellenismiajastu ja Rooma keisririigi ajajärgu religioonile väga iseloomulikuks jooneks ja nimetavad seda soodustavate faktoritena polüteistlike usundite tolerantsust ja nende võimet integreerida endasse üha uusi jumalusi. Sünkretismi levikut soo- dustasid ka ühtne riigiorganisatsioon ning erinevate etniliste gruppide segunemine Rooma riigis.

Religioonilooline koolkond rõhutab, et jumalused, keda austati idamaistes kultustes, olid algselt etnilised jumalused, kuid nagu ütleb Richard Reitzenstein, tegid nad hellenismiajastul kreeka filosoofia mõjul läbi muutuse, mille tulemusena said nende kultustest kosmopoliitsed reli- gioonid, mis ületasid rahvaste, sotsiaalsete kihtide ja sugupoolte piirid. Sellistena sobisid nad „ajavaimuga“ paremini kui vanad rahvuslikud kul- tused ning see oli ka nende eduka leviku peamine põhjus.

Nagu juba varem Reville ja Cumont, mõistis ka religiooniloo- line koolkond idamaiseid usundeid Rooma riigis müsteeriumiusundi- tena. Seejuures ei vaatle religiooniloolisele koolkonnale lähedal seisnud Richard Reitzenstein (kes on Bousset' kõrval Bultmanni seisukohti tuge- vasti mõjutanud) müsteeriumiusundeid üksnes ühe usunditüübina, vaid astmena üleüldises religioosuses arengus. Esimesel, „kainel“ arenguastmel jääb inimese side jumalusega rohkem väliseks.³⁹ Selle arenguastme esin- dajaks peab Reitzenstein babüloonia usundit ja varasemat iisraeli usundit.

prosaisch gewesen wäre als die römische“ (Franz **Cumont**, *Die orientalischen Religio- nen im römischen Heidentum* (Leipzig, Berlin: Teubner, 1910), 35).

³⁸ Paul **Wendland**, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. 4. Aufl. Handbuch zum Neuen Testament, 2 (Tübingen: Mohr Sie- beck, 1972), 155.

³⁹ Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wir- kungen*, 5.

Teisel arenguastmel on religiooni järgija hing olemuslikult jumalaga suguluses ja seega surematu.⁴⁰ Selle arenguastme esindajaks peab Reitzenstein iraani ja india religiooni. Reitzenstein väidab siiski, et mõlemad kirjeldatud usunditüübid ei jää isoleerituks, vaid nad mõjutavad teineteist vastastikkuna.⁴¹ Religioosse arengu kolmas, kõrgeim aste on müsteeriumiusundid, mille keskmeks on inimhinge vabanemine materiaalsusest ehk lunastus. Reitzensteini meelest iseloomustab müsteeriumiusundeid vajadus individualiseerumise järele.⁴² Sellest tuleneb ka nende huvi üksikinimese käekäigu vastu. Juba hellenismiajastul kasvas Reitzensteini arvates huvi inimese kui isiku saladuse vastu.⁴³

Reitzenstein näeb müsteeriumiusundites kahte tendentsi – ühest küljest tõlgendatakse neis jumalaid loodusjõududena, teisest küljest rõhutatakse religiooni eetilist aspekti.⁴⁴ Reitzenstein teeb vahet kaht liiki müsteeriumiusunditel – klassikalistel kreeka müsteeriumidel ja hellenistlikel müsteeriumiusunditel. Sellise vahetegemise võttis ta üle XIX sajandi lõpu klassikaliselt filoloogilt Erwin Rohdelt, kes väitis, et „klassikalistes“ müsteeriumides huvitatakse küll inimese käekäigust sealoolsuses, kuid oluline on ka materiaalse heaolu saavutamine.⁴⁵ Hellenistlikud müsteeriumid Reitzensteini arvates viimasest ei huvitu ning kuulutavat maailmapagu.⁴⁶

Nagu Bultmann, püüdis ka religioonilooline koolkond kindlaks määrata müsteeriumiusundite üldisi tunnuseid. Selle koolkonna esindaja Hugo Gressmann väitis, et nendeks on loobumine ohverdamisest, ilmikute osalemine kultuses, individuaalsuse rõhutamine ja eriline „müsteeriumitarkus“. Reitzenstein lisab neile juurde veel aina üldisemaks muutuva patu- ja süütunde ja „missionaarse tegevuse“.⁴⁷ Müsteeriumide põhikontseptsioon peitub aga religiooniloolise koolkonna järgi

⁴⁰ *Ibid.*, 6.

⁴¹ *Ibid.*, 8.

⁴² *Ibid.*, 7.

⁴³ *Ibid.*, 27.

⁴⁴ *Ibid.*, 18.

⁴⁵ Erwin **Rohde**, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tübingen: Mohr, 1894), 281, 289.

⁴⁶ *Ibid.*, 400.

⁴⁷ Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 5.

„jumalaga ühinemise või jumalaks saamise“ käsitluses.⁴⁸ Kuna Reitzenstein ja Bultmann samastavad viimase lunastusega,⁴⁹ nimetavad nad müsteeriumiusundeid „lunastusreligioonideks“ (*Erlösungsreligionen*). Kuid Reitzenstein ja religioonilooline koolkond ei mõelnud seda terminit ise välja, vaid võtsid selle üle kahelt XIX sajandi filosoofilt, Eduard von Hartmannilt ja Hermann Siebeckilt, kes mõistsid lunastusreligioone religiooniajaloo ühe arenguastmena. Siebeck jagab kõik usundid kolme klassi: loodusreligioonid, moraalsusreligioonid (*Moralitätsreligionen*) ja lunastusreligioonid. Esimeses usunditüübis arvestatakse jumalatega kui päästjatega välisest halvast. Teises nähakse jumalates ühiskondlike normide tagajaid. Moraalsusreligioone iseloomustavat ka maailma jaatav hoiak. Kolmandas usunditüübis postuleeritakse vastuolu Jumala olemise ja kurjuse maailmas olemasolu vahel, mille tulemuseks on maailma eitav hoiak.⁵⁰ Siiski on lunastusreligioonid Siebecki järgi religiooni arengu kõrgeim aste, sest kui varasematel astmetel jääb inimene allutatuks ühiskonnale, teevad lunastusreligioonid võimalikuks seada inimese individuaalse, iseseisva isikuna vastamisi maailmaga.⁵¹ Sel kombel põhjendab Siebeck teesi, et individuaalsus on religiooniajaloo produkt.⁵²

Rudolf Bultmann ei olnud esimene uurija, kes väitis müsteeriumiusunditel olevat mõju kristlusele. XX sajandi alguses oli seda teinud juba katoliiklik teoloog Alfred Loisy, samuti Richard Reitzenstein, kes väidab, et Paulus kasutab keelt, mõisteid ja pilte, mis on pärit müsteeriumiusunditest. Ta arvab, et apostel tegi seda teadlikult, et kujundada oma sõnum mõistetavaks inimestele, kes olid kasvanud üles keskkonnas, kus müsteeriumiusundid olid laialt tuntud.⁵³

Seoses paradigmuuutusega Rooma keisririigi religiooniloo uurimises, mis hakkas toimuma juba 1960. aastate lõpus,⁵⁴ on paljud varasemad

⁴⁸ *Ibid.*, 26.

⁴⁹ *Ibid.*, 9.; Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 176.

⁵⁰ Hermann **Siebeck**, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Freiburg, Leipzig: Hinrichs, 1893), 49.

⁵¹ *Ibid.*, 5, 78, 102.

⁵² Hans G. **Kippenberg**, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne* (München: Beck, 1997), 172 jj.

⁵³ Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 73–91.

⁵⁴ Paradigmuuutuse kohta Rooma religiooniloo uurimises vt Lahe, „Paradigma-

seisukohad müsteeriumiusundite kohta ümber hinnatud. Loobunud on juba ainuüksi nimetusest „müsteeriumiusundid“, sest nagu ütleb Walter Burkert, ei tähendanud pühitsemine Isise või Mithra(se) müsteeriumidesse liitumist mingi erilise usundiga selles mõttes, nagu seda on juutus, kristlus, islam või mõni teine teineteist välistav religioon, mida me tänapäeval tunneme. Müsteeriumid eksisteerisid kõrvuti üksteist välistamata ja üksteise vahele piire tõmbamata ning seepärast tuleks neid vaadelda erinevate mänguvormide (*Spielformen*), vaadete ja moodidena (*Moden*) ebahähtse, kuid samas järjepideva konglomeraadi sees, mida me nime-tame „antiikaja religiooniks“.⁵⁵ Müsteeriumikultuste suhe muu antiikreligiooniga on Burkerti sõnul võrreldav Santiago de Compostelasse tehtava palverännaku ja keskaegse religioossuse suhtega – nagu palverännakud olid osa keskaegsest kristlikust religioossusest, nii ei olnud ka müsteeriumikultused mitte endasse suletud süsteemid, vaid üks individuaalse vagaduse vorme antiikse religioossuse või nagu ütleb Burkert, „üldise poli-teistliku süsteemi“ raames.⁵⁶

Vana uurimisparadigmat esindavad teadlased, sh Bultmann, vaatlevad müsteeriumikultusi ühtse kultusetüübina ja toovad välja nende ühisjooi. Nad väidavad ka, et müsteeriumiusundite keskmes seisab alati üks jumalatüüp ja et tegemist on kosmopoliitsete usunditega. Praegust uurimisseisu iseloomustab seevastu diferentseeritud lähenemine. Richard L.

muutusest Rooma keisririigi religiooni uurimises 20. sajandi lõpus ja 21. sajandi alguses“, 7–16.

⁵⁵ Walter **Burkert**, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt* (München: Beck, 1991), 11. Vt ka Marion **Giebel**, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (München: Beck, 1993), 13 jj. Isegi uurijad, kes on jäänud vana paradigma juurde, kasutavad tänapäeval mõistet „müsteeriumikultused“ (vt nt Hans **Kloft**, *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale* (München: Beck 1999)). Siinkohal olgu aga veel nimetatud, et praeguses uurimises on ka kõnelemine religioonidest (mit-muses) antiikajal tunnustatud problemaatiliseks. Selle asemel kõneldakse antiikreligiooni ühtsusest ja kultuste paljususest selle religiooni raames (vt nt Vt Jörg **Rüpke**, „Thinking about religion in the plural“ (käsikiri); Jörg **Rüpke**, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. 2., überarb. Aufl. (München: Beck, 2006), 11–18; Hubert **Cancik**, *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze*, I (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2008); Jörg Rüpke, „Religiöser Pluralismus und das Römische Reich“ – *Die Religion des Imperium Romanum*. Hg. H. Cancik, J. Rüpke (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2009), 330.

⁵⁶ Burkert, *Antike Mysterien*, 17. Mõiste „polüteistlik süsteem“, mis on kasutusel ka praeguses uurimises, on pärit John Fergusonilt (vt John **Ferguson**, *The Religions of the Roman Empire* (New York: Cornell University Press, 1970), 219).

Gordon ütleb, et paljugi sellest, mida varem peeti teadmisteks müsteeriumikultuste kohta, on hilisema uurimise valguses osutunud spekulatsioonideks. Põhjuseks on allikate olukord – meieni jõudnud teated müsteeriumikultustest on sageli marginaalsed, kontekstist lahti rebitud fragmendid või siis kristlike apologetide kirjeldused,⁵⁷ mille puhul ei saa sageli rääkida erapooletusest.⁵⁸

Praegu võime kindlalt väita, et kõik idamaised kultused, mis Rooma riigis levisid, ei olnud müsteeriumikultused (kindlasti kehtib see nt mitme süüria ja araabia päritolu jumaluse kohta) ja ka jumalustel, kelle kultuses olid olemas müsteeriumid, oli ka eksoteeriline-avalik kultus (erandiks on siin ehk taas Mithra). Kui räägitakse „idamaise päritoluga müsteeriumikultustest“, siis tuleb rõhutada, et jumalustel, kelle ümber need kultused tekkisid, ei olnud müsteeriume nende päritolumaal – need tekkisid alles kreeka-rooma maailmas ning tõenäoliselt kreeka müsteeriumide mõjul.⁵⁹ Mõisted *μυστήρια*, *τελετή* ja *ἔργια*, mida sageli tõlgendatakse spetsiifiliste mõistetena müsteeriumikultuste tähistamiseks, võivad keisririigi-aegsetes tekstides tähistada aga kõiki kultusi, st mitte ilmtingimata neid, mida meie nimetame müsteeriumikultusteks.⁶⁰ Müsteeriumikultusi huvitab inimese siinpoolne õnn ja heaolu vähemalt sama palju kui surmajärgne õndsus ja on müsteeriumikultusi (Mithra kultus), milles huvi viimase vastu on nõrgalt või ei ole üldse tõendatud.⁶¹ See, mida varasemad uurijad on nimetanud müsteeriumikultustes „sakramentideks“, on sageli toimingud, mida on tõlgendatud läbi kristliku prisma.⁶² Ei ole võimalik

⁵⁷ „Mysterienreligionen“ (R. L. Gordon) – RGG⁴, Bd. 5 (2002), 1639.

⁵⁸ Meie müsteeriumikultustealaste teadmiste piiratusel juhivad tähelepanu ka Dieter Zeller („Mysterien/Mysterienreligionen“ (D. Zeller) – TRE, Bd. 23 (1994), 504) ja Walter Burkert (*Antike Mysterien*, 56-58), kes hoiatavad selle eest, et lünki teadmistes ei täidetak antiiksest romaanikirjandusest, hermetismist, gnoosisest ja maagiast laenatud ainesega.

⁵⁹ Burkert, *Antike Mysterien*, 10.

⁶⁰ Auffarth, „Zwischen Anpassung und Exotik“, 29; Christoph Auffarth, „Reichsreligion und Weltreligion“ – *Die Religion des Imperium Romanum*. Hg. Hubert Cancik, Jörg Rüpke (Tübingen: Siebeck-Mohr, 2009), 48; Bonnet, „Die „Orientalischen Religionen“ im Laboratorium des Hellenismus“, 64. Sellele tõsiasjale juhib tähelepanu ka juba vana paradigma esindav Martin Persson Nilsson (vt *Geschichte der griechischen Religion*. 2. Bd.: *Die hellenistische und römische Zeit*. 4. Aufl. (München: Beck, 1988), 679).

⁶¹ Burkert, *Antike Mysterien*, 10 jj, 19 jj.; Auffarth, „Zwischen Anpassung und Exotik“, 25; vt ka Manfred Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien* (München: Beck, 1990), 148–151.

⁶² Burkert, *Antike Mysterien*, 11.

tõestada, et müsteeriumikultustes oleks ohverdamine olnud vähem tähtis, kui see oli kreeka-rooma religioonis üldiselt.⁶³ Carsten Colpe on ka veenvalt näidanud, et müsteeriumikultuste aluseks postuleeritud idee surevast ja ülestõusvast jumalusest on kunstlik konstruktsioon erinevate müütide elementidest. Võrreldes omavahel erinevate müsteeriumijumaluste saatusest kõnelevaid müüte, jõuab Colpe järeldusele, et nende jumaluste saatused on liiga erinevad, et käsitada neid kõiki „surevate ja surnuist ülestõusvate jumalustena“; Osiris saab allilma valitsejaks, Attise keha säilib kõdunemata⁶⁴ ja Mithra kultuses puuduvad igasugused viited tolle jumala surmale. Viimaks tuleb veel rõhutada, et müsteeriumikultused ei ole üksnes hellenismi ja Rooma keisririigi ajajärgule iseloomulik nähe, vaid on olnud osa antiikreligioonist juba alates arhailisest ajajärgust.⁶⁵

Ümber on hinnatud ka müsteeriumiusundite suhted kristlusega. Nii arvab näiteks Bruce M. Metzger, et müsteeriumiusunditel ja kristlusel on küll sarnasusi (püha söömaaeg, sureva ja surnuist ülestõusva päästja-jumala motiiv⁶⁶), kuid ta ei pea neid müsteeriumiusundite laenudeks kristluses, vaid üksnes fenomenoloogilisteks paralleelideks, mis tulenevad osaliselt erinevatest allikatest võetud heterogeense materjali kokkusulatamisest.⁶⁷ Metzger oletab, et mõnedel juhtudel on laenamine olnud hoopis vastupidine. Näiteks kui müsteeriumikultused hakkasid kristluse leviku tõttu kaotama oma liikmeid, püüdsid nende kultuste järgijad seda protsessi pidurdada, hakates imiteerima kristlikke riitusi ja doktriine. Nii on näiteks võimalik, et konkureerides kristlusega, mis lubas oma järgijatele igavest elu, hakati ka Kybele kultuses väitma, et tapetud härja või

⁶³ Bonnet, „Die „Orientalischen Religionen“ im Laboratorium des Hellenismus“, 65.

⁶⁴ Carsten **Colpe**, „Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen“ – Carsten Colpe, *Kleine Schriften*. Bd. 5 (Berlin: Freie Universität Berlin, 1996), 9–30. Müsteeriumikultuste jumaluste erinevatele saatustele juhib tähelepanu ka Walter Burkert (*Antike Mysterien*, 64). Mõistete „ülestõusmine“ ja „uuestisünd“ rakendamise suhtes nii müsteeriumikultuste jumalustele kui ka müsteeriumidesse pühendatud inimestele on kriitiline nii Dieter Zeller („Mysterien/Mysterienreligionen“, 516) kui ka Walter Burkert (*Antike Mysterien*, 64). Sellele vaatamata üritab viimane töötada välja müsteeriumikultuste fenomenoloogiat.

⁶⁵ Burkert, *Antike Mysterien*, 10.

⁶⁶ Metzger arvas veel, et see motiiv ühendab erinevaid müsteeriumikultusi ja esindab see-ga vana uurimisparadigmat.

⁶⁷ Bruce M. **Metzger**, „Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity“ – Bruce M. Metzger, *Historical and Literary Studies. Pagan, Jewish, and Christian* (Leiden: Brill, 1968), 8 jj.

jäära vere mõju kestab edasi ka pärast surma. Varasemal ajal oli see olnud piiratud inimese maise eluga ja ka sellest vaid piiratud ajalõiguga, mille järel pühitsemist tuli korrata. Uues Testamendis leidub küll mõisteid, mis esinevad ka müsteeriumiusundites, kuid sellised mõisted on Metzgeri arvates haruldased või on neil seal teine tähendus kui müsteeriumiusundites.⁶⁸ Ka kristlike sakramentide ja müsteeriumiusundite pühade toimingu puhul on Metzgeri meelest nende sisulised erinevused suuremad kui nende välised sarnasused.⁶⁹ Suurimaks erinevuseks müsteeriumiusundite ja kristluse vahel on Metzgeri arvates aga Jeesuse isiku tugev seotus ajalooa, mis müsteeriumijumalatel puudub.⁷⁰

Ideed, et kristlus on müsteeriumiusunditest laenanud, on kritiseerinud ka Walter Burkert. Ta ütleb, et varane kristlus võttis küll omaks müsteeriumiusundite metafoorika, rääkides näiteks ristimise ja euharistia müsteeriumidest. See ei tähenda aga, et neid paralleele peaks absolutiseerima või metafoore hüpoteeserima. Burkert ütleb, et paljutki sellest, mis jääb antiiksetes müsteeriumides ebaselgeks, ähvardab oht, et seda hakatakse seletama paralleelide abil, mis võetakse kristlusest. Erinevused kristluse ja müsteeriumiusundite vahel jäävad Burkerti arvates radikaalseteks.⁷¹ Müsteeriumijumalad ei ole Burkerti (nagu Colpegi) meelest „surevad ja ülestõusvad jumalad“, idee, et müstid otseselt imiteerivad müsteeriumijumalaid, on nõrgalt põhjendatud ja seepärast ei saa Pauluse õpetust suuremisest ja ülestõusmisest koos Kristusega tuletada müsteeriumiusunditest.⁷²

Uuemas uurimises ei tuletata kristlikke õpetusi ega sakramente enam müsteeriumiusunditest. Arvestatakse aga sellega, et kristlikud autorid tõlgendasid müsteeriumikultuste pühi toiminguid kristlike sakramentide kaudu ja müsteeriumikultuste järgijad võisid mõista kristlikke sakramente sarnaselt oma pühade toimingutega. Sel kombel püüdsid mõlemad religioossed rühmitused seletada endale tundmatut tuntu kaudu, nagu seda olid teinud juba Herodotos ja teised vanemad antiikautorid, kui nad üritasid oma kaasaegsetele kreeklastele tutvustada mõne võõra rahva religiooni.

⁶⁸ *Ibid.*, 11 jj.

⁶⁹ *Ibid.*, 14.

⁷⁰ *Ibid.*, 13.

⁷¹ Burkert, *Antike Mysterien*, 11.

⁷² *Ibid.*, 63–65.

GNOOSIS

Rudolf Bultmann on tuntud ka gnoosiseurijana. Siingi jätkas ta religiooniloolise koolkonna traditsiooni. Nagu Gunkel, Reitzenstein ja Bousset, nii oli ka Bultmann veendunud, et gnoosise puhul on tegemist eelkristliku päritoluga religioosse liikumisega, mis tekkis idas ja tungis seejärel risti-usu konkurendina läände.⁷³ Gnostilise müüdi⁷⁴ kese on Bultmanni meelest kujutus hinge taevasest päritolust, tema langusest, „võõrsilolekust“, vabanemisest ja lõplikust tagasipöördumisest taevasse,⁷⁵ mida ta nimetab ka „kosmiliseks draamaks“.⁷⁶ Samas rõhutab Bultmann, et gnoosise olemus ei peitu selle mütoloogias, vaid spetsiifilises „hoiakus olemise suhtes“ (*Daseinshaltung*) ja sellest hoiakust kantud „olemise tõlgenduses“ (*Daseinsdeutung*), mida see mütoloogia väljendab.⁷⁷ Ta iseloomustab seda hoiakut kui inimliku „mina“ radikaalset teistsugusust (*Andersheit*) kogu maailmale omase olemise suhtes ning sellega kaasnevat inimese üksindust maailmas.⁷⁸

Oma „Uue Testamendi teoloogias“ (esimene väljaanne 1948) toob Bultmann ära konkreetseid motive Uuest Testamendi kirjutistest, mille

⁷³ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 181.

⁷⁴ „Müüt“ (*Der Mythos*) on Bultmanni teoloogias oluline mõiste. Bultmann defineerib müüti kui erilist mõtlemisvormi, mille kaudu muistne inimene väljendas oma maailmatunnetust. Müütidega opereerivale ehk mütoloogilisele mõtlemisele on Bultmanni meelest iseloomulik, „et see objekteerib sealpoolsuse siinpoolsuseks, kujutades transsendentset kui ruumiliselt kauget ja tema väge kui inimvõimeid kvantitatiivselt ületavat“ (Bultmann, „Demütologiseerimise probleemist“, 94). Vt ka Bultmann, „Jeesus Kristus ja mütoloogia“, 2115–2161.

⁷⁵ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 182.

⁷⁶ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 169. Eespool nimetatud motive on põhjalikult käsitlenud ka Bultmanni õpilane Hans Jonas (vt Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934); Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954); Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 2. ed. (Boston: Beacon Press, 1991).

⁷⁷ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 181; Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 167 jj. Siin võib tõmmata paralleele Bultmanni ristiusutõlgendusega. Ka Uues Testamendis ei saa Bultmanni meelest taandada kristlikku kuulutust mütoloogiale, mis on üksnes vahend kristliku kerygma edastamiseks.

⁷⁸ Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 183 jj.

puhul ta arvab, et need on gnoosisest laenatud. Sellised motiivid on tema arvates näiteks arusaam, et maailma üle valitsevad kurjad olendid (1Kr 2:6. 8; 2Kr 4:4; Ef 6:12; Jh 12:31; 14:30; 16:11),⁷⁹ valguse ja pimeduse dualistlik vastandamine (Rm 13:12; 1Ts 5:4; 2Kr 6:14; Kl 1:12; Ef 5:8; 6:12), mõistete πνευματικός ja ψυχικός vastandamine (1Kr 2:14; 15:44–46),⁸⁰ kujutlus inimeksistentist kui uneseisundist (Ef 5:14) ning idee taevasest Lunastajast, kes laskub alla sellesse maailma ja pöördub siis jumalikku maailma tagasi (Fl 2:6–11; Ef 4:8–10), ning sellega seotud idee Lunastaja võidust deemonlike maailmavalitsejate üle.⁸¹ Eriti palju „gnostilisi motiive“ leidub Bultmanni arvates Johannese evangeeliumis. Viimaseid käsitleb ta oma suures Johannese evangeeliumi kommentaaris.⁸² Bultmann on veendunud, et kuna neljas evangelist kasutab Kristusest rääkides keelt, mis meenutab väga gnoosist, siis on Johannese evangeeliumi autor kasutanud mingit gnostilist allikat, mis ilmnevat juba evangeeliumi proloogist.⁸³ See allikas esindab Bultmanni arvates varast orientaalselt gnoosist,⁸⁴ millele lähimaid paralleele pakuvad „Saalomoni oodid“.⁸⁵ Bultmann leiab Johannese evangeeliumi keelekasutusele ja mõttemaailmale paralleele ka mandalaste tekstidest⁸⁶ ning muust gnostilisest kirjandusest.⁸⁷ Ta rõhutab, et Jeesuse missiooni kujutamine Johannese poolt meenutab gnostilist müüti preeksistentsest Lunastajast, kelle Jumal saadab taevasest maailmast sellesse pimeduse maailma. Ta tuleb siia maailma kui „valgus“, „tõde“ ja „elu“ ja toob „omadele“, kes on selles maailmas, valguse, tõe ja elu. Viimaks

⁷⁹ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 176 jj.

⁸⁰ *Ibid.*, 177 jj.

⁸¹ *Ibid.*, 178–180.

⁸² Rudolf **Bultmann**, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950).

⁸³ *Ibid.*, 11 jj.

⁸⁴ *Ibid.*, 13.

⁸⁵ *Ibid.*, 14 jj. Viimased on ilmunud nüüd ka eestikeelses tõlkes: Saalomoni oodid. Süüria keelest tlk Amar Annus (Tallinn: Kirjastuskeskus, 2006). Saalomoni oodide ja Johannese evangeeliumi lähedust teineteisele märgib ära ka Amar **Annus** (vt „Saatesõna“ Saalomoni oodidele, 8).

⁸⁶ Vt selle kohta: Rudolf **Bultmann**, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“ – Bultmann, *Exegetica*, 55–104.

⁸⁷ Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 48, 105 jj, 279 jm.

pöördub ta tagasi Isa juurde ja valmistab seeläbi omadele tee taevastesse eluasemetesse.⁸⁸

Rääkides Lunastaja kujust gnoosises, tuleb nimetada veel ühte kontseptsiooni, mille Bultmann omaks võttis ja mille jälgi ta püüdis leida ka Uuest Testamendist – see on nn „lunastatud Lunastaja müüt“. Mõiste „lunastatud Lunastaja“ (*Der erlöste Erlöser*) on pärit Richard Reitzensteinilt, gnostilises kirjanduses seda ei kohta. Kuid müüdi idee seisnevat selles, et kuna hing on lunastajaga olemuselt identne, siis on kõik mateeriasse vangistatud hinged Lunastajaga olemuselt identsed ja tulles materiaalsesse maailma, vangistatakse siia ka Lunastaja. Vabastades inimeste hinged, vabastab ta materiaalsest olemisest ka enese.⁸⁹

Kui eurooplased avastasid XVII sajandil endi jaoks mandalaste rühmituse Iraagis, hakati neid kohe pidama Ristija Johannese jüngriteks või „johanneskristlasteks“⁹⁰. Niisugune arusaam tekkis seetõttu, et Johannes mängib mandalaste kirjanduses suurt rolli ning nende oluline rituaal on ristimine, kusjuures iga ristimisvett nimetavad nad Jordaniks.⁹¹ Käsitluse mandalastest kui Johannese jüngritest võtsid käesoleval sajandil omaks ka Reitzenstein ja Bultmann ning nad seostasid selle Johannese evangeeliumiga.

Bultmanni arvates leidub Johannese evangeeliumi kristoloogia põhiskeem (Jeesus on Jumalast saadetud, seisab ühenduses Jumalaga ja toob sellisena ilmutuse) gnostilises müüdis Lunastajast, mis saab eriti selgesti nähtavaks just mandalaste tekstides. See on müüt lunastava ilmutuse-
tooja allalaskumisest ja uuesti ülestõusmisest, tema solidaarsusest „omadega“ ja tema vastuolust „maailmaga“. Bultmanni meelest leidub sellele müüdi paralleele ka manihheistlikus, hermeetilises ja kristlik-gnostilises kirjanduses,⁹² kuid eriti tugevad pidid olema Johannese evangeeliumi paralleelid mandalaste kirjandusega. Bultmann pakkus sellele välja oma seletuse. Ta väitis, et evangeeliumi koostaja on kasutanud ühte allikat, millel on seosed mandalastega. Seda allikat, millest pärinevad Johannese

⁸⁸ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 365 jj.

⁸⁹ Vt selle kohta: Kurt **Rudolph**, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiker Religion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 141 jj.

⁹⁰ *Ibid.*, 380.

⁹¹ Philipp **Vielhauer**, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin, New York: De Gruyter, 1975), 446.

⁹² *Ibid.*

evangeeliumi Jeesuse kõned, nimetab ta „ilmutuskõnede” allikaks ning Bultmann väidab, et selles allikas leiduvad gnostilised motiivid pärinesid Ristija Johannese ringkonnast, kust olevat pärit ka Johannese evangeeliumi autor. Neljanda evangeeliumi kuulutus sai Bultmanni järgi alguse Johannese ümber tekkinud religioosse rühmituse lõhenemise tulemusena. Üks osa Johannese jüngeritest olevat lõonud teistest lahku, väites, et mitte Ristija Johannes, vaid üks tema õpilastest, Jeesus, on tõeline Messias ning selliste Johannese jüngerite hulka olevat kuulunud ka evangeeliumi autor. Teistest Johannese jüngeritest said aga mandalased.⁹³

Vaatamata Bultmanni hüpoteesi teravmeelsusele ei saa jätta mainimata, et see on rajatud mitmele väga küsitavale eeldusele. Esmalt on küsitav, kas mandalasi saab ikka pidada Ristija Johannese jüngeriteks. Ise nad endid nendeks ei pea ja nad ei pea Johannest ka oma usundi rajajaks ega Messiaks, vaid üksnes õpetajaks, prohvetiks või preestriks, ristijaks ning eeskujulikuks mandalaseks. Juba kirikuloolane Hans Litzmann oletas, et Ristija Johannese kuju mandalaste kirjanduses on sekundaarse päritoluga. Johannese kuju puudub mandalaste maagilistes ja liturgilistes tekstides (st mandalaste kirjanduse vanimates kihistustes) ning on võimalik, et Johannes on sattunud mandalaste kirjandusse üksnes talle traditsiooni poolt omistatava ristimise pärast. Igal juhul on kindel, et Johannese osa manda usundis on palju väiksem sellest, nagu seda on sageli tahetud näha. Mis puutub aga mandalaste ja Johannese ristimise seosesse, siis võib Johannese liikumist ühendada mandalastega ainult nii palju, et nii mandalaste ristimine kui ka Johannese ristimine võivad pärineda ühest allikast – juudi ristimisliikumisest. Välistatud on aga võimalus, et mandalased on saanud oma ristimise Johanneselt, seda nii vormi (korduv ristimine mandalaste usundis) kui ka sisu poolest (mandalaste ristimine pole ühenduses pattude kahetsemisega ega ole initsiatsioon, vaid peab ühendama jumalikkude inimhinge salapärasel viisil taevase valgusemaailmaga, kust hing on pärit).⁹⁴

⁹³ Vt Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, 55–104.

⁹⁴ Vt Kurt **Rudolph**, *Die Mandäer. I. Bd. Prolegomena: Das Mandäerproblem*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (=FRLANT), 74 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960); *Die Mandäer. II. Bd. Kult.* FRLANT, 75 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961); Kurt **Rudolph**, „Ergebnisse einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Untersuchung der mandäischen Schriften“ – Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Nag

Bultmanni seisukohti kritiseerivad teravalt Carsten Colpe ja Hans-Martin Schenke, kes panid oma doktoritöödega aluse uuele epohhile gnoosiseuurimises. Colpe näitab veenvalt, et Reitzensteini postuleeritud ja Bultmanni omaks võetud müüti „lunastatud Lunastajast“ pole iialgi eksisteerinud ja et Reitzenstein on rekonstrueerinud selle manihheistliku kirjanduse põhjal, mis kuulub aga gnoosise arengu hilisemasse faasi.⁹⁵ Hans-Martin Schenke analüüsib oma uurimuses gnostilises kirjanduses esinevat kujutlust jumalast nimega „inimene“, mille aluseks olevat alginimese (Anthropos) kuju gnostilises kirjanduses. Bultmann ja tema õpilane Ernst Käsemann väitsid, et Anthropos olevatki identne „lunastatud Lunastajaga“: too jumalik olend olevat langenud valgusemaailmast pimedusemaailma, kus pimeduse jõud olevat pidanud teda kinni. Ainult üks Anthropose osa olevat jõudnud tagasi oma lähtekohta. Teise osa temast olevat pimedusejõud materiasse sulgenud ja see säilivat lõhestatuna üksikute inimhingede kujul. Et algset tervikut taastada, olevat juba vabanenud osa Anthroposest pöördunud taevast tagasi, et päästa mateeriat sinna vangistatud osa endast. Selle müüdi järgi moodustavat Lunastaja ja lunastatavad otsekuu ühe ihu.⁹⁶ Schenke näitab rohke allikmaterjali põhjal, et gnostikute jumalal nimega „inimene“⁹⁷ polnud algset kujutlusega kõiksusest kui jumaluse kosmilisest ihust midagi pistmist – alles manihheismis ühendatakse need kaks mütoloogemi üheks „müüdiks ürginimesest“. Seega ei ole Kristuse ihu motiiv Paulusel tuletatav gnostilisest Anthropose-kujutlusest. Vastupidi – hoopis manilus võis selle kristlusest laenata.⁹⁸ Nii Colpe kui Schenke jäävad küll kindlaks Bultmanni teesile,

Hammadi and Manichaeon Studies (=NHMS), 42 (Leiden: Brill, 1996), 363–369.

⁹⁵ Carsten **Colpe**, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 57, 191.

⁹⁶ Hans-Martin **Schenke**, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 3.

⁹⁷ Selle olendi kohta vt Jens **Holzhausen**, *Der „Mythos vom Menschen“ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum „Poimandres“ (=CHI), zu Valentin und dem gnostischen Mythos. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums*, 33 (Bodenheim: Hanstein Verlagsgesellschaft, 1994); Jaan **Lahe**, *Gnosis und Judentum, Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*. NHMS, 75 (Leiden, Boston: Brill, 2012, 346–350.

⁹⁸ Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 155. Ristiusu panusest maniluse tekkimise vt nt Manfred **Hutter**, „Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis“ – *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*.

et gnoosise kõige iseloomulikum joon on negatiivne hoiak maise olemise suhtes, ja tunnistavad ka gnoosise tekkimist ristiusust sõltumatult,⁹⁹ kuid nad ei sea küsimärgi alla mitte ainult „Lunastatud Lunastaja idee“, vaid eelkristliku gnoosise olemasolu üldse. Ka suur osa konkreetsetest motiividest Pauluse kirjades ja Johannese evangeeliumides, mida Bultmann seletas laenudena gnoosisest, ei ole tänapäevaste uurijate arvates spetsiifiliselt gnostilised. Vaid mõne üksiku motiivi puhul kaalutakse arvestamist gnostilise taustaga, kuid nende motiivide analüüs ei kuulu enam käesoleva artikli raamesse.¹⁰⁰

KOKKUVÕTE

Kuigi paljud Rudolf Bultmanni konkreetsete seisukohad on tänaseks kummutatud või küsitavaks tunnistatud, on meil ometi põhjust rääkida Bultmanni suurest tähtsusest mitte ainult evangeelsele teoloogiale, vaid ka religiooniteadusele. Milles see tähtsus seisneb, olgu võetud kokku mõne lühikese teesina.

1. Bultmann ei olnud küll esimene teadlane, kes hakkas algkristlust uurima ümberkaudsest religioonimaailmast pärit võrdlusmaterjali abil, kuid mitte ükski uurija polnud seda varem teinud nii süsteemiliselt, järjekindlalt ja ulatuslikult kui tema.
2. Bultmann oli üks esimesi teadlasi, kes hakkas Uuest Testamendist otsima gnostilisi motiive. Kuigi nende motiivide tõlgendamises on aja jooksul toimunud suuri ümberhindamisi, on Bultmanni tõstatatud küsimus algkristluse ja gnoosise suhetest jäänud aktuaalseks kuni tänaseni (Christoph Markschiesi vastu).¹⁰¹

Hg. Peter W. Haider, Manfred Hutter, Siegfried Kreuzer (Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1996), 261 jj.

⁹⁹ Hans-Martin **Schenke**, „Einführung“ – *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Hg. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001), 4 jj.

¹⁰⁰ Vt selle kohta: Jaan **Lahe**, „Gnoosis Uues Testamendis kui probleem Uue Testamendi teaduse ajaloos“ – *Usuteaduslik Ajakiri*, 56 (1/2007), 25–58.

¹⁰¹ Christoph **Markschies** väidab oma viimases raamatus *Gnosis und Christentum* (Berlin: Berlin University Press, 2009), et gnoosise ja kristluse suhete küsimus on tänaseks lahendatud ning et uurijate enamik on selles küsimuses otsustanud üheselt kristluse

3. Esiletõstmist väärIB Bultmanni antiiktekstide eksistentsiaalne interpretatsioon. See ei puuduta mitte ainult Uut Testamenti, vaid ka näiteks gnostilisi tekste. Antiiksete tekstide eksistentsiaalne interpretatsioon on seotud küll hermeneutiliste raskustega, mis tulenevad antiiksete ideede ja kujutluste interpreteerimisest tänapäevaste mõtlemiskategooriate abil, ent ometi väärIB see tähelepanu kui katse teha mineviku maailmatunnetust mõistetavaks tänapäeva inimesele.
4. Lõpuks tuleb veel nimetada, et Bultmann pani aluse suurele uurijate koolkonnale, kellest osa on tegev tänaseni. Selle koolkonna mõju pole olnud tugev mitte ainult Uue Testamendi teaduses, vaid ka Rooma keisririigi religiooniloo uurimises.

primaarsuse ja gnoosise sekundaarsuse kasuks (vt lk 23–52) Argumente seisukoha vastu, et gnoosise päritolu tuleb otsida kristlusest, vt Jaan Lahe, „Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis“ – *Trames: Journal of the Humanities and Social Sciences*, 10 (3/2006), 220–231; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 65–73.

ETTEKUJUTUSI ISLAMI PARADIISIST JA PARADIISINEITSITEST NING NENDE SEOS DŽIHAADI JA MÄRTERLUSEGA¹

Elo Süld

Dr Muḥammad Tahir-ul-Qadri, sufi õpetlane Pakistanist,² andis 2009. aastal välja terrorismi, sealhulgas spetsiifiliselt enesetaputerrorismi puudutava *fatwa*³. Üle 600-leheküljeline *fatwa* on urdu keeles, 2010. aastal ilmus sellest ingliskeelne tõlge.⁴

Tahir-ul-Qadri soovib oma *fatwa*'ga seada terrorismi mõiste islami kontekstis õigesse perspektiivi, arvestades sealjuures prohvetliku traditsiooniga, klassikaliste eksegeetidega ja islami jurisprudentsiga. *Fatwa* eesmärk on tõestada, et enesetaputerrorismil ei ole islamis mingit õpetuslikku alust ega põhjendust. Tahir-ul-Qadri tahab näidata nii moslemitele kui mittemoslemitele, et islami seisukoht terrorismi suhtes ei ole mitte mitmetähenduslik, vaid ühetähenduslikult hukkamõistev. Ta argumenteerib, et need, kes püüavad terroristit õigustada ja selles osalevad, on uskmatud, kaugel Jumalast ja islamist.

Tahir-ul-Qadri *fatwa* on eriline selle poolest, et see on üks esimesi

¹ Artikkel on kirjutatud grandi ETF7712 toetusel.

² Tahir-ul-Qadri (sünd 1951) rajas rahvusvahelise organisatsiooni Minhaj-ul-Quran, mis töötab selle nimel, et oleks rahu, tolerantsus, uskudevaheline harmoonia ja haritus; organisatsiooni taotluseks on kõrvaldada ekstremistlikud vaated ja terrorism, tuua noorsugu religiooni juurde; tegeleda naiste õigustega ja tugevdada neid; arendada ja tunnustada ning soodustada sotsiaalsüsteemi ja inimõigusi. ÜRO on organisatsiooni tunnustanud. <http://www.tahir-ul-qadri.com/>

³ *fatwa*, pl *fatāwin*, *fatāwā*, islami õiguses kasutatakse ka nimetust *fetwā*. *Fatwa* on õigusküsimusi puudutav arvamus või deklaratsioon, mis on välja antud eesmärgiga pöörata tähelepanu kindlale teemale või üksiku küsimuse vastavusele islami õpetusega.

⁴ Muḥammad **Tahir-ul-Qadri**. *Fatwa on terrorism and suicide bombing* (London: Minhaj-ul-Quran International, 2010).

rahvusvahelise avalikkuse tähelepanu taotlemaid *fatwa*'sid, mis mõistab hukka igasuguse vägivalda islami nimel, lähtudes põhimõttest, et kurjus põhjustab kurja.⁵ Selles tuuakse teoloogilised põhjendused, miks terrorismi ei saa kunagi andestada. Tahir-ul-Qadri *fatwa* ei ole suunatud üksnes sellise terrorismi vastu, mille sihtmärgiks on moslemid, vaid ka terrorismi vastu, mille sihtmärgiks on läänemaailm.

Tahir-ul-Qadri kirjutab tänastele noortele ja tänastele märtritele. Ta tõdeb, et paljusid noori meelitatakse tänapäeval enesetaputerroriaktile, lubades neile märtritele osaks langevaid paradiisirõõme. Islami usule on omane viimse kohtupäeva ootus, kus Jumalale tuleb aru anda oma tegudest ja kus inimeste tegude üle kohut mõistetakse, tasuks paradiis või karistuseks põrgu. Tahir-ul-Qadri argumentatsioon keskendub aga lihtsale tõele: need, kes sooritavad enesetapu ja korraldavad terrorirünnakuid, paradiisi ei saa. Kes tapavad süütuid, ei ole märtrid ega päri paradiisi, vaid on uskmatud ja nende osaks saab põrgu, järeldab ta *fatwa*'s.

Fatwa teine ja kolmas peatükk keskenduvad ka islami õpetuse eshatoloogilistele tasumotiividele. Tahir-ul-Qadri toonitab, et paradiisi tasu ei saa oodata see, kes tapab mošeesse kogunenud inimesi. Need, kes tapavad ennast ja süütuid inimesi, ei saa pälvida tasu paradiisis ega kuulutada neid märtriiks.

Käesoleva artikli eesmärk on esitada ajaloolis-kriitiliselt pilt paradiisist, mida usklikud ja märtrid tasuna ootavad, ning küsida: milline on islami eshatoloogiline unelm paradiisist? Millistest religioosetest ettekujutustest on islami paradiisi motiivid välja kasvanud ja kuidas mõista paradiisineitseid (*hūr'*e)? Mis teeb need legendid paradiisist nii atraktiivseks ka tänapäeva märtrile?

PARADIISI ETTEKUJUTUSED KORAANIS JA TRADITSIOONI JÄRGI

Koraani kirjeldused paradiisist on detailirohked ja kaunites toonides, et võimalikult hästi näitlikustada, mis ootab usklikke ees teispooluses. Need pildid on sensuaalsed ja kohati ka lihalikud. Eriliselt tuleb see esile paradiisi ja põrgu pilte kirjeldavas teoses „Kitāb aḥwāl al-qiyāma“ („Raa-

⁵ Tahir-ul-Qadri, *Fatwa on terrorism and suicide bombing*, xxxii.

mat ülestõusmise asjaoludest“)⁶. Nimetatud raamatust on ilmunud erinevad versioonid: Moritz Wolffi tõlkes pealkirja all „Muhammedanische Eschatologie“⁷; Al-Qadi tõlkes 1993. aastal pealkirja all „Das Totenbuch des Islam“⁸ ja John Macdonaldi tõlkes aastatel 1964–1966 ajakirjas *Islamic Studies*⁹. Paradiisiettekujutusi kirjeldavate teoste kontekstis võiks esile tõsta ka „araabia jumalikku komöödiat“, mille kirjutas peaaegu 300 aastat enne Dantet araabia luuletaja Abū l-‘Alā’ al-Ma‘rri.¹⁰

Paradiisi kirjeldused koraanis viitavad VII sajandi Araabia poolsaare elanike igatsustele: puud, vesi, rohkelt vilju jne. Selle ajastu elu oli enamikule lühike ja kasin. Koraani kirjeldused eluolust paradiisis vastanduvad valitsenud reaalsusele, paradiis on turvaline paik (Q44,51), seal ei pea kedagi kartma. Seal ei ole tülisid ja üksteisele soovitakse vaid rahu (Q56,25-26).¹¹ Paradiisi kujutatakse aedadena (Q39,34). Nimetatud on igavesi aedu (Q25,16); paradiisiaedu (Q18,107); õndsuse aedu (Q31,8; 22,56) ja Eedeni aedu (Q16,31; 18,31; 13,23).

Koraanis kasutatud terminid *ġanna* ja *‘Adn* viitavad aiamotiivi mugandusele teistest traditsioonidest¹². Samas ei seostata juutluses paradiisi aeda *gan Eden*’i, Aadama aiaga, vaid paradiisiaed jaotatakse seitsmeks klassiks, mis vastavad õigetele tegudele. Juutluse paradiisikirjeldustes istutakse

⁶ Stefan **Schreiner**, „Das Festmal der Gerechten in mittelalterlicher jüdischer Überlieferung“ – *Le Repas de Dieu = Das Mahl Gottes: 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal, Strasbourg, 11–15 sept. 2002*. Ed. Christian Grappe (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 343–376, 345.

⁷ Moritz **Wolff**, *Muhammedanische Eschatologie: nach der Leipziger und der Dresdner Handschrift zum ersten Male arabisch und deutsch mit Anmerkungen*. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1872 (Olms: Hildesheim, 2004). Paradiisi kirjeldused lk 104–115 (araabia keeles) ja lk 185–207 (saksa keeles).

⁸ Imam Abd ar-Rahim ibn Ahmad **al-Qadi**, *Das Totenbuch des Islam: die Lehren des Propheten Mohammed über das Leben nach dem Tode* (Freiburg: Herder, 1993), 173–188.

⁹ John **Macdonald**, „Paradise“ – *Islamic Studies. Journal of the Islamic Research Institut*. Vol V. No 4. Ed. Fazlur Rahman (Pakistan: Rawalpindi, 1966), 331–338.

¹⁰ Schreiner, „Das Festmal der Gerechten in mittelalterlicher jüdischer Überlieferung“, 345. Käesolevas artiklis toetun paradiisineitsite kirjeldustes nimetatud tekstidele, Abū l-‘Alā’ al-Ma‘rri teosele viitan ekskursiga.

¹¹ Stefan **Wild**, „Lost in philology? The Virgins of paradise and the Luxenberg hypothesis“ – *The Qur’an in context: historical and literary investigations into the Qur’anic milieu; [emerged from the conference „Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangeneese: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran“], January 2004, Berlin*. Ed. Angelika Neuwirth (Leiden: Brill, 2010), 624–647, 627.

¹² *Ġanna* on suguluses heebrea *gan*’iga: *gan Eden* = paradiisi aed, Eedeni aed.

maitsvate hõrgutistega kuldse laua taga ja jumalikus aupaistes. Kreeka *paradeisos* tähendab ka parki, looduslikult õnnistatud paika.¹³

Koraani paradiisi mõiste *ğanna* on tuntud juba varases islamielses poeesias. Arvatakse, et Muḥammad võttis piibli paradiisi mõiste heebrea keelest: *gan* on küll meessoost, *ğanna* aga naissoost. Juba varasel Meka perioodil¹⁴ nimetab Muḥammad paradiisi *al-ğanna*; vaid kord *ğannat na'im* (Q56,89, külluslik aed.)¹⁵

Aedade arv pole selge, kõneldakse kahest aiast või topeltaiaist (Q55,46.62). Koraan räägib ka seitsmest taevast (Q17,44), kuid neid ei tohi mõista paradiisina. Ka traditsioon ei ole siin järjepidev, kord nimeatakse seitset, kord kaheksat taevast. Õndsus, mida kirjeldatakse, väljendub mitmesugustes asjades, mis paradiisiasukatele osaks saavad. Seal voolavad ojad veest, mis ei rikne; piimajõed, mille maitse ei muutu; veinijõed, mis on naudinguks joojatele; ojad puhtast meest ja vein, mida noored poisid serveerivad kristallnõudest ja peekritest (Q44,51; 47,15; 76,5 jj). Seal on allikas Salsabil (Q76,18). Seal on kõiksugused puuviljad (Q13,35; 36,56) ja linnuliha (Q52,22). Õhk on pehme ja meeldiv, ei ole kuum ega külm, mitmevärvilisest siidist valmistatud asemed on kaetud pehmete patjadega, paleed on kalliskividest ja kullast (Q88,15.16). Usklikke teevõimendavad aedades imekaunid neitsid, keda ei ole ei mees ega džinn puutunud, ja inglid tiirlevad nende ümber (Q14,23). Seal on kõik hea, mis teenib inimest ihulikult, kuid peale selle lubatakse õndsuses olijatele ka vaimset tasu. Paradiis on eelkõige tasumise paik, kus inimese elu jõuab eesmärgile, ta saab oma tasu ja ei pea midagi kartma (Q44,51). Paradiis ei kuulu eksitavat juttu ega valet (Q78,35) ja usklikke juhatakse kohaste sõnadeni ja õigele teele (Q22,24).

Raamatus „Kitāb aḥwāl al-qiyāma“ kirjeldatakse, kuidas teisel pool põrgusilda (*širāt*)¹⁶ on aasad puudega ja iga puu all on kaks veeallikat, mis

¹³ Josef **Horovitz**, „Das koranische Paradies“ – *Der Koran*. Ed. Rudi Paret (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 53–73, 60.

¹⁴ Koraanis on suured järjestatud kronoloogiliselt, eristatakse Meka (aastad 610–622) ja Mediina perioodi (622–632). Suurade alguses on märkus, kas tegu on Muḥammadile Meka või Mediina perioodil osaks saanud ilmutusega. Islamiteaduses jaotatakse Meka perioodid omakorda kolmeks perioodiks (610–615; 615–616; 616–622).

¹⁵ Horovitz, „Das koranische Paradies“, 60.

¹⁶ Sild, mis viib üle tule, libe ja ettearvamatu. Sild on õhuke nagu juuksekarv ja terav nagu mõök ning pimedam kui öö. Sillal on seitse kaart. Iga kaar on kolm tuhat aastat pikk, tuhat aastat liigutakse üles, tuhat aastat on tasapinnaline osa ja tuhat aastat liigutakse

voolavad välja paradiisist, üks vasakul, teine paremal pool. Usklikud, kes on haudadest üles tõusnud ja õigeks mõistetud ning üle põrgusilla tulnud, jõuavad januselt paradiisiaedadeni. Nad joovad nendest allikatest ja kui vesi on jõudnud nende rinda, siis lahkub nende seest kõik kadedus, valelikkus ja viha. Kui allikavesi on jõudnud nende kõhtu, siis eemaldub nende kehast igasugune ebapuhas vedelik nagu uriin ja veri. Nad saavad puhtaks nii väljast kui seest. Seejärel tulevad nad teise allika juurde ning pesevad oma pea ja keha. Pärast seda säravad nad nagu kuu täiskuuööl. Nende ihu muutub pehmeks ja siidiseks nagu küps dattel ja nad lõhnavad muskuse järele. Nad jõuavad paradiisi väravateni ja vaata! need on tehud punasest hüatsindist. Kui nad koputavad valjult, siis noored neitsid (*hūr'id*) on juba kogunenud ning astuvad välja ja kallistavad oma abikaasasid. Neitsid ütlevad: „Sa oled mu, minu armas ja mul on hea meel sinust. Kunagi ei ole ma rahulolematu, tule sisse.” Ja nad astuvad majja ning seal on 70 voodiaset. Igal neist seitsmekümnel padjad ja igal padjal 70 abikaasat (*hūr'i*), kellel on seljas 70 kaunist rõivast, mis on nii õrnad, et *hūr'*ide puusanukid kumavad läbi rõivaste. Nende juuksed on nii säravad, et kui üks juus kukub maale, siis see valgustab kõiki maailma elanikke.¹⁷

„Kitāb aḥwāl al-qiyāma“ kujutluste järgi on paradiisielanikud siledate nägudega, mehed on piimahabemetega, silmalaud mustaks värvitud, neil on mürdirohelistel vuntsid. Paradiisielanikel on seitsekümmend kaunist rõivast, millest igaüks igal tunnil värvi muudab. Mees saab vaadata vabalt naise nägu, rinda ja jalgu ning naine saab vabalt vaadata meest, tema rinda ja jalgu. Nad ei sülitata ega ole neil ninas tatt. Peale kulmude, juuste ja ripsmete ei ole nende kehal karvu, ei kaenla all ega häbeme piirkonnas. Aedades muutuvad nad iga päevaga kaunimaks, nii nagu maa peal aja möödudes vananetakse. Seepärast saab iga mees saja mehe tugevuse söömiseks ja joomiseks ja abieluliseks läbikäimiseks. Ta lävib oma kaasadega mitu *ḥikba'd* järjest, *ḥikba* on aga kaheksakümmend aastat. Naised ei tüdi oma meestest ja iga kord leiab mees oma kaasalt saja neitsi naudingut.¹⁸

sillalt alla. Igal kaarel on seitse haru, mis on kui teravad odad. Al-Qadi, *Das Totenbuch des Islam*, 141.

¹⁷ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 203; Macdonald, „Paradise“, 356.

¹⁸ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 203. Macdonald, „Paradise“, 357-358.

PARADIISINEITSID (ḤŪR'ID) KORAANIS JA TRADITSIOONI JÄRGI

Sõna *ḥūr* tuleb tüvest *ḥwr*, (pl *ḥawrā'*, adjektiiv *aḥwar*), mis tähendab eriti intensiivse valge ja mustaga silmi. Koraan kasutab sõna *ḥūr* mitmuse vormi kirjeldamaks paradiisis elavaid neitseid, kelle silmad on suured ja ümarad nagu pärlid.¹⁹

Q78,33 on juttu neitsilikest abikaasadest, kasutatakse mõistet *ḥūr*. Q52,20 jj nimetatakse, et paradiisi jõudnud saavad pikali heita pehmele toolidele ning nad naidetakse *ḥūr'*idega. Q56,15–25 nimetab mustasilmseid neitseid, kes on nagu teokarpi peidetud pärlid, tasuks õigetele nende tegude eest. Q56,35 jätkab, et nad on loodud, nad on veel neitsid ja armastavad ja üheelised. Q55,56 toonitab, et kes kardavad oma Isandat, neile on valmistatud kaks aeda ja neis aedades on unelevate silmadega neitsid, keda pole puutunud ei inimene ega džinn. Q44,51 jj lisab selgitavalt uusi detaile, et jumalakartlikud pannakse abielluma valgenahaliste ja suurte silmadega neitsitega.²⁰ Esitatud suurades ei ole juttu abikaasadest, ometi töötatakse Q43,70–73, et usklikud astuvad rõõmsalt koos oma emandatega paradiisi. Samuti öeldakse Q36,56, et paradiisiasukad naudivad oma eluolu koos oma abikaasadega. Siinkohal võib mõista abikaasasid *ḥūr'*idena, arvestades, et Q44,54 nimetas, et neid pannakse abielluma *ḥūr'*idega. Samas Q40,8 kõneleb vagadest, kes viiakse aedadesse koos isade, abikaasade ja lastega (sarnaselt Q52,21, kus nimetatakse, et tasu pärivad usklikud koos lastega)²¹.

Koraani tekst väidab, et ei inimene ega džinn ei ole paradiisineitseid puutunud. Sellest teevad koraani kommentaatorid järelduse, et neitseid on kahesuguseid: esiteks need, kes on loomult inimesed, ja teiseks need, kes on loomult džinnid.

Raamatus „Kitāb aḥwāl al-qiyāma“ kujutatakse, kuidas Jumal on loonud *ḥūr'*ide näo neljast värvist: valge, roheline, kollane ja punane, nende ihu on loodud safranist, muskusest, ambrast ja kamprist ning nende juuksed nelgist (maitsetaim). Varvastest kuni põlvedeni on nad lõhnavast saf-

¹⁹ A. J. Wensinck, „Ḥūr“ - *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), 581-582, 581.

²⁰ Horovitz, „Das koranische Paradies“, 56.

²¹ *Ibid.*, 57.

ranist, põlvedest kuni rinnani on nad muskusest, rinnast kuni kaelani ambrast ja kaelast kuni pealaeni kamprist.²² Nende rinnale on kirjutatud nende abikaasa nimi ja üks Jumala nimedest.²³ *Hūr'*ide õlgade vahe on kui üks parasang.²⁴ Kummaski käes on neil kümme kuldset käevõru ja sõrmes kümme pitsatsõrmust ning jalgade küljes ketikesed pärlite ja vääriskivi-dega.²⁵ Nad laulavad oma kaaslastele kaunimal häälel, mida eales on kuul-dud. Muusika paradiisis on imeline.²⁶

Edasi kirjeldab „Kitāb aḥwāl al-qiyāma“, et *hūr'*ide jala muskulatuur on nähtav isegi seitsmekümne siidiriide alt. Neil on süsimustad ripsmed ja kulnud, nende laup on kui poolkuu. Nad asuvad telkides, mis on kau-nistatud 70 hobusevaibaga, ja telkides on 70 voodit. *Hūr'*e ümmardavad 70 000 orjatori. *Hūr'*idel on 70 000 juuksekiharat ja nad on oma tulevase abikaasaga ühevanused, 33 aastat vanad. Nende neitsilikkus uueneb pide-valt. Neil ei ole kuupuhastust (vt Q2,224) ja nad ei tunne sünnitusvalusid, sest nad ei kannu lapsi. Nauding on neid „noppida“ ja rõõmud, mida nad pakuvad, on 100 korda suuremad maapealsetest rõõmudest.²⁷

„Kitāb aḥwāl al-qiyāma“ annab edasi Ibn ‘Abbā ütluse, et paradiisis on neitsid, kelle sülg on selline, et kui nad kord merre sülgavad, on mere-vesi mage. Nende rinnale on kirjutatud: „Kes tahab mulle kohane olla, see tehku oma isandale kuulekaid tegusid.“²⁸

„Kitāb aḥwāl al-qiyāma“ ütluste järgi ei paastu ükski inimene rama-daanil (paastukuu islami kalendris) ilma, et Jumal annaks talle kaasaks

²² Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 199 jj; Al-Qadi järgi on paradiisineitsite keha safranist, muskusest, kamprist ja merevaigust. Ja nende juuksed on loodud toorsiidist. Ja kui nad sülgaksid, muutuks nende sülg muskuseks. Al-Qadi, *Das Totenbuch des Islam*, 181 jj. Macdonald, „Paradise“, 353.

²³ Islami õpetuse järgi on Jumalal 99 kaunist nime, nendest on koraanis enim nimetatud Armuline ja Halastaja.

²⁴ Parasang on pärsia mõõtühik, mis vastab 3,455 miilile või 5,56 kilomeetrile.

²⁵ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 200; vrd Macdonald, „Paradise“, 353 ja **Al-Qadi**, *Das Totenbuch des Islam*, 181 jj.

²⁶ Al-Ahmed, *Untersuchungen zu al-Qurtubis (st. 1273) „Memorandum über die Verhältnisse der Toten und die Angelegenheiten des Jenseits“*, 186. Fritz **Meier**, *Abu Sa'īd-i Abu l'Hayr: (357–440/1049); Wirklichkeit und Legende* (Leiden: Brill, 1976), 260.

²⁷ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 203; vrd Macdonald, „Paradise“, 357 jj.

²⁸ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 200; vrd Macdonald, „Paradise“, 353 ja Al-Qadi, *Das Totenbuch des Islam*, 182.

tumedasilmse neitsi pärlist uuristatud telgis (Q55,72).²⁹ Kui tavapäraselt loobutakse islami traditsioonis ramadaanikuul paastudes kogu rõõmust ja luksusest, mida loodul on pakkuda, sealhulgas ka seksuaalsuhetest, siis on mõistetav, et paradiisis ei ole ramadaanipaastu. Need, kes on paastunud ja usus püsinud, nende pingutus saab tasutud. See, millest loobutakse, seda saadakse tasuks ülirohkest.

Ekskurss

Vagaduskirjanduses, 300 aastat pärast Muḥammadi, hakkasid pildid paradiisineitsitest elama oma elu. Hea näide sellisest motiivide muutusest on Abū l-'Alā' al-Ma'rri teos paradiisist ja põrgust.³⁰ Abū l-'Alā' al-Ma'rri teost võiks võrrelda Dante Alighieri „Jumaliku komöödiaga“. See võrdlus jääb aga üksnes oletuseks, kuna ei ole teada, kas Dante tundis Abū l-'Alā' al-Ma'rri'd. Küll aga võib eeldada, et Dante kasutas „Jumalikus komöödias“ teose „Kitāb al-Mi'rāḡ“ („Taevase reisi raamat“) motiive. Dante ajal eksisteerisid „Kitāb al-Mi'rāḡ'ist“ ladina- ja prantsuskeelne versioon. D. Kremers on oma teoses „Islamische Einflüsse auf Dantes „Göttliche Komödie““ kenasti näidanud, millised seosed on Dante koostatud paradiisi- ja põrguettekujutustel islami paradiisi- ja põrguettekujutustega.

Abū l-'Alā' (973–1057) oli Ida-Süüriast, al-Ma'rri linnast pärit araabia kirjanik. Tema teostele on omased pessimism, skeptitsism ja ratsionaalsus.³¹ Erinevalt tema teistest teostest on kirjatükk põrgust ja paradiisist hoopis teist laadi, teost lugedes võiks arvata, et tegemist on rõõmsa elupõletajaga.³²

Abū l-'Alā' al-Ma'rri kirjutas põrgust ja paradiisist on visioonipoesia, väljamõeldud lugu sellest, kuidas Ibn al-Qāriḥ paradiisist ja põrgust käib ja mida ta seal näeb.³³ Vene orientalist I. Kratskovski on öelnud, et al-Ma'rri

²⁹ Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 201 jj; vrd Macdonald, „Paradise“, 354 jj ja Al-Qadi, *Das Totenbuch des Islam*, 184.

³⁰ Abū l-'Alā' al-Ma'rri, *Paradies und Hölle: die Jenseitsreise aus dem „Sendschreiben über die Vergebung“*. Aus dem Arab. von Gregor Schoeler (München: Beck, 2002), 5.

³¹ *Ibid.*, 12.

³² *Ibid.*, 16.

³³ Kirjutis on lähetatud Aleppos elavale kirjanikule Ibn al-Qāriḥ'le (962–1033). Ibn al-Qāriḥ oli Kairos Abū l-Hasani al-Maghribi (suri 1009-1010) riigisekretäriks, tema poeg oli hilisem vesiir ja kirjanik Abū l-Qāsim al-Maghribi (suri 1027). Fatimiidide

kirjutis on lausa omamoodi paroodia paradiisist, kus elavad surematud neitsid ja veini voolab ojadena.³⁴ Al-Ma'arrī kirjutist võib nimetada ka vabameelseks, tema visioonides ei ole paradiisis üksnes moslemid, seal on ka kristlased ja paganad, kes elasid enne islami tulekut, nt Aristoteles.³⁵

Paradiisis kohtub Ibn al-Qārih luuletaja an-Nābigha al-Dšā'diga, talle meenuvad Abu Lailā värsid kauni maise naise kohta ja ta lisab, et kauni naise lõhn, mida luuletuses kirjeldatakse, ei ole midagi selle lõhna vastu, mis on ühevanustel kuumalt armastavatel paradiisineitsitel. Paradiisineitsi on ülem igast maisest naisest nagu kallilt hoitud pärl minema visatud ränikivist. Paradiisineitsi on niivõrd teistsugune, ta on rikkus, mida peab taotlema, ta on parem kui igasugune maine vara.³⁶

Ibn al-Qārih kuuleb paradiisis paradiisineitsite laulu, kes olid linnud ja võtsid neitsite kuju. Ibn al-Qārih kirjeldab, et iga toon, iga heli valmistab kuulajale kõneldamatut rõõmu. Kui võetaks kogu maailma rõõm, mis alates Aadamast on tuntud, ei kaaluks see seda rõõmu üles; see on nagu meri ühe väeti lapse pisara vastu või kõrge mägi tolmutera vastu.³⁷

Al-Ma'arrī paradiisineitsid ka tantsivad, mis on tänapäeva islamis rangelt keelatud. Al-Ma'arrī kirjeldab, kuidas Ibn al-Qārihile meenuvad al-Ḥalīli värsid. Ibn al-Qārihil tuleb mõte, et nende järgi võib ka tantsida. Tema mõtte peale laseb Jumal tõusta pähklipuul, millest langevad maha pähklid ja neist kooruvad neli tütarlast, kes tantsivad värsside järgi.³⁸

Al-Ma'arrī eristab kahesuguseid *ḥūr'e*: neid, kes kasvavad paradiisineitsite puu küljes, ja neid, kes olid varem vagad maised naised.³⁹ Ibn al-Qārih vestleb paradiisineitsitega, kes paljastavad talle oma tegeliku identiteedi: nad olid maises elus koledad, aga vagad. Hamdūna oli

dünastia ajal sai pere surma, pääses vaid Abū l-Qāsim al-Maghribi. Ibn al-Qārih, kes samuti Kairost põgenes, kirjutas kirjanik Abū l-Qāsim al-Maghribi vastu sõimukirja, näitamaks, et ta ei ole oma soosijaga ühenduses. Abū l-'Alā' al-Ma'arrī aga hindas Abū l-Hasani al-Maghribi ja tema peret väga ning teadis Ibn al-Qārih sõimukirja isiklike tagamaid. Lisaks toob Ibn al-Qārih oma sõimukirjas pika nimekirja hereetikuteist, keda ta jälestab, seal hulgas on ka al-Mutanabbī, keda Abū l-'Alā' al-Ma'arrī väga hindas. Al-Ma'arrī, *Paradies und Hölle*, 19 jj.

³⁴ *Ibid.*, 24.

³⁵ *Ibid.*, 27.

³⁶ *Ibid.*, 89.

³⁷ *Ibid.*, 91.

³⁸ *Ibid.*, 141.

³⁹ *Ibid.*, 24–26.

Aleppo möldri tütar; Aleppo koledaim naine, kelle tema mees halva hingeõhu pärast maha jättis. Taufiq oli Bagdadis õpetlaste maja teenija.⁴⁰

Al-Ma'arri kirjeldustes on paradiisineitsite puu küljes kasvavad neitsid nagu „elastiknaised“, kes muudavad oma vormi vastavalt kaasa soovidele. Al-Ma'arri jutustab, kuidas ingel vestluses Ibn al-Qārihile seletab, et ühed neitsid on need, kes olid naised ja tegid maa peal häid tegusid. Teised neitsid aga kasvavad paradiisineitsite puus. Ingel laseb Ibn al-Qārihil paradiisineitsite puust ühe vilja võtta ja selle lahti murda. Sealt astub välja suurte silmadega tüdruk, kelle ilu ees kahvatuvad kõik paradiisielavad neitsid. Vesteldes Ibn al-Qārihiga lausub neitsi, et tema on mehele määratud juba 4000 aastat enne seda, kui maailm loodi. Kui Ibn al-Qārih Jumalale tänuks kummardades põlvitab, tuleb talle äkki mõte, et tema paradiisineitsi on siiski natuke liiga kõhn. Kui see mõte tal alles peas on ja ta pea palvest tõstab, muutub neitsi tagumine osa 'Alidši liivaküngaste ja ad-Dahnā düünide sarnaseks. Sellepeale tänab Ibn al-Qārih Jumalat ja palub, et ta teeks paradiisineitsi tuharad sobivasse mõõtu. Ja Jumal täitis tema soovid paremini, kui ta lootis.⁴¹

PARADIISINEITSITE ETTEKIJUTUSTE RELIGIOONILOOLINE KONTEKST

Paradiisineitsite ettekujutuste päritolu küsimus on üks teemasid, mis on uurijaid eri ajastutel ikka ja jälle paelunud. Tänapäevani ei ole keegi sellele küsimusele ammendavat vastust andnud. Samas esineb kõigis katsetes vastust leida huvitavaid ja tabavaid tähelepanekuid. Paradiisineitsite ideede tõlgendamisel on määrav, millistest mõjudest lähtutakse. Alljärgnevalt keskendun uurimustele, kus arutletakse paradiisineitsi mõiste ja fenomeni üle ning otsitakse sarnasusi eri traditsioonidest: judaismist, kristlusest, zoroastrismist, araabia poeesiast ja kreeka antiikmütoloogiast.

⁴⁰ *Ibid.*, 146.

⁴¹ *Ibid.*, 148.

1. Judaistlik kontekst

Judaistliku interpretatsiooni taustsüsteemi pakub *hūr'*i mõistele David Künstlinger.⁴² Künstlingeri väitel ei ole sellised islami paradiisikirjelduse elemendid nagu jõed, allikad, varjulised alad ja viljad omased mitte ainult islamile – ka juudi traditsiooni paradiisikirjeldustes (Rt 2:14) nimetatakse toitu ja pidusööki. Samuti Tosefta Sota x 5; Sanh 108b; Abot de R. Natan 96-s öeldakse viitega Gn 7:10-le, et Jumal andis Noale ja tema omadele süüa ja juua teispoolsele omasel moel, et nad kogeksid, mida nad on kaotanud.⁴³ Samuti B. Batra15b; Pes rabb 16,28b kirjeldatakse, kuidas Jumal korraldab oma vagadele Edeni aias söömaaja.⁴⁴ Tulevase elu ettekujutustes visandatakse maisele elule omaseid pilte külluslikest söömaeagadest. Kirjeldatakse ka vaimulikke kogemusi, mis eristavad tulevast elu praegusest. Schreiner viitab bBer 17a „*lo' ka'olam ha-zeh ha'olam ha-ba'*” („mitte nagu see maailm on tulevane maailm“)⁴⁵. Tulevases maailmas ei ole sööki ega jooki, paljunemist ega kauplemist, kadedust ega viha ega tüli, vaid õiged istuvad seal, nende kroonid on neil peas ja nad naudivad šekina⁴⁶ hiilgust, nagu on kirjutatud Ex 24:11: „Aga ta ei tõstnud oma kätt Iisraeli laste ülemate vastu, vaid need võisid Jumalat vaadata“⁴⁷. Teist-sugust seisukohta, mis toetab ettekujutust taevasest pidusöögist, esindavad nt rabi 'Aviras Ravsi ja rabi Assi, kes viitavad Gn 21:8-le: „püha, ta olgu kiidetud, valmistab ise vagadele sealpool kord pidusöögi“ (bPes 119b).⁴⁸

Künstlingeri väitel ei ole ka vahekord naisega vanemale judaistlikule eshatoloogiale võõras teema (B.Batra 58a, 'Abōdā zārā 65a, Agada Jeruš. Megilla II (73b)). Viimases neist tekstidest on viide, et vanemas juudi

⁴² David Künstlinger, „Einiges über die Namen und die Freuden des korānischen Paradieses“ – *Bulletin of the School of Oriental Studies*. Vol. VI (London: London Institution, 1930–1932), 617–632.

⁴³ *Ibid.*, 626.

⁴⁴ *Ibid.*, 627.

⁴⁵ Schreiner, „Das Festmal der Gerechten in mittelalterlicher jüdischer Überlieferung”, 347

⁴⁶ šekina = Jumala kohalolek

⁴⁷ Ex 24:11 nimetatakse ka, et need, kes vaatavad Jumalat, sõid ja jõid, mis omakorda toetab seisukohta taevasest pidusöögist.

⁴⁸ Schreiner, „Das Festmal der Gerechten in mittelalterlicher jüdischer Überlieferung”, 347.

eshatoloogias võis leida idee vagade tantsust tüdrukutega teispoolsuses.⁴⁹ Künstler nimetab, et judaistlikud ettekujutused paradiisist on võrreldes islami ettekujutustega pigem meelelised kui idealiseeritud. Ettekujutusi idealiseeriti seda enam, mida rohkem neid teoloogiliselt läbi töötati.⁵⁰ Siinkohal tuleb tõdeda, et paradiisineitsite puhul võis mõjutusi juutlusest kindlasti olla, kuna Muḥammad näeb end juudi prohvetitega samas reas ja arvestab juudi õpetusega. Need mõjutused olid aga hilisemad. Lähtudes viidetest rabide tekstidele, tuleb judaistlik mõju islami ettekujutustele paradiisineitsitest pigem keskaja juudi müstikast.

2. Kristlik kontekst

Islami paradiisineitsite kristlikele mõjutustele viitab esmakordselt Tor Andrae 1925. aastal teoses „Die Ursprung des Islam and das Christentum”⁵¹. Andrae nimetab, et koraani paradiisikirjeldused on inspireeritud Süüria kristlikest jutlustest ning islami paradiisikirjeldustel on seos Süüria Afrēmi paradiisihümnidega. Andrae tõdeb oma arutelus, et vein ei puudu kristlikest paradiisikirjeldustest ja viiteid neitsitele leiab ka Afrēmi ridadest.⁵² Andrae interpretatsiooni järgi öeldakse Afrēmis, et viinapuuväädid igatsevad selle järele, kes end hoidis veini eest. Samuti, kes elas voo-
ruslikult, selle võtab ta (viinapuuväät) vastu oma süles, sest mungana ei maitsnud ta naise süle ja voodi armastust.⁵³ Andrae järeldustele reageerib teravalt Edmund Beck.⁵⁴ Beck nimetab, et Andrae tõlgendus ei vasta Afrēmi tekstianalüüsile, ja ainus küsimus, mida võib paradiisineitsite teema suhtes teksti kohta esitada on, miks kasutab Afrēm viinapuuväädidest kõneledes pilti puhtast⁵⁵ põuest ja sülest. Beck tõlgendab, et viinapuu

⁴⁹ Künstler, „Einiges über die Namen und die Freuden des koränischen Paradieses”, 630-631.

⁵⁰ *Ibid.*, 627.

⁵¹ Tor **Andrae**, „Die Ursprung des Islam and das Christentum“ – *Kyrkohistorisk årsskrift* Vol. XXV (Sweden: Kyrkohistoriska föreningen, 1925), 53 jj.

⁵² Tor **Andrae**, *Mohammed: sein Leben und sein Glaube* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932), 66–68.

⁵³ Andrae, *Mohammed: sein Leben und sein Glaube*, 71-72.

⁵⁴ Edmund **Beck**, „Commentarii Breviores. Eine christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen des Korans?” – *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. XIV (Roma: Pont Institutum Orientalium Studiorum, 1948), 398–405.

⁵⁵ Ka mõiste „puhas” juures ei näe Beck seost koraani puhaste neitsitega, sest mõistet võib

põu kõneleb eelkõige varjul olemisest, viinapuuväädid viivad eremiidid oma põue, mis on vagadele puhkeasemeks.⁵⁶

Kristlikule kontekstile viitab islami paradiisineitsite päritolu uurides ka Wensinck⁵⁷, kes näeb *ḥūr*'ides kristlike inglite ettekujutust. Kui eeldada inglite ja paradiisineitsite ettekujutuste paralleelsust, siis sellest järeldub, et Muḥammad oli kristlikest ettekujutustest vähe informeeritud. Vähese informeerituse vastu aga kõneleb asjaolu, et mitmest teisest kristlikust õpetusest ja arusaamast oli Muḥammad hästi teadlik.⁵⁸ Samuti ei puudu koraani paradiisikirjeldustes inglid, seega ei ole põhjust neid eraldi paradiisineitsiteks nimetada.

Unikaalse kristliku lähenemise pakub Christopher Luxenberg. Aastal 2000 ilmus Berliinis tema raamat „Koraani süüria-aramea tekstivariant: koraani keele dešifreerimine“.⁵⁹ Luxenbergi jaoks ei saa olla *ḥūr*'ide puhul tegemist neitsitega, sest lihalike neitsite teema ei sobi kristlikku konteksti, ja kuna koraan on nii mitmeid motiive kristluselt üle võtnud, ei sobi see ka koraani. Luxenberg väitel on mõiste *ḥūr* valesti tõlgendatud, sest neitsite ideed ei ole juutluses ega kristluses. Ka koraan ise nimetab, et mehed on paradiisis koos oma naistega, seega miks veel *ḥūr*'id? Usklike naiste jaoks ei ole see ju õnnistus, kui nad vaatavad pealt, kuidas nende mehed lõbutsevad neitsitega.⁶⁰ Seetõttu mõistab Luxenberg paradiisineitsid valgete kristallselgete viinamarjadena.⁶¹ Volker Poppi arvates toetavad Luxenbergi valgete marjade ideed vanade Süüria kirikute mosaiigid, kus on kujutatud viinamarjakobaraid.⁶² Luxenberg leiab, et koraani tekst on oma Süüria religioossest kontekstist võõrandunud, kuigi selle algne

tõlkida ka pühaks, mis on rohkem seotud paradiisiteemaga. Beck, „Commentarii Breuiore. Eine christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen des Korans?“, 401.

⁵⁶ *Ibid.*, 404.

⁵⁷ Wensinck, „*Hūr*“, 582.

⁵⁸ E. **Berthels**, „Die Paradiesischen Jungfrauen (Hüris)“ – *Islamica*. Ed. A. Fischer. Vol. I (Lipsiae In Aedibus quae Asia Major Appellatur, 1925), 263–287, 263 jj.

⁵⁹ Christoph **Luxenberg**, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000). 2011. aastal anti välja raamatu neljas, uuendatud ja läbitöötatud trükk.

⁶⁰ Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 221 jj, 229 jj.

⁶¹ *Ibid.*, 224.

⁶² Volker **Poppi**, „Der Einfluss persischer religiöser Raster auf Vorstellungen im Koran“ – *Der frühe Islam: eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Hg. Karl-Heinz Ohlig (Berlin: Schiler, 2007), 441–455, 445.

tekst viitas eelkõige kristlikule sümboolikale, seega viinamarjadele, mitte paradiisineitsitele.

Luxenbergi ja Poppi tõlgenduse eeldus on, et koraani tekstil on erinevad kihistused, üks põhikihistustest on süüriakeelne kristlik tekst, mis on aegade jooksul muutunud ja mida hilisemad lugejad enam ei mõistnud. Süüria tekst muutus iraani mõjude tõttu. Neitsite idee võis tulla zoroastrismi mütoloogiast pärinevast jumalike neitsite kujutamisest, kes saavad hingi paradiisi.⁶³ Luxenbergi tõlgendust võib tunnustada аванtüristliku lähenemise eest, kuid kogu tema teooria tugineb koraani süüria-aramaakeelsele lugemisviisile, mis on viimasel ajal teadlaste tugeva kriitika osaliseks saanud.⁶⁴

3. Zoroastrismi kontekst ja sufismi allegooria

Zoroastrismis esineva hinge kontseptsiooni mõjutusi *hūr'*ide ettekujutuse tekkimisele täheldab Berthels.⁶⁵ Ta püüab näidata, et *hūr'*ide seksuaalse tõlgenduse kõrval domineerib islamis arusaam *hūr'*idest, kes on usklikele tasuks pärast surma, ja sellest lähtuvalt on nende puhul tegemist abstraktse ettekujutusega.⁶⁶ *Hūr'*id ei olnud maistele inimestele kättesaadavad. *Hūr'*id kuulusid teise tegelikkusesse, mis oli lahutatud sellest maailmast ja maisest elust. Kui inimesele ka anti võimalus *hūr'*e näha, siis tähendas see, et inimese maised elupäevad on lõppemas. Nendest eeldustest lähtuvalt keskendub Berthels inimese individuaalsele saatusele pärast surma. Berthels seob *hūr'*i fenomeni zoroastrismi *daēnā* kontseptsiooniga, mille kohaselt kolmanda päeva koidikul pärast surma puhub meeldiv briis lõunast ja inimestele ilmuvad nende head teod *daēnā'*na (nende kõrgema vaimse minana)⁶⁷. *Daēnā* ilmub inimeste ette 15-aastase kauni tütarlap-

⁶³ *Ibid.*, 446 jj.

⁶⁴ Christoph **Burgmer**, *Streit um den Koran: die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe* (Berlin: Schiler, 2004); Gabriel Said **Reynolds**, *The Qur'an in its historical context* (London: Routledge, 2008).

⁶⁵ Berthels, „Die Paradiesischen Jungfrauen (Hūrīs)”, 265.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Widengren nimetab *daēnā'*ks surnu hinge kohtumist oma minaga. See on iraani religioosnes kirjanduses *locus classicus*. Mõistet iseloomustavad vaimulikud suurused, see-tõttu sobib mõistet paremini kirjeldama pigem vaim kui hing. Geo **Widengren**, *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam* (Baden-Baden: Holle, 1961), 169 jj.

senä. Kohtudes tüdrukuga, küsib inimese hing tüdrukult, kes ta on ja kellele ta kuulub, sest midagi nii kaunist pole hing eales näinud. Tüdruk vastab, et ta on uskliku *daēnā* ning tänu uskliku headele tegudele ja sõnadele on ta nii kauniks muutnud. Samasugune kohtumine saab osaks ka patusele, kuid tema *daēnā* on inetu ja haisev.⁶⁸

Berthels tõdeb, et koraani kommentaarid keskenduvad eelkõige *ḥūr'*ide detailsele kirjeldusele, milles *ḥūr'*id muutuvad noorteks lõbutüdrukuteks, kes ei kaota kunagi oma neitsilikkust ja kellega saab rahuldada meelelisi ihasid igal ajal.⁶⁹ *Ḥūr'*i tähendusvälja uurimisel leiab Berthels *daēnā* kontseptsioonile paralleele sufismis. Sufismis mõistetakse paradisiineitsite seksuaalsust allegooriliselt. Juba Ibn al-‘Arabī juures on märgatav *ḥūr'*i kontseptsioonile spirituaalse tähenduse omistamist. *Ḥūr'*idest saavad hinge abikaasad.⁷⁰ Himurust *ḥūr'*i järele on tõlgendatud Jumala enese ilmutusena. Ibn al-‘Arabī jaoks, nagu ka teiste müstikute jaoks, on oluline vaimulik puhtus. Iga puhtuse astme jaoks on oma paradisi, mille juurde kuuluvad erinevad *ḥūr'*id. *Ḥūr'*id tähistavad paradisis jumalikke atribuute.⁷¹ Inimese puhastunud vaimne olemus läbib hingeparadiisi ja südameparadiisi ning tõuseb sfääridesse, kus Jumala nimed lõppevad ja *ḥūr'*id on vaid Jumaliku ühtsuse paiste.⁷² Müstik ‘Afif ad dīn al-Yāfī (1298–1367) kogumikus „Rauḍ-ar-rayāḥīn“ esitatakse märtrite ja neitsite kõnelusi, milles märter unistab kohtumisest neitsiga.⁷³ Üks lugudest on eriti lähedane zoroastrismi *daēnā* motiivile. Seal kõneletakse palvetajast ja tema öödest, mis ilmuvad talle kaunite neitsitena ja koleda neitsina. Esiimesed neitsid on ööd, kui ta palvetas ja oli ärkvel, viimane, kole neitsi on öö, kui ta jäi palve ajal magama.⁷⁴

Berthels tõdeb, et nii islamis kui zoroastrismis esinevad ettekujutused neitsitest teispooluses. Vanemas islamitraditsioonis on neid seoseid *ḥūr'*idega raske tuvastada, kuid hilisemates arengutes, ja eriti sufismis, on näha selgeid ühisjooni. Berthelsi arvates võib oletada, et islam võttis

⁶⁸ Berthels, „Die Paradiesischen Jungfrauen (*Ḥūrīs*)“, 266.

⁶⁹ *Ibid.*, 268.

⁷⁰ *Ibid.*, 269.

⁷¹ *Ibid.*, 271 jj.

⁷² *Ibid.*, 272.

⁷³ *Ibid.*, 277 jj.

⁷⁴ *Ibid.*

zoroastrismist *daēnā* idee üle ja integreeris selle oma kultuurisüsteemi, nii-öelda materialiseerides *daēnā* idee *hūr'* ideedeeks. Berthels järeldab, et hilisem islam, eriti müstika aga modifitseerib selle idee ning allegoorilise tõlgendamise kaudu muutub see taas sarnaseks algse ideega, mille järgi *hūr'* id on inimese head teod ja kõrgem vaimne mina.⁷⁵ Horovitzile toetudes võib Berthelsi eeltoodud väidetes kahelda, arvestades, et *daēnā* liialt abstraktne kontseptsioon on Muḥammadile võõras. Selliseid hinge ühinemise ideid koraanis ei leidu.⁷⁶

4. Araabia luule

Kui vaatame meieni jõudnud vana-araabia religiooni kirjeldavaid allikaid, siis neis ei ole kirjeldatud inimese surmajärgset edasieksisteerimist. Araabia poeesia tegeleb pigem maiste teemadega: kangelaste ülistamine, armuseikluste kirjeldamine ja vastaste mõnitamine. Nagel nimetab, et araabia poeesiast vaatab meile vastu pilt inimesest, kes ei tegele igavikuküsimustega.⁷⁷ Siiski arvatakse, et ka araabia luule on islami paradiisimotiive mõjutanud.

Horovitz arvates meenutavad Meka perioodi jäävad paradiisikirjeldused kõigi oma motiividega araabia luuletajate kirjeldatavaid veinikeldreid ja kõrtsimelu.⁷⁸ Horovitz tunnistab, et need kirjutised ei sisalda siiski kirjeldusi paradiisist ja neitsitest kui *hūr'* idest. Küll räägitakse aga suurte silmadega kaunitaridest.

⁷⁵ *Ibid.*, 279. Vrd Richard **Gramlich**, *Das Sendschreiben al-Qusayris über das Sufitum* (Stuttgart: Steiner-Verl.-Wiesbaden, 1989), 55, 356, 470, 529.

⁷⁶ Josef **Horovitz**, „Die paradiesische Jungfrauen im Koran“ – *Der Koran*. Ed. Rudi Paret (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 74. Vrd *daēnā* ja *hūr'* i mõistete analüüsi Fritz **Meier**, *Die schöne Mahsatī* (Wiesbaden: Steiner, 1963), 193–195.

⁷⁷ Tilman **Nagel**, „Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht“ – *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Hg. Hans-Joachim Klimkeit (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), 130–144, 131. Vrd Franz-Christoph **Muth**, „Reflection on the relationship of Early Arabic Poetry and the Qur'an meaning and origin of the Qur'anic term ṭayran abābila according to early arabic poetry and other sources“ – *Results of contemporary research on the Qur'an: the question of a historio-critical text of the Qur'an*. Ed. Manfred S. Kropp (Würzburg: Ergon, 2007), 147–156, 156.

⁷⁸ Künstlerling, „Einiges über die Namen und die Freuden des ḡurānischen Paradieses“, 631 jj.

*wa-miskun wa-raihun tuṣaffaqū
wa ḥūrūn ka-amṭāli d-dumā wa-manāṣifū
wa-qidrun wa-ṭabbāhun wa ka'sun wa-daisaqū*⁷⁹

*ja muskust ja basiilikut ja lahjendatud veini
ja suurte silmadega kaunitarid (ḥūr) skulptuuride ja teenritega võrdsed
ja keetmisanumaid ja kokk ja kannud ja plaadid*⁸⁰

Kuna Meka hilisema perioodi ja Mediina perioodi suurades mainitakse ka usklike naise (Q56,24), tekib Horovitzi jaoks probleem: mis funktsiooni omandavad ḥūr'id? Horovitz tõdeb, et pilt, mille Muḥammad paradiisist loob, ei ole ühtne. Ta täheldab paradiisietekujutustes prohveti mõtete muutumist ja arengut.⁸¹

Horovitzi uurimus on väga huvitav fenomenoloogiline võrdlusmaterjalide analüüs, kuid see taandub liialt ḥūr'i mõistele ja joogimotiividele. Horovitz ei arvesta teispoolsuse tasumotiividega ega paradiisi vaimliku ideega.

5. Kreeka antiikmütoloogia

W. A. Saleh täheldab, et koraani rõõmus ja vallatu paradiis sarnaneb pigem kreeka antiikmütoloogia jumalate eluga Olümposel kui varakristlusega. Saleh viitab motiivile, kus Zeusi peekrikandja Ganymedes sarnaneb väga noorukitega, kes islami paradiisi kirjelduste kohaselt usklikele jookse serveerivad.⁸² Saleh arendab oma ideed edasi ja näitab, et Olümposel nimetati Herat veisesilmadega jumalannaks, kes valitses abielu üle. Neitsid paradiisis on samuti suurte silmadega ning neid pannakse usklikega abielluma. Salehi arutelu suubub lõpuks tõdemusse, et Hera ja Ganymedes ei saa olla muundatud koraani ideeks noorukitest ja

⁷⁹ Horovitz, „Das koranische Paradies“, 67.

⁸⁰ *Ibid.*, autori tõlge Horovitz'i saksakeelsest tõlkest.

⁸¹ Horovitz, „Die paradiesische Jungfrauen im Koran“, 74.

⁸² Walid A. Saleh, „The Etymological Fallacy and quranic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity“ – *The Qur'an in context: historical and literary investigations into the Qur'anic milieu*; [emerged from the conference „Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangenease: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran“, January 2004, Berlin]. Ed. Angelika Neuwirth (Leiden: Brill, 2010), 649–697, 689 jj.

neitsitest. Siiski esitab Saleh küsimuse, kas nende fenomenide vahel võib olla seoseid. Saleh tõdeb, et mis tahes eelkäijat me koraani paradiisile ei otsiks, võib täheldada, et kreeka mütoloogia ja koraani paradiisi vahel on sarnasusi. Kuid kaugeltki ei saa väita, et koraani tekst laenab kreeka mütoloogiast otseseid kontseptsioone.⁸³

Paradiisineitsite võimaliku päritolu kontekstide arutelu kokku võttes tuleb öelda, et need motiivid, mida koraan esitab, ei ole ainulaadsed ning paralleelid ja laenud on ilmsed. Siiski ei ole need motiivid teistest religioonidest üks ühele üle võetud. Lõpuks peab koraani paradiisifenomenide analüüs baseeruma ikka koraanil ja traditsioonil.⁸⁴ Pildid *hūr'*idest ei olnud mõeldud eelkõige nende kuulajate jaoks, kellel oli kokkupuude kristlaste ja juutide õpetusega. Koraani ilmutus püüdis ületada oma eelkäijaid. Me võime eeldada, et need ettekujutused ei olnud inspireeritud mingist freskost ega mosaiigist. Koraani tekstis, mida retsiteeriti araabia keeles, oli (on) maagilisust, mis veenab kirjaoskamatut mõistust.⁸⁵

PARADIISINEITSITE MOTIIVI ERINEVAD TÄHENDUSVÄLJAD

1. Allegooriline tõlgendamine

Islami paradiisikirjeldustest on näha, et paradiis on täidetud ideaalidega, seal on kõik perfektne ja igavene. Kirjeldused on fantastilised, reaalsuses vahel hoomamatud – näiteks 80 000 teenijat, gigantsed paleed 4000 kullast uksega.⁸⁶ Ajalised dimensioonid paradiisis on igavikulisus ja silmapilk. Seda igavikulisust omakorda kirjeldatakse kas 1000- või 100-aastaste intervallide möödumisega. Paradiisis esinevad utoopilised sündmused, mis korduvad kindla aja tagant.⁸⁷

Tekib küsimus, kas paradiisielanikud ei tüdi, sest inimene igatseb seda,

⁸³ Saleh, „The Etymological Fallacy and quranic Studies“, 691.

⁸⁴ Sama järeldeb Saleh, kes soovib oma mütoloogianäitega kummutada väidet, et islam võtab üks ühele üle teiste religioonide motiive, mis on aja jooksul moondunud. Saleh, „The Etymological Fallacy and Quranic Studies“, 691.

⁸⁵ Wild, „Lost in philology? The Virgins of paradise and the Luxenberg hypothesis“, 644.

⁸⁶ *Ibid.*, 222 jj,

⁸⁷ *Ibid.*

mida tal ei ole, aga tüdib sellest, mis on talle kättesaadav.⁸⁸ Selle küsimuse vastu pörkasid juba IX ja X sajandi islami kommentaatorid. Nad nägid, et paradiisis kirjeldatud söömine, joomine ning meeste ja naiste vaheline läbikäimine, nii nagu seda maises võtmes mõistetakse, muutub tüütavaks ja igavaks. Sellest järeldati, et paradiisinaudingud ei kulmineeru kunagi, vaid on alati rahuldust pakkuvad.⁸⁹ Seepärast tõdes näiteks al-Ghazālī, et igasugune maine seksuaalsus on paradiisis kogetava seksuaalsuse lahja eelmaitse.⁹⁰ Ja Tawhīdī väitis, et paradiisi eluolu ei saa seletada maiste terminitega. Seal saab valitseda midagi sellist, mida nimetatakse üliluslike mõistetega puhas spirituaalsus, puhas ratsionaalsus, puhas armastus.⁹¹ Kuid puhtast armastusest koraanis seoses paradiisineitsitega ei kõnelda. Samuti ei vasta selline üliluslikkus küsimusele, kuidas mõista *ḥūr*'ide seksuaalsust paradiisis.

2. *Sensuaalne-seksuaalne tõlgendus*

Paradiisineitsite motiiv ei ole koraanis ainult seksuaalse, vaid peamiselt sensuaalse alatooniga. Islami põrgukirjeldustes näiteks seksuaalse alatooniga kujutluspile ei kasutata, sest vaatamata seksuaalsele amoraalsusele, mida esines ka toonases moslemimaailmas, oli seksuaalsus siiski nauding, mis põrgus seetõttu puudub.⁹² Seega, kuna paradiis lubab igasuguseid sensuaalseid naudinguid, ei ole need ilma seksuaalsuseta mõeldavad. Sellest ka *ḥūr*'ide kontseptsioon: seksuaalne lävimine *ḥūr*'idega on võimalus osa saada taevalikust naudingust.⁹³

Kui vaadata paradiisi kirjeldusi, siis võib vaataja kergesti järeldada, et need on mõeldud ennekõike meestele ja täidetud ka meeste fantaasiatega. Naised on oma heade tegudega välja võidelnud mõned õigused, aga paljusid paradiisinaudinguid saavad kogeda üksnes mehed. *Ḥadīth*'ide järgi on paradiisis meeste keha jaoks oma mõõtkava: nad on Aadama-

⁸⁸ Franz **Rosenthal**, „Reflection on love in Paradise“ – *Love & death in the ancient Near East: essays in honor of Marvin H. Pope*. Ed. by John H. Marks (Guilford Conn.: Four Quarters Publ., 1987), 247–254, 249.

⁸⁹ Al-Azmeh, „Rhetoric for the Senses“, 221.

⁹⁰ *Ibid.*, 216.

⁹¹ Rosenthal, „Reflection on love in Paradise“, 249 jj.

⁹² *Ibid.*, 248.

⁹³ Al-Azmeh, „Rhetoric for the Senses“, 227.

suurused (60 küünart), Jeesuse-vanused (33 aastat), matkivad Joosepi ilu, jagavad Muḥammadi keeleoskust ja neil on 100 mehe seksuaalne potents nagu Saalomoni.⁹⁴ Keha juures välistatakse paradiisis kõik see, mis on ebameeldiv: ekskrementid ja igasugused muud kehavedelikud (ka seemneeritus).⁹⁵ Õnnistatud ka ei maga naudingute juures, sest uinumine takistab nende naudingutugevust.⁹⁶

Ḥadīth'id kirjeldavad *ḥūr*'ide seksuaalset kirge ja soovi teha end kütkestavaks õnnistatutele. Seetõttu omistatakse neile ka selline loomus ja välimus, mis oli toonase mehe jaoks ideaal.⁹⁷ *Ḥūr*'ide ilu on kirjeldatud nende silmade ja rindade kaudu. At-Tabari kirjeldab, et *ḥūr*'ide nahk on nii pehme, õhuke ja õrn, nii et mees näeb omaenda näo peegeldust nende nahal.⁹⁸ *Ḥūr*'i vaadates võib oma pilguga läbi tungida tema ihust, see on nagu punane jook valges klaasis.⁹⁹

Ḥadīth'ide järgi võtavad paradiisineitsid paradiisi jõudnud usklike vastu, tervitades neid nagu oma abikaasasid. Nad igatsevad oma abikaasade järele kirega. Koraan kasutab siinkohal mõistet '*uruban*¹⁰⁰ (Q56,37. 36), st täis õrnust ja armastust, aga see kirjeldus ei ole puhtalt spirituaalne, vaid pigem sensuaalne.¹⁰¹ Sooje armastavaid perekondlikke suhteid paradiisis ei mainita. Meeste vahekorda *ḥūr*'idega ei kirjeldata emotsionaalse armastussuhtena. Koraanis on armastuse objektiks Jumal ja prohvet.¹⁰²

3. Usklike naiste roll võrreldes *ḥūr*'idega

Kui nüüd arvestada, et koraanis ja eespool kirjeldatud traditsiooni järgi olid *ḥūr*'id sugulise iha objektid, keda mehed said nautida, tekib küsimus, kuidas mõista usklike abikaasade positsiooni. Mis olukord neid paradiisis ootab? Paradiisi kirjeldustes peaaegu ei arvestata usklike naistega – et

⁹⁴ *Ibid.*, 223.

⁹⁵ Rosenthal, „Reflection on love in Paradise“, 249.

⁹⁶ Al-Azmeh, „Rhetoric for the Senses“, 220.

⁹⁷ Rosenthal, „Reflection on love in Paradise“, 248.

⁹⁸ Al-Azmeh, „Rhetoric for the Senses“, 226 jj.

⁹⁹ *Ibid.*, 227.

¹⁰⁰ '*uruban* = täis armastust

¹⁰¹ Rosenthal, „Reflection on love in Paradise“, 250.

¹⁰² *Ibid.*

mitte öelda, et nad välistatakse sealt. Naised on konkurentsisis *ḥūr'*idega. *Ḥūr'*e on paradiisis rohkem kui mehi, traditsioon kirjeldab arve alates 72st kuni 500, 4000 ja 8000 neitsini ühe mehe kohta. *Ḥadīth'*id nimetavad, et mehel on paradiisis kaks naist, naisi on põrgus rohkem kui mehi, aga paradiisis on naised vähemuses.¹⁰³

Traditsioon kirjeldab ka lugusid sellest, kuidas sõnakuulmatutele abilunaistele ilmuvad *ḥūr'*id, kes tuletavad neile meelde, et naised ei tohi unustada, et nende abielu maa peal on ajaline. Aga *ḥūr'*idega on nende mehed paradiisis igavesti koos.¹⁰⁴ Koraan toob abikaasade kaitseks suura, mille järgi naised on paremad kui *ḥūr'*id tänu oma vagadusele. Naised on paradiisis oma kaunimas eas – kolmkümmend või kolmkümmend kolm aastat.¹⁰⁵ Samas kirjeldatakse traditsioonis, et ülestõusmispäeval on paradiisis kirg *ḥūr'*ide vastu suurem kui kirg oma maise armsama vastu.¹⁰⁶

Uuema aja autorid, nagu näiteks M. Sadeddin Evrin, võrdlevad tänapäeva naisi ja *ḥūr'*isid. Naised peavad hoolitsema oma hügieeni, ilu ja tervise eest ning selle kaudu püsivad nad kaunina, *ḥūr'*ina. Need kaunid, hoolitsetud naised väljendavad seda, mis ootab ees paradiisis, nad on kui tegelikkuseks saanud eshatoloogia.¹⁰⁷

DŽIHAAD JA MÄRTERLUS

Džihaad on väga mitmetähenduslik mõiste, mis hõlmab endas eri valdkondi: spirituaalsus, religioon, õigus, ideoloogia jne. Sageli nimetatakse džihaadi ka pühaks sõjaks, rõhutades, et mõiste puhul on enamasti tege- mist militaarse religioosse kohustusega. Samuti seostatakse mõistet ideoloogilise natsionalismi või poliitilise fundamentalismiga, siinkohal aga jäetakse enamasti tähelepanu alt välja mõiste sotsiaalne, ontoloogiline ja kommunikatiivne perspektiiv.¹⁰⁸

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, 251 jj.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 253.

¹⁰⁷ Jane I. Smith; Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic understanding of death and resurrection* (Albany: State Univ. of New York Press, 1981), 161.

¹⁰⁸ Maher Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“ – *Myths, historical archetypes and symbolic figures in Arabic literature: towards a new*

Islami ajaloos on džihaadi käsitlused muutunud nii kogukonna kui riigi tasandil vastavalt sellele, kuidas ideoloogiline kontseptsioon ja ajalooline olukord seda soovib ja tingib. Kuna džihaad on seotud sõjapidamisega, siis selle mõiste üle arutledes laskutakse kas kaudselt või otseselt apologetikasse või arvustamisele. Samas on õige need käsitlused lahutada, sest džihaad on islamis kindlalt piiritletud mõiste ja sõjapidamise põhimõtted juhivad koraanist ilma, et need alati puudutaksid džihaadi.¹⁰⁹

Džihaadi võiks pigem seostada koraani nõudega, et usklikud peavad oma vagadust tõestama ja olema Jumala tasu väärilised. Mitmes kohas jätavad kommentaatorid džihaadi mõiste täpsustamata (Q2,218; 3,142; 5,35; 9,16.19.20.24; 16,110; 29,6.69; 47,31; 61,11) ja nõnda võib neid kohti tõlgendada sõjapidamisega seoses, aga ka seoses võitlusega oma nõrkuste vastu või võitlusega religioosse seaduse teenimise nimel ehk eetilises tähenduses.¹¹⁰ Sõjapidamise tähendus, nagu ka džihaadi tähendus, on seotud jumaliku seadusega, täpsemalt Jumala tasu või karistusega.

Märterluse tähistamiseks kasutatakse araabia keeles mõistet *šahīd*, mitmuses *šuhadā'*. Koraanis on *šahīd*'i mõiste seotud eelkõige tunnistuse andmisega Q3,140¹¹¹. Nimetatud suura viitab sõja kontekstile, seejärel seovad kommentaatorid nagu näiteks at-Ṭabarī teksti märterlusega. *Hadīth*'id eristavad 3–10 eelist, mida üksnes märtrid kogevad: 1) märtrite patud antakse andeks nende esimese kaotatud veretilgaga; 2) neile näidatakse nende asupaika paradiisis; 3) neid riietatakse usklike riietega; 4) neid naitakse *hūr*'idega; 5) nad ei viibi hauas; 6) nad on hoitud viimse kohtu eest; 7) nende laubale asetatakse rubiin, mis on väärtuslikum kui terve maailm; 8) nad abielluvad 72 naisega *hūr*'ide seast; 9) nad saavad olla oma 70 sugulase eestkostjaks viimses kohtus.¹¹²

Kui küsida, kas märter läheb kohe pärast surma paradiisi ega saa osa

hermeneutic approach; proceedings of the international symposium in Beirut, June 25th – June 30th, 1996. Ed. by Angelika Neuwirth (Stuttgart: Steiner, 1999), 87–107, 87.

¹⁰⁹ „Jihād“ (E. Landau-Tasserón) – *Encyclopaedia of the Qur'an*. J-O. General ed. Jane Dammen McAuliffe, Vol. 3 (Leiden: Brill, 2006), 35–42, 36.

¹¹⁰ *Ibid.*, 38.

¹¹¹ Vrd Q4,69; Q4,47; Q9,111; Q3,157; Q3,169.

¹¹² Wim Raven, „Martyrs“ – *Encyclopaedia of the Qur'an*: J-O. Jane Dammen McAuliffe, general ed. Band III (Leiden: Brill, 2006), 281–287, 281–282. Vrd David Cook, *Martyrdom in Islam* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), 32–33.

hauakatsumustest või viimsest kohtust, siis traditsioon esitab siin erinevaid seisukohti. Enamik neist siiski kinnitab märtrite vabastamist katsumustest ja kohtust. 'Abd al-Razzāq ja Ibn Māja nimetavad, et sellel hetkel, kui märter sureb, naitub ta paradiisis *hūr'* idega.¹¹³ Al-Ṭabarī kõneleb sellest, et märtrid ei ole vahestaadiumis (*barzakh*), vaid nad kutsutakse paradiisi vilju maitsma enne, kui teised usklikud on üles tõusnud. Koraan aga ei kirjelda, millal märtrid paradiisi jõuavad, kas teistest usklikest varem?¹¹⁴

PARADIISINEITSID JA MÄRTRID

Üks esimesi teoseid märtrite pingutuste kohta usu teel ilmus islami teisel sajandil, 'Abd Allāh b. al-Mubāraki kirjutatuna (suri 181/797).¹¹⁵ See teos ei tegele džihaadi legaalse küljega, vaid arutleb teenete üle, mis ootavad džihaadi sooritajaid teispoosuses.¹¹⁶ Al-Mubāraki teosest on alguse saanud lugude ja legendide teema, mis on leidnud oma koha islami folklooris ning mida on lihvinud XI ja XII sajandi ristosõdade sündmused. Neid lugusid kasutati sõdalaste üleskutseks ja motiveerimiseks.¹¹⁷

Abd Allāh b. al-Mubāraki raamat koosneb 262 pärimusest, mis kõnelevad püha sõjaga seotud teenetest ja tasust, mis ootavad märtreid teis-

¹¹³ Raven, „Martyrs“, 283 jj.

¹¹⁴ *Ibid.*, 284.

¹¹⁵ Al-Mubārak oli sunniidi õpetlane, kes toetas *hadith'*ide õpinguid ja neid, kes võtsid osa sõjalistest kampaaniatest. Ka ta ise osales sõjalistes aktsioonides. Al-Mubāraki teose vanim käsikiri on pärit XV sajandist, selle edasiandjaiks on Sa'īd b. Raḥmah, Muḥammad b. Sufyān al-Ṣaffar ja Ibrāhīm b. Muḥammad, kes kogus kokku teose materjali ja tundis arvatavasti Al-Mubāraki traditsiooni. Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 90; vrd Cook, *Martyrdom in Islam*, 36–38.

¹¹⁶ Islami esimesel sajandil, (VII sajand) levis riigi sõjaväe institutsiooniks muutumise vastu islami õpetlaste (*ulamā'*) prohvetlik traditsioon, kus rõhutati džihaadi isikliku aspekti. Selles kirjutati, et džihaad kestab, kuni viimanegi hulk moslemeid võitleb antikristuse vastu. Mediina kohtuvõimu esindaja Mālik b. Anas (suri 179/795) manitses, et ükski ei tohi võidelda riigi armees. Islami kolmandal sajandil olid riigi ja '*ulamā'* vahelised piirid paika pandud, kusjuures kinnitati kuulekust valitsejale ja nimetati, et iga valitseja alluvuses tuleb džihaadi sooritada, olgu ta püha ja õiglane või mitte. Nende džihaadi sooritajatest vabatahtlike hulgas oli ka Al-Mubārak. Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 92.

¹¹⁷ Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 88 jj. Vt As'Ad E. **Khairallah**, „The Wine Cup of Death“; War as a Mystical Way – *Quaderni di studi arabi*. Vol 8 (Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1990), 171–187.

poolsuses. Kogu raamatust 13 pärimust kõnelevad paradiisineitsitest. Neis pärimustes kirjeldatakse, kuidas võitluse ajal ilmuvad võitlejale paradiisineitsid. Neitsid innustavad võitlejat suurema sangarlikult. Võitleja nägemuses viivad paradiisineitsid ta paradiisi suursugusesse ellu, kus talle saavad osaks imelised kogemused. Võitleja peab läbima martüüriumi, et kogu sellest naudingust täielikult osa saada ja neitsite juurde jääda. Võitleja sureb peagi pärast oma nägemusest naasmist, kuid veel enne surma suudab ta oma kaaslastega jagada kogetud imelist visiooni, mis avab ka neile tee paradiisi.¹¹⁸

Need visioonid kinnitavad usku paradiisineitsitesse ja motiveerivad religioosset kohustust täitma. Al-Mubārak kirjeldab teoloogiliselt argumenteerides, et religioosse kohustuse täitnud märter saab osa teispoolsuse imelisest elust ja ta ei koge hauaperioodi, vaid jõuab otse igavikulisse rõõmupaika paradiisi. Al-Mubāraki pärimuste kohaselt oli enamik džihaadi sooritajatest abielus. Viiteid vallalistele on vähe. Üks pärimus kirjeldab noormeest, kes pärast võitlust soovib abielluda, kuid võitluses ilmuvad talle paradiisineitsid, kes kutsuvad ta pühasse pulma. Al-Mubāraki teos mõjutas tugevasti džihaadi- ja paradiisiettekujutuste arengut, mis saavutas oma tõusu islami VII sajandil. See oli ristsõdade aeg, kus innustati vabatahtlikke võitlusest osa võtma. Džihaad seoti religioosse moraaliga ja ortodoksseid dogmasid lihtsustati teispoolsuse töötustega.¹¹⁹ Kirjeldatud ettekujutused on omased mehekesksele ühiskonnale, kus naise keha kui paradiisitasu on asetatud džihaadi võitluse teenistusse. Need ettekujutused ringlesid enamasti islami rahvapärimuses, kuigi pärinesid algselt religioosest traditsioonist.¹²⁰

Paradiisineitsite motiivid esinevad ka islami modernses džihaadi propagandakirjanduses, eriti rohkelt märtrite tunnistustes Iraani ja Palestiina aladel.¹²¹ Toetudes Jarrarile, viitan siinkohal ühele luulereale, mille kandis ette märter 'Išām 'Aziz Brāhmehi kihlatu Gaza's. Paradiisineitsite motiivi kõrval esineb siin ka rahvuslik patriotism:

¹¹⁸ Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 96; Khairallah, „The Wine Cup of Death“, 174.

¹¹⁹ Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 97; Cook, *Martyrdom in Islam*, 90 jj.

¹²⁰ Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 105; Cook, *Martyrdom in Islam*, 161 jj.

¹²¹ Cook, *Martyrdom in Islam*, 156 jj.

I have accepted (am pleased: irtaḍaytu) that my wedding should be a Palestinian wedding, which does not end in a single (battle)field or in a single night. For this is the Palestinian wedding which is our destiny: that the mother should light (the way) by (sacrificing) her son, and the sister should miss her brother, and the wife should offer willingly her husband as a gift for the Paradise Virgins, whereby we make one wedding procession after the other.¹²²

KOKKUVÕTE

Islamis on paradiis tõotatud tasu nii usklikele kui märtritele, kes pingutavad usuteel, st teostavad džihaadi. Seega peavadki paradiisi kirjeldused olema sellised, mille inimesed oma meeltega ära tunnevad ja mida igatsevad. Paradiisi on koraanis ja traditsioonis kirjeldatud kõige võimsamate terminitega, millest üks Araabia poolsaare toonase patriarhaalse ühiskonna lihtne elanik võis unistada. Nõnda kõnetab pilt paradiisist inimese kõiki aistinguid ja meeli.

Ka *hūr'*id on üks osa paradiisi röömudest ja luksusest. Nende eesmärk on muuta paradiis kaunimaks, et pingutust (ja märterlust) usuteel pühitseks ihaldusväärne eesmärk. Seksuaalsust paradiisis ei välistatud, otse vastupidi, see kuulus kõige selle hea juurde, millega paradiisis usklikele tasuti. Nõnda on mõistetav märtrite iha neitsite järele paradiisis. Naised on paradiisis oma heade tegudega mõned õigused välja võidelnud, aga enamik kirjeldusi kehtib meeste kohta.

Džihaadi militaristlikud soovid ja paradiis kui tasumispaiga idee on kirjeldustes mõistetavalt põhjuslikus seoses: nagu tegu, nii saab olema ka tagajärg. Usus pingutaja pälvib tasuna paradiisi.

Paradiisikirjelduste põhjal on paremini arusaadavad ka dr Muḥammad Tahir-ul-Qadri *fatwa* kaks eesmärki: võidelda ettekujutuse vastu, milles islamit ja moslemeid samastatakse terrorismiga, ning takistada noorte seas terrorismi ideede levimist, mille järgi mätreid ootavad ees paradiisirõõmud. Kaunid paradiisipildid on motiveerinud sõdima VIII sajandi mätreid ja motiveerivad ka tänapäeval noori terroriakte sooritama. Paradiisi aga ei kuulutatud terroris osalevatele märtritele, vaid tõelistele usus pingutajatele.

¹²² Jarrar, „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding“, 106 jj.

PIKK TEE LÄÄNDE POLIITILINE TEOLOOGIA SAKSA LUTERLUSES AASTATEL 1945–1968¹

Heinrich Assel

1. SISSEJUHATUS: LUTERLIKU POLIITILISE TEOLOOGIA KAKS VERSIOONI

Inimesed, kes lugesid Saksa meediast kommentaare euro kasutuselevõtu kohta Eestis 2011. aastal, said väikese üllatuse osaliseks: Max Weberi sageli surnuks kuulutatud tees, et varakapitalism on välja kasvanud teatud protestantlikust ilmalikust askeesist ja väljavalitute vagadusest,² on endiselt elujõuline! Eesti on selle tõestuseks. Mis teeb, küsis Saksa press, Eestist Baltikumi majanduse ja eelarvepoliitika oiviku? Stereotüüpne vastus kõlas: seda maad on juba pikka aega kujundanud protestantlik väljavalituse vagadus, ilmalik protestantlik askees ja töömoraal³. Eesti võis igiomase protestantliku mõjutatuse tõttu leida ühenduse Lääne-Euroopa tsiviilühiskonnaga ja lõpuks krooniti kõike veel euroga – tsivilisatsiooni saavutuste tipuga!

Just sellisena kohtame tavaliselt luterlikku poliitilist teoloogiat – max-weberliku stereotüübina. Ja ometi: kõik selles stereotüübis on moonutatud ja vastupidiseks pööratud! Moonutatud ja kitsendatud on XX sajandi

¹ Tartu Ülikooli usuteaduskonnas Saksa-Eesti akadeemilise nädalal *Academica XV* (24.–28.10.2011) 26. oktoobril 2011 peetud loeng. Saksa keelest tõlkinud dr Tiit Pädam. Terminoloogia toimetab ja vastete leidmisel aitas dr Johann-Christian Pöder.

² Max **Weber**, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/06). Bd. I: *Eine Aufsatzsammlung*. Hg. Johannes Winckelmann (Gütersloh: Gütersloher Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1991); Bd. II: *Kritiken und Antikritiken*. Hg. Johannes Winckelmann (Gütersloh: Gütersloher Gütersloher Verl.-Haus, 1987); mõlemad köited ilmuvad peatselt Max Weberi kogutud teoste sarjas *Max-Weber-Gesamtausgabe I/18*. Hg. Hartmut Lehmann. – Eesti k vt Max **Weber**, *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tõlk Jaan Isotamm (Tallinn: Varrak, 2007) (Tõlk märkus).

³ Nt Alexander **Hagelüken**, „Zwerg mit guten Zeugnissen“ – *Süddeutsche Zeitung*, 30.12.2010, 8.

Eesti religiooni- ja konfessioonilugu: eesti luterluse olukorda „piiril“ (Paul Tillich) baltisaksa luterluse ja vene ortodoksia vahel sügavates ühiskondlikes murrangutes, mille tähisteks on aastarvud 1918, 1939/40 ja 1989/91. Ilmselt leidus enne 1918. aastat ideoloogiliselt kasutatud kriitikat baltisaksa luterluse kui eesti kultuuri lääneliku võõrõju tooja vastu. (Seda väitis Alar Laats oma ettekandes Greifswaldis 2011. aasta juunis.) Pärast 1918. aastat leidus ilmselt ideoloogiliselt kasutatud kriitikat vene ortodokssuse kui eesti kultuuri vene võõrõju tooja vastu. (Sellega tegeleb Toomas Schvak oma Tartu ja Greifswaldi ülikooli rahvusvahelise doktorikooli raames kirjutatavas väitekirjas.) Mõlemad viitavad eesti religiooni- ja konfessiooniloo võimalikele patoloogiatele XX sajandil.

Saksa luterlikule teoloogiale on ideoloogia patoloogia liigagi tuttav: *kriitilisest* poliitilisest teoloogiast võib saada *poliitiline teoloogia kui ideoloogia*. Paul Tillich'i sõnadega: protestantlikust printsibist lähtuv kriitiline orienteerumine poliitilises *kairos*'es võib kujuneda *deemonlikuks* ideoloogiaks. Nii juhtus saksakeelse luterliku teoloogiaga ajavahemikul 1934–1945. Tekkis poliitiline teoloogia, mis tahtis end siduda natsionaalsotsialistliku ideoloogiaga, et viimast „ristida“. Selle asemel muutus luterlik teoloogia ise ideoloogiaks. Käesolevas ettekandes näitan ma, kuidas ülimalt kaalutletud luterlik poliitiline teoloogia võib ideoloogiaks muutuda.

Tähtsamgi aga on minu jaoks näidata veel midagi muud! Nimelt seda, kuidas luterlikul teoloogial ja eetikal on tänu oma õpetuskeskmele – õigeksmõistuõpetusele, ristiteoloogiale ning käsu ja evangeeliumi eristamisele – ravimeid, et eelnimetatud patoloogiat võita. Minu ettekanne käsitleb seepärast neid *ca* kahtkümmend aastat pärast Teist maailmasõda, aastaid 1945–1968, mil saksa luterlik poliitiline teoloogia end seestpoolt kriitiliselt muutis. See pikk tee läände ei kulgenud mingil juhul sirgjooneliselt. „Lääs“, „läänelik modernsus“ pole ju midagi kindlat, pigem midagi, mille poole püüelda.

Elviidatud Saksa meedia kommentaarides on kitsendatud ja moonutatud Max Weberi modernsuse teooria tegelikku, algset, kriitilist mõtet. Koos Ernst Troeltschi aastal 1912 ilmunud „Sotsiaalõpetustega“⁴ astus

⁴ Ernst **Troeltsch**, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Gesammelte Schriften. Bd. 1 (Nachdr. Auflage: Neudr. d. Ausg. Tübingen, 1912); (Stuttgart: UTB für Wissenschaft Verlag, 1994)

Weber oma 1904/06. aasta teesiga vastu Lutheri kujutamisele ideoloogilise „ürgsakslasena“, läänevastase saksa-natsionaalse tsiviilreligiooni ja väidetavalt erilise ainulaadselt saksaliku modernsusele viiva arengutee rajajana (täendusrikas on siinkohal H. von Treitschke Lutheri-kõne aastast 1883).⁵

Max Weber keeraks end hauas ringi, kui loeks, kuidas tema teesi tänapäeval täiesti kriitikavabalt, täiesti kinnitavalt kasutatakse, selgitamaks Eesti teed Euroopa Liidu poliitilistesse, majanduslikesse ja õiguslikesse realsustesse luterliku poliitilise eetikaga. Eluolu ökonoomiline ratsionaliseerumine kalvinistliku, puritaanliku ja metodistliku pühitsuse toel – nii kirjutas Weber juba 1906 – on ammu oma protestantlikud algmotiivid hüljanud. Juba ammu pöördub see oma protagonistide vastu. Meenu tagem Weberi kapitalismiuurimuse kuulsat lõppu!

Varased protestandid, Luther, Calvin, puritaanid *tahtsid* olla elukutse- lised, meie *peame* seda olema. Sest askeesi kandumine mungakongidest kutsealasesse ellu ja tema valitsema hakkamine ilmaliku kõlbluse üle aitas omalt poolt kaasa selle kaasaegse [...] majanduskorralduse võimsa kosmose ülesehitamise, mis tänapäeval ülivõimsalt sunnib peale elustiili kõigile sellesse mehhanismi sündinud indiviididele, ning tõenäoliselt teeb seda seni, kuni viimane tsentner fossiilset kütteenet on ära põletatud [...] Veel ei tea keegi, kes hakkab tulevikus selles kesta elama, ning kas see määratu areng lõpeb sootuks uute prohvetitega või siis vanade ideede ja ideaalide võimsa taassünniga – või hoopis ei kummagagi, vaid mehaanilise kivistumise, mille kaunistuseks on omamoodi kramplik enesetähtsustamine. Siis saavad igatahes selle kultuuriepohhi „viimaste inimeste“ kohta tõeks järgmised sõnad: „Vaimuta spetsialistid, südameta nautlejad – ning need tühisused kujutavad endale ette, et nad on tõusnud tasemele, kuhu inimkond pole kunagi varem jõudnud“.⁶

⁵ Heinrich Assel, „The use of Luther’s thought in 19th century and Lutherrenaissance“ – *Handbook to the Theology of Martin Luther*. Ed. Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomir Batka (Oxford New York: Oxford University Press, 2012) [ilmumas].

⁶ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (München: Beck, 2006), 177–179. Lõputsaadi allikat ei ole siiani suudetud tuvastada. Max Weberi uurijad arutlevad isegi teesi üle, kas Weber ei ole tahtnud siin anda omaenda sõnadele fiktiivse tsitaadi abil erilist tähendust. Esitatud kujul, nagu see ilmub eestikeelses väljaandes. Max Weber, *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tõlk Jaan Isotamm (Tallinn: Varrak, 2007).

See sotsioloogipilk näitab „läänelikku“ massikultuuri äärmiselt kainestavalt: vaimuta spetsialistid, südameta naulejad: tühisused, kes kujutavad ette, et on „ajaloo lõpp“.⁷

Max Weber sõnastas 1906. aastal kaks väljapääsu.

- Esile võivad tõusta „täiesti uued prohvetid“ – mõeldud on karismaatilisi valitsejaid ja juhte, kes massikultuurile mõtte ja legitiimsuse andmiseks uusi maailmavaateid loovad. Selles vormelis tunneme ära Max Weberi karismaatilise poliitilise võimu idee. Hans-Ulrich Wehler näitab oma Saksa ühiskonnaajaloo aastaid 1933–1945 käsitlevas osas, et Weber nägi sellega juba ette natsionaalsotsialistliku võimu põhilisi elemente.⁸ Luterlik teoloog Emanuel Hirsch oli see, kes luterliku poliitilise teoloogia toel põhjendas Adolf Hitleri karismaatilist poliitilist valitsemist kui uut maailmavaadet, ideoloogiat. Eeldatud väljapääsu asemel viis see tee aga katastroofini.
- Teise väljapääsuna nimetab Weber „iidsete mõtete ja ideaalide võimsat uuestisündi“ – sellega on mõeldud kristlik-eetilist ja ka kiriklikku uuestisündi, mis avastab evangeelse usu keskse „vanas“ õpetuses sotsiaalpoliitilise orienteerumisjõu, *kriitilise* poliitilise teoloogia – õigeuskmoistuõpetuses ja ristiteoloogias sisalduva kriitilise poliitilise teoloogia. See oleks õpetus kui praktika – avalik poliitiline praktika, milles õiguslikult iseseisvad rahvakirikud ja poliärhiline nüüdisühiskond võiksid olla teineteisele avatud. Selline oli ajavahemikul 1920–1933 Ernst Troeltschi programm. Selline oli, täiesti teise suunitlusega, aastatel 1920–1933 Paul Tillich'i programm. Ja selline oli – nagu ma soovin näidata – aastatel 1945–1968, taas täiesti teise suunitlusega, Hans Joachim Iwandi programm. Mulle on tähtis see kriitilise poliitilise teoloogia suund, mis Tillich'i ja Iwandi juures ilmneb Lutheri ristiteoloogia nüüdisaegse praktikana; suund, mis ulatub Ernst Troeltschist üle Paul Tillich'i Hans Joachim Iwandini.

⁷ Francis **Fukuyama**, *The End of History and the Last Man* (London: The Free Press, 1992).

⁸ Hans-Ulrich **Wehler**, *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949*. Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4. (München: C.H.Beck, 2003); Neunter Teil: „Charismatische Herrschaft und deutsche Gesellschaft im 'Dritten Reich' 1933–1945“, 600–940, eriti 603–642 ja 675–684: „Die Konsensbasis von Führerdiktatur und Bevölkerung: Charismatische Herrschaft – Ultrationalismus und politische Religion – Soziale Sicherheit und 'Volksgemeinschaft' – Verrat der Intellektuellen.“

Selgitav vahemärkus: „poliitilise teoloogia“ mõiste ja valdkonna taga on pikk traditsioon, mis ulatub tagasi stoikute (Varro) Rooma impeeriumi poliitilise teoloogiani ja Augustinuse kriitikani selle kohta. Anglosaksi maailmas on see traditsioonirikas diskussioon jäänud püsivalt nähtavale. See kajastub näiteks teoses „Blackwell Companion to Political Theology“.⁹ Eriti asjakohane on selles seoses Oliver O’Donovani ja Joan Lockwood O’Donovani „Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present“, samuti Oliver O’Donovani „The Ways of Judgment. The Bampton Lectures 2003“.¹⁰

2. LUTERLIK POLIITILINE TEOLOOGIA KARISMAATILISE VÕIMU IDEOLOOGIANA: PAUL TILLICHI JA EMANUEL HIRSCHI KONFLIKT 1934

2.1. Kes tahab mõista luterlikku poliitilist teoloogiat pärast 1945. aastat, peab lähtepunktina silmas pidama olukorda aastatel 1933–1945. Otsustav aeg on sügis 1934. Siis leidis aset põhimõtteline avalik väitlus Paul Tillichi (1886–1965) ja Emanuel Hirschi (1888–1972) vahel. Emanuel Hirsch nimetab end sellest alates sõnaselgelt ja avalikult „poliitiliseks teoloogiks“, kujundades nõnda seda mõistet.

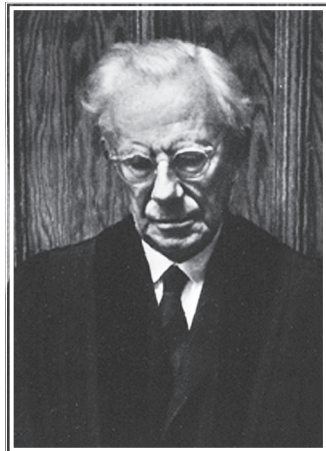
Hirsch ja Tillich olid noorpõlvesõbrad ning õpingukaaslased. Mõlemad nägid end erinevalt Karl Barthi dialektilisest teoloogiast, mida nad

⁹ *Blackwell Companion to Political Theology*, Ed. by Peter Scott, William T. Cavanaugh (Blackwell Publishing 2004). Kirjastuse sõnul käsitletakse kogumikus järgmisi teemasid: „Esseed uurivad selliste kristlike allikate poliitilisi aspekte nagu pühakiri ja liturgia, arutlevad teoloogia suhte üle poliitiliste ideoloogiatega, kaasa arvatud teoloogia panuse üle feministlikku, ökoloogilisse, mustanahaliste ja patsifistlikku liikumisse, hindavad suurte poliitiliste teoloogide ja teoloogiliste liikumiste panust, teevad nähtavaks, kuidas keskses kristlikes õpetustes nagu triniteet ja kristoloogia sisaldub poliitika, näitavad, kuidas teoloogia avaldab mõju tänapäeva poliitilistele küsimustele. Kaks lõpuseeend esitlevad juudi ja moslemi poliitilise teoloogia perspektiive.“

¹⁰ Oliver O’Donovan, Joan Lockwood O’Donovan, *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present* (Cambridge: Grand Rapids, 2004), Oliver O’Donovan, *The Ways of Judgment. The Bampton Lectures 2003* (Cambridge: Grand Rapids, 2005). Usim monograafia on ühe minu doktorandi Greifswaldis kaitstud väitekirj: Christian Johannes Neddens, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes*. Werner Elert und Hans Joachim Iwand (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).



Emanuel Hirsch



Paul Tillich

pidasid uusortodoksseks, modernse luterliku teoloogia esindajatena. Nad pidasid 1917/18 erakirjavahetuses maha „suure religioonifilosoofilise debati“, milles kujundasid oma seisukohad Schellingi *resp.* Fichte idealismi ja Lutheri teoloogia sünteesi pinnalt.¹¹

Saksamaalt juba emigreeruma sunnitud Paul Tillich kirjutas seitse aastat hiljem, aastal 1934, Emanuel Hirschile New Yorgist isikliku avaliku kirja, mis kujunes põhimõtteliseks rännakuks Hirschi vastu. Hirschi vastus Tillichile kujutab endast poliitilise teoloogia kui natsionaalsotsialistliku ideologia tegelikku algust.¹²

Tillichi rünnak oli suunatud Hirschi 1933. aastal ilmunud raamatu „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung“ vastu, milles Hirsch tõlgendas poliitilis-teoloogiliselt „saksa aastat 1933“ (alapealkiri)¹³. Tillich nägi selles oma *kairos*'e-teoloogia

¹¹ „Emanuel Hirsch – Paul Tillich (Briefwechsel)“ – Paul **Tillich**, *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich*. Bd. 6. Hg. Renate Albrecht, Rene Tautmann (Frankfurt/M: Evang. Verlagswerk, 1983), 95–136.

¹² Paul **Tillich**, „Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. Offener Brief an Emanuel Hirsch von Paul Tillich, 1.10.1934“ – Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 142–176.

¹³ Emanuel **Hirsch**, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theo-*

gia naeruvääristamist. „Ma pean oma kohuseks,“ kirjutab Tillich, „[sel-
lele saksa aasta 1933 tõlgendusele] vastu astuda asjaliku teravusega, mis
on alati meie teaduslikke arutlusi iseloomustanud ja mis nüüd, kus kogu
meie vaimne eksistents on kahtluse all, on vajalikum kui kunagi varem.“¹⁴
Hirsch vastas avaliku kirjaga, mis kuulub XX sajandi saksakeelse teoloogia
kõige saatuslikumate dokumentide hulka.¹⁵

2.2. Millest selline paradigmaatiline konflikt kahe oma generatsiooni
mõjukaima saksa luterliku teoloogi vahel? Emanuel Hirschi poliitilise
teoloogia sügavaim motiiv asetseb aastas 1914. Leiame sealt ühe täna-
päeva inimese jaoks eriti mõistatusliku nähtuse. Klaus Scholder, protes-
tantliku ajalouuurimise suurkuju, formuleeris selle ühes oma märkuses
ülimalt tabavalt. Scholderi järgi ei peaks protestantismi poliitilist teoloogia-
t lahti mõtestama alles Esimese maailmasõja lõpust, 1918. aastast läh-
tudes – seda on mõjutanud juba nimetatud sõja algus ja käik.

Elkõige tuleb siin viidata *sõja ideoloogiale ja müüdile* [...] Kaotatud sõda
tekitas – nagu väidab üks põhitees – ääretult suure legitimatsioonivaja-
duse, mida Hitler ja Kolmas Reich näisid rahuldavat. *Langenute müüdi*
täendus Hitlerile endale ja nn liikumisele on erakordselt suur.¹⁶

Kes luterluse poliitilist teoloogia enne 1945. aastat kasvõi mingilgi mää-
ral mõista tahab, peaks nägema seda reaktsioonina Esimese maailmasõja
tekitatud legitimatsioonivajadusele. Sõjas langenute tohutult suur hulk
tõi kaasa nende sõjas hukkumise spetsiifiliselt religioosse ülelegitimeeri-
mise. Just sellega õigustavad ellujäänud oma poliitilist toimimist ja poliitika
radikaliseerimist. Ellujäänute kasvanud, radikaliseerunud ohvri-
valmidus „kordab“ surnute eneseohverdust, kuid sedapuhku võidukalt
– ning kui mitte võidukalt, siis ometi jäägitult.

logischer Besinnung – akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933
(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943).

¹⁴ Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 143.

¹⁵ Emanuel Hirsch, „Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und anderes (16.11.1934)“ – Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 177–213. Deba-
ti lõpetas Paul Tillich „Um was es geht“. Antwort Paul Tillich an Emanuel Hirsch
(1935)“ – Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 214–218.

¹⁶ „Nachgelassene Notiz Klaus Scholders aus dem Jahr 1983“ – Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934
(Frankfurt/M: Propylaen, 1977), (kursiiv Heinrich Assel).

Emanuel Hirschi poliitilise teoloogia keskmes asetseb seetõttu poliitiliselt sekulariseerunud ja hereetiliselt uus kristoloogiline figuur: postdogmaatilisel mõistetud Jeesus teel ristile muutub ohvrivalmiduse eksistentsiaalseks alg- ja eeskujuks. See on poliitiline tõlgendus, mis erineb selgelt traditsioonilisest, kodanlik-moraalsest sõdurisurma austamisest. See ohvrivalmidus jääb nimelt enese- ja võõrataju jaoks anonüümseks, sest ei ole moraalsest vaatepunktist kunagi ühemõtteliselt hea. See on alati läbi põimunud ka kurjusega, industriaalse sõja ja selle õudustega. „Ohver“ ja „ohvrivalmidus“ ei ole seega enam traditsionaalsed lepitusteoloogilised või idealistlik-moraalsed kategooriad. Nad on pigem olemuslikult kahe-
mõttelised: neist saavad poliitilis-teoloogilised kategooriad.

Lepitus ja õigeksmõistmine, asendav ohver ja elu Jeesuse vaimust võivad poliitilis-teoloogilise subjekti jaoks eksistentsiaalselt korduda vaid võõrandumise ja vaenu, poliitilise enesekehtestamise ja poliitilise konflikti vahendatuna. Pauluse antropoloogiat, nagu see leidub kirjas roomlastele, 7. ja 8. ptk-s, koos selles sisalduva seaduse ja evangeeliumi dialektikaga mõistetakse siin fundamentaalselt poliitiliselt.¹⁷

Emanuel Hirsch visandas sellise poliitilise kristoloogia esmakordselt 1925. aastal kirjutises „Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie“:

Jumal on meid meie elus iga silmapilk asetanud võitlusesse hea ja kurja vahel ning meid rebitakse selle võitluse keerises mõlemale poole. Seda kogedes saame omaenda sisemise ajaloo ja meile saab osaks elususe see omapärane viis, mida me nimetame isiklikuks eluks [...] Isiklik elu on otsustuselu [...] Mida iganes aga üksikjuhul heana teha tuleb ja võidakse, hea on see vaid siis, kui [...] toimimises on elav see saladuslik elu, mis on Jumala enda elu ja mis Jeesuses Kristuses, kui ta ristiteed käis, end vahe-
tult [...] avaldab.¹⁸

Konstateerigem niisiis tähelepanuväärset: kodanlik-liberaalse, postdogmaatilise protestantismi keskelt ilmub ajavahemikul 1914–1933 taas

¹⁷ Seda on avanud: Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 72. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 219–304.

¹⁸ Emanuel Hirsch, „Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie. Ein Versuch“ – *Zeitschrift für Systematische Theologie*, 3 (1925), 213–247, tsitaat 222–224.

asendusohver, transformeerituna jeesusliku eneseohvri („evangeelium“) eksistentsiaalseks korduseks poliitilises otsustussituatsioonis, kus inimene kohtub rahva seaduses („seadus“) jumaliku seadusega. Asendav on see ohver, kuivõrd rajab keset poliitilist konflikti ohvrivalmis ellujäänute „nähtamatu kiriku“, sekulaarse „püha jäägi“ rahva seas. Tees on seega: asendav ohvrivalmidus on ajavahemikul 1914–1945 poliitilise teoloogia keskne kategooria, muutudes Emanuel Hirschi käsitluses poliitiliseks kristoloogiaks.

Üldine suundumus on, nagu Carl Schmitt täiesti teist konteksti silmas pidades sõnastas aastal 1969, „poliitilisest teoloogiast poliitiliseks kristoloogiaks“.¹⁹

2.3. Emanuel Hirsch arendab poliitilise teoloogia poliitiliseks kristoloogiaks. Sellega on ta ajavahemikul 1914–1945 protestantluse poliitilise teoloogia musternäidiseks. Soovin seda mõne iseloomuliku joone abil kirjeldada.

(1) Emanuel Hirsch, Hitleri usaldusaluse riigipiiskop Ludwig Mülleri nõustaja ning nn saksa kristlaste eesmõtletaja, andis 1934. aastal mõistele „poliitiline teoloogia“ selge põhiseadusõigusliku tähenduse: poliitiline teoloog on see, kes tunnustab poliitilis-rahvuslikku suverääni ka kiriku suveräänina. Poliitiline teoloog on niisiis see, kes tunnustab natsionaal-sotsialistliku liikumise ja partei juhti (mitte riigikantslerit või riigipresidenti kui riigipead) evangeelse kiriku suveräänina, veelgi täpsemalt: loodava postkonnessionaalse-rahvaliku natsionaalkiriku suveräänina. Kristliku religiooni iga avaldumisvorm tuleb poliitiliselt määratleda vastavalt konkreetse rahva *nomos*'ele.²⁰ Evangeelse usu tähtsaim avaldumisvorm, kirjutab Hirsch 1937. aastal, ei ole kahekümnendal sajandil enam mitte „vagadus“ (Schleiermacher), vaid „maailmavaade“, täpsemalt „massiideoloogia“. „Maailmavaate ja usu küsimus on kogu praeguse vaimse olukorra võtmeküsimus,“ kirjutab Hirsch oma peateoses „Christliche Rechenschaft“ aastal 1938.²¹

¹⁹ Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. 3. Aufl. (Berlin: Dunker & Humblot, 1990), 11.

²⁰ Otsustavalt tähtis on siinkohal: Emanuel Hirsch, „Vom verborgenen Suverän (sic!)“ – *Glaube und Volk*, 2,1 (1933), 4–13.

²¹ Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, Teil. 1, 2. Bearb. v. Hayo Gerdes (Tübingen: Katzmann, 1989), 307. Hirschi esmaväljaanne aastal 1938 kandis veel pealkirja

(2) Langenud sõduri müüti põimib Hirsch poliitilise toimimise traagika mustri: riski, et poliitiline toimimine on vältimatult nurjuma määratud. Emanuel Hirsch jagab oma antipoodi Max Weberiga poliitika saatuslikkuse, moodsate spetsialistide ja nautlejate poliitilise toimimise kriisirohke traagika diagnoosi. Aga Hirsch kodeerib selle diagnoosi poliitilis-teoloogiliselt: poliitiline toimimine on toimimine jumaliku seaduse saatuslikkuse all.

Möödetuna Jumala puhta armastuse seadusega, Jumala riigi sotsiaalse vormiga on poliitiline toimimine spetsialistide ülemvõimu puhul mässitud militaar-industriaalse loogika sundustesse – nagu oli teada protestantlikus funktsiooneliidis. Industriaalses sõjas põimub poliitiline tegevus sõjaõudustega, mida ei ole võimalik õigustada. Legitimaatsiooni vajadusele, mille sõda vallandab, saab veenvalt vastata vaid siis, kui see tegelik kahemõttelisus on sisse kirjutatud sõjalise ohvrivalmiduse ideaali endasse – seaduse ja süü saatusliku paratamatusena. Sõdurist sangar on alati ühtaegu ka potentsiaalne kurjategija, kuna ta on haaratud industriaalsesse sõtta. Traditsiooniliselt religioosne vormel õigeksmõistetud inimesest, kes on alati ühtlasi ka patune, muutub nõnda poliitilis-teoloogiliseks vormeliks. Poliitilise vastutuse künnisest üleastumist ennast võib veel kord tõlgendada ohvrina isamaa eest: kui sisemist süümeohvrit, südame-tunnistuse otsust, mida teiste ees õiguslikult ja eetilisel enam tõestada ei tule.

Otsustamise risk ei nõua valmisolu mitte ainult füüsilise allakäigu ohuks. Nii võib Hirsch 1938. aastal kirjutada:

Iga tegutsemine eesmärgiga täieliselt ühist elu kujundada on julgustükk selles suhtes, kas kõiki olukorrast kasvanud võimalusi on õigesti ... mõistetud ... On juhtumeid, kus julgustüki puhul [...] „kistakse sellesse üheskoos riskides terve rahvas“. Need on ajaloo tõeliselt suured momendid [...] saladuslik jumalus, kes ajaloos valitseb, äratav mõned julgema heroist tahet kuni hukuni välja proovile panema. Talle on heroismi äratamine [...] võib-olla suurem sündmus kui eesmärgi saavutamine.²²

„Leitfaden zur christlichen Lehre“. Alles H. Gerdes andis töö uuesti välja pealkirja „Christliche Rechenschaft“ all. Vaata dateerimise ja nimeandmise kohta: Markus **Hentschel**, *Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirsch 'Christliche Rechenschaft'*. Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 17 (Neukirchener-Vluyn im Niederrhein: Neukirchener Verlag, 1995), 2.

²² Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, 335.

(3) Siit selgub nüüd selle poliitilise teoloogia kõige isepärasem tunnusmärk: rahvaliku suveräänsuse mõiste. Alates 1932/33. aastast esindas Hirsch protestantismis ainukordset varjatud ja avaliku suverääni õpetust. Rahvus ja selle seadus on varjatud suverään. Natsistlikus juhiliikumises leiab see varjatud suverään endale asendava avaliku suverääni. Selline arusaam asendavast karismaatilise poliitilisest suveräänsusest, mis tõlgendab ja kehtestab rahvalikus seaduses jumalikku seadust, oli suunatud loomulikult liberaalse õigusriikliku menetlussuveräänsuse mõiste vastu.

2.4. Ma võtan kokku: Hirschi poliitiline teoloogia transformeerib õpetuse loomisest ja patust, ristist ja õigeksmõistust poliitiliseks teoloogiaks ja kristoloogiaks. Selle tunnusmärgiks on, et poliitiline toimimine ja selle määsitatus sõjaõudustusse saab ülepingutatud toetuse, mõõdutundetute ülelegitimatsiooni osaliseks. Poliitiline teoloogia annab 1933. „saksa aasta“ näilisele poliitilisele riskimisele ja veelgi enam 1945. aasta katastroofile kõrgeima religioosse pühitsuse. Täpselt seda nägi ette Paul Tillich 1934. aasta sügisel: „Ma võin oma kriitika kokku võtta lausesse: sa pöörad prohvetlik-eshatoloogilise *kairos'*e-õpetuse pea peale, muutes ta ühe olevikulise sündmuse preesterlik-sakramentaalseks pühitsuseks.“²³

Kõik Tillichi *kairos'*e-õpetuses, selle deemonluse ja uue teonoomia vahelise poliitilise *kairos'*e implitsiitselt kristoloogilises kirjelduses ning Tillichi religioosses sotsialismis oli kriitika Hirschi poliitilise valdkonna preesterlik-sakramentaalse pühitsuse vastu. Seetõttu ka see põhimõteline rünnak 1934. aasta sügisel, millel on tänaseni paradigmaatiline tähendus.

3. LUTERLIK POLIITILINE TEOLOOGIA RISTI AVALIKU PRAKTIKANA. KIRIK, ÜHISKOND JA SEADUSE JUTLUS: HANS JOACHIM IWAND 1945–1960

Rohkem kui ükski teine luterlik teoloog pärast aastat 1945 revideeris fataalse mõjuga luterlikku poliitilist teoloogiat Hans Joachim Iwand. Ta lähtub seejuures otseselt Paul Tillichist ja arendab pärast 1945. aastat

²³ Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 152.

edasi tema proletaarse olukorra ja *kairos'* teoloogia analüüsi – minnes sealjuures kaugemalegi kui Tillich, kelle mõtlemine võttis Ameerika Ühendriikides uue suuna.

Kuidas iseloomustada Hans Joachim Iwandit (1899–1960) intellektuaali ja poliitilise isiksusena? Iwand õpetas ajavahemikul 1923–1937 Königsbergis, Riias ja Ida-Preisimaal Bloestaus, kus ta oli Ida-Preisimaalt väljasaatmiseni – ameti poolest sarnaselt Dietrich Bonhoefferiga – Ida-Preisimaa tunnistuskiriku pastoraal-seminari juht. Talle kehtestati terves Saksa riigis kõnelemiskeeld ja ta töötas 1937–1945 Ruhri piirkonnas Dortmundis töösusvaimulikuna. Tegutsedes pärast 1945. aastat professorina Göttingenis ja Bonnisis, avaldas ta suurt akadeemilist mõju kuni oma varajase surmani aastal 1960. Iwand oli unioonikiriklikult meelestatud luterlane, üks esimesi, kes kirjutas alla 1957. aasta Arnoldshaineri armulauateesidele; Kristliku Rahukonverentsi idasuunalise rahupoliitika eestvõitleja; Karl Barthi kongeniaalne sõber; kirjasõber Josef Hromadka ja Georg Lukáczigiga, aga ka mõnede kaheldava väärtusega tegelastega idabloki kirikutest. Ta oli Jürgen Moltmanni õpetaja, kelle „lootuse teoloogia“ avas 1964. aastal Lääne-Saksamaa poliitilises teoloogias uue peatüki.²⁴

Ma nimetaksin Hans Joachim Iwandit „sõjajärgse Saksamaa jutlustajaks“, kusjuures sõna „jutlustaja“ ei peaks mõistma tänases, sageli halvustavas tähenduses („moraalijutlustaja“, „TV-jutlustaja“). Iwand oli jutlustaja emfaatilises mõttes, nagu Martin Luther King oli 1950.–60. aastate jutlustaja, kes nägi oma jutlustajatöös ülesannet rahva tervenemise nimel põimida poliitilist ja vaimulikku tarkust. Ka Iwand oli jutlustaja, kelle jutlused olid mõeldud rahva tervenemiseks. Ta kuulutas evangeeliumi poliitilis-vaimset tarkust. Kuulgem vaid üht näidet: „[...] iga ehtne süü“ – nii



Hans Joachim Iwand koos abikaasa Ilsega (sünd Ehrhardt)

²⁴ Jürgen Seim, *Hans Joachim Iwand. Eine Biographie* (München: Gütersloh, 1999); Peter Sängner, Dieter Pauly (Hg.), *Hans Joachim Iwand – Theologie in der Zeit. Lebensabriß und Briefdokumentation. Bibliographie* (München: Kaiser, 1992).

kõneleb Iwand nn Kristalliöö pogrommi mälestuspäeval 9. novembril 1958 Bonnisis – „ootab kedagi, kes ta iseenda omaks tunnistab. Too üksi võib tema saladuse lahendada. Too üksi võib laenata talle sõnad, *confessio* ja kahetsuse hääle, too üksi võib põhjustada pöörde, mida süü kui ajalooline realiteet ootab.“²⁵

Iwand kuulutas senikuulmatut, väga lihtsalt vääriti mõistetavat ja kiiresti instrumentaliseeritud sõna muutmist vajavast süüst. Selles mõttes oli ta avaliku süütunnistuse kuulutaja. Iwand kuulutas poliitiliselt lepituse sõna, mis loob ehtsa avalikkuse, kus süü muutumine süütunnistuses kujutab endast ka ajaloolis-poliitilist toimingut ja tõelisust, rahva tervenemisele kaasaaitamist.

Selle sõna kuulutajal oli Adenaueri-Saksamaa kiriklikus ja ühiskondlikus avalikkuses sama vähe kohta nagu mõnel mustanahalisel baptisti jutlustajal sama ajajärgu Alabamas ja Georgias. Vaid vähesed teadsid seda vahest niisama hästi kui Iwand. Igal juhul ei ajenda lepitusesõna ja selle kuulutamise avalik eikellegimaa mitte ühtki teist nende aastate teoloogidest alustama hõlmavat dogmaatilist, poliitilis-eetilist ja ajaloolist revisjoni, et hoida just selles olevikus uuesti valla avalikkust, mille loob sõnaristist, sõna lepitusest ja selle kuulutamine.

Iwand diagnoosib Schleiermacherist alates toimunud varjatud struktuurimuutust kiriklikus ja ühiskondlikus avalikkuses: kadunud on tähelepanu Jumala Sõna genuinsele avalikkusele, milles kirik ja ühiskond on teineteisele avatud. Ta näeb selle avalikkuse kadumise juuri protestantliku õpetuse ja kiriku teadmussotsioloogilises ahendamises, mis andis sõnale ristist kodanliku kuju Jeesuse elu uurimisena. Ta vaatles kriitilis-anamneetiliselt XIX sajandit, et saada selgust sellise kodanlikustamise pikaajalisemates põhjustes. Ja ta püüab uuesti sõnastada evangeelse õpetuse keset: kristoloogiat ning lunastus- ja õigeksmõistuõpetust.

Nii on Iwandi sõnajärgsed teosed pühendatud (1) lepituse sõna kui ühiskondliku ja kirikliku praktika ja avalikkuse uuestiavastamisele, (2) seaduse jutluse avalik-poliitilise praktika uuendamisele ning (3) dogmaatilise kristoloogia uuendamisele. Need moodustavad Iwandi poliitilise

²⁵ „Vortrag Iwands anlässlich des Gedenkens der Reichskristallnacht am 9. November 1958“ – Selle kõrvalises kohas avaldatud passaaži tsiteerimiseks on siin kasutatud: Gerhard Sauter, „Theologisches Feuer. Hans Joachim Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche“ – *Evangelische Theologie*, 60 (2000), 177–191, 182.

teoloogia kujunemisel aastatel 1948–1959 üheainsa, gradatsioonilise liikumise.²⁶

Viimane kulmineerub aga küsimuses, mis iseloomustab Iwandi eripärast kohta Jumala-Sõna-teoloogias pärast 1945. aastat – küsimuses olevikulises lepituse vaimus uue, Jumalaga elatava elu järele ja küsimuses realistliku vabaduseetika järele. See eetika on evangeeliumi vaimuliku ja poliitilise tarkuse ja „tuleviku maailmapildi“ väljendus. Mõistet „tuleviku maailmapilt“ kujundab Iwand otseses dialoogis Max Weberi ja tema sisesejuhatuses visandatud oksidentaalse ratsionalismi ja kapitalismi kriisi diagnoosiga.²⁷

4. KIRIK JA ÜHISKOND: SEADUSE JUTLUS JA ESHATOLOOGILINE AVALIKKUS

4.1. Kes pealkirja „Kirik ja ühiskond“ all tõelist kiriku- ja ühiskonnateooriat ootab, peab pettuma. Ühiskonnateooria jaoks on selles tekstis liiga vähe liitude, parteide, bürokraatia, õigusriigi ja demokraatia teooriat, aga ka majandus-, teadus-, õigus-, religiooni- ja kirikusotsioloogiat. Isegi põhimõisted „kirik“ ja „ühiskond“ on iseäralikult provisoorsed:

Kirik on selles mõttes Jumala rahvas maa peal, et Jumal ise elab oma Vaimuga selle keskel, samas kui ühiskond ümbritseb meie olemasolu ja koosolemist avalikus elus. Siin kehtib „inimese lugupeetus“ (vrd Gl 2:6), jah, see lausa moodustabki avaliku elu. Ka meie poolt elatud isiklikku eksistentsi, riigikodaniku vabadust, on meil nii palju ja sel määral, kui ühiskond lubab sellel kehtida [...].²⁸

²⁶ Vt siinkohal (väljaannete kronoloogilises järjestuses) eelkõige: Hans Joachim **Iwand**, *Gesetz und Evangelium*. Hg. Walter Kreck. Nachgelassene Werke, Bd. 4 (München: Gütersloh, 1964); Hans Joachim **Iwand**, *Kirche und Gesellschaft*. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Ekkerhard Börsch. Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 1 (München: Gütersloh, 1998); Hans Joachim **Iwand**, *Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit*. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Eberhard Lempp und Edgar Thaidigsmann. Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 2 (München: Gütersloh, 1999); Hans Joachim **Iwand**, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Gerard C. den Hertog. Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 3 (München: Gütersloh, 2001).

²⁷ Vt Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 221–271, 299–349 ja 350–368.

²⁸ Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 43.

Siiski, nendel mõistetel on heuristiline tähendus (mitte defineeriv). Iwand tegeleb poliitilise toimimise realistliku eetikaga sõjajärgses ühiskonnas, mis end õigusriiklikult, demokraatlikult, parteiliselt ja sõjaväeliselt uuesti üles ehitab. Selle eetika keskmeks on seejuures püüd kirjeldada Jumala seadust, täpsemalt: Jumala seaduse jutlust primaarse poliitilise protsessina. Iwandi põhiküsimus on: kus panevad oma dünaamika maksma „koos uue ajastu kättejõudmisega Jeesuse enda isikus ka „tulevase maailma“ (Ef 2:7) jõud [...]”?²⁹ Niisiis, oma tuumas on poliitiline teoloogia seaduse teoloogia – näiliselt nagu Hirschi juures! Seda aga täiesti muudetud lähtekohaga: juba toimunud lepituse kristoloogia lubab küsida, kuidas seaduse jutluses edastatakse ja nähakse ette tulevase maailma jõude. Seaduse ja evangeeliumi erinevus visandab üldjoontes, kuhu me ühiskondlike subjektidena võime oma toimimises jõuda, ja moodustab avaliku diskursuse, kusjuures seaduse jutlus on selle diskursuse autentne žanr.

Iwand asetab 1950. aastate luterlikule konfessionalismile vastu täiesti teise küsimusepüstituse: eshatoloogilise küsimuse Jumala Sõna ja Jumala riigi, tema õigluse ja õiguse avalikkusest, milles kirik ja ühiskond on teineteisele avatud.³⁰

Iwandi selle uue küsimuse eesmärk ei ole legitimeerida või delegitimeerida mõnda riigi- või konstitutsioonivormi. Erinevalt Hirschist ei kulmineeru tema poliitiline teoloogia sugugi suveräänsuse teoloogias, legitiimse võimu teoloogias või koguni eriolukorra valitsemise teoloogias. Iwandi eesmärk on pigem õiguse, omandi ja institutsioonide piiratud, kaalutlev kasutus (*usus*), mida informeerib seadus kui Jumala Sõna. Tema eesmärk on käsueetika, mis käsitleb vabas vastutuses toimuvat, eetilist ja poliitilist kaasatootamist end ülesehitaval sõjajärgsel Saksamaal.

Iwandi haare ulatub seejuures tavapärasest, asjalikust kaasatootamisest idapreisi pagulaste integreerimisel ning poliitilisest sekkumisest ida-

²⁹ *Ibid.*, 25.

³⁰ See põhjapanevalt uus küsimuseasetus näib olevat üldiselt tuntud alates: Jürgen **Habermas**, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1990), (18. väljaanne esimest korda 1962 ilmunud tööst; eesti k *Avalikkuse struktuurimuutus: uurimused ühest kodanikuihiskonna kategooriast*. Tõlk Andres Luure (Tallinn: Kirjastus Kunst, 2001)) ja Wolfgang **Huber**, *Kirche und Öffentlichkeit* (Stuttgart: Klett, 1973). Huvitav küsimus tulevaseks uurimistööks on aga, mil määral Iwandi enne seda sotsiaal-teaduslik-teoloogilist paradigmatõttust esitatud poliitiline eetika seda ülitavaid, veel piisavalt käsitlemata teoloogilisi ja eetilisi ülesandeid ja teadmisi formuleerib.

poliitikasse avalike või eraviisiliste kirjadega kõrgemandaadilistele poliitikutele (mida Iwand Bonni ülikooli professorina korduvalt tegi) kuni tsiviilallumatuseni taasrelvastumise ja tuumarelvaväitlustes 1950. aastatel.

Iwand küsib poliitilise toimimise vastutuse, seejuures eelkõige õigusvormi, poliitilise toimimise, otsusekujundamise ja Jumala õigluse diferentseeritud seose järele. Ta küsib kaine kaasatootamise ja poliitiliselt reguleeritud vastutuse järele – vastupidi Hirschi poliitilise toimimise katastroofilis-heroilisele riskimisele, mis on vastutustundetud. Eetika ei ole loov tegevus, vaid kaine kaasatootamine eetilistes küsimustes.

Kaasatootamine on põhimõtteline loobumine sellisest kujundada tahtmisest. Me püüdleme kohase (*epieikes*), mitte absoluutse [st ülimalt hüve, olgu selleks kapitalistlik või kommunistlik utopia] poole. See ei ole meie kätes, et jõutakse inimajaloo eesmärgini. Eetiline küsimus piirdub ajaga, mis meile on antud.³¹

Parajasti tülitsevad pooled peavad niisiis sellega harjuma, et me töötame kaasa mõlema juures (nimelt: kristliku demokraatia ja sotsiaaldemokraatia juures, lääne kapitalismis ja ida sotsialismis), sest meile on [...] olulised töö, [st kohane] hüve ja areng, mis vajavad soodustamist, mitte printsiipaalne selgitamine.³²

4.2. Selle poliitilise eetika reformatoorne iseloom tuleb esile kolmes peajoones: selles, kuidas mõistetakse õiglust, vabadust ja armastust.

Alustab Iwand Jumala õiglusega:

Õiglus on ühiskonnas jumalaküsimus. Ja kuna ta seda on, siis on õiglus midagi rohkemat kui ühiskonnateooria küsimus [...] Õigus on ilmselt lähimalt seotud Jumala Vaimu tulekuga maailma ja on eshatoloogiline.

³¹ Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 67, viide 2. Sellise piiratud, poliitiliselt vastutatava kaasatootamise näidisjuhtumiks on Iwandile muide Barthi truudusvandest keeldumine 1934 (Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 111). – Loomulikult on viite puhul „kohasele“ taustaks Lutheri *Obrigkeitschrift* (1523, Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe, Bd. 11 (Weimar: Böhlau, 1948), 245–281) ja selle mõiste „Billigkeit“ (õiglus, sobivus) („Sest kui head ja õiglased õigused ka on, neil on siiski kõigil üks erand, mida nad hädast mitte hoolides ei tohi nõuda / Seepärast peab vürst õigust nii tugevalt oma käes hoidma / nagu mõõka / ja oma mõistusega mõõtma / millal ja kus peab õigust rangelt kasutama või (millal ja kus) peab seda leevendama“, *ibid.*, 272.

³² Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 72.

line mõiste [...] Nii nagu õiglus seisneb kõige kõrgemas mõttes selles, et Jumal on Jumal, nii seisneb õigus oma sügavaimas mõttes selles, et inimene on inimene.³³

Selleks et Jumal saaks oma avalikus nimes jumalikustatud ja et inimene saaks Jeesuses Kristuses, „väljaõeldavaks saanud jumalanimes“³⁴, inimlikustatud, on vaja kuulutada õigeksmõistva armu evangeeliumi.³⁵

Vabaduse teema puhul täidab Iwandi meeli autonoomse ja pneumaatilise vabaduse lahendamatu konflikt, eelkõige aga nende avatus teineteisele. Just nimelt see teoloog, kellele me võlgneame tänu Lutheri „De servo arbitrio“ arvatavasti kõige autentsema kommentaari eest, rõhutab mõistatuslikku vastastikkust ja äärmiselt vaieldavat avatust autonoomse vabaduse ja selle poliitilis-eetilise mõistusekultuuri ning jumalalaste pneumaatilise vabaduse vahel elus Jumalaga:

On olemas mõlema positiivne suhe üksteisega, kus Jumala armu vabadus, milles ta meid enda juurde kutsub ja vastu võtab, kohtub vabadusega, mida kirik oma kuulutuse ja kaasatöötamisega ühiskonnas sellisena tunnustab. Selle kiriku ja ühiskonna vastastikuse suhte jaoks, kuhu peaks liitma ka suhte riigiga [...], ei leia ma muud sõna kui avatus.³⁶

Nii kaitseb ühiskond õigustatult riigi suveräänsust kiriku vastu, mis oma piiridest kinni ei pea, nii tuleb aga ka kirikul kaitsta riigi suveräänsust tegutsemist Jumala valitsemise all iga sellise riiki eitava „liikumise“ vastu nagu natsionaalsotsialism. Seda kiriku ja ühiskonna avatust, milles Iwand nägi „tõotust, mis on meile antud kiriku uuendamiseks ja ühiskonna ümberkorraldamiseks“³⁷, avatakse kolmekordselt.³⁸

³³ *Ibid.*, 61.

³⁴ Vt Iwand, *Christologie*, 123 ja Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 424.

³⁵ Vt Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 66. Seda, et kristoloogiat, Jumala õiglust ja õigeksmõistmist tuleb Iwandi juures tõlgendada mitte ainult, nagu teada, esimesest käsust lähtuvalt, vaid ka lähtuvalt viidatud jumaliku nime teoloogiast, on minu arvates siiani liiga vähe arvesse võetud. Vrd siinjuures ainult: Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 104, viide 45; Iwand, *Christologie*, 187 jj; Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 411 jj, 424 ja koharegistris Ex 3:14 kohta.

³⁶ Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 246.

³⁷ *Ibid.* 246.

³⁸ Vrd järgneva suhtes *ibid.*, 46–62 ja 247–261.

Nendes kolmes punktis – Püha Vaimu anni põhimõttelises esmasuses kiriku eksistentsi suhtes, eristuses pea ja isanda vahel ülendatud Kristuse tiitlites ning lõpuks Jeesuse nime ja loo lahutamatuses patu eest ristilöödu predikaadist – näeksin ma teoloogilist otsust, millega on seotud kiriku avatud *resp.* suletud olemine ühiskonna suhtes.³⁹

Iseloomulikus asümmeetrias öeldakse ühiskonna Jumala riigile kolmekordselt avatuse kohta:

Kolm momenti: uue inimese võrdumikarakter, kohtuplats ja sünnipaik moodustavad analoogselt esmalt nimetatutega punktid, kus ühiskond seisab avatuna Jumala riigile [...] Aga keskel, mõlema vahel seisab Jumala riik, mis ei kuulu neist ühegi juurde vahetult, mis on ilmunud ja end näidanud ühes inimeses Jeesuses Kristuses ...⁴⁰

4.3. Iwandi arusaam suubub dekalooגיעetikasse, mis on eetikana läbi viidud seaduse jutlus⁴¹, ja keskendub armastuse kaksikkäsule: „Küsimus, millele tuleb kiriku ja ühiskonna vahekorras asetada peamine rõhk, on Jumala seadus – või nagu ma veelgi meelsamini ütleksin: seaduse jutlus.“⁴² See, kuidas Iwand tõlgendab seaduse jutlust jumala- ja ligimesearmastuse jutlusena ja seda armastust *via negativa*’na, kriitilise jõuna, näitab tema jätkuvat mõjutatust Lutheri Rooma kirja loengust. „Nii on siis armastus Jumala vastu täiesti puhas jumalasuhe, mis ainsana annab siira südame [...] Sest see armastab ainuüksi ja puhtalt Jumalat, mitte Jumala ande [...]“⁴³ Armastus ligimese vastu jäävat seetõttu ilma kujuta. Kui armastus teiseni jõuab, siis jõuab see temani „vaesuses“, mis ei olnud tema kui avalik-ühiskondliku isiku puhul nähtav, ent mida siiski ei ole võimalik tema juures mitte märgata.⁴⁴ See armastus ei jää kujuta mitte seetõttu, et ta oleks pime nagu Lustitia, kes vaeb isiku peale vaatamata erapoolelt süüd ja süütust. Ligimesearmastus jääb kujuta, kuna tema enesejagamine ei ole nähtav ning tema and ei ole mõõdetav ega kaalutav. Armastus asetseb seetõttu väljaspool igasugust vahetussuhet, ta ei järgi mingit vahetusõiglust

³⁹ *Ibid.*, 225.

⁴⁰ *Ibid.*, 261.

⁴¹ Vt *ibid.*, 142–187.

⁴² *Ibid.*, 150.

⁴³ *Ibid.*, 159 (koos Lutheriga).

⁴⁴ Vrd *ibid.*, 164.

ega ka transtsendentaalset rollide vahetust, mille Svend Anderseni hiljutine luterlik poliitiline eetika keskele kohale asetab (vt allpool punkt 5).
Seevastu Iwand:

„Ainult teda saan ma armastada, kelle asemel ma olla ei tahaks“.⁴⁵

Seda „seaduse topeltkarakterit“ visandab Iwand lõpetuseks dekalooגיעetikana, põhimõtteliselt on tegu armastuskäsu algupärase tõlgendusega dekalooגיעesimese, teise ja kolmanda käsu najal.⁴⁶

Välja toodud olgu vaid üks näide, kus Iwandi eetiline analüüs saavutab jõulisuse, mis võib meenutada Emmanuel Lévinas'd. Iwand analüüsib siin, lähtudes natsionaalsotsialismi koonduslaagritest, apooriat, et vabadus ligimesearmastuseks jõuab oma piirideni koonduslaagris asuva inimese juures.

“Kellele elu armas on, mingi mööda“ on see nähtamatu, aga kõigile tuntud silt, mis seisab nende inimeste ja kohtade kohal, kus armastus on keelatud: nii tekivad täna keset meie modernset ühiskonda nood õigusvabad ruumid, mis lasevad vabaduse teemal päris uues, täiesti mittesentimentalses mõttes esile kerkida.⁴⁷

Siin tulevat eksemplaarsel moel ilmsiks õiguspositivismi ja armastuse kokkusobimatus. Positivistlikus õiguses olevat iseenesestmõistetav ligimesearmastuse tegu – näiteks poliitiliselt või rassiliselt tagakiusatu päästmine – legaalsel teel surutud illegaalsusesse. (Iwandi abikaasa oli saksa juuditar.) Kui on võimalik armastusteo kriminaliseerimine surmanuhtluse kohaldamiseni ja nende karistusotsuste edasikehtimine pärast 1945. aastat, siis kerkib esile täiesti uus küsimus vabaduse kohta, nimelt vabaduse andmise ja vabaduse kaotuse küsimus. „Selle hirmuäratava tuleviku võimalus, juba praegu kaotatud armastusvabadus, elab keset meie ühiskonda ja on selle suurim murdekoht.“⁴⁸ „Revolutsiooniline“ fakt, et sellist armastust natsionaalsotsialismi ajal siiski leidis ja et sellist armastust jätkuvalt leidub, ilmutab seevastu suuremat vabadust kui autonomistlik vabadus, mis ei suuda õiguspositivismi ratsionaalset teraskesta purustada.⁴⁹

⁴⁵ *Ibid.*, 179, viide 60.

⁴⁶ Vrd *ibid.*, 169–187.

⁴⁷ *Ibid.*, 199.

⁴⁸ *Ibid.*, 200.

⁴⁹ Vrd *ibid.*, 203.

Iwandi argument tähistab siin autonoomsuseidee ja selle asüüli- ning külalislahkusõiguse piiri, mida muide märkas ka Kant. Seepärast jäävad armastus ja külalislahkus kaasinimese vastu, kelle asemel olla ei taheta, mõistuseõiguse piirides kuulmatuks sündmuseks.

On selge, et armastus – armastus inimeselt inimesele ja vennalt vennale – on veel vaid seal vabana võimalik, kus surmal ei ole enam võimu. Ainult selles Issanda ülestõusmise väe läbi vabastatud maailmas on armastus võimalik.⁵⁰

Kokkuvõtvalt võib niisiis öelda: risti töotus moodustab siin poliitilise eetika aluse, mis seetõttu ei saa kunagi olla vaid eetika, vaid peab samal ajal saama ka kriitiliseks poliitiliseks teoloogiaks *resp.* kristoloogiaks. Ainult nii saab määratleda lepituse poliitilist tõelisust, mida see eetika eeldab. Ainult nii on võimalik kirjeldada selle genuiinset avalikkust, mida otsib ja loob armastuseeaduse jutlus. Ainult sel viisil võib teostada seaduse kriitilist ülesannet, mis seisneb selles, et lääne vabaduse ja selle saavutuste ideoloogilisele absolutiseerimisele näidata kätte selle inimlik koht.

5. KAS TÄNAPÄEVA LUTERLIK POLIITILINE TEOLOOGIA JA „LÄÄNELIK“ LIBERALISM NING REPUBLIKANISM ON HINGESUGULASED?

Kõige uuem luterluse poliitilise teoloogia ja eetika käsitus on Svend Anderseni „Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik“, mis ilmus aastal 2010.⁵¹ See pakub äärmiselt sisukat ja värskendavalt vaieldavat Lutheri poliitilise eetika rekonstruktsiooni, aga ka taani kodanliku luterluse rekonstruktsiooni John Rawlsi poliitilise liberalismi ja Jürgen Habermase poliitilise republikanismi vaimus. Ma kirjutasin selle raamatu kohta ajakirjale Dansk Teologisk Tidsskrift⁵² kümneleheküljelise arvustuse (dets 2010). See, mida eelnevates punktides (eriti

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Svend **Andersen**, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik* (Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2010) Leheküljenumberid kümne teesi peatekstis viitavad sellele väljaandele.

⁵² Heinrich **Assel**, „Er luthersk politisk teologi valgbeslægtet med liberalisme og republikanisme?“ – *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 74 (2011), 313–318.

seoses Iwandi poliitilise teoloogiaga) avasin ja esitasin, on taustaks kriitikalike, mida tegin Svend Anderseni tänapäevase luterliku poliitilise eetika kohta. Võrreldes liberalismi ja republikanismiga ei too see minu arvates veel piisavalt esile luterlikku poliitilist eetikat selle rikkalikus eripärasuses. Iwandi ja tema luterliku poliitilise eetika aktuaalsus koos selle püüdlusega sammuda kriitiliselt saksa luterliku teoloogia teed läände laseb end süstemaatiliselt ja teesidena põimida, kui asetame selle kõrvale Anderseni katse leida veenev side lääne liberaalsete põhitraditsioonidega.

Kolmes mahukas peatükis rekonstrueerib Andersen (a) Lutheri poliitilise teoloogia (11–84). Luterliku eetika vahekorda (b) poliitilise modernisusega esitatakse Kanti õigus- ja poliitilise teooria najal. Kanti mõju kodanlikule luterlusele käsitletakse kolme olulise taanlase – Martenseni (127–162), Grundtvigi (163–180) ja Kierkegaardi (180–209) – poliitilise eetika esitluse abil. Neid peetakse Taani demokratsiseerumise filosoofideks. Selle käsitluse juurest jõutakse (c) rekonstrueeritud luterliku poliitilise eetikani XXI sajandil (298–314). Keskmis seisab seejuures Lutheri riigi- ja valitsusõpetuse nüüdisaegne poliitilis-eetiline rekonstruktsioon ja kuldreeglil rajaneva loomulik-poliitilise mõistuse kontseptsioon. Kuldreeglit mõistetakse transtsendentaalpragmaatilise ja interpersonaalse retsiprooksusreeglina, „enese teise rolli asetamise“ reeglina (303).

Kriitiliste järelepärimiste või kõrvutatavate tähelepanekute vormis olgu siin lõpetuseks toodud aruteluks kümme teesi Anderseni poliitiliste teoloogiliste rekonstruktsioonide ja positsioonide kohta.

1. tees. *Lex naturalis*'e kui transtsendentaalpragmaatilise ja interpersonaalse „enese teise rolli asetamise“ retsiprooksusreegli keskne roll Anderseni juures erineb väga selgelt Iwandi armastuskäsu jutluse interpretatsioonist; armastuskäsk läheb nimelt kaugemale kui transtsendentaalpragmaatiline retsiprooksusreegel. Iwandil on „Lutheri rõõmus vahetus“ ja Kanti kategooriline imperatiiv teineteisega palju teravam vastuolus kui Andersenil.

Uurimuse sõlmpunktides reastab Andersen kuus tuumargumenti (82 jj, 198 jj). Kolm neist olgu näitena nimetatud.

- c. Kristlikus usus on määrav selline toimimine, millel ei ole inimliku võimukasutuse iseloomu ja mida ei saa seetõttu poliitilisse valdkonda üle kanda.
- d. Kristlik ligimesearmastus on kompleksne suurus, millel võib

heategemisena olla poliitilise toimimise kuju ... f. On olemas selline universaalne normatiivsus loomuliku seaduse kujul, mis kuldreegliks kokkuvõetult võib olla ühine normatiivne alus nii kristlaste kui mittekristlaste jaoks. (82 jj, 198 jj)

Siia tuleb lisada

2. tees.

Käsiteoloogia iseloom on Andersenil ja Iwandil erinev. Selle põhjus seisneb asjaolus, et Iwand ei formuleeri kristlastele ja mittekristlastele avatud avalikkuse universaalsust, ei normatiivselt ega käsiteoloogiliselt. Selle asemel põhjendab ta seda lepituse avalikkust kristoloogiliselt ning avab selle pneumatoloogiliselt käsu eetikas. Iwandi poliitilisel teoloogial on suurem hingesugulus Hegeliga kui Kantiga, või kui soovite: see on lähemal Michael Walzeri kommunitarismile kui John Rawlsi liberalismile.

3. tees. Andersen valib poliitikale algusest peale maxweberliku valitsemise ja legitiimsuse teooria perspektiivi. Poliitilise eetika paradigma moodustab valitsemise fenomen, eelkõige nii karismaatilise armastusena kui ka küsimusena, kuidas seda formaal-legitiimsetes liberaalsetes valitsemis- ja võimuvormides teostatakse. Iwand pakub siin – ajaloolisest kogemusest – alternatiivse paradigma: poliitiline teoloogia käsitleb eelkõige poliitilist otsustamist, valikute tegemist ja taunimist, kristlaste koostööd kodanikena ühiskonna institutsioonide ja õiguse kasutamisel. Siiski võib see olla sillaks Anderseni juurde.

4. tees. Andersen kasutab oma poliitilises eetikas avalikkuse väga diferentseeritud mõistet, mis vastab tänasele pluralistlikule ühiskonnale. Selles on ta kahtlemata ajakohasem kui Iwand, kelle silme ees on sõjajärgne ühiskond. Anderseni eesmärgiks on (a) institutsionaalselt vahendatud ja selles mõttes isikutevahelisest heategemisest kantud ligimesehoidlikkus (*Nächstenschaft*) ning seda Rawlsilt õpitud pluralismitundlikul moel: luterlike kodanike avalikult artikuleerimisvõimeline osalus *poliitilises avalikkuses*, võimukasutuse otsustuste ruumis. Luterlikud kodanikud toimivad siin „ametiisikutena“, kes nõustuvad selle võimukasutuse spetsiifiliste põhjustega. Ka on ta sihiks (b) luterlike kodanike avalikult artikuleerimisvõimeline osalus *avalikul foorumil*, st tsiviilühiskonna ja meedia arvamuskujunduses. Andersen teab muidugi (c), et kirikusiseses avalik-

kuses (või peaks ütleva: *politia Christi* avalikkuses?) elatakse kristlaste kodanikkonnana, mis on asendamatuult individuaalne ja „sisemine“.

5. tees. Kristlaskonna ligimesearmastus võib ületada eetika piire ning jääda õiguslikult – jah isegi inimõigustes – kirjeldamatuks. Seda näeb ka Andersen:

Ligimesearmastuse eetika ei samastu luterlikus tõlgenduses täielikult universaalse eetikaga [...] Lutheri vastava mõttekäigu eripära seisneb omaks võetud eelduses, et ligimesearmastus on osaliselt kooskõlas kuldreegli järgi tegutsemisega. (302 jj)

Kuid mida tähendab osaline vastavus ligimesearmastuse ja kuldreegli järgi toimimise vahel? Mida tähendab osaline mittevastavus kristlaste ülemäärase ligimesearmastuse ja ligimesearmastuse mõistliku, poliitilise vormi vahel heategemisena liberaalse õigluse mõistes?

6. tees. Tegelikult alustab Iwand oma armastuskäsu jutlust sellel Anderseni markeeritud piiril.

7. tees. Anderseni poliitilises eetikas on poliitiliseks subjektiks luterlikest kristlastest kodanikud, loomulikult mitte kirik. Just see on aga Iwandi perspektiiv, mis käsitleb kiriku ja ühiskonna suhteid.

8. tees. Poliitika ei ole sugugi vaid üks luterlike kodanike religioosete veendumuste valdkondadest nende *background-culture*'s. Pigem on „kirik“ „postpoliitilise kommunikatsiooni“ (O. O'Donovan) spetsiifiline avalik reaalsus.

9. tees. „Luterlikku kirikut“ ei tohi seega esmajärjekorras määratleda organisatsioonisoitsioloogiliselt või riigikirikuõiguslikult, vaid avaliku, poliitilise konfessioonikultuurina tsiviilühiskonnas.

10. tees. Evangeeliumi poliitiline tarkus ja ligimesehoidlikkuse jutlus on „imaginaarne poliitiline institutsioon“ (C. Castoriadis), mis erineb sotsioloogilistest ja õiguslikest suurustest nagu „kirik“ ja „ühiskond“ ning eelneb neile – nagu Jumala riik.

ARVUSTUS

Käsiraamat kirikuajaloo allikatest

Yleisen kirkkohistorian lähteet ja tutkimus. Toim Jaakko Olavi Antila, Esko M. Laine. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 215. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 2011, 353 lk

Paari tuhande aastase ajalooga kristluse suurimal institutsioonil, kirikul, on olnud piisavalt aega jätta minevikku erinevaid mõjujälgi. Milline osa kristluse ajaloo allikatest on säilinud ja kuidas luua nende abil kontakti kristluse minevikuga? Sellele on 28 soome kirikuajaloo asjatundjat värs-kelt ilmunud käsiraamatus püüdnud oma vastuse anda.

Käsiraamat järgib ülesehituselt kronoloogilist printsiipi ja jaguneb 30 peatükiks. Emeriitprofessor Simo Heininen on kirjutanud sissejuhatava peatüki üldise kirikuajaloo õpetamisest Helsingi ülikoolis, mille 1852. aasta statuutide kohaselt oli kirikuajaloo professori ülesandeks õpetada üldist kirikuajalugu, patristikat ja kristlikku arheoloogiat. Õppetooli professoritest järjekorras üheksas (ametis 1983–2009) olnud Heininen tunnistab, et ei tema ega ka ükski eelkäijatest polnud kunagi tegelenud kristliku arheoloogiaga. Professor Herman Råberg (ametis 1872–1892) kirjutas enne professorikoha saamist mahuka kaheosalise väitekirja XV sajandi müstikust Baseli Nikolausest, kes aga paljastus hilisemates uurimustes fiktsioonina. Heininen tõdeb, et väitekirj mehest, keda polnud kunagi olemas, kuulub eranditult soome teoloogia innovaatilisemate saavutuste hulka ja avas ühtlasi tee professorikohale ülikoolis. Igal juhul on tõsise käsiraamatu algus lootustandvalt lõbus. Aga edasi läheb siiski asjalikumaks.

Varakiriku patristliku aja uurimisest ja allikatest on kirjutanud professor Heikki Kotila. Bütsantsi kirikuajaloo allikatest kirjutab filosoofialitsensiaat Mika Hakkarainen. Konstantinoopoli patriarhaadi ajaloost pärast 1453. aastat ning Bulgaaria ja Serbia ortodoksi kirikute ajaloo allikatest annab ülevaate dotsent Teuvo Laitila. Vene kiriku ajaloo allikatest ja uurimisest kuni tsaar Peeter I reformideni loob pildi professor Jukka Korpela. Keskaja uurimisest ja Vatikani arhiividest kirjutab professor Kirsi Salonen. Keskaegsetest hagiograafilistest ja müstikute teks-

tidest kui allikatest kirjutab filosoofiadoktor Meri Heininen. Lapse aja-lugu ja selle keskaegse Euroopa allikad on filosoofiadoktor Sini Kangase teemaks. Reformatsiooni allikatest annab ülevaate professor Kaarlo Arffman. Filosoofiadoktor Päivi Räisänen tutvustab allikaid ja uurimisteemat „Religioon, argielu ja marginaalsed inimesed“. Pietismi ja hernhuutluse allikatest annab ülevaate dotsent Esko M. Laine. Valgustusaege krist-luse allikatest ja uurimisest kirjutab doktorant Minna Ahokas. Balti kiri-kuajaloo allikaid käsitleb professor Jouko Talonen. Ameerika Ühendrii-kide kirikuajaloo allikatest ja uurimisest annab ülevaate dotsent Markku Ruotsila. Vatikani XX sajandi allikatest kirjutab doktorant Milla Bergst-röm. Hitleri-aegse Saksamaa kirikuajaloo allikatest loob ülevaate teoloogiadoktor Minnamari Helaseppä. Dotsent Tuija Laine kirjutab teoses nii Poola kirikuajaloo uurimisest ja allikatest kui ka raamatuajaloo allikatest. Britannia ja Inglismaa kirikuajaloo allikatest annab ülevaate teoloogia-doktor Mika Pajunen. Oikumeenilise liikumise ajaloo allikatest kirjutab teoloogiadoktor Kaisamari Hintikka. Aafrika kirikuajaloo allikaid tut-vustab professor Eila Helander ja misjonijaloo allikaid filosoofiadoktor Seija Jalagin. Kirikuajaloo allikatest ja uurimisest Hongkongis kirjutab dotsent Matti Ijäs. India kirikuajaloo allikatest ja kastitute ajaloo uuri-misest annab ülevaate dotsent Mikko Malkavaara. Professor Elina Vuola on teinud ülevaate Ladina-Ameerika kirikuajaloo uurimisest. Globaal-sest karismaatilise kristluse uurimisest kirjutab professor Mika Vähäkangas. Kirikuarhitektuurist, -sisustusest ja esemetest kui kirikuajaloo allik-materjalist annab ülevaate dotsent Markus Hiekkänen. Dotsent Mikko Ketola kirjutab digiteeritud allikatest ja professor Outi Merisalo käsitleb manuskriptide uurimist.

Peatükid lõpevad publitseeritud ja digiteeritud allikate ning arhiivide loendiga. Iga autor on teema seisukohalt veel eraldi välja toonud ka teaduskirjandusest olulisima. Igati soliidses ja põhjalikult koostatud käsiraamatus tekitab siiski pettumust Helsingi ülikooli Soome ja Skandinaavia kirikuajaloo professori Jouko Talose koostatud Balti kirikuajaloo allikate peatükk. Esiteks domineerib selles territoriaalselt Läti ja teiseks kiriklik-konfessionaalselt üksnes luterlus. Balti areaali teisi ajaloolisi kirikuid ja konfessioone ning nendega seotud allikaid ja uurimusi ei mainita. Arhiivide loetelust puuduvad aga ka luterliku kiriku ajaloo uurimise seisuko-halt oluline Tallinna Linnaarhiiv ja nõukogude aja lõpuperioodi uurimi-

sel oluline Siseministeriumi arhiiv, kus säilitatakse usuasjade voliniku arhiivi materjale. Talonen ei maini ühtegi Balti kirikuajalooga seotud bibliograafiat, käsiraamatut ega allikapublikatsiooni, mida on 1990. aastatest välja antud enam kui üks. Sellest on ainult kahju, et Balti kirikuajaloost huvitunud soomlastel jääb käsiraamatus kätte saamata tervikteave Leedu, Läti ja Eesti kirikuajaloo allikate ja uurimuse kohta.

Käsiraamat üldise kirikuajaloo allikate ja uurimise kohta on siiski muus osas kõigile kristluse ajaloo tegelejatele heaks abivahendiks.

Riho Saard

SÜNDMUS

Akadeemilise Teoloogia Seltsi Üldkoosolek

3. aprillil k.a toimus Akadeemilise Teoloogia Seltsi (ATS) üldkoosolek Tartu Ülikooli usuteaduskonnas.

ATS-i põhikirjaliseks eesmärgiks on evangeelse teoloogiateaduse arendamine Eestis ja ATS on avatud kõigile teoloogiast huvitatud, vähemalt magistrikraadiga inimestele. Hetkel kuulub ATS-i 59 liiget. Iga-aastase üldkoosoleku peamiseks sisuks on vaadata tagasi ATS-i tegevusele ja teha tulevikuplaane. Kevadel toimunud koosolekul said tegevusaruannete esitamiseks sõna ATS-i esimees, Usuteadusliku Ajakirja kolleegiumi liikmed, seltsi laekur ja revident.

Kuna seltsi senise juhatuse ja revidendi volitused lõppesid, valiti järgnevak kolmeks aastaks uued ametikandidjad: esimeheks sai Urmas Nõmmik ja aseesimeheks Randar Tasmuth. Senistes ametites jätkavad laekur Vallo Ehasalu, sekretär Aira Võsa ja revident Peeter Roosimaa.

Koosolek otsustas sisse seada auliikme staatuse ja avaldas soovi valida ATS-i esimeseks auliikmeks prof emer Jukka Thuréni.

Pärast organisatsiooniliste küsimuste arutamist kuulati ATS-i liikme Ain Riistani ettekannet „Antropoloogilisest ajaloost piibliuuringuis Jeesuse-nimelise Galilea šamaani näitel“.

Aira Võsa

TEOLOOGILISTE KÕRGKOOLOIDE LÕPETAJAD

Tartu Ülikooli usuteaduskond

DOKTORIVÄITEKIRJAD 2012. aastal

Priit Rohtmets, filosoofiadoktor (usuteadus), „Teoloogilised voolud Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kirikus aastatel 1917–1934“

Juhendaja: prof Riho Altnurme, Tartu Ülikool

Oponent: dr Mikko Ketola, Helsingi Ülikool

Kaitsmine toimus 13.06.2012

Maire Latvala, filosoofiadoktor (usuteadus), „Koguduslik hingehoid Eesti nelja konfessiooni näitel“

Juhendaja: prof Tõnu Lehtsaar, Tartu Ülikool

Oponent: dr Hannele Päiviö, Helsingi Ülikool

Kaitsmine toimus 2.11.2012

EEKBKL Kõrgem Usuteaduslik Seminar

DIPLOMITÖÖD 2012. aastal

Kerli Indermitte	Narratiivi kasutamise võimalusi iseloomukasvatuses koolieelses eas
Tarmo Lige	Austa oma isa ja ema: vanemate austamise käsu mõistmisest kaasajal
Lilian Tulp	Liikumis- ja meelepuudega inimesed koguduses Tartu protestantlike koguduste näitel

EELK Usuteaduse Instituut

MAGISTRITÖÖD

kaitstud 2011. a detsembris

Tiina Abel	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
Jaak Aus	EELK Tallinna Toompea Kaarli koguduse tegevus ja ootused kogudusele koguduseliikme pilgu läbi	MA (religioonipedagoogika)
Katrin Auser	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
Liina Eek	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
Urmas Ehtla	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
Reet Eru	Inklusiivne kirik. Stigmatiseerimine pastoraalsühholoogia vaatenurgast	MA (diakoonia)
Küllike Evertov	Jeesuse kuulutatud Jumala riigi tuleku tõlgendusi ajaloolise Jeesuse otsingute taustal	MA (religioonipedagoogika)
Pille Havakats	Väljundipõhine õppekava EEKBKL pühapäevakoolidele eelkoolialiste õppekava näitel	MA (religioonipedagoogika)
Helen Kooviste	Nüüdisaja usuõpetustöö Eesti Apostlik-Õigeusu kogudustes	MA (religioonipedagoogika)
Merike Kütt	Eesti kaitsevälaste nõustamisest paarisuhte loomiseks valmistumisel	MA (religioonipedagoogika)

¹ Liina Eek lõpetas juba 2011. a kevadel, kuid on eelmisel aastal Usuteaduslikus Ajakirjas ilmunud lõpetanute nimekirjast välja jäänud. Palume vabandust!

Tiia Miller	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)
Eve Mägi	Sotsiaaltöötajate pädevuse tase, motivatsioon ja koolitusvajadus	MA (diakoonia)
Mare Palgi	Maise ja taevase tegelikkuse kohtumine jumalateenistuses. Missa ordinaariumi vormelite taust ja tähendus	MA (akadeemiline usuteadus + religioonipedagoogika)
Rutti Proosa	Gerhard von Radi väike ajalooline kredo ja selle kaasaegne kriitika mõne teadlase näitel	MA (diakoonia)
Karin Teder	Ristisündmuse interpretatsioonid Paulusel	MA (akadeemiline usuteadus)
Margit Ubaleht	magistriksam	MA (kristlik kultuurilugu)

kaitstud 2012. a kevadel

Pirjo Roots	Ristimärk eesti rahvausundis	MA (akadeemiline usuteadus)
--------------------	------------------------------	-----------------------------

BAKALAUREUSETÖÖD

kaitstud 2011. a detsembris

Algur Kaerma	Martin Lutheri päevad Tallinnas 1983	humanitaarteaduse bakalaureus
Anne-Ly Kalnapenkis	Tori kogudus aastatel 1918–1945	humanitaarteaduse bakalaureus
Siiri Mikk	Kaide Rätsep EELK UI õppejõuna ja teoloogina	humanitaarteaduse bakalaureus
Ave Möistlik	EELK Valjala koguduse arengud ja kroonika aastatel 1922–1944	humanitaarteaduse bakalaureus

Ülle Reimann	Eesti keele- ja kodakondsuspoliitika avaldumine 1930. aastate Eesti religioosel maastikul	humanitaarteaduse bakalaureus
Kadi Tombak	Heebrea kirja teoloogia eripärast ja Hb 6:4-6 perikoobi asendist algkristluses (teistkordse meeleeparanduse võimatusel)	humanitaarteaduse bakalaureus
Alice Vahi	Psalmide 96–98 poetoloogia analüüs	humanitaarteaduse bakalaureus
Maret Vain	EELK Sindi koguduse kroonika 1899–1945	humanitaarteaduse bakalaureus

RAKENDUSKÕRGHARIDUSÕPPE LÕPUTÖÖD

kaitstud 2012. a kevadel

Helen Kuldkepp	Kakskümmend aastat noortetööd EELK Tallinna Jaani koguduses (1988–2008)
Carina Vaher-Lamus	Evald Saag vaimuliku ja õppejõuna

Eesti Metodisti Kiriku Teoloogiline Seminar

DIPLOMITÖÖD

kaitstud 2012. a juunis

Joel Aulis	EMK noortelaagrid 1980–1991
Esko Jantunen	Духовный наставник в общине
Kaia Kapsta	Eesti raseduskriisi nõustamissüsteemi kujunemislugu

Alyona Melnychuk	Глухие люди в церкви
Aivar Pahlk	Usuline tagakius esimestel sajanditel ja selle kordumise võimalikkus nüüdisaegses EL-s
Aleksandr Petrenko	Роль инструментов всеобъемлющего выздоровления в решении проблемы химической зависимости
Marika Rudenko	Низкая самооценка как причина социальной неприспособленности
Enno Sarik	Teenides ääremail: EMK Ruusmäe koguduse lugu
Petram Shubin	Цели и функции духовной жизни христианской общины
Epp Sokk	Palveränd Jaakobiteel: ajalugu ja tänapäev ning eestlased sellel teel
Aleksandr Sorokin	Проблема развода в христианских семьях и решения кризисных ситуаций
Jane Urb	Hingehoidlik leina nõustamine lapse surma korral

Tartu Teoloogia Akadeemia

LÕPUTÖÖD 2012. AASTAL

Monika Kruuse	Jõulude temaatika kajastamine eestikeelses lastekirjanduses 1945–1991
Andrus Möttus	Vaimulike edukus Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku näitel
Kalle Rebane	Damaskuse kirja „Manitsuste“ osa (MS A 1–8) ja algkristluse seostest
Meelis Saal	Mõiste „patt“ tähendus ning selle kasutamine ajakirjanduses Postimehe 2009. aastakäigu kirjutiste alusel
Marge Tasur	Noorsootöö kajastused maakonnalehes Saarte Hääl

Tartu Ülikooli usuteaduskond

MAGISTRITÖÖD

kaitstud 2011. a detsembris

Taavi Liias	Religioosne propaganda ja selle mõju terrorismivastase sõja näitel	MA (religiooni-antropoloogia)
Marika Lillepõld	Kaplanaadi roll kinnipeetava taasühiskonnastamisel Tartu vangla näitel 2002-2010	MA (religiooni-antropoloogia)
Nevil Reinfeldt	Entheogens: Rediscovering and Retooling an Underrepresented Facet in Neurotheology	MA (religiooni-antropoloogia)

kaitstud 2012. a juunis

Tiina-Erika Friedenthal	Paruusia – aluskogemus vaimsest ligiolekust	MA (usuteadus)
Karl Hein	Jürgen Moltmanni teologia kui vastus Lynn White'i keskkonnaeetilisele religioonikriitikale	MA (usuteadus)
Maret Hunt	Neitsi Maarja seto rahvausundis	MA (religiooni-antropoloogia)
Andreas Johandi	Mesopotamian Influences on the Old Persian Royal Ideology and Religion During the Achaemenid Period	MA (religiooni-antropoloogia)
Jaanus Kangur	Rituaalse käitumise mõju taastava õiguse protsessis	MA (religiooni-antropoloogia)
Meril Kilk	Baha'i usund Eestis	MA (religiooni-antropoloogia)
Marika Koha	Religioosheid peegeldusi eesti heliplaadiajaloos	MA (religiooni-antropoloogia)

Einari Kuik	Süütunne hingehoidlikus perspektiivis	MA (religiooni-antropoloogia)
Reelika Kull	Loomse toiduga seotud tabud judaismis, kristluses ja islamis	MA (religiooni-antropoloogia)
Kristi Lee	Nelipühi kiriku noorte arusaamine Jumalast ühe koguduse näitel	MA (religiooni-antropoloogia)
Evija Leiaru-Kuldsaar	Jehoova tunnistajate retseptsioon usu mõjust sotsiaalsetele suhetele	MA (usuteadus)
Lauri Liiders	Budism uususundina Eestis Triratna Budistliku Kogukonna näitel	MA (religiooni-antropoloogia)
Valdo Lust	Politseikaplan surmateate edastajana	MA (religiooni-antropoloogia)
Katrin Olt	Surmakäsitlus Juan Rulfo romaanis „Pedro Páramo“	MA (religiooni-antropoloogia)
Carolina Pihelgas	Meieisapalve eesti rahvausundis: lausung ja lausumine (M. J. Eiseni rahvaluulekogude põhjal)	MA (religiooni-antropoloogia)
Ene Raidur	Risti Johannese ja Avila Teresa vaimse tee kuvand	MA (religiooni-antropoloogia)
Heili Sepp	Selle unenäo nägin mina, kuningas Nebukadnetsar. Tn 2 ja 4 jungiaanlikust aspektist	MA (religiooni-antropoloogia)
Aleksandra Sooniste	Projekt- ja probleemõpe põhikooli teise ja kolmanda astme usundiõpetuse tundides	MA (usuteadus)
Liisi Tõnisson	Jumal kui armastus. Christoph Schwöbeli trinitaarne teoloogia ja Eberhard Jüngeli õigeismõistuõpetusele orienteeritud teoloogia	MA (usuteadus)
Kristiina Vaiksalu	Õiste nägemuste arengu kirjeldus Vana Testamendi kirjandusloos	MA (usuteadus)
Helen Viilup	Moosese ja Vana Testamendi prohvetite kutsumislugude vormi- ja motiivilooline võrdlus	MA (usuteadus)

BAKALAUREUSETÖÖD

kaitstud 2012. a juunis

Aet Arula	Kantslijutlus religioosse mõjutajana	humanitaarteaduse bakalaureus
Taavi Kahju	Kristliku arstiüliõpilase väärtuste konflikt aborti suhtumise näitel	humanitaarteaduse bakalaureus
Liisi Kanna	Tartu kirikuvanemate motiveeritus vabatahtlikuks tööks	humanitaarteaduse bakalaureus
Maria Kull	EELK Tartu Pauluse koguduse diakooniatöö sotsiaalne ja usuline tähendus abivajajatele	humanitaarteaduse bakalaureus
Kadi Kõiv	Religioosne tätoveerimine ajaloos ja tänapäeval	humanitaarteaduse bakalaureus
Yvonne Lagle	Seestumise aspektid meditsiinis ja religioonis	humanitaarteaduse bakalaureus
Barbara Lehtna	„Videviku saaga“ 16-18 aastaste noorte religioonipildi mõjutajana	humanitaarteaduse bakalaureus
Greete Lepik	Valga praostkonna pühapäevakool ja selle arenguplaani strateegia koostamine	humanitaarteaduse bakalaureus
Kaie Luik	Vaimsete õpetuste usutavuse ja tähenduslikkuse loomine ajakirja Naised persoonilugudes	humanitaarteaduse bakalaureus
Kristi Moosel	Erinevate usulahkude roll orjanduse kaotamisliikumise algusaastatel 18. sajandi lõpus Inglismaal	humanitaarteaduse bakalaureus
Siim Nigulas	Koguduste liitumise motiivid vabakoguduse näitel	humanitaarteaduse bakalaureus
Kristiina Peet	Pešer Qumrani koguduses Psalmi 37 pešeri näitel	humanitaarteaduse bakalaureus
Kris Sats	Vaimukeemia	humanitaarteaduse bakalaureus

Maarja Seire	Traditsioonikriitiline motiivianalüüs Vana Lähis-Ida tekstides ja Vanas Testamendis leiduva motiivikompleksi „jumaluse ilmumine – kultuspaiga legitimeerimine“ põhjal	humanitaarteaduse bakalaureus
Ariel Süvari	„Kõik kirikud kuulutavad ühist evangeeliumi kogu Eestimaal“. Eesti Evangeelse Alliansi evangelisatsiooniteoloogia kujunemine	humanitaarteaduse bakalaureus
Laura Tabun	Opus Dei Euroopas	humanitaarteaduse bakalaureus
Hindrek Taavet Taimla	Voldemar Ilja elu ja töö	humanitaarteaduse bakalaureus
Anni Tetsmann	Hiis eesti rahvausundis	humanitaarteaduse bakalaureus
Marko Tiirmaa	Koolid ja usuvabadus – religiooniõpetust reguleeriva seadusandluse areng Eestis 1991-2012. Juhtumilahendid Eestis ja Euroopa inimõiguste kohtus	humanitaarteaduse bakalaureus
Maria Urbel	Jumalateenistuse tähtsus Tartu vangla kinnipeetavate jaoks	humanitaarteaduse bakalaureus
Raul Uuk-Areda	Keisrikultuse tekkimine ja kujunemine Lääne-Rooma impeeriumis	humanitaarteaduse bakalaureus
Villem Varik	Juudivastasus Eesti Vabariigis (1918-1940)	humanitaarteaduse bakalaureus
Ivo Visak	Religiooni modelleerimine arvutimängudes	humanitaarteaduse bakalaureus
Helena Väljan	Eshatoloogia Markuse evangeeliumi 13. peatükis	humanitaarteaduse bakalaureus

SUMMARIA

Peeter Roosimaa, *Als wen wollte Markus Jesus vorstellen?*

Der Evangelist Markus schrieb ein Werk über Jesus. Als wen wollte Markus Jesus in seinem Evangelium vorstellen? Wie konnte er erreichen, dass die Leser sein Ziel richtig verstehen? Es hilft uns, wenn wir den Anfang des Evangeliums betrachten. Dort folgen einander mehrere recht unterschiedliche Erzählungen (Mk.1,2-13). Es gibt stilistische Mittel, die zeigen, dass diese Geschichten jedoch eng zusammengehören und dass sie einheitlich betrachtet werden müssen. Dort finden wir den Schlüssel für das Verständnis des ganzen Evangeliums.

Aus den ausgeführten Betrachtungen geht hervor, dass der Autor des Evangeliums sachkundig die Überlieferung gebrauchte, um Jesus Christus dreifach vorzustellen. Johannes der Täufer stellt ihn als den Kommenden vor, über dessen Kommen in Heiligen Schriften prophezeit worden ist, der Himmel stellt ihn als den Sohn Gottes, der Heilige Geist stellt ihn als den Letzten Adam vor.

Man kann konstatieren, dass dank einer angemessenen Vorstellung des Überlieferungsmaterials Markus zumindest zwei Ziele erreichte. Er präsentiert seinen Lesern die oben genannten Geschichten von einem bestimmten Standpunkt aus: Jesus ist der in den Heiligen Schriften angekündigte Christus, der außerordentliche Sohn Gottes und der Letzte Adam. Das zweite Ziel, das der Autor des Evangeliums erreichte und das auch sein Hauptziel zu sein scheint, ist, dass von Anfang an kein Zweifel über die völlige Legitimität der Tätigkeit Jesu besteht. Ich halte? Der Autor hält den Standpunkt von Wolf-Dieter Zimmermann für völlig begründet, dass Jesus für seine Tätigkeit einer Legitimität bedurfte, die er sich selbst weder mit seinen Wundertaten oder Worten noch mit seinem Schicksal verleihen konnte. Eine solche Anerkennung musste von außen kommen, von alten Propheten und dem Täufer, der die Propheten ausgelegt hatten. Auch Johannes konnte sich irren, aber es besteht die Möglichkeit zu überprüfen, ob er sich irrte oder nicht.¹ Zudem wurde die Vollmacht Jesu durch eine himmlische Offenbarung und die Ereignisse in der Wüste bestätigt, was auch den Lesern des Evangeliums bekannt sein musste.

¹ Wolf-Dieter Zimmermann, *Markus über Jesus. Das Evangelium für unsere Tage interpretiert* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1970), S. 15.

Randar Tasmuth, *Points of Departure and Contact in the Pauline View of Man*

The aim of this article is to outline what kind of cultural and religious patterns – terminology and methods – influenced Paul's thought world. Commonly known and shared ideas and conventions of thought in anthropology at the turn of the era are of particular interest. Probably Paul's thought world could not be distinctively split into a Jewish half and a Greek half, though his upbringing consisted of both ways of thinking. Special attention is given to the word *sōma* because of its frequent use and theological weight in the epistles of Paul.

In the history of research of the anthropology of Paul and the term *sōma*, Traugott Schmid sought to show that *sōma Xristou* was an interpretative category and of central importance to understand the meaning of the body in general. Rudolph Bultmann put human body in the forefront and interpreted the theology of Paul as anthropology. Bultmann „discovered“ the importance of *sōma* for Paul and put it into the centre of his anthropology. Man does not „have“ *sōma* but man „is“ *sōma*.

Methodically anthropological terms should be studied in their use in conflict settings. The context of every letter may give a different flavour to the terms. As R. Jewett says, the approach will be to take account of the literary context of the sentence, the paragraph and the letter as a whole.

The word *sōma* has been in practical use through centuries and has had a long literary history as well. For the Jews and Paul especially the LXX was the book where Hebrew terms were translated or such Greeks words introduced that did not have a Hebrew equivalent. *Sōma* was one of the most meaningful terms among these words. In the history of Greek literature, *sōma* most generally designated the body of an animal or man, dead or alive. The same applies to the LXX. In addition, *sōma* functions as a bearer of the identity of the living creature.

The LXX as one of the sources of Paul's terminology utilized *sōma* also to designate slaves. Nearly the same applies to the Apocryphal and other Deutero-canonical literature which leads us into the first Christian century. Paul clearly cannot be tied to Septuagintal meanings, since there were other influences on his vocabulary. But the observations suggest that though on the basis of the Septuagint we cannot definitely say that *sōma* means “person”, it is nevertheless often used for a person. For the future studies on the anthropology of Paul it is necessary to add that this understanding of *sōma* should have been common both for Paul and the recipients of his writings.

Thus Paul was able to build part of the communication upon at least some ideas which he shared with his Greek speaking readers: Jewish, Greek and Roman.

Riho Saard, *Katholische Frömmigkeitsformen in der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in den 1970er und 80er Jahren*

Die katholische Frömmigkeitsform hat seit den frühen 1970er Jahren unter den jüngeren Geistlichen der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche einige Anhänger gefunden. Den Anstoss dazu gaben sowohl die Suche nach der liturgischen Korrektheit und der moraltheologischen Klarheit als auch die depressiv wirkende Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens, die sich u.a. durch eine seltene und eher innerlich unbeteiligte Einnahme des Abendmahles äusserte. Vom Standpunkt der kirchlichen Identität war die Gegenüberstellung der Gesamtkirchlichkeit und des pietistisch geprägten Sektierertums von Bedeutung; Ziel war es, nach dem Beispiel der litauischen katholischen Kirche, kirchlicher zu erscheinen. Indirekt spielten auch die neuen, mit dem Vaticanum II. verbundenen ökumenischen Entwicklungen der katholischen Kirche eine Rolle. Durch den Einfluss der genannten Aspekte haben die Befürworter der katholischen Frömmigkeitsart in der lutherischen Kirche die sog. Sakramentale Bewegung in Gang gesetzt. Dazu gehörte u.a. die Verehrung der Jungfrau Maria, die an jedem Sonntag stattfindende Abendmahlsfeiern, ein grösserer Respekt gegenüber den Abendmahlsgeräten und -Elementen, das öffentliche Sich-Bekreuzigen und die Aufstellung von Kruzifixen im Kirchenraum in solch einer Form, die es den Gemeindegliedern ermöglichte, ihnen gegenüber eine direkte Ehrerbietung zu erweisen. Das Kreuzeszeichen, womit man sich bekreuzigen sollte, wurde gewissermassen durch die Neuübersetzung des Kleinen Katechismus von Martin Luther, der im Jahre 1935 vom Konsistorium der EELK (Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche) herausgegeben worden war, wiederentdeckt.

Einar Laigna (in Märjamaa) und Kalle Lindi (Viru-Nigula) haben einige Elemente aus der katholischen Messe übernommen und in die lutherische Gottesdienstordnung vor Ort eingeführt. Während Laigna in Märjamaa auch die „Katholisierung“ des lutherischen Gottesdienstraumes am weitesten betrieben hat, beschränkte sich Illar Hallaste auf die Aufstellung einer die Jungfrau Maria darstellenden Holzskulptur im Kirchgarten von Torma. Mit der Übersetzung des hochkirchlichen Schriftgutes (kanonisches Recht, Moraltheologie und Dogmatik) hat Lindi sich am intensivsten beschäftigt.

Es handelte sich bei den beschriebenen Vorgängen um eine emotionelle Begeisterung einzelner Geistlicher, die aus ihren kirchlichen Kontakten zur katholischen Kirche Litauens resultieren. Vor allem spielte dabei der Wunsch, mehr und „echter“ eine Kirche zu sein, eine Rolle. In Estland allerdings, vor allem unter den Geistlichen der älteren Generation, wurde es als ein Katholisierungsversuch betrachtet. Allerdings spielte dabei nicht die Gegenüberstellung der älteren und jüngeren Generation, sondern die inhaltlichen Argumente, die inhaltliche Gegenüberstellung von katholisch und evangelisch die Hauptrolle. Öffentlich hat Elmar Salumaa der katholisierenden Frömmigkeitsart gegenüber eine kritische Position vertreten, während der Theologe Peeter Kaldur im Jahre 1996 die Bezeichnung „Kryptokatholiken“ zum ersten Mal öffentlich benutzt hat. Salumaa stellte sich gegen die aus der katholischen Dogmatik und Ekklesiologie entlehnten Lehren und die Versuche der katholisierenden Theologen, sakramentalisierende Neuerungen in die lutherische Kirche einzuführen. Salumaa selbst ging von der lediglich aus dem Evangelium und der evangelischen Sukzession (*viva vox evangelii*) hervorgehenden Lehre aus.

Silja Härm, *Study Materials about the Bible in the Context of Religious Education: a Model for Analysis*

The article deals with the issues of study materials in the religious education at school, focusing on the materials about the Bible in the Estonian language. Estonian syllabus of the religious education is analysed using the theoretical frameworks of John Hull and Hans-Georg Ziebertz concerning the aims of religious education. Subsequently, a model is created for evaluation of study materials about the Bible, which includes two parts: a basis for the choice of educational content and the presentation of the educational content. The model takes into account both the general requirements for the study materials as well as features which are specific to the religious education in its contemporary Estonian context.

The central issues of the model are as follows:

1. How relevant is the study material in the context of non-confessional religious education? To what extent does the study material meet the requirements of the syllabus?
2. What kind of cultural context is being assumed (whether veritably declared or not)?
3. To what extent does the study material presuppose previous knowledge about the Bible?

4. What are the criteria for selecting Bible stories? What kinds of paradigms are used for interpreting the Bible? Are there any references to the different possible interpretations and are students encouraged to contemplate about the message the stories address them personally?

5. Does the study material refer to the cultural or religious authority of the Bible?

Finally, a selection of textbooks and study materials, which have been recently published in Estonia, is analysed according to the model.

Jaan Lahe, *Rudolf Bultmann als Religionshistoriker*

Rudolf Bultmann (1884-1976) ist in erster Linie als Neutestamentler bekannt. Seine Bibelhermeneutik hat auch für die systematische Theologie eine Bedeutung, doch ist Bultmann auch als Religionshistoriker tätig gewesen. Als Neutestamentler hat sich Bultmann vorwiegend für die Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit (griechisch-römischen Religion, Mysterienkulte, antikes Judentum, Gnosis) interessiert. Seine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise hängt stark von den Ansichten der Religionsgeschichtlichen Schule ab, aber er war nicht der Epigone dieser Schule, sondern hat auch der Religionsgeschichte des Römischen Reiches seinen eigenen originellen Beitrag gewidmet. Die Bedeutung Bultmanns für die Religionsgeschichte kann man kurz in folgenden vier Thesen zusammenfassen:

1) Bultmann war zwar nicht der erste, der anfangs, das Urchristentum anhand des Vergleichsmaterials aus dessen religiöser Umgebung zu forschen, doch hat kein früherer Forscher das so systematisch und gründlich vorgenommen wie Bultmann.

2) Er gehört zu den ersten Gelehrten, die aus dem Neuen Testament gnostische Motive feststellten. Obwohl sich die Interpretation dieser Motive im Laufe der Zeit verändern hat, ist die Frage nach den Beziehungen zwischen Urchristentum und Gnosis noch heute für die Forschung wichtig geblieben. Bultmann gehört zu den ersten Forschern, die diese Frage systematisch und mit allen Konsequenzen gestellt haben.

3) Bultmanns Anschauung von der Religion der Antike als ein bestimmtes „Daseinsverständnis“ hat eine Bedeutung für Hermeneutik und Interpretation der antiken Religionen noch heute.

4) Bultmann hat seine eigene Schule gegründet, deren Einfluss sowohl auf die neutestamentliche Forschung als auch auf die Religionsgeschichte des Imperium Romanum lange Zeit wichtig gewesen ist und teilweise noch heute fortbesteht.

Elo Süld, *Imaginations of Islam Paradise and Virgins of Paradise, and Their Relation to Jihad and Martyrdom*

In Islam, paradise is a promised reward both to the faithful and to martyrs who commit jihad. Hence, the descriptions of paradise must be such that people recognise them with their senses and start to long for it. The Koran and tradition describe paradise with the most compelling terms for goods and amenities of which a simple contemporary member of the then patriarchal society of Arab peninsula could dream of. Hence, the picture of paradise speaks to all human senses and sensory experiences.

Also *hūr's* are part of the luxury and joys of paradise. Their goal is to make paradise even more pleasing so that the exertion (and martyrdom) in one's road of faith would be hallowed by a highly desirable goal. Sexuality is not excluded from paradise. Quite the opposite, it belongs to all the goods that are used for rewarding the faithful in paradise. Hence, the craving of martyrs for the paradise virgins becomes understandable.

Heinrich Assel, *Ein langer Weg nach Westen. Politische Theologie im deutschen Luthertum 1945-1968*

Die moderne lutherische Theologie in Deutschland – zum Beispiel Paul Tillich, Emanuel Hirsch, Hans Joachim Iwand – hat zwischen 1920 und 1960 zwei Kennzeichen: Sie erneuert Luthers *theologia crucis*; und sie ist durchgängig politisch engagierte Theologie. Lutherische „politische Theologie“ (ein in der angelsächsischen Theologie eingebürgerter Begriff) hat in Deutschland drei unterschiedliche Typen. Sie führt um 1933 (1) in den religiösen Sozialismus, also ins Exil (Tillich); (2) in den Nationalsozialismus, also in die Katastrophe (Hirsch); (3) in den theologischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus – und nach 1945 – zur aktiven, wenn auch kritischen Teilnahme an der Demokratisierung und Öffnung von Kirche und Gesellschaft (Iwand). Der Aufsatz zeigt die tieferliegenden theologischen Gründe, warum aus Luthers *theologia crucis* so unterschiedliche politisch-ethische Programme entstanden. Er umreißt, wo die zukunftsweisende Anknüpfungspunkte an Luthers Kreuzestheologie sind.