

TARTU ÜLIKOOL  
USUTEADUSKOND  
UUE TESTAMENDI ÕPPETOOL

ANNE SALURAIID

*SOOLINE VÕRDÕIGUSLIKKUS ESHATOLOOGILISEST  
PERSPEKTIIVIST  
KOGUDUSE KONTEKSTIS  
LÄHTUVALT GL 3:28*

MAGISTRITÖÖ

Juhendaja: dots dr ANNE KULL

Tallinn 2005

<b>SISUKORD</b>	
<b>SISSEJUHATUS</b>	4
<b>I 1. SAJANDI NAINE</b>	9
1.1. Naiste positsioon ühikonnas	9
1.1.1. Naised kodus	10
1.1.2. Naised ühikonnas	13
Kokkuvõte	15
1.2. Naiste positsioon Pauluse kogudustes	16
1.2.1. Kaastöölised	17
1.2.2. Diakonid	19
1.2.3. Apostlid	20
1.2.4. Juhid	21
1.2.5. Prohvetid	22
1.3. Naiste kohta öeldu võimalikke tõlgendusi Pauluse kirjades	24
Kokkuvõte	34
<b>II KOGUDUS</b>	36
2.1. Koguduse mõiste	36
2.2. Kogudus kui Kristuse ihu	39
2.3. Koguduse eshatoloogiline karakter	41
2.3.1. Väljend „Kristuses“	42
Kokkuvõte	45
<b>III TEKSTILÕIK GALAATIA KIRJAS</b>	46
3.1. Gl 3:28 – ristimisvormel	46
3.2. Ristimisvormeli kasutamise eesmärk	47
3.2.1. Tõeline lapseseisus adopteerimise kaudu	50
3.3. Naised Gl 3:28 valgel	52
3.4. Pauluse eetika kogudustele	56
3.5. Uue elu ideaalid ja tegelikkus	59
Kokkuvõte	62
<b>IV VÕRDÕGUSLIKKUS JA VÕRDVÄÄRSUS</b>	64
4.1. Sekulaarne feminism	64
4.1.1. Varajane naisliikumine	65
4.1.2. Feminismi esimene laine	67
4.1.3. Feminismi teine laine	68
4.1.4. Feminismi kolmas laine	72

4.2. Kristlik feminism	73
4.2.1. Varajane naisliikumine	75
4.2.2. Kristliku feminismi esimene laine	78
4.2.3. Kristliku feminismi teine laine	79
4.2.4. Kristliku feminismi kolmas laine	81
4.2.5. Eshatoloogiline feminism	81
Kokkuvõte	85
4.3. Eesti naisliikumine	87
4.4. Võrdõiguslikkus Pauluse tekstide valgel – võrdväarsus	92
Kokkuvõte	101
KOKKUVÕTE	103
KASUTATUD KIRJANDUS	106
SUMMARY	110

## **SISSEJUHATUS**

Eesti taasiseseisvumisega 1991. aastal ja liitumisega Euroopa Liiduga on küsimus soolisest võrdõiguslikkusest kui euroopaliku ühiskonna normist saanud kõneaineks ka siin. Selleks, et fikseerida eurooplaste sotsiaalsed ja majanduslikud õigused, milleta muud inimõigused ja vabadused jäävad paljudele vaid sõnakõlksuks, on Euroopa Nõukogu ratifitseerinud olulise rahvusvahelise inimõigusi sätestava dokumendi – Sotsiaalharta. Vastu on võetud ka mitmeid soolist võrdsust tagavaid lepinguid (Rooma, Amsterdami) ja seadusi (Eestis 2004. aastal). Eestis on teema laimaks käsitlemiseks loodud Eesti Naiste Ümarlaud ja Naisuurimus- ja Teabekeskus ENUT. Teemaga tegelemise vajalikkust näitab ka 2003. aasta sügisel Tallinna Ülikoolis avatud Soouuringute lisaeriala. Nimetatud institutsioonide eesmärk on teadvustada probleemi sügavamat olemust pelgalt traditsioonilise soolise ebavõrdsuse asemel – ebavõrdsus puudutab inimõigusi. Kogu õhtumaa poliitiline kultuur, sh inimõiguste mõiste rajaneb iga isiku inimväärikuse ja võrdväärsuse põhimõttel; ka naiste õigused on inimõigused. Et teema soolisest võrdsusest elavat diskussiooni ja ühiskonna ümberkorralduste ees hirmugi tekitab, näitavad vastukajad Ivi Masso, Barbi Pilvre, Voldemar Kolga jt avalikus pressis avaldatud artiklite kohta.

Kuigi Euroopa enamikes riikides on kirik riigist lahutatud, ei seisa see lahus ühiskonnast - need mõjutavad teineteist vastastikku. Nii on soolise võrdõiguslikkuse teema puudutanud ka religioosset valdkonda. Kristliku feministliku liikumisega kaasnes feministliku teoloogia teke, mille eesmärgiks oli uurida Piiblit nais- perspektiivist. Niisiis ei tähenda see teoloogiat naiste jaoks, vaid eelkõige teoloogilist meetodit, mis võtab arvesse naise kogemust Jumalast ja Jumalaga kui teoloogilist allikat.

Tänaseks on esialgne ühesuunaline lähenemine, tõlgendada Pühakirja naiskogemusest lähtudes, läbinud mitmed arenguperioodid ja jõudnud etappi, kus soolist võrdõiguslikkust nähakse kogu ühiskonda puudutava küsimusena. Kahtlemata oli poliitiline olukord põhjuseks, miks vastavatest protsessidest Eestis ei saa rääkida ja teema alles nüüd päevakorda on tõusnud. Eesti Evangeelne Luterlik Kirik ordineeris esimese naiskirikuõpetaja Laine Villenthali juba 1967. aastal, kuid sellest hoolimata on naiste osakaal pastorite hulgas kas väike või mõnedes konfessioonides, nagu Ida ja Lääne Katoliku Kiriku ja Evangeeliumi Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liidus, olematu. Teemast kõnelemine põhjustab ebamugavust samuti Metodisti Kirikus. Enamik leiab, et pastori- ja piiskopiamet on piir, mida naisel ei ole sobiv ületada ja peetakse loomulikuks, et nende pärusmaaks on lastetöö või diakoonia, paremal juhul misjon. Siin võiks aga küsida: kas naistelt ei võeta sel viisil ära religioosse eneseväljendamise vabadus selle täies ulatuses? On ju valikuvabadus tänapäeval üks põhilistest inimõigustest!

Naisi kirikuhierarhia kõrgematelt positsioonidelt eemalehoidvad õigustused piibelliku korruga on äratanud autoris huvi nii õigustuste adekvaatsuse kui soolise võrdsuse vastu. Eestis ei ole autori valitud teema piisavat käsitlemist leidnud, sooline võrdsus/võrdõiguslikkus/võrdväarsus kristlikus kontekstis aga üldse mitte. Mujal maailmas, eriti Lääne Euroopas ja Põhja-Ameerikas, võib seevastu leida rida teolooge, kes on lähenenud naisküsimusele erinevatest perspektiividest ja seeläbi püüdnud soolise ebavõrdsuse küsimust valgustada: Rosemary Radford Ruether (patriarhaalse) kristliku teoloogia kriitika, Karen Jo Torjesen ajalooliste allikate, Bruce J. Malina kultuur-antropoloogia, Craig S. Keener ajaloolis-kultuurilisest ja teksti eksegeetilisest, Andrew Perriman religiooni-antropoloogilisest, Deborah F. Sawyer soo ja 1. sajandi religiooni(de) suhte perspektiivist jt.

Oma panuse tahab lisada ka käesoleva töö autor, kes probleemi lahendamiseks on seadnud eesmärgi uurida soolise võrdsuse teemat kristlikus kontekstis ja sellest

tulenevalt esitanud endale kolm küsimust:

- 1) Kui adekvaatsed on tänapäeval esitatud põhjendused, mida tuuakse naiste eemale- hoidmiseks kiriku juhtivatelt kohtadelt?
- 2) Juhul, kui Pauluse kogudustes kehtis sooline võrdsus, miks ei jäänud see eshatoloogilise ajastu mudelina püsima?
- 3) Kas traditsiooniline (patriarhaalne) kristlik käsitus mehe ja naise positsioonist koguduses on tänapäeva kirikus õigustatud?

Lugenud erinevate autorite tõlgendusi naisi puudutavate tekstilõikude kohta Pauluse kirjades ja deuteropauliinlikes kirjades, ei lisa autor neile midagi uut, vaid aktsepteerib tõlgendusi, mis lubavad näha naissugu algkoguduses võrdsete töö- tegijatena. Seepärast ei sea ta endale ülesannet tekstilõike 1Kr 11:3, 7-9, 10-16; 14:34 ja 1Tm 2:9-15 ning Ef 5:23-24 uuesti uurida, vaid toetub peamiselt Andrew Perrimani, Craig. S. Keeneri ja Virginia R. Mollenkotti järeldustele, kuid asetab need koguduse (Kristuse ihu mõiste) konteksti. Mida aga töö autor käistleda võtab, on Galaatia kirjas esinev ristimisvormel 3:28 selle sõnastuses peituva viitega soolisele võrdsusele, kuna vormel seob väljatoodud tekstilõigud koguduse kontseptsiooniga ja on töö teema seisukohalt oluline. Viimase ülesandena rakendab autor soolise võrdõiguslikkuse definitsiooni sõnastust kristlikule teoloogiale.

Ülesannetest tulenevalt interpreteerib autor võrdsuse mõistet ristimisvormeli ja koguduse kontekstis, lähtudes eshatoloogilisest perspektiivist ja rakendab võrdõiguslikkuse definitsiooni kristlikule teoloogiale ning võrdleb seda tekstilõikudega Pauluse esimesest kirjast Korintlastele ja Efesose kirjast.

Autori omapoolne lahendus probleemile väljendub kahe hüpoteesi kaudu:

- 1) Pauluse sõnu naiste kohta ja soolise võrdsuse küsimust üldse tuleks näha laiemas, kogu kogudust puudutavas kontekstis pelgalt naisküsümuse asemel.
- 2) Soolise võrdõiguslikkuse definitsiooni rakendamine kristlikule teoloogiale võimaldab naisi ja mehi näha võrdväärsete koguduseliikmetena täitmaks mistahes ametit või hõivamaks hierarhiaredelil mistahes positsiooni.

Teemat on käsitletud interdistsiplinaarselt, puudutades algkristliku teoloogia (eklesioloogia) ja religiooniuuringute valdkonda ja feministliku liikumise ning kaas- aegsete soouuringute küsimusi.

Kahtlemata on käesoleva töö teemaga seonduv väga mitmetahuline ja seab seepärast omad piirangud. Sellest tulenevalt on autor algkogudusse ja sotsiaalkultuurilisse puutavas piirdunud 1. sajandi Vahemereäärse linnakultuuri piiridega. Niisamuti on tähelepanu pööratud ainult neile tekstilõikudele Uues Testamendis (edaspidi UT), mida peetakse soolise võrdsuse seisukohalt kriitilisteks, seega vaid üksikutele lõikudele Pauluse kirjades ja deuteropauliinlikes kirjades. Eraldi käsitlemist leiab aga Gl 3:28. Sekulaarsest valdkonnast ei ole kasutamist leidnud soolise võrdõiguslikkusega seonduv muu informatsioon, nagu bioloogilisest soost tingitud eripärad, mõlema soo vastastikused suhted jne, vaid on piirdutud definitsiooni rakendamisega. Autori esmane huvi oli suunatud naiste positsioonile Pauluse kogudustes ja põhjustele, miks naissoo aktiivsus hilisemal perioodil vaibus. IV peatükki võiks hinnata kui sissejuhatust uutele väljakutsetele, et leida seoseid ja ühisala kristliku teoloogia ja tänapäeva soouuringute vahel. ( See teema vajaks aga omaette tööd. )

Kõige enam leidsid kasutamist autorid nagu Rosemary Radford Ruether, kes on kirjutanud feminismi metodoloogiast, allikatest ja normist, aga niisamuti andnud feministlikust vaatepunktist hinnangu kristlikule teoloogiale oma

raamatus *Sexism and God-Talk Toward a Feminist Theology* (1983). Kristlike naiste ajaloost kui võrdsete jüngerite ajaloost on kirjutanud aga Elisabeth Schüssler Fiorenza *In Memory of Her* (1983). Deborah F. Sawyeri *Women and Religion in the First Christian Century* (1996) annab hea ülevaate 1 sajandi naiste elu-olust ja niisamuti soo ning religiooni(de) suhtest, Craig S. Keeneri *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (2001) tõlgendab Pauluse naiste kohta öeldud sõnu nii ajalugu, kultuuri kui keelt arvesse võttes, kuid peab Pauluse mõistmiseks vajalikuks arvestada niisamuti konkreetse ajastu, koha kui ka öeldu eemärgiga. Sellest, kuidas ületada sajandite jooksul tekkinud lõhet naiste ja meeste suhetes, arutleb Andrew Perriman oma raamatus *Speaking of Women: Interpreting Paul* (1998) ning leiab lahenduse Pauluse ütluste ümbersõnastamises koguduse ühtsusest lähtudes. Ning lõpuks James D. Dunn, kes annab ülevaate Pauluse mõtlemisest ja teoloogiast Rooma kirja valgel oma raamatus *The Theology of Paul the Apostle* (2002).

Töö on jaotatud nelja ossa, millest esimese eesmärk on anda pilt kultuuriruumist, milles teema paikneb. See sisaldab taustinformatsiooni 1. sajandi linnaühiskonna ülesehitusest ja naiste positsioonist selles, kuid pöhitähelepanu on pööratud naistele Pauluse kogudustes. Teises osas käsitletakse kontseptsiooni kogudusest Kristuse ihuna, mis juhatab sisse ristimisvormeli osatähtsuse, et rääkida võrdsusest. Kolmanda osa hõivab Galaatia kirja ristimisvormel, selle kasutamise eesmärk Pauluse poolt ja vormel kui alus naiste võrdväärseks kohtlemiseks. Lõpuks tuuakse välja koguduse kui eshatoloogilise kogukonna eetiliste ideaalide ja ühikonna vastasseisu põhjused, et esitada neid kui objektiivseid faktoreid võrdsuse taandumisest koguduses ühiskonna traditsiooniliste tavade ees. Neljandas peatükis pakub autor välja oma idee soolise võrdõiguslikkuse transformatsioonist mehe ja naise võrdväärseks kristussündmuse tõttu. Et mõtted soolisest võrdsusest ei ole



ainult uuema aja taotlused, siis on antud taustaks informatiivne ülevaade nii sekulaarsest kui kristlikust feministlikust liikumisest.

Töös on kasutatud 1997. aastal Eesti Piibliseltsi poolt väljaantud Piiblit.

## ***I I SAJANDI NAINE***

### ***1.1. Naised ühiskonnas***

1. sajandi naiste elu-olu käsitlemine on suhteliselt keeruline ülesanne piisava informatsiooni puudumise tõttu, ütleb J. M. Arlandson oma raamatus *Women, Class, and Society in Early Christianity*. Vähesed säilinud allikad lasevad vaid aimata, milline oli naiste tegelik osa Kreeka-Rooma ühiskonnas.<sup>1</sup> Kuna suurem osa kogu olemasolevast informatsioonist on talletatud meeste poolt, siis on ka maailma nähtud ja tõlgendatud meeste poolt ning kirja pandud meeste “keeles”, mistõttu naise vaade maailmale on kesiselt esindatud.<sup>2</sup> Samas ei saa ignoreerida tõsiasja, et naiste elu oli paratamatult seotud meeste eluga.<sup>3</sup> Väga üldistavalt lähenedes võib öelda, et naiste rõhuva enamuse sotsiaalne positsioon sõltus nende perekonnast või mehest, kellega abielluti.<sup>4</sup> Kuna austust väärised need naised, kes järgisid kultuuritavades ettenähtud norme, siis püsiski suurem osa neile määratud piirides, hoolitsedes mehe ja laste eest. Vaatamata üksikute varakate naiste (lesed, lahutatud, pärijad) võimalustele end ka ühiskonnas teostada, peeti naisideaaliks alistuvat ja tagasihoidlikku naist. Arlandsonile lisaks on mitmed uurijad nagu B. Malina, G. Theissen, J. Jeremias ja ka W. Stegemann, näidanud, et tolelaegse ühiskonna ülesehitus oli üsna keeruline. Kui üksikutele allikatele toetudes võikski kedagi ühte või teise sotsiaalsesse staatusesse kuuluvaks nimetada, ei ole see naise ühiskondliku positsiooni määramiseks veel piisav. Tähtsust omasid samuti päritolu ja ligipääs võimule, mis omakorda sõltusid varanduslikust seisust.<sup>5</sup> Samas ei olnud staatus

---

<sup>1</sup> J. M. Arlandson. *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke–Acts* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), lk 16.

<sup>2</sup> S. Harding. *Feminism & Methodology* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), lk 16.

<sup>3</sup> J. M. Arlandson, lk 15.

<sup>4</sup> E. W. Stegeman & W. Stegemann. *The Jesus Movement*. (Monneapolis: Fortress Press, 1995), lk 66.

<sup>5</sup> Arlandson, lk 6 jj.

ühiskonnas alati seotud varandusliku olukorra või võimuga ja vastupidi. Jõukas kodakonnas teeniv staatust mitteomav ori võis elada

paremini kui lugupeetud filosoof, varakas maad omav naine võis evida rohkem seaduslikke õigusi, tugevamat poliitilist võimu ja kõrgemat staatust kui meessoost talupoeg ja käsitööline.<sup>6</sup>

Nimetatud tegureid arvestades ei oleks õige näha naisi ühtse, homogeense sotsiaalse grupina ja järeltule tegemisel tuleks arvestada ka kultuuri-ideaalide ja tegeliku elu võimalike lahknevustega. Erinevused elu-olus tulid esile nõndasamuti Rooma impeeriumi ida- ja läänealadel, linnas ja maal, kõrgemasse või madalamasse klassi või kihti (*stratum*) kuulunud naiste vahel ja vallaliste ning abielunaise vahel.<sup>7</sup>

### ***1.1.1. Naised kodus***

Abielunaise kogu aktiviteet ja identiteet olid lahutamatult seotud mehe kodakonnaga/majapidamisega. Tema abikaasarolli kõige tähtsamaks ülesandeks oli laste sünnitamine ehk sotsiaalne reproduktsioon, nagu Jacobs-Malina ütleb, ning uue põlvkonna integreerimine ühiskonda. Kreeka kultuuri mõjupiirkonnas olid eriti eliiti kuulunud naised meeste seltskonnast suhteliselt eraldatud, veetes suurema osa ajast naiste ruumides (*gynaikonitis*). Kui aga naised oma ruumidest ja kodust lahkusid, siis oli see enamasti seotud religioossete toimingutega ja tavaliselt liikusid enesest lugupidavad naised väljas koos meessoost saatjaga.<sup>8</sup> Kuid mida madalamasse sotsiaalsesse kihti naine kuulus, seda vabam oli tema liikumine avalikus sfääris ja lävimine meessooga.<sup>9</sup> Niisugune meeste ja naiste sfääri ning tööde jaotus toetus arusaamisele “loomulikust” korrast või ka uskumusele jumalate ettehooldusest

---

<sup>6</sup> Arlandson, lk 6.

<sup>7</sup> Stegemann, lk 371.

<sup>8</sup> D. S. Sawyer. *Woman and Religion in the First Christian Centuries* (London: Routledge, 1996), lk 17.

– on ju naine mehega võrreldes kehaehituselt nõrgem ja emotsionaalselt heitlikum ning seetõttu toimimine konkurentses avalikus sfääris vastunäidustatud. Kreeklaste juures on huvitav see, et kuigi naiste hooleks oli laste heaolu, olid isad viimaste hariduse eest vastutajad.<sup>10</sup> Seevastu omasid Sparta naised meestega võrdseid võimalusi saada haridust, teha sporti, naised võisid olla maaomanikud või iseseisvad pärijad ilma eestkostjata ning valitseda seepärast isikliku vara üle oma äranägemise järgi.<sup>11</sup> Rooma ühiskond hilise Vabariigi ja varajase Impeeriumi perioodil näis samuti olevat olnud naiste suhtes tolerantsem kui patriarhaalne ühiskonnakord eeldada lubaks. Roomlannadel oli ülimalt tähtis osa nii koduses majapidamises ülevaatajatena kui laste kasvatajatena ja õpetajatena, mis viitab nende enda haritusele. Haritus lõi omakorda võimalusi nautida vabadust tegelemaks huvidega, mis ei olnud seotud perekonnaga.<sup>12</sup> Rooma abielunaised olid isegi nii julged, et nõudsid avalike välja- astumistega neid diskrimineerivate seaduste tühistamist. Nii võetigi vastu mitmeid naiste õigusi kaitsvaid ja isesisvust lubavaid seadusi nagu abielu-, varanduse- ja kasvatusõigust puudutavad seadused. Nad võisid omada isiklikku vara ja maa- omandit. Kuna tüdrukutel eliidi hulgast olid võrdsed võimalused poistega kooli- hariduse saamiseks, siis oli Rooma naiste hulgas ka rohkelt haritud naised.<sup>13</sup> Naiste ja abikaasade tähtsaks ülesandeks oli hoolitseda mitte ainult oma pere toidulaua, vaid ka külaliste võõrustamise eest, sest söömaajal oli suur sotsiaalne tähendus. Kuidas toit oli valmistatud, milline oli võõrastele pakutava toidu kvaliteet ja kogus, andis võrdpildi sellest, kuidas perekond end võõrastega suhestas.<sup>14</sup> Juudid eraldusid ühiskonnast neile omase kultuuri ja elukorraldusega, mis lähtus nende usulistest tõekspidamistest. Toora ei sisalda(nud) mitte ainult ettekirjutusi Jahve

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, lk 17.

<sup>10</sup> Stegemann, lk 327.

<sup>11</sup> Sawyer, lk 55.

<sup>12</sup> *Ibid.*, lk 18.

<sup>13</sup> *Ibid.*, lk 22.

<sup>14</sup> Jacobs-Malina. *Beyond Patriarchy: The Images of Family in Jesus* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1993), lk 3.

teenimiseks, vaid ka juhiseid majanduse, inimeste vaheliste suhete, perekonna jm kohta. Kõige ise- loomulikumalt väljendus see monoteistlikus kultuses, sabati pidamises ning reeglites toitude ja jookide kohta, aga samuti mõnedes aspektides, mis puudutasid naiste elu.<sup>15</sup> Juutide kultuuris oli naine samuti mehest sõltuv ja talle alluv sugupool ning ta kohuseks oli elada niisugust elu, mis ei häbistaks ei tema isa ega abikaasat ehk teisiti öeldes, perekonna nime ja au. Naisele kuuluvas “võimupiirkonnas” – kodus – oli juuditariidel aga märkimisväärne mõju. Kuna naiselt oodati perekonna- traditsioonide säilitamist ja hoidumist nn võõrast elemendist, siis oli naise eeskuju lastele äärmiselt oluline. Tema käitumine andis neile esmase arusaamise sellest, kuidas olla vastuvõetav sotsiaalelus kehtivate normide järgi<sup>16</sup> või millist käitumist oodatakse tüdrukutelt kui tulevastelt naistelt ja millist poistelt kui tulevastelt meestelt.<sup>17</sup> Esimese arusaamise Jumalast ja religioonist andis lastele samuti ema. Kuna naiste osalemine avalikes kultus- riitustes oli minimaalne, siis asetus nende religioosse identiteedi realiseerumine peamiselt privaatsesse sfääri ühenduses koduga, kirjutab Jacobs-Malina.<sup>18</sup> Niisugune praktika andis ühelt poolt kodule spetsiifilise juutliku värvingu, teiselt poolt sisendas lastesse rahvuslikku identiteeti juba varasest east alates (1Tm 1:5; 3:15).

Naise rolliks oli niisiis olla oma mehe ja laste päralt ning nende huvide asetamist esikohale oma huvide ees peeti loomulikuks.<sup>19</sup> Kui naised juhtusid nende elu reguleerivaid reegleid rikkuma, siis võis see avalikule sfäärile ehk väljaspool olevale ühiskonnale jätta mulje, nagu puuduks mehel autoriteet perekonnas, s.o privaatses sfääris. “/.../ kuna laiem sugulaskond omab suuremat kaalu, kujutab abielu endast valdavalt paikapandud liitu, mis teenib grupi huve ja kahevalentse isiksuse tugevalt grupile orienteeritud vajadusi”,

---

<sup>15</sup> Jacobs-Malina, lk 33.

<sup>16</sup> *Ibid.*, lk 4.

<sup>17</sup> B. J. Malina. *The New Testament World: Insight from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), lk 31.

<sup>18</sup> *Ibid.*, lk 37.

<sup>19</sup> Jacobs-Malina, lk 18.

kirjutab Malina.<sup>20</sup> Samas oli kogu vastutus kodakonna eest naiste käes, kui mehed kodunt pikemaks ajaks eemal juhtusid olema. Mis aga ei tähendanud, nagu oleksid esimesed võinud toimida täiesti oma äranägemise järgi. Naise otsused ja teod lähtusid eeskätt mehe au huvidest.<sup>21</sup>

### ***1.1.2. Naised ühiskonnas***

Mil määral naised ühiskonnaelus osalesid, selle kohta on põhiliselt kaks vaadet: Malina on seisukohal, et naistel olid väga ranged liikumispiirid, K. J. Torjesen leiab aga, et naistel oli üsna suur liikumisvabadus. Stegemann ütleb jälle, et põhimõtteline tõrjuv hoiak naiste vastu avalikes kohtades küll puudus,<sup>22</sup> kuid tema arvates annavad tollaegsed allikad edasi pigem kujutluse ideaalist kui kajastavad tegelikkust.<sup>23</sup> Allikate järgi saab aga järeldada, et üldiselt oli Rooma naistel suurem vabadus ja nad osalesid isegi avalikel üritustel nagu teatrites, ametkondade kokkutulekutel (*collegia*) või bankettidel (*convivium*), muidugi ka kultusriitustel. Roomlannad ei olnud aga nii aktiivselt riituste läbiviimisega seotud nagu Kreeka naised, sest Roomas kuulus kultustoimingute läbiviimine riigiametnike kohustuste hulka. Kreeklannad seevastu võisid olla preestrid ja osalised ohvritalitusel ning mängisid üldse religioossetes toimingutes suurt osa. Näiteks peeti prohveteerimist täiesti naiste valdkonnaks.<sup>24</sup> Avalikus sfääris seevastu oli nende tegevus hoopis piiratum. Kuid nagu öeldud, sai siin määravaks sotsiaalne staatus. Eliiti kuulunud rikkad naised jagasid oma meestega mitte ainult varanduslikke, vaid ka juriidilisi privileege. Abikaasade kaudu ulatus Rooma naiste mõju isegi poliitikasse, kus

---

<sup>20</sup> /.../ since the wider kin group preponderates, marriage tends to be an arranged union serving group interests and the needs of dyadic personality itself strongly oriented to the group. B. J. Malina, lk 124.

<sup>21</sup> Jacobs-Malina, lk 6.

<sup>22</sup> Kolleegiumidel või bankettidel osalenud emantsipeerunud naise peeti üldjuhul "vabameelseteks". Stegemann, lk 371.

<sup>23</sup> *Ibid.*, lk 369.

nad tihti linna koosolekutel osalesid.<sup>25</sup> Samasuguseid mõjukaid naisi oli ka juutide hulgas, nimekamad nende hulgas Heroodese kuningakoja naised.<sup>26</sup> Kõige enam aga võisid varakad naised avaldada mõju ühiskonnas annetajatena ja saada avalikkuse ees austatud matroonidena. Niisuguse tegevuse eest on neile antud ka aunimetusi nagu *gymnasiarch*, *strategos*, *prytanis*, *demiourgos*, *archisynagōgos*, *presbytera*.<sup>27</sup> Juutide hulgas peeti naise “hea nime” juurde kuuluvateks tegudeks veel võõraste vastu- võtmist, hädasolijate aitamist, sünagoogides aga leskede eest hoolitsemist. Tavaliselt oli niisugune tegevus organiseeritud ja seda juhtis kõikide poolt lugupeetud naine.<sup>28</sup>

Vabamalt said liikuda ja iseseisvaid otsuseid teha samuti varakad lesknaised või need, kes usu pärast endale “lesknaise” staatuse võtsid (vt pt 4.2.5: eshatoloogiline feminism).

Ühiskonna kõrgemasse kihti kuuluvateks peeti lisaks aristokraatiale neid inimesi, kel võis puududa auväärne päritolu, kuid kes omasid vara ja olid seetõttu ühiskonnas “nähtavad”. Nendeks olid näiteks maaomanikud, veini tootmisega tegelevad väikeettevõtjad, pagaritöökoja omanikud, laevaomanikud.<sup>29</sup>

Madalamasse seisusesse arvati juba need, kelle teenistus võimaldas küll toimetuleku, kuid ei piisanud annetusteks, millega kaasnes austav nimetus. Niisuguse staatusega naised tegelesid peamiselt tekstiilitöötlemisega nagu Lüüdia Tüatiira linnast (Ap 16:14-15), või nahatöötlemisega nagu Priskilla (Ap 18:2-3). Kuid naised ajasid samuti äri, omasid juuksuritöökodasid ja mõned neist olid isegi kalurid.<sup>30</sup> Huvitav on aga fakt, et arstid-ämmaemandad ja põetajad, keda austati eriliselt, olid kõik madalamasse seisusesse kuulunud iseseisvad naised. Ka ei olnud õpetajaamet naiste hulgas nii harv amet, nagu Pauluse kirjad lubavad

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, lk 370.

<sup>25</sup> *Ibid.*, lk 365.

<sup>26</sup> Stegemann, lk 374.

<sup>27</sup> Treener/juhendaja, kõrgem riigiametnik, juht, sünagoogi juht, ülevaataja. *Ibid.*, lk 375.

<sup>28</sup> W. Barclay, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia, 1976) lk, 51.

<sup>29</sup> Stegmann, lk 374.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 376.

oletada. Naisi-orje võis leida aga kõikvõimalikelt töödelt koos meestega.<sup>31</sup> Seega ei olnud sotsiaalkultuuriliste tavade asetatud piirid nii jäigad, et ei oleks võimaldanud naistel neid ületada või enda huvides ära kasutada.<sup>32</sup>

### ***Kokkuvõte***

Hoolimata sellest, et ajalugu on kirjutatud meeste poolt ja kajastab peamiselt meeste vaatenurka elule, ei ole naised sellest välja jäetud. Tolleaegsed allikad kajastavad üsna tõeselt ka naiste elu. Nende vabadus, võimalused, sõltuvus või piirangud sõltusid eelkõige ühiskondlikust seisundist, mille määrasid ära päritolu, varanduslik olukord, haridus jpt tegurid. Üldjoontes võib öelda, et austuse teenisid ära need naised, kes püsisid neile määratud piirides kodus. Naisi võib pidada ka laste (peamiselt poisslaste) esimesteks õpetajateks, eriti roomlannasid ja juuditare. Enamikes kreeka peredes oli tavaks, et laste hariduse eest vastutas isa. Üsna kindlalt võib öelda, et rooma kultuuri mõjupiirkonnas oli naistel rohkem vabadusi kui kreeka mõjupiirkonnas. Juudi naiste vabadused ja piirangud sätestas eelkõige Seadus. Sparta oli aga üks neist eranditest, mis paistis silma oma võrdsusprintsipiidega. Samas ei tähenda see nagu poleks mujal impeeriumis naised õiglasema elukorralduse eest seisnud. Rooma abielunaiste väljaastumised tõid kaasa mitmete perekonnaelu puudutavate seaduste muutmise. Eliiti kuulunud naistest rääkides võiks nimetada poliitikute, linnavalitsejate ja jõukate meeste abikaasasid, kes oma positsiooni ja rahaga püüdsid mõjutada üldsuse huvides tehtavaid otsuseid. Lugesematu hulk allikaid annab tunnistust naiste aktiivsest ühiskondlikust elust käsitöölise, väikeettevõtjate, teenindajate või töökodade omanikena. Vaatamata sellele, et enamus neist kuulus madalamasse klassi, olid nad iseseisvad ja võisid omataoliste ringkonnas olla lugupeetud ning omada teatud mõjuvõimu. Eriti juhul, kui nende sissetulekud ületasid toimetuleku piiri ja ülejäänu kellegi või millegi heaks annetati.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, lk 377.

<sup>32</sup> Sawyer, lk 85.



Mis puutub kultustoimingutesse, siis olid kreeklannad aktiivsed preestrinnadena riituste läbiviimisel, sh ohverdamistes, aga kõige enam prohveteerijatena. Rooma naised seevastu ei olnud nii aktiivsed, sest kultustoimingute eest vastutasid riigiametnikud.

Nii võib öelda, et soorollidele kindlaksmääratud käitumisreeglitest hoolimata ei olnud need nõnda jäigad, et mitte anda võimalusi neid piire ületada. Patriarhaalse ühiskonna seadustest tulenevad formaalsed ettekirjutused olid üldiselt piiravamad kui naiste ja meeste tegelik suhtlemine ning suhete sotsiaalne reaalsus.

### ***1.2. Naiste positsioon Pauluse kogudustes***

Enne, kui asuda Pauluse poolt naiste kohta öeldud sõnade juurde, peaks küsima: kes olid need naised ja missugune oli nende sotsiaalne staatus? Üsna levinud on arusaam nagu oleksid esimesed kristlased olnud ainult ühiskonna heidikud, harimatud ja naised. Kaasaja uurijad A. Malherbe ja F. Filson on aga arvamusel, et tegelikult peegeldas liikumine läbilõiget tervest ühiskonnast. Theissen rõhutab samuti, et nii nagu laiem ühiskond oli kihistunud, oli seda ka kogodus.<sup>33</sup> Põhjus erinevate vaadete olemasoluks peitub arvatavasti neis hulgas tegurites, mis määrasid staatuse ühiskonnas 1. sajandil: võim, ametialane prestiiž, sissetulek, haridus, positsioon kultuses, etniline kuuluvus, staatus kohalikus kogukonnas, sugu, vanus.<sup>34</sup> Stegamann<sup>35</sup> ja Lenski, keda Arlandson tsiteerib,<sup>36</sup> jaotavad 1. saj Kreeka-Rooma ühiskonna peamiselt kaheks – väikesearvuliseks eliidiks ja ülejäänuks. Viimase hulka kuulus ühiskonna enamus ja see koosnes mitmest kihistusest, sh keskklassist.<sup>37</sup> UT ei anna küll

---

<sup>33</sup> W. A. Meeks. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1982), lk 52.

<sup>34</sup> *Ibid.*, lk 52.

<sup>35</sup> Stegamann, lk 72.

<sup>36</sup> Arlandson, lk 22.

<sup>37</sup> Meeks., lk 51.

palju informatsiooni selles kirjutatud inimeste elu-olu kohta, kuid piibliväliste allikate abiga võib saada üsna hea ettekujutuse, kuidas 1. sajandil elati.

Arvamus, nagu oleksid naised algkristluses mänginud marginaalset rolli, on üsna levinud. Ollakse küll nõus, et Jeesus pööras neile tähelepanu ja väärtustas rohkem kui tolleaegne ühiskond, kuid naiste aktiivne osalemine tema tegevuses jäetakse tähelepanuta. Mis võiks olla selle põhjuseks? Torjesen arvab, et UT tekstid ei valgusta naiste tegevust küllaldaselt, võrreldes meestega. Juhtivatel kohtadel olevaid naisi mainitakse vaid möödaminnes ja nende panus on “summutatud” tähelepanu pööramisega teistele, teksti autori arvates pakilisematele asjadele. Ometi on uurijad leidnud muistsetelt mosaiikidelt ja raidkirjadelt, aga ka algkoguduse teoloogilistest traktaatidest ja jutlustest väljaspool UT-i suurel hulgal tunnustusi naistest, keda nimetatakse koguduse juhtideks.<sup>38</sup> Vaatamata neile kultuuri poolt seatud liikumispriiridest oli naiste osa kristluse levimisel ja püsijäämisel olulisem kui arvata võib. Küsigem siis, kes olid need naised, Pauluse kaastöölised?

### **1.2.1. Kaastöölised**

Korintosesse tulles elas Paulus abielupaari juures, kellest said hiljem tema toetajad ja kaastöölised, nimelt Priskilla ja Akvila. Nad olid tulnud Roomast ja pidasid Korintoses telgitegija/nahatöötleva ametit<sup>39</sup> ning J. Murphy-O’Connor arvab, et neil oli maja koos väikese töökoja-poekesega. Seal võidi klientidega luua ka isiklikke kontakte ja rääkida Jeesusest (Ap 18:2-3: „Nende juurde tuli Paulus. Ja et tal oli nendega sama amet, siis ta jäi nende juurde ja nad tegid koos tööd“).<sup>40</sup> Paulus nimetab Priskillat ja Akvilat *synergous mou* (oma kaastööliseks), mis

<sup>38</sup> K. J. Torjesen. *When Women Where Priests* (HarperSanFrancisco, 1995), lk 13.

<sup>39</sup> Tavaliselt elasid ühe ja sama elukutsega inimesed lähestikku, ühes kvartalis, moodustades gilde. Võib-olla leidis Paulus, kes ka ise oli telgitegija, abielupaari just sel teel. Keener, lk 241.

<sup>40</sup> J. Murphy-O’Connor. *Paul His Story* (Oxford: Oxford University Press, 2004), lk 84.

annab alust arvata, et nad kuulutasid koos evangeeliumi ja õpetasid (Rm 16:3. Vrd Rm 16:21: “Teid tervitavad mu kaastööline Timoteos /.../”). Igal juhul on nende orienteeritus kristlikus õpetuses sedavõrd hea, et teisi vajaduse korral õpetada (Ap 18:26: “/.../ ja seletasid talle Jumala tee täpsemini ära”). Torjeseni arvates võib Priskilla oskuses seletada Apollosele ristimist Kristuse nimesse näha koguni viidet oskusele tõlgendada Seadust ja prohveteid Kristuse õpetuse valgel.<sup>41</sup>

Sarnaselt Foibega

Kencreas oli perekond Roomas oleva koguduse vastuvõtjaks ja patrooniks (Rm 16:5). Kaastöölise austavat nimetust kandsid niisamuti Filipi suurkaupmeeste hulka kuuluvad naised Euodia ja Süntühhe (Fl 4:2j). Tõenäoliselt olid nad lesed nagu Tüatiira linnast pärit tekstiilikaupleja Lüüdiagi, kes olid koos Paulusega “/.../ võidelnud evangeeliumi eest /.../” (Fl 4:2-3). Apostli misjonitööd silmas pidades annab sõna „võitlema“ Keeneri arvates alust arvata, et õed kuulutasid ja õpetasid evangeeliumi koos Paulusega.<sup>42</sup> C. Keeneri seisukohta jagab samuti Stegemann, kui ta ütleb termini *synergos* viitavat otseselt koos töötamisele. Sama oletab ta ka Maarja (Rm 16:12), Trüfaina ja Trüfoosa ning Persise kohta (Rm 16:12), kuna neid iseloomustatakse termini *kopos* kaudu (tööd rügama/rassima, mida on kasutatud just misjonitöö kontekstis). Kodukoguduste rajajate ja teenistuste organiseerijatena kuulus Sõna kuulutamine kindlasti nende kohustuste hulka.<sup>43</sup> Kas nad seda aga avalikes paikades tegid, selles julgeb M. McDonald siiski kahelda. Sest isegi need erandlikud naised, kes rajasid endale tee ühiskondlikku ellu olgu kultusühendustele annetajate ja nende matroonide või edasipürgivate ärinaistena, pidid kodakondsete ees täitma oma esmast kohustust abikaasa ja emana. Tõenäoliselt toimus Sõna kuulutamine ja õpetamine naiste poolt ikkagi kodudes kogunevates kogudustes (Rm 16:5; 1Kr 16:19; Fl 2 jt). Kuna kodu oli naiste sfäär, siis andis just see asjaolu neile võimaluse osaleda koguduse töös, kartmata reputatsiooni pärast:

<sup>41</sup> Torjesen, lk 20.

<sup>42</sup> C. S. Keener. *Paul, Women & Wives: Marriage and Womens's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody:Hendrickson Publishers, Inc., 2001), lk 242.

<sup>43</sup> Stegemann, lk 395.

“Tulge minu kotta ja jääge sinna, /.../. Siis tulid apostlid vanglast välja ja läksid Lüüdia poole.”  
(Ap 16:14-15, 40).<sup>44</sup>

### 1.2.2. Diakonid

Paulus nimetab Foibet *diakonos* (abistaja) ja *prostatis* (annetaja) (Rm 16:1-2). Mõlemad sõnad võivad viidata naise jõukusele ja on sellepärast mitmete leuurijatele (Torjesen) andnud alust pidada Foibet mõne ametiühenduse (*collegia*) juhiks (*prytaneis*).<sup>45</sup> Väikeses Kenkrea koguduses oli ta aga üks diakoneist. Millist ametit või konkreetset ülesannet Paulus selle all aga silmas pidas, ei ole täpselt teada, kuid termin ise annab oletuseks mitmeid võimalusi: teenija, aitaja, toetaja, õpetaja.<sup>46</sup> Ap 6:1 ja 6:4 on terminid kasutatud näiteks nii teenimise/ abiandmise kui Sõna kuulutamise mõttes.<sup>47</sup> Luuka teksti Ap 6:3 on võimalik tõlgendada nõnda, et ametisse pandud mehed ei olnud kes tahes, vaid nimelt need, “/.../ kellel on hea maine ja kes on täis Vaimu ja tarkust, et me võikime nemad seada sellesse ametisse.” Sellest võib omakorda järeldada, et ka Foibele esitati samad nõudmised, ütleb Keener. Kuna aga termint kasutatakse UT tekstides väga palju evangeeliumi kuulutajate kohta – Sõna teenrid – siis võis Foibe olla

<sup>44</sup> M. Y. McDonald, ed., Levine (London, 2003), lk 18; Termin, mida Paulus kahe naise tegevuse kohta kasutab, on “atleet”. Sellega väljendab ta nende energiat ja pühendumist evangeeliumi kuulutamisel, võrdselt Pauluse ja Kleemensiga. Kui naised oli koguduse rajamisel meestega võrdsetena arvestatud, siis võib oletada, et naised jätkasid ka koguduse juhtidena Filipis. Murphy-O'Connor, lk 69.

<sup>45</sup> Meeks, 217.

<sup>46</sup> *Greek-English Dictionary of the New Testament*. Stuttgart: Biblia-Druck, 1993.

<sup>47</sup> Vt 1Kr 3:5; 2Kr 3:6, 6:4; 11:23; Kl 1:23, 25 – Paulus kui “teenija”, põhiliselt (Jumala) Sõna teenija. Kohalikes kodukogudustes teenisid naised abilistena kas iseseisvalt või oma meeste abilistena nende (juhi) ametis, näiteks külaliste võõrustajana, jalgade pesijana, puuduses olijate aitajana jne. Teised olid aga aktiivsed karismaatilistes ametites palvetamas või prohveteerimas. Kahjuks on vähe otsest tõestusmaterjali selle kohta, kas naised avalikult Jumala Sõna teenistuses olid või mitte. Perriman, lk 206; Kahtlemata ei piirdunud see ainult heategudega, vaid tähendas ka Jumala Sõna kuulutamist. Stegemann, lk 396.

diakon Sõna kuulutaja/õpetaja mõttes.<sup>48</sup> Keener on veendunud, et Paulus soovitas Foibet roomlastele mitte ainult kui kirja edasitoimetajat, vaid kui inimest, kes oleks osanud kirja lugejate küsimustele ka vastata.<sup>49</sup> Lisaks sellele on Paulus Foibet nimetanud toetajaks. Termin *prostatis* viitab otseselt nn patroonile/ matroonile või sponsorile ehk inimesele, kes oma jõukuse tõttu saab kedagi varaliselt toetada. Antiikajal oli heaks tooniks, et piisavalt hästi toime tulevad naised olid matroonideks. Nad võisid toetada nii üksikuid inimesi kui madalama sotsiaalse ja varandusliku staatusega gruppe, anda raha hoonete ehitamiseks või toetada poliitilisi rahva- kogunemisi. Seetõttu omasid patroonid/matroonid lisaks austusele ka mõjuvõimu asju iseenda või kellegi teise huvides suunata.<sup>50</sup> Nii ei ole Foibe tegevus koguduses päris kindel. Silmapaistvust ja austust omas ta aga küll.

### ***1.2.3. Apostlid***

Sarnaselt terminitele *diakonos* ja *synergos* pakub erinevaid tõlgendamise võimalusi ka Junia kohta kasutatud *apostolos* (Rm 16:7: „Tervitage Andronikost ja Juniast, mu sugulasi ja vangikaaslast, kes on silmapaistvad apostlite seas; nemad olid kristlased juba enne mind“). Ta on UT-s ainus naine, kellele see tiitel on omistatud. Seepärast ei ole mõned uurijad nõustunud apostliametit Junia nimega seostama ja on küsinud: Võib-olla oli siiski tegu mehega Junianus? Kuid erinevatest allikatest võib leida viiteid Juniale kui väga levinud naisenimele Rooma Impeeriumis. Samuti ei ole põhjust arvata nagu kasutaks Paulus oma tervituses mehe nime lühendatud kuju. Pealegi näib siin olevat tegu kas venna ja õega või siis abielupaari Andronikuse ja Juniaga, sarnaselt Priskilla ja Akvilaga. Kuna enamik apostleid olid, erinevalt Paulusest, abielus (1Kr 9:5), pidas algkogudus ilmselt õigeaks kohelda neid mehe-naise apostlimeeskonnana. Seda enam, et

<sup>48</sup> (1Kr 3:5; 2Kr 3:6; 6:4, 11:23; Ef 3:7, 6:21; Kl 1:7, 23, 25; 1Ts 3:2).

<sup>49</sup> Keener, lk 239.

mõningatel teistel elualadel tegutsesid abikaasad meeskonnana.<sup>51</sup> Sel juhul ei ole ka Junia nimetamine apostlikult midagi erakordset. Clement Aleksandriast pidas endast- mõistetavaks, et apostlitest abielupaarid rändasid koos jutlustades ja õpetades, sest kodudes oli naiste eluruumidesse sissepääs ainult naisapostlitel.<sup>52</sup>

Kuid apostlitiitel ei piirdunud algkoguduses ainult Jeesuse jüngrite-apostlitega, vaid tiitliga määratleti üleüldiselt neid, kes Jumala Sõna kuulutasid (1Kr 15:5-11; 2Kr 8:23; Ef 3:5 jt). Stegemann pakub välja võimaluse, et Junia oli üks neist, kes oli olnud koos apostlitega, kui Jeesus end pärast surnuist ülestõusmist neile ilmutas. Sel juhul võiks teda lugeda hoopis esimeste rändjutlustajate hulka.<sup>53</sup>

#### **1.2.4. Juhid**

Lüüdia kohta ei ole UT-s eriti palju informatsiooni, kuid Luukas annab teada, et ta oli Tüatiirast pärit purpurimüüja ja kuulus jumalakartlike hulka. Tema perekonna kohta ei ole öeldud ainsatki sõna, kuid tõenäoliselt oli Lüüdia lesk. Lesena ja kaupmehena oli ta majanduslikult iseseisev ja võis purpurimüümisest saadud kasumi tõttu olla isegi jõukas.<sup>54</sup> On ju teada, et kallist riidet ostsid ainult väga rikkad inimesed. Pärast pöördumist sai naise kodust koguduse kooskäimise paik (Ap 16:14-15). Sarnaselt teiste majanduslikult heal järjel olevate naistega, kes toetasid religioosseid ühendusi ja kelle kodudes väikesed grupid kogunesid, toimis ka Lüüdia.<sup>55</sup> Kodakonna valitsemine, amet ja varanduslik seis kindlustasid talle ühiskonnas autoriteedi ja andsid omakorda

---

<sup>50</sup> Torjesen, lk 84jj; Arlandson, lk 30.

<sup>51</sup> Keener, lk 242.

<sup>52</sup> Torjesen, lk 46.

<sup>53</sup> Stegemann, lk 395.

<sup>54</sup> Arlandson, lk 75.

<sup>55</sup> Keener, lk 243.

õiguse olla juhtpositsioonil.<sup>56</sup> Kuid vaatamata majanduslikule iseseisvusele ja sellest tulenevalt sõnaõigusele (*power*) äriühingonnas, oli Lüüdia sotsiaalne positsioon ikkagi meeste omast madalam. Mitteamaristokraatide hulgas oli väikeettevõteteid omavatel naistel siiski respekti, millest annab ka tunnistust fakt, et seoses Lüüdia pöördumisega võttis ristimise vastu kogu kodakond.<sup>57</sup> Jumalakartlikuna ei olnud ta tõenäoliselt võhik ka mitte Pühakirja tundmises ja pole võimatu, et koos naistega palvele tulles arutleti Seaduse üle (Ap 16:13). Just need faktorid räägivad C. Cousari arvates Lüüdia juhpositsiooni kasuks koguduse kokkutulekul.<sup>58</sup> Torjesen jagab Cousari arvamust ja on kindel, et vastutus koja juhtimisel (*the position of head of household*) kvalifitseeris teda juhirolli koguduses. Toetudes tolleaegsetele raidkirjadele, ütleb ta, et antiikmaailmas ei olnud sugu majanduslikku ja poliitilist võimu omavatele patroonidele piiravaks teguriks. Paljudes allikates on naisi nimetatud sünagoogi juhtideks, vanemateks, preestriteks.<sup>59</sup> Torjeseni tõlgendusest lähtudes võiks sel juhul kodukoguduste juhtideks nimetada veel Maarjat, Markuse ema Jeruusalemmas (Ap 12:12), Nümfat Laodikeias (Kl 4:15) ja Foibet Kenkrea koguduses, samuti Priskillat koos abikaasaga (1Kr 16:19). Tõlgendustest hoolimata ei ole lõplikku vastust küsimusele: kas oma kodudes kogudusi vastu võtnud ja neid varaliselt toetanud naisi on õige nimetada juhtideks koguduse vaimuliku juhi mõttes või mitte.

### **1.2.5. Prohvetid**

UT-s ei leidu ainsatki keeldu naistele prohveteerimiseks, võrreldes näiteks õpetamisega. Paulus lausa õhutab korintlasi prohvetiandi taotlema: “Niisiis, mu vennad, taotlege innukalt prohvetlikult kõnelemist /.../” (1Kr 14:39). Võimalik, et

---

<sup>56</sup> Arlandson, lk 75.

<sup>57</sup> Torjesen, lk 15.

<sup>58</sup> C. B. Cousar. *The Letters of Paul* (Nashville: Abingdon Press. 1996), lk 66.

<sup>59</sup> Torjesen, lk 13.

niisuguse hoiaku taga peitus ühiskonna üldine arvamus. Olles kreeka ja rooma religioonide, aga samuti judaismi<sup>60</sup> lahutamatuks osaks, oli prohvetlus tunginud ka kõikjale sotsiaalellu. Prohvetite juurde mindi kõigi perekonda, äri, poliitikat jne puudutavate otsuste tegemiseks.<sup>61</sup> Võimalik, et just seepärast ei tekitanud naisprohvetite tegevus vastuseisu ka kristlikus koguduses. Torjesen ütleb koguni, et prohveteerimises avaldunud Püha Vaimu aktiviteet näitas Jumala ilmutuse järjepidevust esmalt judaismis ja siis kristluses.<sup>62</sup> Väite illustreerimiseks toob ta näitena Jeesuse ema Maarja, kes ei olnud ju ainult ilmutuse/prohvetliku sõnumi vastuvõtja, vaid ise prohveteerija: “Mu hing ülistab Issandat ja mu vaim hõiskab Jumala, minu Päästja pärast /.../” (Lk 1:46jj). Samuti on Jeesuse jalgu võidnud naine Betaaniast Markuse evangeeliumis näide prohvetlusest, sest ta tunneb Jeesuses ära Messia-kuninga (Mk 14:3-5). Kui Keener võrdleb prohveteerimist õpetamisega, toob ta välja tema arvates olulise erinevuse kahe armuanni vahel – see on õpetatus. Ta ütleb, et kui õpetamiseks vajatakse Pühakirja head tundmist ja muidki teadmisi, siis jumaliku sõnumi vastuvõtmiseks ei vaja prohvet eel- teadmisi. Keeneri arvates on just see põhjuseks, miks UT-s nii vähe naistest-õpetajatest räägitakse. Enamikul neist puudus haridus või ei olnud see piisav, et olla nimetatud õpetajaks.<sup>63</sup> Prohveteerimisega seoses tehakse UT-s naiste aadressil kriitikat aga vaid siis, kui edasiantud sõnum ei ole kooskõlas apostlite õpetusega. Näiteks arvustatakse Tüatiira koguduse naisprohvetit Isebeli sel põhjusel, et ta eksitab uskujaid: “/.../ eksitab ka minu sulaseid hoorama ja sööma ebajumalate ohvreid” (Ilm 2:20). H. Greeveni ja D. Aunei kirjutistele toetudes ütleb Torjesen, et tegelikult oli Korintose koguduses juhtpositsioon prohvetite ja õpetajate käes, kes tegutsesid Püha Vaimu vahendajatena: ühed võtsid sõnumeid vastu, teised aga

<sup>60</sup> VT pakub mitmeid lugusid naisprohvetitest nagu Debora (Km 4:5) või Hulda (2Kn 22:14jj).

<sup>61</sup> Torjesen, lk 28.

<sup>62</sup> *Ibid.*, lk 26.

<sup>63</sup> Keener, lk 246; Tavaliselt ei saanud tüdrukud formaalset kooliharidust väljaspool kodu, vaid neile anti vajalikud teadmised seal. B. Whitherington III. *The Paul Quest* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), lk 95.



tõlgendasid ning õpetasid. Seega poleks prohvetite nimetamine koguduse vaimulikeks juhtideks sugugi vale.<sup>64</sup>

### 1.3. Naiste kohta öeldu võimalikke tõlgendusi Pauluse kirjades

Pauluse sõnad naiste kohta tema kirjades on äärmiselt vastukäivad, mis aga kõige hämmastavam: vastukäivust võib leida ühes ja samas kirjas. Üheks ilmekamaks näiteks sellest on esimene Korintose kiri, kus tekstilõigus 11:5 öeldakse: “Ja iga naine, kes /.../ palvetab või prohvetlikult kõneleb”, kuid lõigus 14:34 kästakse vastupidiselt eelnevale naistel vait olla: “olgu naised koguduses vait, sest neil ei ole lubatud rääkida /.../”. Rooma ja Filipi kirjades nimetab Paulus naisi samuti oma kaastöelisteks, koguduse juhtideks, vaevanägijaiks, isegi apostleiks (Rm 16) ja evangeeliumi eest võitlejateks (Fl 4:3). Tessaloonika kirjadest jääb aga mulje, et apostel ei pea naisi kõnetamisväärsteks, kui ta 15. korral<sup>65</sup> ainult vendade poole pöördub.<sup>66</sup> Niisuguste vastukäivuste kohta on pakutud mitmesuguseid seletusi. Mõned piibliuurijad ja teoloogid on avaldanud arvamust, et see või teine kiri ei kuulu Pauluse autentsete kirjade hulka ja ei peegelda seepärast Pauluse vaateid (Reicke),<sup>67</sup> teised ütlevad jälle, et vastavad tekstilõigud on hilisem lisand (Keener),<sup>68</sup> kolmandad leiavad, et tegu on ajastu kultuuritavade järgimisega (Perriman).<sup>69</sup> Alljärgnevalt toob autor välja enamlevinud tõlgendused teksti- lõikude kohta Pauluse kirjadest korintlastele (1Kr 1:13, 7-9, 11-12) ning deuteropauliinlikest kirjadest efeslastele (Ef 5:23-24) ja Timoteosele (1Tm 2:9-15).

<sup>64</sup> Torjesen, lk 23.

<sup>65</sup> 1:4; 2:1, 9, 14, 17; 3:7; 4:1, 10, 13; 5:1, 4, 12, 14, 25, 27.

<sup>66</sup> Maskuliinne keel oli Pauluse ajal normiks, toimides võimu väljendusvahendina. Sama keelt kasutab ka Paulus. Kuid apostli käsitus kogudusest (Gl 3:28) võimaldab adressaatidena pidada ka naisi/õdesid Kristuses. C. Roetzel. *Paul: The Man and the Myth* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

<sup>67</sup> B. Reicke. *Re-examining Paul's Letters* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), lk 43.

<sup>68</sup> Keener, lk 20; Et autorid oma tekstides vastukäivaid ideid esitasid, ei olnud tol ajal sugugi ebaharilik; ka tänapäeval mitte. Eriti juhul, kui räägitakse erinevatest asjadest. W. O. Walker, Jr. *1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women*, JBL 94 (1, March 1975).

<sup>69</sup> A. Perriman. *Speaking of Women* (Leicester: Apollos, 1998), lk 85.

***1Kr 11:3, 7-9, 11-12 – Aga ma tahan, et te teaksite: Kristus on iga mehe pea, aga mees on iga naise pea, aga Jumal on Kristuse pea.***

Tekst ütleb, et koguduse kokkutulekul oli tõstatunud küsimus naistele sobivast riietumisest. Võib-olla küsiti: kas kultuurilised tavad omavad veel tähtsust või on

vabadus Kristuses “kummutanud” ka need? Võib-olla tunnetasid varem tõrjutud ja alahinnatud naised nüüd eriliselt seda kontrasti varasemaga ja kaotasid mõõdutunde? Korintose kristlaste keskel tõstatunud probleem on iseloomulik just paganakristlikele kogudustele, mille liikmeskonna moodustasid väga erineva sotsiaalse staatusega inimesed, aga samuti „immigrandid idast“, nagu Keener ütleb.<sup>70</sup> Erinevast taustast tingituna oli neil erinev suhtumine paljudesse asjadesse nagu ka pea või kogu näo looriga katmisesse. Vahemeremaade idaosas oli nõue eriti range, ka Väike-Aasias ning Süürias, sh Pauluse kodulinnas Tarsoses. Üldse peeti nõuetekohase riietuse kandmist vooruslikkuse tunnuseks, seda eriti eliidi hulgas. Vallaliste naiste kohta kehtinud reeglitest ei teata öelda midagi kindlat, kuid võib arvata, et nemadki järgisid ühiskonnas kehtivaid reegleid.<sup>71</sup>

Võrreldes eelpool nimetatutega, pakub Keener pea katmise küsimuses välja pisut erineva lähenemise. Tema arvates esitab Paulus siin neli põhiargumenti, miks (abielu)naiselt nõuti pea katmist ka koguduses: 1) kodukord, 2) loomiskord ja 3) loodu(se) enda kord.<sup>72</sup>

1) ***1Kr 11:3 ja 6 – Kristus on iga mehe pea, aga mees on naise pea, aga Jumal on Kristuse pea.***

---

<sup>70</sup> Keener, lk 27.

<sup>71</sup> Mis puutub paganlikku kultuspraktikasse, siis erinesid vaated pea katmisesse jumalate teenimise ajal ka seal. Keener, lk 22-31.

<sup>72</sup> *Ibid.*, lk 20.

Tekstilõigu tõlgendamisel lähtub Keener sõna „pea“ kasutusest kreeka ja heebrea tekstides, kus see juhi või valitseja tähenduses väga harva esineb.<sup>73</sup> Pigem väljendab *kefale* suhet ehk positsiooni või ka pea tähtsust kogu ihu elutegevusele,<sup>74</sup> viitamata otseselt hierarhiale. Positsioonist ja pea tähtsusest lähtudes on aga metafoori antud tekstilõigus võimalik tõlgendada esindavas tähenduses. Sel juhul esindab mees, kellel on patriarhaalses perekonnas väljapaistev positsioon, perekonda avalikus sfääris. Kui aga keegi käitub selle nime häbistavalt, saab ka mehe au ühiskonnas haavatud. Keener on niisiis seisukohal, et kirja tekstis määratleb pea metafoor abikaasade suhete nähtavat ehk sotsiaalset aspekti.<sup>75</sup> naise käitumise järgi langetas lähem kogukond otsuse eelkõige mehe kohta.<sup>76</sup> Kristussündmuse perspektiivist rakendab Keener esindava tähenduse meeste käitumisele ja ütleb, et ka nemad peaksid käituma sarnaselt naistele esitatud nõudmistele. Teisti öeldes: sotsiaalkultuurilistele tavadele mittekohase käitumisega võisid koguduse mainet avalikkuse ees rikkuda mõlemad.

Mis puutub s 6: „Kui naine ei kata oma pead, siis ta lasku ka oma juuksed maha lõigata; kui aga naisele on häbiks lasta juukseid lõigata või pead paljaks pügada, siis ta katku oma pea kinni“, siis viidatakse siin otseselt kultuurist tulenevale arusaamisele. Pauluse kaasajal olid meeste pikad juuksed üldjuhul tunnuseks homoseksuaalsusest, naiste lühikesed juuksed aga lesbilisuse või ülemäärase mehelikkuse tunnuseks. Kuid igasugune vastassoolisena näimine ja käitumisviis olid ülimalt häbiväärsed, kirjutab Murphy-O'Connor algallikatele toetudes.<sup>77</sup> Seepärast oli Korintoses, kus pöördunute hulgas oli palju endisi teiste jumalate kummardajaid, eriti oluline pöörata tähelepanu välistele tunnustele, et neis

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Kujundlikult kasutatud *kefale* kirjeldab hellenistlikus kirjanduses alati indiviidi ja grupi suhet. Perriman, lk 25, 35.

<sup>75</sup> *Ibid.*, lk 36.

<sup>76</sup> Lähis-Ida au-häbi kultuurist kirjutab Bruce J. Malina oma raamatus “*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*”, lk 90 jj.

<sup>77</sup> Lühikeseks põetud peaga, spartalikus poisilikus maneeris naine on täiesti mehelik. J. Murphy-O'Connor ed., J. D. Dunn (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), lk 80; Stegemann, lk 362. Põetud pea viitas ka naiseliku atraktiivsuse kaotamisele; neile, kes seda tegid, vaadati kui noormeestele. Sawyer, lk 35.

varasemaga mitte sarnaneda. Näiteks olid jumalanna Aphrodite preestrinnadel pead pöetud, vabalt langevate juustega ja peakatteta käisid avalikes kohtades ainult prostituudid.<sup>78</sup> Keener on veendunud, et just sel põhjusel kasutab Paulus tekstilõigus väitluskunstis tuntud *reductio ad absurdum* – kui naine ei kata oma pead, siis ta lasku oma juuksedki maha lõigata! (11:6), viidates ütlusega looduse/loomulikule korrale.<sup>79</sup>

**2) 1Kr 11:7-12 – Mees ei ole kohustatud oma pead katma, kuna ta on Jumala kuju ja aupaiste.**

Antud tekstilõigus kasutab Paulus loomislugu 1Ms 2. peatükist seepärast, et see sobib tema põhjendustega: vastupidiselt mehele on naine kohustatud oma pead katma ja „mehest võetuna“ peegeldab naine mehe *imago*. Sellest tulenevalt peaks ta abikaasa *imago* jumalateenistusel katma, et vältida tähelepanu kõrvalekaldumist Jumalalt inimesele<sup>80</sup> (tõenäoliselt on siin peetud silmas naiste lahtisi juukseid kui seksuaalsuse sümbolit). Niisiis ei osuta apostel põhjendusega naiste „madalamale“ staatusele, vaid üldistele tõekspidamistele. Pigem näib Korintose kirjas öeldu olevat meeldetuletus, et abielunaiste sobimatu riitumisviis võib riivata abikaasa au avalikkuse ees.<sup>81</sup> Pauluse enda loomiskorra tõlgendus ilmneb aga tekstilõikudest 1Kr 11:11-12, 15:49; 2Kr 3:18 ja Rm 8:29 – mees ja naine on mõlemad Jumala näo järgi loodud ning Tema ees võrdsed.

Kogu tekstilõigu 1Kr 11:2-16 valgel võib teha järelduse, et Pauluse eesmärk ei olnud kedagi õigustada või hukka mõista, vaid ta näib hoopis ütlevat: kuna kõik on Jumalast, ja tema on loonud mehe ja naise (bioloogiliselt) erinevaks, siis on looja silmis ka tähtis vastavalt käituda (s 11, 14). Seda mõistes võiks iga koguduse liige Kristust eeskujuks võttes loobuda oma õiguse tagaajamisest

<sup>78</sup> Sawyer, lk 62.

<sup>79</sup> Torjesen, lk 143.

<sup>80</sup> She reflects man's image, and therefore she ought to cover that image in worship lest it distract observers from attention to God's image. Keener, lk 37.

<sup>81</sup> Keener, lk 37.

ühiste huvide nimel: “Ometi ei ole Issanda ees mees ilma naiseta midagi ega naine ilma meheta midagi /.../, aga kõik on Jumalast” (11:11).<sup>82</sup>

### 3) *1Kr 11:14 – Eks loodus ise õpeta teile.*

On ilmne, et apostel kasutab nii kirjutades antiikaja filosoofidele omast viitamist loodusele: niisugune on loodu kord, asjade loomulik olemus. Loodu korra hulka loeti peale looduseaduste ka mitmed mehi ja naisi iseloomustavad välised jooned nagu juuste pikkus (Epictetus) või lihtsalt füüsiline erinevus (Cicero). Niisugusest loogikast lähtuvalt oli kõik mehe või naise välimuses vastas- sugupoolele viitav ebaloomulik: “Iga mees, kes kaetud peaga palvetab või prohvetlikult kõneleb, häbistab oma pead” (11:4).

### *1Kr 11:10 – Seepärast on naine kohustatud kandma meelevalda tunnust pea peal inglite pärast.*

Tekstilõigule on antud mitmesuguseid tõlgendusi, kuid kõige enam on seda seotud judaismi traditsiooniga langenud inglitest. Nimelt räägib traditsioon, et naiste ilu nägemine sai neile saatuslikuks. Oldi arvamusel, nagu võiksid naiste katmata juuksed saada ahvatluseks ka Jumala juures olevatele inglitele. Tõenäoliselt ei pidanud Paulus siin silmas traditsiooni, vaid kordas juba varem öeldud mõtet: “Kas te ei tea, et ükskord me mõistame kohut inglitegi üle, miks siis mitte argielu asjus?” (6:3). Kristussündmuse taustal tähendab see, et nii Kristus kui tema kogudus, sh naised, on määratud olema kõrgemal “võimudest” või “rahvaste inglitest” (vrd Kl 1:16; 2:10, kus Kristust nimetatakse iga „valitsuse ja meelevalda peaks“). Seega osutab apostel hoopiski naiste õigusele (*authority*) tulevikus inglite üle kohut mõista ja apelleerib nende vastutusvõimelisusele teha peakatmist puudutavas kohane otsus.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, lk 38.

<sup>83</sup> Keener, lk 39-42.

***1Kr 11:16 – Kui aga keegi kavatseb kiusu ajada, siis ta teadku, et meil ega Jumala kogudustel ei ole seesugust kommet.***

Teemakäsitletuse lõpetab üleskutse hoiduda tegudest, mis võiksid anda põhjust koguduse lõhenemiseks. Riid autoriteetide pärast (1:12), tarkusega kiitlemine (1:20jj), moraaliküsimused (5:1jj), vaimuandidega seotud probleemid (12:1jj) ja Issanda õhtusöömaja korraga seonduv (11:17jj) andsid piisavalt põhjust olla mures koguduse ühtsuse pärast. Seda silmas pidades võib öelda, et kogu tekstilõigu 11:1-16 rõhuasetus on tegelikult üleskutsel püüda sotsiaalsest staatusest tulenevatest pingetest hoolimata säilitada koguduse terviklikkus.

Kui nüüd eelnevalt käsitletud tekstilõigud lasevad Paulust paista naisi soosivana, siis tekitab hämmastust samas kirjas esitatud käsk: ***olgu naised koguduses vaik /.../. Sest naisele on häbiks koosolekul rääkida (1Kr 14:34, 35).***

Murphy-O'Connor ja mitmed teised<sup>84</sup> on seisukohal, et tekstilõik kirjas ei kuulu Paulusele ja see on hilisem lisand. Nende arvates viitab redaktori lisandile mitte ainult tekstilõigu vasturääkivus 1Kr 11:5-ga: „Ja iga naine, kes paljapäi palvetab või prohvetlikult kõneleb, /.../“, vaid ka Paulusele mitteomane pöördumine Seaduse poole antud käsu-keelu kinnituseks 1Kr 14:34: „/.../, nagu ka Seadus ütleb“. (1Ms 3:16). Peale selle peegeldab tekst 1Tm 2:11-14 maneer, mis on täiesti patriarhaalne ja naisvaenulik, kuuludes nii deuteropauliinlike kirjutiste hulka.<sup>85</sup> Kui aga oletada, et tekstilõik kuulub Paulusele ja tõlgendada seda koguduse kontekstis, siis: milline võiks olla tulemus? Ühelt poolt on apostlil hea meel, et kogudus omab mitme- suguseid vaimuandeid: “nii et teil ei ole puudu ühestki armuannist /.../!” (1:7; 14:1), teiselt poolt teeb talle aga muret nende kasutamine. Kõik tahavad rääkida keeli või prohveteerida samaaegselt ja seepärast puudub kristlaste kokkutulekutel kord (14:1-40). Nii ei jää koguduse rajajal muud üle kui manitseda toimetama kõike viisakalt ja korra järele. Ometi

<sup>84</sup> Perriman, Dunn jt.

<sup>85</sup> Murphy-O'Connor, ed. J. D. Dunn (Cambridge, 2003), lk 82.

jääb arusaamatuks, miks karm kriitika on suunatud ainult naistele, kui tekstilõigud 14:28 ja 14:30 osutavad kõigile liikmetele?<sup>86</sup> Keener ütleb, et kui käsk-keeld oleks saadetud kõikidesse kogudustesse, siis võiks seda pidada üldiseks korralduseks, siin on aga tegemist ühe konkreetse kogudusega. Seepärast tõstatub küsimus käsu-keelu tagamõttest. Pauluse poolt öeldu paremaks mõistmiseks tuleks manitsuse kõrval pöörata tähelepanu ka ta sõnadele õppimise kohta 14:35: “Aga kui nad tahavad midagi õppida, siis küsigu kodus oma meeste käest. Sest naisele on häbiks koosolekul rääkida”. Niisiis ei käsi ta naistel üldse vait olla, vaid ainult koosolekul. 14:35b: „/.../, siis küsigu kodus oma meeste käest“ võiks aga tõlgendada üleskutsena meestele oma naise õpetada. Sest ütlusega: “Vaadake, vennad, iseendid, millistena te olete kutsutud: mitte palju tarku inimeste meelest, mitte palju vägevaid, mitte palju kõrgest soost“ (1Kr 1:26) viitab apostel koguduseliikmete ühe osa vähesele haridusele või hariduse puudumisele. Sellest võib järeldada, et Paulus ei arvanud sugugi nagu peaksid naised koosolekutel alati vait olema. Küll aga võis tekitada probleemi viis, kuidas nad küsimusi esitasid ja rääkisid. Keener oletab, et naiste küsimused puudutasid niisuguseid elementaarseid tõdesid, millele oleksid osanud seletusi anda ka nende abikaasad. Seega seati meeste eneseväarikus teiste silmis halba valgusesse.<sup>87</sup> Kuid samuti võisid korratust põhjustada Pühakirja lugemise või prohveteerimise ajal vahelehoigatud asjakohatud märkused.

Koguduse aadressil öeldud teravast kriitikast hoolimata näeb Keener üleskutses naise kodus õpetada Pauluse positiivset suhtumist neisse. Ta ütleb, et apostli ettepanek ei vihja mitte naiste väiksemale intellektuaalsusele nagu oli tavaks mõelda, vaid vastupidi, ta esitab oma ajastu kohta väga edumeelse vaate.<sup>88</sup>

Samade teemade juurde pöörduakse tagasi kirjas Timoteosele, kuid selles on nimetatud mõningaid aspekte, mida oleks huvitav võrrelda mitmeid aastaid varem kirjutatud kirjaga korintlastele. Siinkohal ei arutle töö autor teema üle,

<sup>86</sup> 1Kr 14:28: Aga kui tõlgendajat ei ole, siis ta olgu koguduses vait; 14:30: Aga kui kui kellelegi teisele, kes istub, ilmutatakse midagi, siis esimene jäägu vait; 14:34: olgu naised koguduses vait.

<sup>87</sup> Üldjuhul ei õpetatud naissoole Pühakirja seletamist ja nad ei võtnud ka osa aruteludest selle üle. Keener, lk 84. Vt Stegemann (Minneapolis, 1999), pt IV.

kes on kirja autor, vaid lähtub probleemist Korintose koguduses, mis aastaid hiljem uuesti käsitlemist leiab.

***1Tm 2:9-15 - Naine õppigu vaikselt täielikus alistumises; ma ei luba naisel õpetada ega mehe üle valitseda, vaid ta olgu vaikne /.../ ent ta pääseb lastesünnitamise kaudu, kui ta mõõdukuses jääb usku ja armastusse ja pühitsusse.***

Kirja autor soovib sarnaselt Paulusega naistel õppida, kuid teha seda alistumises (vrd 1Kr 14:35). Keener pöörab aga siin tähelepanu kolmele tekstis leiduvale märksõnale: õppimine-õpetamine, abikaasale alistumine ja enesevalitsus. Ta ütleb, et kuna autor (Keener: Paulus) seob õpetamise manitsusega: “/.../ ega mehe üle valitseda, vaid ta olgu vaikne” (2:12b), siis võiks seda tõlgendada keeluna õpetada valitseva maneeriga: „ma ei luba naisel õpetada ega mehe üle valitseda /.../“ (2:12a). Sest sidudes naiste allaheitlikkuse nõude Eeva näitega 1. Mooses raamatust (1Ms 3:16), osutab kirja autor koguduses olevale olukorrale: naised püüdsid silma paista ja domineerida:<sup>89</sup> „Niisamuti ka naised, kombekalt rõivastatuna, ehtigu end häbelikkuse ja mõõdukusega, mitte soengute ega kullaga ega pärlitega ega kallite riietega, vaid heade tegudega /.../“ (2:9) ja „Ärgu keegi mõtelgu üleolevalt sinu noorusest /.../“ (4:12). Tekstilõigu tõlgendamise juures tuleks arvestada kogu situatsiooni, milles kogudus 1. sajandi teisel poolel valeõpetuste sissetungi, kogudusesiseste rivaalitsejate ja väliste konfliktide tõttu oli. Sotsiaalkultuurilistest tavadest liialt erinevat käitumist tuli niisiis vältida. Kuid kirja autor (Keener: Paulus) ei õhuta kombekohaselt käituma ainult naisi. Ta kirjutab: ”Ma tahan siis, et mehed igal pool palvetaksid, tõstes üles pühad käed ilma viha ja kahtlemiseta” ja “Niisamuti ka /.../ naised /.../” (2:8).

Mis puutub lastesünnitamise kaudu pääsemisse, siis ei ole siin öeldu päris selge. Kas see tähendas, et naistel on lootust saada päästetud siis, kui nad oma rolli emana ja abikaasana eeskujulikult täidavad? Või hoopis viidet sellele, et

---

<sup>88</sup> Keener, lk 80-81.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 109.



sünnitus on ohutu sel juhul, kui naine jääb usku Kristusesse? Sest Jumal oli öelnud naisele: “Sinule ma saadan väga palju valu, kui sa lapseootel oled : sa pead valuga lapsi ilmale tooma” (1Ms 3:16) ja risk sünnitamisel surra oli suur.<sup>90</sup> Pauluse evangeeliumi<sup>91</sup> perspektiivist võiks laste sünnitamise läbi päästetud saamist näha nõnda, et Jumala poolt Eevale öeldu on kristussündmuses kaotanud oma kehtivuse uue ajastu tõttu: „Niisiis, kui keegi on Kristuses, siis ta on uus loodu, vana on möödunud, vaata, uus on sündinud“ (2Kr 5:17).<sup>92</sup>

Palju poleemikat on tekitanud ka tekstilõik *Ef 5:23-24 – sest mees on naise pea, nagu Kristus on koguduse pea, olles ise ihu päästja.*

Kuigi valdav osa piibliuurijatest kirja efeslastele Paulusele ei omista, ka mitte spetsiifiliselt efeslastele kirjutatuks,<sup>93</sup> on selles sarnaselt Paulusele kasutatud pea metafoori väljendamaks abikaasade vahelisi suhteid. Seepärast huvitas töö autorit: kas ja kuidas haakub see Pauluse käsitlesega? Huvitas seda enamgi, et kirja dateeritakse 1. sajandi lõppu,<sup>94</sup> mis viitab kirjutajale kristlaste teisest põlvkonnast.

Traditsiooniliselt on tekstilõiku tõlgendatud sarnaselt 1Kr 11:3 – naine on mehele alluv/alistuv seepärast, et patriarhaalne ühiskond peab meest perekonna peaks, kes on nii intellektuaalselt kui hierarhiliselt kõrgemalseisev. Niisugusele tõlgendusele räägivad aga vastu kaks tõsiasja. Esiteks ei kasutatud pea

<sup>90</sup> Keener, lk 118-119; D. M. Scholer. *1 Timothy 2.9-15 and the Place of Women in the Church's Ministry*, ed., A-J. Levine. A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles (London: T&T Clark International), lk 101.

<sup>91</sup> Vt Gl 1:11; 2.2; 6:15; Rm 2:16:25.

<sup>92</sup> Õigeksmõistmine Kristuses, lahus käsutegudest viitab kahele asjale: 1) uuele, eshatoloogilisele ajastule ja 2) kõikide inimgruppide kaasaaharamisele õigeksmõistmisesse. Sellest tulenevalt saavad ka mistahes rahvuse, kultuuri, staatuse, soo jne. piirid ületatud. Paulus osutab sellele Gl 3:28; Gl 6:15; 2Kr 5:17; Kl 1:20; 2:14.

<sup>93</sup> Erasmus oli esimene, kes pööras tähelepanu Efesose kirja erinevale stiilile võrreldes Paulusega (*ut alterius videri possit* -seda tuleks näha kellegi teise ütlusena). Veidi hiljem, 1792. aastal tõi E. Evanson välja vasturääkivused kirja adressaadi ja sisu vahel ja nimetas kirja seetõttu võltsinguks. De Wette (1826. a) kahtles Pauluse autorluses, toetudes võrdlusele Kolossa kirjaga, mis sarnanes oma stiililt Efesose kirjaga. Kummel, lk 365; Kiri ei ole päris kindlasti Pauluse kirjutatud. Gabel, lk 341; Mollenkott. *Emancipative Elements in Ephesians 5.21-33*, ed., A-L Levine with M. Blickenstaff. A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles (London/New York: T&T Clark International, 2003), lk 37jj; Ehrman, lk 233.

<sup>94</sup> Kummel, lk 366; Ehrman, lk 233.

metafoori antiikkirjanduses hierarhia mõttes ja teiseks ei ole ka heebrea mõtteviisis intellekti asukoht peas, vaid südames.<sup>95</sup> Kui nüüd aga öeldakse, et mees/pea/ on naise/keha/ pea ja nad on “üks liha”, kas tähendab see siis, et naisest saab *male flesh* (meessoost liha), küsib V. R. Mollenkott? Et niisugust koomilist arusaamist vältida, tuleks Efesose kirja autori mõtte tõlgendamiseks leida teine võti. Üks võimalustest oleks näha Kristust nii koguduse pea kui olemasolu allikana, kuna ilma päästja Kristuseta ei eksisteeriks ka kogudust.<sup>96</sup> Samasugust ideed väljendavad samuti tekstilõigud 5:23 ja 4:15: “/.../ armastuses kasvaksime kõigiti selle sisse, kes on pea – Kristus”, mida võiks tõlgendada nõnda: koguduse orgaaniline ühtsus, vastastikune autoriteet ja alistumine tulenevad Kristusest-peast. Seega ei ole Mollenkotti arvates osutatud Kristuse ja koguduse kui Ta ihu vahekorrale, vaid on rõhutatud kasvamist usus ja õpetuses (4:14). Teisti öeldes ei pea kirja autor ütlusega: “kasvaksime kõigiti selle sisse, kes on pea” (Ef 14:15) niivõrd silmas kasvamist Kristusesse (*into him*) temaga ühendatud saamise mõttes, kuivõrd kasvamist Kristuse poole (*towards him*). See tähendab, et Kristus-pea on küpsuse mõõdupuuna inimest esindav maatriks.<sup>97</sup> A. Perriman võtab kõne all oleva tekstilõigu tõlgendamisel appi pisut varem<sup>98</sup> kirjutatud kirja koloslastele ja ütleb, et pea metafoor ei ole tõlgendatav ei autoriteedi ega allikana. Selle asemel pakub ta välja eshatoloogilise perspektiivi ja toob välja seose Kristus-pea ja ülendatud Kristuse vahel: “ja ta on oma ihu, koguduse pea. Tema on algus, esmasündinud surnuist, et ta kõiges saaks esimeseks“ (Kl 1:18). Tema arvates ei mõtle Paulus siin Kristust autoriteedina ihu üle, vaid Ta on pigem see, kes esimese ülestõusnuna surnuist on saavutanud ihu/kogudust esindava positsiooni<sup>99</sup> (vt Ef 1:20-23). Kõrgele tõstetuna, ülendatuna, väljapaistvana või ka esiletulevana esindavas

<sup>95</sup> Kui Efesose autor oleks tahtnud viidata intellektile, siis oleks ta pidanud kirjutama: Mees on naise süda. Vt Mt 9:4; Mk 7:21 – inimese mõtlemine ja otsused lähtuvad ta südamest. Mollenkott, lk 51.

<sup>96</sup> *Ibid.*, lk 51.

<sup>97</sup> Mollenkott, lk 52.

<sup>98</sup> Reicke, lk 78.

<sup>99</sup> A position of pre-eminence in relation to the body.

positsioonis on Kristus Jumala poolt tõstetud ja antud peaks kogudusele.<sup>100</sup> Perrimani jaoks on tekstilõigu mõistmisel võtmeks *head over* ja *head for*, millest tulenevalt ei ole Kristus-pea koguduse üle (*over*), vaid pea kõikide asjade üle koguduse jaoks (*for*). Samuti ei ole alistatud Kristusele mitte kogudus, vaid kogu olemasolev.<sup>101</sup> Vastuolu Ef 1:22-ga: “ja ta alistas tema jalge alla kõik ning pani tema kõigi asjade üle peaks kogudusele”, lahendab Perriman ära tõdemusega, et kõrvutiseisvad ideed ei osuta alati sünonüümile. Veel ühe võimaliku lahenduse pakub välja E. Schüssler Fiorenza. Ta lähtub tekstilõigu tõlgendamisel rahuevangeeliumi kontseptsioonist: ”Sest tema on meie rahu, kes on mõlemad liitnud üheks ja lõhkunud maha vaheseina /.../” (Ef 2:14; 6:15), milles kaks vaenupoolt saavad Kristuses – rahu allikas – ühendatud uude inimkonda ehk ühte Jumala perekonda.<sup>102</sup> Sama kontseptsiooni laiendab ta põhimõtteliselt ka suhetele kristlikus perekonnas öeldes, et need lähtuvad Kristuse eeskujust. Efesose kirja silmas pidades tähendaks see kodakonna- reeglistiku järgimist armastuse käsust lähtudes, sest rahuevangeelium on kujundanud ümber küll paganate ja juutide suhted, naiste ja orjade sotsiaalseid rolle kodakonnas aga mitte. Schüssler Fiorenza leiab, et vaatamata üleskutsetele, ei ole kogudus tegelikkuses suutnud reeglistikku veel „kristianiseerida“ ja alles otsib rakendatavaid lahendusi.<sup>103</sup> Samal seisukohal Schüssler Fiorenzaga on ka Mollenkott, kes leiab, et Kreeka-Rooma ühiskond oli selleks liiga tundlik, et taluda kristlikust egalitarismist tulenevaid võimalikke poliitilisi ohte. Sellepärast ei saanud ka Efesose kirja autor kahjustada krislikku kogudust oma otsekoheste, võrdsusele viitavate ütlustega nagu: nii nagu naised alistuvad, nõnda alistugu ka mehed; nii nagu orjad alistuvad, nõnda peavad ka isandad alistuma. See oleks esitanud otsese väljakutse sotsiaalsetele normidele ja võinud esile kutsuda kristlaste vastaseid tegusid näiteks tagakiusamiste näol.

---

<sup>100</sup> Perriman, lk 42.

<sup>101</sup> Pealegi kasutatakse VT-s alistamise mõtet vaenlaste puhul, näiteks L 110:1, mitte kunagi aga Iisraeli kodakondsete puhul! Perriman, lk 42.

<sup>102</sup> Schüssler Fiorenza, lk 266.

<sup>103</sup> *Ibid.*, lk 270.

Sellele vaatamata võib öelda, et põhimõte – alistuda üksteisele nagu Kristusele – lükkab suurepäraselt ümber patriarhaalse autokraatliku hierarhia, luues võrdsust.

Efesose kirjas käsitletud pea metafoor ei erine sisuliselt Korintose kirjas käsitletust. Oodatakse lõpuks ju mõlemas koguduse liikmetelt Kristuse eeskuju järgimist: “/.../ otsekui Kristus on armastanud kogudust ja loovutanud iseenese tema eest” (Ef 5:25b).

### ***Kokkuvõte***

Pauluse kirjad ei anna otsest vastust küsimusele, milline oli naiste positsioon koguduses ja mil määral olid naised koguduse töösse kaasa haaratud. Erinevad arvamused on võimalikud isegi juhul, kui deuteropauliinlikud kirjad välja jätta. Kõige iseloomustavamaks neist on esimene Korintose kiri, milles Paulus ei ütle midagi keelavat naiste prohveteerimise ja keelttega rääkimise kohta koguduses, kuid käsib sealsamas neid vait olla ja alistuda oma meestele. Rooma kirjas läkitatud tervitustest jääb aga mulje nagu oleksid naised olnud koguduses meestega võrdsed. Sel põhjusel on naisi puudutavaid tekstilõike tõlgendatud väga erinevatest vaatenurkadest. Näiteks annavad Malina ja Torjesen naiste peakatmise küsimusele kultuurist tuleneva põhjenduse. Mehe-abikaasa naise peaks olemist tõlgendab Perriman termini kasutusest lähtudes, Keener otsib aga seoseid nii kultuurikonteksti, loomiskorra kui ka loomuliku korra vahel. Mollenkott seevastu näeb Kristuse peaks olemist hoopis koguduse olemasolu allikana, kellest see ammutab oma orgaanilise ühtsuse, eetika ja vastastikused suhted. Sarnaselt peakatmise küsimusega pakub erinevaid lähenemise võimalusi ka rääkimise ja õpetamise keeld. Näiteks leiab Stegemann põhjuse naiste väheses Pühakirja tundmises, O’Connor aga pakub välja tekstilõigu hilisema vahelepõime, öeldes et selle patriarhaalne ja naisvaenulik toon ei sobi kokku Pauluse hoiakutega. Keener lisab lahenduse, mis annab alust pidada

keeldu isegi Paulusele kuuluvaks ja traditsioonilisest erineva rõhuasetusega saab ta üllatava tulemuse –nimelt näeb ta käsus hoopis Pauluse üleskutset meestele oma naise Pühakirja tõdedega kurssi viia. Naise kohustust abikaasale alistuda/alluda tõlgendab Malina eelkõige Lähis-Ida aukontseptsioonist lähtudes, mille kohaselt naise kohatu käitumise tõttu võis mees kaotada oma reputatsiooni ühiskonnas. Et aga manitsuses alistuda pole mõeldud alistamist, rõhutab Keener kristlikku konteksti, milles see on öeldud. Lisab ju Paulus kirjas koloslastele naise manitsedes juurde üleskutse meestele: armastage oma naise! Kuid tekstilõigule on võimalik läheneda ka Schüssler Fiorenza viisil, lähtudes rahuevangeeliumi kontseptsioonist, mis annab mõistetele „alluv“ ja „allutav“ uue ulatuvuse seeläbi, et mõlemad võtavad endale eeskujuks Kristuse. Niisiis võib hoolimata segadustest, mida Pauluse sõnad naiste kohta on põhjustanud, pidada naise ja mehe kristlikus koguduses suhteliselt võrdset positsioonil olevaiks. Informatsioon puudub aga selle kohta, kui palju naise meestega võrreldes erinevates ametites tegelikult oli. Torjesen, Schüssler Fiorenza, Keener, Perriman jt on veendunud, et naistel oli oluline osa koguduste kokkutulekute organiseerimisel, nende püsijäämisel ja evangeeliumi levimisel Rooma Impeeriumi erinevatesse regioonidesse.

Kas Pauluse kasutatud ametite nimetuste tõlgendamine on adekvaatne, ei ole täie kindlusega võimalik öelda, kuid nende olemust võib aimata apostli enda kirjade ning piibliväliste allikate abil.

Mis puutub naiste käitumisse üldse, siis oodati abielus naistelt tunduvalt reserveeritumat käitumist kui vallalistelt või lesknaistelt. Lesknaiste vabadused liikuda avalikus sfääris olid tunduvalt suuremad kui vallalistel ja niisamuti mõjutasid tegevusvabadust mitmed teised tegurid nagu majanduslik kindlustatus. Kuid on selge, et väljaspool koguduse piire ei olnud põhimõtteline erinevus kultuurilistest tavadest mõeldav süüdistuste tõttu.

## ***II KOGUDUS***

## 2.1. Koguduse mõiste

Kogudusest rääkides on Paulus kasutanud u 62. korral terminit *ekklesia*, seega kristliku kogukonna poolt juba kasutatud määratlust koguduse kohta (Ap 5:11; 9:31; 12:5 jpt). Kas aga Kristusesse uskujate kogu nähti Iisraeli järjepidevusena või päris uue koguna, Luuka tekstidest ei selgu. Antud töö raames on aga oluline küsida: kuidas mõistis *ekklesiat* Paulus? Sest tema kirjades peegeldub ilmne mure juutide ja paganate lepitamise pärast esiteks ümberlõikamisküsimuse ja teiseks kristliku koguduse ühtsuse pärast. Võib-olla andis see tõuke tõlgendada juutidele tuttavat *qahal Jahve* ehk Jumala valitud rahva mõistet teisiti või anda sellele uus rõhuasetus? Sellele küsimusele püüabki töö autor vastust leida.

Tessaloonika kirjades on terminit kasutatud peamiselt korrapäraselt kooskäiva kogu mõttes (*a regularly constituted meeting*)<sup>104</sup> ja samale viitab ka Galaatia, Korintose ning Rooma kirjades esinev mitmuse vorm (Gl 1:2; 1Kr 16:19; 2Kr 8:1; Rm 16:4 jt).<sup>105</sup> Kõrvuti *ekklesiaga* on kasutusel termin *oikos*: “Tervitage vendi Laodikeias ja Nümfat ja kogudust tema kojas” (Kl 4:15). Erinevast kasutusest tulenevalt on uurijad leidnud põhjust küsida: kas *oikos* viitab ainult kellegi kojale (*quarters*) või on koguduse puhul põhjust rääkida kodakonna (*household*) mudelile omastest joontest? R. Banksi arvates on Pauluse *ekklesia* mõistmisesse kaasa haaratud nii regulaarne kogunemine, kodakonna mudel kui universaalse, eshatoloogilise kogu nähtav avaldus.<sup>106</sup> J. Dunn toob välja selle sisemise dimensiooni – *ekklesia* on eelkõige kogu, kes on Jumala enda poolt välja kutsutud, *eklektos* (Rm 8:33) ja mitte need, kes ise on organiseerunud kokkutulevaks koguks. On ilmne, et ideega kogudusest kui väljakutsutute kogust on Paulus jätkanud judaismi traditsiooni, kuid on andnud mõistele

<sup>104</sup> R. Banks. *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), lk 36.

<sup>105</sup> Vahel esineb “koguduse” ees täiend nagu “pühade kogudused” (1Kr 14:33) või “paganate kogudused” (Rm 16:4).

Jumala valitud rahvas sisu kristlikust perspektiivist.<sup>107</sup> See tähendab, et kristussündmuse tõttu määratleti Jumala rahvas nüüd Kristuse ja mitte enam Lepingu kaudu. Teisti öeldes arvati paganad *ekklesia* osadusse ilma ümberlõikamisnõude, toitumis- ja pesemisreeglite ning sapatipidamise käsuta. *Ekklesiaks* nimetati niisiis Kristuse nimesse ristitute kogu, kes regulaarselt kodudesse kogunes.<sup>108 109</sup> Banks näeb *ekklesias* sisalduvat peamiselt kaht aspekti – *ekklesia* kui rahvakogu/koosolek/kokkutulev kogu assamblee mõttes (*assembly*)<sup>110</sup> ja *ekklesia* kui kogukond (*community /household/ family*) nagu Kristusesse uskujad end juba enne Paulust määratlesid.<sup>111</sup> Et aga *ekklesia* terminit kasutati ühiskonnas poliitilise koosoleku kohta,<sup>112</sup> siis nimetasid kristlased end koguduseks Kristuses. Pealegi olid Kreeka *polise* ja kristlike rahvakogunemiste koosseis ja eesmärgid märgatavalt erinevad. Esimesest võttis osa vaid käputäis valitud mehi, kes otsustasid linna asjade üle nagu sõjapidamine, turvalisus, maksud jne. Kristlik rahvakogu tuli aga kokku kogukonnana, milles osalesid kõik liikmed ja kokkutulemise eesmärk teenis nii koguduse kui indiviidi huve. Mõned teoloogid on arvamusel, et kristlased määratlesid end *ekklesiana* seepärast, et eshatoloogilise kogudusena end juutide

<sup>106</sup> Banks, lk 49.

<sup>107</sup> *Ekklesia* esineb LXX-s u 100 korda heebrea *qahal Jahve* ekvivalendina (4Ms 16:3; 20:4; 5Ms 23:1-3, 8; 1Aj 28:8) ja *qahal Israel* ekvivalendina (2Ms 12:6; 3Ms 16:17; 4Ms 14:5; 5Ms 31:30; 1Kn 8:14, 22, 55) jt. Erinevus juutide “Jumala rahvakogust” (*The assembly of God*) on kristliku “rahvakogu” avatus; Iisraeli pärandi karakter on Pauluse mõtteviisis kaasaarvav vastupidiselt traditsioonilisele, kus Iisrael valitud rahvana end teistest eraldas. J. D. G. Dunn. *The Theology of Paul the Apostle* (London/New York: T&T Clark LTD, 2003), lk 537.

<sup>108</sup> Kogudused Akvila ja Priskilla majas (Rm 16:5), Nümfia majas (Kl 4:15), Fileemoni majas (Fl 2) jt.

<sup>109</sup> Kuid ideed ühest üldisest kogudusest peetakse Paulusele võõraks. Banks, lk 37; Paulusel ei näi olevat olnud ideed kogudusest kui millestki ülemaailmsest ja universaalsest. Iga ristitute kokkutulek Issanda nimel oli “Jumala rahvas/assamblee” teatud kohas ja regioonis (Rm 16:1, 23; 1Kr 1:2; 6:4; 1Ts 1:1). Dunn, lk 540.

<sup>110</sup> Juba V saj eKr tähistas termin *polise* valitud meeste kokkutulekuid otsuste tegemiseks. Ka VT-s kasutati terminit profaanses mõttes, nagu sõjaväe kogunemised (1Sm 17:47; 1Aj 28:14 jt). Banks, lk 34.

<sup>111</sup> Stegemann, lk 262.

<sup>112</sup> Kreeka linn-riigi ja kristliku koguduse vahel võib leida analooge printsiipides. Uskujate kogunemistel kutsus Paulus üles pidama korda: “aga kõik sündigu viisakalt ja korra järgi” (1Kr 14:40). Kuid nii nagu *polise* kokkutulekutel toimetati ohvritalitusi, öeldi ülistusi või peeti eriliste teemade käsitlemisel debatte, nii võib samu printsiipe näha ka koguduste koosolekutel – Jumala

omast (*qahal*, sünaog) eristada.<sup>113</sup> Niisiis võiks *ekklesia* olemusele viidata kõige paremini sõna *oikodome*, mis kirjeldab ühelt poolt uskuva kogukonna kasvu ja edenemist, teiselt poolt aga olemust kodakonna ja perekonnana.<sup>114</sup> Kodu/kodakond (*household*) mängis antiikmaailmas olulist sotsiaalset rolli.<sup>115</sup> UT tekstidest on võimalik välja lugeda, et sama kontseptsiooni on adapteerinud ka kristlikud kogudused. Tsiteerides Glüzowit ütleb Stegemann, et kristlike kogukondade tuumaks olid kodakonnad, mille tunnistuseks on ka vastav keelekasutus.<sup>116</sup> Kodukogudusi nimetatakse eranditult *oikos Deou* (1Tm 3:15) ja selle liikmeid *oikeioi tu Deou* (Ef 2:19). Kodakonnale viitavaid sõnu kasutab ka Paulus. Ta nimetab oma kuulutusametit *oikonomia* (1Kr 9:17) ja iseenast Jumala majapidajana *oikonomos* (1Kr 4:1-2; vt 1Tt 1:7). Kodukogudust kodakonnana iseloomustab samuti selle liikmete nimetamine vendadeks ja õdedeks (Rm 16:1), Jumala lasteks, poegadeks ja tütardeks (Rm 8:16-17; Ap 2:17 jm) või neiks, keda Isa Jumal armastab (1Ts 1:4, 6). Paulus nimetab end mitmel korral isaks (1Kr 4:15; 1Ts 2:11; Fm 10), aga ka teenriks ja Issanda orjaks (Fl 2:12; Kl 1:7). Täpsustuseks olgu öeldud, et kontseptsiooni adapteerimine ei tähendanud veel selle absoluutset ülevõtmist või struktuuri identsust, vaatamata sellele, et uskujatevahelised sotsiaalsed suhted baseerusid vastastikusel solidaarsusel. Erinevus tuleb eriti esile Pauluse rajatud kogudustes, kus puudus väljakujunenud institutsionaalne juhtkond ja hierarhia.<sup>117</sup> Samuti ei ole apostlite, õpetajate, prohvetite, ülevaatajate ja diakonite ametid vaadeldavad traditsiooniliste rollijaotustena hierarhilises

---

ülistust (Ap 2:47; 1Kr 14:26), “vanemate” ettekirjutusi koguduse töö läbiviimiseks (Ap 14:23; 2Kr 8:19), arutlusi otsuste vastuvõtmisel (Ap 15:22) jne. *Ibid.*, lk 274.

<sup>113</sup> Dunn ütleb, et keeleliselt on ka sünaoogi nimetamine *ekklesia*’ks igati aktsepteeritav, kuid see, mida Paulus termini kasutamisega silmas peab, on sisuline erinevus. Dunn, lk 538.

<sup>114</sup> Stegemann, lk 275-276.

<sup>115</sup> Kodakond e *household* tähendab Lähis-Ida kultuurikontekstis majapidamist, kuhu kuuluvad peale perekonna e *family* ka teenijad ja orjad. Perekonnaliikmeid seob aga veresugulus (*Longman Dictionary of Contemporary English*. Longman Dictionaries, 1995), lk 695.

<sup>116</sup> Stegemann, lk 277: Glüzow says correctly that households are the “nucleus” of Christian communities.

<sup>117</sup> Väide toetub Pauluse autentsetele kirjadele. Pastoraalkirjadest on ilmne, et algses koguduse “korralduses” on toimunud muudatus hierarhia ja kindla korralduse suunas; ka eetilisel tasandil *household code* näol. Stegemann, 280; Witherington, lk 190-191.



struktuuris,<sup>118</sup> kuna Paulus mõistab neid vaimuannetena koguduse terviku huvides: „Aga igapähele antakse Vaimu avaldus ühiseks kasuks“ (1Kr 12:7).

Kõige teravam, võiks öelda isegi revolutsioonilisem erinevus traditsioonilise ja kristliku *ekkklesia* vahel tuli esile aga suhete iseloomus. Kuid enne nende käsitlemise juurde asumist tuleks rääkida kontseptsioonist, millele kristlaste suhted toetusid lisaks sellele, et välise korralduse järgi nähti kogudust kodakonnana.

## 2.2. Kogudus kui Kristuse ihu

Kuigi Paulus ei räägi midagi kogudusest Kristuse ihuna Galaatia kirjas,<sup>119</sup> toetab selle käsitlemine töö autori eesmärki näidata, et nii ristimisvommel kui idee kogudusest Kristuse ihuna sisaldavad viiteid uskujate võrdväärsusele, ja leiab seepärast siin käsitlemist.

Üks iseloomulikumaid koguduse kohta kasutatud metafooridest<sup>120</sup> Pauluse tekstides on Kristuse ihu või ka üks ihu Kristuses.<sup>121</sup> Idee päritolu kohta on teoloogid esitanud mitmesuguseid arvamusi,<sup>122</sup> kuid kõige tõenäolisemaks allikaks peetakse pühal õhtusöömaajal öeldud sõnu: “Õnnistuse karikas, mida me õnnistame, – eks see ole Kristuse vere osadus? Leib, mida me murrame, – eks see ole Kristuse

<sup>118</sup> Witherington, lk 279.

<sup>119</sup> Esimest korda kasutab Paulus metafoori esimeses kirjas korintlastele, 6:15; 10:16-17; 11:24, 27, 29; 12:12-13, 14-27.

<sup>120</sup> Teised Pauluse poolt koguduse kohta kasutatud metafoorid on: põld (1Kr 3:6-9); kogudust on võrreldud ka perekonnaga – uskujad on Aabrahami lapsed usu kaudu (Rm 4:1) ja Jumal on Isa (Gl 1:1; Rm 1:7); või, et Paulus ise on pöördunute isa, kuna tema kuulutuse kaudu pöördusid inimesed usku Kristusesse (1Kr 4:15). Perkonnasuhteid väljendab ka sõna vend/vennad kasutamine (1Kr 1:11; Rm 16:1); kogudust on nimetatud veel ehituseks (1Kr 3:9), kus selle liikmed ehituvad üles Jumala kojaks (1Ts 5:11; 1Kr 8:1). Kõik kasutatud metafoorid teenivad eesmärki – osutada kristliku kogukonna ühenaolemisele ja vastastikulisele sõltuvusele. L. T. Johnson, ed., J. Dunn: *The Cambridge Companion to St Paul* (Cambridge University Press, 2003), lk 203-207.

<sup>121</sup> Metafoor *soma Hristou* ei kattu terminiga *ekkklesia*, sest esimesel neist on laiem tähendus kui viimasel. Banks, lk 63; Dunn, lk 549.

<sup>122</sup> Erinevad tõlgendamise võimalused: Pauluse enda tunnistuse kohaselt, Damaskuse teel koetus: “Saul, Saul, miks sa mind taga kiusad?” (Ap 9:4); Jeesuse ütluses: “Kes teid vastu võtab, võtab vastu minu /.../” (Mt 10:40); juutlikus traditsioonis Jumala rahvast kui Messia rahvast (Cf. Oepke); Aadama kristloloogias (Stuhlmacher) jt. Dunn, lk 549; Banks, lk 69.

ihu osadus? Et leib on üks, siis ka meie, paljud, oleme üks ihu, sest me kõik saame osa sellest ühest leivast” (1Kr 10:16-17).<sup>123</sup> Murtud leival, Kristuse ihul ja kogudusel on üsna selge seos: et on üks leib, siis on ka üks ihu.<sup>124</sup> Korintose koguduse kontekstis tuleb ihu ühenaolemise tähtsus eriti selgelt esile, kus erinevast sotsiaalsest staatusest ja kihistusest inimesed moodustasid ühe koguduse. Keerulistest suhetest tingitud lahkhelidele püüdis Paulus anda vastuse metafoori kaudu, mida kõik mõistsid ning mis selgitas kristliku koguduse olemust ja selle liikmete omavahelisi suhteid. Mõned teoloogid on arvamusel, et Paulus jätkab pakutud ideega kogudusest ühe ihuna juutlikku kontseptsiooni Jumala rahvast. Dunn leiab aga, et koguduse kontekstist lähtuvalt haakub idee kogukonnast kui ihust paremini Kreeka kujutlusega poliitilisest ihust. Tema arvates sarnaneb kristlik (rahva) kogu/assamblee poliitilise ihuga paremini seepärast, et selle liikmeskonna moodustavad väga erinevad inimesed. Traditsiooniline juutlik kontseptsioon<sup>125</sup> on vastupidi piiratud rahvusega. Sarnasusele vaatamata on kogudus *polisest* erinev ainult talle omase tunnusjoone poolest,<sup>126</sup> milleks on enda määratlemine Kristuse kaudu. Teisiti öeldes, uskujad ei määratlenud end ühe ihuna mitte seepärast, et nad olid üksteise liikmed, vaid seepärast, et nad olid üks Kristuse tõttu ja nõndaviisi üks ihu. Tema: “Sest nii nagu ihu on üks tervik ja sel on palju liikmeid, aga kõik selle ihu liikmed, kuigi neid on palju, on üks ihu, nõnda on ka Kristus” (1Kr 12:12; 6:15; Rm

<sup>123</sup> Paulus selgitab sakramendi ja koguduse vastastikust sõltuvust/seost. Koguduse traditsiooni pühast õhtusöömaajast (11:23-26) on põimitud ta enda teoloogia ja õpetus (10:16-22 ja 11:27-29), milles rõhutatakse nimelt osaduse – *koinonia* tähendust – paljude uskujate ühest leivast ja ühest karikast osasaamine “teeb” neist ühe “ihu” e määratleb nende ühenaolemise Kristuse ihuna. Jagatud (üks) leib viitab ühele ihule, s.o kogudusele. Kui aga kogudus tuleb kokku lahkmees ja vastavalt käitub (11:18), siis ei saa olla ka Issanda lauda *koinonia* meelsuses, seega mitte mingisugust püha õhtusöömaega. Dunn osutab siin just segadustele, mis pärast ei tule *agape* söömaajast midagi välja: “sest igaüks võtab sööma asudes ette omaenda toidu, ja mõni jääb nälga, ja mõni on joonud” (11:20). Saransee seose leiab ta ka Galaatia kirja 2:11-16 ja 3:28 vahel. Dunn, lk 615-617.

<sup>124</sup> *Ibid.*, lk 550.

<sup>125</sup> Siiski ei saa öelda, nagu hülgaks Paulus kristliku koguduse “järjepidevuse” Jumala rahvana täielikult. Kirjas roomlastele leiab ta seose Iisraeli jäägiga, nimetade just seda Jumala valitud (*eklektos*) rahvaks, lootuse lasteks (Rm 9 pt). Toenäoliselt andis niisugune tõlgendus võimaluse “ületada” judaismi seatud piirid (näiteks rahvuslikud).

<sup>126</sup> Baker, lk 70; Kristuse ihuna on kogudus piiratum ja samal ajal isiklikum kogu kui *polis*, kuna individid saab end määratleda ainult kogukonna kaudu. Kogukond seejuures toimib hästi siis, kui iga individid täidab nimelt temale määratud osa selles. Dunn, lk 551.

12:5). „See ei ole idee isiklikust pieteedist, /.../ selle mõte on kuulumine Kristusele ja koos temaga üksteisele”, kirjutab Dunn.<sup>127</sup> Niisiis osutab ihu metafoor kogudusele kui elavale organismile, mis areneb ja kasvab ning kus igal liikmel on täita asendamatu osa ihu heaolu huvides. Kuid mitte vähem oluline ei olnud koguduse määratlemine Kristuse ihuna pöördunud paganate pärast, kellel oli raske end samastada Jumala ajaloolise rahva Iisraeliga.

### ***2.3. Koguduse eshatoloogiline karakter***

Pärast seda, kui E. Käsemann 1960. aastal deklareeris apokalüpsise olevat “kogu kristliku teoloogia ema”, võttis diskussioon sel teemal üsna laia ulatuse, kirjutab C. D. Mayers, Jr.<sup>128</sup> Siinjuures olgu lisatud, et apokalüptiline perspektiiv ei hõlmanud ainult kirjandusžanri kui niisugust, vaid hakkas tähistama ka mõtlemisviisi. Teisti öeldes mõeldi apokalüpsise all nii kirjanduslikku žanri kui mõtlemist, mida žanri kaudu väljendati.<sup>129</sup> Teoloogid lähtusid tõdemusest, et apokalüptilised ideed on UT-s esindatud apokalüptilistest kirjutistest palju laiemalt kui ainult Ilmutuse raamatus.<sup>130</sup> Selles valguses lähenes Pauluse teoloogiale ka J. C. Baker, jõudes järeldusele, et tema mõtlemine on mõjutatud toleaeegsest variseride apokalüptilisest eshatoloogiast.<sup>131</sup> Samas on Pauluse eshatoloogial eripära, mis tuleb esile tõdemuses: tulev ajastu on olevas juba toimiv/mõjuv. Seetõttu ei kasuta apostel ka traditsioonilist judaismi terminoloogiat, mis väljendab tuleva ajastu

---

<sup>127</sup> Dunn, lk 406.

<sup>128</sup> C. D. Mayers, Jr, ed., S. J. Kraftchick, C. D. Mayers, Jr., and B. C. Ollenburger (Nashville: Abingdon Press, 1995), lk 209.

<sup>129</sup> *Ibid.*, lk 211.

<sup>130</sup> *Ibid.*, lk 212. Siin all on mõeldud VT apokalüptiliste tekstide kasutamist UT autorite poolt kui ka UT autorite vastavaid kirjutusi.

<sup>131</sup> Schoeps on veendunud, et Paulusele oli juutliku, pre-kristliku eshatoloogilise mõtlemise suunad läbi ja läbi tuttavad ning seepärast jäi ta ka oma käsitluses messiaanliku ootuse raamidesse. H. J. Schoeps. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Cambridge: James Clarke Co, 2002), lk 88.

absoluutset eraldatust olevast.<sup>132</sup> Pauluse eshatoloogias, mis tuleneb Jeesuse ülestõusmissündmusest, on Messias juba tulnud ja tulevane ajastu juba kehtiv<sup>133</sup> ning messiaanlik kuningriik juba valitsev; kuid juba on toimunud ka surnute ülestõusmine ja seepärast on ajastu lõpp juba käes.<sup>134</sup> Nagu öeldud, toetub Paulus neis väidetes Jeesuse-Messia surnuist ülestõusmisele, mis annab tema arvates alust nimetada Jeesust uue ajastu uudseviljaks: “Aga igäüks oma järjekorras: uudseviljana Kristus, pärast seda Kristuse omad tema taastulekul” (1Kr 15:23). See joon kajastub isegi neis Pauluse kirjades,<sup>135</sup> kus tulevastele asjadele pole otsesest tähelepanu pööratud. Kõige laiemalt osutab tulevasele ajastule Pauluse kasutatud väljend Kristuses: “Nüüd te olete kõik usu kaudu Jumala lapsed Kristuses Jeesuses, sest kõik, kes olete Kristusesse ristitud, olete Kristusega rõivastatud” (Gl 3:26-27).

### 2.3.1. Väljend „Kristuses“

Väljend Kristuses on Pauluse teoloogilises mõtlemises üks omapärasemaid, esinedes ta autentsetes kirjades 61 korral. 83 korral juhul, kui lisada pastoraalkirjad ja kiri efeslastele. Peale nende kordade on veel asesõnad, mis kontekstist lähtuvalt viitavad samale väljendile.<sup>136</sup> Kuid nii nagu paljud Piibli terminid ei ole otseselt mõistetavad, nii ei ole ka Kristuses puhul arusaadav,

<sup>132</sup> Paulus kujutleb Jeesuse taastulekut Inimese Poja traditsiooni terminoloogias nagu see on apokalüptilises ja rabiinlikus kirjanduses. *Ibid.*, lk 102.

<sup>133</sup> Judaismis valitses esimeseks sajandiks põhiliselt kaks vaadet tulevastele asjadele. 1) Prohvetite eshatoloogia, mis ootas Jumala võitlust, kuid täiesti inimlikku valitsejat. Oodati, et ta taastaks poliitilis-religioosse riigi. Jeremia ja Hesekieli viited “uuest südamest ja seadusest südames” on aga tõenäoliselt kujutlus Jumala imelisest, oma loomingu taastavast teost. Siiski ei mõeldud selle all maailma ajaloo lõppu, vaid Jumala valitsemise algust kogu maailmas. Rõhk oli niisiis asetatud messiaanlikule riigile ja mitte selle valitsejale. 2) Teise vaate fookuses oli aga Messia isik, keda oodati päästjana. Tema tulemisega pidid kaasnema viimase aja kosmilised sündmused. Sellest on kirjutanud näiteks Taaniel, Eenok, Esra. Schoeps, lk 92.

<sup>134</sup> Seda tuleks mõista juutide oodatud Messia ajastuna (selle maailma ajastu lõpuna), mis on juba käes.

<sup>135</sup> Kristuse surnuist ülestõusmine (Gl 1:16; 1Kr 9:1); selle maailma ajastu lõpp on lähedal (1Kr 7:29; Rm 13:11-12); Kristus tuleb taas (1Ts 2:19; 3:13); surnud tõusevad üles (1Kr 15:23-24) jt.

<sup>136</sup> Dunn, lk 396.

mida Paulus väljendiga konkreetselt silmas pidas. Erinevalt tõlgendatuna on selles

nähtud isiklikku müstilist kogemust (A. Deissman), kollektiivset kuuluvust (Cf. R. N. Flew), aga ka uskuja viibimist vaimses sfääris (J. Weiss).<sup>137</sup> Tõenäoliselt lähtub Paulus VT prohvetite uue ajastu kuulutusest läbi Kristuse perspektiivi, millele viitavad niisugused seosed Kristusega nagu uus loodu: “Niisiis, kui keegi on Kristuses, siis ta on uus loodu, vana on möödunud, vaata, uus on sündinud” (2Kr 5:17)<sup>138</sup> või eshatoloogilise ajastu „astumine kaduvasse“: “/.../ Issandalt Jeesuselt Kristuselt, kes andis enese meie pattude eest, et meid välja kiskuda praegusest kurjuse ajastust Jumala ja meie Isa tahtmist mööda” (Gl 1:3, 4). Laddi arvates tähendab Pauluse kasutatud metafoor „Kristusega rõivastuma“ enam kui vaid moraalset uuenemist (Gl 3:27; Kl 3:10). Pigem tähistab see uut inimkonda Kristuses, kes on saanud tegelikkuseks kristliku koguduse näol.<sup>139</sup> Dunni arvates kasutas Paulus väljendit kolmes aspektis: 1) objektiivses, mis rõhutab Kristuse tegevust,<sup>140</sup> 2) subjektiivses, mis räägib uskujatest Kristuses<sup>141</sup> ja 3) apostel peab silmas iseenese elu ja tegevust Kristuses.<sup>142</sup> Ent sarnaselt oma eluga vaatab Paulus läbi Kristuse prisma ka kristlasi, sest nad on temas päästetud. Nende eksistentsiaalne osalemine uues reaalsuses saab samuti teoks Kristuses ja lõpuks veel elab Kristus ise uskujates: “nüüd ei ela enam mina, vaid Kristus elab minus. Ja mida ma nüüd elan ihus, seda ma elan usus Jumala Pojasse, ...” (Gl 2:20).<sup>143</sup> Seega väljendab Paulus „Kristuses“ kaudu uut ajastut ja inimkonda, millele pani aluse Jeesuse surm ja ülestõusmine. Galaatia kirja lõppsõnas ütleb Paulus väga tähendusrikka lause: “Sest ei ümberlõikamine ega ümberlõikamatus ole midagi, vaid

<sup>137</sup> G. E. Ladd. *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), lk 523.

<sup>138</sup> Js 43:19; Jr 31:22 (uued asjad); Jr 31:31jj; Hs 34:25; 37:26 (uus leping); Hs 11:19; 18:31; 36:26 (uus süda ja uus vaim); Js 62:2 (uus nimi); Js 65:17; 66:22 (uued taevad ja maa). *Ibid.*, lk 522.

<sup>139</sup> But the new humanity, already existing in Christ, is progressively actualized in the Christian church. *Ibid.*, lk 522.

<sup>140</sup> Objektiivne aspekt: Gl 2:17; 3:14; 5:6; 1Kr 1:4; 15:19, 22, 31; Rm 3:24; 6:23 jt.

<sup>141</sup> Subjektiivne aspekt: Gl 1:22; 2:4; 3:26; 1Kr 1:2, 30; 4:40; Rm 6:11; 8:1; 12:5 jt.

<sup>142</sup> Pauluse tegevus: Rm 9:1; 16:3, 9; 1Kr 4:15, 17; 16:24 jt. Ladd, lk 398.

<sup>143</sup> Dunn, lk 399.

uus loodu” (Gl 6:15). Esmapilgul jätab see küll mulje, nagu oleks lause vastuolus poleemikaga ümberlõikamise ümber, kuid see peegeldab vastupidi Pauluse veendumust: oma evangeeliumi kaitse valevendade kuulutuse vastu polnud pelgalt ümberlõikamise või ümberlõikamatuse küsimus,<sup>144</sup> vaid eshatoloogiline. Sellele toetudes ta väidab, et Aabrahami sugu (ja pärijad töötuse järgi), kes on usust (Kristusesse), **ongi uus loodu**.

**1:1 Kristus on üles äratatud**, et meid kiskuda välja praegusest kurjuse ajastust (kes seda usuvad, mõistetakse õigeks)

3:6 Aabraham uskus Jumalat (töötust ja see arvestati talle õiguseks)

3:7 Need, kes sarnaselt Aabrahamiga usuvad, on tema lapsed

**3:16 Aabrahami sugu on Kristus**

**3:27 Kõik, kes on Kristusesse ristitud** (on uus loodu, sest on rõivastatud Kristusega)

3:29 Kes on Kristuse oma e Kristuses, on Aabrahami sugu ja pärija

**6:15 Uus loodu** (on Kristuses ja viitab uuele ajastule)

### ***Kokkuvõte***

Kogudusel on Pauluse teoloogias oluline osa, mida näitab termini *ekklesia* sage esinemine ta kirjades. Ehkki termin oli algkoguduses juba kasutusel, ei olnud see paganate jaoks tõenäoliselt küllaldase selgusega lahti mõtestatud. Selge arusaamine oli oluline judaiseerijate rünnakute pärast, kes sundisid paganaid ümberlõikamisele ja juutide kommete täitmisele. Apostli jaoks oli aga tulevane ajastu juba kehtiv ja pöördumine käsuseaduse juurde oleks tähendanud evangeeliumi sõnumi tühistamist. Pauluse jaoks oli kogudus maailmas juba nüüd Jumala eshatoloogilise rahva nähtav avaldus.

Millise mudeli järgi aga kogudus toimis, selle kohta on avaldatud erinevaid arvamusi. Dunn toob välja koguduse sisulise mõtte Jumala kokkukutsutud

<sup>144</sup> Gl 5:6: Sest Kristuses ei maksa ümberlõikamine ega ümberlõikamatus, vaid usk, mis on tegev armastuse kaudu ja 6:15: Sest ümberlõikamine ega ümberlõikamatus ole midagi, vaid uus loodu.

rahvana, kuid ütleb samas, et see ei ole ekvivalentne Iisraeli kogudusega. Pigem omab kogudus oma avatuse tõttu saranaseid jooni enam kreeklaste rahva- koosolekuga kui iisraellaste suletud koguga. Glüzow võrdleb kogudust aga perekonnaga, millele tema arvates viitavad koguduse liikmete kohta kasutatud määratlused nagu vennad, õed, Jumala lapsed, isa jne. Ka Stegemann nimetab kogudust ennekõike Jumala perekonnaks.

Kuna kogudus käis esialgu koos kodudes, siis toimus see Jacobs-Malina arvates kodakonna mudeli järgi.

Koguduse olemust määratleb Paulus Kristuse ihuna, väljendades seeläbi kristlaste ühenaolemist ja uut loomust. Kõige paremini rõhutab aga pöördunute ühenaolemist ja uut loomust ainult Pauluse poolt kasutatud väljend „Kristuses“ (61 korral autentsetes kirjades). Ka sellele väljendile on uurijad andnud erinevaid tähendusi: müstiline kogemus, vaimses sfääris viibimine, lihtsalt kirik. Apostel ise viitab väljendiga aga uuele ajastule, uuele loomusele ja uuele eetikale.

Galaatia kirjas seob Paulus veega ristimise esiisa Aabrahamiga seepärast, et lükata tagasi judaiseerijate nõudmised paganatele ümberlõikamiseks ja käsu-seaduse pidamiseks. Ühendavaks sillaks Kristusesse ristitute ja Aabrahami vahel saab usk, mis iseloomustab mõlema suhet Jumalasse. Sellest tulenevalt ei ole inimese üle otsustajaks traditsioon või Seadus, vaid Jumal.

Seega on soolise võrdväarsuse seisukohalt ülimalt tähtis, kuidas Paulus kogudust käsitab.

### III TEKSTILÕIK GALAATIA KIRJAS

#### 3.1. Gl 3:28 – ristimisvormel

Võttes küsimuse alla meeste ja naiste võrdse osalemisvõimaluse koguduse/kiriku töös, on enamus uurijaid leidnud toetuspunkti Gl 3:28 ristimisvormelis kui võrdsusele viitavas. Töö autor jagab nendega oma arvamust, kuid teda huvitab selle kasutamise põhjus kirjas. Samuti küsimus: kas ja kuidas võiks põhjus seostuda soolise võrdväarsusega?

Kõik uurijad on ühel meelel selles, et tekstilõik 3:28: “Ei ole siin juuti ega kreeklast, ei ole siin orja ega vaba, ei ole siin meest ega naist, sest te kõik olete üks Kristuses Jeesuses”, on üks koguduse poolt kasutatud ristimisvormelitest.<sup>145</sup> See väljendab ristitute usku koguduse üksiolemisse ja liikmete üheväärsusesse, mida sõnastatud antiteesid peegeldavad eitustena – ei ole juuti-kreeklast, ei ole vaba-orja, ei ole meest-naist.<sup>146</sup> Kristusesse uskuvat kogudust nähti eshato- loogilise koguna, kellele oli omavaheliste suhete eeskujuks Kristus: „kes, olles Jumala kuju, ei arvanud osaks olla Jumalaga võrdne, vaid loobus iseenese olust, võttes orja kuju, saades inimese sarnaseks; ja ta leiti välimusest inimesena“ (Fl 2:6-7). G. Theissen nimetab niisugust käitumist staatuspiiridest loobumiseks armastuse pärast. Kuna armastuse käsk ilmutab end halastusena, siis on ainult see võimeline klassist ja staatusest tingitud erinevusi

<sup>145</sup> Paulus kasutab üsna sarnase sõnastusega vormeleid ka 1Kr 12:13 ja Kl 3:11. Dunn peab kristoloogilisi hümnid Fl 2:6-11 ja Kl 1:12-20 niisamuti ristimisega seotuks. Dunn, lk 444; Kristlikud kogukonnad Jeruusalemmas ja Antiookias arendasid välja tähelepanuväärse liturgilise ainese – usutunnistused, hümnid, sakramentaalsed tunnistused – mida teenistustel kasutati. Neid kasutab oma kirjades üsna sageli ka Paulus (1Kr 11:2; 23-25; 15:3-4; Rm 1:3-4; Fl 2:6-11). Cousar, lk 52; Võimalik, et ristimistunnistus, mida Paulus tsiteerib, oli tegelikult järgmine: 3:26a: Sest te olete kõik Jumala lapsed – 3:27a: Sest kõik need, kes teie seast on ristitud Kristusesse – 3:27b: olete Kristusega rōivastatud – 3:28a: Ei ole siin juuti ega kreeklast – b: ei ole siin orja ega vaba – c: ei ole siin meest ega naist – 3:28d: Sest teie olete kõik üks. Schüssler Fiorenza, lk 208.

<sup>146</sup> Judaiseerijate tegevus ohustas nii rahvuslikkusest vaba evangeeliumi kui koguduse ühtsust.



tasakaalustama.<sup>147</sup> See, mis on “ülal, laskub alla” ja mis “sees, avab ukse väljasolijale”, kirjutab Dunn<sup>148</sup> ja veel F. C. Bauri väljendust tsiteerides: rahvuslik *versus* ülemaailmne ja väljasulgev *versus* kaasaarvav.<sup>149</sup> Siinkohal olgu aga lisatud, et erinevatest sotsiaalsetest kihtidest pärit kristlaste võrdset väärtust ei mõistnud ei algkogudus, ei Paulus ega tulekski seda mõista võrdsusena nivelleerimise mõttes.

### 3.2. Ristimisvormeli kasutamise eesmärk

UT tekstid annavad küllalt selgelt edasi arusaamise, et veega ristimine kuulus algkristlikusse praktikasse ning pöördunute ristimist peeti iseenesestmõistetavaks. Samuti näib, et pöördumise ja ristimise vahel ei olnud märkimisväärset ajavahet. Nelipühapäeval pöördunud ristiti samal päeval (Ap 2:41), samaarlased, uskunud evangeeliumi sõnumit, ristiti (Ap 8:12), Etioopia eunuhh ristiti sealsamas (Ap 8:36), Korneeliuse ja Lüüdia pered ristiti kohe pärast usu tunnistamist (Ap 10:47, 16:14). Ristituks saamisega tunnistas pöördunu oma usku ja meelearandust, samuti otsust loobuda endisest eluviisist: “/.../, nõnda võime ka meie käia uues elus” (Rm 6:4). Seepärast omandas kristlik veega ristimine tunduvalt laiema tähenduse kui vaid „sisse kastmine“, ütleb Dunn, sest ristimine Kristuse nimesse (ka: Kristuse nimel) andis riitusele, võrreldes Johannese ristimisega, uue ulatuvuse.<sup>150</sup> Väline rituaalne akt oli ristitu jaoks sümbol vaimsest reaalsusest.<sup>151</sup> Peetrus defineerib näiteks ristimise “/.../ vaid hea südametunnistuse taotlemine Jumalalt Jeesuse Kristuse ülestõusmise kaudu” (1Pt 3:21). Lisaks oli ristimine osaduskonda kuulumise märgiks: “/.../ ning sel päeval lisati nende hulka umbes kolm tuhat inimest” (Ap 2:41). Kõige olulisemaks

<sup>147</sup> G. Theissen. *A Theory of Primitive Christian Religion* (London: SCM Press, 2003), lk 65.

<sup>148</sup> Theissen, lk 69.

<sup>149</sup> National versus universal or exclusive versus inclusive. Dunn, lk 535.

<sup>150</sup> *Ibid.*, lk 444; Initsiatsiooniriitusena näib algkoguduse veega ritsimine omavat sidet Johannese jüngerite sissekastmisriitusega. Pauluse taotlus on aga laiem. Schoeps, lk 111.

<sup>151</sup> *Ibid.*, lk 445.

teguriks peeti aga osasaamist Püha Vaimu annist: “Parandage meelt ja igaüks teist lasku ennast ristida Jeesuse Kristuse nimesse oma pattude andekssaamiseks, ning siis te saate Püha Vaimu anni”, kuulutas Peetrus (Ap 2:38; 8:14-17; 18:25; 19:5).<sup>152</sup> Nii võib kokku võtta Dunni sõnadega, et kui kristlik veega ristimine väljendas inimesepoolset akti Jumala suunas, siis tunti Vaimus ära jumalik akt inimese suunas.<sup>153</sup>

Pauluse kirju lugedes on ilmne, et veega ristimise tähendus oli tema jaoks enamat kui usu tunnistamine või märk osaduskonna liikmestaatusest. Oma arusaamise sellest võtab ta kokku roomlastele saadetud kirjas: “Kas te siis ei tea, et kes me iganes oleme Kristusesse Jeesusesse ristitud, oleme ristitud tema surmasse? Me oleme siis koos temaga maha maetud ristimise kaudu surmasse, /.../” (Rm 6:3jj). Matmise metafoori kaudu annab Paulus ristimisele täiesti uue tõlgenduse: see on eshatoloogiline sündmus.<sup>154</sup> Dunn arvab, et Paulus on tõenäoliselt lähtunud siin Jeesuse enda ütlusest: “Aga mul on ees ristimine, millega mind ristitakse /.../” (Lk 12:50; Mk 10:38).<sup>155</sup> Sümbolse matmissündmuse rõhutamiseks kasutab Paulus ristimisest kõneldes eranditult sisseütlevat käänat – ristitud Kristusesse/ Kristuse nimesse (Rm 6:3; Gl 3:27; Kl 2:12). Seda ei tuleks aga mõista nagu transformeeruks ristitu ristimisakti kaudu uueks inimeseks, vaid metafoorina. Viimase kasuks räägib Pauluse üleskutse roomlastele end patule surnuks arvestada (Rm 6:11).<sup>156</sup> Sama annab edasi väljend Kristusega rõivastuma (Rm

<sup>152</sup> Küsimus on muidugi komplitseeritum. Seepärast ei ole väide esitatud absoluutses mõttes, sest UT-s on mitmeid vastupidiseid näiteid, nagu Korneeliuse lugu (Ap 10:44, 48) või Apollose lugu (Ap 18:24). Tõenäoliselt tuleks siin rõhk asetada meelearandusele, millel on tähtis osa Vaimu saamisel ja mitte niivõrd ristimisaktile kui niisugusele: “Kandke nüüd meelearandusele kohast vilja,” ütleb Ristija Johannes (Mt 3:8).

<sup>153</sup> Dunn, lk 157.

<sup>154</sup> Paulusel on veega ristimine (ja püha õhtusöömaeg) seotud arusaamisega uuest ajaloolisest olukorrast. Neist kahest riitusest teeb ta eshatoloogilise sündmuse. Ilmselt leidis Paulus niisuguses tõlgenduses lahenduse küsimusele: mis saab siis, kui uskujad surevad enne Jeesuse taastulekut? Sel juhul tagaks ristimine Kristusesse neile täieliku muutumise (autor: kes suri ja äratati üles). Veega ristimine ja Issanda laud tegid tulevasest päästest osasaamise reaalseks olevikus (*anticipate the saving gifts of the future, making them effective in the present*), olles nõnda kahe aiooni lüliks. Schoeps, lk 111.

<sup>155</sup> Dunn, lk 158.

<sup>156</sup> *logizesthe eaoutus!*

13:14), milles imperatiivi kasutamine osutab otseselt inimese enda otsusele midagi teha. Surma idee Pauluse teoloogias viitab niisiis Jumala objektiivsele teole inimese heaks ja jaoks Kristuses, saades subjektiivseks reaalsuseks usu kaudu. See tõsiasi ei võimaldagi tõmmata paralleele toleaegsete müsteeriumkultustega, kus vastuvõetav initsiatsiooni- riituses sümboolselt koos jumalaga suri ja üles tõusis (vrd Rm 6:5: “Sest kui me oleme kasvanud kokku tema surma sarnasusega, siis võime seda olla ka ülestõusmise sarnasusega”).<sup>157</sup>

Kuid miks kasutas Paulus ristimisvormelit kirjas, mille peamiseks teemaks peetakse vastuseisu judaiseerijate survele ümberlõikamise pärast? Apostlite teod ja UT kirjad peegeldavad püsivaid lahkkelisid õpetuse pärast juudi- ja paganakristlaste vahel, sest esimesed nägid end Jeesuse õpetuse hoidjatena. Sellele toetudes püüdsid nad ka oma (juht)positiooni kristlikus koguduses säilitada ning leidsid, et paganate suhtes tuleks jätkuvalt toimida judaistlike traditsioonide kohaselt. Paulus aga ei toetanud nende vaateid ja jäi seetõttu „oma“ evangeeliumiga opositsiooni. Tekkinud olukorra põhjenduseks ütleb ta järgmist: “/.../ evangeelium, mida ma olen kuulutanud, ei ole inimestelt, sest mina ei ole seda vastu võtnud ega õppinud inimeste käest, vaid Jeesuse Kristuse ilmutuse kaudu” (Gl 1:11, 12). Neile ütlustele toetudes on ilmne, et apostel ei saanudki teisiti käituda. G. Stanton tõlgendab Pauluse evangeeliumi Jeesuse Kristuse *apokalypsise* avalikustamisena ehk teisti öeldes: Jumala üks kord ja alatiseks öeldud sõnumina Kristusest. „Poja kaudu viib Isa lõpule pääste eesmärgi adopteerida Kristusesse uskujad Jumala lasteks“, ütleb ta. (Gl 4:4-5; 3:26-29.)<sup>158</sup> Niisiis on Seaduse aeg asendunud eshatoloogilise ajaga Kristuse tõttu ja sellest tulenevalt peab Paulus tagasi- pöördumist Seaduse ajastu juurde tagasipöördumiseks Seaduse orjuse alla (5:1). Usku tõlgendas ta aga võtmena,

<sup>157</sup> Ristimises pääseb mõjule osasaamine Kristuse surmast ja ülestõusmisest kui päästvast sündmusest. Oluliseks osaks selles on Püha Vaimu anni saamine, mis ainult mitte ei anna tunnistust Kristusest osasaamisest, vaid ka vahendab osasaamist Tema surmast ja ülestõusmisest. Dunn, lk 445; Schoeps, lk 113.

<sup>158</sup> G. N. Stanton, ed., J. D. G. Dunn: *St Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), lk 177.

mis avas sissepääsu Jumala valitud rahva hulka uude ajastusse, ja seda tunnistati ristimisaktiga. Kuna ristimine toimus Kristuse nimesse, siis “ei ole siin juuti ega kreeklast /.../, sest te kõik olete üks Kristuses Jeesuses”.

### 3.2.1. Tõeline lapseseisus adopteerimise kaudu

R. Gaffini väljendust laenates võiks öelda, et *ordo salutis* (päästmise kord) katkematu teostamine algas Aabramiga (1Ms 12), sest temale andis Jumal tõotuse: “Nõnda saab olema sinu sugu!” (1Ms 15:5). Jumala tõotus juutide esiisale lugematute järglaste kohta andis Paulusele võimaluse tõlgendada seda viisil, mis avas ka ümberlõikamata paganatele tee Iisraeli kodakonda. Sest küsimus nende staatusest kristluses sai aktuaalseks siis, kui paganaid hakkas pöörduma suurel hulgal. Vaatamata sellele, et jeesusliikumisest kujunes avatud osaduskond,<sup>159</sup> puudusid Jeesuse apostlitel konkreetsed juhtnöörid selle kohta, kuidas teisi rahvaid pärast pöördumist Jumala rahvaga siduda (Jh 1:12). Kas “kogu maailm” oleks pidanud saama “juudiks”, et saada Jumala pojaks? Küsimus judaismi traditsioonide järgimise olulisusest tõusis päevakorda, kuna ei Jeesus ega Ta jüngrid olnud rajanud omaette sünagoogi või algatanud kindlaksmääratud kommetega religioosset liikumist. Probleem judaiseerijatega Antiookia ja Galaatia kogudustes (Gl 1:7; 2:11) osutab aga fakte, et Jeruusalemma nõu- pidamise otsus paganate suhtes ei olnud mõnedele ringkondadele küllaldaselt põhjendatud ja seetõttu mitte vastuvõetav. Surve tõttu koguduse sees olid kristlased sunnitud otsima lahendusi või konsensust,<sup>160</sup> mis oleks rahuldanud kõiki, sõltumata sellest, kas ümberlõikamiseadust rakendati või mitte. Tekkinud olukorras oleks Paulus „oma“ evangeeliumiga kahtlemata võinud pakkuda lahendust. Juudikristlike ringkondade arvates marginaliseeris aga Paulus seaduseteod ja eitas selle vajalikkust õigekssaamisel, kui ta kirjutas: “/.../ sest Seaduse tegude kaudu ei mõisteta õigeks ühtegi

<sup>159</sup> Ladd, lk 380.

<sup>160</sup> Theissen, lk 168.

inimest” (Gl 2:16). Apostli arvates tulenes Kristuse ilmutuse kohaselt Jumala õigeksmõistev otsus inimese kohta ainult usu olemasolust (Gl 2:15-17; 3:6). Võib-olla arutles Paulus nõnda: kui Jumal mõistis õigeks juutide esiisa Aabrahami usust ümberlõikamatuna, miks ei võiks siis usk saada võtmeks, mis avab ukse õigeksmõistmisesse ka paganatele? Oleksid nad siis ju Aabrahami sugu ja Iisraeli kodakondsed, sest antud tõotus “tema nimel õnnistavad endid kõik suguvõsad maa peal“ täideti Kristuse ilmumisega,<sup>161</sup> kirjutab Stott ja nimetab seda usu suktessiooniks. Et aga Jumal Isa on isa vaid oma Pojale Jeesusele, siis saavad ka Jumala lapsed olla vaid need, kes on adopteeritud ta pojaks usu kaudu Jeesusesse Kristusesse.<sup>162</sup> Roetzeli sõnu kasutades “võttis Paulus Aabrahami ümberlõikamise traditsiooni, mida rivaalid oma evangeeliumi toetuseks kasutasid ja spiritualiseeris selle viisil, mis võimaldas ka ümberlõikamatutest teha tõotuse pärijad”.<sup>163</sup> Jumala rahva mõiste ümbersõnastamine<sup>164</sup> Galaatia kirjas on töö autori arvates kesksel kohal, luues eeldused võrdväarsuse ideele koguduse ühenaolemise kaudu.<sup>165</sup>

1) Sissejuhatus (1:1-10)

2) Pauluse apostliamet (1:11-2:21)

3) *Pauluse “oma” evangeelium* (3:1-4:31)

a. *Pöördumised lugejate poole* (3:1-5)

b. *Argumendid Pauluse “oma” evangeeliumi kaitseks* (3:6-4:7)

**Aabrahamile antud tõotus (3:6-18)**

*Seaduse otstarve*

**Tõeline lapseseisus (3:26-29)** Ristimisvormel 3:28

<sup>161</sup> 1Ms 12:3c.

<sup>162</sup> J. R. W. Stott. *The Message of Galatians* (Leicester: Inter Varsity Press, 1988), lk 100.

<sup>163</sup> He took the Abrahamic tradition of circumcision used by his rivals for support of their gospel and spiritualized it in such a way as to make the uncircumcised heirs of the promise. Roetzel, lk 122.

<sup>164</sup> Cousar, lk 83.

<sup>165</sup> Fung, lk 174; Paulus nimetab ristimist siin seepärast, et rõhutada nende ühenaolemist, kes on Kristuses. Schüssler Fiorenza, lk 218; Gl 3:28 ei ülista meessootust, vaid Kristuse ihu ühtsust. Meessoovorm vaid kinnitab Paulus mõtet ühenaolemisest Kristuses ja mitte ühendatud saamist. Witherington, lk 220.

c. *Pöördumised lugejate poole (4:8-31)*

4) Üleskutsed (5:1-6:10)

5) Lõppsõna (6:11-18)

Ristimises hüljatud inimlik identiteet asendudes Kristuse kaudu määratletud identiteediga, haarates Jumala laste hulka kõik inimesed võrdväärsete ja vabadena.<sup>166</sup>

**3.3. *Naised Gl 3:28 valgel***

Kuigi Pauluse kirjadest võib välja lugeda ütlemisi, mis tänapäeva mõttes naisi ei soosinud, võib ta hoiakut neisse pidada tolerantseks, isegi radikaalseks. Niisuguseks järeltuleks annavad alust Pauluse autentset kirjad, kus üleolev suhtumine naissoosse puudub. Põhimõtteliselt hindab Paulus naisi meestega võrdväärsete töötajatenäna ega ole näha, nagu arvaks ta neil puuduvat tarkust või mõistlikkust.<sup>167</sup> Ei ole kahtlust, et apostli hinnangud lähtusid ta teoloogiat iseloomustavast eshatoloogilisest joonest, mis andis perspektiivi kristlikule eetilisele käitumisele. Tulevase ajastu mõju muutis ka inimestevahelisi suhteid.<sup>168</sup> Galaatia kirja kontekstist lähtudes tähendaks eshatoloogia esiletoomine usu rõhutamist ümberlõikamiskäsu ees ja usk on omakorda eelduseks Jumala rahva hulka arvamisel. Seega saavad kaasa arvatud ka naised, võrdselt meestega.<sup>169</sup> Samas ei anna ristimisvormeli võrdsusele viitav sõnastus põhjust oletada, nagu kaoks sellest tulenevalt kõik sotsiaalkultuurilised ja rahvuslikud erinevused. Pigem näitab see Kristusesse ristitutele kätte uue kogukonna käitumisnormi paradigma, nagu Cousar ütleb: “Kristusest on

<sup>166</sup> Wigherington, lk 221.

<sup>167</sup> Stegemann, lk 395-397.

<sup>168</sup> Cousar, lk 148.

<sup>169</sup> Judaismis arvati naised Jumala rahva hulka isade ja abikaasade kaudu. Kui aga paganate avati tee *ekkliesiasse* usu ja mitte Seaduses ettenähtud riituste kaudu, siis võib sama analoogi laiendada ka naistele – nende staatuse määrajaks sai usk ning mitte seotus meessooga. *Ibid.*, lk 148..

saanud *agape* armastuse tähenduse paradigma kogudusele.”<sup>170</sup> Cousariga põhimõtteliselt sama järelduse teevad ka Stegemann ja Eisenbaum, kuid nende lahendusteel on pisut erinevad. Stegemann toob oma mõtte välja terminite kaudu, mida vormelis mehe ja naise kohta on kasutatud. Ta ütleb, et Gl 3:28c meenutab lingvistiliselt 1Ms 1:27 Septuagintas, kus väljendatakse kesksoo vormi kaudu: *arsen* ja *thely* (mees ja naine).<sup>171</sup> Kuna aga Paulus (bioloogilisest) sotsiaalsest staatusest tingitud erinevustest rääkides tarvitab termineid *aner* ja *gyne* (mees ja naine),<sup>172</sup> siis peaksid *arsen-thely* osutama eshatoloogilisele antiteesile. See vastaks sünoptikute apokalüptilisele mõtlemisele, milles pärast surnuist ülestõusmist ei minda mehele ega võeta naisi, sest ollakse nagu inglid taevas (Mk 12:25/Mt 22:30/Lk 20:35). Käesolevas maailmas väljenduks niisugune tuleva ajastu sootus tsölibaadis või seksuaalses asketismis. Soo täielik tühistamine toimuks alles ihu ülestõusmises.<sup>173</sup> Kuna nüüd naised arvati ristimise kaudu meestega võrdsetel alustel uude kogukonda,<sup>174</sup> ja et ristimine sümboliseeris koguduse liikmete ühtsust erilisel ja eristamatul viisil Vaimu anni tõttu, siis tõlgendab Stegemann Gl 3:28c karismaatilise võrdsusena.<sup>175</sup> P. Eisenbaumi tõlgendus lähtub perekonna mõistest. Tema arvates ei mõtle Paulus siin sotsiaalsetes või traditsioonilistes kogukonna kategooriates, vaid peab silmas kogudust kui perekonda. Kuidas võiksid ümberlõikamata paganad saada Aabrahami perekonna liikmeteks ühes kõigi õiguste ja privilegidega, mida juudid omasid?<sup>176</sup> Eisenbaum leiab, et Kristuse ohvrit võiks näha abielurituuali analoogina, milles mees ja naine kinnitatakse võrdõiguslikeks abikaasadeks.

<sup>170</sup> Christ becomes the paradigm for what love means. *Ibid.*, lk 150.

<sup>171</sup> *Septuaginta*, ΓΕΝΕΣΙΣ 1:27. (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979).

<sup>172</sup> Stegemann, lk 394.

<sup>173</sup> Paulus toob eeskujuks iseenda 1Kr 7:1, 7-9, 26-27, 32-33, 38, 40. Siiski on see erinev Platoni androgüünist, rabbide või gnostikute “ühendatud inimesest”, kahe soo ühendusest. *Ibid.*

<sup>174</sup> That is to say, a gender-independent “ritual of initiation” (n-õ soolisusest sõltumatu ristimine). *Ibid.*, lk 393.

<sup>175</sup> Naiste osalemine erinevates ülesannetes ning isegi juhtivas rollis oli siiski piiratud. Nende osavõtt koguduse tööst sõltus seotusest perekonnaga, varalisest seisust ja staatusest ühiskonnas jne. Seepärast arvatakse üldiselt, et kõige aktiivsemad töötajad kogudustes olid orjad või vabakslastud, lesed ja naised koos abikaasadega. Ühesõnaga need, kellele nende sotsiaalne staatus nii rangeid piire ei asetanud. *Ibid.*, lk 398.

Iseenesestmõistetavalt ei tühista abielu- seaduse jõustumine mehe ja naise olemuslikku erinevust, kuid perekonna loomisel on nad teineteist täiendavad. Nii ka koguduses. Abielu püsijäämise ja ühise elu rajamise nimel tulevad aga ümberhindamisele seni kehtinud prioriteedid, koguduses see, mis on kogukonna huvides. Ta leiab, et sotsiaalkultuuriliste tavade põhimõttelist lõhkumist võrdsuse nimel ei pidanud Paulus vajalikuks: “Ma ei arva, et Paulusele oli probleemiks juutide Seadus. Pigem peitus probleem paganate saatuses, kellel Seadust ei olnud /.../. Samuti ei arva ma, nagu oleks Paulus jutlustanud kõikide inimlike erinevuste kokkuvarisemisest uues kogukonnas. Vastupidi, erinevused olid tema jaoks iseenesestmõistetav Jumala antu, osa loodust.<sup>177</sup> Seega ei mõelnud apostel ialgi reorganiseerida ühiskonda laiemalt, vaid pidas silmas kogudust Kristuses, kus sotsiaalkultuurilised erinevused ebaolulisteks osutuvad.<sup>178</sup> Pauluse rõhuasetus oli perekonnamuudelile vastaval uuel käitumisel, mille märksõnadeks on armastus, hoolivus ja ohvrimeelsus pere liikmete vahel.<sup>179</sup>

Põhimõttelt sarnase idee käesoleva töö autori omaga pakub välja D. P. Fuller. Oma artiklis *Paul and Women's Ordination*<sup>180</sup> väitleb ta<sup>181</sup> Gl 3:28 üle ja

<sup>176</sup> *Is Paul the Father of Misgony and Anisemitism?* Pamela Eisenbaum. <http://www.crosscurrents.org/eisenbaum.htm>. 19.10.01, lk 10.

<sup>177</sup> Tõenäoliselt peab Eisenbaum silmas, et Paulus ei õpetanud “vaimsel tasandil ühendatud inimesest” nagu gnostikud seda tegid.

<sup>178</sup> Eisenbaum, lk 7.

<sup>179</sup> *Ibid.*, lk 12; Tihti nähakse kristluse leviku edu ainult misjonitöös, kuid ühiskonnas, kus religioosseid valikuid oli tohtul hulgal, oli pöördunute püsijäämisel hoopis määravamaks kogukonna mudel – perekond. Mitte ühegi teise kultuse liikmeskonna hulka ei kuulunud nii mitme erineva sotsiaalse staatusega inimesi või oldud aktiivselt tegev nii mitmetes erinevates valdkondades. Võtmeks kristluse edule sai tõenäoliselt oskus kombineerida nii religioosne kui sotsiaalne sfäär. See ei olnud puhtreligioosne ega ka mitte puhtsotsiaalne liikumine, nagu näiteks mitmed vabatahtlikud assotsiatsioonid Rooma impeeriumis. J. G. Gager. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (New Jersey: Prentice-Hall, INC., 1975), lk 130; Koguduste käekäik oli lahutamatu kuulutatavast evangeeliumist, ütleb L. T. Johnson: “Soterioloogia ongi tema jaoks ekklesioloogia”. L. T. Johnson. *Paul's ecclesiology*, ed., J. D. G. Dunn. St Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), lk 200.

<sup>180</sup> D. P. Fuller. *Paul and Women's Ordination*. Theological Student's Fellowship Bulletin. <http://www.fuller.edu/ministry/berean/paulgal3.htm>. 03.11.01, pg 9-13.

<sup>181</sup> Hartwig Thyen on seisukohal, et Paulus seisab avalikult erinevuste kaotamise poolt, tuues näitena Oneesimose juhtumi; Paul Jewett näeb Pauluse ütlustes naiste kohta 1Kr kirjas rabiinlike mõjusid. Samas mõönab ta, et Kristuses on küll tegu uue inimkonnaga, kuid niikaua, kui selle päästmine on



küsib: kas Kristuse õpetus kaotas rahvastevahelise vaenu, orjatöö ja soolise diskrimineerimise, nagu nood väidavad? Ta ütleb, et tõendid, nagu oleks erinevuste eiramine algkristlikes kogudustes leidnud laialdast kõlapinda, puuduvad. Efesose ja 1.Timoteose kirja autorid, aga ka Peetrus, püüavad rõhutute olukorda küll “leevendada” töotustega tulevases aust või kutsuvad uskujaid armastama vendi Kristuse eeskujul, kuid otseselt võrdsusest ei räägi neist keegi. Selgus neis küsimustes puudub niisamuti Pauluse kirjades. Seepärast pakub Fuller omapoolse lahendusena akommodatsiooni, öeldes, et Paulus püüdis kohandada kristlikku eetikat ühiskonnaga. Illustreerimaks akommodatsiooni eetikateooria alusena, toob Fuller näitena tekstilõigud 1Kr 9:19-23 ja 10:32-11:1. Lisaks Korintose kirjale pakuvad hulgaliselt näiteid Apostlite tegude raamat ja Galaatia kiri, kus on selgelt näha kohandamist evangeeliumi terviklikkuse säilitamise, koguduse ühtsuse ja paganamisjoni jätkumise eesmärgil.<sup>182</sup> Samas tunnistab Fuller, et meetodit ei saa pidada lõplikuks lahenduseks, sest jätkudes ilma tegeliku eesmärgi poole püüdlemiseta, võib sellest saada soovitud vastu- pidiselt traditsioonilise elulaadi kinnitaja. Teiste sõnadega peavad õpetusega akommodatsioonist kaasnema “lisaprotseduurid”, mis osutavad õpetuse puud- likkusele ja näitavad, et õpetus on vastuvõetav vaid seni, kuni tekib võimalus seada sisse tõeline õpetus.<sup>183</sup> Seega tuleks Pauluse enda suhtumist naistesse näha just osana “lisaprotseduuridest” või ka kogudusele jäetud näpunäidetena. Patriarhaalne elukorraldus on ajutine seni, kuni probleem – ei ole siin juuti ega kreeklast – leiab oma lahenduse.<sup>184</sup> Seega oli kultuuritavade ja ühiskonna- korralduste juurde jäämine kogudusele pealesunnitud ajutine olukord ehk kristianiseeritud patriarhaalne korraldus, kirjutab Fuller.<sup>185</sup>

---

lõpule viimata, jäävad lepitamata ka antagonistlikud pooled; Hans Dieter Betz on aga arvamusel, et ristimisvormeli sõnu ei saa mõista kuidagi teisti kui erinevuste tühistamisena. Fuller.

<sup>182</sup> *Ibid.*, lk 4.

<sup>183</sup> *Ibid.*, lk 6.

<sup>184</sup> *Ibid.*, lk 7.

<sup>185</sup> *Ibid.*, lk 6.

Järelikult oli ristimisvormeli kasutamise eesmärk osutada koguduse ühena-olemisele Kristuse ihuna, aga mitte pakkuda ainest mõtlemaks soolise võrdsuse üle. Koguduse jaoks omas esmatähtsust Kristusesse ristitute põhimõtteline eetiline hoiak, mille karakteri vormeli sõnastus väga selgelt esile toob: eshatoloogilise kogukonna väärtushinnangud peegelduvad muudatustena välistes asjades. Kuid ainult õigesti mõistetud evangeelium võis anda lähtepositsiooni suhetele armastuse, hoolivuse ja ohvrimeelsuse pinnalt ja oli põhjuseks, miks Paulus Jeesuse Kristuse ilmutuse kaudu saadud evangeeliumi nii kiivalt kaitses.

### **3.4. Pauluse eetika kogudusele**

Pauluse teoloogiale on omane jõuline eetiline joon. See iseloomustab teda koguduse(-te) karjasena, keda ei huvitanud ainult puhtteoloogilised küsimused, vaid samuti küsimused teoloogia ja praktika seostest ehk kuidas õpetust ellu rakendada. Tõepoolest ei jää tema kirju lugedes märkamata, et mitmed neist on motiveeritud eetilistest küsimustest. Kõige eredamaks näiteks on kogudus Korintoses. B. Rosneri arvates oli mitmesuguste eetiliste ja praktiliste küsimuste lahendamine tegelikult noore koguduse ellujäämisküsimus.<sup>186</sup> Koguduses tõstatunud probleemid on teoloogiaga sedavõrd läbi põimunud, et nende struktu- reerimine mustris: teooriale järgneb praktika, ei ole päris korrektne. Pauluse teoloogia on elav ja läbi ning läbi praktiline,<sup>187</sup> otsides lahendusi maailmas elamiseks sellest eraldumise asemel.<sup>188</sup> 19.-20. sajandi vahetusel tegi V. Furnish uurimistöo Pauluse eetika tõlgendamise võimalustest ja leidis, et suhe indikatiivi ja imperatiivi, teoloogilise kuulutuse ja moraalse manitsuse vahel on pauliinliku eetika tõlgendamisel otsustava tähtsusega.<sup>189</sup> Seejuures sisaldab indikatiiv kaht võtmemomenti: esiteks kristussündmust ja

<sup>186</sup> B. Rosner. *Paul's ethics*, ed., J. D. G. Dunn (Cambridge, 2003), lk 212.

<sup>187</sup> Dunn, lk 626.

<sup>188</sup> *Ibid.*, lk 627.

<sup>189</sup> *Ibid.*, lk 629; Fung, lk 278.

teiseks pääste algust. Seega on indikatiiv möödapääsmatu eeldus ja lähtepeitsioon imperatiivile, osutades inimese vastutusele.<sup>190</sup>

Galaatia kirja põhiosa lõpetavad kirja struktuurist lähtuvalt mitmesugused üleskutsed. Neid võiks tinglikult nimetada manitsusteks elada elu, millest Pauluse „oma“ evangeelium tunnistab – uut reaalsust Vaimus. Kristusega rõivastunuks saamine ei ole seega puhtteoreetiline idee, vaid tõsiasi, mis nõuab vastavat toimimist. Tõsiasjale tuginedes kutsub apostel kristlasi oma motiivides ja tegudes juhinduma armastuse allikast, kelleks on „Armastuse Jumal“ ise (2Kr 13:11).

Lahtiseletatult tähendab see taipamist, et enne kui kristlasi kutsutakse armastama, on neid endid armastatud (1Ts 1:4). „Armastus, mida kristlased on kutsunud tõeks elama, omab sõna otseses mõttes teoloogilist, mitte psühholoogilist ega isegi mitte sotsiaalset motivatsiooni“, kirjutab Penna.<sup>191</sup> Sest Kristusesse ristitute identiteet on rajatud Jumalale omasele (alg)armastusele.<sup>192</sup> Kui aga armastus on elu suurim väljendus, siis peab see end igapäevasel tasandil näitama, teisel juhul ei ole armastust olemaski. *Agape* on kogu kristliku müsteeriumi summa, selle kõige sügavamalt peidetud teoloogilistest põhialustest alates kuni kõige tõelisema eetilise viljani.<sup>193</sup>

Igapäevasel tasandil tõekselatud armastusele viitavad ka Pauluse poolt kasutatud perekonnasuhetele viitavad terminid, mida ta kogudusest rääkides kasutab. Kristlaste omavahelised suhted on tema jaoks ehtsad ja isiklikku laadi. Metafoorid nagu isa, ema või kasvataja iseloomustavad Pauluse muret inimeste ja rajatud koguduste pärast: „Mu lapsed, kelle pärast ma olen jälle lapsevaevas, kuni Kristus teie sees saab kaju!“ (Gl 4:19); „/.../, nii nagu toitja ema hellitab oma lapsi“ (1Ts 2:7); „/.../: kas ma pean teie juurde tulema vitsaga või armastuse ja malbusega?“ (1Kr

<sup>190</sup> Dunn, lk 629.

<sup>191</sup> The love to which the Christians are called, then, has a strictly theological motivations, not psychological or even sociological. R. Penna. *Paul the Apostle: Jew and Greek Alike*, vol 1 (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), lk 200.

<sup>192</sup> Original love proper to God. Penna, vol 1, lk 203.

<sup>193</sup> Penna, vol 1, lk 205.

4:21).<sup>194</sup> Nende kaudu tahaks ta nagu öelda, et ainult vanemad teavad ohvri hinda, mida lastekasvatamine neilt nõuab, kirjutab Penna.<sup>195</sup> Kuid ohvrimeesel armastusel on Pauluse jaoks ka teine külg: niisugune armastav ja ohvrimeelne isaks olemine katab kinni mõjukusest tuleneva positsiooni, milleks autoriteetidel õigustki oleks: „Seepärast, kuigi mul on rohkesti julgust sind käskida, mis on su kohus, ma siiski meelsamini palun sind armastuse pärast.“ (Fm 8-9).<sup>196</sup> End avalikus kirjas sünnitajaks ja emaks nimetades eirab apostel igasuguseid sotsiaalkultuurilisi tavasid.<sup>197</sup> Kahtlemata võib öelda, et Paulus väljendas end kujundlikult, kuid patriarhaalses ühiskonnas oli tegemist julge sammuga. Sellega oleks ta nagu andnud märku, et samastudes naissooga, loobub ta mehele kuuluvatetest privileegidest, autoriteedist ja võimust. Tegelikult võib sarnast käitumist näha ka Jeesuse juures, kui ta ohverdab enda huvid ja elu selleks, et olla jäägitult Jumala-Isa laste teenistuses. Jacobs-Malina püstitabki oma raamatus *The Images of Family in Jesus* hüpoteesi, et evangeeliumides esitatud pilt Jeesusest on äärmiselt lähedal idealiseeritud abi- kaasa-ema analoogile.<sup>198</sup> Niisiis järgivad Pauluse enesemääratlused ühelt poolt Jeesuse eeskujul: „Kui ma olin koos nendega, siis ma hoidsin neid sinu nimes, mille sina andsid mulle, ja varjasin neid ning ükski ei hukkunud neist /.../“ (Jh 17:12), teiselt poolt aga näitab radikaalset väärtuste ümberhindamist.<sup>199</sup> Ema ja isana ei ole Paulus ainult autoriteet, sest pöördudes lugejate poole vennana: „Mu vennad /.../“ (Gl 5:13; 6:1; Rm 15:16; 1Kr 1:21 jt), näitab ta iseenda ja uskujate võrdväärsust Jumala ees. Galaatia kirjas edastab apostel sama mõtte tekstilõiguga 3:26-29: „Nüüd te

<sup>194</sup> Nii judaismis kui Kreeka-Rooma maailmas oli see tavaline juhi ja autoriteedi kõnepruuk, olgu siis avalikus sfääris või kodus, kultuslikes gruppides või vabatahtlikes ühingutes/assotsiatsioonides. Juhi rollis olemine ei tähendanud mitte sugugi soosiva suhtumise või armastuse puudumist. Kuid see lähtus hierarhia- ja mitte võrdselt positsioonilt.

<sup>195</sup> R. Penna, *Paul The Apostle: Wisdom and Folly of the Cross*, vol 2 (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), lk 187.

<sup>196</sup> Lähis-Ida traditsioonilises perekonnas oli isa sõna otseses mõttes „isandaks“.

<sup>197</sup> Soo (mees- või nais-) staatus viitas tema kohustustele ja õigustele – mida naiselt või mehelt oodati. Soorollist kinnipidamine oli au või häbi küsimus nii üksikisiku enda kui ühiskonna silmis. Austatud olemist võiks iseloomustada kui sotsiaalselt korrektset asendit/hoiakut ja käitumist olgu võimu, soosse või religiooni puutuv. Piiride rikkumine tõi kaasa häbi mitte ainult indiviidile, vaid ka tema perekonnale ja suguvõsale. Malina, lk 31.

<sup>198</sup> Jacobs-Malina, lk 2.

olete kõik usu kaudu Jumala lapsed Kristuses Jeesuses, /.../. Ei ole siin juuti ega kreeklasi, ei ole siin orja ega vaba, ei ole siin meest ega naist.” Vormeli kolm antiteesi, mis ei ole täpselt sarnased paralleelid,<sup>200</sup> osutavad töö autori arvates võrdsuse adekvaatsele sisule, s.o võrdväarsusele. Kristlasi ei tee võrdseks samastamine ega ühtlustamine, vaid nende võrdse väärtuse mõistmine. Koguduse kohta kasutatud Kristuse ihu metafoor seda suurepäraselt ka väljendab: “Teie olete aga Kristuse ihu ning igaüks omast kohast tema liikmed” (1Kr 12:27). Selgitades ristimisvormeli kasutamist Pauluse poolt just Galaatia kirja kontekstis toob C. Roetzel välja kaks aspekti: ühelt poolt oli Kristuse tulemine maailmaajalooline sündmus (Gl 3:19: “/.../ kuni tuleb sugu, kelle kohta oli antud tõotus”), teiselt poolt aga uue ajastu avajana eshatoloogiline sündmus. Seega reaalsus, mida kas usutakse ja järgitakse või hüljatakse. Need aga, kes ristimisaktiga tunnistavad oma usku ja kavatsust Kristust järgida (Gl 3:28), astuvad tema valitsuse reaalsusesse. Eshatoloogilise ajastu valitsedes kaotavad kehtivuse barjäärid, vaen ja šovinism ning valitsev arusaam üleolekust (*superiority*) ja alaväärsusest (*inferiority*).<sup>201</sup>

### 3.5. Uue elu ideaalid ja tegelikkus

Galaatia kirja tekstilõik 3:28 annab võimaluse mitmesugusteks tõlgendusteks mitmesugustel eesmärkidel (vt pt 1.3.), olles enamasti teoreetilist või hüpoteetilist laadi. Sest isegi juhul kui tekstilõiku ei tõlgendata võrdõiguslikkuse kaitsena kaasaja mõistes ja leitakse, et rõhk on asetatud eshatoloogilisele ajastule, jätab see lahtiseks küsimuse: kui reaalne oli kristliku eetika rakendamine toleaeelses poliitilises ja sotsiaalkultuurilises situatsioonis? Probleemidele teoloogiliselt lähenedes saab põhjenduseks tuua eshatoloogilist pinget, mida kristlased oleva ja tuleva ajastu samaaegse kohaloleku tõttu

<sup>199</sup> Roetzel, lk 51.

<sup>200</sup> Jääb ju juut juudiks ja naine või mees nendeks, kellenad nad sündisid. Vaid orjast võib saada vaba inimene. Ja tegelikult ei hüljanud Paulus isegi oma juutlikku pärandit, ega nõudnud seda ka rahvuskaslastelt-kristlastelt (Gl 2:15; Rm 11:14 jt).

<sup>201</sup> *Ibid.*, lk 86.

tunds. Sotsiaalkultuuriline situatsioon põhjustas aga pingeid koguduse sees. Kuid peale kogudust ennast puudutavate küsimuste tuleks pöörata tähelepanu samuti väljastpoolt tulevatele survele. Töö autori arvates võiks see aidata kaasa rahuldava seletuse andmiseks Pauluse väga vastuolulistele ütlustele naiste kohta. Need lähtusid eelkõige koguduse püsijäämise huvidest, milles mängis olulist osa ühiskonna arvamus. UT tekstid annavad piisava ülevaate probleemidest, millega noorel kogudusel tuli kokku puutuda: mitmesugused erimeelsused koguduse sees, tagakiusamised, ahistamised, halvaksapanu ja kannatused väljaspool. Antud töö raames ei ole põhjust neil väga põhjalikult peatuda, kuid autori mõtte toetuseks olgu neist mõned ära toodud.

Rooma impeerium oli üsna tolerantne erinevate religioossete gruppide suhtes siis,

kui need mingil viisil riigi stabiilsust ei ohustanud või sellele ei vastandunud. Kristliku õpetuse monoteistlikku joont silmas pidades kujunes just sellest peamine põhjus süüdistuste esitamiseks.<sup>202</sup> Impeeriumi elanikkonnalt nõuti lojaalsuse tunnustuse osalemist keisrikultuses ja kõigil tuli ohverdada keisrile austusavaldusi (*divine honors*).<sup>203</sup> Peale selle süüdistati kristlasi Roomale mitte omases usus, roomavastase mässaja Kristuse järgijaks olemises ja üldise heaolu ohustamises rahutuste põhjustamisega evangeeliumi kuulutamise tõttu (Ap 16:20-21).<sup>204</sup> Aga ka majandusele kahju tekitamises (Ap 19:26) ja perekonnaväärtuste lammutamises,<sup>205</sup> sest ühiskond ei vaadanud hästi neile noortele naistele, kes Kristuse pärast abiellumast keeldusid ja seeläbi perekonna au avalikkuse ees riivasid.<sup>206</sup> Kahtlemata äratasid pinged perekondades ja ühiskonnas kahtlusi koguduse suhtes. Süüdistused, ahistused ja kannatused

---

<sup>202</sup> Rooma nõudis kuulekust keisrile religioossete toimingute kaudu nagu impeeriumi traditsiooniliste jumaluste austamist, keisri kummardamist, kohalikest tseremooniast osavõttu ja Rooma võimusemboli tunnustamist. Gager, lk 123.

<sup>203</sup> *Ibid.*, lk 370.

<sup>204</sup> Stegemann, lk 327.

<sup>205</sup> Roetzal, lk 105.

<sup>206</sup> Sawyer, lk 106; Ladd, 1998; Dunn 2003.

kajavad läbi kõikide UT kirjade, sh Pauluse kirjades (1Ts 2:2; 2Ts 1:4; 1Kr 4:11-13; 2Kr 1:9; Fl 1:2; Rm 12:4 jt). Kristlasi tembeldati võõrasteks ja tavadest kõrvalekaldujateks, kes rikuvad ühiskonna reegleid.<sup>207</sup>

Niisiis on võimalik, et lisaks teoloogilisele lähtekohale käituda eetiliselt, andsid ilmalikus sotsiaalses sfääris tekkinud probleemid Paulusele samuti põhjust manitsusteks: “nii et te elaksite kombekalt nende ees, kes on väljaspool, /.../” (1Ts 4:12); “Ärge olge komistuseks ei juutidele ega kreeklastele ega Jumala kogudusele” (1Kr 10:32). Soov saada üldsuse poolt aktsepteeritud ehk teisiti öeldes: leida oma koht teiste kultuste kõrval oli põhjuseks, miks kogudus kultuurilised ja sotsiaalpoliitilised kõrvalekalded lõpuks miinimumini taandas.<sup>208</sup> Ka naiste puhul poleks traditsioonilistest normidest liialt erinev käitumine olnud aktsepteeritav. UT tekstide lugemisel tuleks aga vahet teha taval ja teoloogilisel sõnumil: “Sest ei ümberlõikamine ega ümberlõikamatus ole midagi, vaid uus loodu” (Gl 6:15), ütleb Paulus kirjas galaatlastele. Ka ütlused nagu: “Kui keegi uskmatuist kutsub teid külla ja te tahate minna, siis sööge kõike, mida teile ette pannakse, kõhklemata sisetunde pärast” (1Kr 10:27) või: “Ma olen kõigile saanud kõigeaks, et igal juhul mõned päästa” (1Kr 9:22) viitavad teisejärgulistele asjadele igavikulist laadi päästesõnumi kõrval. Mitmete tollaegset ühiskonda ja kultuuri uurinud autoritele<sup>209</sup> ja UT tekstidele toetudes saab siiski järeldada, et naistel oli algkristluses üsna lai tegevusruum.

Suhtelisest vabadusest hoolimata on Paulus öelnud asju ja andnud korraldusi, mis on andnud põhjust nimetada teda naiste “põlgajaks”. Töö autor leiab vastupidi, et niisugune arvamus on liialt lihtsustatud lähenemine ja pakub omalt poolt põhjuseks koguduse püsijäämise ja stabiilsuse. Väljakutsed, mida

<sup>207</sup> Kristlaste enamiku moodutavad madalamast soost naised, harimatud, kergesti mõjutatavad. Nad korraldavad öiseid kokkutulekuid ... vahet tegemata kutsuvad nad teineteist vendadeks ja õdedeks ... pühade ajal kogunetakse koos peredega soost ja rahvusest sõltumata kokku ühisele söömaajale ... nad on joobnud ... pimeduse varjus annavad voli himule (from the *Octavius* of Minucius Felix, III saj). Stegemann, lk 405.

<sup>208</sup> *Ibid.*, lk 406.

<sup>209</sup> D. F. Sawyer; K. J. Torjesen; A. Perriman; E. W. Stegemann & W. Stegemann, jt.

apostliamet ja paganatele kuulutatav evangeelium Paulusele esitasid, olid sedavõrd tõsised, et ei jätnud ruumi „revolutsioonile“. Aabrahami usu Toorast lahutamise oli paganamisjoni päästmiseks piisavalt murranguline vastus, kirjutab Roetzel.<sup>210</sup> Pauluse püüdu leida tee ühendamaks kogu kristlik kogukond rahvusest, staatusest ja soost sõltumata, ilmestavad kõige paremini ta enda teod koguduse huvides ja ühtsuse eesmärgil: “/.../ et ma teie juures olles võiksin seda meelevalda, mille Issand mulle on andnud, kasutada ülesehitamiseks ja mitte karmilt mahalõhkumiseks” (2Kr 13:10; 10:8). Töö autori hüpoteesi iseloomustab kõige selgemini tekstilõik 1Kr 10:23: “Õeldakse: „Kõik on lubatud!” – Siiski kõigest ei ole kasu! “Kõik on lubatud!” – Siiski, kõik ei ehita kogudust! Ärgu ükski otsigu oma, vaid teise kasu!” (1Kr 10:24). Nii võib öelda, et kesksel kohal Pauluse kirjades on mure rajatud koguduste pärast: “/.../ mure kõigi koguduste pärast” (2Kr 11:28; 1Kr 4:15; Gl 4:13; 1Ts 1:5) ja küsimuste suhtes nagu ümberlõikamine, nägemused või vaimuannid tundis ta hoopis vähem muret kui koguduste võimaliku lõhenemise pärast. Apostli nõuanded olid antud pigem koguduse ühise elu edendamiseks kui üksiku heaolu huvides.<sup>211</sup> Perekonna- sidemeid ja suhteid väljendavate terminite kasutamine viitabki S. C. Bartoni arvates Pauluse kui misjonäri ja koguduse karjase eesmärgile luua ja kindlustada uus Jumala kodakond (Gl 6:10; Rm 8:14-17).<sup>212</sup>

### ***Kokkuvõte***

Pauluse Galaatia kirjas kasutatud ristimisvormel 3:28 on pakkunud uurimisainet mitmetele-, eriti aga vabastus- ja feministlikele teoloogidele, et rääkida soolisest võrdsusest. Tõepoolest öeldakse tekstilõigis, et kõik ajaloo vältel kujunenud inimesi lahutavad piirid nagu rahvus, staatus ja sugu kaovad Kristusesse uskudes. Kuid teksti selgesõnalisus ei tähenda veel selle mõistmist.

<sup>210</sup> Roetzel, lk 123.

<sup>211</sup> L. T. Johnson, ed., Dunn (Cambridge, 2003), lk 200.

<sup>212</sup> S. C. Barton, ed., Dunn (Cambridge, 2003), lk 38.



Seepärast tõlgendab osa teolooge nagu Torjesen seda piiride täieliku kadumisena, Theissen ja Penna leiavad aga, et välised piirid ületatakse armastava suhtumise kaudu üksteisesse. Erinevad järeldused sõltuvad uurijate lähteotsioonidest Pauluse teoloogia tõlgendamisel.

Töö autor käsitles ristimisvormelit sellepärast, et see toetab tema mõtet soolisest võrdväärsusest, mis väljendub kolmes aspektis: 1) Kristusesse uskuja võetakse ristimisakti kaudu kogukonda, mis oma olemuselt on eshatoloogiline ja iseloomustatud Kristuse ihuna; 2) Kogukond määratleb ristitu ära Jumala lapsena ja annab talle identiteedi ning staatuse; 3) Tulevase ajastu kogukonna eetika normiks on *agape*. Neis aspektides näeb töö autor toetuspunkti, mida Kristusesse ristimine võrdväärsuse käsitlemisele annab. Samal ajal tuleb tunnistada paratamatuid piiranguid, mida sotsiaalkultuuriline situatsioon 1. sajandil aetas ja kristussündmusele toetuv võrdsus sai realiseeruda peamiselt koguduse sees. Ühiskonnaga suheldes tõstatisid, vastupidi, mitmed pragmaatilised ja teo- loogilised küsimused: kuidas lahendada uskujate elus kahe ajastu samaaegselt kohalolekust tingitud pingeid? Kuidas korraldada koguduse elu nõnda, et see ei põhjustaks talumatut vastuseisu ühiskonnas? Mis on peamine ja esmatähtis?

On ilmne, et apostlile oli prioriteediks kristliku koguduse püsijäämine, mille kõrval naiste peakatmine või vaikimine olid teisejärgulised, kuid siiski mitte tähtsusetud asjad.

Nii võib järeldada, et Paulusel ei olnud otseselt n-õ naisdoktriini ja tema sõnu nende aadressil tuleks vaadata ühelt poolt kohaliku koguduse probleemina, teiselt poolt aga tervet kristlikku kogukonda hõlmava küsimusena. Sellisel viisil käsitletuna ei tee koguduse käekäigu huvides tehtud korraldused tühjaks ta „oma“ evangeeliumi päästesõnumit uue ajastu kehtivusest juba nüüd.

#### **IV VÕRDÕIGUSLIKKUS JA VÕRDVÄÄRSUS**

Viimase poole sajandi jooksul on soolise võrdõiguslikkuse teema olnud kõne all mitte ainult Lääne ühiskonnas, vaid leidnud käsitlemist ka Aasias ja Aafrikas ning Ladina-Ameerikas. Üha enam on näha naiste hõivamist ühiskondlikku, avalikku sfääri isegi riikides, kus valitsevaks on patriarhaalne ühiskonna- korraldus. On ilmne, et muudatustele on kaasa aidanud maailma avatus ja seeläbi üldine teadlikkuse kasv, sh arusaamine, et mõlema soo huvide arvesse võtmine on ühiskonna terviklikkuse seisukohalt möödapääsmatu. Lääne ühiskonna feministliku liikumise rõhuv enamus, kes ei vastandu meessooga ja nimetab end seepärast naisliikumiseks, ongi oma arengus jõudunud etappi, kus räägitakse sugupooleuuringutest pelgalt naisuuringute asemel. Töötades eesmärgiga suurendada sugupoolte võrdsust ja osutades suuremat tähelepanu naiste osatähtsusele ühiskonnas, aitavad uurinugud kaasa inimõiguste paremale mõistmisele.<sup>213</sup> Uurijad on soolist võrdõiguslikkust defineerinud kui “ühiskonna seisundit, kus naistel ja meestel on võrdsed õigused, kohustused, võimalused ja vastutus nii ühiskonnaelu kõigis valdkondades kui pereelus osalemisel”.<sup>214</sup>

Otsingud leida sugupooltevahelist võrdõiguslikkust toetuvad kahtlemata sellele eelnenud, mitmeid arengufaase läbinud feministlikule liikumisele. Kuidas peaks aga käsitama soolist võrdõiguslikkust kristlikus kirikus? Kas Piibel Jumala sõnana võimaldab hüljata selle patriarhaalset konteksti, kaotamata oma sõnumit? Kas kirikus saab üldse rakendada printsiipe, mida sekulaarne maailm õigeks peab, näiteks sooline võrdõiguslikkus?

Käesoleva töö autor leiab, et just võrdõiguslikkuse definitsioon võiks olla lähtekohaks, millega paralleele tõmmates võib osutada kristlaste võrdõiguslikkusele Kristuse ihu liikmetena. Nimelt toetub autor siin

<sup>213</sup> E. Rinne “Sooline võrdõiguslikkus ja poliitiline võim”. <http://www.hot.ee/eririnne>. 26.06.2003.

<sup>214</sup> *Mõjude hindamine sugupoolte aspektist*. Juhendmaterjal (Tallinn: Sotsiaalministeerium, 2004), lk 68.

kristussündmusele, mis annab tema arvates kõikidele Issandasse uskujatele võrdse lähtepositsiooni ja sellest tuleneva õiguse, võimalused end teostada mis tahes ametis, kuid samuti võrdsed kohustused ja vastutuse kogukonna ees. Paralleelide väljatoomiseks rakendab autor võrdõiguslikkuse definitsiooni kristlikule teoloogiale ja võrdleb seda Pauluse kirjade ja deuteropauliinlike tekstilõikudega 1Kr 11:3, 7-9, 10-16; 14:34; Ef 5:23-24; 1Tm 2:9-15.

Teema paremaks mõistmiseks annab autor esmalt informatiivse ülevaate Lääne nais- ja feministlikest liikumistest nii sekulaarses kui kristlikus valdkonnas. Autor puudutab lühidalt ka Eesti naisliikumist. Seejärel tulevad vaatluse alla paralleelid Kristusesse uskujate (naiste) (soolise) võrdväarsuse ja võrdõiguslikkuse definitsiooni vahel.

#### ***4.1. Sekulaarne feminism***

Naisliikumise ajaloo vältel on pakutud lahendused võrdõiguslikkuseks olnud väga erinevad. Ilmalikud liikumised on seadnud endale peamiseks eesmärgiks reformide läbiviimise seadusandluses või leiavad, et lahenduse saab tuua vaid ühiskonnakorralduse muutmine. Ainult konservatiivne feminism on jäänud patriarhaalsete mõttemallide juurde, sest asjade ümbersõnastamist nende poolt ei saa pidada lahenduseks. Liikumisi ühise nimetaja alla tuues võib aga tõdeda, et mõnede üksikute eranditega radikaalide näol on nende püüdluseks tasa-kaalustatud ühiskond, kus kõik inimesed on vabad arendama oma isiklike võimeid ja tegema valikuid, mida ei piira traditsioonilised soorollid.

##### ***4.1.1. Varajane naisliikumine***

Varajase ehk profotfeminismi perioodiks peetakse aastaid 1550-1700,<sup>215</sup> kuid oma olukorra teadvustamist patriarhaalse ühiskonna ebavõrdse soona võib leida juba 3. sajandist eKr. Ajaloos esimese abielu käsitleva tsiviilseaduse vastu võtmise põhjuse taga olid rooma naised, kes ei rahuldunud olukorraga jääda abielludes oma meestest täielikku majanduslikku sõltuvusse. Protestina olukorra vastu valis valdav osa naisi vabaabielu, mistõttu neile jäi alles pärand ja lahutusõigus.<sup>216</sup> Nende organiseeritud väljaastumistest Rooma tänavatel ja väljaspool senatit, kitsenduste vastu, mille eesmärk oli piirata liiga suure varanduse kuhjumist naiste kätte, kirjutab rooma ajaloolane Livius.<sup>217</sup> Kuid ühiskonnas, kus varanduse omamine tagas ühiskondliku positsiooni, andis hea majandulik olukord ka naistele rohkem vabadusi ja võimalusi, sh saada haridust. Mitmete nimekate meeste nagu konsul ja asehaldur Agricola, imperaator Caesari või keiser Augustuse emad olid nende õpetajateks.<sup>218</sup>

Tulles aga tagasi varajase feminismi perioodi 16. sajandisse, ei omanud naised sel ajal küll mingeid nimetamisväärseid juriidilisi õigusi (abielus olev naine ei omanud üldse legaalset sõltumatust oma mehest, tütreid isadest või meessoost sugulastest isa surma korral), kuid sel perioodil paranesid tingimused hariduse omandamiseks. Loodi rida koole hariduse andmiseks tüdrukutele ja naistele. Siinjuures tuleks aga märkida, et perioodi iseloomustab naisvalitsejate Elisabeth I, Taani Anna, aga ka Krahvinna Bedfordi jt edukas valitsemisperiood.<sup>219</sup> Kuid A.

Cliffordi arvates võib esimesi tähelepanekuid profotfeministidest teha juba seoses C. de Pizani (1365-1430) tegevusega, kes oma raamatus *The Book of the City of Ladies* esitas mõtte, et naised peaksid oma kogemustele tuginedes end ise defineerima ja mitte laskma seda meestel teha.<sup>220</sup>

---

<sup>215</sup> Rinne, lk 1.

<sup>216</sup> Sawyer, lk 19.

<sup>217</sup> *Ibid.*, lk 22.

<sup>218</sup> *Ibid.*, lk 21.

<sup>219</sup> Rinne, pt II, lk 1.

<sup>220</sup> A. Kull. *Feministlikust perspektiivist*. Tartu Ülikooli Usuteaduskond. 10.05.2005.

#### 4.1.2. *Feminismi esimene laine*

Esimese laine algust tähistab M. Wollstonecrafti raamatu *Vindication of the Rights of Woman* ilmumine 1792. aastal Inglismaal. Selles võtab ta vaatluse alla tütarlaste õppeprogrammid, leides, et tüdrukute väärsti suunatud õpetamise kaudu loob ühiskond feminiinsust.<sup>221</sup> Hariduse võimaldamine oli olnud niisiis samm paremuse suunas, kuid selle sisu ei olnud aidanud kaasa naiste eneseteadvuse tõstmisele, vaid kinnistas traditsioonilisi soorolle.

Seoses industrialiseerimisega 19. sajandi esimestel kümnenditel võiks naiste tööhõivet ketramis- ja kudumisvabrikutes pidada järgmiseks positiivseks sammuks nende sõltumatuse poole. Teatud majandulik iseseisvus ei aidanud aga kaasa rõhutatud olukorrast vabanemisele ja seepärast tõstatasid J. Ruskin ja J. S. Mill diskussiooni naiste õigustest.<sup>222</sup> Ka E. C. Stanton juhtis tähelepanu tõsiasjale, et naised asetsevad ühiskonnas allpool igasugust võrdsuse piiri. Koos L. Mottiga<sup>223</sup> organiseerisid nad 1848. aastal kokkutuleku Senecas, kõnelemaks mitmetest naisi diskrimineerivatest seadustest, sh naiste valimisõiguse puudumisest.<sup>224</sup> Võimalik, et just sellest tingituna aktiveerus Lääne feministlik liikumine. Naised hakkasid ühiskonnas täitma valdkondi, mis olid nende tegevusalaks koduses miljöös nagu kasvatus, õpetus, hooldus, osalemine töökodades ja koolinõukogudes. 20. sajandi esimestel kümnenditel saavutati valimis- ja hääletamisõigus ning õigus saada valituks parlamenti.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> Rinne, pt II, lk 1.

<sup>222</sup> *Ibid.*, lk 2.

<sup>223</sup> Mott oli kveekerite jutlustaja, kelle tegevus naiste ja orjade vabaduse eest tõi avalikkuse ette idee, et igasugune rõhumine on tegelikult Jeesuse õpetuse vastu. Tema arvates “istus ortodoksne doktriin sotsiaalse õigluse viimases reas”, selle asemel, et võidelda sotsiaalse ja ka teoloogilise vabaduse eest. Ta töötas aktiivselt orjuse kaotamise nimel ja ta enda kodu oli ärakaranud orjade varjupaigaks. Aastast 1866-1868 oli Mott American Equal Rights Association'i president. Peale selle aitas ta organiseerida ka Anti-Slavery Convention of American Women tegevust. A. Oden. *In Her Words: Women's Writings in the History of Christian Thought* (Nashville: Abingdon Press, 1994), lk 292.

<sup>224</sup> *Ibid.*, lk 314.

<sup>225</sup> Oden, 292.

### 4.1.3. *Feminismi teine laine*

20. sajandi teisel poolel hoogustus vahepeal vaibunud naiste tegevus. Seda perioodi iseloomustab mitmete erinevate rõhuasetustega gruppide ja liikumiste teke. Ameerikas said valdavaks liberaalsed ja radikaalsed suunad ning esimest korda toodi avalikkuse ette ka mustade naiste kogemused. Viimaste murele soolise diskrimineerimise pärast lisandus rassiline. Inglismaal moodustus samal ajal lisaks liberaalsele suunale marksistlik-sotsialistlik ja psühhoanalüütiline suund. Kõige põhjanevamateks jagunemise põhjuseks sai hoopis klassikuuluvus.<sup>226</sup> Prantsuse feminism toetus samuti rohkem psühhoanalüüsile, kuid nende eripäraks oli sotsiaalsete ja poliitiliste eesmärkide seadmine vastavalt sotsiaalsele identiteedile.<sup>227</sup>

Teise laine lõpuperioodi iseloomustas niisiis etnilistest ja rassilistest erinevustest tingitud sõlmküsimumuste väljatoomine, juhatades sisse feminismi kolmanda laine (vt 4.2.4). Kuid teise perioodi jäävad ka mitmete naisi puudutavate õiguslike dokumentide vastuvõtmine ja organisatsioonide loomine nende elluviimiseks. Üks esimesi, 1957. aasta Rooma leping sätestas naistele meestega võrdse palga.<sup>228</sup> See lõi pinnase aruteludeks naiste staatuse küsimusele 1970. aastatel, mil läbivaks teemaks kujunes võrdsete õiguste saavutamine *de jure*. 1980. aastatel kaldus raskuspunkt juba naiste ja meeste võrdõiguslikkuse saavutamisele ka *de facto*.<sup>229</sup> Ainuüksi formaalsete õiguste andmine ei olnud taganud naistele ühiskonnas meestega samaväärset positsiooni naisvaenulike kultuuriliste ja sotsiaalsete hoiakute tõttu. „Need takistavad naistel oma huvide ja soovide kohaselt tegutseda ning meestega samaväärsele positsioonile jõuda”, kirjutab Rinne.<sup>230</sup> 1990. aastatel lisandus läbiva mõttena arvestamine sugupoolte ja nendevaheliste suhetega kui keeruka

<sup>226</sup> Rinne, pt II, lk 2.

<sup>227</sup> *Ibid.*, lk 3.

<sup>228</sup> *Mõjude hindamine sugupoolte aspektist*. Juhendmaterjal (Tallinn: Sotsiaalministeerium, 2004), lk 15.

<sup>229</sup> *Ibid.*, lk 12.

<sup>230</sup> *Ibid.*, lk 13.

tervknähtusega. Aastatepikkune töö võeti kokku Amsterdami lepingus 1998. aastal ja selle eesmärk oli jätkata soolise võrdõiguslikkuse süvendamist ja positiivsete meetmete rakendamist.<sup>231</sup>

Lisaks seadusandlust puudutavatele küsimustele iseloomustab teist lainet ka termini „feminism“ asendamine terminitega „naisliikumine“ ja „naisuurimus“. Antifeministide aktiivse ja feminismi naeruvääristava tegevuse tõttu oli see omandanud negatiivse varjundi,<sup>232</sup> mis mõjutas ka mitte radikaalseid naisliikumisi. Tänapäevaks on naisliikumiste, naisühistute ja naisuuringute egiidi all tehtavad naisuuringud kogu maailmas tunnustatud akadeemiliste tööde valdkonnaks;<sup>233</sup> on tekkinud mõiste „akadeemiline feminism“. Liikumise eesmärk on pöörata tähelepanu sellele, kuidas informatsiooni kogutakse ja analüüsitakse,<sup>234</sup> sest uurimuse tulemus sõltub samuti uurija soost, rassist ja püstitatud eesmärkidest. Alljärgnevalt annab autor lühikese ülevaate neist liikumistest, mis tekkisid peamiselt feminismi teisel perioodil, kuid nende tegevusele iseloomulikke jooni võib leida juba profeministide ja feminismi esimese laine liikumiste juures.

Liberaalfeminism toetub oma tegevuses õpetusele üldinimlikust loomusest soost sõltumata. Sellest tulenevalt on liikumine seadnud eesmärgiks saavutada naistele võrdsed õigused meestega seaduslikkuse tasandil, kuna demokraatliku riigi kodanike ja valijatena peaksid ka nemad seaduste ees võrdsed olema. Sellest tulenevalt on liberaalid osutanud nii olemasolevatele puudustele seadusandluses kui ka nõudnud naisi diskrimineerivate seaduste tühistamist. Liberaalid on veendumusel, et ühiskonnas traditsiooniliselt meeste sfääriks peetud aladel on õigus osaleda ka naistel.<sup>235</sup> Z. Eisenstein kirjutab oma raamatus *The Radical Future of Liberal Feminism*, et korporatiivne kapitalism

---

<sup>231</sup> Rinne, lk 15.

<sup>232</sup> *Ibid.*, pt IV, lk 1.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> Kull, lk 5.

<sup>235</sup> Radford Ruether. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), lk 216.

kohtleb naisi nagu marginaalset tööjõudu, keda vajaduse korral palgatakse ja soovi korral vallandatakse.<sup>236</sup> Esmapilgul võib liberaalide idee näida hea lahendusena: ühiskondlikus avalikus sfääris saavad naised võimaluse end teostada. Ent Radford Ruether osutab niisuguse lahenduse puhul probleemile, milleks on seesama ühiskond oma väljakujunenud struktuuridega. Tema arvates tuleks naistele reaalse võrdsuse tagamiseks muuta kogu süsteemi põhimõtteliselt, kuna seadusega tagatud nn teoreetiline võrdsus ei teostu soovitavas ulatuses. Avalikus sfääris avanenud võimaluste kõrval jäävad abielunaised paratamatult seotuks kohustutsega kodus ning isegi kui mehed sooviksid neid kohustusi jagada, on korporatiivse industrialismi struktuur ja kultuur selle vastu.<sup>237</sup>

Niisiis on võrdõiguslikkuse taotlusel seaduse tasandil heade kavatsuste kõrval ka negatiivsed küljed, mida Eisenstein paratamatult ka tõdeb: “Mida rohkem naised tekkinud vastuolusid analüüsivad, seda enam tunnetavad nad oma võimetust saavutada täielik võrdsus kapitalistliku ühiskonna struktuuride sees”.<sup>238</sup>

Liberaalfeminismi ideede kokkupõrge kapitalistlike struktuuridega viis loogilisele mõttele nende rakendamise võimalikkusest teistsuguses ühiskonna-korralduses. “Proletariaati rõhuva ekspluataatorliku klassi” hävitanud sotsialistlik kord näis esialgu olevat sobiv, kuna marksistlik ja sellest välja kasvanud sotsialistlik ideoloogia määratles naist eelkõige sotsiaalselt rõhutatud klassina.<sup>239</sup> Seega oli sotsialistide eesmärk anda naistele esmajärjekorras majanduslik iseseisvus. Marksistlikud feministid M. Benston ja S. Rowbotan näevad staatuse määratlejatena ühiskonnas just ligipääsu resurssidele ja seeläbi

---

<sup>236</sup> Radford Ruether, lk 218.

<sup>237</sup> *Ibid.*, lk 220.

<sup>238</sup> “The more women analyze these contradictions, the more they realize their inability to achieve this equality within the structure of capitalism”. *Ibid.*, lk 221.

<sup>239</sup> Vastupidiselt kapitalistlikule ideoloogiale, kus naisi nähakse ja koheldakse “nõrgema” soona ja jäetakse nende jaoks seepärast naistele sobivad ametid, eitab sotsialistlik ideoloogia igasugust “nõrgemat” sugu. Radford Ruether, lk 223.



omandatud kapitalile. Kuna viimased on põhiliselt meeste hallata, siis jäävadki naised sotsiaalselt rõhutatud grupiks.<sup>240</sup> Ideoloogia puudus peitub aga marksistide tõekspidamises nagu oleks inimtegevuse normatiiviks *male work role is the normative human activity*.<sup>241</sup> Teisti öeldes, naised on võrdsed ja vabastatud nii palju, kui palju nad suudavad end kohandada meeste maailmaga. Lõpuni läbimõtlematuks jäid samuti perekonda puudutavad küsimused. Majandusliku võrdsuse tagamiseks loodi küll naiste abielu, lahutust ja poliitilisi õigusi, ka haridust ja tööhõivet tagavad seadused, nende rakendamine ei osutunud aga realistlikuks.<sup>242</sup> Vastuolud ühiskondliku töö ja koduse rolli vahel teravdusid ning muutusid kaootiliseks, pingestades sel viisil perekonnas valitsevat olukorda.<sup>243</sup> Peale selle lisandus vastuoludele töö ja kodu vahel sotsialistliku ideoloogia kollektiivne elulaad ehk sotsialiseerumine, mis viis privaatsuse miinimumini.<sup>244</sup>

Liberaalfeministide püüdlused lahendada soolise võrdõiguslikkuse küsimus sotsialistlikus ühiskonnakorralduses ebaõnnestus nõndasamuti. Harding arvab, et selle põhjuseks võib olla fakt, et ideede autoriteks olid inimesed, kes oma päritolult ise ei kuulunud rõhutatute klassi ja seepärast ei suutnud ka taibata probleemi sügavamat olemust.<sup>245</sup>

Ilmselt on loogiline, et liberaalsele (sotsialistlikule) feminismile tekkis vastureaktsioonina radikaalne feminism. Liikumise ideoloogia sisuks sai naiste absoluutne vaba otsustus oma elu üle.<sup>246</sup> Nende arvates oli patriarhaalse alatooniga ühiskond teinud naisest (seksuaal)objekti ja püüdis tema üle valitseda. Seepärast kõlabki radikaalide püstitatud loosung järgmiselt: “Vabanemine patriarhaadist tähendab vabanemist meestest!” Tegelikult viitab

---

<sup>240</sup> Harding, lk 18.

<sup>241</sup> Harding, lk 226.

<sup>242</sup> Radford Ruether, lk 224.

<sup>243</sup> *Ibid.*, lk 225.

<sup>244</sup> Ühelt poolt võib seda näha kui riigi abi, näiteks lasteasutuste näol, teiselt poolt viib sotsialiseerumine aga privaatsuse miinimumini. *Ibid.*, 226.

<sup>245</sup> Harding, lk 11.

<sup>246</sup> Radford Ruether, lk 228.

loosungi sõnum ideele alternatiivsest naiste maailmast, toetudes solidaarsusele meeste *rape culture* vastu.<sup>247</sup> Kuigi radikaalse feminismi ideed ei ole realiseeritavad ühiskondlikus sfääris laiemalt, on rajatud mitmeid väiksemaid kommuune ja püütud luua ainult naistest koosnevaid töökollektiive või leitud väljund vaimsel tasandil.<sup>248</sup> Püüdes niisiis subordinatsiooni pöörata täielikuks vabaduseks ja selle läbi sooliseks võrdsuseks, pööras radikaalne feminism patriarhaadi aga matriarhaadiks. Niisuguse “võimupöörde” puhul ei saa aga rääkida soolise võrdsuse taotlusest.

Radikaalidele täiesti vastupidist feministlikku liikumist nimetatakse kultuuriliseks ehk romantiliseks suunaks. See tekkis vastukaaluks industriaalse revolutsiooniga kaasnenud konkurentsi ja hoolimatuse vastu. Liikumise alguseks võib niisiis pidada 19. sajandil alguse saanud feminismi esimest lainet. Romantikud keskendusid traditsiooniliselt naiselikkusega seotud väärtustele nagu kaastunne, hoolitsus ja altruism, et nende esiplaanile toomisega ühiskonda muuta.<sup>249</sup> Seepärast leidis suund väljundi ühiskonnas just neil aladel, kus nimetatud kõlbelised väärtused kõige paremini rakendust leidsid: kasvatamine, õpetamine, sotsiaaltöö, meditsiin jne.

Põhimõtteliselt toetub siis soolise võrdõiguslikkuse taotlus arusaamale inimeste põhiõigustest olla diskrimineerimata oma soolise kuuluvuse tõttu. See on olukord, kus kõik inimesed on vabad arendama oma isiklike võimeid ja tegema valikuid, mida ei piira traditsioonilised soorollid ja mille eesmärgiks on tasakaalustatud ühiskonna väljakujunemine. Siinjuures tuleks silmas pidada, et meeste ja naiste võrdõiguslikkus ei ole sünonüümid samasusele!

---

<sup>247</sup> Fraas ei ole otseselt tõlgitav, võiks aga olla mõistetav meeste vägivaldse võimuna. *Ibid.*, lk 229.

<sup>248</sup> Tuntumaid esindajaid Mary Daley, kelle visioonid dualistlikust maailmast on väga sarnased gnostikutele. *Ibid.*, lk 230.

<sup>249</sup> Kull, lk 6.

#### 4.1.4. *Feminismi kolmas laine*

Kolmas laine ehk nimetatud ka postfeminismiks, on tegelikult suunatud teise laine kriitikale. R. Denfeld leiab, et feminism oma taotlustega on totalitaarne ja vaadetelt jäik, N. Wolf aga, et feminism on oma tegevusetuse tõttu osaline negatiivse ettekujutuse tekkimises sellest.<sup>250</sup> Samas iseloomustavad teda uute suundade tekkimine tulenevalt (soolise) võrdõiguslikkuse mõiste laiemast käsitlemisest. Kui varem rääkis feminism põhiliselt “naise lugu” *versus* “mehe lugu”, siis hakati kolmanda laine perioodil rääkima “kogu loost”. See tähendas üleminekut naisuurimustelt sugupooleuringutele ja termini „sugupool“ käsitlemist suhte struktuurina.<sup>251</sup> Kolmandale lainele ongi iseloomulikud pluralistlikud kontseptsioonid, mis on duaalse asendanud erisustega ja konsensususe mitme- kesisusega.<sup>252</sup> Naiste hääle kuuldavaks tegemiseks ja probleemide teadvustamiseks globaalses maastabis on peetud ka hulgaliselt konverentse maailma erievates paikades nagu Kopenhaagenis, Nairobis ja Pekingis. 1967. aastal kuulutas ÜRO aga välja “Naiste diskrimineerimise kõrvaldamise deklaratsiooni”.<sup>253</sup>

#### 4.2. *Kristlik feminism*

Kahtlemata avaldas sotsiaalpoliitiline naisliikumine mõju naistele kristlikes ringkondades. Ligi kaks aastatuhandet olid ka nemad olnud kirikus tõrjutud seisundis ning ka neile oli vaadatud kui teisejärgulistele inimestele või hoopis Eva kombel „patule ahvatlejatele.” Samas on läbi sajandite moodustanud kirikute liikmeskonna enamuse naised. Teoloogiat tehes oleksid teoloogid

---

<sup>250</sup> Rinne, pt II, lk 3.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pt IV, lk 1.

<sup>252</sup> *Ibid.*, pt II, lk 3.

<sup>253</sup> Kull, lk 3.

pidanud selle faktoriga arvestama. Kiriku institutsionaalsus oma struktuuride kaudu on aga lõhet kahe soo vahel kinnistanud, näidates end seeläbi seksistlikuna. Kuna Jeesuse järgimises on teoloogia (indikatiiv) ja eetika (imperatiiv) lahutamatu seotud ning koostoimivad, peaks teoloogide tähtsaimaks ülesandeks olema aidata uskujatel mõista, et Jeesuse elu oli kooskõlas ta kuulutusega. Järelikult ei saa teoloogia jääda teoreetiliseks, isiklikuks ja individuaalseks, vaid peab olema nõndasamuti praktiline, sotsiaalne ja poliitilinegi. Millegipärast on aga kirik oma tegevuses jätnud liikmeskonna enamiku välja, olgu siis tegu teoloogiliste õpingute või kuulumisega kiriku juhtimisorganitesse. Kuid üldised arengud ühiskonnas on tinginud naiste eneseteadvuse tõusu ja loonud eeldused mõistmaks oma väärtust. Naissugu on jõudnud arusaamisele, et jüngeriks olemine oli Jeesuse ajal avatud kõigile. Sarnaselt sekulaarse feminismiga peab ka kristlik fundamentaalseks kriteeriumiks naise kogemust. Kui esimese laine feministid märkasid, et kristlik teoloogia ei võta arvesse naisi ja kritiseerisid viisi, kuidas teatud Piibli tekste kasutati naiste allasurumiseks,<sup>254</sup> siis andis teine laine hulga nais- ja meesteoloogide, kelle peamiseks huviobjektiks sai “naine religioonis”. Juhtivateks uurijateks näiteks Schüssler Fiorenza, Radford Ruether, Eisenbaum, Witherington, Dunn jt. Uurimise alla võeti Piiblist eeskätt need tekstid, mis olid sügavalt naisvaenulikud<sup>255</sup> või represseerivad ning olid sajandite jooksul andnud tuge, tõrjumaks naisi kiriklikust tegevusest.<sup>256</sup> Rohket käsitlemist leidis aga ristimisvormel apostel Pauluse kirjast galaatlastele, tekstilõik 3:28 kui tunnistus võrdsuse idee olemasolust algkoguduses.<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> Kull, lk 9.

<sup>255</sup> 1Kr 14:34: olgu naised koguduses vaik, sest neil ei ole lubatud rääkida, vaid nad alistugu, nagu ka seda Seadus ütleb; 1Tm 2:11-12; 2:13-15: Sest Adam loodi enne, seejärel Eeva, ka ei petetud Aadamat, vaid naine peteti ära ja sattus üleastumisse, ent ta pääseb lastesünnitamise kaudu; jt.

<sup>256</sup> Ph. Jenkins. *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Oxford: University Press, 2001), lk 125.

<sup>257</sup> Gl 3:28: Ei ole siin juuti ega kreeklast, ei ole siin orja ega vaba, ei ole siin meest ega naist, sest te kõik olete üks Kristus Jeesuses.

Kuid nii nagu naisliikumise ilmalikus sfääris, saab ka kristlikus liikumises rääkida profemministidest. Muidugi tuleb möönda, et võrreldes uuema ajastu feministlike liikumiste taotluste ja tegevusega seadis ajastu kontekst omad piirid. Nende tegevus on olnud aga selgeks tunnistuseks naiste soovist olla kristliku kogukonna täisväärtuslikud liikmed.

#### **4.2.1. Varajane naisliikumine**

Paralleelselt ortodoksseteks tunnistatud kirjutistega levis varakristlikus kogukonnas hulgaliselt teisi kirjutisi, mida loeti ja kasutati tunnistusena Jeesusest. Just 20. sajandil tehtud mitmed arheoloogilised leiud<sup>258</sup> on neid päevavalgele toonud, andes rohkelt informatsiooni ka naiste positsiooni kohta erinevates kogukondades. E. Pagels kirjutab, et Nag Hammadi allikate leidmine esitas väljakutse sõnastada ja ümber hinnata ajalugu ning selle valgel ka käesolev situatsioon. Naiste keskne koht Jeesuse kaaslaste ja apostlitena ning nende oluline roll erinevates kristlikes suundades<sup>259</sup> on leitud allikates ilmne. Kui see oli aga nõnda 1. sajandil, kuidas võidi naistelt siis keelata ametid prohvetite, juhtide ja ülevaatajatena järgmistel sajanditel, küsib P. Jenkins.<sup>260</sup> Naiste osalust kiriku töös nimetatud ametid silmas pidades on Jenkinsi küsimus õigustatud. Institutsionaalse kiriku hierarhias on naised olnud tõepoolest tõrjutud seisundis. Samas võib ametinimetusi ignoreerides ja kirikut elava Kristuse ihuna käsitades ometi leida naisi nii prohvetite, õpetajate, juhtide

<sup>258</sup> Qumrani koopast 1947-52 aastal leitud 12 rulli ja u 40 000 katkendit heebrea- ja arameakeelseid nahk- ja papüüruskäsikirju (3. saj eKr – 1. saj pKr), sh vanimad Vana Testamendi rmt-te ja apokrüüfide tekste ning esseenide endi teoseid (ms koguduse nimekirj ja piiblikommentaare) (EE 5 kd. Tallinn: Valgus, 1990), lk 209; Nag Hammadi koptikeelsete gnostiliste käsikirjade kogu 1954-56 aastal. See koosneb 13 papüüruskoodeksist, mis sisaldavad 53 teost, sh Tooma ja Filippuse evangeeliumi (EE 6 kd. Tallinn: Valgus, 1992), lk 538.

<sup>259</sup> Gnostiline liikumine, montanism, Sofia-tütred jt. Kuna nn ortodokssete kirjutiste põhjal on naiste osa kristlikus liikumises marginaalne või puudub üldse, siis omavad “hereetilisi” liikumisi kajastavad allikad feministliku teoloogia seisukohalt erilist väärtust.

<sup>260</sup> Jenkins, lk 124.

kui ülevaatajatena, kuid kindlasti ka kirjutajate ja teoloogidena samuti ortodoksses kirikus.

Feministide hulgas on võib-olla kõige populaarsemaks osutunud 2. sajandil kirjutatud Maarja evangeelium. Selles räägitakse Jeesuse ilmumisest Maarja Magdaleenale, et anda edasi erilisi teadmisi apostlite jaoks. Jeesuse suhtumist naisesse kui mehega võrdsesse väljendatakse evangeeliumis apostlite kõhklaste ja Maarja ilmutuse ning viimase kindla usu vastandamise kaudu.<sup>261</sup> “Kuidas on võimalik, et Päästja eelistab teda (Maarjat) meile?” küsivad Peetrus ja Andreas selles.<sup>262</sup> Tegelikult viitab vajadus niisuguse kirjutise järele teravale probleemile kirikus meeste ainuautoriteedi ja juhtpositsiooni pärast. Sest ka Tooma evangeelium ja *Pistis Sofia* kajastavad vastasseisu Maarja Magdaleena ja Peetruse vahel.<sup>263</sup> Maarja evangeelium näib olevat peale gnostikute aktsepteeritud ka teistes kristlikes ringkondades isegi kaanonina. Samavõrra populaarne on olnud gnostiline *Pistis Sofia*, milles väljendub gnostilise õpetuse rõhuasetus spirituaalsusele ja võrdsusele. Seepärast on ka naisjüngrid Jeesuse järgijatena kirjutises kesksel kohal, eriti aga Maarja Magdaleena, kelle ehedat usku ja Jumala äratundmist Jeesus kiidab.<sup>264</sup> Naiste valikuid abielu- ja vallaspõlve küsimustes kajastavad “Tecla teod” (ka: Pauluse ja Tecla teod) ja “Perpetua (märtri) kannatused“. Mitmed usku pöördunud naised soovisid pühenduda üksnes Jumala teenimisele ja jääda seepärast üksikuks. Nimetatud kirjutised kujutavad väga ilmekalt ja emotsionaalselt naiste iseseisvaid, kuid ühiskonna silmis taunimisväärseid valikuid. Kuigi nende autorid on teadmata, viitab teemakäsitus reaktsioonile, mida tekitas naiste surumine traditsioonilistesse soorollidesse tegevusvabaduse asemel koguduses.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> Oden, 17.

<sup>262</sup> Oden, lk 17.

<sup>263</sup> Schüssler Fiorenza, lk 51; Kogudustes olid autoriteetideks ja vaimseteks liidriteks prohvetid, õpetajad ja apostlid. *Ibid.*, lk 286.

<sup>264</sup> Jenkins, lk 126.

<sup>265</sup> *The Acts of Paul and Tecla*, ed., B. D. Ehrman (Oxford, 2004), lk 177.

Vaatamata evangeeliumide jutustustele Samaaria naisest, kellega Jeesus religiooni puutuvast vestles (Jh 4) või Marta õest Maarjast, kes eelistas Jeesuse jalgade ees õppida (Lk 10:38), on naised peetud vähese taipamis- ja õppimisvõimega sugupooleks. Kapadookia kirikuisade Basileiose ja Gregoriose lugu on aga suurepäraseks näiteks väite paikapidamatusest. Dialoogis “Hingest ja ülestõusmisest” hindab Gregorios õe Marcina mõjus oma vaadete kujunemisele väga kõrgelt, nimetades teda ühteagu õeks ja õpetajaks.<sup>266</sup> Kui tavaliselt kirjutatakse Basileiosest ja Gregiosest kui neist, kes püüdsid integreerida kristlust kõige sellega, mis klassikalises kultuuris hea oli,<sup>267</sup> siis kahjuks ei ole neis kirjutistes vähimatki viidet Marcinale. Tegelikult sai just temast pärast vanemate surma oma vendadele hariduse andja ning seda nii kristlikus õpetuses kui klassikalises kultuuris.<sup>268</sup> J. Pelikan tsiteerib P. Browni, kes kirjutab: “/.../ on võimalik lugeda kõiki Caesarea Basileiose teoseid, ilma et hetkekski aimataks, et tal oli õde ja ammugi mitte seda, et tolleks õeks polnud keegi muu kui suur Marcina”.<sup>269</sup> Samal teemal on sajand sajandi järel ilmunud allikaid, mis lükkavad ümber müüdi naiste „loomupärasest“ rumalusest. Tänapäeva mõttes kõrgharidust omavaks ja teoloogilistel teemadel kirjutavaks naiseks võib pidada Beatricei Naatsaretist 13 sajandist,<sup>270</sup> aga ka madam J. Guyoni 17. sajandist. Viimase teoloogilist mõtlemist iseloomustavad iseseisvad usulised otsingud ja arusaamine, et kristliku elu tuumaks on hinge mõtisklused Jumala üle. Oma ideede

<sup>266</sup> J. Pelikan. “Klassikaline kultuur ja kristlik teoloogia”, Akadeemia 9 (2001), 1973.

<sup>267</sup> T. Lane. Öhtumaa mõtte loojad (Tallinn: Logos, 2002), lk 41; C. Andresen, A. M. Ritter. Kristluse ajalugu I/1 (Tartu: Greif, 1998), lk 102.

<sup>268</sup> Pelikan, lk 1973; Kolmele kapadooklasele tuleks lisada kindlasti “neljas kapadooklane”, Basileiose ja Gregoriose vanem õde Marcina. Ta oli mõlemale vennale mitte ainult vaimse askeetluse eeskujuks, vaid ka vanemate vaimse pärandi kandja ja edasiandja. Basileios kirjutab oma autobiograafilises kirjas, et õpetus, mille ta poisipõlves Jumala kohta oma õnnistatud emalt ja vanaemalt ning lisaks õelt Marcinalt sai, ei muutunud põhiolemuselt ka hiljem. Basileiose täiskasvanuks saades säilitas õpetus algse identiteedi. J. Pelikan. *Christianity and Classical Culture* (New Haven&London: Yale University Press, 1993), lk 8, 303.

<sup>269</sup> Pelikan, lk 1974.

<sup>270</sup> Beatrice otsustas religioosse elulaadi kasuks juba 17 aastaselt. Ta õppis grammatikat, retoorikat, geomeetriat, aritmeetikat, astronoomiat ja muusikat. Kogu oma eluperioodi vältel tsistertslaste koostis kirjutas ta üles isiklikke vaimseid kogemusi ja esseid teoloogilistel teemadel. Oden, lk 121.

levitamiseks rajas ta *Nouvelles Catholiquei* kogukonna, kuid kiriku juhtfiguuride poolt esitati talle süüdistus kvietismis<sup>271</sup> ning Guyon vahistati. Nagu varem öeldud, on juhtpositsioonid kirikutes olnud meeste hallata. Seda nn õigust on põhjendatud küll Jumala loomiskorraga, küll väidetega naiste sobimatusest juhirolli liigse emotsionaalsuse ja tasakaalutuse pärast. Ometigi võib kiriku ajaloost leida küllaga neid, kes on sellega suurepäraselt toime tulnud. Üheks niisuguseks profoteminismi perioodi näiteks võiks tuua prantslanna J. de Chantali 17. sajandist. Seadnud endale eesmärgi külastada haigeid ja vaeseid, rajas ta 1610. aastal *Visitandinesi* kogukonna. Tegevuse tulemusena ehitati ligi 86 maja haigete ja vaeste vastuvõtmiseks. Rajatud kogukonnas oli de Chantal ka väga hinnatud vaimne juht.<sup>272</sup> Kuigi apostel Pauluse kirjast võib lugeda käsku naistele koguduses vaid olla, on sealsamas UT-s kui ka kiriku ajaloos väga palju näiteid, mis käsu küsimärgi alla seavad. Autori arvates vääraks esiletoomist kristliku feminismi esimesse lainesse jääv A. B. Smith. Tema lugu on eriline seepärast, et ta kutsumuses ei saanud takistuseks ei staatus ega varanduse puudumine. On ju suurem osa aktiivsetest ja prominentsetest naistest kiriku ajaloos pärit jõukatest peredest. Amanda sündis aga orjana orjade perekonnas Ameerikas. Tänu isa jõupingutustele ja raskele tööle saavutas perekond vabaduse. Varsti pärast sügavat vaimulikku kogemust aastal 1868 sai ta tuntuks jutlustaja ja evangelistina ka rahvusvahelisel areenil ning oli oodatud külaline mitte ainult Ameerika erinevates piirkondades, vaid ka Inglismaal, Iirimaal ja Šotimaal ning isegi Indias ja Lääne-Aafrikas, kus ta töötas misjonärina.

#### **4.2.2. Kristliku feminismi esimene laine**

<sup>271</sup> Oden, lk 245; Kvietism – reaktsiooniline müstiline liikumine katoliku kirikus 16-17 sajandil, mis jutlustas vagurust, vaikset hingerahu ja sisevaatlusi (VL. Tallinn: Valgus, 1979).

<sup>272</sup> Oden, lk 231.



Kristlik liberaalne feminism on oma olemuselt üsna sarnane ilmalikuga. Ka see toetub soolise võrdõiguslikkuse taotlemisel üldnimliku loomuse tõdemisele.. Religiooni perspektiivist öelduna tähendaks see, et jumalanäolistena on mõlemale soole omane mõistus ja moraalne teadvus.<sup>273</sup> Maailmas oleva ebaõigluse allikaks peavad liberaalid ajaloolist ebaõiglust ehk seda, mida Jumalast lahus olev inimene Temalt saadud mõistusega ise on loonud: hierarhilised ühiskonnad, privileeeritud klassid, üleolek, rõhumine, sooline ebavõrdsus jne. Liberaalidele omaselt rõhutavad ka kristlased vajadust väliste reformide järele. Nende lähtepositsiooniks on aga sisemine vabadus. Vabastatute kogukonnana peaks kirik teostama sisemist vabadust ka väliste asjade kaudu ning olema maailmas teenäitajaks, kirjutab Radford Ruether.<sup>274</sup> Sealhulgas soolise võrdõiguslikkuse küsimustes.

Esimese naisjutlustaja A. Browni pastoriks ordineerimisega 1853. aastal avatigi Ameerikas tee naiste ordineerimisele. Kuid juba varem olid Lääne valged naised näidanud üles juhtimisvõimeid ja olnud kristlikust vabastavast sõnumist ajendatuna ühiskondlike reformide toetajateks. Ameerika abolitsioniste ja feministe on kõige enam mõjutanud ja kujundanud reformistlike vaadetega kveekerist jutlustaja L. Mott. 1840. aastal osales ta ülemaailmsel orjusevastasel kokkutulekul *Anti-Slavery Convention* Londonis koos E. C. Stantoniga, kuid neil ei lubatud sõna võtta. Kaheksa aastat hiljem, naiste peetud konverentsil Seneca Fallsis 1848, nõuti Ameerika Iseseisvusdeklaratsioonile toetudes juba võrdseid õigusi.<sup>275</sup> Naiste õigust teostada sisemist vabadust väliste reformide kaudu ühikonna parendamiseks toetasid eeskätt protestantlikud liikumised.<sup>276</sup> Esimene laine lõi baasi edasistele sammudele teises laines.

---

<sup>273</sup> Radford Ruether, lk 103.

<sup>274</sup> Radford Ruether, lk 104.

<sup>275</sup> Hunter College Women's Studies Collective/H. C. W. S. C. (Oxford, 1983), lk 386.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 387.

### 4.2.3. Kristliku feminismi teine laine

Teise laine eripäraks on kindlasti feministliku teoloogia teke. Selle eesmärgiks ei olnud/ole teha teoloogiat meeste vastu, vaid tuua välja naiste vajadused ja leida neile lahendus naiskogemusest lähtudes. Naised leidsid, et Piibli keel on neid diskrimineeriv ja aitab kaasa madala enesehinnangu kujunemisele, kuivõrd keel on see, mis mõtlemist kujundab.<sup>277</sup> Oma töödes püüdsid enamtuntud Lääne naisteoloogid nagu E. Schüssler Fiorenza, L. Russell, C. Martin jt osutada Pühakirja vabastavale sõnumile, et seeläbi tuua esile naiste võrdvärsus kristliku kogukonna liikmetena.

Kahtlemata pakkusid feministlike teoloogide uurimused ideid ja lähtekohti väga erinevatele liikumistele. Teise laine kõige levinumaks suunaks sai romantiline feminism. Vastupidiselt liberaalide võrdõiguslikkuse taotlusele sotsiaalsete reformide näol ei lähtunud romantikud ei bioloogilistest erinevustest ega ka mitte patu küsimusest, vaid vaimsusest. Nende arvates esindab just naine algset inimloomuse headust jumalanäolisena puhtaimal viisil, kuna mehed osalevad võimu, konkurentsi ja patu sfääris, mis neis hea inimliku loomuse hägustab.<sup>278</sup> Naissoole on seevastu omased kvaliteedid nagu eneseohverdamine, emotsionaalne tundlikkus, moraalne puhtus ja usk Jumalasse pigem südame kui mõistusega; samuti ausus ja rahutaotlus sarnaselt Jeesusega, kes oli halastav, armuline ja ennastohverdav *imago dei*.<sup>279</sup> Konservatiivromantikud vastandasid end erinevalt reformistidest altruismi, puhtuse ja armastusega koduses sfääris uhkuse, egoismi ja patuga avalikus sfääris. Nende arvates on naiste kohus end jäägitult kodule pühendada, et selle kaudu mehi nende ettevõtmistes toetada. Konservatiivid on veendunud, et kui nad püüavad end teostada väljaspool kodu traditsioonilistel meeste aladel, siis

---

<sup>277</sup> H. C. W. S. C, lk 389.

<sup>278</sup> Radford Ruether, lk 105.

<sup>279</sup> *Ibid.*

kaotavad nad naiseliku süütuse ning neist saavad mehelikud, langenud naised.<sup>280</sup>

Altruistlike vaadete poolest kuuluvad romantilise feminismi hulka ka reformistid, kuid nende tegevus on suunatud kodust väljapoole. Neil on sarnaseid jooni nii liberaalidega, kelle tegevus on suunatud väljapoole kui konservatiividega, kes ütlevad naissoos peituvat inimloomuse kõrgem natuur. Neist ideedest johtuvalt ei eraldu reformistid avalikust sfäärist “vaimsetesse kõrgustesse”, vaid võtavad enda hooleks valdkonnad nagu hoolitsemine orbude, kodutute, vanurite ja majanduslikes raskustes olevate perekondade eest. Siiski ei piirdu nende tegevus pelgalt ebavõrdsusest tingitud olukordade parendamisega. Nad nõuavad ka seadusandluse muutmist niisuguseks, mis annaks naistele endile õigused otsustamiseks ja reformide teostamiseks ühiskonna võimupositsioonide kaudu.<sup>281</sup>

Radikaalromantism kaldub sarnaselt radikaalse feminismiga äärmusesse, kui see ütleb olevat kaotanud igasuguse lootuse “kurjade, meheline institutsioonide” muutmiseks. Nad eitavad patriarhaalset religiooni meeste loodud kultuurina ja on seetõttu tõmbunud omaette utoopilisse naiste kogukonda, nagu Radford Ruether neid iseloomustab.<sup>282</sup> Samas võib leida nende ideedes püüdlusi nii maailma reformimiseks naisperspektiivist kui meeste päästmist “naiste kõrgemasse sfääri”. Siiski leiavad nad meeste egoismi, uhkuse ja domineerimise vajadus olevat nõnda juurdunud, et lootus muutusteks jääb tulemusteta.<sup>283</sup> Radikaalset suunda on seepärast raske paigutada kristlike naisliikumistega ühe nimetaja alla, kuna nende ideoloogias väljendub negatiivne hoiak Jumala looming – meessoost vastu.

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, lk 106.

<sup>281</sup> Radford Ruether, lk 107.

<sup>282</sup> *Ibid.*, lk 107.

<sup>283</sup> *Ibid.*, lk 109.

Positiivses mõttes radikaalseteks vaadeteks võiks pidada rekonstruktsionistide omi, kes kujutavad reforme ette tõelise, kogu inimühiskonda hõlmava taastamisena. Nende ideede valguses saavutataks reformide tulemusena Jumala riigi realiseerumine sellisena nagu Jeesus kui Kristus seda kuulutas ja teostas.<sup>284</sup>

#### *4.2.4. Kristliku feminismi kolmas laine*

Kui sekulaarse feminismi kolmas laine on suunanud oma uuringud mõlemale soole ja näeb seda ühiskonna terviku seisukohalt tulemusrikkamana kui pelgalt naissoo õigustega tegelemine, siis võib sarnaseid tendentse näha ka kristlikus valdkonnas. Seda iseloomustavaks jooneks on püüd realiseerida Jumala riiki nii kirikus kui ühiskonnas, sest Jeesuse võimas sotsiaalne nägemus oli inklusiivne kogukond. Nende arvates on naiste (ja kõigi rõhutute) kaasahaaramine võimalik ainult sel juhul, kui loobutakse patriarhaalsest keelest ja antakse traditsioonilistele sümbolitele uus tõlgendus. Seejuures ei näe nad vajadust tõlgendada ümber Jeesuses Kristuses ilmutatud Jumalat.<sup>285</sup> Euroopa, Ameerika, Aasia ja Lõuna-Ameerika naiste mis tahes kogemuste mõistmiseks on ühine keel mööda- pääsmatu. Samas ei arva kolmanda laine feministid, nagu oleks naiste kogemust võimalik esitada universaalsena. Tõsiasja tunnistades edendab kolmas laine uusi mõtlemisviise ja sotsiaalseid mudeleid,<sup>286</sup> mille sisuks on vabastav Jumala riik.

#### *4.2.5. Eshatoloogiline feminism*

---

<sup>284</sup> Kull, lk 12.

<sup>285</sup> Kull, lk 12.

<sup>286</sup> *Ibid.*, lk 15.

Teatud mõttes omab eshatoloogiline feminism sarnaseid jooni sotsialistliku feminismiga, kus mõlema soo võrdõiguslikkust püütakse tagada ühiskonnakorralduse muutmisega. Ka kristlikku õpetust läbiv eshatoloogiline idee sisaldab endas mõtte uuest ühiskonnast ja kõikide inimeste võrdõiguslikkusest Jumala riigis. Seepärast ei oleks eshatoloogilist suunda õige paigutada ühte või teise lainesse – tulevase riigi reaalsust on uskujad kogunud oma elus kristluse esimestest päevadest alates. Kuid on tõsi, et 20. sajandi teisel poolel “avastasid” teoloogid A. Sanders, G. E. Ladd, J. Dunn jt uuesti eshatoloogilise perspektiivi UT-s, seda just Pauluse õpetuses. Teoloogiline küsimus vastuolust Jumala riigi ja maailma vahel leidis eshatoloogilises perspektiivis vastuse ja seda hakati nimetama oleva ja tuleva ajastu vaheliseks pingeks. Töö autori arvates annab just eshatoloogiline perspektiiv lähtekoha rääkimaks võrdvärsusest kristlikus valdkonnas. Sest kui Jumala riigi olemus avaldus Jeesuse õpetuses ja tegevuses juba 1. sajandil, kas ei peaks siis iga Teda järgiva kristlase toimimise paradigmaks olema Jeesuse ise?

Eshatoloogilisest või mis tahes feministlikust liikumisest kui niisugusest rääkimine seoses algkristlusega on ilmselgelt liig, kuid töö autor leiab, et vihjeid naiste teadlikule tegevusele võrdsuse nimel võib näha juba algkristluses nn leskede näol (1Kr 7).<sup>287</sup> UT pastoraalkirjades<sup>288</sup> ja mitmetes piiblivälistes varajastes allikates räägitakse naistest-leskedest: “Tervitan oma vendade peresid koos naiste ja lastega ja neitseid, keda hüütakse leskedeks /.../“, kirjutab Iganatius Smürna kogudusele (XIII.1).<sup>289</sup> Töö autor julgeb oletada, et tõuget selleks andsid ka Pauluse nõuanded abielu ja vallaspõlve küsimustes, tuues muuhulgas eeskujuks oma enda elu: “Ma tahaksin, et kõik inimesed oleksid nõnda nagu mina. Kuid igäühel on oma armuand Jumalalt, ühel nõnda, teisel teisti” (1Kr 7:7). Apostlit autoriteediks pidanud inimesed võisid neist teha järelduse, nagu oleks vallaspõlv abielule

<sup>287</sup> “Leskede” ehk ükikute naiste tegevusele ei vaadatud siiski hästi, sest see oli vastuolus naist iseloomustavate voorustega nagu häbitunne, tagasihoidlikkus, passiivsus, jne. Avaliku tegevusega seostusid aga mehelikkusele viitavad võim, juhtpositsioon, prestiiž ja au. Tõenäoliselt sellepärast kutsuti naised üles pigem palvetama kui avalikult kuuulutama (1Tm 5). Torjesen, lk 146 jj.

<sup>288</sup> 1Tm 5:3, 16 viitavad naistele, kes ei järgi aktsepteeritavat tava; Schüssler Fiorenza, lk 313.

<sup>289</sup> *Apostlikud isad*. Toimetanud E. Hiedel (Tallinn: Eesti keele Sihtasutus, 2002), lk 142.

eelistatum evangeeliumi pärast (s 32-35). Kuid “lesestaatust” eelistasid samuti paljud lahutatud naised.<sup>290</sup> Tolleaegsed allikad tunnistavad niisuguse õiguse aktiivsest kasutamisest. Schüssler Fiorenza kirjutab oma raamatus *In Memory of Her*: “Apokrüüfilised kirjutised on täis lugusid oma mehi hüljanud pöördunud naistest, kellest said askeedid või ekstaatikud”.<sup>291</sup> Leskede kombel materiaalsest heaolust loobumist vaimsete eesmärkide nimel esineb ka 1. sajandi lõpus ja 2. sajandi alguses tekkinud gnostilistes liikumistes.<sup>292</sup> Need viljelesid ideed pattu- langemiseelse võrdsuse taastamisest Kristuses. Gnostikud olid arvamusel, et algselt oli mees ja naine Aadamis ühes isikus, pattulangemise tõttu aga lõhenes seksuaalseks mees- ja naissooks. Nende nägemuse kohaselt oli algse inimkonna taastamine võimalik seksuaalsuse ja ihuliku loomuse ületamise läbi: askeetlus, vaimsuse otsimine ja maailmast eraldumine tsölibaadis saidki liikumiste tunnusjoonteks.<sup>293</sup> Nimetatud tingimused lubasid naisi küll meestega võrdsetena kohelda, kuid vaid tingimusel, kui neid täideti ja „ingellik“ elustiil oli algolukorra taastamiseks vaieldamatuks eeltingimuseks. Järelikult kehtis võrdõiguslikkus ainult kogukonna sees, mis kuulus eshatoloogilisse sfääri. Sekulaarses maailmas valitsev subordinatsioon oli nende arvates aga muudetamatu lihaliku loomuse tõttu.<sup>294</sup>

Eshatoloogilise feminismi sõnumis peitub kindlasti edumeelsus, võrreldes näiteks ortodoksse kirikuga, mis põhimõtteliselt ei lasknud naisi juhpositisioonide juurde. Gnostiliste liikumiste puuduseks tuleks aga nimetada dualistlikku lähte- positsiooni ja sellest tulenevat rõhuasetust vaimsusele. Esiteks tingib see uskujate eraldumise ühiskonnast, teiseks moonutab

<sup>290</sup> Naistel pidi ühiskonnas olema meessoost eestkostja, tavaliselt isa, mees, vend või onu. Sawyer, lk 20.

<sup>291</sup> Schüssler Fiorenza, lk 223; *The New Testament and Other Early Christian Writings*, ed., B. D. Ehrman (Oxford: Oxford University Press, 2004), lk 177; Oden lk 21jj.

<sup>292</sup> Radford Ruether, lk 99.

<sup>293</sup> Radford Ruether, lk 100.

<sup>294</sup> *Ibid.*, lk 101.

evangeeliumi algset sõnumit, mis oli mõeldud päästeks kõigile, ja kolmandaks, kuna võrdõiguslikkus on kehtiv teatud tingimustel, siis sisaldab see uut varjatud ebavõrdsust. „Kas ei ole see pigem soov soolise ebavõrdsuse asemel kõrvaldada soolist erinevust?“, tsiteerib Schüssler Fiorenza R. Scroggsi.<sup>295</sup> Algse, seksuaalsustea inimkonna taastamine Aadamis eshatoloogilise ideena sisaldas niisiis vastuolusid, mida põhjustas ühelt poolt juba realiseerunud, teiselt poolt aga veel realiseerumata eshatoloogia, väljendudes piirangutena.

Kahe ajastu pingest põhjustatud vastuolu jääb kahtlemata kehtima Kristuse taastulemiseni, kuid see ei tähenda, nagu ei oleks kristlastel võimalus juba realiseerunud eshatoloogiat kogeda: “Niisiis, kui keegi on Kristuses, siis ta on uus loodu, vana on möödunud, vaata, uus on sündinud” (2Kr 5:17), oli Paulus veendunud. Seega

seab olev, materiaalne reaalsus ideele alati teatud paratamatud piirangud.

---

<sup>295</sup> Schüssler Fiorenza, lk 6.

### ***Kokkuvõte***

Naiste eneseteadlikkusest ja vajadusest end määratleda võrdsete subjektidena ning saada meestega võrdselt koheldud ka seadusandlikul tasandil võib leida juba 3. sajandist eKr. Esimene tsiviilseaduski ajaloos on nende tegevuse tulemus. Feminismi ajaloos ei peeta neid aga veel feministideks ega profeministideks. Viimati nimetatud perioodi alguseks loetatakse 15. sajandit, mil de Pizan kirjutas raamatu *The Book of the City of Ladies*.

Märkimisväärseid juriidilisi õigusi ei omanud naised kuni 20. sajani alguseni, kuid haridust hakati laiematele hulkadele andma 16. sajandil suurte naisvalitsejate ajajärgul. Kahtlemata oli see samm edasi naiste enesteadvuse tõusu suunas. Eeltööks ühiskonna hoiakute kujundamisele suhtumises mees-ja naissoosse võiks pidada Wollstonecrafti 1792. aastal avaldatud *Vindication of the Rights of Woman*, mis aitas kaasa ka feminismi esimese laine tekkele. Perioodi silmapaistvaks naiseks oli kindlasti Stanton, kes organiseeris Ameerikas esimese naiste kokkutuleku, et nende kui rõhutute staatust avalikkuse ette tuua. Feminismi teist lainet iseloomustab väga erinevate feministlike ja naisliikumiste teke: liberaalne, sotsialistlik, romantiline ja radikaalne feminism. Lisaks eelnevale on teise laine iseloomulikuks jooneks Lääne valgete naiste probleemide kõrval rassilistest ja etnilistest erinevustest tingitud probleemide esiletoomine.

Pärast II maailmasõda hoogustus feministlik liikumine, mille tulemusena mitmeid naisi diskrimineerivaid seadusi muudeti. 1980. aastatest alates on loodud hulk organisatsioone vastuvõetud seaduste elluviimiseks. Pärast seadusandlike reforme ja institutsioonide loomist nende rakendamiseks on feministlik liikumine jõudnud etappi, kus puhtalt naisuuringute asemel tegeletakse sugupoolte uuringutega. See tähendab, et soolisus on saanud akadeemiliseks uurimis- objektiks ja meest ning naist enam ei vastandata. Võitlusest naiste võrd- õiguslikkuse eest on saanud püüdlus tasakaalustatud ühiskonna poole.



Paralleelselt sekulaarse feminismiga aktiveerus ka kristlike naiste liikumine võrdõiguslikkuse eest. Ilmselt seetõttu võib selle mitmetes eri suundades tunda ära sekulaarse feminismi ideid. Koguduste liikmetena on kristlikud naised tundnud end tõrjutud positsioonis just kirikus ja sellest tulenevalt on nende peamine siht saada aktsepteeritud eelkõige kiriku täisväärtuslike liikmetena. Kristlik feminism ja naisliikumised võitlevad niisiis õiguse eest saada osa vabastavast lunastusest mitte ainult spirituaalses valdkonnas. Hierarhia kinnistumisega ja karismaatiliste ametite nagu õpetamine ja apostliamet asendumine administratiivse vaimulikkonnaga lõi eeldused naiste marginaalsena pidamisele. Juba 2. sajandi kirjutised, nagu Maarja evangeeliumi ja *Pistis Sofia* kajastavad leppimatust tekkinud olukorraga; „Tekla teod“ ja „Parpetua (märtri)kannatused“ aga soovi ise oma eluviisi valida. Kahtlemata ei saa neid autoreid pidada sõna otseses mõttes feministideks, kuid vastuseisu kiriku püüdele naiste religiooside kogemusi alahinnata võib selles näha küll. Just seetõttu oli hereetilistes liikumistes, kus rõhk asetati ehatoloogilisele nägemusele kogudusest, naiste osakaal suur. Seevastu ortodoksses kirikus meeste juhtpositsioon kinnistus. Kindlasti aitasid sellele kaasa mitmed naiste intellektuaalseid võimeid küsimärgi alla seadnud kirjutised. Sellele vaatamata on kiriku ajaloos lugematu hulk tähepanuväärseid naisi, kes valitsevale naisi tõrjuvale hoiakule vaatamata pühendasid end Jumala teenimisele, jättes endast maha väärtuliku pärandi naiste kogemusest Jumalaga. Tõenäoliselt ei räägitaks Kapadokia kirikuisadest Baileiosest ja Gregoriosest, kui nende vanema õe Markina haritus ja erakordne vaimsus poleks vendade tõekpidamiste kujunemisel määravaks saanud. Siikohal olgu veel nimetatud ka teoloogilistel teemadel kirjutanud Beatrice 13. sajandist ja Guyon 17. sajandist. Feminismi esimesse lainesse jäävad aga juba ordineeritud jutlustajad Smith ja Brown. Uuema ajastu kristliku feminismi esimese laine ülesandeks jäi kristluse kui meestekeskse religiooni olemuse teadvustamine ja küsimuse esitamine: kus asetseb selles pildis naise kogemus Jumalast ning Jumalaga? Perioodi tähtsündmuseks oli kindlasti Stantoni naiste Piibli väljaanne 1895. aastal.

Feminismi teist lainet iseloomustab vajadus teoloogia järele, mis naise jumalakogemust adekvaatselt uuriks ja tõlgendaks. Feministlikest teoloogidest on saanud tuntumateks Fiorenza, Russell, Radford Ruether jt. Üldjoontes iseloomustab perioodi aga romantiline (ka: kultuuriline) feminism, mis rõhutab eeskätt naises endas peituvat potentsiaali tõelise *imago deina*. Tähelepanu vääriks aga ka rekonstruktiivne feminism. Selle radikaalsus seisneb põhimõttes rekonstrueerida kogu loodu kohandamise ja korrigeerimise asemel. Nii võikski kolmanda laine võtta kokku lausesse – vabastav Jumala riik on kõikjal kõikide jaoks ja algab meelega paranduse ning eksimuste heastamisega.

#### **4.3. Eesti naisliikumine**

Eesti naise lugu on võrreldes Lääne Euroopa naisega erinev, kulgedes oma rada. Seepärast ei saa siin rääkida feministliku liikumise kolmest lainest ega ka mitte profefeministidest. Aastasadu olid Eesti alad võõrvõimude all ja rahvas orjastatud. Alles 17. sajandil püüdis Rootsi võim rahva vaimset kultuuri tõsta ja arendada, asutades koole. Tänu elementaarsele kooliharidusele õpiti lugema ja kirjutama ning kirjasõna tundmine levis seeläbi paljudesse kodudesse. Eriti tähtsat osa hakkasid etendama nn nurgakoolid, kus said õpetust ka tüdrukud, olles seega esimeseks hariduslätteks naissoole.<sup>296</sup>

Mõningaid sarnaseid jooni Lääne feministliku liikumisega võib leida ehk Eesti Vabariigi esimesel perioodil enne II maailmasõda, kuid pärast sõda välistas nõukogude ideoloogia igasugused feministliku ja naisliikumise ideed Lääne mõttes. Eesti naisliikumisele on aga iseloomulikud kolm „kolmikut”, kelle tegevus märgib olulisi etappe eesti naise loos: 1) rahvuslik ärkamisaeg, 2) eneseteadvuse tõus ja 3) poliitiline aktiivsus.<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> H. Mäelo. *Eesti naine läbi aegade* (Tallinn: Varrak, 1999), lk 24.

<sup>297</sup> *Ibid.*

Eestis sai vaimse ja rahvusliku ärkamise ajal oluliseks figuuriks mehe kõrval ka naine. Selle perioodi „kolmikuteks“ tõusid Lydia Koidula (Jannsen), Natalie Johanson-Pärna (Jakobson) ja Lilli Suburg. Nad kõik omandasid tolleaegse kõrgeima hariduse, mis naisele võimalik – kodukooliõpetaja diplomi. Neid lähemalt iseloomustades võib öelda, et Lydia Koidulat tuleb kindlasti pidada mitte ainult üheks suuremaks rahva vabaduseigatsuse kajastajaks oma luule kaudu, vaid ka selle õhutajaks. Tema luule peegeldab rahvusliku liikumise demokraatlikke taotlusi.<sup>298</sup> Rahvuslikus õhkonnas ja haritlaste peres kasvanud Johanson-Pärna rajas aga Tallinnasse esimese tütarlaste käsitöökooli, asudes laiemalt nende haridusküsimuste eest võitlema. Esimese eesti naisena tõi ta probleemi avalikkuse ette 1882. a. Eesti Kirjameeste Seltsis<sup>299</sup>. Suburgi tuleks aga esile tõsta naisena, kes tundis ise huvi teiste maade naiste elu-olu vastu ja leidis vajaliku olevat seda tutvustada ka laiemale lugejaskonnale. Soovist ajendatuna asutas ta 1887. a. „esimese literatuurliku ja ajakohase ajakirja Eesti naisterahvale“ – „Linda“.

Teise „kolmiku“ olulisteks mõjutatajateks olid kindlasti Anna Haava, Miina Härma ja Aino Tamm. Neid iseloomustab soov saada samavõrra haritud kui mehed. Kuna Eesti ainsa ülikooli ukсед oli naistele kuni 1911. aastani suletud, siis omandasid paljud neist ülikoolihariduse Euroopas.<sup>300</sup> Samasse aastakümnesse mahuvad veel kaks tähelepanuväärset naist: J. Sild-Rebane, kes kaitses Berni ülikooli majandusteaduskonnas väitekirja 1911. aastal ja esimese naisena Eestis omandas meditsiinidoktori kraadi Zürichi ülikoolis 1914. aastal A. Poom-Teemant.<sup>301</sup>

Järgmisel kümnendil naistele ukсед avanud Tartu ülikoolis said õigusteaduse diplomid mitmed naised nagu A. Ostra-Oinas ja E. A. Lender. Esimene neist saavutas eesti naise jaoks seni kõrgeima positsiooni poliitilisel areenil, kui ta

---

<sup>298</sup> Mäelo, lk 28.

<sup>299</sup> *Ibid.*, lk 33.

<sup>300</sup> Mäelo, lk 51.

<sup>301</sup> *Ibid.*, lk 96-97.

valiti Asutava Kogu liikmeks ja Riigikogu liikmeks I ja II koosseisus. Peale selle oli ta Tallinna Linnavolikogu liige.<sup>302</sup> Lender oli tunnustatud pedagoog, pidades sajandi alguses Algkooli Mõlemast Soost Lastele, hiljem asutas aga tütarlaste humanitaargümnaasiumi. Hariduse omandas ta Tartu ülikoolis, õppides filosoofia- teaduskonnas aastatel 1920-27.

Rahvuslike aadete kõrvale valmistas poliitiline siind pinda kolmandale „kolmikule“. Suur hulk haritud naisi ei leidnud tööd, sest igasugused kutsealad olid naistele veel täiesti suletud. Olukorra parendamiseks võttis M. Koppel, kes oli eesti poliitilise ajakirja „Olevik“ esimene naistoimetaja, oma mureks haritud naiste tööhõive probleemide valgustamise. Sest igivana arvamus naise võimete piiratudusest ja tema mittesobivusest avaliku elu areenile oli sügavalt juurdunud. Takistavaks teguriks püüdlustele sai aga ebavõrne palk. Mõisteti, et ühiskonna ühekülgsuseks kujunemise vältimiseks peaks selles mehe kõrval osalema ka naine. Kuid mitte ainult kultuurivaldkonnas, vaid ka poliitikas. 1905. aastal astus naiste hääleõiguse pooldajana välja Koppel.<sup>303</sup> 1911. aastal Pariisist naasnud M. Tamman võttis aga käsitluse alla naiste õigused, kasutades „vist küll esimest korda eesti avalikkuse ees moodsat sõna „naisõiguslane““.<sup>304</sup> Eesti naisliikumine ja selle areng on oma algpäevist saadik katkematult seotud Marie Reisiku nimega, ühega kolmandast „kolmikust“ Johanna Pätsi ja Linda Eenpalu kõrval. Liikumise põletavate probleemide kajastamiseks võttis ta sõna ajakirja „Naise Töö ja Elu“ veergudel: „Naisel peavad olema ühesugused õigused meestega /.../ ühesugune palk ühesuguse töö eest“. Eesti naiste esindamine 1925. aastal Washingtonis ülemaailmsel naiskongressil ja 1930. aastal Viinis koos Pätsi ja Eenpaluga osutab kontaktide olemasolule Lääne naisliikumisele.<sup>305</sup> Kõigi nimetatud kolme naise poliitilisest aktiivsusest ja kõlapinnast ühiskonnas annab tunnistust nende valimine Asutava Kogu

---

<sup>302</sup> Mäelo, lk 111.

<sup>303</sup> *Ibid.*, lk 73.

<sup>304</sup> *Ibid.*, lk 83.

<sup>305</sup> *Ibid.*, lk 154.

liikmeks, mille peaülesanne oli Põhisedause koostamine. Seega võib öelda, et naised olid osaliselt saavutanud oma eesmärgi – saada meestega võrdselt ühiskonna kujundajateks. Eenpalu väärrib äramärkimist seetõttu, et ta oli Eesti Naisüliõpilaste Seltsi asutaja 1911. aastal, millest kasvas välja Eesti Akadeemiliste Naiste Ühing. Ta oli hea kõneleja ja kirjutaja ning õhutas naisi olema iseseisvad ja end ise määratlema. Ta kirjutab: „Naisele on kindel kutse sama tarvilik kui mehele. Kahjuks takistavad naist tema iseseisvuses maksivad seadusenormid ja kujunenud kombeõigus. Naisel endal puudub arusaam oma kodanikukohustustest ja õigustest. Pigem peetakse iseenesestmõistetavaks, et väliseid asju ajab mees ja naiselt, kes poliitikasse astub, nõutakse erilisi võimeid.“<sup>306</sup>

Nii võib öelda, et rahvusliku ärakmise aateid kandvast ja oma identiteeti otsivast eesti naisest kujunes 20. sajandi teiseks pooleks ühiskonnaelus üsna aktiivselt kaasalööv haritud ja iseseisev naine. 1940 – ndate aastate poliitiline olukord aga katkestas need arengud ja pakkus asemele nõukogude naise tüübi.<sup>307</sup>

Eesti naisliikumine on hoogu saanud pärast taasiseseisvumist 1991. aastal, lähenedes probleemidele ja küsimustele ühiskonna terviku huvidest lähtudes.

Mis puutub kristlike naiste suundumustesse ja tegevusse, siis võiks nimetada vanimat kristlikke naisi ühendanud koondist: Kristlik Noorte Naiste Ühing. See rahvusvaheline organisatsioon asutati Inglismaal juba 1855. aastal ja 20. sajandi teisel kümnendil alustas tööd ka Eestis. Koondis võttis eesmärgiks noorte naiste igakülgse kasvatamise ja arendamise kristliku vaimus.<sup>308</sup> Kuna kümne aasta jooksul oli tekkinud suur hulk sarnase suunitlusega organisatsioone, siis ühineti iseseisvaks Kristlike Noorte Naiste Ühinguks ja selle esinaiseks sai E. Hünerson. Ideoloogiliseks juhiks kujunes H. Põld, kes õpetas igas inimese

---

<sup>306</sup> Mäelo, lk 247.

<sup>307</sup> Teema jääb käesoleva töö käigus käsitlemata.

nägema kõigepealt kaasinimest ja kaaskodanikku ning igas inimeses hindama tema eripära. Märkimisväärne välismaine abi võimaldas naistel õppida kodumaal,

korraldada õppereise välismaale, võtta osa konverentsidest, aga ka anda välja kirjandust. Naistetöö kõrval tegi Ühing palju ära sotsiaalhoolekande vallas, asetades pearõhu noorte kasvatustööle. Samuti asutas Ühing kokkuleppel Sotsiaal- ja Majandusministeeriumiga Õppetöökojad naistele, kus õpetati mitmeid ameteid.<sup>309</sup>

Villem Reiman oli tõenäoliselt esimene kirikuõpetaja, kes avaldas mõtte teoloogilise hariduse andmisest naistele. Juba 1897. aastal pidas ta kõne teemal: „Metsloomade muutmisest koduloomadeks“, kus ta rõhutas haritud naiste eeliseid harimatute ees. Peterburist naasnud õpetaja Jaan Lattiku tegevuse motoks sai aga: eesti rahvas ei tõuse muidu, kui mees ja naine ei ole võrdsed!<sup>310</sup> Hariduse andmise idee naistele levis väga kiiresti ja seda võimalust kasutati aktiivselt, kirjutab H. Vilumaa. Esimesed andmed Tartu Ülikooli usuteaduskonna avanemisest naistele ulatuvad 1920 – ndatesse aastatesse: 44-st vastuvõetud üliõpilasest olid 7 naised, kuid tõenäoliselt külastati loenguid juba varem. Aastatel 1924-1928 õppis teaduskonnas aga juba 13-16 naist; igal järgneval aastal ligi 10 naisüliõpilast. Ajalehes „Esmaspäev“ (nr. 2, 1928) kirjutatakse: „Möödas on aeg kui kirikuõpetaja amet oli ainult meeste monopoliks. Nagu kõigil teistel aladel, on naine ka siin mehe kõrvale asunud. Tartu Ülikoolis on neid terve rida usuteadust õppimas, et kord saada „kirikhärraks“. Eesti esimesed nais- usuteadlased olid S. Klaos, M. Põld, M. Arike ja L. Kurrikoff. /.../. Kõne alla võis tulle ainult edaspidine tegevus usuõpetajana koolides või naismisjonäri tööala. Kui sellega ei tahetud leppida, siis ei jäänud naistel üle muud kui omada teaduslikku aukraadi, ja seda on ka tehtud. Hilisemal ajal on pea kõik meie silmapaistvad naisüliõpilased vahetevahel kantslis käinud. 1945. aastal andis aga Piiskoplik Nõukogu välja

---

<sup>308</sup> Mäelo, lk 223.

<sup>309</sup> Mäelo, lk 225.

loa naisusuteadlaste ordineerimiseks: lubada naisusuteadlasi koguduste teenistusse astuda kuulutajana ja neil lubada toimetada ametitalitusi, välja arvatud laulatus ja armulaud /.../. Naine võis olla ka diakoniks. diakoniks.

Laiemalt tõusis naiste ordineerimise teema üles 1960 – ndatel aasatel: 1968. aastal ordineeriti Laine Villenthal ja Linda Maior.<sup>311</sup>

Kahtlemata oli Eestis peale nimetatute veel lugematu hulk naisi, kes mängisid olulist osa naisliikumises. Samuti oli nende tegevus märkimisväärselt intensiivsem, kuid antud töö raames oli autori eesmärk anda vaid põgus pilt oma rahvuskaaslaste püüdlustesse.

#### **4.4. Võrdõiguslikkus Pauluse tekstide valgel – võrdväärus**

Soolise võrdõiguslikkuse aluseks on üldinimlik loomus. Teisiti väljendatuna tähendab see, et ka naised on sarnaselt meestega iseseisvad subjektid ja sellistena seaduste ees võrdsed. Mõlema soo huvide arvesse võtmine ehk võrdõiguslikkus ei ole oluline mitte ainult indiviidi jaoks, vaid on möödapääsmatu ühiskonna terviklikkuse seisukohalt. Neis väidetes näeb töö autor paralleele kristliku valdkonnaga, kus sooliseks võrdõiguslikkuseks on kõik nimetatud eeldused olemas: võrdõiguslikkus määratleb seadusandliku õiguslikkuse, kristussündmus aga selle tegeliku sisu – uskujate võrdväärus baseerub kokkuleppelise võrd- õiguslikkuse asemel Jumalal. Paralleelidest lähtudes peab töö autor seepärast teema käitlemisel kristlikus kontekstis õigemaks kasutada termini võrd- õiguslikkus (*equal rights*) asemel võrdväärus (*equal value*). Samuti, kui sekulaarne ühiskond peab stabiilsuse saavutamiseks oluliseks arvestada mõlema soo vajadusi ja huve, siis ei ole see kristliku koguduse terviklikkuse seisukohalt vähemtähtsam.

---

<sup>310</sup> H. Vilumaa. *EELK ja naisvaimulikud läbi aegade* (Suure-Jaani: käsikiri, 2005), lk 2

Töö autor on termini „võrdväarsus“ laenanud kristlik-feministlikult teoloogilt Radford Ruetherilt, kes kõikide isikute võrdväarsust defineerib kui baasi nende võrdsusele kodanikena ja nende võrdset ligipääsu ühiskonna pakutud võimalustele.<sup>312</sup> Niisugune võrdväarsus saab täielikult teostuda ühiskonnas, kus puuduvad sooline diskrimineerimine ja hierarhilised klassid. Ühiskonnas, milles kõik tegevused on omavahel orgaaniliselt seotud ning lõpuks inimlik ja ökoloogiline süsteem harmooniliseks ja vastastikku toetavaks ühiskonnaks integreeritud.<sup>313</sup> Radford Ruether näeb taolise ühiskonnamudeli võimalikkust ainult väikeste gruppide näol ühiskonnas, näiteks kirikuna: “Alternatiivse maailma tuumad nagu kirik, jäävad eelkäijateks ja uute inimvõimaluste eksperimenteerijateks vana maailma üsas.”<sup>314</sup> Lisaks Radford Ruetherile ei saa autor jätta nimetamata Asbury Teoloogilise Seminari UT professorit B. Witheringtoni, kelle Gl 3:28 tõlgendus autori ideed toetab. Ta kirjutab, et Pauluse visioon kristlikust kogukonnast on sobivalt võetud kokku Galaatia 3:28. Kristus ületab inimkonda väga hõlpsalt lahutavad faktorid, kuid see ei tähenda, et soolised, sotsiaalsed ja rahvuslikud erinevused Kristuses tühistatakse – pigem nad muudetakse/luuakse uueks ja vabastatakse. Täpsemalt öeldes, loomiskorra erinevusi/erisugususi mehe ja naise vahel nähakse Kristuses vabastatutena ja uuendatutena, mitte tühistatutena.<sup>315</sup> Lõpuks pakub tänuväärset abi ka Ph. Triblei, Columbia Ülikooli teoloogiadoktori tõlgendus loomisloost 1Ms 2:7, kes ütleb: “Kannatus ja rõhumine, mida me naised ja mehed tunneme, on märgid meie patust, mitte meie loomisest”.<sup>316</sup> Loomises

---

<sup>311</sup> Vilumaa, lk 3.

<sup>312</sup> Radford Ruether, lk 323.

<sup>313</sup> *Ibid.*, lk 232-233.

<sup>314</sup> The nucleus of the alternative world remains, like Church (theologically, as the Church), harbingers and experimenters with new human possibilities within the womb of the old. *Ibid.*, lk 234.

<sup>315</sup> Witherington, lk 205.

<sup>316</sup> P. Trible, ed., C. P. Christ and J. Plaskow: *Womanspirit Rising* (HarperSanFrancisco, 1992), lk 81.



elasid mees ja naine harmoonias ning olid võrdväärset, patust kogesid võõrandumist ja vastuolu. Arm seevastu teeb uue alguse võimalikuks.<sup>317</sup>

Autori lähtekoht on seega väide sugude võrdse väärtuse ehk võrdväärsuse olemasolust Kristuses.

Võrdõiguslikkus lähtub üldinimliku loomuse tõdemisest. See tähendab, et kõik inimesed on autonoomsed moraalsed subjektid. Tõdemusest hoolimata on alavääristav suhtumine naissoosse püsinud sajandeid. Väljendeid nagu naise loogika või nõrgem sugupool võib lugeda isegi avalikus ajakirjanduses. Lääne ühiskonna suhtumist naistesse on H. Künigi järgi kõige enam mõjutanud Augustinuse ja Thomas Aquinose vaated. Toetudes loomisloole 1Ms 2:21-23, on esimene neist veendunud, et naine on “mehest võetuna” temast füüsiliselt madalamal seisev ja on loodud mehest ja mehe jaoks. Samas tunnustab Augustinus nende võrdsust jumalanäolistena spirituaalsel tasandil.<sup>318</sup> Thomas kirjutab oma *Summa Theologiae*’s, et naine ja mees on mõlemad jumalanäolised ja omavad põhimõtteliselt sama väärikust/väärilisust. Nad on loodud Jumala poolt soo jätkamise eemärgil ka kooseluks. Kuid tema loomisloo tõlgendus ja sellest tulenev väide nagu oleks naises midagi “lõpetamatut ja ebaõnnestunud”,<sup>319</sup> on avaldanud suuremat mõju naiste allasurumisele kui Thomase teoloogia tervikuna selleks alust annaks. Niisugused arusaamised toetusid kahtlemata nende oma ajastu teadmistele füsioloogiast, mis omakorda põhinesid Aristoteelse õpetusel.<sup>320</sup> Niisiis mängib

<sup>317</sup> Tribble lähtub oma tõlgenduses heebrea keelele ja kirjandusele omastest joontest. Soolist võrdsust põhjendab ta ringkompositsiooni kaudu, mis osutab kahele võrdsele paralleelile (The creation of man first and of woman last constitutes a ring composition whereby the two creatures are parallel). *Ibid.*, lk 80.

<sup>318</sup> H. Küng. *Women in Christianity* (London: Continuum, 2001), lk 30jj.

<sup>319</sup> *Ibid.*, lk 39. <sup>319</sup> Kuna oldi veendunud, et mees/poiss on täiuslik inimene, siis tekitas probleemi naissoo sündimine. See lahendati meessoos sündimisel tekkinud “vea” ideega – kui mehe loomisjõud (seeme) on nõrk, siis sünnib naine, ehk “ebaõnnestunud mees”. *Ibid.*, lk 40.

<sup>320</sup> Kuna oldi veendunud, et mees/poiss on täiuslik inimene, siis tekitas probleemi naissoo sündimine. See lahendati meessoos sündimisel tekkinud “vea” ideega – kui mehe loomisjõud (seeme) on nõrk, siis sünnib naine, ehk “ebaõnnestunud mees”. *Ibid.*

loomisloo tõlgendamine soolise võrdväärsuse teostumisel kirikus otsustavat rolli.

Alljärgnevas ei peatu töö autor erinevate käsitluste väljatoomiseks, vaid huvitub, kas loomislood annavad alust näha Aadamat ja Eevat võrdsete moraalsete subjektidena? Positiivse vastuse korral võimaldaks see neid kohelda võrdsetena/võrdväärsetena nagu võrdõiguslikkus seda eeldab.

Kirjutades inimkonnast *adama 'st*, kes väljendab end kahe soo, Aadama ja Eva kaudu, ei anna Moosese raamatu autor nende soolisusele mingit hinnangut. Nad on inimesed, kellest üks on mees ja teine naine: „Ja Jumal lõi inimese oma näo järgi, Jumala näo järgi lõi ta tema, ta lõi tema meheks ja naiseks“ (1Ms 1:27). Jahvisti loos valmistatakse jumalanäoline inimene küll esimesena (2:7), kuid ka tema soolisust ei määratleta enne naise ehitamist: „Ja Issand Jumal ehitas küljeluu, mille ta inimesest oli võtnud, naiseks ja tõi tema Aadama juurde. /.../ Teda peab hüütama mehe naiseks, sest ta on mehest võetud“ (2:22-23). Nii osutavad mõlemad lood tõsiasjale, et vaid teise soo kõrval saab inimese soolisus meheks (*'ish/andros*) ja naiseks (*'ishah/gyne*), kusjuures need määratlevad soo ja mitte indiviidi.<sup>321</sup> Seega on mees ja naine ühtviisi jumalanäolised ning maa põrmust loodutena ebatäiuslikud, Jumala hinnangul ometi väga head (1:31). Preestriraamatus annab Jumal neid õnnistades mõlemale käsu olla viljakad ja valitseda loodu üle (1:28-30), Jahvisti loos pannakse aga Eedeni aeda harima ja hoidma inimene (*adam*), samuti antakse keeld hea ja kurja tundmise puust süüa *adam'ale* (2:15-17). Dunn<sup>322</sup> ja M. A. O'Neill<sup>323</sup> toovad puu ja keeluga sellest süüa välja puu funktsiooni, mida see täidab: osutada iseseisvale, valiku- ja otsustusvõimelisele moraalsele subjektile/

---

<sup>321</sup> Tribble, lk 77.

<sup>322</sup> Dunn, lk 83.

<sup>323</sup> M. A. O'Neill. *The Mystery of Being Human Together*, ed., C. M. LaCugna. Freeing Theology (HarperSanFrancisco, 1993), lk 142.

inimesele. Kui Ph. Triblei arvates viitab naise isesisvusele ta kõnelus maoga ja mehe teadmata tehtud otsus vilja maitsta,<sup>324</sup> siis näeb O'Neill mehe ja naise võrdväärsuse esiletulekut kõige selgemini Jumala määratud karistuses. Ta ütleb, et keeld: “– ei tohi süüa, sest – “ (2:17) osutab Aadama ja Eeva teadlikkusele karistusest, mis keelust üleastumise korral järgneb. Ta tõlgendab seda kui mehe ja naise ühist, võrdset kogemust patu jagamisest piiride ületamise pärast.

Järelikult on alistamine ja alistumine (3:16) peidetud alles karistusse ning ei ole mingil viisil käsitletav loomiskorrana.<sup>325</sup> Loomislod annavad seega alust näha Aadamat ja Eevat võrdsete moraalsete subjektidena, et olla aluseks võrdväärsusele nagu võrdõiguslikkus seda eeldab.

Võrdõiguslikkus väljendub rakenduslikul tasandil inimeste võrdses kohtlemises, mida reguleerib vastav seadusandlus. Juba 1848. aastal juhtis üks feminismi esimese laine silmapaistvatest figuuridest, Stanton, tähelepanu naisi diskrimineerivatele seadustele, sh valimisõiguse puudumisele. Kuid alles 20. sajandi esimesteks kümnneteks saavutati valimis- ja hääletamisõigus ning õigus saada valituks parlamenti.<sup>326</sup> Järelikult saab võrdõiguslikkuse nurgakiviks olla vaid seadusandlus, mis tagab seaduslikud õigused ja *de jure* ligipääsu ühiskonnas väärtustatud ressurssidele nagu aeg, teadmised, informatsioon, suhtlemis-võrgustik jne.<sup>327</sup>

Samasuguseks võrdväärsust tagavaks seaduseks Kristusesse uskujale on Jumala õigus: “see Jumala õigus, mis tuleb Jeesusesse Kristusesse uskumise kaudu kõigile, kes usuvad. Siin ei ole erinevust” (Rm 3:22). Pauluse teoloogias tähendab see õigeks saamist või ka õigesse suhtesse asetumist ainult Jumala armust ja mitte (mingil tingimusel) inimese õigusest: “Kui aga armust, siis mitte tegudest, sest muidu ei oleks arm enam arm” (Rm 11:6). Kristuse ilmutuse kaudu vastuvõetud sõnumit

<sup>324</sup> Triblei, lk 79.

<sup>325</sup> O'Neill, lk 142.

<sup>326</sup> H. C. W. S. C., lk 556.

<sup>327</sup> Mõjude hindamine sugupoolte aspektist: Juhendmaterjal. (Sotsiaalministerium, 2004), lk 35.

kuulutab Paulus kõigile, “sest kõik on pattu teinud ja ilma jäänud Jumala kirkusest”, formuleerib apostel (Rm 3:23). Seega on esimeseks lähtepositsiooniks kristlaste võrdväärsusele suveräänne õigeksmõistja ja teiseks lähtepositsiooniks Jumalast lahus olev õigeksmõistetud. Ei ole kahtlust, et kõigi all mõtleb Paulus kõiki inimesi vahet tegemata. Samal ajal on Jumala õigust omav kristlane vabastatud inimene: “Sest kui te olite patu orjad, siis te olite vabad õigusest /.../. Nüüd aga, kui te olete vabastatud patust /.../” (Rm 6:20, 22).

Kristusesse uskujate võrdväärsus toetub eelnevale lisaks osasaamisele eshatoloogilise ajastu Vaimust: “/.../ et otsekui Kristus on äratatud üles surnuist Isa kirkuse läbi, nõnda võime ka meie käia uues elus” (Rm 6:4). Autori võrdväärsuse idee sisukohalt saab just see tõsiasi määravaks, sest eshatoloogilise ajastu kehtivus: „/.../ et meid välja kiskuda praegusest kurjuse ajastust Jumala ja meie Isa tahtmist mööda“ (Gl 1:4) tagab kõigi uskujatele võrdse osalemisõiguse Kristuse ihus, s.o koguduses. Ikka ja uuesti kordab Paulus sama: “ Jumal on üksainus ja tema teeb usu läbi õigeks nii ümberlõigatu kui ümberlõikamatu” (Rm 3:30; 10:12), ”Sest meie kõik oleme ühe Vaimuga ristitud üheks ihuks, olgu juudid või kreeklased, olgu orjad või vabad, ning me kõik oleme joodetud ühe Vaimuga” (1Kr 12:13; 7:20), “/.../ ei ole siin meest ega naist /.../” (Gl 3:28; Kl 3:11). Järelikult on võrdselt õigeks tehtud uskujad kõik need, keda Jumal ise on välja kutsunud (Rm 8:33) osadusse Jeesuse Kristusega (1Kr 1:9) üheks koguduseks (Rm 15:5; Gl 1:2), olema vabad (Gl 5:13), pühitsetud ja pühad (1Kr 1:1). Kõik Kristuse ihu liikmed on võrdselt väärtuslikud: “nõnda oleme meie paljud üks ihu Kristuses, üksikult aga üksteise liikmed” (Rm 12:5; 1Kr 10:17; 12:12, 20, 27). Koguduse käsitlemine Kristuse ihuna – ühelt poolt on igal liikmel oma asendamatu koht ja teiselt poolt terviku seisukohalt on liikmed vastastikusel sõltuvuses – annab kõige paremini edasi võrdväärsuse sisu: “Sest ihu ei ole üks liige, vaid paljud liikmed. /.../ Aga nüüd on Jumal seadnud iga üksiku liikme ihu külge, nõnda nagu tema tahtis” (1Kr 12:14-18).

Õigus saada võrdselt koheldud tähendab samal ajal õigust end teostada mistahes valdkonnas. Sisuliselt on see töö ja huvialade jaotumine mitte traditsiooniliste soorollide järgi, vaid vastavalt soovile ja miks mitte ka võimekusele. Vaid paar sajandit tagasi moodustasid ülikoolide õpilaskonna mehed ja väga üksikud varakad naised. Ka esimesed teaduskraadid naistele anti välja 19. sajandi alguses, valitsusorganitesse valiti neid aga alles 20. sajandi esimestel aastakümnetel. Niisuguse informatsiooni taustal näib Pauluse suhtumine naissoosse kui võrdväärseesse lausa revolutsioonilisena. 1. sajandi olustikust tingituna väljendas apostel oma hoiakuid loomulikult teisti, kuid ta võrdsuse mõistmine on sarnane kaasajale: “Jumal ei pea ju ühest inimesest rohkem lugu kui teisest” (Gl 1:6). Sellest

tulenevalt väidabki töö autor, et Paulus ei saanud Kristusesse uskuvatesse naistesse suhtuda teisiti kui ainult võrdväärsetesse. Sest kui naised said Jumala õiguse osalisteks meestega võrdselt ehk tänapäeva mõistes seaduslikud õigused *de jure*, siis avanesid neile varem puudunud võimalused ka *de facto*.<sup>328</sup> Võrdselt meestega töötasid naised koguduses prohvetite, õpetajate, abiliste ja apostlitena,<sup>329</sup> olles õigeismõistetute ja veega ristitutena vaimuandide osalised: “/.../, aga Jumal on seesama, kes teeb kõike kõikides. Aga igaihele antakse Vaimu avaldus ühiseks kasuks” (1Kr 12:6-7).

Palju kõneainet pakkunud tekstilõiku 1Kr 14:34-35:<sup>330</sup> „olgu naised koguduse vait, sest naisel ei ole lubatud rääkida, /.../ Sest naisele on häbiks koosolekul rääkida“ on võimalik tõlgendada palju avaramalt kui vaid literaalselt. Selle asemel, et rõhutada Pauluse käsku s 34: “/.../ olgu naised koguduses vait, sest neil ei ole lubatud rääkida, vaid nad alistugu, nagu ka Seadus ütleb”, võiks asetada selle hoopis lõigule s 35a: “Aga kui nad tahavad õppida, /.../”. Niisugune rõhuasetus pööraks tähelepanu naistelt ära apostli ettepanekule, milles võib näha sisalduvat pöördumist ka meeste poole: naised õppigu, aga mehed õpetagu! Keeneri arvates viitab tekstilõik Pauluse

<sup>328</sup> Mil määral see tegelikult teostus, on iseküsimus.

<sup>329</sup> Ap 18:26; Rm 16:1-16; 1Kr 14 jt.

<sup>330</sup> Autori huvi ei ole siin tekstilõigu kuuluvus või mittekuuluvus Paulusele, vaid eesmärk on näidata, kuidas perspektiiv võib muuta tõlgendust.

veendumusele naiste intellektuaalsete võimete olemasolust – naised on samuti võimelised õppima.<sup>331</sup> Tähendab, kristlikus koguduses kutsutakse mehi üles kohtlema oma naisi iseendaga võrdväärsete koguduseliikmetena ja aktsepteerima nende tegevust, hoolimata sellest, et tava nõuab naise alistuvat käitumist avalikus sfääris.

Õigusi ja võimalusi andes on võrdõiguslikkuse põhimõtte silmas pidanud täiskasvanud inimesi, sest ainult nemad on võimelised oma otsuste ja tegude eest vastust kandma. Vaid sajand-poolteist tagasi nõudsid naised õigust valida ja olla valitud ühiskonna juhtivatesse organitesse. Valituks osutumine lõi aga eeldused

diskrimineerivate olukordade muutmiseks.

Kirjutades galaatlastele seadusetegevuse orjusest ja vabadusest Vaimus, ütleb Paulus tähelepanuvääriva lause: “/.../ et me saaksime pojaseisusesse. Et te olete aga pojad, siis on Jumal läkitanud teie südamesse oma Poja Vaimu, kes hüüab: “Abba! Isa!”. /.../siis oled sa ka pärija Jumala kaudu” (Gl 4:5-7). Lõigu lähem kontekst viitab otseselt täiskasvanud lapsele, kes on otsustus- ja vastutusvõimeline: „/.../: kui me olime väetid lapsed, siis olime orjuses maailma algainete meelevalla all“ (4:3). See tähendab, et Jumala poegadena/tütardena omavad kristlased õiguste ja võimaluste kõrval ka vastutust: “Ärge ainult tehke vabadusest õigustust lihalikule loomusele, vaid teenige üksteist armastuses”, kirjutab ta galaatlastele (Gl 5:13). Lugematud imperatiivid apotli kirjas on märk ta veendumusest, et kristlase kohus on vabastava sõnumi järgi ka toimida, nagu ta ise seda tegi.

Koguduse huvidest lähtudes võib tekstilõiku 1Kr 11:1-16 samuti tõlgendada erinevalt. Asetades rõhu s 16: „Kui aga keegi kavatseb kiusu ajada, siis teadku, et meil ega Jumala kogudustel ei ole seesugust komment“, võib öelda, et probleemi peakatkumise üle lahendab Paulus tegelikult tähelepanu juhtimisega vastutustundele. Kõiges muus võidakse olla erineval arvamusel, kuid koguduse käekäik ja üksiolemine

---

<sup>331</sup> Keener, 80.

on palju tähtsamad kui isiklik õigus või huvi. Keener sõnastab Pauluse lause ümber nõnda: Jumala kogudustel ei ole tavaks põhjustada lõhesid peakatmise pärast.<sup>332</sup> „Niisiis, taotleme seda, mida on vaja rahuks ja üksteise ülesehitamiseks!” (Rm 14:19; 15:2; 1Kr 12:25 jt) Kristuse eeskujul: „Kristuski ei taotlenud iseenese meelepärast, /.../“ (Rm 15:3). Pauluse üleskutsed ja manitsused väljendavad ta suhtumist kristlastesse, sh naistesse kui täiskavanud inimestesse. Tema manitsuse sisu võiks olla järgmine: võrdväärsete koguduseliikmetena on naised vastutusvõimelised sarnaselt meestega.

Kui töö autor on eelnevas püüdnud leida võrdõiguslikkuse määratlustes paralleele Pauluse mõtlemisest, siis võrdväarsuse eripära peitub ainult sellele omases karakteris – *agapes*. Kogu kristlikku õpetust läbiv armastuse joon on see, mis võiks anda võrdõiguslikkusele jõu ja seda seeläbi võrdväarsuseks transformeerida. Sest niisugust inimliku õiguse transformatsiooni näeb autor kogu UT õpetuses. Samuti Pauluse õpetuses ja käitumises, kui ta Kristust tema alandlikkuses, armastuses, eneseohverdavas eluviisis, lõpuks surmas ristil eeskujuks võtab. „Kristus on saanud kristliku eetika paradigmaks ja matkimise objektiks“, ütleb Witherington.<sup>333</sup> Paulus kirjutab: „Ja kui mul oleks /.../ aga mul ei oleks armastust, siis poleks minust ühtigi“ (1Kr 13:2, 3). Täpselt sama kirjutab Efesose kirja autor „Võtke nüüd Jumal eeskujuks nagu armsad lapsed, ja käige armastuses, nõnda nagu Kristus meid on armastanud ja on iseenese loovutanud meie eest anniks ja ohvriks, magusaks lõhnaks Jumalale” (Ef 5:1, 2). Kuidas *agape* võrdõiguslikkuse võrdväarsuseks muudab, selle näitena toob töö autor tekstilõigu Efesose kirjast, mis osutab silmatorkava selgusega abikaasade võrdväarsusele: „Alistuge üksteisele Kristuse kartuses, naised oma meestele otsekui Issandale“ (5:21-22). Kogu lõigu lahtimõtestamise võti peitub s 5:18b, kus öeldakse: „/.../, vaid saage täis Vaimu”. Eshatoloogilisest Vaimust osasaamine on aga määrava tähtsusega võrdväarsuse seisukohalt: see tunnistab uut luues uue ajastu kehtivusest. Kristusesse uskujate

---

<sup>332</sup> Keener, lk 45.

<sup>333</sup> Witherington, lk 273.

võrdväarsus toetub lisaks õigeksmõistmisele osasaamisele eshatoloogilise ajastu Vaimust: „/.../, et otsekui Kristus on äratatud üles surnuist Isa kirkuse läbi, nõnda võime ka meie käia uues elus” (Rm 6:4). Seepärast saab autori võrdväarsuse idee sisukohalt määravaks just see tõsiasi, sest eshatoloogilise ajastu kehtivus: „/.../ et meid välja kiskuda praegusest kurjuse ajastust Jumala ja meie Isa tahtmist mööda“ (Gl 1:4) tagab kõikidele uskujatele võrdse osalemisõiguse Kristuse ihus, s.o koguduses. Üleskutsete rõhuasetus tekstilõigus ei ole niisiis küsimusel, kellel on missugused staatusest tulenevad õigused, vaid s 21 ütleb: “Alistuge üksteisele Kristuse kartuses.” Teisti öeldes käituvad uskujad eshatoloogilise ajastu normi *agape* järgi – paradigmaks Kristus – kelle jaoks olid kõik inimesed võrdselt lunastamist väärt (Ef 5:1-2). Alistamine ja valitsemine on aga vastupidi, loodu pahupidi pööramine, nagu see Jumala keelust üleastumise tõttu juhtus, ütleb Tribble.<sup>334</sup>

### ***Kokkuvõte***

Kaasajal defineeritud soolise võrdõiguslikkuse ja kristliku õpetuse võrdlemisel on võimalik leida paralleele. See, mis sekulaarses ühiskonnas loob eeldused meeste ja naiste võrdsuseks, loob samad eeldused sooliseks võrdõiguslikkuseks kristlikus valdkonnas. Veel enam, kristussündmuse valgel ei ole mees ja naine võrdsete subjektidena pelgalt võrdõiguslikud, vaid nad saavad Kristuse tõttu võrdselt väärtuslikeks isiksusteks.

Sekulaarses (inimese) käsitluses omavad kõik inimesed üldinimlikku loomust, millest tulenevalt nähakse meest ja naist võrdsete moraalsete subjektidena. Kristlikus kontekstis on mees ja naine samaväärsed subjektid aga Jumala loomiskorra järgi.

Moraalsete subjektidena on mees ja naine seaduse ees võrdsed ehk võrdõiguslikud *de jure* ja saavad sellest tulenevalt seadusliku õiguse ligipääsuks ühiskonnas väärtustatud ressursidele. Kristlikus valdkonnas teeb uskujad võrdõiguslikuks aga Jumala seadus, mis nad – ühevõrra patused

---

<sup>334</sup> Tribble, lk 80.



Jumala seaduste valgel – Kristuses õigeks mõistab. Võrdsete õigeksmõistetutena on aga kristlased kutsutud osalema Jumala poolt väljakutsutute kogus ehk koguduses/kirikus.

Võrdõiguslikkus seadusena loob eelduse inimeste võrdseks kohtlemiseks kõikides sfäärides ühikonnas *de facto*. Nõndasamuti annab Jumala õigus uskujale eelduse olla koguduses mis tahes ametis, millesse Ta teda kutsub ja vaimuanni jagab. Kuid õigus on alati lahutamatu kohustusest ja vastutusest, nagu definitsioon ütleb. Olla moraalne subjekt, tähendab omada kohustusi ühiskonna ees ja olla vastutav oma tegude eest. Sama kehtib kristlikus valdkonnas. Jahvelase loomisloo järgi on võimalik järeldada, et Jumala hinnangul on mees ja naine mõlemad vastutavad oma teo eest – keelust üleastumise tõttu karistati mõlemat. Seega on koguduse/kiriku kõikidel liikmetel kohustus elada kuulutatud evangeeliumi järgi.

Lõpetuseks olgu lisatud, et tegelikkuses ei pruugi sooline võrdsus *de jure* realiseeruda iseenesest *de facto* võrdsusena, kuna kultuurilised tõekspidamised, hoiakud ja stereotüübid võivad olla takistuseks selle teostumisele.

Sugudevahelise võrdsuse teema on väga komplitseeritud, kuid seadusandlus, mida Lääne ühiskonna poliitiline ja sotsiaalne areng on võimaldanud luua, on kujundanud olukorra, kus selle realiseerimine on tehtud põhimõtteliselt võimalikuks. Töö autor näeb samasuguse põhimõttelise võimalikkuse olemasolu naiste jaoks ka kirikus.

## ***KOKKUVÕTE***

Käesoleva töö autorit huvitas soolise võrdsuse teema kristlikus kontekstis. Kuna teema ei ole kristlikes ringkondades laialdast kajastamist leidnud, siis seadis autor eesmärgi teemat uurida ja esitas sellest tulenevalt endale kolm küsimust:

- 1) Kui adekvaatsed on tänapäeval need põhjendused, mida tuuakse naiste eemalehoidmiseks kiriku juhtivatelt kohtadelt?
- 2) Juhul, kui Pauluse kogudustes kehtis sooline võrdsus, miks ei realiseerunud see eshatoloogilise ajastu mudelina täiel määral?
- 3) Kas traditsiooniline kristlik käsitus mehe ja naise positsioonist koguduses on tänapäeva kirikus asjakohane?

Autor jõudis järeldusele, et põhjendus, nagu omaks õigustus naiste eemalehoidmiseks juhtivatelt kohtadelt kirikus piibellikku alust, ei ole korrektne. Kuna arusaam naissoo subordinatiivsest staatusest sõltub eelkõige tõlgenduse perspektiivist, siis oli autori arvates oluline käsitleda ristimisvormelit Gl 3:28 – kogudusega liitumise riitust – kui perspektiivi võrdsuse alusena: “Ei ole siin juuti ega kreeklast, ei ole siin orja ega vaba, ei ole siin meest ega naist, sest te kõik olete üks Kristuses Jeesuses”. Lisaks sellele leidis autor, et nii ristimisvormeli sisu avavaks kui võrdsust esiletoovaks teguriks oli Pauluse kontseptsioon kogudusest Kristuse ihuna ja eshatoloogilise kogukonnana. See tähendab, et kõik uskujad on Kristuse ihu liikmetena samaväärsed ja võrdväärsed ning nende suhetes valitsev uue ajastu *agape* norm saab traditsioonilisi staatuspiire ületavaks sillaks. Seega on Kristusesse uskuvad ristitud põhimõtteliselt võrdväärsed koguduse liikmed, täitmaks mis tahes ametit.

Miks siis sooline võrdsus Pauluse kogudustes täiel määral ei realiseerunud, kui selleks olid eeldused olemas? Autor leidis, et hoolimata Pauluse radikaalsetest

vaadetest, oli ta ennekõike pragmaatik siis, kui küsimuse all oli koguduse käekäik

või püsijäämine. Teisti öeldes tähendab see, et tagakiusamised ja halvakspanu väljaspoolt olid nendeks faktoriteks, mis sundisid Paulust manitsema kogudust käituma kultuuritraditsioonidega konflikti minemata. Lisaks ähvardasid kogudust seestpoolt lõhkuda uskujate omavahelised tülid ja valeõpetused. Seepärast olid niivõrd tõsiste probleemide kõrval küsimused tavade järgimisest või eiramisest tähtsad sedavõrd, kuivõrd need kas toetasid või lammutasid koguduse olemust ja olemasolu.

Niisiis tegi autor järelduse, et koguduses kui eshatoloogilises kogukonnas peituv uus sotsiaalne mudel ei realiseerunud täiel määral kokkupõrgete pärast ühiskonnaga. Samas tahab autor alla kriipsutada tõdemust, et Pauluse tekstide puhul on oluline teha vahet sellel, mis tava ja sellel, mis kannab teoloogilist sõnumit.

Kui nüüd 1. sajandi patriarhaalses ühiskonnas tegutsesid naised koguduses võimaluste piires ja nende järk-järgulist tõrjumist tagaplaanile saab “välja vabandada” kui ajastule iseloomuliku käitumisena, siis mida öelda sarnase olukorra kohta tänapäeval? Elame ju 21. sajandi Lääne demokraatias, kus ühiskonna alustalaks on inimõigused ja sooline võrdõiguslikkus. Autor rakendas soolise võrdõiguslikkuse definitsiooni – kõigil on võrdsed õigused, võrdsed võimalused, kohustused ja vastutus – kristlikule teoloogiale ja võrdles seda käsitletud tekstilõikudega Pauluse kirjadest. Ta leidis, et kristlikus õpetuses võib leida paralleele võrdõiguslikkusega kui puhtjuriidilise lähenemisega võrdsusele, kuid erinevuse nende vahel toob esile kristussündmus, mis lubab võrdsusele läheneda küsimusena võrdväarsusest. Kristuse lunastus teeb nii naise kui mehe Jumala ees võrdselt väärtuslikuks inimeseks. Järelikult sobib võrdõiguslikkuse definitsiooni sõnastus rakendatuna kristlikus kontekstis põhjendama ka kristlaste võrdseid õigusi, võimalusi, aga ka kohustusi ja vastust võrdväärsete koguduseliikmetena.

Esitatud hüpoteesid leidsid tõestamist:

- 1) Pauluse sõnu naiste kohta tuleks näha laiemas, kogu kogudust puudutavas kontekstis pelgalt naisküsimumuse asemel.
- 2) Soolise võrdõiguslikkuse definitsiooni sõnastus rakendatuna kristlikule teoloogiale annab lähtekoha, nägemaks naisi ja mehi võrdväärsete koguduse liikmetena hõivamaks hierarhiaredelil mis tahes positsiooni või täitmaks mis tahes ametit.

Järeldustele tuginedes näeb töö autor vajadust teemat põhjalikumalt uurida, et anda selgemaid vastuseid soolisele võrdväärsele kui mõtlemis ja toimimisviisile, mis sobiksid kaasaegsesse kirikusse.

## ***KASUTATUD KIRJANDUS***

- ARLANDSON, J. M. *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- BANKS, R. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- BARCLAY, W. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- BRUCE, F. F. *Paul and Jesus*. London: SPCK, 1977.
- CHRIST, P., PLASKOW, J. *Womanispirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. HarperSanFrancisco, 1992.
- COUSAR, C. B. *Galatians*. Louisville: John Knox Press, 1982.
- COUSAR, C. B. *The Letters of Paul*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- DUNN, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. London: T&T Clark, 2003.
- DUNN, J. D. G. *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge: University Press, 2003.
- EHRMAN, B. D. *The New Testament and Other Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- FUNG, R. Y. K. *The Epistle of the Galatians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- GAGER, J. G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. New Jersey: Prentice-Hall, inc., 1975.
- HARDING, S. *Feminism & Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

- HUNTER COLLEGE WOMEN'S STUDIES COLLECTIVE *Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- JACOBS-MALINA, D. *Beyond Patriarchy: The Image of Family in Jesus*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1993.
- JENKINS, P. *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way*. Oxford: University Press, 2001.
- KRAFTCHIC, S. J., MYERS, C. D. Jr., OLLENBURGER, B. C. *Biblical Theology: Problems and Perspectives*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- KEENER, C. S. *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2001.
- KÜNG, H. *Women in Christianity*. London/New York: Continuum, 2001.
- LADD, G. E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company 1998.
- LA CUNGA, M. *Freeing theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. HarperSanFrancisco, 1993.
- LANE, T. *Õhtumaa mõtte loojad*. Tallinn: Logos, 2002.
- LEVINE, A-L., BLICKENSTAFF, M. *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*. London: T&T Clark International, 2003.
- MALINA, B. J. *The New Testament World: insight from Cultural Anthropology*. Louisville: John Knox Press, 1993.
- MEEKS, W. A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- MURPHY-O'CONNOR, J. *Paul: His Story*. Oxford: University Press, 2004.
- MÄELO, H. *Eesti naine läbi aegade: naise osa Eesti ühiskondlikus ja rahvuslikus arengus*. Tallinn: Varrak, 1999.

ODEN, A. *In Her Words: Women's Writings in the History of Christian Thought*.

Nashville: Abingdon Press, 1994.

PELIKAN, J. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural*

*Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven&London: Yale University Press, 1993.

PENNA, R. *Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross, Vol 2*.

Collegetown: The Liturgical Press, 1996.

PERRIMAN, A. *Speaking of Women: Interpreting Paul*. Leicester: Apollos, 1998.

RADFORD RUETHER, R. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*.

Boston: Beacon Press, 1983.

REICKE, B. *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

ROETZEL, C. *Paul: The Man and the Myth*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

SAWYER, D. F. *Women and religion in the First Christian Centuries*. New York: Routledge, 1996.

SCHOEPS, H. J. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. Cambridge: James Clarke Co., 2002.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian origin*. London: SCM Press LTD, 1991.

STOTT, J. R. W. *The Message of Galatians*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1988.

SILVA, M. *Exploration in Exegetical Method: Galatians as a Test Case*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

STEGEMANN, W. E – STEGEMANN, W. *The Jesus Movement: A Social History of First Century*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

- THEISSEN, G. *A Theory Of Primitive Christian Religion*. London: SCM Press, 2003.
- THEISSEN, G. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburg: T&T Clark, 1996.
- TORJESEN, K. J. *When Women where Priests*. New York: Harper Collins Publishers, 1995.
- WITHERINGTON, B., the III *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998.
- WRIGHT, T. *What St Paul Really Said*. Oxford: A Lion Book, 1997.
- WALKER, W. O. Jr., *A History of the Christian Church*. Edinburg: T&T Clark, 1953.
- Apostlikud isad*. Toimetanud E. Hiedel. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2002.
- Ajakirjaartiklid :**
- MEEKS, W. A. *The Image of the Androgyne*. – History of Religions. Vol 13, No. 3. (February, 1974), lk 165-208.
- PELIKAN, J. *Klassikaline kultuur ja kristlik teoloogia*. – Akadeemia 9 (2001), 1973, lk 1967-1988.
- Mõjude hindamine sugupoolteaspektist*. Juhendmaterjal. Tallinn: Sotsiaalministeerium, 2004.
- Elektroonilised materjalid :**
- EISENBAUM, P. *Is Paul the Father of Misgony and Anisemitism?*  
<http://www.crosscurrents.org/eisenbaum.htm>. 19.10.01.
- FULLER, D. P. *Paul and Women's Ordination*. Theological Students Fellowship Bulletin. <http://www.fuller.edu/ministry/berean/paulgal3.htm>. 03.11.01.
- RINNE, E. *Sooline võrdõiguslikkus ja poliitiline võim*.  
<http://www.hot.ee/eririnne>. 26.06.2003.



***Käsikirjad:***

KULL, A. *Feministlikust perspektiivist*. Loengumaterjal. Tartu Ülikooli usuteaduskond, 2005

VILUMAA, H. *EELK ja naisvaimulikud läbi aegade*. Suure-Jaani, 2005.

***SUMMARY***

The author of the Master's Thesis is Anne Saluraid. The author has selected Gender Equality as the topic of the Thesis and the title has been worded as "Gender Equality from the Eschatological Perspective in the Church Context as Illustrated in Galatians 3:28".

Key words characterizing the topic are: woman, church, baptism by water, in Christ, eschatology, feminism, gender, position, equality, equality of rights, equality of value.

The Thesis contains 114 pages, of which 105 pages cover the topic of the Thesis.

The author of the present Thesis has resorted to 44 English sources and 7 Estonian sources.

The authors referred to most are Rosemary Radford Ruether *Sexism and God-Talk Toward a Feminist Theology* (1983), Elisabeth Schüssler Fiorenza *In Memory of Her* (1983), Deborah F. Sawyer *Women and Religion in the First Christian Century* (1996), Craig S. Keener *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (2001), Andrew Perriman *Speaking of Women: Interpreting Paul* (1998) and James D. Dunn *The Theology of Paul the Apostle* (2002).

The Thesis has been written in the Estonian language.

The main body of the Master's Thesis deals with the essence of the first church and the position of women in it. The churches and the female co-workers of Paul (based on his epistles) as well as an extract from the epistle to the Galatians, 3:28, were taken as the object of study. The object under observation in Part IV was the human right defined in the Estonian Gender Equality Act (State Gazette I 2004, 27, 181).

In the research the author has implemented the method of interpretation and the study is theoretical in its essence. The analyzed subject belongs to the sphere of Religious studies of Early Christianity with references to contemporary feminist studies.

As the author has set herself the objective to research the subject, she has raised three basic questions: how adequate are the reasons today that are presented for keeping women away from leadership positions of the church? In case gender equality was valid in the churches of Paul, why did it not fully materialize as a model of eschatological age? Is the traditional (patriarchal) Christian treatment regarding the position of men and women in the congregation operative in the contemporary church? Having read the interpretations given by different authors on texts related to women in the epistles of Paul and in Deutero-Pauline epistles, the author did not add anything new to these but accepted the interpretations that allowed to see women in the first church as equal co-workers. For the said reason the author did not aim to make a new study on the extracts of 1 Corinthians 11:3, 7-9, 10-16; 14:34, 1 Timothy 2:9-15 and Ephesians 5:23-24 but relied mostly on the conclusions drawn by Perriman, Keener and Mollenkott, placing the conclusions in the church context (the body of Christ). The author of the present Thesis, however, did deal with the baptismal formula included in the epistle to the Galatians 3:28 due to gender equality hidden in its wording. Namely, the formula connects the aforesaid extracts with the concept of church and it is of great importance with regard to

the topic of the Thesis. As the final task, the author applied the definition of gender equality to Christian theology.

The author's own solution to the problem is expressed by two hypotheses. First, Paul's words regarding women and the gender issue in general should be viewed in a broader context, embracing the whole church instead of taken merely as the issue of women. Second, the application of the definition of gender equality to Christian theology enables to see women and men as equal members of the church, in occupying any position in the ladder of hierarchy or fulfilling any vocation.

The present Master's Thesis is divided into four parts. The objective of the first part is to provide a picture of the cultural space in which the topic is located. It includes background information on the structure of the society in the 1<sup>st</sup> century and the place of women in it but the main focus is directed to women in the churches of Paul. The second part deals with the concept of church as the body of Christ, constituting an introduction to the role of the baptismal formula in order to dwell on the topic of equality. The third part is dedicated to the baptismal formula included in the epistle to the Galatians, the objective of its implementation by Paul and the formula as a basis for the equal treatment of women in the Christian community. Finally, reasons are brought out for the opposition existing between the ethical ideals carried by the church as eschatological community and the society, presenting them as objective factors in explaining the withdrawal from the position of equality before the traditional customs of the society. In the fourth chapter the author presents her own idea about the "transformation" of gender equality into the equality of value for men and women through the Christ-event. Since thoughts on gender equality are not only aspirations of modern times, an informative background overview has been provided both on the secular and Christian feminist movements.

The author reached the conclusion that the arguments as if the justification on keeping women away from leadership positions in the church has any Biblical basis are not correct. Since the understanding of the subordinate status of women depends first of all on the interpretative perspective, the author considered it important to address the baptismal formula of Galatians 3:28 – the ritual for joining the church – as the perspective basis of equality: “There is neither Jew nor Greek, slave nor free, male nor female, for you are all one in Christ Jesus”. In addition to the aforesaid, the author found that the factor in opening up the content of the baptismal formula and bringing forth equality was Paul’s concept of church as the body of Christ and eschatological community. It means that all believers as members of the body of Christ are equal, of equal value and *the agape* norm of the new epoch that dominates in their relationships becomes a bridge transcending the traditional barriers of status. Thus the baptized believers in Christ are in principle equal members of the church to fulfill any vocation. Why then did gender equality not fully materialize in the churches of Paul if all prerequisites were existent for it? The author found that despite the radical views of Paul he was above all pragmatic when it came to the welfare or survival of the church. In other words it means that persecutions and contempt from the outside became the factors that made Paul admonish the church to behave in the way not contradicting cultural traditions. In addition to that conflicts between believers and false teachings threatened to destroy the church from the inside. Therefore in comparison to such vital issues the matters concerning the following or ignoring of the traditions were important to the extent they either supported or destroyed the essence and existence of the church.

Considering the aforesaid, the author drew the conclusion that the new social model encapsulated in the church as eschatological community did not materialize fully due to conflicts with the society. At the same time the author would like to emphasize the fact that in the case of Paul’s texts it is important

to make a distinction between customs and issues carrying a theological message.

If in the patriarchal society of the 1<sup>st</sup> century women were active in the church within the range of possibilities and their gradual pushing into background “could be excused” as a characteristic of that epoch, what could we say about a similar situation today? Is it not true that we live in the Western democracy of the 21<sup>st</sup> century where the foundation is laid by human rights and gender equality? The author applied the definition of gender equality – everybody has equal rights, equal possibilities, duties and responsibilities – to Christian theology and compared it with the analyzed extracts from Paul’s letters. The author of the present Thesis found that equality of rights as a mere legal approach to equality has similarities with Christian theology but the difference is brought in by the Christ-event that enables to approach equality as the issue of the equality of value. The redemption by Christ makes both women and men equally valuable persons before God. Consequently the wording of the definition of equality when applied in the Christian context is also suitable for giving reasons to the equal rights, opportunities and duties of Christians as well as their responsibilities as equal members of the church.

The presented hypotheses were proved:

- 1) The words of Paul regarding women should be seen in a broader context, embracing the whole church instead of taken merely as the issue of women.
- 2) The wording of the definition of gender equality applied to Christian theology gives a starting point for seeing women and men as equal members of the church, occupying any position in the ladder of hierarchy or fulfilling any vocation.

Relying on the conclusions, the author of the present Thesis considers it necessary to undergo a more in-depth study of the topic in order to provide more clear answers to gender equality as a way of thinking and acting that would be appropriate for the contemporary Christian church.