

TARTU ÜLIKOOL
USUTEADUSKOND

ELO SÜLD

PAULUSE ANTROPOLOOGIA:
LOOMISE KATKEMINE JA TÄITUMINE

MAGISTRITÖÖ

JUHENDAJA: dr. PEETER ROOSIMAA
KAASJUHENDAJA: prof. dr. OTFRIED HOFIUS

TARTU 2006

SISUKORD

LÜHENDID	5
SISSEJUHATUS	8
Uurimused Pauluse kohta	8
Käesoleva töö teemavalik ja kasutatud kirjandus	11
Töö eesmärk, metoodilised lähtekohad ja kirjutamisel esinenud raskused	12
Töö ülesehitus ja hüpotees	15
1. INIMENE PATU VÕIMU ALL	18
1.1. Looja ja loodu katkenud suhe	19
1.1.1. Kõigi inimeste jumalakartmatus ja ülekohus ning Jumala tõde	20
1.1.1.1. Viide universaalsusele – <i>πᾶς</i>	20
1.1.1.2. Pauluse süüdistus Rm 1,19–32	22
1.1.2. Patu totaalsus – kõik on patu all	27
1.2. Inimese tegutsemine κατὰ σάρκα	30
1.3. Inimene Aadama varjus	35
1.3.1. Adam ja patt Rm 5,12–21	35
1.3.2. Paradiisiloo (1Ms 1–3) kajastus Rm 5,12–21: millele viitavad fraasid δι ' ἐνὸς ἀνθρώπου ja διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος?	39
1.3.3. Pattulangemise lugu Rm 7,7jj	41
Kokkuvõte	46
2. INIMENE SEADUSELE ALLUTATUNA	48
2.1. Sissejuhatavad märkused mõiste νόμος tõlgendusest ja seostest Pauluse kõnes	48
2.2. Seadus süüdistajana nii juutidele kui paganatele	53
2.2.1. Toora kui eriline and Iisraelile, mis süüdistab Iisraeli	53
2.2.2. Südamesse kirjutatud seadus	56
2.3. Seadus ja patt	59
2.3.1. Seadus viib patutundmisele (Rm 3,19j)	60
2.3.2. Moosese Seadus avalikustab patu suuruse (Rm 5,13.14a. 20)	64
2.3.3. Jumala annab seaduse eluks (Rm 7,7–13)	67
2.3.3.1. Paradiisiseadus	67
2.3.3.2. Konflikt Jumala poolt antud seaduse ja patu vahel	70

2.4. Pauluse järelendus: Moosese Seaduses lausub Jumal ei inimese patu kohta	75
Kokkuvõte	78
3. JUMALA KOHUS INIMESE HORISONDIL	80
3.1. Sissejuhatavad märkused teema kohta	80
3.2. Jumala vihakohtu toimumine	82
3.2.1. Jumala vihakohus on kogetav juba nüüd	82
3.2.2. Jumala tulevase viha ilmumine	84
3.3. Inimese allutatus kohtule on universaalne	88
3.3.1. Loovutamismotiiv (διὸ παρέδωκεν)	88
3.3.2. Jumala vihakohus kõigi üle	92
3.4. Ὀργή kui karistus- ja needuskohus (1Tes 1,9j; 5,9)	97
3.4.1. Pauluse põhjendus, miks Ὀργή tähendab needus- ja karistuskohut	98
3.4.2. Paulus ei mõista Jumala vihakohut (Ὀργή) pärast surma toimuva neutraalse kohtupidamisena	101
3.5. Pauluse kõne surmast ja Jumala hukkamõistust (κατακρίμα) ja selle kokkupuude 1. Moosese raamatu paradiisiloo	103
Kokkuvõte	108
4. INIMENE JUMALA LOODUNA	110
4.1. Jumal Loojana ja Kristus loodu vahendajana	111
4.1.1. Jumal Loojana Pauluse teoloogias	111
4.1.1.1. Igavene Jumal (Rm 11,33–36)	111
4.1.1.2. Jumala loomisjõud, mis kutsub valguse esile pimedusest (2Kr 4,6)	113
4.1.1.3. Elav Jumal (1Ts 1,9–10)	114
4.1.2. Jumal Loojana ja Kristus loodu vahendajana (1Kr 8,6)	116
4.2. Inimene on Jumala loodu	122
4.2.1. Pauluse arusaam Jumala poolt kavandatud loodust (1Kr 15,35–49)	123
4.2.2. Pauluse arusaam protoloogilise ja eshatoloogilise ihu vahelisest seosest ning ihulikust ülestõusmisest	130
4.2.4. Aadam representatiivse isikuna	133
4.2.4.1. Argumentatsioon Aadama kui representatiivse isiku üle	134
4.2.4.2. Aadama kristoloogia	137
4.3. Milline mõju on 1Ms 1,26j-l Pauluse antropoloogiale?	142
4.3.1. Paradiisisündmuste kajastamine (1Ms 1–2-s ja väljaspool Vana Testamenti)	142
4.3.1.1. Loomisloo sündmused (1Ms 1–2)	142
4.3.1.2. 1Ms 1,26 kajastamine väljaspool Vana Testamenti	144
4.3.2. Inimene, Jumala ja Kristuse εἰκόν	145
4.3.2.1. Inimene, Jumala εἰκόν	145

4.3.2.2. Jeesus Kristus, Jumala <i>εἰκὼν</i>	146
4.3.2.3. Kristlane kui Kristuse <i>εἰκὼν</i>	148
4.4. Inimese olemasolu siht—δόξα (Rm 1,21–23; 3,23)	150
4.4.1. Mõiste δόξα Pauluse tekstides	151
4.4.2. Mõiste δόξα seos patuga	152
4.4.3. Mõiste δόξα seos loomisega ja tulevikuline kirkus	154
Kokkuvõte	156
KOKKUVÕTE	158
KASUTATUD KIRJANDUS	164
Allikad	164
Sõnaraamatud ja grammatika	164
Kommentaarid, monograafiad, artiklid ja artiklite kogumikud	165
Materjalid internetist	180
ZUSAMMENFASSUNG. PAULINISCHE ANTHROPOLOGIE: ABBRECHEN UND ZUM ZIEL KOMMEN DER SCHÖPFUNG	181

LÜHENDID

Vana Testamendi apokrüüfid

Brk – Baaruk

1Mak – 1. Makkabite raamat

2Mak – 2. Makkabite raamat

Srk – Jeesus Siirak

Trk – Saalomoni Tarkuseraamat

Vana Testamendi pseudepigraafid

2Brk – 2. Baaruki raamat

ApokBrk – Apokalüptiline Baaruk

4Esr – 4. Esra raamat

Jub – Juubelite raamat

1En – 1. Eenoki raamat

kr.En – 1. Eenoki raamatu kreekakeelne tekst

2En – 2. Eenoki raamat

JosAs – Joosep ja Asnat

Eel.Ilm – Eelija Ilmutusraamat

ApMos – Moosese ilmutusraamat

Vita – Aadama ja Eeva elu (ladina tekst)

LAE - Aadama ja Eeva elu

TNaf – 12 patriarhi testamendid, Naftali testament

AscJes – Jesaja taevaskäik

LibAnt – Pseudo-Philoni Liber Antiquitatum Biblicarum (Piibli muinsused)

Pss Sol – Saalomoni psalmid

TestIsaak – Iisaki Testament

Qumrani tekstid

CD – Damaskuse reeglistik

1QH – Kiituslaulude raamat Qumrani koopast nr 1

1QS – Kogukonna reeglistik Qumrani koopast nr 1
4QFlor – Florilegium ehk eshatoloogiline midraš Qumrani koopast nr 4
4QMMT – Raamat “Seaduse tegudest” Qumrani koopast nr 4
1QpHab – Habakuki kommentaar Qumrani koopast nr 1

Aleksandria Philoni tekstid

Gig – De gigantibus (Hiiglastest)
LegAll – Legum allegoriae (Allegoorline tõlgendus)
Op mund – De opificio mundi (Loomisest)
Plant – De plantatione (Noa tööst istutajana)
Vit.Mos – De vita Mosis (Moosese elu)

Flavius Josephuse tekstid

Cont.Ap – Josephus Contra Apionem (Apioni vastu)

Targumid

TargN Gen – Targum Neofiti. Genesis
Targ Frgm Gen – Fragmententargum. Genesis
Targ PsJon Gen – Targum Pseudo Joonatan. Genesis
Jesaja Targum – Targum Joonatan – prohvetid. Jesaja

Rabiinlik kirjandus

Sifre Dtn – Sifre Deutoronomium
Tanch Lev – Tanchuma. Leviticus
Gen Rab– Midraš. Genesis Rabba
Num Rab – Midraš. Numeri Rabba
Abot RN – Abot de R. Natan (B)
Pirqe REI – Pirqe R. Eli`ezer
bSanh – Babüloonia Talmund. Sanhedrin
NI Rab Peticha – nutulaulud Rabba. Petichta

Pirqa Abot – Talmudi traktaat “Isad”

Muud lühendid

LXX – Septuaginta

ExWNT – Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament

ThWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

BNTC – Blak’s New Testament commentaries

BEvTh – Beiträge zur evangelische Theologie

RGG – Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft

ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

JSOT – Journal for the study of the Old Testament

TRE – Theologische Realenzyklopädie

ZSTh – Zeitschrift für systematische Theologie

NTS – New testament studies

ThLZ – Theologische Literaturzeitung

JBTh – Jahrbuch für biblische Theologie

SCM – Studies in the Christian movement

SISSEJUHATUS

Uurimused Pauluse kohta

Uurimused apostel Pauluse kohta on 20. sajandil (edasi ulatuvalt ka 21. sajandisse) teinud läbi mitmed muutused nii teemade vaatenurkade puhul kui metoodilistes küsimustes. B. WITHERINGTON III nimetab, et Pauluse kohta käivate uurimuste “koridorides puhuvad värsked tuuled” ja käes on põnev aeg uurida apostlit kirjavahetuses paganatega.¹ B. WITHERINGTON III loetleb järgmisi aktuaalseid teemasid: 1) Paulus kristlasena juudi perspektiivist²; 2) Paulus feministlikust ja liberaalsest perspektiivist³; 3) retoorikavõtted Pauluse kirjades⁴; 4) Pauluse kirjade uurimine käsikirjana⁵. J. D. G. DUNN leiab, et Pauluse teoloogiat tuleb laiemalt käsitleda kui pidevalt jätkuvat dialoogi, millel on oma kandev alus (Jumal Looja ja õigeksmõistja; Israeli suhe Jumalaga; Toora; kristlased on Kristuse kuju = teise templi juutluses mõisteti, et templiks on juudid ise), aga ka pöörded Paulusel endal teoloogilise dialoogi kestel (Kristuse mõistmine Jumala ilmutusena; Kristus on see, kes näitab, milline on Jumal; eshatoloogilised küsimused). Autori arvates teeb diskussioon Pauluse dialoogi üle huvitavaks ja värvikaks asjaolu, et erinevad teoloogid määratlevad Pauluse stabiilse aluse ja pöördepunktid erinevalt.

U. SCHNELLE seostab Pauluse mõiste *νόμος* ('seadus') erineva kasutuse eelkõige tema mõttemaailma muutumisega (1Ts, 1.2Kr ei edasta sellist *νόμος* mõistmist nagu Rm ja Gl).⁶ J. D. G. DUNN ja R. JEWETT tuginevad mõiste *νόμος* tõlgendamisel soovile näidata, et Pauluse arusaam Moosese Seadusest on positiivne ja selles püsimine annab Iisraelile lootust Jumala kohtus püsima jääda (argumentatsioon põhineb mõiste *ἔργα νόμου* 'seaduse teod' tõlgendusele). Moosese Seaduse

1 “*Fresh winds are blowing through the corridors fo Pauline studies, and in many ways it is an exciting time to be studying the apostle to the Gentiles` correspondence*”. B. Witherington III 2003: 256.

2 A. F. Segal 1990; D. Boyarin 1994; J. D. G. Dunn 1996; N. Elliott 1994; M. Nanos 1996; F. Avemarie 1996; C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis 1999; J. L. Martyn 1997.

3 S. S. M. Schneiders 1995; E. Schüssler Fiorenza 1983; A. C. Wire 1990; E. Castelli 1991; B. Witherington III 1998; S. H. Polaski 2005; A. J. Levine, M. Blickenstaff 2004.

4 H. D. Betz 1979; B. Witherington III 1994; B. W. Longenecker 2002 a; T. H. Tobin 2004; E. R. Richards, D. Grove, III 2004,

5 B. Childs 1985; D. Trobische 1994; R. Bauckham 1998; R. Wall, E. E. Lemico 1992.

6 U. Schnelle 1989: 49j.

tähendus ei ole Pauluse jaoks muutunud.⁷ O. HOFIUS toonitab, et kõne *νόμος* ist on Pauluse juures väga süstemaatiline (sisuline järjepidevus ja teineteisele vastavus kirjades) ja Pauluse teoloogia otsustavad küsimused puudutavad kaduva inimese õndsust Jumala ees.⁸

Need aluste ja pöördepunktidega seotud muutuvad rõhuasetused loovad ka pideva dialoogi, mis toimub Pauluse teoloogia kui dialoogi üle. J. D. G. DUNNI arvates teeb Pauluse teoloogia elavaks ehk pidevaks dialoogiks Kristus kui teoloogia kese. O. HOFIUS ja H. LICHTENBERGER lisavad kõnele kasvavast ja arenevast teoloogiast, et Pauluse suhe elava Jumalaga ei muuda teda situatsiooniteoloogiks või ekstaatikuks, kes formuleerib oma avaldused nt antropoloogiat või ehatoloogiat puudutavates küsimustes *ad hoc* (vastavalt koguduse situatsioonile või kristlaste suremisele).⁹ Nende väitel on Pauluse teoloogilised mõttekäigud väga järjepidevad¹⁰.

Toetudes J. BUCHEGGERILE täheldab autor, et Pauluse uuringute juures on vaja kinni hoida kolmest eeldusest¹¹:

1) Paulusel on teoloogia¹², mis tuleb esile tema kirjade hästi läbi mõeldud ja üles ehitatud argumentatsioonis ja erinevate avalduste sidususes. Vaatamata sellele, et iga tema kirjutis on üles tähendatud erinevas kontekstis ja ajahetkel (*ad hoc*), on Pauluse kirjad sidusa ülesehitusega;

2) kui nüüd eeldada, et Paulus mõtles oma avaldused süstemaatiliselt läbi, siis ei tähenda see veel, et Paulus esindas süstemaatilist teoloogiat üldlevinud ja modernses tähenduses. Oma teoloogia sõnastab Paulus elu keskel ja alati konkreetset elu jaoks. Ta ei kirjuta individuaalse isikuna teistele abstraktsetele invidiididele, ta kirjutab inimesena oma ajas;

3) ajalooline ja faktiline sündmus on Paulusele Kristus-sündmus, kus Jumal tegutses Kristuses inimese eest (*pro nobis*). Kristus täitis selle, mis inimesele oli loomises kavandatud.

Eelpool nimetatud pidev dialoog tingib J. BUCHEGGERI arvates ka uuemates uurimustes Pauluse kohta apostli põhiküsimuste antropoloogia (nt Jumala ja inimese vahekord ja nende määramine selles vahekorras) ja Pauluse seaduse

7 J. D. G. Dunn 2003 b: 10jj. R. Jerwett 2003: 93jj.

8 O. Hofius 2003: V.

9 *Ibid*; H. Lichtheberger 2004: 1–6; B. Witherington III 1998: 299–300 Vastupidiselt U. Schnelle, kelle väitel on Pauluse ehatoloogilised mõttekäigud mõjutatud surma kogemusest ja Kristuse taastulemise viibimisest. U. Schnelle 1989: 88 ja H. Räisänen 1992.

10 O. Hofius 2003; H. Lichtheberger 2004: 1–6.

11 J. Buchegger 2003: 40j.

12 J. Buchegger kirjutab sõna teoloogia jutumärkidaga ehk “teoloogia”, et rõhutada selle omapära apostli juures. J. Buchegger 2003: 40j.

(seaduste) käsitlemise taas päevakorda tõstmise¹³.

Pauluse antropoloogiaga seotud uurimustele tagasi vaadates tõdeb autor, et aktiivsem diskussioon Pauluse inimesepildi üle algas F. C. BAURIST¹⁴ ning erilise tähelepanuga pühendus nendele uurimustele R. BULTMANN. Kui võtta kätte viimase kahe kümnendi kommentaarid Pauluse kirjadele või monograafiad, algab neist enamus tagasiviitega R. BULTMANNILE ja tema eksistentsiaalsele koolkonnale¹⁵. Viidates tagasi R. BULTMANNILE, räägitakse Pauluse teoloogilisest antropoloogiast. R. BULTMANN väidab Pauluse inimesekäsitluse kohta: "... *die paulinische Theologie ist zugleich Anthropologie*"¹⁶. R. BULTMANN põhjendab oma väidet argumendiga, et teoloogia kui mõtlemine Jumala üle ei toimu Pauluse järgi Jumala n-ö "sisu" üle mõeldes, vaid mõeldes, kuidas ja milline on Jumala tähtsus inimese vastutuses ja õndsuses, milline on Jumala ja inimese vahekord. Ka viiskümmend aastat hiljem alustab H. LICHTENBERGER mõtlemist Pauluse antropoloogia üle tõdemusega, et apostel ei kirjuta oma avalduses peatükke *de homine*. Paulus kirjeldab ühe *έγω* lugu ja kogemust õndsuse ja hukatusega. Küsimus inimese kohta, lähtudes tema suhtest Jumalaga¹⁷.

Pärast R. BULTMANNI on diskussioon Pauluse antropoloogia üle muutunud ja saanud hoogu erinevatel tasanditel. G. THEISSEN¹⁸ ja M. REICHARDT¹⁹ on arutlenud Pauluse inimesepildi üle psühholoogilisest aspektist. L. SCHOTTROFF on Pauluse tekste uurinud sotsiaalsest ja ökofeministlikust aspektist²⁰. C. STRECKER on püüdnud leida Pauluse antropoloogiasse "sissepääsu" kultuuriantropoloogilisest perspektiivist²¹. S. W. SONI järgi on jätkuvalt aktuaalne diskussioon inimese loomuse üle korporatiivsest aspektist²². Samuti kõneldakse Pauluse radikaalsest²³, aga ka pessimistlikust²⁴ inimesekäsitlusest. Narratiivsele meetodile põhinevates Pauluse antropoloogia uurimustes on põhiküsimuseks, kuidas loomislugu²⁵ (aga ka

13 Sama rõhutavad ka O. Hofius 2003: V; H. Lichtenberger 2004: 1–6; U. Mittmann-Richter, F. Avemarie, G.S. Oegema 2003: VII–XI.

14 F. C. Baur 1845.

15 J. D. G. Dunn 1998: 51; S.-W. (Aaron) Son 2001: 1; H. Lichtenberger; 2004: 1; T. K. Heckel 1993: 3; M. Theobald 2000: 151; U. Schnelle 1991: 2; T. Laato 1991: 9; T. Eskola 1998: 129 jne.

16 Tõlge 'pauliinlik teoloogia on samal ajal ka antropoloogia'.

17 H. Lichtenberger 2004: 1.

18 G. Theissen 1983.

19 M. Reichardt 1999.

20 L. Schottroff; D. Sölle 1996. Sarnaselt L. Schottroff, S. Schroer, M. T Wacker 1995.

21 C. Streckeri märksõnadeks on *Transformation*, *Liminalität* ja *Communitas*. C. Strecker: 1999.

22 S.-W. (Aaron) Son 2001.

23 T. Eskola 1998.

24 T. Laato 1991.

25 E. Adamsit huvitab lugu, kuidas Jumal viib täitumisele oma kavatsused looduga. E. Adams 2002;

Pauluse lugu Jeesusest, lugu Iisraelist²⁶ jne) valgustab Paulusel inimeseks olemise teemat ja Pauluse mõttemaailma üldiselt²⁷.

Käesoleva töö teemavalik ja kasutatud kirjandus

Käesoleva magistr töö teemavalikut on mõjutanud kaks asjaolu: autori bakalaureusetöö ja õpingud Tübingenis Eberhard Karli Ülikoolis (*Eberhard Karls Universität Tübingen*). Apostel Pauluse teoloogiaga tegeles autor ka oma bakalaureusetöös “Jeesuse Kristuse kuulekus Fl 2,6–11: eksegeetiline diskussioon 20. saj. Teoloogias”²⁸. Autori bakalaureusetöö keskendus apostel Pauluse kristoloogilis-soterioloogilistele arusaamadele kuulekusest Fl 2,6–11. Esialgsete kavatsuste järgi pidi autor jätkama Pauluse kristoloogia teemadega ning asuma uurima Pauluse kristoloogia “ühenduslülisid” antropoloogiaga. Magistriõpingute esimesel aastal tegi autori kavandatud teema läbi muutuse. Muutuse üks suuremaid põhjuseid oli autori kokkupuude prof O. HOFIUSE mõttekäikude ja diskussioonidega. Autoril oli võimalus õppida prof O. HOFIUSE juhendamisel 2001.–2002. aastani Tübingenis Eberhard Karli Ülikoolis. Kontaktid prof O. HOFIUSEGA jätkusid ka töö kirjutamise ajal. Autor pöördus prof O. HOFIUSE poole sooviga uurida Pauluse teoloogias teemat, milles toimub aktuaalne diskussioon ja mis teistele (uutele tuultele) on jäänud varju, kuid kus need uued tuuled ometi mõju on avaldanud. Prof O. HOFIUSE ettepanekute toel piiritles autor ka oma uurimistöe objekti Pauluse teoloogilise antropoloogia keskseks ning põhirõhk oli loomislool ning Jumala ja inimese (katkenud) suhtel, kus inimene seisab Jumala ees loomisvaremetena.

Pilti inimesest, kelle loomine katkes ja keda võib nimetada loomisvaremeks, kirjeldab oma uurimustes Pauluse kohta C. BURCHARD. C. BURCHARD jõuab järeldusele, et Pauluse kõne esimesest ja teisest Aadamast ei tähenda, et Paulus tunneb kahte loomislugu. Paulusele eksisteerib vaid üks loomine ja selle loomise käigus inimese loomine katkes. Inimene jäi C. BURCHARDI väitel loomisvaremeks (“Adam blieb durch seine Sünde eine Kurationsruine”)²⁹. C. BURCHARDI puhul jääb loomisvaremete mõiste idee tasandile. C. BURCHARDI idee loomise

26 B. W. Longenecker 2002 b.

27 E. Adams 2002; B. Witherington, III 1994; B. W. Longenecker 2002 a; A. T. Lincoln 2002; D. A. Campbell 2002.

28 E. Söld 2001.

29 C. Burchard 1998: 214. 222.

katkemisest võtab üles O. HOFIUS, kes näitab loomisloo (1Ms 2,4b–3,22) taustal, et inimene loodi elavaks hingeks, kellele oli määratud igavene elu. Patu tõttu loomine katkes.³⁰ O. HOFIUS töötab selle idee selgemalt välja Aadama kirjeldustes, kuid see jääb kõrvalteemaks. Ekskurssides ja ääremärkustes puudutavad inimese ja Jumala katkenud suhte teemat ka J. BUCHEGGER, E. ADAMS ja F. BACK ja Aadama kristoloogiat esindavad uurijad³¹. Nende uurimustes on see küsimus enamjaolt seotud eshatoloogiliste küsimustega (eshatoloogilise inimesega).³² Nimetatud uurijate teoste kõrval kasutab autor erinevaid kommentaare, artikleid ja monograafiaid, mis puudutavad Pauluse antropoloogiat ja uurimusi tema kohta üldiselt. See muudab töö diskussiooni ja probleemiesituse laiapõhjaliseks ja aktuaalseks.

Käesolevas töös kajastub ka pidev diskussioon O. HOFIUSE ja J. D. G. DUNNIGA, kelle endi töödes on leitav alaline opositsioon.³³ Autor on valinud nende kahe Pauluse uurija positsioonid, sest nende seisukohtade erinevuse taustal on hästi jälgitav, millised argumendid räägivad autori väidete kasuks ja millised kahjuks. Nende kahe teoloogi positsiooni võiks nimetada ka kaheks diskursuseks. Nende jälgedes ja mõjul on viimasel kümnendil toimunud diskussioon Pauluse inimesekäsitluse üle. J. D. G. DUNN on teadlane, kellest ei minda ilma viitamata mööda üheski uuemas uurimuses ning kelle mõttekäigud sunnivad kas nõustuma või kutsuvad vastu vaidlema.

Töö eesmärk, metoodilised lähtekohad ja kirjutamisel esinenud raskused

Autor püstitab käesolevas töös eesmärgi uurida Pauluse antropoloogiliste mõttekäikude taustal inimese positsiooni Jumala ees. Autorit huvitab Pauluse arusaam Jumalast lahus elavast inimesest (kelle poole Jeesus Kristus päästvalt pöördub). Pauluse inimesekäsitluse, mida iseloomustab loomise katkemine, tausta lähemal uurimisel ilmneb, et see kujutab endast teatud murdepunkti. Mis puudutab selle katkenud suhte olemust, nagu Paulus seda esitab, siis tundub, et konflikt (katkemine ja “ei” ütlemine), mis leidis aset Looja ja loodu³⁴ suhtes, mõjutab Pauluse

30 O. Hofius 2002: 80j.

31 Vt käesolev töö lk 137–141.

32 F. Back 2002: 170jj. E. Adams 2002: 41; J. Buchegger 2003: 107.

33 Kuigi tegemist on heade sõpradega, kutsus prof O. Hofius loengutes J. D. G. Dunni familiaarselt: “*mein alter Freund James*”.

34 Loodust kõneledes peab autor enamjaolt silmas inimest, v.a arutelus, mis toimub ebajumalateenistuse teemadel. Autor kasutab mõistet loodu inimesest rääkimisel, kuna soovib

järgi ka arusaama patust, seadustest, mõttekäike Jumala viha kohtust ja loomisest. Need teemad saavad oma tähenduse ja põhjenduse Pauluse arutelus katkenud loomise üle.

Autor püüab järgida oma töö aruteludes kolmetasandilist skeemi. Käesolevas uurimuses ilmneb, et nii patu, seaduste kui viha kohtu teema on laetud Pauluse avaldustega Looja ja loodu katkenud suhtest. Sellepärast pöörab autor neile töö kolmes esimeses osas rohkem tähelepanu. Autor püüab esimese kolme osa peatükkide ja alapeatükkide käigus lokaliseerida need Pauluse mõttekäigud, kus patu, seaduste ja viha kohtu teema on seotud Looja ja loodu katkenud suhtega, et anda ülevaade olemasolevatest seostest. Kuna Paulus nimetab patuks inimese ja Jumala katkenud suhet ning Moosese Seadus kohtub juba patu all elava inimesega ja avalikustab kogu loodu süü ning kohtu all olemise, siis on huvitav jälgida, kuidas Paulus käib ümber Looja ja loodu katkenud suhtega oma inimesekäsitusel. Töö viimases osas ilmneb, et Looja ja loodu katkenud suhe tähistab Pauluse inimesekäsitusel olulist murrangut, sest selle suhte taustal eristab Paulus Aadamat, Aadamast pärinevat inimest ja kavandatud inimest.

Teiseks vaatleb autor igas suhtes, seega patu, seaduste, viha kohtu suhtes, Pauluse inimesekäsitusel kokkupuutepunkte 1 Moosese raamatu paradiisilooaga. Autor läheneb Pauluse käsitusel patust, seadustest, viha kohtust ja loomisest üksikute avalduste kaudu, kus Paulus viitab otseselt või kaudselt paradiisilooaga. Autor näitab, et paradiisilooaga (1 Ms 2,4b–3,22) on taustaks ja eelduseks Jumala ja inimese suhte kirjeldamisel patu, seaduse ja viha kohtu arusaamade keskel. Sealjuures eeldab autor, et Vana Testament³⁵ annab Pauluse kohaselt tunnistust evangeeliumist ja Jeesusest Kristusest. Paulus kasutab väga sageli oma põhjendusteks ja argumentideks Vana Testamenti (eriti Psalmid, prohvetite raamatuid: Jesaja, Hooseas, Hesekeel, 1. ja 5. Moosese raamatut). VT töötab Pauluse arvates, et õndsus antakse jumalatutele õigeks mõistmise kaudu üksnes Jumala tahtest ja tema armust Jeesuses Kristuses. Paulusele on VT mõistmise kriteeriumiks Jeesus Kristus.³⁶

Kolmandaks püüab autor ettekujutust inimesest kui loomisvaremetest ja

rõhutada inimese Jumala looduks olemise aspekti. See aspekt iseloomustab kõiki inimesi ja välistab igasugust eristust. Ei ole olemas inimest, kes ei ole Jumala loodu.

35 Autor kasutab Pauluse tekstide võrdlusmaterjalina Septuagintat (LXX, kreeka keelne Vana Testament), sest Pauluse sõnavaras ja mõttekäikudes on tihe kokkupuude Septuaginta tekstiga. Vt O. Hofius 2002: 40. A.-D. Koch 1986:285–302.

36 O. Hofius 1994: 121–148.

katkenud loomisest viia tagasi laiemasse seosesse (patu käsitus, seaduste ja Jumala vihakohtu kuulutus). Nii läheb autor Pauluse üksikutelt mõttekäikudelt loomise kohta tagasi laiemasse seosesse, seletades patu, seaduste, vihakohtu ja loomise teemat ja andes neile teemadele selgema tähenduse just antropoloogilisest aspektist. Autor püüab rekonstrueerida Pauluse loomiskäsitluse (loomine ja loomise siht) paradiisiloo kaudu.

Eelpool kirjeldatud tasanditest lähtuvalt on määratletud ka käesoleva töö metoodiline lähtepunkt: üldiselt üksikule ja tagasi üksikult üldisele. Nimetatud lähtepunkt kajastub eelkõige peatükkide ja alapeatükkide argumentatsioonis. Sellega seoses tekkis autoril vajadus peatuda üksikutel probleemidel, mis tõusevad esile Pauluse avaldustes patu (*κατὰ σάρκα* toimimine, patu mõiste määratlemine); seaduse (erinevad seadused, seaduse teod, seaduste ülesanne); vihakohtu (vihakohus kui needuskohus, igavene surm); loomise (Looja ja loodu vahendaja; Aadama kuju; inimese jumalanäolisus) kohta.

Kuna autor soovib leida Pauluse tekstidele vahetumat juurdepääsu, kasutab ta ajalooliskriitilist meetodit. Ajalooliskriitilise meetodi kasutamisel on autori põhirõhk sünkroonilisel uurimisel, see tähendab, et autor püüab selgitada Pauluse argumentatsiooni konteksti- ja tekstidünaamikakeskselt (tekstikriitika ja grammatiline analüüs). Autor jälgib Pauluse avaldustes argumentatsiooni kulgu ja sihti, erinevaid seoseid ning retoorilisi elemente. Autor käsitleb Pauluse avaldusi tekstina, milles Paulus edastab oma aja lugejatele sõnumi, millel on konkreetne situatsioon, alguspunkt ja lõpp-punkt. Autor ei kasuta allikakriitikat ega redaktsioonikriitikat, et vältida ohtu kaotada teksti loogiline ühtsus ja teksti kommunikatiivsusaspekt. Autori arvates võib liigne situatsioonikesksus ja mineviku rõhutamine muuta teksti teoloogilise tähenduse ajaloolise tähenduse kõrval marginaalseks. Autorit huvitab aga eelkõige Pauluse tekstide teoloogiline (käesoleva töö seisukohast antropoloogiline) sõnum.

Allikmaterjalina kasutab autor Pauluse autentseid kirju. Autentsete kirjade määratlemisel lähtub autor UT uurimises tunnustatud arusaamast, mille kohaselt on Pauluse autentsete kirjad järgmised³⁷: Pauluse 1. kiri tessalooniklastele, 1. ja 2. kiri korintlastele, kiri galaatlastele, kiri filiplastele, kiri roomlastele, kiri Fileemonile. Põhitekstid, mida autor analüüsib ja mille üle diskussioon toimub on Rm 1–3; 5,12–

37 U. Schnelle 2002: 31-60.

21; 7; 11,33–36; Gl 5,16jj; 1Ts 1,9j; 2,16; 5,9; 1Kr 8,6; 15,35–49; 2Kr 4,6–5³⁸. Tekstid on valitud vastavalt töö teemale. Tegemist on tekstidega, mis on eksegeetidele palju vaidlusainet pakkunud ning diskussioon nende üle ei ole kaugeltki lõppenud. Autor täiendab oma analüüse ning probleemikäsitlusi ka ekskurssidega teatud terminitesse, religiooniajaloolisesse tausta ja erinevate uurijate käsitlustesse. Sealjuures viitab autor ka Vana Testamendi apokrüüfidele, pseudoepigraafidele, Qumrani tekstidele, rabiinlikule kirjandusele, Aleksandria Philonile ja Flavius Josephusele, kuid nende tekstide puhul ei kasuta autor nimetatud konkreetseid allikmaterjale, vaid viitab neile seoses erinevate uurijate käsitlustega. Ekskursside eesmärk on avardada probleemide tausta ja anda lugejale laiem vaatenurk. Ekskursid, aga ka diskussiooni kaasatud uurijate positsioonide kirjeldused, on muu tekstiga võrreldes väiksemas kirjas ja väiksema reavahega, et rõhutada nende taustarolli kogu diskussioonis ja selgemat esiletulekut.

Töö käigus on autor pidanud kõrvale heitma mitmed teemad, mis olid plaanitud esialgselt töösse kaasata, nt Pauluse antropoloogilised terminid ja dualismikriitika (inimene ei eksisteeri surematu vaimu või hingena). Autor uuris neid teemasid ja lisas käesolevasse töösse nendega seoses vaid mõned märkused.

Autor põhjendab töö suurt mahtu teema mahukusega ning sooviga uurimisobjekti ja tõstatatud hüpoteesi põhjalikult ja mitmel tasandil uurida. Autorile on tähtis astuda diskussiooni teiste uurijatega, sest see aitab kaasa autori arusaamade mõistmisele. Kui autor oleks mõned osad või probleemikäsitlused või arutelud tööst välja jätnud, siis oleks selle all kannatanud töö eesmärk uurida Pauluse antropoloogiliste mõttekäikude taustal inimese positsiooni Jumala ees.

Töö ülesehitus ja hüpotees

Käesolev magistr töö koosneb neljast osast. Esimene osa käsitleb inimese positsiooni Jumala ees lähtuvalt inimese ja Jumala katkenud suhtest ja patust. Esimese osa peatükkides ja alapeatükkides määratleb autor patu mõiste, kõneleb nii mõiste kasutusest kui tähendusest kui ka mõjust, mida patt inimesele avaldab. Esimese osa peatükke ilmestavad ekskursid universaalsust rõhutavasse mõistesse *πάς* ('kogu, igasugune') ja teemasse, kas patt on inimese jaoks osaduses Jumalaga kadunud

38 Vana ja Uue Testamendi raamatute kasutatud lühendid on väljaande järgi: Piibel. Vana ja Uus Testament. Tallinn: Eesti Piibliselts, 2000.

suurus ja kes kõneleb väljendiga *ἐγώ* ('mina'). Eriliselt osutab autor patu mõiste seosele Aadama kujuga ja paradiisilooga.

Töö teine osa keskendub mõiste *νόμος* tähendusele ja rollile. Erinevates peatükkides ja alapeatükkides uurib autor erinevate seaduste tähendusi ja ülesannet. Autorit huvitab, millise funktsiooni omistab Paulus Moosese Seadusele, paradiisiseadusele ja südamesse kirjutatud seadusele. Peamine autori tähelepanu kuulub loodu ja Looja (patu tõttu) katkenud suhte ja seaduste vahekorrale. Ka selles osas uurib autor Pauluse seaduste käsitlemise kokkupuutepunkte paradiisilooga. Teist osa ilmestab ekskurss: *the new perspective*.

Töö kolmas osa võtab käsitlemise alla Jumala vihakohtu temaatika. Autor arutleb Pauluse mõttekäikude üle vihakohtu ilmumisest ja toimimisest. Autor näitab, et Pauluse kõne Jumala vihakohtust on kõne needus- ja karistuskohtust, mis omakorda on seotud patuga. Kolmandas osas viitab autor Pauluse kõnele päästest ja päästegarantiist. Autori mõttekäik vihakohtust suubub arutellu vihakohtu teema seose üle paradiisilooga (1Ms 1–3). Kolmandat osa täiendab ekskurss loovutamismotiivi Uues Testamendis (UT), Vanas Testamendis (VT) ja apokalüptilises kirjanduses.

Töö neljas osa räägib inimesest loodu aspektist. Autor alustab oma uurimust Jumala kui Looja ja Kristuse kui loodu vahendaja teemaga ning kõneleb loomise olemusest, et sellel on algus ja siht. Viited loomise algusele ja sihile annavad raamid kogu osale. Autor näitab, mida tähendab see, et loomisel on oma algus, et on toimunud loomise katkemine ja et Kristuse kaudu jõuab loodud inimene loomisel ettemääratud sihile. Käsitlemise alla tuleb diskussioon Aadama kristoloogia üle, mõisted *δόξα* ('kirkus') ja *εἰκὼν* ('kujutis', 'jälgend', 'võrdpilt') ning väide, mille kohaselt Paulus näeb inimest loomisvaremena. Selles töö viimases põhipeatükis püüab autor joonistada Pauluse loomisekäsitlemise kohta skeemi, mis toetub diskussioonile ja arusaamadele, mis tulid esile kolmes esimeses peatükis. Viimases osas esitab autor ekskursi mõistesse *σῶμα* ('ihu').

Töö struktuuri jälgides tuleb nähtavale, et autor ei järgi laialt kasutatud tava, mille järgi alustatakse Pauluse inimesekäsitlemise (Looja ja loodu suhte) kirjeldamist loomisest ja lõpetatakse eshatoloogiaga. Autor alustab oma uurimust patuteemaga, sest Paulus ise (Rooma kirjas) alustab kõnet inimese ja Jumala suhte katkemisest ehk patu reaalsusest. Uurimuse algusetappidel püüdis autor kasutada töö ülesehitamisel küll vana tava (loomine–patt–seadus–kohus), kuid leidis, et Pauluse arusaamad

tulevad selgemini esile ning neis säilivad seosed, kui autor järgib oma töö ülesehituses Pauluse mõttekäikude ülesehitust.

Autor sõnastab töö igas osas hüpoteesi, et näidata Pauluse selgeid arusaamu patu, seaduse, vihakohtu ja loomise kohta. Sõnastamisele tulevad hüpoteesid on pärast nende üle argumenteerimist eeldusteks ja ka põhjendusteks järgnevates osades püstitatavatele hüpoteesidele. Autor ei esita neid hüpoteese töö sissejuhatuses, sest iga osa algab teemasse sissejuhatavate märkustega, kus autor esitab ka hüpoteesi, mida just selles osas käsitletakse. Iga osa lõpus on ka vahekokkuvõtte, et lugejal oleks parem tööd jälgida ning järeldused meelde jätta, sest tehtud järeldustele ehitab autor oma töö järgmise osa.

Käesoleva töö kõikide hüpoteeside aluseks on autori tees, et Paulus kirjeldab inimest Jumala katkenud loominguna, kes elab patu all, keda süüdistab Moosese Seadus, kelle horisondil terendab Jumala vihakohus, kuid kes sellisena on ja jääb Jumala looduks ning kelle lootus täitumisele (s.o Jumala poolt loomisel seatud eesmärgile jõuda) on Kristuses.

1. INIMENE PATU VÕIMU ALL

Tänapäeva teoloogilises antropoloogias kõneldakse “patu unustusest”. H. WEBER kirjutab, et küsimusega süü ja patu kohta püstitatakse teema, mis teeb praegusel ajal läbi eposhilit muutust. On oht, et juhtteema saab mitteteemaks. Ettekujutus, et inimene on süüdi, hägustub ilmselgelt järjest enam.³⁹ Autori arvates on patu teema juhtpositsioonilt taandumine põhjustatud arusaamast, mille järgi kõneldakse patust kui objektiivsest ja reaalsest fenomenist. Selline lähtealus ei väärtusta inimese vabadust toimida (inimese tahe ja otsustusõigus) ja areneda omasoodu. Patt muutub inimese elu piiravaks suuruseks ja selle kaudu kirjeldatakse inimese väärtegutsemist.

Ettekujutus patust kui inimese elu piiravast reaalsusest tuleb esile Pauluse kirjades. Vastupidiselt tänapäeva teoloogilisele antropoloogiale alustab Paulus oma teoloogilise antropoloogia esitust kõnega patust. Siiski sisaldab patu teema Pauluse tekstides laiemaid seoseid kui ainult inimese vabaduse piiramine ja vale tegutsemine. Pauluse mõttekäike jälgides on autor pannud tähele, et Paulus näeb patust eelkõige lahknevust Jumala kavandatud ja olemasoleva maailma ning inimese vahel (Rm 7,7–25a). Jumala kutse asemel teenida Jumalat Jumalana (Rm 1,19jj) märkab Paulus inimesepoolset eitust. Paulusele väljendub inimese eitus Jumala suhtes sellises elus, kus inimene ei kanna vastutust ega austa Jumalat Loojana (Rm 1,18–32, 7,7–25a), vaid tahab lähtuda enese tahtest. Seda kõike väljendab ta tõdemusega: “*πάντας ὑφ ἁμαρτίνας εἶναι*” (“kõik on patu all” Rm 3,9.20).

Kõneldes patust, ei konstateeri Paulus üksnes inimese patu all olemist. Ta küsib ka, miks on inimene patu all, mis on patu eksistentsi põhjus, kust tuleb see Looja ja loodu suhte katkemine. Paulus otsib oma küsimusele vastust paradiisiaia sündmusest ja Aadama sõnakuulmatusest. Apostel kirjeldab inimest, kes elab Aadama varjus ja kelle elu on kokkuvõetav hüüdes Rm 7,24 “Oh mind õnnetut

39 “Mit der Frage zu Schuld und Sünde steht ein Thema an, bei dem sich zur Zeit ein geradezu epochaler Wandel zu vollziehen scheint. Aus einem Spitzenthema droht ein Nicht-Thema zu werden. Die Vorstellung, dass Menschen schuldig werden, verdunstet offenbar immer mehr.” H. Weber 1991: 256.

inimest! Kes ostab mu lahti sellest surma ihust?”.

Eelnimetatud tähelepanekutele tuginedes on autori hüpotees käesoleva töö esimeses osas järgmine: **kogu inimkond on Jumala ees süüdi ja patu totaalsus on inimese reaalsus. Patu reaalsuses elades toimib inimene *κατὰ σάρκα*. See toimimine väljendub jumalavastases elus ega ole inimese toimimise tulemus. Inimese patus eksisteerimine on pattu langemise tulemus.**

Patu totaalsusega seoses uurib autor põhiliselt kolme kirjakohta (Rm 1,18–3,20; Rm 7,14–25a; Gl 5,19jj), kus Paulus kõneleb patust antropoloogilises kontekstis. Lähtuvalt Aadamast ja paradiisiloo sündmustest käsitleb autor ka tekste Rm 5,12 ja Rm 7,7jj. Neis tekstides kõneleb Paulus inimesest, tema puudulikust toimimisest, aga ka patust, mis esineb isikustatud kujul (patt tuli maailma Rm 5,12; patt elab, petab, surmab Rm 7,9.11). Lähtuvalt eelpool toodud hüpoteesist jaguneb töö esimene osa neljaks peatükiks ja väikesemateks alapeatükkideks. Esimene peatükk keskendub Rm 1–3-s kirjeldatavale inimese ja Jumala katkenud vahekorrale ja patu positsiooni määratlemisele katkenud suhtes. Teises peatükis arutleb autor inimese toimimise üle *κατὰ σάρκα*. Kolmandas peatükis esitab autor Pauluse eelduslauseid, millele rajaneb Pauluse mõttekäik inimese patu eksistentsist ja kuidas see on seotud Aadamaga.

1.1. Looja ja loodu katkenud suhe

Paulus kõneleb kirjas roomlastele esimeses kolmes peatükis Jumala ja inimese suhtest ning Kristuse õndsaks tegevast toimimisest. Apostel küsib, miks pidi Jumal Kristuse kaudu inimesele õndsuse tooma? Oma mõttekäigus tõdeb Paulus, et Kristus on ilmunud päästma hukatusele määratud ja patu võimu all elavat inimkonda⁴⁰. Etteruttavalt võib täheldada, et kogu arutelu vältel Paulus kasutab mõisteid *ἀμαρτία* ('patt') ja *ἀμαρτάνω* ('patustama') alles Rm 3,9-s ja Rm 3,20-s. Kõneledes inimese suhtest Jumalaga ei osuta ta Kristusele (v.a Kristuse roll Jumala vihakohtus). Järgnevates alapeatükkides käsitleb autor tõstatatud hüpoteesi esimest osa: **kogu inimkond on Jumala ees süüdi ja patu totaalsus on inimese reaalsus.** Autor läheneb püstitatud hüpoteesile järgmiste küsimustega: 1) milles ilmneb Looja ja loodu vahekorra katkemine? 2) mis põhjustab apostli tõdemuse Rm 1,18b: Jumala

⁴⁰ Rm 3,23–24 (“sest kõik on pattu teinud ja ilma jäänud Jumala kirkusest ning mõistetakse õigeks tema armust päris muidu, lunastuse kaudu, mis on Kristuses Jeesuses”).

viha tuleb inimeste igasuguse jumalakartmatuse ja ülekohtu vastu? 3) kuidas Paulus määratleb pattu ja selle totaalsust?

1.1.1. Kõigi inimeste jumalakartmatuse ja ülekohtu ning Jumala tõde

Paulus alustab oma mõttekäiku Loodu ja looja katkenud suhtest tõdemusega, et Jumala viha ilmub taevast inimeste igasuguse jumalakartmatuse ja ülekohtu vastu ja see jumalakartmatuse seisneb tõde hoidmises ülekohtu kammitsas (Rm 1,18). Autori arvates kasutab Paulus antud teksti puhul kiasmi skeemi $a + b : b + a$ järgi (Rm 1,18a+1,18b:1,19–32+2,1–16)⁴¹. Salmiosas Rm 1,18a sõnastab Paulus kogu teksti (Rm 1,19–2,16) haarava põhiväite: “ἀποκαλύπεται γὰρ ὀργή θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ”⁴² ja esitab sellele lühida põhjenduse: “τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων” (Rm 1,18b), mida käsitlevad põhjalikumalt järgnevad salmid (Rm 1,19–32). Rm 2,1–16-s võtab Paulus taas üles Jumala kohtu ja viha teema, millest ta kõneles oma põhiväites. Kirjeldatud ülesehitust toetab Rm 1,18 ja Rm 2,1–16 tekstide nii sisuline kui ka struktuuraalne vastavus. Jumala viha temaatikaga seab autor end vastakuti antud töö kolmandas osas. Autor keskendub käesolevas alapeatükis Rm 1,19–32 tekstile ja mõistete *πάς*, *ἀσέβεια* (‘jumalakartmatuse’) ja *ἀδικία* (‘ebaõigus’) tähendusele ning kontekstile.

1.1.1.1. Viide universaalsusele – *πάς*

Vaadeldes teksti Rm 1,18–3,20 mikrotasandil, tuleb nähtavale, et Paulus kasutab struktuurielementidena universaalsusele viitavaid mõisteid *πάς*, *πάντες* (‘kõik’, ‘kogu’) *ὁ κόσμος* (‘maailm’), *ἡ κτίσις* (‘loodu’), *ἄνθρωπος* (‘inimene’), *ἡ σὰρξ* (‘liha’). Autori arvates annab Paulus mõisteühendite *πάντων ἀνθρώπων* ja *πάντα σὰρξ* (‘kogu liha’) korduse kaudu kogu lõigule universaalsuse.⁴³ See, mida Paulus siin ütleb, kehtib iga inimese kohta.

41 BDR 2001: 407. Ristamisi sõnajärjestus ehk kiasm ei ole tingitud alati retoorilistest, vaid ka sisulistest põhjustest. Paulus kasutab kiasmi väga sageli nt Fm 5; Gl 1,11 — 1,13–2,21/1,12 — 3,1–6,10; 1Kr 1,19. Kiasm esineb just seal, kus Paulus tõstatab põhiväite ja hakkab seda järkjärgult põhjendama.

42 Rm 1,18a sobib põhiteesiks just sellepärast, et esitatavad tõdemused on juutidele tuttavad ja veenvad. Paulus kasutab siin hellenistlikku sünagogikeelt, mis oli sunnitud end tihti vastastikkult seadma paganliku religioossusega. Kriitika paganate arusaamade vastu toimus Pühakirja loomisus baasil (Js 44,9–20).

43 J. C. Beker 1988: 29j.

Teise argumendina lisaks nimetatud universaalsusele viitavate mõistete esinemisele võib välja tuua, et mõistel *ἀνθρώπος* puudub artikkel, mis osutab mõiste universaalsele (kõik inimesed) kasutusele⁴⁴. Kõne all oleva mõistega annab Paulus inimese süü ja karistuse seosele (Rm 1,24–32) lisaks individuaalsele karakterile ka universaalse karakteri. See tähendab, et kõik inimesed ja iga inimene üksikuna on selle seose mõju all⁴⁵. Kolmandaks tõstab autor esile mõiste *παῖς* ja S. H. HWANGI tõdemuse, et *παῖς* on erandeid välistav⁴⁶. Pauluse jaoks ei eksisteeri selles tekstis erandeid, see Jumalast lahusolek kehtib kõigi kohta.

Ekskurss: *παῖς*

Sõna *παῖς* kasutatakse tihedasti nii Uues Testamendis⁴⁷ kui Vanas Testamendis⁴⁸. LXX-s on *παῖς* mõiste *ὁ κύριος* (Issand) kõrval kõige levinum mõiste⁴⁹. Sõna *παῖς* ainult ei esine sageli, vaid tal on ka teoloogiline kaal. Selle sõnaga väljendatakse Jumala isandaks olemist kogu loodu üle, aga ka õndsuse universaalset dimensiooni. Paulusel on antud sõna seotud apostli misjonikutsega teha tööd paganate seas.⁵⁰ Paulus kasutab mõistet *παῖς* nii antropoloogia (Rm 5,18; 7,7; 1Kr 1,29; 15,26; Gl 2,16), soterioloogia (Rm 1,16; 3,19–20; 11,32–36; 1Kr 15, 22–28), loomisu (1Kr 8,6; 11,12; Rm 11, 36; 2Kr 5,18), eshatoloogia (1Ts 3,13; 2Kr 5,10; Fl 3,21), kosmoloogia (Rm 8,22; 1Kr 15,24j) kui ka ekklesioloogia (1Kr 12,12jj; 1Kr 14) ja eetika aruteludes (Gl 5,14; 1Kr 6,12–20; 1Kr 7; Rm 12; 14,10.12.23; Fl 2,14; 4,5; 1Ts 4,1–5,24). Mitteteoloogiline kasutus on tekstides: Gl 2,14; Rm 14,5; 2Kr 3,2; 7,15; 13,1.

S. H. HWANGI sõnutsi kasutab Paulus mõistet *παῖς* sagedasti ka kirja alguses, et luua iga lugejaga ja kuulajaga vahetu suhe. Samuti on suunatud tema lõppsõnad ja õnnistussõnad kõigile, keegi ei ole neist välja jäetud ega eelistatud⁵¹. Paulus kirjutab kogudusele kui tervikule, kuid selle terviku moodustavad kõik üksikud koguduse liikmed.⁵² Pauluse evangeelium on suunatud kõigile päästeks (Rm 15,14jj.24; 1Kr 9,19–23), sest Kristus on surnud kõigi eest (2Kr 5,14j), kõik on patu all ja õndsusest ilma jäänud (Rm 3,2.9jj.23).

Pauluse järgi kannavad kõik inimesed (*παῖς*) vastutust Jumala ees, kuid selle vastutuse juures ei ole rõhuasetus üksikutel tegudel, vaid inimese kogu eksistentsil. Samas aga kajastab inimese ja koguduse iga üksik toimimine kogu inimese eksistentsi⁵³. Vastutus Jumala ees on põhjendatud Jumala tegutsemisega inimese suhtes (2Kr 9,8; Rm 8,32; 11, 32; 1Kr 8,11). Jumal on see, kes annab kõik, kuid kes ka nõuab kõike. Seda, et kõik on määratud kandma Jumala ees vastutust, väljendab Paulus

44 S. H. Hwang 1985: 204; H. Schlier 1977: 51.

45 Vastu G. Eichholzi 1991: 81.

46 S. H. Hwang 1985:204.

47 Antud sõna esineb 1224 korda UT-s. H. Langkammer 1992: 112-117.

48 VT tähistatakse nimetatud mõistega Jumala kõikvõimsust oma loodu suhtes, sõna esineb 5500 korda. B. Reicke, G. Bertram 1954: 885–895.

49 Mõiste esineb 7000 korda.

50 Pauluse juures on antud sõna oma kasutussageduselt neljandal kohal (311 korda). Paulus kasutab seda sõna väga sageli, juba tema lühikeses kirjas filiplastele esineb sõna 33 korda. Sõnadega *ἐν παντί* tähistab Paulus kogu oma apostellikku eksistentsi kui eshatolooglist suurust. S. H. Hwang 1985: 331jj; H. Langkammer 1992: 112-117.

51 V.a Gl ja Fm kirjas. Esimesel juhul võib arvata, et Paulus on niivõrd häiritud koguduses valitsevast olukorrast, milles tema kuulutus on ohustatud, nii et ta keskendub kirjas eelkõige universaalse Kristus-sünnimuse taasavamisele. Fileemoni kiri on aga suunatud kindlatele isikutele.

52 S. H. Hwang 1985: 330j.

53 Kõneldes vastutusest Jumala ees, arvestab Paulus selle tegelikkusega, kus inimene elab, ja nende suhetega, millega inimene on seotud, seega vastutus ei piirdu Jumalaga, vaid seda tuleb kanda ka oma kaaslaste ees (2Kr 8,7; 1Ts 3,13; 5,5; 2Kr 8,13; Rm 12,17j). Vrd H. Genest 2000: 15.

sõnaga $\pi\alpha\zeta$ (1Kr 10; 12; 14; 15). Lisaks moraalist ja vastutusest kõnelevatele kohtadele leidub sõna rohket kasutust ka päästest ja õndsusest kõnelevates kirjakohtades (1Kr 15, 28; Rm 9,17; Rm 10,11–13). Kasutades sõna $\pi\alpha\zeta$ viitab Paulus maailma haaravale õndsussündmusele, tuues selle sõna kaudu esile sündmuse avaliku ja kõiki puudutava iseloomu. S. H. HWANG toonitab, et Paulusel ei vastandu üksikinimene kogu maailmale, vaid üksikinimestest moodustub selle maailma reaalsus, milles Jumal ennast teada annab. S. H. HWANG lisab, et Pauluse kosmoloogilised ja antropoloogilised väljendid on omavahel seotud. Indiviidi haarav õndsussündmus on ka kosmoloogilis-eschatoloogiline sündmus. Sellepärast saab Paulus 1Kr 15,24 kosmoloogilist sündmust interpreteerida antropoloogiliste väljendite kaudu. S. H. HWANGI arvates kajastab mõiste $\pi\alpha\zeta$ Pauluse puhul Kristus-sündmust kui kosmilist ja eschatoloogilist suurust. S. H. HWANGI väidet toetab ka sage $\pi\alpha\zeta$ 'i esinemine Rm 8,18–39.⁵⁴, kus kõneldakse õndsusest.⁵⁵

Viimaks tõdeb autor koos S. H. HWANGIGA, et kui Paulus mõistab kogu oma apostellikku eksistentsi Jumala armuteo kaudu Kristuses, siis toob ta ka selle armuteo selle täiuses esile.⁵⁶ Mõistet $\pi\alpha\zeta$ kasutab Paulus õndsuse totaalsuse kirjeldamisel. Jumala “kätega” on maailm loodud ja Jumal juhib ka selle maailma tema lõppeesmärgile. See õndsuse totaalsus põhjendab omakorda, miks Paulus kõneleb patu totaalsusest, kasutades mõistet $\pi\alpha\zeta$. Seega toob Paulus sõnaga $\pi\alpha\zeta$ oma teoloogias esile Jumala taotluse kogu inimese elu suhtes. Mõiste $\pi\alpha\zeta$ kaudu on kogu inimkond Jumala poolt kutsutud, tahetud ja hoitud.⁵⁷

Ekskursi lõpp

Ekskursi põhjal tõdeb autor, et kui mõistet $\pi\alpha\zeta$ kasutatakse Jumala ja inimese suhte kontekstis, siis ei ole erandeid. Jumala ja inimese, Looja ja loodu kontekstis viitab Paulus alati kogu loodule. Kuna Rm 1–3-s on tegemist eschatoloogiliste lausungitega⁵⁸, siis puudutab seal kuuldavale tulev süüdistus ka kõiki⁵⁹.

1.1.1.2. Pauluse süüdistus Rm 1,19–32

Eelnevalt sai nimetatud, et Pauluse süüdistus puudutab ka kõiki. Siinkohal tekib autoril küsimus, millega põhjendab Paulus, et kõik on süüdi, milles see süü seisneb?

Üldlevinud vastus eksegeetide hulgas on orienteeritud Moosese Seaduse mõistele (\acute{o} νόμος). Kogu teksti (Rm 1,19–32) kriteeriumiks arvatakse olevat dekaloo⁶⁰. Nõnda kõnelevad Rm 1,19–22 dekaloo⁶⁰gi esimesest käsust, Jumala

54 Rooma kirjas esineb $\pi\alpha\zeta$ 71 korda, millest mitmel korral väljendab Paulus Jumala tegutsemist inimeste juures sõnadega $\pi\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{\omega}$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\upsilon\tau\iota$. Samas esineb antud sõna Rm 6–8,17 vaid ühel korral (Rm 7,8). Selles kirja osas kõneleb Paulus ristimisest ja inimese jumalavastases loomusest. Taolist puudumist põhjendab Hwang väitega, et $\pi\alpha\zeta$ 'i puhul on tegemist eelkõige väljendiga õndsusest kogu inimkonna suhtes. S. H. Hwang 1985: 329.

55 S. H. Hwang 1985: 332j.

56 S. H. Hwang 1985: 333j.

57 E. Adams 2000: 244j.

58 Mõiste $\pi\alpha\zeta$ tuleb kordusele ka Rm 3,9 esitatud järeldused, et kõik on patu all (“ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ $\acute{\upsilon}\phi$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ”).

59 O. Michel 1978: 97.

60 Teist, täiesti vastupidist arusaama, esindab C.L. Porter, kelle arvates presenteerib Rm 1,18–32 oma ette diskursust, kus Paulus kasutab hellenistlikus juutluses levinud (misjoni) kaitsekõnet. Rm 1,18–

austamisest, Rm 1,23–25 teisest käsust, ebajumalateenimisest (2Ms 32) ja Rm 1,26jj dekalooigi järgnevatest käskudest, mis puudutavad inimeste omavahelisi suhteid. Seega on Moosese Seadus kriitiline mõõdupuu, mille abil inimene võib mõista oma äraspidist käitumist, Loojat ja loomises seatud korda⁶¹. Moosese Seadus määratleb patu olemuse eksisammudena. Nimetatud arvamust toetab Pauluse arutelu Rm 1,22–31. Paulus kirjeldab nendes salmides, et viisil, kuidas inimene patustab, saab ta ka karistuse. Rm 1,22–23 näitab, et Jumala mitte austamine kui religioosne perversioon ehk loomiskorra vastasus saab karistuseks inimese ihu mitte austamine, himude rüveduse kui kõlbelise perversiooni ehk loomuvastasuse (Rm 1,24). Rm 1,25 seletab, et Jumala teenimise vahetamine ebajumalate teenimise vastu saab karistuseks loomuliku vahekorra muutumise loomuvastaseks vahekorraks. Rm 1,28a annab mõista, et Jumalast mitte hoolimine saab karistuseks kaasinimestest mitte hoolimise. Jumalast kaugenemine on vastavusse seatud kaasinimestest kaugenemisega (Rm 1,28b–31). Viimane salm (Rm 1,32) esitab kokkuvõtte: need, kes nõnda teevad, on väärt surma. Autor tõdeb, et sellise süü ja karistuse seose järgimisel jäetakse tähelepanu alt välja teksti universaalne iseloom. Eelnevalt näitas autor, et tekstis avaldatu kehtib kõigi kohta, mitte ainult paljude Moosese Seaduse rikkujate kohta.

Teiseks nimetab autor, et Moosese Seadusest lähtumisel eemaldutakse teksti fookusest: Looja ja loodu katkenud suhte kirjeldamisest⁶². Autor leiab, et Paulus alustab süü ja patu eksistentsi käsitlemist loomisdimensioonist. Pauluse järgi saab inimene Jumalat tunda (Rm 1,21 *γινόντες τὸν θεόν*), kusjuures Jumala tundmine ei tähenda lihtsalt Jumalast teadmist. Paulus väidab, et Jumala tundmine on osadus Jumalaga austamises ja tänamises. Sellele osutab Pauluse kõne Jumala tõest (*ἀλήθεια*), milles nimetatakse, et Jumalat tundes nad ei ole Jumalat ülistanud ja tänanud (Rm 1,21 *θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠύχαρίστησαν*)⁶³. Pauluse järgi on inimene seatud ja kutsutud Jumalat Jumalana ülistama ja tänama. See tänamise ja austamise kutse (tõde) on määravaks Jumala ja inimese suhte puhul. See on nii

32 väidab Paulus paganatele vastu, lähtudes nende tavadest ja elust. Salmides Rm 2,1–16 hakkab Paulus seda, mida ta väitis, ümber lükkama. Ümberlükkamine aga ei tähenda eelneva eitamist, vaid laiendamist. See, mida Rm 1,18–32 esitab, kehtib kõigi kohta. C. L. Porter viitab Rm 3,19, mis tema arvates kannab kogu perikoobi Rm 1,18–3,20 sisu, s.o “iga suu suletaks ja kogu maailm oleks Jumala ees süüalune”. C. L. Porter 1994: 228. Sarnaselt R. Jewett 2003: 93j; W. Popkes 1982: 493.

61 H. Merklein 1998: 319j.

62 J. D. G. Dunn 1998: 91. E. Adams 2000: 155.

63 Mõistet *ἀλήθεια* kasutatakse LXX-s sealpoolse ilmutusliku sündmuse väljendamiseks, mis annab edasi toimimist inimeste juures. O. Hofius 2002: 39.

seatud loomisest alates. Sellepärast võib seda nimetada ka inimese olemasolu määratluseks ja loomises seatud korraks⁶⁴. Olemasolu määratlusena (Jumala poolt seatud korrana) ei saa antud kutset mõista lihtsa kohustusena, millest inimene peab kinni haarama ja tegutsema hakkama. Selles määratluses on esitatud inimese olemasolu alus ja mõte.

Autori esimene argument, mis rõhutab tekstis esiletulevat loomisdimensiooni, tugineb mõistete *ἀσέβεια* ja *ἀδικία* ning *ἀλήθεια* antiteetilisel seosel. Seejuures ei ole tegu inimese äraspidise käitumise vastandamisega tõe kui eetilisele dilemmale. Siinses opositsioonis seisab inimese äraspidise käitumise vastas Looja tõde (*ἀλήθεια*), st teoloogilis-antropoloogiline vastandamine. Paulus näitab, et Jumala austamine on asendunud loodu austamisega (Rm 1,23). Siin on ka esimene viide sellele, mida patt tähendab ja milles inimese süü seisneb: inimene ei eksisteeri osaduses Jumalaga. Autori arvates leiab apostel, et inimene ei saa oma päritolu, Loojat, tagasi lükata. Ta saab Loojat üksnes järele teha ja horisontaalse (inimesekeskse) mõtteviisiga aust ilma jätta⁶⁵. Pauluse süüdistusest ja patu eksistentsi põhjendusest tuleb nähtavale ka Pauluse veendumus, et inimene ei saa eemalduda olemist kandvast suhtest Loojaga. Samuti ei ole Looja loodu jaoks alles siis kohal, kui loodu Loojat defineerib või Jumalat jaatab⁶⁶. Loomiskord (tõde), mille Jumal on seadnud, kehtib ka siis, kui loodu seda eitab⁶⁷.

Teiseks juhib autor tähelepanu faktile, et Paulus esitab inimese toimiva isikuna, kes kogu oma olemusega jumalavastaselt tegutseb. Paulus näitab, et Jumala mõistmiseks antud *νοῦς* ('meel', 'mõtteviis') on patu läbi muutunud *ἀδόκιμος νοῦς* ('kõlbmatu mõtteviis'), otsustamiseks võimetuks mõistuseks (Rm 1,28). Kogu oma olemusega asetseb inimene väljaspool Jumala tunnetamise sfääri, nii et ta ei suuda enam tunnetada Jumala avalikuks saamist loodus. Seega kui Paulus arutleb inimese üle negatiivse rõhuasetusega (*ἀσέβεια, ἀδικία*), siis ta näitab, et Looja ja loodu seoses sõltumatu autonoomne toimimine ei ole võimalik. Igasugune inimese

64 Paulus viitab mõistele *ἀλήθεια* varieeruvates seostes. Ilmutuse kontekstis tuleb mõiste esile Gl 2,5.14; 5,7. 1Kr kirjas on *ἀλήθεια* mõiste *ἀδικία* antitees ja tähistab inimest, kes tõe üle rõõmustab. 2Kr on *ἀλήθεια* toimiv ja muutev jõud. H. Hübner 1992: 140.

65 Sellest kõneleb Paulus Rm 1,23-s.

66 Siin on taas viide Rm 1,19–21-le, mille kohaselt inimene tunneb Jumalat loomisdimensioonist lähtuvalt. Paulus esitab ilmselge tõe: Loojata ei ole loodut. S. Vollweider 2002: 57.

67 O. Hofiuse väitel ei ole süü küsimus Paulusele aktuaalne mitte sellepärast, et inimene oma tahtest ja oskusest saab elada eksimatult, vaid sellepärast et patu loomus on *ἀσέβεια* ja *ἀδικία*, patt on objektiivselt jumalavastane. O. Hofius, 2002: 128. E. Käsemanni väitel on tegu "möödumisega" Jumala jumalalikkusest, esimesest käsust. E. Käsemann 1980: 141.

sõltumatuse taotlus, kus ei arvestata Looja ja loodu suhetega, on mõistetav patuna. Sellest lähtuvalt tõdeb O. HOFIUS, et Pauluse mõisted *ἀσέβεια*, *ἀδικία* (Rm 1,18b–32) väljendavad inimese fundamentaalset “ei” ütlemist. Inimene hülgab Jumala ja keeldub teda teenimast ning ei eksisteeri vastavalt oma olemasolu määratlusele “*von Gott her und für Gott zu leben*”⁶⁸. Nõnda on patt ja süü mõistetavad inimesele olemusliku Jumala ja inimese suhte eitamisena⁶⁹. Loomisdimensioon omakorda toetab Pauluse argumentatsiooni inimeste universaalsest ja totaalsest süüst⁷⁰.

Eelöeldust lähtuvalt järeldeb autor, tekstis Rm 1,19–32 kirjeldatakse Looja ja loodu katkenud suhet, kus inimene on võimetu tegema seda, milleks ta on määratud (s.o Jumalat Jumalana teenima). Autori arvates näitab Paulus nende kolme perversiooni taustal, et inimene, kes on loobunud Jumala austamisest, ei saa eksisteerida neutraalsel alal, sest ta saab kas järgida oma olemasolu määratlust või seda eitada. Paulus kirjeldab, kuidas *πᾶς* austab Jumala asemel midagi või kedagi muud ja seeläbi eitab Jumalat. Jumala mitte-austamine ja jumalavaenulikus määratlevad inimese eksistentsi patu all. Inimene, kes eitab oma suhet Jumalaga, eksisteerib patu all. Need kolm perversiooni on esitatud inimese patuse olemuse avalikustamiseks.

Autor nimetas eelnevalt, et *ἀσέβεια* ja *ἀδικία* ning *ἀλήθεια* antiteetilises seoses ei ole tegemist eetilise dilemmaga, siiski näitas esitatud perversiooniline suhe, et Jumala ja inimese suhte muutumine (katkemine) toob endaga kaasa ka inimese ja inimese suhte muutumise ja kõlbelise langemise. Siinkohal tekib autoril küsimus, kas inimene, *ἀσέβειαν* ja *ἀδικίαν*, on suuteline inimestega suheldes olema kõlbeline ehk kas on võimalik hea kõlbeline käitumine ilma Jumalata?

Autori arvates vastab Paulus sellele küsimusega samas nii jaatavalt kui eitavalt. Paulus näitab, et inimest ja tema tegusid ei saa vaadelda lahus Looja ja loodu suhtes ehk loomises määratud tõest. Kogu inimese tegutsemine puudutab tema vahekorda Loojaga (Rm 1,28 “*καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν*”). Patu

68 O. Hofius 2002: 83. Autori tõlge “elada Jumalast lähtuvalt ja Jumala jaoks”.

69 Vt R. Bultmanni, kes mõistab Pauluse kõnet Rm 1,18–32 kui faktilist pattu, kusjuures sõnastab Paulus siin Aadama patust pärineva süü, mis olevikus ikka ja jälle kordub. R. Bultmann 1984: 250jj.

70 C. F. B. Cranfield 1980: 191; H. Schlier 1977: 48; U. Wilckens 1980: 92jj; J. D. G. Dunn 1988: 50jj; O. Hofius 2002: 121j.

võimuses “koormab” inimene oma suhte looduga ehk inimestega üle, sest ta nõuab neilt seda, mida nemad talle anda ei suuda. Inimene tunneb, et tal on “midagi” puudu (suhe oma Loojaga), kuid Looja asemel otsib ta seda suhet loodu juurest. M. THEOBALD nimetab sellist puudusest kantud teadvust identiteedikaoituseks (*Idenditätsverlust*), kus inimene toob oma toimingutes esile midagi, mida ta hiljem ära ei tunne⁷¹. R. BULTMANN kõneleb siinjuures subjekti kadumisest, st inimene, kes arvab, et Jumalast lahus valitseb ta enda üle, tegelikult ei valitse enda üle⁷². J. BECKERILE ilmneb patuse inimese elu ja tegelikkus suhtes äraspidise hoiakuga, mis ilmneb himustamises⁷³. Seega, kui Jumala ja inimese suhe on katkenud, siis see mõjutab suuresti inimese suhteid kaasinimestega.

Samas ei ütle Paulus, et inimesed on sellepärast Jumala suhtes vaenulikud, et nad on südame himude rüveduse ja häbitute kirgede käes. Patu ja inimese toimimise vaherkord on Pauluse järgi tingitud inimese jumalavaenulikkusest. Inimese ei-sõna Jumala vastu määrab inimese reaalsuse, mitte vastupidi. Kui oleks vastupidi (st teoloogiline järeldus tehakse inimese tegutsemisest), siis oleks tegemist inimliku tunnetusega, mis pärineb puudulikust teadvusest. Sellisel juhul räägiks Paulus Rm 1,19–32 sarnaselt oma vastastega, kes teiste süüle osutades tahavad õigetena näida (Rm, 3,1–8). Selline inimese vabandamisest või teiste süüdistamisest lähtuv argumentatsioon lõppeks ka Pauluse jaoks *ad absurdum*, sest surelikuna ei suuda Paulus inimese süüd lõpuni taibata ja tõestada⁷⁴. Sellepärast on ka Pauluse eesmärk näidata nende salmidena mitte seda, mida inimene peab enda juures muutma, vaid inimese jõuetust patu all. Inimene, kes elab patu all, on võimeline tegema häid tegusid, kuid ta ei ole võimeline elama Jumala tões⁷⁵. Autor lisab siia veel, et kuna inimese suhe Loojaga on katkenud ja see katkenud suhe mõjutab ka tema suhteid kaaslooduga, siis inimese juures tuleb rohkem nähtavale tema puudus kui tema võime head teha.

Kogu eelnevast arutelust järeldusi tehes täheldab autor, et Pauluse märkused inimese äraspidise olemise ja süü kohta on mõistetavad võrdpildina, kus Paulus hoiab loodu silmade ees “peeglit”, mis peegeldab olemasolevat reaalsust. Peeglis nähtavale tulev (reaalsus) on reaktsioon, mille patt toob esile ja mis on saanud

71 M. Theobald 2000: 160.

72 R. Bultmann 1984: 245.

73 J. Becker 1989: 409.

74 Autori arvates tuleb siinkohal arvestada, et need, kes eksisteerivad patu all, ei saa juba oma positsioonist lähtuvalt teha järeldusi teiste patuse toimimise kohta.

75 H. Merklein 1998: 338.

inimese reaalsuseks. Patt ei muutu inimese reaalsuseks, kui inimene toimib (ebakõlbeliste tegude kaudu), vaid patu all eksisteerimine ongi inimese ainus reaalsus, mis avaldab mõju inimese toimimisele. Patu all elav inimene otsib tunnustust ja alalhoidu kogu loodust (Rm 1,25). Alalhoidu otsimine teiste (muu loodu), mitte Jumala juurest muudab need teised jumalaks. Paulus nimetab, et kui inimesed Jumalat ei armasta ega teeni, hakkavad nad teenima loodut. Looja ja loodu vahekord on puudulik ja Jumala eitamisest läbistatud.

Paulus ei soovi siin tekstis kuulda inimese ülestunnistust: ma ei ole täiuslik ja et ma täiuslikuks saaksin, vajan ma Jumalat⁷⁶. Pauluse laiem eemärk on näidata, et Jumal otsib inimest tema abitusel. Paulus vaatab antud tekstis inimest Jumala looduna⁷⁷, kes on oma vitaalse suhte Jumalaga kaotanud. Paulus osutab inimese patu reaalsusele, kuid see patu äratundmine ei ole autori arvates negatiivne, vaid positiivne. Selles tundmises tuleb kuuldavale Jumala esimene (otsiv) küsimus, mis ta oma loodule, Aadamale, esitas: “Aadam, kus sa ole?” (1Ms 3,9).

1.1.2. Patu totaalsus – kõik on patu all

Pauluse mõttekäigule Rm 1.18–32 järgneb arutelu kohtust ja kohtu kuulutusest kõigile Rm 2,1–29. Kohtuosale lisab Paulus Rm 3,1–8 lühikese teoloogilise dispositiooni. Apostel näitab, et Jumala olemus ei saa oma tõestust inimeselt ja ka kriitika Jumala suhtes ei puuduta Jumalat. Kui Paulus väidaks, et üksnes inimene, kes on *ἀδικία*, mõistab ja saab teada, mida tähendab *δικαιοσύνη θεοῦ* (‘Jumala õigus’), siis ei ole tarvis esitada kogu diskussiooni. Arutelu probleem ongi selles, et inimene *ἀδικία* ei saa mõista *δικαιοσύνη θεοῦ* ’t ning Jumala õiglus ei ole sõltuvuses või tingitud inimese ebaõiglusest. Pauluse teoloogiline dispositioon suubub süüdistusse Rm 3,9b: “*οὐ πάντως προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ’ ἁμαρτίνας εἶναι*”. See, mida Paulus ütleb Rm 3,9, tuleb sisuliselt kuuldavale juba Rm 1,32; 2,29⁷⁸, sest Paulus näitab salmis Rm 3,9, et eelnevalt diskuteeritu ei olnud Jumalast ja tema kohtumõistmisest, vaid kirjeldas

76 Vastupidiselt autori tõdemusele nimetab W. Fenske, et Rm 1,18–32 teksti on võimalik kasutada eetilises arutelus, juhul kui süüdistatu selle teksti alusel oma eksimusi mõistab. W. Fenske 2003: 107j. Autori arvates lähtub W. Fenske oma arusaama kirjeldamisel inimesest, kes tunneb Jumalat. Inimene, kes eitab Jumalat, võib tunnista küll oma eksimusi, kuid see ei taasta tema suhet Loojaga.

77 E. Adams 2000: 156.

78 T. Eskola 1998:137.

inimest, kes on süüdi Jumala ees.

Patu ja süü esitamise teemast lähtuvalt võib salmi Rm 3,9 käsitleda kui kogu eelneva arutelu (Rm 1,18–3,8) eesmärgi sõnastust. Autori arvamust toetab salmi kontekst ja mõistete kasutus. Küsimusega *τί οὖν;* (“Kuidas siis nüüd?”) viitab apostel taas küsimusele *τί γάρ;* (“mis siis nüüd?” Rm 3,3) ja mõistega *προέχομαι* (‘omama’, ‘ettekäandeks tooma’) Iisraeli prioriteedile. Samas aga kasutab apostel küsimust *τί οὖν;* ka Rm 6,15; 11,7 uue vastuväite esiletõstmiseks. Antud juhul on tegemist samuti Pauluse uue vastuväitega Iisraeli prioriteedile. Paulus leiab, et ei ole eelistust, vaid kõik on patu all.

Rm 3,9-s kõlab mõiste *ἀμαρτία* esimest korda. Mõiste singulaarsest kasutusest⁷⁹ võib märgata, et *ἀμαρτία* tõuseb esile tegutseva subjektina⁸⁰. Kuigi siinkohal puuduvad viited valitsemismotiividele⁸¹, on nähtav *ἀμαρτία* universaalne ja alistav aspekt⁸². G. RÖHSER nimetab, et Rm 3,10–18 ei kasuta Paulus patu mõistet. G. RÖHSER põhjendab seda väitega, et patu universaalset olemust eitavad neis salmides inimese hoiak ja toimimine. G. RÖHSER järeldab, et seepärast saab Paulus Rm 3,9 kõnelda patust, mida iseloomustab tegutsemine⁸³. Autori arvates kehtib G. RÖHSERI järeldus ka argumentatsiooni kohta tekstis Rm 1,19–3,8, kus toimimiskirjelduste juures on tajutatav patu kui tegutseva subjekti mõju inimese juures (tagasiulatava tähenduse annab mõistele *προαιτιόμαι* (‘eelnevalt kindaks tegema’) eessilp *προ* (‘ees’)⁸⁴. Pauluse argumentatsiooni käigus on näha, et inimene on haaratud patu alla kogu oma toimimises ja igas vahekorras (eriliselt Looja vahekord looduga). G. RÖHSER nimetab, et sellepärast ei saa kasutada patu iseloomustamiseks mõisteid “kosmiline jõud”, “deemonlik vägi”. G. RÖHSER toonitab koos A. J. M. WEDDERBURNSIGA, et “patu all olema” on kõikide inimeste kõiki patte tähistav mõiste, millel on ka igavikuline aspekt (Looja ja loodu suhe). Kosmilise jõu mõiste hõlmab üksnes maailmas ja inimeste keskel toimuvat⁸⁵. M. THEOBALD valgustab probleemi väite kaudu, et inimene on patune, kuna

79 Paulus kasutab mõistet kirjas roomlastele üldjuhul ainsuses, mitmuses on mõiste üksnes LXX-i tsitaatides (Rm 4,7; 11,27) ja usuvormelis (Rm 3,25).

80 M. Theobald 2000:150; W. Grundmann 1949: 311-317.

81 Vrd Rm 5,21; 6,12 patt kui valitsev kuningas, Rm 6,14 patt kui isand inimese üle.

82 Vrd Gl 3,22.

83 G. Röhser 1987: 15j.

84 *Ibid.*

85 *Ibid* 18.

inimene teeb pattu⁸⁶, ning inimene teeb pattu, kuna ta on patune⁸⁷. Nõnda seob ta omavahel patu võimu ja inimese teo. Autor nõustub M. THEOBALDI ja G. RÖHSERIGA, kuid lisab, et see pinge, mis iseloomustab pattu kui inimest allutavat võimu, mis lahutab inimest Jumalast, ja pattu kui inimese äraspidist toimimist, peab jääma püsima⁸⁸. Autor tugineb siinkohal eelnevalt nimetatud põhjendusele, et inimese patususe kohta ei saa teha järeldust inimese toimimisest ning patt saab alguse siiski Looja ja loodu katkenud suhtest.

Pauluse argumentatsiooni lõpptulemus, Rm 3,19–20, tabab lugejat väga sügavalt. Paulus kordab Rm 3,9-s öeldut, kuid siin ei ole see üksnes väide, sest Rm 3,10–18, kus esitatakse Toora tsitaadid, on andnud sellele väitele tunnistuse ja kaalu. Sellest lähtudes ei väljenda verb *οἶδα* ('teadma') teadmist, millele inimene ise antud perikooipi lugedes tuli, vaid teadmist, mida talle Tooras edastatakse. Nõnda kõlavad apostli sõnad totaalse tõena: kõik inimesed⁸⁹ seisavad patule allutatuna ja süüdlasena Jumala kohtujärje ees⁹⁰. Selle lausega viitab Paulus tõele, mida Toora inimesele ütleb: inimene on süüdi Jumala ees⁹¹. Samuti kirjeldab *ὑπόδικος* ('süüalune') süüdistatava olukorda. Tema vastu alustatud protsessis peab ta vaikima, sest on kõik võimalused juba ära kasutanud (vastuväited Rm 2,12; 3,1–8), et süüdistust tagasi lükata⁹².

Autori väidet, et Paulus edastab Rm 3,19–20 teesi patu totaalsusest loodu suhtes, toetab Pauluse varasem viide sellele teesile (Gl 2,15–17). Kirjas galaatlastele nendib Paulus, et juudikristlased ei ole patused sel viisil nagu paganad, kuid on siiski patused. Pauluse põhjendus on, et inimene ei saa õigeks seaduse tegude (*ἔργα νόμου*) kaudu, vaid üksnes usu läbi Kristusesse Jeesusesse⁹³. Siinne Pauluse mõttekäik on eshatoloogiline. Jeesuse Kristuse surm ja ülestõusmine on Jumala eshatoloogiline tegu ja see on õndsuseks nii juudile kui paganale. Ta tõdeb, et kui

86 H. Merklein 1998: 147.

87 O. Hofius 2002: 186.

88 "Das aus der Sünde Adams resultierte In-der-Welt-Sein der Sündenmacht (Rm 5,12a) ist keine mytologische, über der Geschichte schwebende Gegebenheit, sondern das Mächtigwerden und In-Erscheinung-Treten der Sünde im Sündigen aller Menschen." M. Theobald 2000: 154.

89 Mk 13,20; Lk 1,37; Ap 22,15, 1Kr 1,29, kus *πᾶσα σὰρξ* = כל-בשר. Siia kuuluvad kõik, keda nimetatakse inimesteks. BDR 2001: 302,1.2.

90 Vrd O. Hofius 1994: 50.

91 Teksti analüüsi esitab autor töö teises osas.

92 C. Mauer 1969: 558 jj.

93 Seda sama ütleb ta ka Gl 3,22, kui lausub, et Pühakiri on kõik allutanud patule. Lisaks kõneleb Paulus patu totaalsusest 1Kr 1,21: maailm ei tundnud Jumala tarkust, ja 2Kr 5,21: Jumal on teinud patuseks meie asemel selle, kes patust midagi ei teadnud. Vt ka Fl 3,2–11.

Kristus sai inimeste eest neetud ja patuks (Gl 3,13; 2Kr 5,21), siis on inimene, nii juut kui pagan, patu all⁹⁴.

Viidates tagasi tõstatatud hüpoteesi esimesele osale: **kogu inimkond on Jumala ees süüdi ja patu totaalsus on inimese reaalsus**, järeldeb autor eelnenud peatüki argumentatsiooni põhjal, et antud tekstis (Rm 1,19–3,20) ei ole esikohal inimene, kes tunnistab pattu, vaid Jumal, kes vaatab kõiki inimesi sellisena, nagu nad on: kõik on patust läbistatuna patu all ja patu eksistents on kõigi inimeste olemise tegelikkus. Patu eksistents kui inimese olemise tegelikkus tuuakse esile Looja ja loodu (inimese) suhte kirjeldamisel. Jumala ja inimese suhte murdumine põhjustab vaenulikkust ja purustab usalduse, kuid ei tee olematuks Jumala tõsiasja, et purunenud loodu on Jumala loodu ja Jumal otsib teda (“Aadam, kus sa oled?”). Patu all olemine on sõnastatud kui Jumala otsus, mis kirjeldab inimese olukorda. Inimene, kes oma elu loovat ja hoidvat tõde eitab, astub oma enese olemise tõe vastu.

1.2. Inimese tegutsemine κατὰ σάρκα

Mõiste *σάρξ* kuulub Pauluse kõige sagedamini kasutatavate antropoloogiliste terminite hulka⁹⁵. Paulus kasutab mõistet kolmes tähendusväljas⁹⁶: esiteks on *σάρξ* mõistatav kui ihus ja kehas eksisteerimine (*ἐν τῇ σαρκί* 2Kr 12,7; 1Kr 7,28; 15,36jj, Gl 2,20; Fl 1,22.24; Fm 16; Gl 4,13j); teiseks omistatakse mõistele põlvnemise ja suguluse tähendus (*κατὰ σάρκα* Rm 1,3; 2,28; 4,1; 9,3.5; 11,14; 1Kr 10,18), kolmandal ja kõige levinumal juhul kasutab Paulus mõistet *σάρξ* negatiivses tähenduses. Nimetatud kolmandast kasutusest lähtuvalt räägivad erinevad uurijad veel kolmest lisatähendusest. Esiteks on *σάρξ* kosmiline jõud, mis oma olemuselt on vaenulik vaimu suhtes⁹⁷. Teisel juhul räägitakse psühholoogilisest ja kosmoloogilisest terminist. Siinjuures eristatakse sarnaselt heebrea *שׁוֹרֵץ*-ga *ἐν τῇ σαρκί* ja *κατὰ σάρκα* olemist, kusjuures esimene on neutraalses tähenduses ja

94 T. Laato järeldeb siinjuures, et tegu on pessimistlikku järeldusega, T. Laato 1991: 182.

95 Paulus kasutab mõistet *σάρξ* 72 korda, millest 26 korda Rooma kirjas.

96 Mõiste *σάρξ* väljendab Vana Testamendi traditsioonis kaduvust ja lõplikkust. Hellenismis tähistati mõistega materiat ning *σάρξ* kuulus trihhotoomsesse inimese käsitluse *ψυχή*'i ja *πνεύμα*'i kõrval. Domineeriv arvamus UT eksegeetide seas on, et Paulusele on mõiste *σάρξ* interpretatsioonis kombineerunud juutlikud ja hellenistlikud arusaamad. R. Jewett 1971: 51.

97 F. C. Baur, J. Weiss, E. Brandenburg, vt R. Jewett 1971: 49–95.

teine on negatiivse varjundiga⁹⁸. Kolmandaks kõneleb J. D. G. DUNN *σάρξ* i puhul inimese puudulikkusest (nõrkused, kannatused, vajadused) ning et seetõttu on inimene oma olemuselt manipuleeritav ja kuulub maailma⁹⁹.

Koos J. D. G. DUNNIGA tõdeb autor, et Pauluse *σάρξ* iseloomustab surelikkust ja kaduvust. Selle mõiste puhul tuleb eritada inimese suhteid ja vajadusi.

Vaatamata negatiivsetele väljendustele rõhutab J. D. G. DUNN negatiivse kõrval *σάρξ* i neutraalset aspekti. J. D. G. DUNNI seisukoht on tingitud eeldusest, et Paulus mõistab, et inimene on *σάρξ* (ta ei oma *σάρξ* i); Paulus eristab pattu ja *σάρξ* i ning *σάρξ* ei avaldu inimese patu printsiibis või kosmilises jõus¹⁰⁰, vaid *σάρξ* on puudulik elama Jumala tahte järgi. Paulus kõnnib J. D. G. DUNNI arvates n-õ piiri peal, mille ühele poole jääb inimese puudulikkus ja teisele poole jääb aktiivne jumalavaenulikkus. J. D. G. DUNN püüab vältida ettekujutust *σάρξ* ist kui kurjast tungist, mis tugineb arusaamale, et inimene on see, mida ta teeb (aluseks on kõigi inimeste poolt tehtavad äraspidised teod)¹⁰¹. Pigem leiab J. D. G. DUNN, et patt kasutab *σάρξ* i toimimiseks. J. D. G. DUNNI väitel ei ole Paulusel selget eristust moraalse ja neutraalse (etniline päritolu) tähenduse vahel. Kuna selget eristust ei ole, ei saa *σάρξ* i mõista ebaspirituaalse või patusena, ehk *σάρξ* ei ole seisund, millest usklikud peaksid pagema¹⁰².

Autor nõustub J. D. G. DUNNIGA, et mõiste *σάρξ* on väga mitmetahuline, tuues esile päritolu ja inimese ihuliku ja kaduvuse aspekti. Samas ei saa see mitmetahulisus olla põhjenduseks, miks Paulus ei lisa mõistele patu reaalsuse dimensiooni¹⁰³. Paulus nimetab ju lihalikku mõtteviisi (*φρόνημα τῆς σαρκός*, Rm 7,7.8a.) vaenuks Jumala vastu (*ἐχθρα εἰς θεόν*, Rm 8,7) ning sellest lähtuvalt tähistab ka *ἐπιθυμία σαρκός*¹⁰⁴ inimese jumalavaenulikkude orientatsiooni.

98 D. W. Davies, Whiteley, vt R. Jewett 1971: 49–95.

99 Vrd *σῶμα*, mis väljendab maailmas olemist. J. D. G. Dunn 1998: 72.

100 Nõnda samuti arvavad J. T. A. Robinson 1952: 117; W. D. Davies 1980: 19; U. Schnelle 1991: 73jj.

101 H. Merklein tõdeb, et *σάρξ* ei ole ontoloogiliselt see, mis patul laseb avalikuks saada, vaid tõsiasi, et kõik patustavad, teeb *σάρξ* patuseks lihaks. H. Merklein 1998: 340; U. Wilckens 1980: 91.

102 J. D. G. DUNN viimane argument on kriitika reformatsiooni arusaama vastu, mille järgi, *σάρξ* i nõrkus on usaldus *σάρξ* le, mis on mõistetav eneseusaldamise ja oma jõule tuginemisenä. Oma vastuargumentides pöörub J. D. G. DUNN Fl 3,5–6 konteksti (Fl 3,3–4; Rm 2,28 Gl 6,12–13) poole ning tõdeb, et Paulusele usaldus *σάρξ* le oli eelkõige usaldus Iisraeli etniliste märkide vastu. Just siin väljendub *σάρξ* i neutraalne ja korporatiivne tähendus. Kui eristada etnilist identiteeti, *κατὰ σάρκα* ja *σάρξ*, mis on patu kaasosaline, muudaks see ebaselgeks fakti, et etniline identiteet oli tema oma rahva häda põhjus, miks nad ei austanud evangeeliumit. J. D. G. Dunn 1998: 68.

103 Autori arvates peitub J. D. G. DUNN argumentatsiooni nõrkus konteksti eiramises. Kirjakohtades, kus *σάρξ* esineb antiteesina või kontrasti ja n-õ suhte mõistena Jumala väe ja vaimu vastas, on väga oluline käsitleda konteksti. Teiseks toonitab autor, et kui Paulus räägib Jumala ja inimese vahelisest suhtest, siis ei eksisteeri seal mõistet “neutraalsus”. Kui *σάρξ* on manipuleeritav, siis Paulusel ei ole see suvaline manipulatsioon, vaid konkreetne allutatus patule.

104 J. Becker lisab, et Paulus ei viita patu teema juures saatana ega inimesele, kes ei kanna vastutust oma tegude eest. J. Becker 1989: 416. Sarnaselt R. Kratz 1992: 1051.

Mõistesse *ἐπιθυμία* ('himu') on kaasatud inimese eksimused, mis on moodustanud omaette suuruse ja liikuvuse ning on muutunud inimest hävitavaks tegelikkuseks.¹⁰⁵ Antud orientatsiooni raames kõneleb apostel patu tegudest (*ἔργα τῆς σαρκός*)¹⁰⁶. Järelikult ei jää Paulus mõiste *σάρξ* kasutamisel üksnes kaduvuse ja lõpmatuse piiridesse. Paulus lisab mõistele uue rõhuasetuse, s.o allutatuse patule¹⁰⁷. Paulus tegi oma järeldused patu eksistentsi kohta, lähtudes Looja ja loodu suhtest, mitte äraspidisest käitumisest või inimese mõtete ja tegude empiirilisest analüüsist. Seega ei saa siinkohal kõneleda puuduliku ja haavatava inimese traagikast¹⁰⁸.

Viimaks viitab autor lihas toimimisega seoses ka valitsemismotiivile (Rm 6,1–23; Gl 5,13b–23). Paulus tõdeb, et lisaks oma päritolule (*κατὰ σάρκα*) ja ihulikule toimimisele (*ἐν τῇ σαρκί*) on inimene alati kellegi alluvuses, inimene on ori (*ὁ δούλος*)¹⁰⁹. Kui inimene on patu alluvuses, siis ta on seda kogu oma elukorralduses¹¹⁰. Vabanemine sellest alluvusest tuleb Pauluse sõnutsi uue isanda, mitte elukorralduse muutmise kaudu¹¹¹. Rm 6,12–23 pareneetiline laad osutab patu reaalsusele, kus patt tegutseb inimest allutavalt¹¹². Valitsemismotiiv kannab endas mõtet, et inimesel saab olla vaid üks isand ja ta ei saa korraga teenida pattu ja Jumalat. Seega ei ole liha järgi elamine Jumala osaduses võimalik. Rm 6,5–10-s toonitab Paulus, et see, kes on koos Kristusega patule surnud¹¹³, on patust vabastatud ja elab uut elu Kristusega¹¹⁴. Kristlane ei pea enam *κατὰ σάρκα* elama, sest

105 G. Röhser rõhutab sealjuures, et patu avaldumine inimese tegutsemises ei välista patu haaravat ja allutavat mõju, mis väljendub *ἐπιθυμία*'s. G. Röhser 1987: 179. Sarnaselt H. Hübner 1992 b: 67–71.

106 Lihaliku olemust iseloomustavaid teod: *πεπληρωμένους, πάση, ἀδικία, πονηρία, πλεονεξία, κακία, μεστούς, φθόνου, φόβου, ἐριδος, δόλου, κακοηθείας, ψιθυριστάς*. Loetletud teod näitlikustavad patule allutatud inimese meelsust ja mõtlemist. Neile lisanduvad käitumisele suunatud mõisted: *προνεμία, ακαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατία, φαρμακεία, ἐχθραί, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κωμοί, ἄρπαξιν, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται, λοίδοποι*. 1Kr 5,10.11;6,9.10; 2Kr 1,12; Rm 1,22–32; Gl 5,19jj.

107 Vt G. Klein 1979: 280.

108 T. Laato pessimistliku käsitluse vastu. T. Laato 1991: 183.

109 Vrd G. Röhser 1987: 108jj.

110 G. Röhseri sõnutsi suunavad valitsemismotiiv ja orjuse temaatika mõtted võimule ja hävitamisele ning just patuga seoses on need mõttekäigud omal kohal. Rm 6,1–23 on viide *παραδίδωμι*'le Rm 1,24–31. *Ibid.*

111 G. Röhser 1987: 109.

112 J. D. G. Dunn 1998: 471.

113 Siinkohal ei lahutata pattu patusest inimesest, vaid patune inimene asetatakse uude olemisse, s.o koos Jumalaga olemisse (Rm 8,3).

114 Salmid Rm 6,5.6.7 ja 6,8.9.10 on paralleelsed. Salmides Rm 6,5 ja Rm 6,8 kinnitab Paulus, et kui me oleme Kristusega surnud, siis me oleme ka Kristusega üles tõusnud. Rm 6,7 ja Rm 6,9 nimetab

kristlased on surnud patule. Patule suremisega on kristlastel patuga “lõpparve tehtu”¹¹⁵ (ἵνα καταργηθῆ¹¹⁶ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι¹¹⁷ δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ Rm 6,6). Vana loomus on Kolgata sündmuses samuti ristile naelutatud. Siinkohal tekib autoril aga küsimus, et kui nüüd kristlane on patule surnud, kas patt on siis kristlasele kadunud? Nimetatud küsimuse üle on eksegeetide hulgas tihe diskussioon. Sellepärast esitab autor lühikese ekskursi antud teemasse.

Ekskurss: kas patt on inimesele, kes elab osaduses Jumalaga, kadunud suurus?

Patu eksistentsis (κατὰ σάρκι) ja Jumalaga osaduses (κατὰ πνεῦμα) nähakse pinget. U. SCHNELLE nimetab seda pinget ajalooliseks dualismiks. Ajaloolise dualismi põhitees on, et inimene, kes elab Kristuses, on küll patu eksistentsist “ära võetud”, kuid ta võib taas langeda patu valitsemise alla, sest inimene ei saa ennast distantseerida oma ihulikust eksistentsist¹¹⁸. Patu mõjujõud on inimese juures murtud, kuid inimese loomulik enese jaatus ei ole kõrvaldatud. Usklik saab end taas teha süüdlaseks. Selle eeldusega, et usklik saab patustada, kombineerib ajalooline dualism omavahel patu all elamise ja inimese eksimuse (süüdlaseks saamise). See arusaam opereerib süüga, mis tekib inimese eksimusest ja mis inimest koormab ja asetab taas patu valitsemise alla¹¹⁹.

Kõigest eelöeldust tuleb nähtavale, et inimene on niivõrd määratud oma ihulikust eksistentsist, et ta jääb vaid üheks vaeseks patuseks¹²⁰. Elades ἐν τῇ σαρκί on inimene nii enesele kui ka Jumala teenimisele suunatud. Ajaloolise dualismi puhul on inimene pidavas võnkumises nende kahe vahel (κατὰ σάρκα ja κατὰ πνεῦμα).¹²¹ Samuti käsitletakse Jumala poolt antud vaimu vaid ühe võimalusena, mis hoiab inimest usus. Vaim muutub instantsiks, kust inimesele antakse valikuvabadus. Põhitekst, millele viidatakse selle arusaama puhul, on Gl 5,17.

Eksegeetide hulgas on levinud ettekujutus, et Gl 5,17-s vaatleb Paulus inimest objektina, milles on omavahel võitluses σάρξ ja πνεῦμα¹²². Teksti paremaks mõistmiseks on vajalik arvestada sellega, et Gl 5,17 ei kõnele jumalavastasest inimesest, võrreldes Rm 7,7–25a -ga, vaid lunastatud inimesest. Nimetatud eeldust kinnitavad: 1) Gl 5,13–18 läbib kõnetus, mis Gl 5,17 ilmneb “... ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε”; 2) Gl 5,13–6,10 kõneleb kristlikust vabadusest; 3) üksteise vastu ei ole seatud inimese loomuse eri aspektid, vaid Jumala Vaim (Gl 3,2j.5.14; 4,6.29; 5,5.18.22.25, 6,8) ja σάρξ, mis on patule alistatud, surmaga märgistatud ja lunastust vajav inimene; 4) kristlast kirjeldab

Paulus, et patt hävitati ja tema võimule inimese üle tehti lõpp. Rm 6,7 ja 6,10 toonitab Paulus, et Kristus elab Jumalale ja meie elame Jumalale.

115 Siia lisandub ka edasine mõttekäik ristimisest. Paulus nimetab, et kristlased ristitakse Kristuse surma ja ülestõusmisesse.

116 Tõlge ‘hävitatud’, ‘võimust ilma jäetud’. Antud tekstis mõistetakse *passivum divinum*, seega annab väitele eshatoloogilise aluse. H. Hübner 1992: 659–662.

117 Seotud infinitiiviga, tõlge ‘enam mitte’.

118 U. Schnelle toob selle eshatoloogilise pinge (“juba nüüd – veel mitte”) üle antropoloogiasse, kus inimese toimimine on määratletud lähtuvalt kahest suurusel: liha (κατὰ σάρκα) ja vaim (κατὰ πνεῦμα). Ajaloolises dualismis on uskliku suhtes ἐν τῇ σαρκί loodu suhtes, aja suhtes ja ruumi suhtes süüdistavad ja hukkamõistvad. Inimene Kristuses on määratud ka samal ajal surma ja patu võimust. Kuigi usklite suhtes on kõlanud jumalapoolne kinnitus, ei ole inimestel kindlust, sest “solange der Glaubende ἐν τῇ σαρκί lebt, ist sein Sein ein stets bedrohendes und den Versuchen ausgesetzt”. Sealjuures “kaebab” patt alati inimese peale ja mõistab ta süüdi ning lahutab inimese Jumala armastusest. Patt takistab inimesel ἐν τῇ σαρκί usaldada Jumalat. U. Schnelle 1991: 75.

119 U. Schnelle 1991: 75.

120 O. Hofius 2003: 150.

121 U. Schnelle 1991: 75.

122 J. D. G. Dunn, J. Becker, J. Rohde, G. Ebeling, D. Betz, A. Oepke, H. Schlier jne. Vt O. Hofius 2003: 147.

Paulus antud kirja kontekstis. Kristuse läbi on kristlased vabad patu orjusest¹²³. Kuid kuidas mõista Gl 5,17: “(a) Sest lihalik loomus himustab Vaimu vastu (b) ja Vaim lihaliku vastu, (c) need on teineteise vastased, (d) nii et teie ei saa teha seda, mida tahaksite”?

Esimesena tuleb viidata verbile *ἀντικαθίστημι*, mis on mõistetav kui vastas seisma, vaenlasena vastas seisma¹²⁴. Sarnaselt esineb mõiste ka 1Tm 1,10, kus ei toimu võitlust erinevate hoiakute ja toimimise vahel, vaid nad on vastandatud tervele õpetusele. O. HOFIUSE sõnusti peab arvestame, et Gl 5,16-s on kasutatud verbi *ἐπιθυμέω* negatiivses tähenduses ning see tähendusväli jätkub ka Gl 5,17¹²⁵. Gl 5,17 jaguneb kaheks juhtmõtteks. Omavahel kuuluvad kokku Gl 5,17a.d ning Gl 5,17bc¹²⁶. Siinkohal on Gl 5,1 b.d mõistetavad parenteesina¹²⁷. Seega kõneleb Paulus, et kui liha himustab vaimu vastu, siis ei ole inimene vaba toimima (Gl 5,19j). Teiseks nimetab apostel, et vaim on suunatud liha vastu, nad on teineteise vastased.

Tekstis Gl 5,16 kutsub apostel kristlasi üles käima vaimus. Vaim on see, mis valitseb kristlase elu, ja elada patu eksistentsis *κατὰ σάρκα* ei ole kristlaste jaoks alternatiiv. Seejärel tõdeb Paulus Gl 5,17b.c, et vaim (on) lihaliku vastu, need on teineteise vastased. Selles tõdemuses märgib Paulus, et kristlane on oma elus seatud vastamisi patu eksistentsi ja selle himudega¹²⁸. Seal, kus valitseb vaim, ei ole lihalikkust, kuid himustav *σαρκός*¹²⁹ ahvatleb kristlasi, et suunata neid eemale sellest, mida nad vabaduses ja usus teha tahavad. Gl 5,17 iseloomustab *σαρκός*-i tahet, mitte vaimus elava kristlase tahet. W. KLAIBER nimetab, et kui rääkida õigeks mõistetud inimesest, kes elab vaimus, siis ei ole inimene mitte üksnes patust vaba, vaid ta kuulub Jumala juurde ja elab osaduses temaga¹³⁰. H. LICHTENBERGER lisab, et patt jääb kristlasele võimatuks võimaluseks (*unmögliche Möglichkeit*)¹³¹.

Ekskursi lõpp

Ekskursis tuli nähtavale, et ei ole võimalik teenida nii pattu kui olla osaduses Jumalaga. Samas aga on kristlane Jumalaga osaduses olles seatud vastamisi ka patuga. Patt jääb kristlasele ahvatlevaks kiusajaks. Vahe patu alla orjastatud inimese ning õigluse alla orjastatu vahel on, et patu all on inimene tõest eemal ja surmale määratud. Apostel ei viita sealjuures bioloogilisele surmale või surmaotsusele mõne institutsiooni poolt. Surma nimetamisega toob Paulus kuuldavale Jumala süüdistuse

123 Kristus on “meid välja kiskunud praeguse kurjuse ajastust, meie isa tahtmist mööda” (1,4); ta on “meid seaduse needusest lahti ostnud” (3,13; 4,5), “et me saaksime poja seisusesse”, kus me oleme “kutsutud vabadusse” (5,13). Evangeeliumi kaudu on kristlased vabadusse kutsutud (Gl 5,13). Nad on saanud Vaimu (Gl 3,2.5) ja sellega õigeksmõistmise usu läbi, mis on tegev armastuses (Gl 5,4–6). Kristusesse kuulumisel on kristlased oma *σάρξ*-i risti lõõnud, see patust valitsetud *σάρξ* on ristile kantud ja nad on uus loodu (Gl 6,15), kes elab Jumalale (Gl 2,19j). Seega ei saa olla inimene võitlustanner.

124 O. Hofius juhib tähelepanu sellele, et W. Baueri Uue Testamendi sõnaraamat ja S. Ch. Schirlitzi, Th. Egeri ja H. Ebelingi sõnaraamatud annavad vasteks ‘kellegi vastu võitlema’, ‘kellegagi võitlema’. Seejärel viitab O. Hofius H. Cremerile, J. Kögelile, F. Büchsel ja C. Spicq ning ja ka patristilisele kirjandusele, et neis levinud tõlge on ‘vastas seisma, vaenlasena vastas seisma’. O. Hofius 2003: 150jj.

125 Vrd *ἐπιθυμία* Rm 1,24; 6,12; 7,7j; 13,14, Gal 5,24; 1Ts 4,5; *ἐπιθυμέω* Rm 7,7; 1Kr 10,6. Paulus kõneleb Fl 1,23 ja 1Ts 2,17 *ἐπιθυμία*-st kui igatsevast soovist.

126 O. Hofius 2003: 154.

127 Parentees on grammatiliselt iseseisev vahelause, mis selgitab lauset lause katkestamise kaudu ning esineb sagedasti Uues Testamendis. E. G. Hoffmann, H. von Siebenthal 1991: 578.

128 Vrd O. Hofius 2003: 156.

129 Tõlge ‘lihalik inimloomus’, ‘lihalik olemisviis’. Autor mõtleb siinkohal just inimese jumalavastast olemist ja inimese puudulikkusest tingitud olemist. Selline lihalik toimimine saab muutuda vaid Jumala väe läbi.

130 W. Klaiber 2003: 134.

131 H. Lichtenberger 2004: 166.

ja otsuse¹³².

Eelnevast arutelust järeldusi tehes tõdeb autor, et patt ja patu eksistents *κατὰ σάρκα* on seletatavad eelkõige inimese elamisega patu all. Kaduvus ja äraspidine käitumine kuuluvad küll lihas elamise juurde, kuid ei seleta inimese Jumala vastu vaenulikku orientatsiooni. *Σάρξ* kirjeldab inimese Jumala vastu vaenulikku elu, mille lõpp on surm. Autor tõdeb, et kogu valitsemismotiiv, mille järgi inimene on patu orjuses, viitab tagasi Looja ja loodu katkenud suhtele. Samuti pinges vaimu ja liha vahel viitas tõsiasjale, et apostel ei tunne arusaama inimese traagikast, et inimene on osaduses Jumalaga, aga ei ole ka. Küll aga näeb Paulus, et inimest, kes elab koos Jumalaga, kiusab siiski patt.

1.3. Inimene Aadama varjus

Seoses inimese patu all elamisega ja patu eksistentsiga tekib autoril küsimus, millest tuleb eelnevates peatükkides kirjeldatud Looja ja loodu lahutamine? Esitatud küsimusele vastust otsides jõuab autor oma hüpoteesi viimase aspektini: **inimese patueksistents on pattulangemise tulemus**. Viimase aspekti analüüsiks uurib autor tekste Rm 5,12 ja Rm 7,7jj. Rm 5,12–21 on tekst, kus apostel suunab oma pilgu universaalsele seosele patu ja surma vahel. Paulus kirjeldab, kuidas inimene on “sattunud” esimese inimese Aadama kaudu patu mõju alla. Rm 7,7–13-s lisab Paulus Rm 5,12–21 teksti vahetumaks mõistmiseks, et inimene ei ole loodud patusena, kuid ta elab Aadama määratud elu ehk siis Aadama varjus.

1.3.1. Adam ja patt Rm 5,12–21

Rm 5,12–21 esitab Paulus Aadama eksimuse (patu) ja Kristuse armuteo vastandlikkuse. Aadama ja Kristuse teineteisele vastandamisel on tooni andvaks ühe poole (Kristuse) üleolek teisest (Aadamast). Nende kahe isiku kaudu püüab Paulus selgitada, kuidas toimus (ja toimub) inimese minek surma ja üleminek surmast ellu. Rm 5,12–21 teksti puhul on obligatoorne salvide sõnum ning seos eelnevate ja järgnevate peatükkidega. Tuginedes motiivide ja mõistete sarnasusele, võib Rm 5,12jj osutada nii Rm 5,1–11-le¹³³ kui Rm 6-le. Kui lähtuda vaid eelnevast ja

132 Surm kui Jumala hukkamõist ja kohtuotsus inimese patu üle, vt käesolev töö lk 102-107.

133 “Die Worte *διὰ τοῦτο* führen somit nicht eine Folgerung aus 5, 1–11 ein, dern einen Abschnitt, der den Realgrund für das dort Gesagte thematisiert”. O. Hofius 2002: 75j.

järgnevast peatükist, siis jääb autorile arusaamatuks, miks Paulus hakkab kõnelema kristlaste pääste kinnituse või ristimise kontekstis patu eksistentsi põhjusest? Autori arvates viitab Paulus Rm 5,12–21 tekstiga tagasi oma mõttekäikudele Rm 1,18–3,20-s, kus ta tõi kuuldavale süüdistuse, et kõik on patu all. Tekstiga Rm 5,12–21 asetab Paulus nurgakivi inimese patuse olemuse ja õigeksmõistmise argumentatsiooni (keerd)käigule, millega ta Rm 1,19j alustas ja Rm 8 lõpetab. Seda väidet toetavad teksti universaalne stiil ja argumentatsioon *ad homine*¹³⁴ ning mõlemas tekstis esinev tõdemus, et kõik on pattu teinud¹³⁵. Teiseks kõneleb Rm 5,12–21 tekst Kristuse tähendusest inimkonnale: Kristus toob pääste ja igavese elu. Kolmandaks osutab Paulus veelkord tekstis seaduse suutmatusele inimest päästa. Neljandaks ja põhiliseks argumendiks on Pauluse viited loomisele Aadama isiku kaudu. Paulus sõnastas Rm 1,19–3,20-s Looja ja loodu katkenud suhte kui fakti, nüüd näitab ta, kuhu ulatuvad selle katkenud suhte “juured”. Rm 5,12–21 moodustab eelduslaused argumentatsioonikäiguks, mis sai juba alguse Rm 1,18jj-s ja mis leiab konkreetsema kuju nimetatud tekstis.

Paulus alustab oma mõttekäiku neljaks osaks jaguneva tõdemusega Rm 5,12: (a) nii nagu üheainsa inimese kaudu on patt tulnud maailma (b) ja patu kaudu surm, (c) nõnda on ka surm tunginud kõikidesse inimestesse, (d) kuna kõik on pattu teinud. Teksti Rm 5,12 salmiosade vahelise seose määratlemine on jäänud tänini eksegeetikas tülialuseks küsimuseks. Antud kontekstis on salmidevahelise seose määratlus oluline, sest seos määratleb ka Aadama kui esimese loodu suhte Jumalaga ja selle suhte katkemise ning mõju inimkonnale. Alljärgnevalt sõnastab autor kolm erinevat positsiooni:

1) tunnistus surma üldisest võimust inimese üle.

Esimeses tõlgenduses eeldatakse salmiosade 12 a.b ning c.d vahel põhjus-tagajärg seost. Patu ja surma vaheline seos määratletakse Aadama kujus. Aadamat vaadeldakse ajaloo lättena ja Rm 5,12 samastatakse Aadama kuju patu mõistega. Sõnakuulmatu tegu, mille *εἰς ἄνθρωπος* tegi, talletatakse universaalselt ehk igas

134 Paulus alustab seal oma argumentatsiooni *ad homini*, tema argumentatsiooni objekt on inimkond. Mõiste *πάντες* roll joonistub kogu perikoobis kõige paremini välja just 12. salmis ning see kajastub järgnevates fraasides: *εἰς τὸν κόσμον, εἰς πάντας ἀνθρώπους, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον*.

135 Rm 5,12d tõdemusega, et kõik on pattu teinud (*ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον*), tuleb Paulus tagasi Rm 3,9.20 süüdistuse juurde, et kõik on patu all (*πάντας ὑφ’ ἁμαρτίνας εἶναι*).

patustajas tuleb avalikuks Aadam¹³⁶. Sellest tulenevalt on Aadamale omistatud n-ö representeeriv osa, tema tõstab esiplaanile midagi säärast, mis ületab inimese individuaalsuse. Kõigi inimeste patt on ühelt poolt tagasi viidav (taandatav) Aadama isikule ja teiselt poolt käsitletav kui iga üksiku inimese tegu¹³⁷;

2) karistus inimese väärle toimimisele.

Teise tõlgendusvariandi puhul rõhutatakse taas surma ja patu kausaalset seost, kus surm tähistab patu palka (karistust)¹³⁸. Pauluse avaldust Rm 5,12 loetakse järgnevas: Rm 5,12a.b.d.c, lähtudes teost ja teo sooritajast. Fraasiga *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* soovib apostel oma universaalse avalduse kõrval toonitada ka inimese isiklikku vastutust oma tegude eest.¹³⁹ Aadam andis küll patule ja surmale maailmas avause, kust sisse pääseda, kuid tema järeltulijate surm on põhjustatud nende endi patustamisest¹⁴⁰. Salmis Rm 5,12 tõstatatakse esile vastutusemotiiv ja taotlus juhendada (hilis-) juutluses levinud patu mõistest¹⁴¹.

3) patt kõikide üle ehk päripatt.

Kirjeldatud positsiooni aluseks on arusaam, et patt ei ole taandatav üksikutele tegudele, vaid tema haare on inimkonda hõlmav ja universaalne. Selle positsiooni esindajad arvestavad, et Rm 5,12-s asetseb kiasm, kus salmiosad 12a.b ja 12c.d asetsevad omavahel vastavuses ning 12c.d kordab 12a.b-s öeldut. Rm 5,12-s näitab Paulus, et Aadama teos saab patt sissepääsu maailma ja tema sõnakuulamatus tähistab patu algust vastavalt 1Ms 3-le. Sealjuures arvestab Paulus Aadama kui

136 U. Wilckensi arvates väldib Paulus sellepärast ka Aadama nime ja kõneleb ühest inimesest (*εἷς ἄνθρωπος*), kelles on esitatud kõik inimesed patustena (igast patusest inimesest). U. Wilckens 1980: 317jj, sarnaselt C. K. Barrett 1962 a: 19.

137 J. G. Gibbs lisab, et Aadama osa pattulangemises ei olnud väiksem. J. G. Gibbs väidab, et Aadama ja Kristuse isiku paralleelne esitus ja teineteisega võrdlemine annab aluse mõista Aadamat kui representatiivset isikut. Representatiivne arusaam eeldab, et Paulus võrdleb neid kahte, Aadamat ja Kristust, arvestades nende erinevuse ja sarnasusega. Sarnasus on võimalik lähtuvalt just argumentatsiooni struktuurist “üks – paljud” ja erinevus on kahe isiku tegutsemise tulemus. J. G. Gibbs 1971: 49j.

138 R. Bultmann 1967: 452.

139 G. Bornkammi arvates on Pauluse taotlus ahistava patu haaret nõrgestada ning ta korrigeerib lauset, lisades Rm 5,12c.d-s indiviidi vastutusele viitava aspekti. E. Jüngeli arvates soovib Paulus patu kontseptsiooni inimesele arusaadavamaks muuta ning seob selle süü mõistega. G. Bornkamm 1952: 80j; E. Jüngel 2000: 58j. Sarnaselt P. Stuhlmacher 1989: 80.; E. Brandenburger 1962: 175.

140 H.W. Schmidt 1972: 99. Autor nimetab siinkohal, et kirjeldatavast interpretatsioonist on välja kasvanud ideed Pauluse pessimistlikust antropoloogiast, mille kohaselt taandub patt inimese puudulikkusele ja nõrkusele head teha. Seda postisooni esitab ka T. Laato 1991: 183.

141 Patu mõiste juutluses on määratletud seaduse mõiste läbi ja kätkeb endas kaht tendentsi (3Ms 16, 32): kaalutlev (kausatiivne) ja diferentseeriv (teadmatusest). Juutluses seotakse patt patuse indiviidiga. Küsimusele, kust patt on alguse saanud, annab apokalüptiline kirjandus vastuseks: Aadamast! 4Esr 3, 7. 21; 7, 118 kirjeldab: „ah, Aadam, mis sa tegid! Kui sa patustasid ei tulnud langus ainult sulle vaid ka meile sinu järglastele“. 2Brk 17, 3 väidab: „Tema (Aadam) tõi surma (maailma) ja lühendas nende aastaid, kes põlvnevad temast“, vt G. Stählin, W. Grundmann 1949: 290–295.

esimese inimesega, kelle tegutsemise lähtealuseks ei olnud patt (*posse non peccare*). Sellest järeldatakse, et surma haare inimese üle ei ole saatuslik, vaid selle aluseks on patt (*non posse non peccare*), mis tuli maailma esimese inimese teo kaudu. Seejuures ei ole patt päranduv kuri loomus¹⁴², vaid inimeseks olemise reaalsus, mis iseloomustab inimese suhet Jumalaga. Aadam ja ka Kristus on isikud, kelle toimimine mõjutas paljude saatust¹⁴³. Aadamast põlvnev loodu on solidaarne Aadamaga ja solidaarsus väljendub adamiitlikus eksistentsis, teisiti öelduna eksistentsis *κατὰ σάρκα*, kus inimese olemine on määratud patu poolt.¹⁴⁴ Seepärast on oluline eristada Aadamat ja *κόσμος*-t ning näha, et pärast Aadama üleastumist on loodu muutunud ja seeläbi ka tema vahekord Jumalaga.

Esimese positsiooni toetajad arvavad, et 12. salmi taotlus on näidata, kuidas kõik inimesed teevad pattu. Sisuline erinevus salmiosade 12a ning 12d vahel muudetakse olematuks ja salmi käsitletakse homogeense tervikuna: patt on inimkonna patt. Representatiivse aspektiga kahandatakse Aadama ajaloolist karakterit ja Aadam seatakse järgmistes salmides Kristuse “vastasmängijana” negatiivsesse rolli. Autor leiab, et kui Aadam inimkonda esindaks, siis kaoks vajadus distantseerida *οἱ πολλοί* Aadamast, sest need paljud, kellest Paulus kõneleb, muutuvad Aadama kaudu pattulangemisloo subjektiks. Autori arvates on Pauluse Aadama ja Kristuse vastamisiseadmise põhieesmärk loodu distantseerimine neist kahest, et paremini näidata nende kahe isiku mõju inimkonnale¹⁴⁵. K. BARTH ütleb väga tabavalt, et Aadama kujuga kirjeldab Paulus inimest, kes on Jumala vastu, Kristuse kujuga aga Jumalat, kes on inimese poolt.¹⁴⁶

Teise positsiooni toetajate vaate taga on peidus kaks ennatlikult tehtud otsust: esiteks nõustumine väitega, et salmis Rm 5,12 on anakoluut¹⁴⁷ ja see on tingitud Pauluse poolt tehtavast korrektoorist. Teiseks seaduse mõistmine eshatoloogilisena ja

142 Nõnda arvab H. Schlier 1977: 182.

143 E. Adams nimetab veel, et kui apostel väidab, et Aadam on isik, kelle kaudu patt ja surm tulevad Jumala loodud inimkonna juurde, siis järeldub sellest, et inimene ei ole loodud patusena ja patt ning surm ei ole loodu (loomulik) osa. Pärast patu tulemist tekkis vastasseis Jumala ja inimese vahel. E. Adams 2000:172jj, vastu J. D. G. Dunn 1988: 272j.

144 T. Eskola nimetab universaalset patu mõju Aadama kaudu kogu loodule Pauluse radikaalseks antropoloogiaks. T. Eskola rõhutab, et selleks, et mõista Kristuse armutegu, arvestab Paulus totaalselt patust korrumppeerunud inimkonnaga. T. Eskola 1998: 130. Sarnaselt E. Adams 2000: 172; C. K. Barrett 1962 a: 93; K. Kertelge 1991: 151.

145 Autori arvamust toetab Rm 5,12–21 seos Rm 1,18–3,20-ga.

146 K. Barth 1964: 80.

147 Anakoluut on esialgselt kavandatud lause puudulik ülesehitus. BDR 2001: 388.

sidumine vastandpaarides (Aadam – Kristus) Kristuse poolega¹⁴⁸. Autori arvates on selle interpretatsiooni puhul vaieldav, kas Pauluse patumõiste baseerub (hilis-) juutlikul ettekujutusel?

Kolmanda positsiooni poolt kõneleb esiteks arusaam eshatoloogilisest kohtuotsusest ja surmast¹⁴⁹. Kui tegu oleks vaid empiiriliselt mõistetava surma ja eluga, siis oleks Kristus-sündmus teisejärguline, aga kuna tegu on surma eshatoloogilise mõjuga, on 12. salmile järgnev soterioloogia omal kohal. Teiseks arvestatakse Rm 5,12 argumentatsiooni *ad homini* – Paulus suunab oma pilgu inimestele (*πάντες*), kellele on osaks saanud needus ja kellele saab osaks õndsus. Kiasmist lähtuvalt ei saa Pauluse tõdemust *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* mõista eelnenud lause korrektuurina. Paulus soovib Rm 5,12-ga öelda, et inimene ei asetse oma käitumises ja toimimises väljaspool maailma, vaid kogu loodu ühe osana on ka tema pärinud patuse loomuse ja kannab oma olemuses 1Ms 3,17–19 lausitud needust¹⁵⁰.

1.3.2. Paradiisiloo (1Ms 1–3) kajastus Rm 5,12–21: millele viitavad fraasid δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ja διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος?

Rm 5,12-s kirjeldavad aoristi vormid *εἰσῆλθεν* ja *διῆλθεν* surma jõudmist inimesteni. Need verbid nimetavad, et patt tuli *δι' ἐνὸς ἀνθρώπου* ja patt toimis temas¹⁵¹. Verbiga *εἰσερχόμαι* nimetab Paulus, et patt astub maailma ja saab osa maailmast ning verb *διέρχομαι* tähistab, et maailm on kinni seotud surmaotsuse ja needuse haardesse. Siinjuures avab Paulus patu mõiste tähenduse konkreetse isiku,

148 Vastavalt E. Jüngeli arvamusel kvalifitseeritakse patu ja surma eshatoloogiline seose alles 13. salmis Siinai Tooraga. E. Jüngel asetab Toora mitte Aadama ja patu juurde, vaid omaette neutraalsele pinnale. Apostel ei soovi seaduse kaudu patu totaalsust rõhutada, sest Rm 2 järgi on Toorat järgides võimalik patust hoiduda. E. Jüngel 2000: 58j.

149 Oma teoga andis Aadam kõik inimesed patu valitsuse alla ja seeläbi ka Jumala kohtu alla. L. Schottroff 1970: 99. Vrd H. Schlier 1977: 182. H. W. Schmidt arvates ei kõnelda Rm 5,12 salmis patustamisest üldises tähenduses, vaid surma totalitaarsest valitsusest inimese üle. Sellest lähtuvalt on lauseosa *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* ühenduses sõnaga *θάνατος*. Nõnda saavutatakse järgnev tähendus: “Alle sündigen mit dem Ziel des ewigen Todes, auf das endgültige Gericht am Tag des „Zornes“ hin, dem letzten Verderben entgegen.“ H. W. Schmidt 1972: 98.

150 O. Hofius näeb siin koos E. Käsemanniga pattulangemislugu dokumenteerivat tõendusmaterjali, mis kajastab ka maailma patust toimimist. Vt Hofius 2002: 83. Vrd K. Kertelge 1991: 149j.

151 Paulus kasutab Rm 11,25 tekstis verbi *εἰσερχόμαι* seoses paganatega, kelle täiskogu päästesse (õndsusesse) sisse astuma peab, enne kui Iisrael päästetud saab. Sellesse mõistesse on põimitud teadmine, et kõik saavad sisseastumise läbi millestki osa. Sageli kasutatakse seda verbi seostes: astuma igavesse ellu (Mt 18,3.8j) või astuma Jumala rahusse (Hb 3,11). Teist verb *διέρχομαι* tarvitab Paulus 1Kr 10,1; 16,5; 2Kr 1,16. Prefiks *διὰ* võib kohamääruse kõrval osutada ka tegevuse lõpetatusele. E. G. Hoffmann, H.von Siebenthal 1990: 265j.

s.o Aadama teo põhjal. Paulus kirjeldab antud kirjakohas Aadama tegelaskuju väga spetsiifiliselt. Paulus annab Rm 5,13jj-s sõnale *ένός* (Rm 5,12) ajaloolise kuju. *Ένός* on isik, kellele viitavad nii eelnevad kui järgnevad salmid. Teiseks kerkib selgelt esile ka Aadama teo ja Aadama isiku sünonüümne tähendus, mille puhul sõna *ένός* all mõistetakse eksplikatiivselt Aadamat ja tema eksisammu (*τῆς παραπάσεως Ἀδαμι*)¹⁵². Siit tuleb esile, et Pauluse patumõiste ei baseeru müstilistel ettekujutustel patu võimust või (hilis-)juutluses levinud teo ja vastutuse seosel, vaid on kasvanud välja Septuaginta alglugudest 1Ms 2–3.

Rm 5,12–21 perikoobis¹⁵³ käsitleb Paulus küsimust inimese patu ja lunastuse vahekorra. Pauluse lähteponentsioon on vastandamismotiiv – Adam *versus* Kristus. Paulus kirjeldab Rm 5,15–21-s Aadamat mõistete *παράπτωμα, κρίμα κατακρίμα, παρακοῆς*, s.o patu mõiste kaudu. Mõiste *παράπτωμα* annab edasi inimese eksimuse Jumala vastu. Aadama *παρακοῆς* ei rõhuta Aadama teo moraalset aspekti, vaid sõnakuulmatust, kus inimene ei seisa Jumala ees vastutava isikuna. Inimene on äraspidises suhtes oma Loojaga. Paulus kõneleb paralleelselt ühest ja paljudest, kes on Aadama kaudu neetud¹⁵⁴. Nimetatud mõistete kaudu saab Pauluse taotlus antud argumentatsioonis selge konteksti. Apostli mõtte taustaks on 1Ms 3, kus ühe inimese, Aadama, eksimuse kaudu sai neetud kõik: temale kuuluv ja temast pärinev.¹⁵⁵

Oma analüüsi tulemusena tõdeb Paulus, et Aadamat ja tema järglasi ühendab patt ning teisipidi kajastab patt ka erinevust Aadama ja tema järglaste vahel, sellepärast on tajutav ka distants, mis on paljude ja Aadama vahel. Paulus mõistab, et üleminek olemisviisilt *posse non peccare* olemisviisile *non posse non peccare* leidis aset vaid Aadama elus¹⁵⁶. Paulus tõstab tekstis esile needuse, mis on Aadama peal, ning selles needuses on täide viidud ja manifesteeritud Jumala kohus inimese üle, seepärast teeb kogu inimkond pattu (1Ms 2,16j. 3,22).

152 Lähtuvalt seosest patt – surm – Adam ja Mooses – Seadus võib arvata, et apostel arendab siin ka oma ajalooarusaama.

153 Adam inimeksistenti esiisana on Pauluse juures leitav ka tekstis 1Kr 15,45–49. Sealne Aadama kuju on tajutav otsese viitena 1Ms 2–3 loomisloole. 1Kr 15,45–49 tekstis vastandatakse Aadamat maise olendina, keda iseloomustab kaduvus ja surm, ja Kristust taevase olendina, kelle kaudu saab loodu õndsuse ja igavese elu.

154 Vt *εἷς – πολλοί, πάντες* Rm 5, 12b; 15a, 15b, 16, 17, 18a, 18b, 19a, 19b.

155 H. W. Schmidt sõnutsi on Aadama *παράπτωμα* tõttu paljud (*πάντες*) piiratud maise puudulikkusega. H. W. Schmidt 1972: 101.

156 O. Hofius 2002: 82.

Eelnevast mõttekäigust tuli nähtavale Aadama seos patuga. See seos oli Rm 5,12–21-s kujundatud armu ja patu vahekorra lähtuvalt, kuid paradiisilugu iseenesest jäi tagaplaanile. Seepärast jätkab töö autor oma diskussiooni Rm 7,7jj kirjakohta taustal, haarates kaasa eeldused ja järeldused, mis selles alapeatükis ilmsid.

1.3.3. Pattulangemise lugu Rm 7,7jj

Rm 7,7jj, kus apostel võtab taas kord kõne alla mõisted *νόμος, σάρξ, ἁμαρτία, θάνατος*. Apostli argumentatsioon on Rm 7,7jj-s jaotatud kolmeks põhiosaks: Rm 7,7–13, 14–23, 24–25a. Selline jaotus lähtub teksti omapäradest: ajaline eristus (7–13 preteeritum, 14–23 preesens, 24–25a futuurum) ja isiku eristus, kes jutustab siin oma elu erinevatest etappidest. Ta alustab pattulangemisega ja surmaga, viitab seejärel oma armetule patu reaalsusele ja lõpetab oma teksti pääsemisega. Seega on Rm 7,7–23 lugu patu tulemisest, patusena olemisest ja päästetud saamisest. Struktuurist lähtuvalt on paradiisiloo käsitlus kõige selgemini ära toodud Rm 7,7–13-s, seepärast keskendub autor peamiselt neile salmidele, kuid sealjuures ei peatu autor pikemalt Seaduse mõistel, mis tuleb käsitluse alla käesoleva töö teises osas.

Apostel alustab oma mõttekäiku küsimusega *τί οὖν ἐροῦμεν;* (Rm 3,5; 4,1; 6,1; 8,31; 9,14.31) ning viitab sellega tagasi Rm 7,5-le, kus ta tõi faktina esile inimese olukorra patu, seaduse ja surma varjus. Seaduse seostamine patuga annab Paulusele taas kord alust küsida, kas seadus on patt¹⁵⁷ Ta vastab oma küsimusele: “Mitte sugugi! Kuid pattu ma poleks ära tundnud muidu kui Seaduse läbi; sest ma ei oleks himustamisest midagi teadnud, kui Seadus ei oleks öelnud: “Sa ei tohi himustada!”. Kõlanud lausega esitab apostel kogemuse, mille subjekt *ἐγώ* kirjeldab himu (*ἐπιθυμία*) tundmaõppimist. *ἐγώ* kõnevorm sarnaneb Vana Testamendi tänu- ja kaebuslauludega¹⁵⁸. Mõistega *ἐπιθυμία* tsiteerib apostel dekalooži (2Ms 20,17, 5Ms 5,21). Siinjuures tekib autoril kohe küsimus, kas apostel vaatleb kogu dekalooži või peab silmas midagi konkreetset, sest Paulus rõhutab vaid neid kahte sõna: *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, just nagu võtaks ta nendega kokku kogu dekalooži.

157 Tegemist on küsimusega, mis tuli kuuldavale ka Rm 3,23; 5,13.20-s, kus Paulus tõdes, et Toora paljastab patu suuruse. Paulus juhatab sisse oma argumentatsiooni eitusega ja sõnastab irreaalse lause: *ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου τὴν τε γὰρ*. T. K. Heckel 1993: 175.

158 Ps 6,6; 30,10; 88, 11–13; 115,17, vt T. Laato 1991: 129.

Kui kogu kirjakohas kasutab apostel mõistet *νόμος*, siis antud salmi lahti seletades esineb mõiste *ἡ ἐντολή*, mis viitab paradiisiseadusele. Sellega seondub omakorda ettekujutus, et Aadam oli juba paradiisis seatud vastastikku Tooraga. Apostel mõistab, et parim moodus näidata, et Moosese Seadus ei ole patu põhjus, on minna tagasi paradiisiloo juurde¹⁵⁹. Just paradiisiloo kaudu saab kirjeldada seaduse tundmaõppimist ning arvestada sealjuures olukorraga, kus seadus tuleb selle juurde, kes ei ole patu all, kes ei ole surma needust tundnud ja kelle jaoks on seadus Jumala tahte ja õiguse esitus. Seda saab apostel teha üksnes pattulangemise loole viidates.

Teksti struktuuri vaadeldes, täheldab autor, et Rm 7,7c.8a. ja 7,10b.11 ühilduvad teineteisega. Paulus kirjeldab seal *ἐγώ* kokkupuudet paradiisiseadusega. Neis salmides nimetab apostel, et patt kasutab käsku himude tekitamiseks. Patt kasutab just seda käsku *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, mis keelab ja tahab patu esiletulemist takistada. Salmides Rm 7,7c–8a näitab Paulus, et *ἐγώ* kokkupuutes paradiisiseadusega toimub kokkupuude patuga. Rm 7,10b.11 nimetatakse Jumala poolt kavandatud seaduse ülesanne: paradiisiseadus on antud eluks! Seega *ἐγώ* oli määratud pärima igavese elu, see tähendab omakorda, et ta elas (oli elav hing), kuid tal ei olnud igavest elu. Autor märgib siinjuures, et nii nagu elu, oli ka surm tema jaoks algselt üksnes potentsiaalses tähenduses, sest enne paradiisiseaduse andmist ja patu virgumist ei olnud surma ja igavene elu oli *ἐγώ* jaoks võimalik. Paulus kirjeldab hetke, kus surm ja patt olid olemas üksnes latentselt. Edasi kajastab apostel *ἐγώ* languse momenti. Ta nimetab, et kui tuli käsk, siis tulid käsu kaudu ka eksitamine ja surm. Autori arvates seletavad salmid Rm 7,8b–10a, milline oli *ἐγώ* olukord enne käsu tulemist ja milline oli see pärast käsu tulemist. Sealjuures on mõlemad tõdemused esitatud antiteesina “ilma seaduseta on patt surnud” – “mina aga surin. Ja selgus, et seesama käsk, mis pidi olema mulle eluks, oli surmaks”.

Esimene tõdemus “ilma seaduseta on patt surnud – mina elasin kunagi seaduseta” näitab, et kui ei olnud käsku, ei olnud pattu, oli patt elutu ja jõuetu. *Ἐγώ* kohta väidab Paulus, et surm oli jõuetu tema suhtes, kui ta elas ilma käsuta. Teine tõdemus “ent kui käsk tuli, siis virgus patt ellu” lisab, et niipea kui käsk kuuldavale

159 TargN Gen 2,15; 3,22; Targ Frgm Gen 2,15; Targ PsJon Gen 2,15; 3,22; Sifre Dtn § 41; Tanch Lev, §1; Gen Rab 16,8j; Abot RN (B) 21; Pirqe REI 12. vrd bSanh 38b; Pesiqta 15,1; Gen Rab 19,18; NI Rab Peticha §4. O. Hofius 2002: 115.

tuli, sai ka patt avalikuks. Salmis Rm 7,9 kõneleb *ἐγώ*, et kui patt virgus ellu¹⁶⁰, tõi see kaasa surma. Edasine kõne surmast viitab eelkõige hukkamõistule, (*κατακρίμα*), kus igavene elu jääb kättesaamatuks. Käsus inimesele avatud igavene elu (10b) asendus igavese surmaga, millest Paulus kõneles juba Rm 5,15.

Rm 7,12 viitab Paulus taas kord Rm 7,10a tõdemusele, et käsk on õige ja püha, sest see on antud *ἐγώ* 'le eluks. Rm 7,12-s vastab apostel negatiivselt ka küsimusele, kust tuleb patt. Paulus tõdeb, et patt ei tule käsust (paradiisiseadusest), sest käsk on eluks¹⁶¹. Ta ütleb ka, et patt ei tule Jumalalt, sest Jumal andis käsu eluks. Seega ei saa olla Jumala poolt antud käsk patt. Kuna seadus (käsk, paradiisiseadus) on õige ja püha, formuleerib Paulus Rm 7,13-s oma küsimuse uuesti: “Kas nüüd see hea on mulle saanud surmaks?”. Kuigi jutt käib surmast, kasutab Paulus selle salmi jooksul kolm korda sõna *ἀμαρτία*. Seega tahab Paulus juba selle mõiste kaudu kuulajale näidata, et patt on surma põhjustajaks. Esimene põhjendus tuleb kuuldavale fraasis *ἵνα φανῆ ἀμαρτία...*, s.o seaduse kaudu tuleks patt nähtavale patuna. Selles põhjenduses näitab apostel, et patt on suunatud *ἐγώ* elu hävitamisele ja Jumala hea tahte vastu, mis avaldus käsu andmisel, sest patt on toonud hea ja õige kaudu surma. Teise põhjendusega (*ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἀμαρτωλὸς ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*) süvendab apostel eelöeldut. Ta näitab, et patt on jumalavastane, sest käsu paistel, mis pidi tooma *ἐγώ* 'le elu, avaldus hoopis patu vaenulikkus ja õud. Kogu argumentatsiooni käigus on autor kõnelenud *ἐγώ* 'st, kuid kes kõneleb väljendiga *ἐγώ*.

Ekskurs: kes kõneleb väljendiga *ἐγώ*?

Kuni W. G. KÜMMELI Rooma kirja 7. peatüki analüüsini 1929. aastal oli eksegeetide hulgas valdav arvamus, et Paulus kõneleb siin endast, esitades oma kristlaseks olemise eelset staatust ja kristlaseks olemise raskust. W. G. KÜMMELI põhiargumendid olid, et Rm 7,9 (“mina elasin kunagi Seaduseta”) ei saa kõneleda Paulusest, Pauluse autobiograafilised tõdemused Fl 3,4–6 on vastuolus antud tekstiga ning viimaks võrdles W. G. KÜMMELI *mina*-vormi teistes Pauluse kirjades esinevate *mina*-vormidega¹⁶².

Lähtudes teema järgnevusest: elu, käsk, patt, himu, surm, ning Rm 7,9 tõdemusest, et *ἐγώ* elas kunagi ilma käsuta, suunavad eksegeedid Pauluse mõistmiseks oma pilgu 1Ms 3 pattulangemisloole. Kuigi autori teksti struktuuri analüüsi põhjal on ilmne, et kogu tekstis esineb *ἐγώ* pigem passiivses rollis ning on esitatud patu ja seaduse tegevuse objektina, ei ole tekstis ühtegi lauset,

160 Mõiste *ἀναζήνη* esineb UT-s üksnes antud kirjakohas ja on mõistetav kui ‘muutus aktiivseks’ ja ‘kogus jõudu’. Väljaspool UT JosAs 19.10.

161 P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 III: 129jj, 237.

162 W. G. Kümmel 1974: 126–31.

mis ei sobiks Aadama kohta¹⁶³.

1. Ilma patu ja seaduseta situatsioon, kus seadus antakse, on vaid paradiisiloos.¹⁶⁴
2. Sõna *ποτε* viitab ajale 1Ms 2,8–17, mil inimene loodi *ψυχή ζωσα*, mil Jumal võttis inimese ja seadis ta *έν τώ παραδείσω*, heasse eluruumi, et ta selle eest hoolitseks ja seda hariks. Pauluse poolt toodud tõdemus *έγω δε έξων χωρίς νόμου ποτε* räägib inimesest, kes on loodud *έκ γής*, kes hoolitseb maa eest ja harib seda. See on inimene, kes on määratud saama *εις ζωήν (ζωή αίώνιος ja δόξα του θεού)*.
3. Pauluse mõttekäik *εις ζωήν* tugineb omakorda 1Ms 2,9.16-le; esitatud elupuumotiivil ja lubadusel, et Adam võib süüa kõigist puudest, seega ka elupuust. 1Ms 3.22 kohaselt annab elupuu *ζωή αίώνιος*.
4. Pauluse tõdemus: “ent kui käsk tuli, siis virgus patt ellu” viitab 1Ms 2,16j; 1Ms 3,1-le. Ka paradiisiloos sündis, et niipea, kui käsk kuuldavale tuli, kõneldakse ka patust.
5. Käsk *ούκ έπιθυμήσεις* viitab käsule mitte süüa hea ja kurja tundmise puust¹⁶⁵.
6. Käesolevas tekstis eristatakse käsku (paradiisiseadust) ja Toorat. Sealjuures on oluline, et esimene antakse eluks ja teine leiab eest patu ja surma, seega Toora ei ole eluks antud.
7. Apostel vaatleb Jumala tahte, seaduse ja patu vahekorda ning parim moodus seda analüüsida on küsida Jumala ja inimese loo alguse järele.
8. Paulus viitab selgelt Rm 7,11-s (sest patt, kasutades võimalust, eksitas mind käsu kaudu ning surmas mu käsu varal) 1Ms 3,13 Eeva tõdemusele *ό θφίς ήπάτησέν με*, millega Eeva osutab pettusele ja mao sõnadele 1Ms 3,4b.5-s (*ού θανάτω άποθανείσθε*). Kuna ka Adam selle pettuse osaliseks sai, tõi patt ka talle käsku arvesse võttes surma.
9. Apostel toonitab surma hukatuslikku momenti, mis kirjeldab olukorda, kus igavene elu jääb kättesaamatuks (1Ms 3,22). Surma hukkamõist (*κατακρίμα*) on hästi mõistetav just 1Ms 2,17 surmaahvarduse (*θανάτω άποθανείσθε*) ja ka 1Ms 3,3-s esitatud finaallause “*ίνα μη άποθάνητε*” taustal.

Autori teesi peale võiks esiteks küsida, miks Paulus siiski asendab Aadama nime *έγω* 'ga. Küsimuse vastuseks viitab autor siinkohal T. LAATOLE, kes arvab, et kuna apostel kasutas nii Aadama kui Eeva kogemusi ja tõdemusi seoses patu ja käsuga. Paulus tahab ka oma analüüsi jätkata, kõneldes adamiitlikust inimesest. Teiseks tuleb nimetada, et apostel ei ole tekstis huvitatud inimese olemust (Rm 5,12-21), vaid aegruumist, kuhu inimene on seatud. Paulus vaatab siin minevikku, mis on küll Kristuse ristisündmuse poolt ületatud, kuid mis püsib ka olevikku põhjendava ning loomisloole tagasi viitava alusena.¹⁶⁶ Kolmandaks näitab Paulus, et *έπιθυμία* tuleb patu ärkamisel seaduse läbi. Paulus nimetab, et see, mis pidi himustamist piirama, oli just see ava, mille kaudu potentsiaalne patt inimese juurde tuli.

Samas kui Paulus sihib oma argumentatsiooniga pattulangemiseloole, kas ei oleks olnud mõistlikum asendada *έγω* Adamaga, et vältida valetõlgendusi? B. DODDI järgi võib oletada, et Paulus on koondanud *έγω* alla nii Piibli tõdemused Adamast, oma enese kogemused, aga ka juutide ja kristlaste kogemused¹⁶⁷. Antud väite kasuks kõneleb Pauluse keelekasutus Rm 3,6.7-s, kus apostel alustab oma argumentatsiooni sõnadega *μη γένοιτο*, millele järgneb isiklik tõdemus *mina*-vormis. Samas ei luba Pauluse väljendused Gl 2,18–21-s eeldada, et Paulus kunagi ilma Seaduseta elas.

Tuginedes eelpool nimetatud paljudele argumentidele, järeldeb autor, et Paulus viitab siin eelkõige loomisjärgsele olukorrale. Rm 7,7j on viide sündmusele, mille tegevus toimus paradiisias. Siiski lisab autor koos O. HOFIUSEGA, et kui *έγω* kõne Aadama olukorda esitab, tuleb Aadama lugu kõne alla kui lugu, mis Adamast alates iga inimese looks on saanud¹⁶⁸. See aga ei tähenda, et

163 E. Käsemann 1980: 188.

164 Koos B. Dodd 1999: 225.

165 T. Laato arvab, et apostel tsiteerib siin dekalooži viimast käsku, et siduda Toora ja paradiisiseadus. T. Laato nimetab, et rabiinlikus kirjanduses on on tõlgendatud käsku *ού φάγεσθε*, et siin on kokku võetud nii inimese himustamine kui söömise keeld, mis on himu teostumine. T. Laato 1991: 173.

166 T. Laato 1991: 173j.

167 B. Dodd 1999: 230.

168 O. Hofius 2002: 270.

Paulus siin eelkõige endast räägib, sest ka temal on osa põlvkonnas¹⁶⁹.

Exkursi lõpp

Autor täheldab, et Rm 7,7–13 teksti esitamisel seab apostel end vastastikku kahe väga sügava teoloogilise küsimusega: kust tuleb patt (sellega seoses ka kurjus) ja miks sai seadus esile tuua *ἐγώ* himu. Esitatud küsimustele vastuseid otsides väldib Paulus protoloogilisi spekulatsioone ja taandub üksnes paradiisiloole 1Ms 1–3. Pauluse arutluses paradiisiloost tuleb esile, et Paulus ei tunne aega, mil Aadam elas kuulekalt Jumala seadusele ja võitles võidukalt patu vastu. Just salmide antiteesiline sisu kirjeldab, et Aadama elus ei olnud silmapilku, kus Aadam elas Jumala käsu kohaselt. Niipea kui käsk tuli, “ärkas” Aadamas patt (jumalavastatus).

Autor juhib veel tähelepanu faktile, et Pauluse väitel ei ole patt inimese seest tulev jõud või inimese toimimise tulemus. Rm 7,7–10-s tuleb selgelt esile, et patt virgub paradiisiseaduse läbi, mitte inimese tegutsemise läbi. Autor tõdeb koos T. HECKELIGA, et *ἐγώ* on selles kirjelduses jõuetu suurus, kelle suhtes patt jõuliselt ja vägevalt tegutseb¹⁷⁰. Patt tuleb väljaspoolt ja paneb inimese toimima jumalavastaselt. Paulus küll ei kasuta mao kuju, kuid näitab, et patt on maine suurus, mis elu hävitab, ja kes on eraldi objektiivne suurus Aadama ja Eeva kõrval. Patt on oma tegutsemises nii vägev ja jumalavastane, et ka eluks antud seadus saab inimesele surmaks¹⁷¹. Autor arvab, et Paulus viitab 1Ms 2-le, sest ta tahab näidata, et Jumala poolt loodud inimene tegutseb algusest peale oma Looja vastu. Aga samas hoiab apostel järjekindlalt kinni faktist, et patt ei kuulu inimese loomisstruktuuri juurde. P. BIRD näitab, et patt tuleb esile alles n-ö inimeste suhtlemise käigus. Patt suhtemõistena puudutab nii inimese ja Jumala suhet kui ka inimese suhet kogu looduga. Kuigi patt on olnud olemas enne inimest, saab ta reaalseks inimese ajaloos ja suhetes¹⁷².

Kogu arutelus Aadamast ilmnes, et apostel kasutab Aadama kuju, et esitada Aadama seost kogu looduga. Paulus kõneleb siin adamiitlikust ehk Aadamast pärinevast inimesest, keda saadab varjuna Aadama eksimus, kes Aadama teo kaudu on Jumalast lahutatud. Siin kulmineerub ka pinge, kus Jumala ja inimese vahekord

169 G. Theissen vastu, kes väidab: “So wenig sich nun Paulus bei dem “Wir” von Röm 7,6 ausgeschlossen hat, so wenig ist das beim “Ich” von Röm 7,7f denkbar.” G. Theissen 1983: 203.

170 K. T. Heckel 1993: 181.

171 O. Hofius kommenteerib arusaama patu päritolu lahtiseks jäämist sõnadega: “Dass sich die Sünde hinsichtlich ihres Ursprungs jeder Erklärung entzieht, gehört zu ihrem Charakter als einer perversen, wiedergöttlichen und todbringenden Macht.” O. Hofius 2002: 134.

172 P. A. Bird 1994: 24.

on katkenud, kust algab see, mida Paulus kirjeldas Rm 1,18–3,20-s. Paulus asetab tõdemuse inimese patueksistentsist uuele alusele¹⁷³, ta näitab taas kord, et tema väited ei põhine empiirilisel patukogemusel, vaid sellel lool, mis kirjeldab inimest enne seadus, inimest, kelle Jumal seadis endaga vahekorda. Paulus tõdeb, et mitte seaduse kaudu, vaid Aadama isikust alates on kogu inimkond patu ja surma all.

Autori järeldus eelöeldust on, et kui Aadamal ja Eeval puudus igavene elu, siis sai ka patt anda nende olemisele oma suuna, jumalavastase suuna (põhjustada pattulangemise). Lähtuvalt sellest “puudulikust” olukorrast saab ka rääkida patu all olemisest, patust läbistatusest ja patu eksistentsist, mis on tema olemise tegelikkusest. Aadamal ja Eeval ei olnud veel eksistentsiaalset reaalsust (igavest elu või surma) ja see võimaldas patul nende tegelikkuseks saada. Paulus näitab, et patu reaalsust ei tingi inimese üksikud teod ega käsk. Ometi käsu andmisel puutub inimene kokku oma potentsiaalse olukorraga. Patt saavutab oma võimu selle kaudu, et inimene on teadlik oma puudustest (igavese elu puudumine, surma puudumine) ja vajadustest. Inimese puudused panevad inimese muretsema ja himustama ning mure ja himu suunavad ta ennast ise alal hoidma, seega Jumalast eemale.

Kokkuvõte

Autor esitas esimeses osas hüpoteesi, et kogu inimkond on Jumala ees süüdi ja patu totaalsus on inimese reaalsus. Patu reaalsuses elades toimib inimene *κατὰ σάρκα*. See toimimine väljendub jumalavastases elus ega ole inimese toimimise tulemus. Inimese patu eksistents on pattulangemise tulemus. Autor näitas inimese olemasolu määratluse, Jumala tõe ning inimese jumalavastatuse kaudu, et arutelu patust on mõistetav Looja ja loodu katkenud suhte kaudu. Autor täheldas, et Jumala mitteaustamine ja jumalavaenulikkus määratleb Pauluse arvates inimese eksistentsi patu all. Patu eksistents inimese olemise tegelikkusena tuuakse esile Looja ja loodu (inimese) suhte kirjeldamisel. Jumala ja inimese suhte murdumine põhjustab vaenulikkust ja purustab usalduse, kuid ei tee olematuks tõsiasja, et purunenud loodu on Jumala loodu ja Jumal otsib teda – “Aadam, kus sa oled?”. Sellest lähtuvalt kehtivad Pauluse väited patust kõigi kohta, mitte ainult väärt toimivate inimeste kohta.

Järgmisena tõdes autor, et Paulus ei kirjelda patu all toimimist abstraktse

173 M. Theobald 2001: 85.

olemisena. Patu all toimimist iseloomustab jumalavaenulik elu – *κατὰ σάρκα*. Sealjuures ei ole *σάρξ* neutraalse (jõuetust ja puudulikkust väljendav) tähendusega, vaid radikaalse (jumalavaenulik) tähendusega. Argumendid väite toetuseks rajanevad Looja ja loodu katkenud suhtel (patu määratlus) ja valitsemismotiivil. Autor osutas ka pingele vaimu ja liha vahel ja näitas, et apostel ei tunne arusaama inimese traagikast, et ta on osaduses Jumalaga, aga ei ole ka. Küll aga näeb Paulus, et inimene, kes elab koos Jumalaga, jääb siin maa peal patust kiusatuks.

Viimaks tegeles autor pattulangemise problemaatikaga. Autori hüpotees oli, et inimese patu eksistents on pattulangemise tulemus. Autor uuris Rm 5,12–21 ja Rm 7,7–13 tekste. Autori arvates keskendub Paulus Rm 5,12–21 mõttekäigus eelkõige patu põhjuse ja mõju iseloomustamisele, siin tuleb kuuldavale eeldus, mis oli Rm 1,18–3,20 aluseks. Rm 5,12–21 sõnumiks on, et patt on seotud esimese inimese sõnakuulmatusega. Oma tegudes aga ei olnud esimene inimene samas olukorras kui inimkond pärast teda. Rm 5,12–21 näitab Paulus, et Aadamat ja tema järglasi ühendab patt ning teisipidi kajastab patt ka erinevust Aadama ja tema järglaste vahel. Sellepärast on tajutav ka distants, mis on paljude ja Aadama vahel. Autor näitas, et Rm 7,7–13 tekstis viitab Paulus paradiisiaia sündmustele: inimese situatsioon ilma patu ja seadusega ja tõdemus, kui käsk tuli, siis virgus patt ellu, töötus eluks, käsk *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, viide patu eksitavast toimest käsu kaudu ning viimaks ka surma hukatuslik moment. Nende viidete ja Rm 7,7–13 teksti põhjal järeldas autor, et Paulusele ei ole olemas aega, mil inimene elas Jumala tahte kohast elu. Autor tõdes, et patt on suhtega seotud mõiste, mis puudutab nii inimese ja Jumala suhet kui ka inimese ja loodu suhet.

2. INIMENE SEADUSELE ALLUTATUNA

2.1. Sissejuhatavad märkused mõiste νόμος tõlgendusest ja seostest Pauluse kõnes

Käesoleva töö esimeses osas viitas autor mitmel korral mõistele νόμος¹⁷⁴ ja näitas, et paljud teoloogid peavad νόμος't (Moosese Seadusena) Rm 1,18–3,20 tõlgendamisel teksti võtmemõisteks. Moosese Seadust mõistetakse kriitilise mõõdupuuna, mille abil võib inimene taibata oma Loojat ja Looja poolt seatud loomiskorda. Teiseks tuli νόμος kõne alla süüdistamisest ja pattulangemisest (ή ἐντολή¹⁷⁵) kõneldes. Kõigis neis kohtades muutus νόμος relevantseks just seoses inimese ja Jumala suhtega, mis on äraspidine ning patu mõju all. Seepärast on töö teise osa eesmärk küsida mõiste νόμος funktsiooni ja mõiste νόμος tähenduse¹⁷⁶ järele Pauluse antropoloogias. Autor alustab mõiste νόμος vaatlemist laiemalt pinnalt, nimetades ära erinevad tõlgendused ja arutelud, mis toimuvad mõiste νόμος üle (*the new perspective*). Seejärel viitab autor Pauluse argumentatsioonile, νόμος'i tundmisele juutide ja paganate hulgas. Kolmandas peatükis analüüsib autor sügavamalt Moosesele antud Seaduse (aga ka paradiisiseaduse) ja patu vahekorda. Viimases peatükis võtab autor

174 Tõlge 'seadus'

175 Tõlge 'seadus', 'käsk'

176 Käesolevas osas tuleb Pauluse mõiste νόμος käsitluse alla laiemas kontekstis. Autor opereerib siinkohal mõistetega Moosese Seadus, paradiisiseadus, südamesse kirjutatud seadus, teine seadus, patu seadus, Jumala poolt antud seadus jne. Nendest erinevatest mõistetest lähtuvalt on raske defineerida, mida seadus üheselt (Paulusel) tähendab. Kui autor defineeriks mõiste, siis eiraks ta Pauluse mõiste νόμος kasutust, mis eeldab tähendust vastavalt kontekstile. Kogu käesolevas osas ongi autor püüdnud seda mõistet valgustada. Sellest lähtuvalt ei määratle autor käesoleva osa alguses seaduse mõistet. Autor nimetab vaid, et kui mõiste esineb kujul "seadus", siis on tegemist seaduse mõistega kui kellegi (Jumala) poolt antud normi, õiguse taotlusega. Käesolevas osas kasutab autor tihti kreeka keelsest väljendist andes edasi nõnda kohustust tõlkida ja tõlgendada mõistet νόμος lähtuvalt kontekstist. Mõisteid Toora ja Moosese Seadus kasutab autor paralleelselt ja sünonüümselt. Autor mõtleb nende all Jumala poolt Moosesele antud seadust, mis on Jumala sõna Iisraelile, milles Jumala tahe on Iisraelile teada antud, mille kaudu Iisrael ootab õigust ja osadust Jumalaga. Töö käigus näitab autor, et kirjeldatud seadus, kust oodatakse õigust, ei ole antud õiguseks, vaid inimese (nii juutide kui paganate) süü avalikustamiseks.

kokku käsitletud temaatika ja esitab Pauluse järelduse *νόμος*'i kohta. **Autori hüpotees** esitatud eesmärgiga seoses on, et Paulus mõistab *νόμος*'t enamasti Looja tahte näitajana, kuid kuna Looja ja loodu suhe on katkenud, saab *νόμος* osutada vaid Looja tahte mittetäitmisele ehk patule. Seepärast esitab Paulus ka *νόμος*'st kõigi inimeste süüdistajana, aga süüdistajana avalikustab ta, et inimese patt ei kuulu inimese loomisstruktuuri juurde. *Νόμος* on Jumala karm “ei” inimese patu suhtes. Alljärgnevas peatükikes võta autor diskussiooni aluseks Pauluse väited Rm 3; 5,12jj; 7-s ja Gl 2;3-s.

Paulus kõneleb mõiste *νόμος* kaudu seadusest, milles anti teada Jumala tahe. Sõna *νόμος* all mõistab apostel Iisraelile antud seadust. Samas kõneleb Paulus *νόμος*'est Pühakirjana (Rm 3,10–18), kuhu kuuluvad Moosese Seaduse raamatute kõrval ka prohvetid ja psalmid. Paulus mõistab *νόμος*'t kirjadena, kus on esitatud Jumala ilmutus Iisraelile (Rm 4,23j, 15,4, 1Kr 9,10, 10,11). Pauluse väitel ei sisalda kirjapandud *νόμος* üksnes Jumala töotusi, vaid see, mis on kirja pandud, on inimesele õpetuseks ja lootuseks (Rm 15,4). Nendest näidetest lähtuvalt tõdevad mitmed autorid, et apostel arvestab *νόμος*'e laia tähendusväljaga ja on sellest teadlik¹⁷⁷.

H. RÄISÄNENI arvates mõjutab erineva tähendusvarjundiga arvestamine eriti Rm 3,27; 7,2,21; 8,2 mõistmist, kus *νόμος* ei tähenda Toorat, vaid korda või normi. H. RÄISÄNEN kirjeldab *νόμος*'t kui mingi nähtuse manifestatsiooni, antud juhul vaimu manifestatsiooni. Tema arvates on Pauluse mõiste *νόμος* kasutuse kulminatsioon Rm 7,22–23, kus sõna *νόμος* esineb 4 korda. (Siinjuures tuleb esile tõsta väljendeid *ἐαυτοῖς εἰσιν νόμος* Rm 2,14 ja *νόμος ἁμαρτίας* Rm, 7,21, 7,23, 8,2, *νόμου πίστεως* Rm 3,27). Igal mõiste *νόμος* kasutamisel on oma kindel intentsioon. H. RÄISÄNENI arvates rõhutab Paulus igat ühendit ja lisab mõiste *νόμος*, et neid eristada. Sealjuures eeldab H. RÄISÄNEN, et mõiste *νόμος* kasutamisel arvestab apostel vihjega Moosese Seadusele. Selle väite kohaselt on Rm 7,21 *νόμος ἁμαρτίας* n-õ “kuri kaksik” Moosese Seadusele. H. RÄISÄNEN väidab, et apostel väljendab sõnaühenditega *νόμος τοῦ πνεύματος* ja *νόμου πίστεως* mitte seadust ennast, vaid seda, mida on teostatud ja korda saadetud nimetatud seaduse kaudu. *Νόμος πίστεως* (Rm 3,27) on instrument päästeks. *Νόμος τοῦ πνεύματος* (Rm 8,2) on omakorda aktiivne subjekt, millel on toimiv mõju¹⁷⁸.

177 H. Räisänen analüüsib mõiste *νόμος* kasutusvälja vanemas hellenistlikus kirjanduses, viidates tähendusvariantidele tava ja kord. Oma analüüsi eeldustes osutab ta Hesiodose teostele Theogonia ja Erga, kus Zeusi poolt inimestele antud *νόμος* erines seadusest, mis anti loomadele, kes teineteist sõid ja kellel ei olnud õigust, see seadus oli mõistetav kui seadus eluks, eristades inimeste spetsiifilist käitumist või tegutsemist. H. Räisänen soovib oma viidetega hellenistlikule kirjandusele näidata, et mõiste *νόμος* ei ole kunagi kaotanud seda tähendusvälja, mis tal Hesiodose, Pindari ja Soloni aegses keelekasutuses oli, s.o tavapärase, tava, regulaarne. H. Räisänen 1992: 77–79. Vastupidiselt U. Wilckens 1980: 89–122.

178 H. Räisänen U. Wilckensi vastu, H. Räisänen 1992: 93j.

Esitatud väitega seoses tuleb nähtavale, et mõistele *νόμος* tuleb leida vaste vastavalt kontekstile. U. WILCKENSI vastuargumendid H. RÄISÄNENILE on, et Pauluse järgnevad laused Rm 8,3.4 viitavad Siinai Toorale ning kui hellenistlikus kirjanduses räägitakse *νόμος*’est korra tähenduses, siis tehakse seda eelkõige maailmakorra tähenduses, kus *νόμος* samastatakse Zeusiga kui maailma hoidva jõuga¹⁷⁹. Pauluse kõnet seadusest, *νόμος*’est, mõistetakse kõnena Toorast.¹⁸⁰ Viidates Trk 2,11j-le lisab O. HOFIUS H. RÄISÄNENI kaitseks, et kui mõista Rm 3,27 *νομου πίστεως*’t Siinai Toorana, siis on tegemist totaalse vastuoluga tekstile Gl 3,12, kus Paulus väidab *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως*, ja ka Rm 3,21 teksti vastu, kus apostel kõneleb ilma *νόμος* ’seta olemisest. Sarnase probleemi leiab ka ühendis *νόμος τοῦ πνεύματος* (Rm 8,2). Seega tuleb tõlgendada mõistet *νόμος* sekulaarses, üldises tähenduses kui normi või mõõdupuud¹⁸¹.

Seoses eelnevalt esitatud mõiste *νόμος* erinevate tähendusväljadega ja sellest tulenevate tõlgendusprobleemidega peab autor õigeks viidata lühidalt kolmele “vanemale¹⁸²” tõlgendusele ning teha ekskursi ühte “uuemasse” mõiste *νόμος* tõlgendusesse. Nende tõlgenduste põhjal on võimalus taibata uurijate erinevaid rõhuasetusi ja eeldusi, mis kaasatakse mõiste *νόμος* seletusse ning mis tingivad ka teineteisele vastukäivaid tõlgendusi.

Esimeses tõlgenduses kõnelevad R. BULTMANN ja G. BORNKAMM Pauluse teoloogias vanatestamentliku seaduse mõistmise lõpust, mis tuli Kristus-sünnuse kaudu. Sealjuures mõistetakse õndsust lahus Toorast ja seadusetegudest¹⁸³. Kristusega alanud õndsusajal ei ole Toora inimese toimimise orientiiriks. Toora asemele astub armastuse käsk. Teist arusaama esindab P. von der OSTEN-SACKEN, kes väidab, et Paulus on üle võtnud vanatestamentliku seaduse käsitluse ja seda edasi arendanud kristlikust perspektiivist. U. WILCKENS, E. GRÄSSER ja K. KERTELGE lisavad siia, et Paulus ei saa ilma Iisraeli äravalituse tõotust puutumata

179 U. Wilckens 1980: 122. Samuti võtavad H. Hübner ja P. von der Osten-Sacken *ο νόμος*’i vasteks Toora. H. Hübner 1993; P. von der Osten-Sacken 1975.

180 F. Hahn ei nõustu H. Räisäneni mõiste *ο νόμος* muutmise või värvikate erinevustega ja väidab, et kõik erinevused on taandatavad ühele alusele, st *ο νόμος* on Pauluse kirjades üheselt mõistetav. F. Hahn 2002: 233.

181 Vrd Trk 2,11, Hb 7,16.

182 Siin vihjab autor uuele perspektiivile ehk *the new perspective*’ile, mille suhtes teised tõlgendused saavad n-ö “vanema perspektiivi” staatuse.

183 See on R. Bultmanni koolkonna juhtmõte, vt F. Hahn 2002: 233jj.

(teisendamata¹⁸⁴) asendada Toora varal õigeksmõistmist usu kaudu õigeksmõistmisega, kuhu on haaratud nii juudid kui paganad. Ometi ei heida Paulus Moosese Seadust kõrvale, vaid usu kaudu lõppeb selle kuritarvitamine. Kui usk ümbritseb Moosese Seadust, siis see asetub taas inimese jaoks positiivsesse rolli, kus ta väljendab Jumala tahet inimeste jaoks, mis on igavene elu (*νόμος ζωής* Rm 7,10).¹⁸⁵ Omalaadse kolmanda uurimismudeli on välja töötanud P. STUHLMACHER, kes kasutab kahte teineteist eristavat mõistet: Siinai Toora ja Siioni Toora. Neis mõlemas on Jumala tahe ilmunud, kuid erineval viisil. Pärast Kristuse surma ja ülestõusmist ei oma Siinai Tooral enam juhtivat positsiooni, Kristusega on selle lõpp tulnud ja Siinai Toora asendub Kristuse seadusele vastava Siioni Tooraga.¹⁸⁶

Autori arvates on kõigi nende vaadete juures ühiseks jooneks soov esitada lineaarset õndsuslugu (*Heilgeschichte*), kus Kristuse tulemine järgneb Moosese Seadusele. Vaieldavaks momendiks on küsimused, kas Paulus heitis seoses Kristus-sünnimusega Moosese Seaduse kõrvale või tunnustas seda?, kas Moosese Seadus on täidetav? Esitatud küsimusega jõuab autor peatüki alguses tõstatatud hüpoteesini Moosese Seaduse süüdimõistvast rollist. Autor laiendab siinkohal oma hüpoteesi ja väidab, et Paulus ei heida Kristus-sünnimuse tõttu Seadust kõrvale ega anna talle positiivset (usku toetavat) funktsiooni. Paulus rõhutab nii Moosese Seaduse lõppu kui ka selle esiletõusmist seoses süüdimõistva rolliga. Pauluse järgi ei ole Moosese Seadus täidetav¹⁸⁷. Võrreldes autori väitega on täiesti vastupidisel seisukohal “uue” tõlgenduse ehk *the new perspective*’i esindajad.

20. sajandi lõpul on tugevat kõlapinda leidnud Seaduse ja Kristus-sünnimuse vahekorda “uues valguses” käsitlev tõlgendusviis *the new perspective*. *The new perspective*’i kohaselt esindab Paulus arusaama, et Jumal on oma tahe teada andnud ja inimest kõnetanud kahel viisil: Moosesele antud seaduse ja evangeeliumiga. Jumal kõnetas Iisraeli lepingusse seadmise kaudu, milles püsimiseks on antud Moosese Seadus, ja paganad haarati lepingusse evangeeliumi ja usu kaudu Kristusesse. *The new perspective*’i esindajad J. D. G. DUNN ja A. SEGAL hoiatavad arusaama eest, mis muudab Pauluse (endise kuuleka variseri) seadusest vabaks evangelistiks, kes

184 Seepärast järgneb Rm 3,21–31-le ka Rm 4 Aabrahami töötuse tõlgendus. E. Grässer 1985: 23jj.

185 K. Kertelge 1996: 191j.

186 Vt F. Hahn 2002: 233.

187 F. Hahni ja O. Hofiuse arusaama järgi on Pauluse esmatahelepanu Toora ja patu vahekorral, mitte küsimusel: kuidas esitab Paulus Toora vahekorra juutide ja paganatega? F. Hahn 2002: 233, O. Hofius, 1994: 63jj.

kuulutab sallimatut universalismi¹⁸⁸.

Ekskurs: *the new perspective*

Pikka aega on UT eksegeetilistes uurimustes olnud valdav R. BULTMANNI poolt esitatav arusaam, et Jeesuse ja Pauluse ajal oli levinud variserlik Moosese Seaduse mõistmine, mis oli suunatud inimese tegutsemisele, kusjuures seaduse kuuleka toimimise kaudu taotleti tasu ja õndsust.

Sellise arusaama suurim vaidlustaja on E. P. SANDERS. Ta näitab Kristuse-eelse kirjanduse ja Kristuse-aegse kirjanduse kaudu, et juutide Toora mõistmine ei olnud lahutatud Jumala armulisest pöördumisest inimese poole ja Iisraeli seotusest Jumala lepinguga. E. P. SANDERS toob esile mõiste "lepingunomism". Lepingunomism väljendab suhet Jumala ja tema rahva Iisraeli vahel¹⁸⁹. E. P. SANDERSI kohaselt on juudi identiteedi aluseks veendumus, et Jumal tegi spetsiaalse lepingu esiisadega ja selle peamine joon seisnes Iisraeli valimises Jumala rahvaks (5Ms 4,31; 2Mak 8,15; Pss Sol 9,10; CD 6,2; 8,18). Jumal andis ka seaduse kui olulise lepingu osa, mis näitab Iisraelile, kuidas lepingu kohaselt elada ja teeb neile selle (elu) võimalikuks. E. P. SANDERS rõhutab, et lepingunomismi puhul ei ole tegu legalismiga ega ideega headele tegudele rajanevast päästest. E. P. SANDERS väljendab Iisraeli ümberlõikamist ja seadusekuulekust mõistega *identity marker*, mis osutab juudi enesemõistmisele. Samas tõdeb E. P. SANDERS, et mitmed lepinguga seotud eesõigused on suunatud teiste rahvaste vastu (Brk 3,36–4,4; Philon Vit.Mos 2,17–25, Josephus, Cont.Ap. 238) ja need eesõiguse esile tõstmise märgid (*identity markers*) on omakorda toonud kaasa rahvusliku identiteedi rõhutamise ja eristumise teistest rahvastest. Eristus süvenes eelkõige hellenismi surve all (2Mak 2,21; 8,1; 14,38).¹⁹⁰

E. P. SANDERSILE tuginedes seletab J. D. G. DUNN lepingunomismi baasilt *νόμος*’i tähendust Paulusel. J. D. G. DUNN mõistab, et lepingunomismi raamistik ei ole piisav, et seletada Pauluse ja Toora vahet. J. D. G. DUNN kaks põhiküsimust on, millist osa etendab Pauluse teoloogias Toora ja kas õndsusloolises perspektiivis on Tooral kanda mingi positiivne roll? Lahendust näeb J. D. G. DUNN mõistes *ἔργα νόμου*. J. D. G. DUNN toob oma arutlusse sisse kriitika varasema protestantliku eksegeesi suhtes, ning väidab, et uurijad on asetanud mõiste *ἔργα νόμου* vasteks head teod ja vastandavad neid Jumala armule. See on J. D. G. DUNN arvates aga Pauluse teoloogiale võõras arusaam, sest Paulus ei kuuluta Jumalat, kes ei taha, et inimesed häid tegusid teevad (Rm 2,10; 12,21; 13,3). J. D. G. DUNN on seisukohal, et mõiste *ἔργα νόμου* ei tähenda Paulusel häid tegusid. Mõiste *ἔργα νόμου* tähendab J. D. G. DUNNILE osalemist Toora teenistuses. Sisuliselt on see sama, mida väljendatakse mõistega lepingunomism – kuulekus Toorale, mis valitseb lepingu osaleja üle. See mõiste hõlmab nii tüüliuseid toidueeskirju kui ümberlõikamispraktikat ning nende aktide läbiviimine ja järgmine osutab lojaalsusele lepingu suhtes. Lisaks on nimetatud praktikad ka välistava mõjuga ning nendega tõmmati piir paganate ja juutide vahele. Need aktid viitasid õigeksmõistmise alustele ja seeläbi ka faktile, et Jumal on juutide Jumal (Rm 3,28j). Seega näeb J. D. G. DUNN, et Paulus polnud Toora ja heade tegude vastu. Ta pigem ootas, et usklikud täidaksid Moosese Seadust. Nõnda jõuab J. D. G. DUNN tõdemuseni, et Paulus ei rünnanud Toorat, vaid lepingunomismi, mis püstitas "tara" Iisraeli ja paganate vahele, nii et Aabrahamile antud tõotusest said osa vaid lepinguosalised. J. D. G. DUNN väidab, et Paulus ei ründa Toorat, vaid selle kuritarvitamist. J. D. G. DUNN arvates on Pauluse kõne Moosese Seadusest mõjutatud küsimusest, kuidas saavad paganad õndsaks?¹⁹¹

188 A. Segal viitab siinkohal D. Boyarini raamatule *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. A. Segal 2003: 171.

189 E. P. Sanders püüab määrata kindlaks ka Pauluse suhte lepingunomismiga ning leida seeläbi võimaluse hinnata adekvaatselt Pauluse seisukohta Moosese Seaduse ja lepingu suhtes. Tema arvates ei ole Iisraeli toimimine Jumala rahvana suunatud tulemusele või millegi saavutamisele, vaid hoidmisele ja õndsuses püsimisele. Moosese Seaduse täitmine on lepitus ja kõik, kes seda täidavad, saavad päästetud. Nõnda on ka juutlus Jumala armule rajanev religioon. E. P. Sanders 1977: 513.

190 E. P. Sandersi väitel on kogu 2. saj tunnistused, juudi sektid ja liikumised kantud ideest, et need, kes vastavalt nõuetele lepingust kinni peavad, on õiged ja teised on patused (Trk 2–5; Jub 6,32–35; kr.En 1,1. 7–9; jne) E. P. Sanders 1977: 422.

191 J. D. G. Dunn 1991: 135–138. H. Räisäneni kohaselt oli lepingu püsimine ümberlõikamise ja Toorale kuulekuse kaudu väga oluline, kuid Jumalal oli päästes oma aktiivne osa. H. Räisänen väidab, et Paulus ei vastanda juutlust ja kristlust kui religioone, millest üks rajaneb tegudel ning teine usul ja Jumala armul. H. Räisänen näeb usul inimese aktiivsust, nii nagu see on ka juutluses.

Kokkuvõtteks tõdeb autor, et Toora rehabilitatsiooniga soovivad J. D. G. DUNN ja E. P. SANDERS näidata, et õndsusse on kaks teed: usutee paganatele ja “seaduse tee” ehk Toora juutidele. *The new perspective*’i pooldajad lähtuvad kolmest põhimõttest: 1) Paulus ei kvalifitseeri Toorat negatiivselt; 2) Iisraelil on Jumalaga eriline suhe, see väljendub Jumala poolt antud lepingus ja Tooras; 3) Paulus ei soovi kritiseerida Toora täitmist, mis aitab lepingus püsida. Paulus kritiseerib lepingunomismi, mis eristab Iisraeli ja hoiab teisi rahvaid eemal Jumalast. Seega Moosese Seadus on täidetav.¹⁹²

Ekskursi lõpp

2.2. Seadus süüdistajana nii juutidele kui paganatele

Põhiline vastuargument *the new perspective*’i väidetele on, et nimetatud “seaduse tee” on tee, mida mööda ei ole võimalik enam käia, sest iga inimene, ka Iisrael, on patune ja Jumala kirkusest ilma. Apostli probleem on selles, et juudid on Jumala ees kadunud, sellepärast rõhutab Paulus oma aruteludes patu universaalset mõju kogu inimkonnale. Ka Iisraelil ei ole õigust vabandada (Rm 2,1; Rm 3,1–8; 3,9.19.20)¹⁹³. Patu universaalsest aspektist lähtuvalt vaatleb autor järgnevalt mõiste νόμος universaalset aspekti, sest autori hüpoteesi kohaselt mõistab Paulus Moosese Seadust Loodu ja looja suhtes loodu (kõigi inimeste) süüdistajana.

2.2.1. Toora kui eriline and Iisraelile, mis süüdistab Iisraeli

Toora on töotuse kõrval (Rm 9,4 *ἐπαγγελία*) Iisraeli valitud olemise märgiks. Need kaks, Toora ja töotus, on Jumala sõnad (Rm 3,2 *λόγια τοῦ θεοῦ*), mis Iisraeli kätte on usaldatud. Siinjuures tuleb lisada, et Iisraelile antud töotus eeldab Toorat, st eelisasend on Tooral. Toora on Jumala preeksistentne ja igavene sõna inimesele¹⁹⁴. Iisrael usub, et Toora kaudu Jumal lõi maailma, hoiab seda. Toora on P.

Nii jumalik arm kui inimlik aktiivsus on tajutavad nii juutluses kui kristluses. H. Räisänen 1992: 36.

192 Autor peab siinkohal lisama, et mitte kõik uurijad (nt N. T. Wright), kes nõustuvad *the new perspective* arusaamadega ei näe Toorat Kristuse kõrval teise teena õndsusele.

193 Autor nõustub J. D. G. Dunni ja E. P. Sandersiga, et Pauluse kõnes usust on võtmesõnaks uus loodu ja eriliselt rõhutab apostel, et usu läbi Kristusesse toimub muutus inimeses. Kuid koos O. Hofiusega tõdeb autor, et Paulus ei kõnele juutlusest kui tegude religioonist. Selline arvamus, et Paulus edastab poolikut arusaama toonase juutluse kohta, on pigem ajendatud tänapäeva katoliku- ja reformeeritud UT uurijate diskussioonidest heade tegude üle. Pauluse õigeksmõistmise õpetus on esitatud diskussioonis juutlusega ja endise variserina teab Paulus, mida tähendab lepingus püsimine ja Seaduse järgmine. O. Hofius 2002: 54.

194 Pauluse järgi on töotusel nii ajaline kui sisuline eelispositsioon. Gl 3,17-s kirjutab Paulus, et Moosesele antud seadus on tulnud 430 aastat pärast Aabrahamile antud töotust. Jumal kinnitas Aabrahamile antud töotust Jeesus Kristuse ristisündmuses (Rm 3,24), mitte Moosese Seaduses. Nii et Moosese Seadus jääb Pauluse kohaselt töotuse poolt piiratud ajavahemikku. F. Hahn 2002: 325; G. Ebeling 1966: 276.

BILLERBECKI sõnutsi valgus, leib ja eluvesi, Iisraeli kirkuse kroon¹⁹⁵. Seepärast ei ole Tooras toodud 613 käsku ja keeldu mitte lihtsad eeskirjad, mida järgida, vaid viis, mille kaudu Jumal valitseb maailma. Toorale omistati seega ka müstiline tähendus¹⁹⁶ ja Toora kehtis jumaliku äravalituse ja töötuse kontekstis. Seega Toora andmisega Jumala poolt on määratud ka inimese positsioon Jumala suhtes. Antud positsiooni puhul on autori arvates tegemist eelkõige distantsiga, nii et inimene ei ole vahetus osaduses oma Jumalaga. Inimene on Jumalaga Toora poolt määratud osaduses (3Ms 26,12 “Mina käin teie keskel ja olen teile Jumalaks, teie peate olema mu rahvaks.”). Toora ütleb, et Iisrael on Jumala poolt (olemisse) kutsutud ja peab sinna olemisse jääma, sest vaid sellises olemises saab ta oma tõelist olemist hoida.

Toora on juudi elu ja suhteid reguleeriv seadus (käsud, keelud), mis on antud juutlikus traditsioonis vabaduseks ja eluks. Täpsemalt on ta suunatud inimese vabadusele ja elule ning nimetab tingimused, mis selles elus kehtivad ja kuidas seda elu on võimalik säilitada¹⁹⁷. Iisraeli jaoks on Toora νόμος ζωής (Srk 17,11; 45,5). Samuti arvestab Iisrael Toora järgmisel, et inimene on vaba, vaba õiguseks ja õigusetuseks¹⁹⁸. Iisrael saab püsida ja peab püsima Seaduses (5Ms 27,26)¹⁹⁹. Seadusest kinnipidamine tähendas eelkõige Toora täitmisel püsimist. Tooras püsimine oli ka Iisraeli ustavuse küsimus: kas ta hoiab Jumala seadusi, kas ta on Jumalale truud²⁰⁰. F. SIEGERT leiab, et kuigi inimese otsustusvõime on LXX'i pessimistlikus toonis edasi antud²⁰¹, erineb Tooras püsimine üldisest otsustamisest. Tooraga seoses näidatakse inimest, kes püsib Jumala poolt antud seadustes ja saab olla kuulekas, kuid saab olla ka vastupidi. Nii jagunevad inimesed Jumala ees õigeteks – need, kes on kuulekad – ja jumalatuteks – need, kes ei ole kuulekad.

Enamus Pauluse arusaamadest Toora käsitlemisel ühildub juutluse arusaamadega:

- Toora on Jumala õigust mõistev sõna (Rm 7,12).
- Toora on Jumala sõnana püha, õige ja hea (Rm 7,12. 14. 16; Gl 3,19).

195 P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 IV: 1270.

196 M. Hengel nimetab, et iga üksik käsk ja iga üksik konsonant omab kindlat kaalu ja iga teadlik ja ebateadlik tähe ärajätmine ümberkirjutamisel või Toora vastu astumine tähendas sekkumist jumalikkude maailmakorda, mille aluse moodustas Toora. M. Hengel 1973: 312.

197 3Ms 18,5 “Pange tähele mu määrusi ja minu seadusi, inimene, kes teeb nende järgi, elab nende varal.”

198 Rabi Aqibha ütleb: Kõik on Jumala poolt ette määratud. Aga vabadus on inimestele antud. Pirque Abot 3,15.16; Trk 9,4.5. P. Billerbeck H. L. Strack 1956 IV: 1270.

199 LXX annab siin vasteks ἐμμένω ‘jääma’, vrd Js 30,18; Tn 12,12. F. Siegert 2003: 74.

200 Vrd Srk 15,11–20.

201 Õp 16,9; Km 5,2; Jr 8,5; 5Ms 7,6j.10,15; Trk 1,29, 7.10 – esitatakse inimese otsustus, tundelisus negatiivses kontekstis. Inimesel on küll tahe otsustada ja tunda, kuid viimaks on kõik Jumala käes. F. Siegert 2003: 72j.

- Tooras on käsud, mis kirjeldavad, missugune on Jumalale meelepärane elu (Rm 3).
- Tooras on keelud, mille kohaselt toob kuulekus Jumalale inimesele õndsuse ja elu ning sõnakuulmatus needuse ja surma. Kuulekas peab olema kõigi seadusenõuete suhtes ning Toora on mõõdupuu Jumala kohtumõistmisel (Rm 2).

Paulus nimetab Rooma kirja algul (1,18–3,20), et Toora nõuded (keelud ja käsud) on olnud kõigile inimestele teada (mitte ainult Iisraelile). Paulus kajastab Rm 1,18–3,20 Toora universaalset kehtivust kahest tsentraalsest aspektist lähtuvalt: 1) Jumala austamine Loojana (Rm 1,20j), 2) kaasinimese austamine looduna (1,25jj). Vaadates tagasi Rm 1,18–3,20 mõttekäikudele, tuleb nähtavale Pauluse arvates inimese suurim puudujääk Moosese Seaduse täitmise suhtes: inimene on Jumala ees võlgu kiitust, tänu ja kuulekust. Teise aspekti juures tõstab Paulus esile, et inimene ei austa ega hoia seda loodut, mis Jumal tema kätte on usaldanud.

Paulus ei eita, et see, kes teeb, mida Moosese Seadus nõuab, leiab igavese elu. Tekstides Gl 3,12 ja Rm 10,5 tsiteerib Paulus salmi 3Ms 18,5 (“Pange tähele mu määrusi ja minu seadusi, inimene, kes teeb nende järgi, elab nende varal”). Lisaks sellele tsiteerib apostel Gl 3,10-s VT salmi 5Ms 27,26 (“Neetud olgu, kes ei pea selle seaduse sõnu ega tee nende järgi”), sidudes selle VT salmi 5Ms 28,58 (“Kui sa ei pea hoolsasti kõiki selle Seaduse sõnu, mis sellesse raamatusse on kirjutatud”) tekstiga²⁰². 3Ms 18,5 salmi jälgides on näha, et elamist Moosese Seaduse varal mõistetakse maise elamise tähenduses, mitte igavese elu pälvimise tähenduses. Antiikses juutluses mõisteti aga elamist igavese elu tähenduses. Kui inimene tahab, siis ta saab Moosese Seadusele kuulekas olles pärida igavese elu. Iisrael on küll Jumala armust äravalitud rahvas, kuid tema kohus on pidada Seaduse nõuetest kinni²⁰³, sest Moosese Seadus on kaitsev müür patu vastu.

Autori arvates mõistab ka Paulus 3Ms 18,5 tekstist lähtuvalt igavese elu töötust, kuid võrreldes antiikse juutlusega, mille jaoks oli Toora varal igavese elu pärimine reaalne võimalus, on Pauluse jaoks tegu irreaalse võimalusega. Tunnistust sellest annab arusaam patust. Kui Paulus näitab, et kõik inimesed on patused (k.a Iisrael, Rm 2,1j), siis tema järeldus Toora kohta on, et neile patustele ei saa Toorast kinnipidamine tagada igavest elu. Toora nõuab kuulekust, kui aga kogu maailm on Jumalale võlgu austust, tänu ja kuulekust, siis on see maailm hoopis Toora kaudu kohtu alla antud. Iisraelile antud armuannist saab Iisraeli süüdistaja Jumala ees.

202 Gl 3,10 teksti juures on oluline, et apostel asendab 5Ms 27,26 lause “*τοῦ ποιῆσαι αὐτούς*” 5Ms 28,58 lausega “*τοῦ ποιῆσαι αὐτά*”.

203 Vt Srk 15, 11–20; Trk 9, 4,5, Srk 17,11, 45,5; Trk 14,1,2, mille järgi seadusekuulekus on võimalik, lähtudes vabast vaikust ja toimimisest. P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 III: 129jj.

2.2.2. Südamesse kirjutatud seadus

Rm 2,12–16 tekstis kõneleb Paulus paganate poolt Jumala tahte tundmisest. Ta püüab näidata, et mitte ainult Iisrael ei tunne Toora kaudu Jumala tahtet, vaid ka paganad, kuid pisut teistsugusel viisil. Selle tõdemusega väidab Paulus, et ka paganaid saab kõnetada lähtuvalt Jumala tahte ilmutusest ning neid saab ka ilmutuse paistel süüdi mõista, kui nende teod ei vasta Jumala tahtele. Siinkohal tekib küsimus, miks Paulus, kes juba Rm 1,18–2,11 on näidanud, et kõik on pattu teinud ja keegi ei saa vabandada, hakkab ühtäkki kõnelema paganate võimalusest Toorat tunda ja täita²⁰⁴.

Küsimusele vastates viitab autor Pauluse poolt esitatavale väitele: “Kes teevad pattu Seaduseta, need ka hukkuvad Seaduseta, kes teevad pattu Seaduse all, neile mõistetakse kohut Seaduse järgi” (Rm 2,12). Paulus eristab mõistete *ἐν νόμῳ* ja *ἀνόμῳς* kaudu neid, kes tunnevad Moosese Seadust ja kes ei tunne Moosese Seadust. Paulus lisab ka kohe (Rm 2,13), et Moosese Seaduse hoidmine ei piirdu vaid Moosese Seaduse tundmisega, vaid see nõuab täitmist²⁰⁵. Autori arvates on antud salmis Pauluse eelduseks, et reaalselt ei ole neid, kes Moosese Seadust tunnevad ja ka täidavad. Autori arvamust põhjendab Pauluse Rm 1,18–2,1jj-s kirjeldatud patu totaalsus ja kohtukuulutus. Kõneledes Moosese Seaduse täitmisest, peab Paulus silmas eelkõige dekalooži esimesest käsust kinnipidamist²⁰⁶. Sellele viitab teksti kontekst, mis kõneleb Looja ja loodu vahelise suhte katkemisest (Rm 1,18–32; 3,1–8) ja Jumala kohtumõistmisest (Rm 2,1–10). Lisaks tuleb siin arvestada kristoloogilise põhjendusega. Kui Moosese Seadus oleks täidetav, siis jääb Kristusele vaid järeleaitaja roll, kes saamatuid inimesi järje peale aitab. Üks juuda kristlane saab ka esitatud kristoloogilise põhjenduse heaks kiita ja vastata, et Kristust on vaja, sest tema päästetegu on suunatud selleks et, päästa paganad, kes ei tunne Jumala tahtet, sest neile ei ole antud Moosese Seadust. Juutide ja paganate vahel püsib ikka veel eristavana Toora, millest ühed saavad kinni hoida ja teised ei saa.

Järgneva salmiga (Rm 2,14) kõrvaldab Paulus eristuse nimetades, et ka

204 E. Käsemann väidab, et tegu ei ole Pauluse kirjutisega, vaid lisandusega. E. Käsemann 1980: 62.

205 Sama temaatika on kõne all ka 1Kr 7,19 (mitte ümberlõikamine, vaid need, kes täidavad Moosese Seadust).

206 Antud töö esimeses osas viitas autor, et patuga seoses ei hinda Paulus inimese tegevust heaks ja halvaks. Patuga seoses kõneleb Paulus Jumala mitteaustamisest Jumalana ehk Jumala eitamisest. Lk 24jj.

paganate juures on kogetav ja mõistetav *νόμος* – kui Jumala tahte kohane tegevus²⁰⁷. Rm 2,15 täiendab Paulus eelöeldut tõdemusega, et paganatele on seadusekohane tegutsemine kirjutatud südamesse²⁰⁸. Toora kaudu kohtub Iisrael Jumalaga, kuuleb teda ja südamesse kirjutatud seaduse kaudu kohtub kogu ülejäänud maailm Jumalaga²⁰⁹. Pauluse eeldus on siinjuures, et Jumal on üks ja kogu maailm on Jumala poolt (olemisse) kutsutud ja kohustub selles kutses elama. Seepärast saab Paulus kasutada ka mõistet *νόμος*²¹⁰.

Selle tõestuseks, et Jumala tahet teatakse ja see on järgitav ka mittejuutlikus maailmas, esitab Paulus kaks tõendit. Esiteks nimetab ta südametunnistust ning teisena kõneleb Paulus süüdistavatest ja vabandavatest mõtetest²¹¹. See lisandus on oluline, sest Paulus ei taha kõneleda n-ö teadmatuses tehtud tegudest. Sellise mõttekäiguga välistab ta koheselt olukorra, kus pagan võib öelda, et ta ei tunne Jumala tahet, või Iisrael süüdistada ja õigustada, et nemad ei tunne Jumala tahet, aga meie tunneme.

Käesolevas tekstis Rm 2,15 kasutab Paulus südametunnistuse mõistet²¹², et tõestada igäihe allumist Jumala tahtele ja igäihe õiglast karistust nende kurjade tegude eest. Siinkohal on vajalik ka küsida, kas südametunnistus on see südamesse kirjutatud seadus. Paulus vastab küsimusele, et südametunnistus annab tunnistust, tõendab seda, et inimese südamesse on pandud tallele seadus, mis annab teada Jumala tahet. Tõestus, et Jumala tahet inimestele teada antakse, on ka süüdistavad

207 F. Hahn 2002: 236.

208 Idee sellest, et inimesed on iseendale seaduseks, ei pärine juutlikust mõttemaailmast. Südamesse kirjutatud Seadus meenutab pigem kreeklaste sõnavara (*νόμος ἄγραφος* – inimesele kaasa antud kirjutamata seadus). Kõik need väljendid viitavad stoikute maailmakäsitusele. Platon ja Aristoteles näevad, et ideaalse riigi kodanikud on iseendale seaduseks. Stoa võtab selle mõiste hiljem üle. Inimene on suuteline temas elavat seadust kogema ja järgima. Inimene, kes elab vastavuses selle seadusega, elab mõistlikult (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). H. Köster 1973: 257–260. M. Pohlenz lisab, et vaatamata stoikute mõjutusele on tarvilik silmas pidama, et Paulus ei võta neid ideid üks-üheselt üle, vaid sulandab nad oma teoloogilistesse argumentatsioonidesse. Paulus kujundab need n-ö oma vaimust lähtuvalt ja tema sisemist mõttemaailma need ei mõjuta. See tuleb eriti esile kõnes südamesse kirjutatud Seadusest. Paulus seob seaduse mõiste eelkõige Siinai Toora külge, Stoa aga näeb seaduses mõistuse seadust. Ja nagu eelöeldust esile tõusis, oli Pauluse juures prioriteet Siinai Tooral, Stoal on eelispositsioonis mõistuse seadus. M. Pohlenz 1982: 522–564.

209 Vrd M. Theobald 2000: 132–140, O. Hofius 1994: 50–74; J. Becker 1989: 411jj.

210 Kui Paulus oma kirjades Toorast kõneleb, siis väldib ta Toora sidumist kulutus-, riituspraktikaga ja riitust puudutavate üksikseadustega (1Kr 9,13). Paulus keskendub Toora puhul eelkõige esimesele seadusele (Rm 1,18–3,19, 13.8–10), nii nagu ka sünoptiline traditsioon seda teeb (Mk 12,28–34, Mt 22,34–40). Rituaalse osa kadumine Toorast kõnelemisel on teataval määral Toora ja südamesse kirjutatud seaduse paralleeliseerimise tulemus. See väide toetud omakorda ka Iisraeli Toora käsitusele, kus Toora väljendub Iisraeli osaduses Jumalaga. O. Hofius 1994: 50–74.

211 F. Hahni arvates ei ole Pauluse mõttekäigud Rm 2,15-s mõjutatud Jr 31,33 tekstist, samuti ei ole siin viidet armastuskäsule (Rm 13,10; Gl 5,14), milles on kogu Moosese Seadus kokku võetud. F. Hahn 2002: 237.

212 Vt H.-J. Eckstein 1983.

või vabandavad mõtted. Seega ei ole tegu mingi n-ö kirjutamata seadusega (mida kogu loodu teab), vaid südamesse kirjutatud seadusega, mis on analoogne nende kivitahvlitega, kuhu Mooses raius Jumala poolt antud seadused. Südametunnistus ei ole norme esitav suurus nagu Moosese Seadus. Südametunnistus on koge- ja toimiv eneseteadvus.²¹³ Südametunnistus jääb autonoomseks instantsiks, mis ei lase end mõjutada isikust ja tema mõtetes, mis siis süüdistavad või vabandavad. Siit tekib autoril omakorda küsimus: inimese südamesse on küll norm seatud, kuid kas ta seda ka järgib?

Pauluse avaldus süüdistavatest ja õigeks mõistvatest mõtetest näitab autori arvates, et paganad on südamesse kirjutatud seadusega pidevas konfliktis (sest nende südames käib süüdistamine ja vabandamine). Seega ei saa siin kõnelda sellest, et paganad täidavad südamesse kirjutatud seadust. Kui Paulus tahaks näidata, et inimene, kes tunneb Jumala tahet, täidab seda, siis tõstaks Paulus esile Aabrahami, keda Iisrael peab täielikuks Jumala tahte tundjaks ja täitjaks.²¹⁴ Paulus aga ei loetle esiisaseid, sest ta ei taha tõestada, et Jumala tahte täitmine on võimalik. Paulus väidab, et südametunnistuse kaudu suudab inimene oma toiminguid kriitiliselt reflekteerida. Siiski ei ole südametunnistus viimane ja eksimatu instants (1Kr 8,12), sest ta kuulub nõrga inimese juurde (1Kr 8,10).

Põhjuseks, miks Paulus toob oma mõttekäiku eelpool kirjeldatud mõisted ja teesi, on näidata juutide ja paganate samasugust olukorda viimses kohtus. Nad mõlemad on süüdi seaduste ees, olgu siis Toora või südamesse kirjutatud seaduse ees. Koos O. HOFIUSEGA viitab autor Rm 2,12.16-le, kus ei ole juttu vaid Toora ülesandest (teada anda Jumala tahet, õigusnõuet), küsimuse all on ka see, mis on selle teadaandmise eesmärgiks. See eesmärk on inimene süüdi mõista ja kohtuotsus kuuldavale tuua²¹⁵. Paulus näitab Rm 2,12-s, et Moosese Seadus kõneleb kohtust just süüdimõistmise aspektist, Moosese Seadus näitab, et inimene on langenud. Just see idee, et paganad Jumala tahet tunnevad ja seda täita võivad, toob esile, et Moosese Seaduses Jumala tahte ilmumine ei saa olla juutidele privileegiks (isegi paganatega võrreldes)²¹⁶. Tegemist on lisaargumendiga eelöeldud patu totaalsusele. Seepärast on

213 E. Käsemann 1980: 61jj, G. Lüdemann 1992: 722; U. Schnelle 1991: 109; W. Fenske 2003: 228; R. Jewett 1971: 379.

214 Aabraham mitte ainult ei täitnud talle südamesse kirjutatud seadust, vaid ka neid, mis hiljem Siinai Toorast juhitudvalt on lisatud kohustuslike seadusnõuete hulka. P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 II: 210j.

215 Evangeelium aga ei ole sellise normatiivse funktsiooniga. Evangeelium ei süüdistata, vaid kuulutab õndsust. O. Hofius 1994: 75jj.

216 Pauluse eesmärgi näidata, et nii juudid kui paganad ei ole suutelised täitma Jumala tahet,

ka F. HAHNIL õigus, et antud väite puhul ei ole tegu Moosese Seaduse antropoloogilise põhjendusega, vaid Paulus tahab näidata, et paganad Jumala looduna saavad Loojat kogeda ja tema tahet tunda. Paulus ei kõnele siin paremast või vahetumast Jumala tahte tundmisest. F. HAHN väidab, et selles tekstis tuleb nähtavale, et Pauluse arvates on juutide ja paganate seaduse kui normi mõistmisel analoogne joon, sest inimene on teadlikult vastastikku seatud Jumala tahtega²¹⁷. Siin on aluseks loomisdimensioon (loodu on seotud Loojaga, kuid loodu eitab Loojat). Teggu on eelkõige süüdistusega, et paganad ei tunne Jumala tahet ja see miks nad ei tunne tuleb kõne alla Rm 5, 12jj (patu tõttu). Sellepärast ei saa ka väita, et Paulus jutlustab siin Kristuse välisest ilmutusest või esindab *lex nature*²¹⁸ seisukohti.

Eelnevale kahele alapeatükile tagasi vaadates tõdeb autor, et Iisraeli jaoks on Moosese Seadus Jumala poolt antud eriline and, mis väljendab Iisraelile Jumala tahet. Seda tahet on võimalik vastavalt Moosese Seaduse normidele täita ja see paneb aluse Iisraeli erilisele suhtele Jumalaga. Samas täheldas autor, et Moosese Seadus, Toora, mis annab teada Jumala tahet, ei saa olla Iisraelile privileegiks, sest ka paganatele on südamesse kirja pandud seadus, mis teeb nad vastutavaks Jumala ees. Sellest lähtuvalt järeldab autor, et inimene küll ei austa Jumala tahet ja on pattu all, aga vaatamata sellele mitteasutamisele jääb inimene ikkagi vastastikku seatuks Jumala tahtega. See konfrontatsioon toimub kas Toora või südamesse kirjutatud seaduse alusel. Kuivõrd on olemas seadus, niivõrd on olemas ka määratud tegevus Jumala suhtes ehk kohustus seadust täita (Rm 2). Kuna seadus (Toora, südamesse kirjutatud seadus) Jumala tahet meelde tuletab, osutab ta ka kõigis inimese tegutsemistes, kas need on suunatud Jumala vastu või on Jumala poolt? Kõnelemisega erinevatest seadustest esitab Paulus seaduse universaalse funktsiooni: Jumala tahe kehtib kõigile.

2.3. Seadus ja patt

Eelmises peatükis jõudis autor järeldusele, et kõik inimesed on erinevate seaduste kaudu Jumala tahtega konfronteeritud. Autor viitab siinkohal tagasi ka töö esimese osa järeldusele, et inimese reaalsuseks on patt. Autor näitas, et Rm 1,18–3,20; 5,12–

välitavad ka K. Finsterbusch 1996: 17–20, R. Bergmeier 2000: 52–54. Paulus kõneleb siin mitte paganatest, vaid paganakristlastest, usklikest, kes tunnevad ja täidavad Moosese Seadust. Samuti välistatakse loomuliku ilmutuse teooria, mille kohaselt need, kes Moosese Seadust ei tunne, saavad õigeks mõistetud loodus ilmutatud Jumala seaduse järgi.

217 F. Hahn 2002: 237

218 W. Elert 1949: 100–110.

21; 7,7–13 kohaselt on inimene oma reaalsuses (eksistentsis) suunatud Jumala vastu. Kui nüüd arvestada, et iga inimese reaalsus on patt ja iga inimene on Jumala tahtega (seaduste kaudu) vastastikku seatud, siis tuleb nähtavale tõsiasi, et patu eksistentsi tõttu saavad seadused osutada üksnes paganate ja juutide süüle Jumala ees. Selle osutamise kaudu teadvustab Toora inimesele tema kaduvat tegelikkust. Toora ja südamesse kirjutatud seadus on esitatud Pauluse poolt lisaargumendina patu universaalse mõju tõenduseks. Nimetatud väited on kokku võetud käesoleva peatüki hüpoteesis: kuna Looja ja loodu suhe on katkenud, saab Toora osutada vaid Looja tahte mittetäitmisele ehk patule. Seepärast esitab Paulus ka Toorat kõigi inimeste süüdistajana.

2.3.1. Seadus viib patutundmisele (Rm 3,19j)

Paulus alustab oma süüdistust Rm 3,19 tõdemusega *οἴδαμεν* ('me teadme'), mis näitab, et järgnevad salmid on mõistetavad eelnevate salvide kontekstis (Rm 3,10–18). See tähendab, et mõistega *νόμος* kaasab Paulus loetletud tsitaadid psalterist ja prohvetitest (Rm 3,10–18) oma kurba ja süüdistavasse tõdemusse: "Ei ole õiget, ei ühtainsatki, ei ole mõistjat, ei ole Jumala otsijat". Seega peab mõistet *νόμος* tõlgitsema siinkohal Pühakirjana. Autori väitel ei tähenda mõiste *ἐξ ἔργων νόμου* Pühakirja tegusid, häid tegusid, vaid kuulekust Toorale (Rm 3,20.28; 4,2.6; 9,12.32; 11,6; Gl 2,16; 3,2.5.10).

1. Argumendina nimetatud väite kasuks viitab autor O. HOFIUSELE, kelle arvates on väljendi *ἔργων νόμου* heebrea vaste *עושי התורה*²¹⁹ ja arameakeelne vaste *עבדי אורית*²²⁰.

O. HOFIUSE väitel on Jesaja Targumi järgi Moosese Seaduse täitja õige, kes mitte kunagi ei patusta ja kes Moosese Seadust täielikult oma südames hoiab²²¹. Pauluse järgi aga ei leia Moosese Seadus sellist täitmist inimeste hulgas (Rm 3,9–20), seda ei faktiliselt ega printsipiaalselt²²². Kui Paulus kasutab mõistet *ἔργα νόμου* (Rm 3,20,28; Gl 2,16; 3,2.5.10) vahel ka lihtsalt *ἔργα* (Rm 4,2.6; 9,12.32; 11.6), siis heebrea vasted on *עושי תורה* (4QFlor 1,7) ja *עושי התורה* (4QMMT C27). Esimene neist on loetav kui "tänuütlemise teod" ja teine viitab kindlatele kultuslikele reeglitele. Kui J.

219 1QpHab 7,11; 8,1, 12,24j. O. Hofius 1994: 127; 2002: 158.

220 Jesaja Targum 4,2; 5,20; 9,6; 13,12; 31,9; 38,17; 42,21; 53,10. O. Hofius: 2002: 160.

221 Vastupidiselt J. D. G. Durni väidetele ei arvestata siin võimalusega eksida. J. D. G. Dunn 1998: 357.

222 U. Wilckensi ja H. Lichtenbergeri järgi ei arva Paulus, et Moosese Seadust saab faktiliselt (toimimises) järgida, küll aga arvab ta, et printsipiaalselt (põhimõtteliselt) on võimalik Moosese Seaduse järgimine. H. Lichtenberger 2004: 160–170. Sellevastu kõneleb Pauluse enda argumentatsioon, mille kohaselt ei erista ta faktilist ja printsipiaalset Moosese Seaduse täitmist, sest Moosese Seadusega kohtudes on inimene algusest peale võimetu Moosese Seadust täitma.

D. G. DUNN tugines oma väidetes *מעשי ה' (4QMMT C27)*²²³, siis O. HOFIUS tugineb eelnevalt toodud arvestusele, et *ἔργα νόμου* on laiema tähendusega kui kindlad reeglid²²⁴. O. HOFIUSE arvates põhjendab lause Rm 3,20a Pauluse tõdemust Rm 3,19-s. Need mõlemad salmid formuleerivad omakorda Pauluse järelduse, mille ta teeb Rm 3,10–18-s esitatud VT tsitaatide põhjal, ja kinnitavad Pauluse väidet Rm 3,9. Lisaks sellele on Rm 3,20 paralleelne Gl 2,16-ga. Need mõlemad laused vastavad omakorda Pauluse väitele Gl 3,11-s. Kogu O. HOFIUSE argumentatsioon viitab tõsiasjale, et tegemist ei ole üksikute käskude täitmisega, vaid seadusekuulekusega, Moosese Seaduse järgmisega selle laiemas (totaalsemas) tähenduses²²⁵. Seega ei saa Paulus mõelda *ἔργα νόμου* all üksnes J. D. G. DUNNI poolt nimetatud eristust ehk etnilisi tunnuseid või U. WILCKENSI poolt nimetatud asendustegusid (*Ersatzleistung*)²²⁶ või U. SCHNELLE poolt väidetavat kvantitatiivset suurust, kus Moosese Seadus koosneb väikestest seadustest, millest kõiki inimene lihtsalt ei jõua täita²²⁷.

2. Autor leiab koos J. L. MARTYNIGA, et alati tuleb meeles pidada, et apostel ei kõnele usust ja seadusetegudest inimese toiminguna või Jumala toiminguna, vaid Jumala ja inimese toiminguna²²⁸. Moosese Seadus on “sidunud”²²⁹ nii juudi kui pagana nende tegutsemise kaudu patu külge ja patt omakorda surma külge. Sellepärast väidab Paulus ka Gl 3,10.12²³⁰, et Moosese Seadus teeb avalikuks patu, mis on inimese juures, ja kuna patt on seotud needusega, siis ka Moosese Seadus toob needuse inimese juures nähtavale. Moosese Seadus näitab, et inimesed on neetud ja ilma Jumala õigusest, ja sellepärast ei saa Moosese Seadus anda ka elu ja Moosese Seadust ei saa täita.

3. Autor tõdeb, et Paulus ei mõista *ἔξ ἔργων νόμου* 't eristustunnustena²³¹ ega ka heade tegude tegemisena. Just headele tegudele tuginedes kritiseerivad *the new perspective*'i esindajad 20. saj eksegeete, arvates et mõiste *ἔξ ἔργων νόμου*

223 J. D. G. Dunn 1998: 357.

224 O. Hofius, 2002: 158.

225 O. Hofius 2002: 158j; H. Merklein 1998: 321.

226 U. Wilckens 1980: 175. Vrd H. Schlier 1977: 100j; E. Käsemann 1980: 83j; O. Kuss 1963: 109; C. E. B. Cranfield 1980: 140; R. Pesch 1983: 40; C. K. Barret 1962 b: 70.

227 U. Schnelle lisab, et Paulus mõistab Moosese Seadust üksnes kvantitatiivselt (Gl 5,3) ja Moosese Seaduse mitte täitmisel kvalifitseerub Moosese Seadus negatiivseks. U. Schnelle 1989: 56.

228 J. L. Martyn 1991: 164. 150.

229 Autor mõtleb siinkohal, et Moosese Seadus on avalikult osutanud juutide ja paganate süüle ja teadvustanud neile nende süüd ning selle kaudu “sidunud” nad oma süü külge, st nad ei saa vabandada ega kõrvale heita.

230 Vastupidiselt J. D. G. Dunnile, kes arvestab Gl 3,10 tõlgendamisel, et seadusekuulekust tuleb mõista alati lepingus püsimise terminites ja siinjuures eeldatakse kahetsust. Kuigi J. D. G. Dunn ei nimeta, et eeldatakse eksimust, kuid kahetsuse eeldus iseenesest sisaldab eksimise võimalikkust ja viitab 5Ms 30,11–14-le, et käsku ei ole raske täita. J. D. G. Dunn tõdeb, et vaatamata oma parimatele kavatsustele oli Iisrael Moosese Seaduse ees puudulik. Siiski ei kritiseeri J. D. G. Dunn Moosese Seadust, vaid juute, kes soovides Moosese Seaduse alla jääda, eitavad töotuse täitumist ja pöörduvad nõnda tagasi Moosese Seaduse järelvalve alla (Gl 3,24). Jäädes Moosese Seaduse alla, eitavad nad töotuse täitumist Kristuses. Kui nüüd Iisrael teeb Jumala suhte sõltuvaks spetsiaalsetest eristustunnustest, siis välistab ta paganate ligipääsu usule. J. D. G. Dunn, 1991: 137. J. D. G. Dunn arvab, et Paulusel on õigus, kui ta nimetab, et õigeksmõistmine ei toimu seadusetegude kaudu, sest õigeksmõistmine ei saa toimuda eristustunnuste põhjal, mis eristavad juute paganatest. J. D. G. Dunn 1998: 371. Sarnaselt G. Jankowski 1998: 60j. B. R. Gaventa 1991: 150–153.

231 Vt käesolev töö, lk 51.

otsekui keelab või halvustab heade tegude tegemist²³². Nad arvavad, et Paulus vastandab usust õigeksmõistmisele seaduse teod, mille tegemisel loodetakse saavutada õigeksmõistmine. Juba eelnevalt sai viidatud²³³, et mõiste *ἐξ ἔργων νόμου* ei kõnele millegi konkreetse täitmisest, vaid Moosese Seaduse täielikust hoidmisest ja usaldamisest. Seega toob *ἐξ ἔργων νόμου* kõne alla kõik teod, kogu kuulekuse Toorale. Paulus näitab, et kogu kuulekuse kaudu ei saa õndsaks ja kogu Moosese Seaduse järgi tegutsemise eesmärk ei saa olla igavene elu. Sealjuures aga ei väida Paulus, et ärge tehke enam seadusetegusid või ärge taotlege head ja õiglust oma toimingutes. Autor tõdeb, et Pauluse kohaselt on inimene võimeline tegema häid tegusid (üksikute tegude tähenduses), kuid võimetu Moosese Seadust täitma, sest oma jumalavastase olemusega ei suuda ta Jumalat teenida ja austada ning Moosese Seadus ei ole antud õndsuseks, vaid süüdistuseks. Moosese Seaduse täitmist ja häid tegusid ei saa samastada, sest patune inimene võib teha head, olles ometi sealjuures Jumalale sõnakuulmatu ja Jumalast eemal. Kogu loodu patune loomus ei tähenda, et kõik inimesed on kurjategijad, sest patu puhul ei ole tegemist üksikute patuste tegudega, mille põhjal inimene süüdi mõistetakse, vaid katkenud jumalasuhtega. Moosese Seadus ei osuta mitte üksikutele väärtegadele, vaid põhilisele, s.o Jumala mitteamastamisele.

4. Autori arvates on Pauluse eesmärk näidata Rm 3,19j-s, et inimene on sõltuv Jumala halastusest, mitte Toorast. Sellest annab tunnistust Pauluse patukäsitlus. Paulus näeb, et kuna keegi ei täida Moosese Seadust (sest ta on patus haaratud), ütleb Moosese Seadus sellele patusele, et ta on oma elu Jumalast eemal elanud. Paulus ei eita, et Moosese Seadus kõneleb õigusest, kuid selle asemel, et õigust esile tuua, saab ta vaid inimese süüd ja pattu näidata, kuna inimene on patu all. Toora ütleb inimesele, et ta on süüdi Jumala ees, ta identifitseerib inimesed patusena (Rm 3,10–18). Pauluse väitel on Toora ülesanne järgmine: Toora viib patu tundmisele (*ἐπίγνωσις ἀμαρτίας*). Kuidas Paulus selle järelduseni jõuab?

232 J. D. G. Dunn täheldab, et kuna *ἔργα νόμου* ga seoses räägib Paulus eelkõige Moosese Seadusest ja juutidest, siis tuleb keskenduda käskudele, mida Moosese Seadus esitab juutidele. Teisisõnu kõneleb apostel Moosese Seadusest lepingulise suhte reguleerija ja kaitsjana. Moosese Seadus, mis pidi Iisraeli pühadust kaitsma, muutus samaaegselt seaduseks, mis eristas Iisraeli teistest rahvastest. J. D. G. Dunni väitel ei ole *ἔργα νόμου* ainult lepingu hoidmiseks ja Moosese Seaduses püsimiseks, vaid need on privileegilise staatuse ja Iisraeli eesõiguse kaitseks. Siit ka Pauluse negatiivne toon seadusetegude vastu. J. D. G. Dunni ideed pärinevad osaliselt 1Mak 1,60–61-st ja põhiliselt 4QMMT-st, kus seksti liider interpreteerib erinevaid reegleid, mida sekt peab olulisteks, et Iisrael püsiks lepingus. J. D. G. Dunn 1998: 356jj. Vrd B. R. Gaventa 1991: 150–153.

233 Vt O. Hofiuse argumendid, käesolev töö, lk 59.

Paulus ei kõnele Rm 3,19j-s Toorast nii, nagu ta Rm 2,7.10.13-s kõneles, kuid Rm 3,19 kaudu saab Rm 2 oma sügava tähenduse. Paulus väidab, et Toora peab “sulgema selle inimese suu”, kes toob kuuldavale Jumala ees õige olemise. “Suu sulgemine” toimub inimese patule osutamise kaudu. Lähtepositsiooniks on siin taas kord patu totaalsusest tingitud väide, et keegi ei täida Jumala tahet; ei paganad ega juudid. Jumalast lahus elav patune inimene ei saa Moosese Seadust täita, sest Moosese Seadus ei ole jõud, mis patust vabastab. Kui nüüd Moosese Seaduse hoidmisel ja tähtsaks pidamisel Moosese Seadust ei täideta (et inimene oleks Jumala ees õige), siis Moosese Seaduse eemärk peab olema teisenenud. Ja seda ka Paulus näitab, et Moosese Seadus kuulutab elu kaduvust. Kuna keegi Moosese Seadust ei täida, ütleb Moosese Seadus igäihele, nii juudile kui paganale, et ta on oma vahekorra Jumalaga kaotanud. Paulusele nimetab Rm 3,19b, et kogu inimkond on allutatud otsusele, et ta on süüdi Jumala ees. See otsus tuleb kuuldavale just Toora kaudu ja selle kuuldavale toomise kaudu viib Toora kosmose omakorda patutundmisele. Sellepärast, et Moosese Seadus kuulutab elu kaduvust ja patu suurust, ei too Moosese Seadus ka õigust esile.²³⁴

Autori arvates ei argumenteerinud Paulus 3,19j seadusekuulekuse vastu või poolt²³⁵. Apostel esitab täiesti uue tõdemuse, mis ei ole seotud inimese tegutsemisega: Moosese Seadus on instants, mis inimese patusena identifitseerib²³⁶. Koos C. DIETZFELBINGERIGA tõdeb autor, et see, mis Toora Jeesusele tegi, needis (Gl 3,10; vrd. 5Ms 21,22j), teeb ta igale inimesele. Ta toob inimesele surma, mitte õiguse ja elu.²³⁷

234 Autor viitab siinkohal E. Käsemannile ja J. Beckerile, kelle väitel ei ole patule osutamisel tegemist kasvatusliku momendiga (Gl 3,4) ega Qumrani kogukonnas levinud üleskutsega: te teate, et te rikute Moosese Seadust, seepärast pöörduge ümber Moosese Seaduse poole, et seda täita suure ustavusega. E. Käsemanni väitel on Rm 3,20 puhul tegu apostli tõdemusega üleüldisest väljapääsmatust olukorrast ja inimese teekonna lõpust (“*an dem sich ein überwindlicher Abgrund auftut*”). E. Käsemann 1980: 85; J. Becker 1989: 418. Vastupidiselt J. D. G. Dunn 1991: 127.

235 Paulus ei lase tekkida küsimusel, kas juutide seadusekuulekus on viinud Toora kuritarvitamisele ja valedele eesmärkidele.

236 Endise variserina on Paulus ka teadlik oma tõdemuse ennekuulmatust iseloomust, sest Iisrael tunneb ju Toora täitmist, nagu psalmist kirjutab: “Kui su Seadus ei oleks olnud mu rõõm, siis ma oleks hukkunud oma viletsuses” (Ps 119,92). Seda lõhet kahe arvamuse vahel, et Moosese Seadus toob esile õiguse – Moosese Seadus arvestab inimese patu patuks, püüavad C. Dietzfelbinger ja S. Kim seletada Damaskusekogemuse kaudu. Damaskusekogemuse kaudu tõdes Paulus, et inimese kätte antud Moosese Seadus määras Jeesuse neetute hulka. Sellest järeldas Paulus, et Toora ei saa olla antud õndsuseks ja osaduseks Jumalaga. Inimese kuulekus Moosese Seadusele on ekslik. C. Dietzfelbinger, 1989: 36j. S. Kim 2002: 213. 293. H. Räisänen 1991: 40.

237 C. Dietzfelbinger 1989: 36j.

2.3.2. Moosese Seadus avalikustab patu suuruse (Rm 5,13.14a. 20)

Pauluse tekstis, Rm 5,13.14a. 20, tuleb kõige selgemini esile, milles seisneb Moosese Seaduse ülesanne seoses patuga. Antud kirjakohas Rm 5,13 kasutab Paulus autori arvates sama struktuuri kui eelnevas salmis Rm 5,12. Seega on Rm 5,13a.b ja Rm 5,13c.d mõistetavad kiasmina. See tähendab, et salmiosaga *ἄχρι γὰρ νόμου* on vastavusse seatud salmiosaga *μὴ ὄντος νόμου* ning salmiosaga *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ* korratakse jällegi salmiosas *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται*. Salmi struktuuri jälgides on salmi sisu järgmine: enne Moosese Seadust, kui Moosese Seadust ei olnud, oli patt maailmas, aga patuga ei arvestatud. Rm 5,13 on seotud eelneva (Rm 5,12) tõdemusega patu universaalsusest ja totaalsusest²³⁸ ja näitab, millises positsioonis on Moosese Seadus patu suhtes ja mis ülesanne on talle määratud maailmas. Nimetatud positsioon tuleb nähtavale 1) verbis *ἐλλογέω* (Rm 5,13) ja 2) Aadama vastandamises Kristusele (Rm 5,14–18).

Verb *ἐλλογέω*

Mõiste *ἐλλογέω* esineb UT-s ainult kaks korda. Tekstis Flm 18 kasutab Paulus antud verbi imperatiivis: *ἐμοὶ ἐλλόγα* (tõlg. pane minu arvele)²³⁹. Adjektiiv *ἐλλόγιμος* tähistab Rm 5,13 Moosese Seaduse iseloomu, kusjuures antakse teada millestki, mida tuleb arvestada või millele tuleb suuremat tähelepanu pöörata²⁴⁰. Rm 5,13 *ἐλλόγιμος* on mõistetav patu arvestamisena, mis oli varem maailmas, kuid sai suurema tähelepanu osaliseks (seda võeti arvesse alles siis), kui seadus Moosese kaudu teada anti. Sellest lähtuvalt võib järeldada, et patt ei olnud inimese teadvuses enne, kui Seadus tuli maailma, ja alles Seaduse kaudu muutus patt avalikuks²⁴¹.

Mõiste *ἐλλόγιμος* tähendusest lähtuvalt on Pauluse argumentatsioon Rm 5,13 suunatud *ad homini*. Paulus näitab, et Aadama teol on mõju *πάντες*²⁴¹ i juures. Mõiste *πάντες* tähistab objekti, mille suhtes toimitakse, st maailm või inimkond on

238 Salmis Rm 5,12 määrab Paulus kindlaks patu päritolu, olemuse ja mõju.

239 Sealjuures selgitatakse Flm 19, mida Paulus antud mõistega väljendab. Paulus tahab teada ja maksta süü, võla, mis lasub Onesimosel.

240 W. Bauer 1988: 509.

241 Autor viitab siin tagasi Rm 3,19-le, kus Paulus seletab, et Seaduse läbi tuleb patutundmine ja Seadus näitab, et inimene on süüdi. Ka Rm 7,13-s lausub Paulus, et Seaduse kaudu on patt ilmsiks (avalikuks) saanud.

see, kellele “pannakse patt arvele”²⁴². Siinkohal tuleb ka küsida, kes paneb Moosese Seaduse kaudu patu inimkonna arvele? Paulus vastab, et see, kelle vastu on patt suunatud, on Jumal. Seega mõistab Paulus *ἐλλόγιμος*’t Rm 5,13-s *divinum passivum*’ina. Viimasel juhul skitseerib Paulus salmis Rm 5,13j juudi apokalüptikale toetuva vaate, mis seob patu eshatoloogilise mõju (arvesse võtmise) ja Moosese Seaduse, kusjuures see on neutraalne suurus²⁴³. Autor tõdeb aga, et kõneldes Moosese Seaduse neutraalsest positsioonist, soovitakse näidata, et Moosese Seadus annab patule ja surmale eshatoloogilise kaalu. Sealjuures aga ei arvesta Pauluse viitega (Rm 5,12) LXX tekstile 1Ms 2,17b (“mil sa sellest sööd, pead sa surma surema”); 1Ms 3,3 (“aga selle puu viljast, mis on keset aeda, on Jumal öelnud: “Te ei tohi sellest süüa ega selle külge puutuda, et te ei sureks!”)), kus patu ja surma vahetõde on määratud juba enne pattulangemist. Moosese Seadus ei saa anda midagi juurde Jumala poolt seatud surma needusele (“mil sa sellest sööd pead sa surma surema 1Ms 2,17b”). Kui Moosese Seadus saaks midagi sellele needusele juurde lisada, siis oleks Jumala needuse täitumine sõltuvuses Seadusest.

Autori väitel on Moosese Seadus eelkõige inimeste pärast antud. Moosese Seadus teeb inimestele nähtavaks patu totaalsuse. Autor leiab, et kogu Pauluse tähelepanu on perikoobi (Rm 5, 12–21) algusest saadik koondunud patu all elava inimkonna situatsioonile ja Rm 5,14a-s on see situatsioon edasi antud nimedega Aadam ja Mooses. Teksti osas Rm 5,13 viitab apostel perioodile, mil ei olnud Toorat. Nimetatud aja määrangut arvestades näeb autor, et Pauluse kõne Moosese Seadusest ei kinnita patu eshatoloogilist olemust (ja surma selle tagajärjena), vaid viitab inimesele, kes oli patune enne ja pärast Moosese Seaduse andmist. O. HOFIUSE järgi on tegemist mõttekäiguga, kus esitatakse nende kolme – patu, surma ja Moosese Seaduse – vahelist korrelatsiooni²⁴⁴. Tegu on kolme mõistega, mis üksteisest sõltuvad. Paulus konstateerib Moosese Seaduse, patu ja surma olemasolevat seost. Moosese Seadus ei tee inimest patusemaks ja surelikumaks, kui ta juba ilma Moosese Seaduseta on, küll aga avalikustab ja paneb inimese arvele patus asetseva needuse ja surmaotsuse.²⁴⁵ Autori väidet kinnitab ka Pauluse

242 O. Kussi vastu, kes väidab: “In dieser Zeit nach der Gesetzgebung wird diese Haupt-und Erstursache der Zweitursache individueller Sünde mit Todeswirkung verdeckt” O. Kuss 1963: 232.

243 E. Jünger seab Moosese Seaduse omaette neutraalsele pinnale, mitte Aadama ja patu poolele. E. Jünger 2000: 58j. U. Wilckensi järgi muutub patt Moosese Seaduse kaudu kohtulikuks konstateeringuks, mille kaudu tuuakse patustajale kuuldavale tema patu tagajärg – see on surm. U. Wilckens 1980: 319j.

244 O. Hofius, 1994: 194j.

245 *Ibid.*

argumentatsioon paganatele südamesse kirjutatud seadusest, mis oli enne Moosese Seadust olemas. Selle südamesse kirjutatud seaduse esmane funktsioon ei olnud patu ja surma vahetõlge eshatoloogiliselt kinnitada, vaid anda teada Jumala tahet. Rm 5,13 järgi tuleb Moosese Seadus maailma ja leiab eest inimese, kes on patu all ja kellele on surm reaalne (sarnane Rm 7,7.13).

Aadama vastandamine Kristusele

Eelnevalt täheldas autor, et Rm 5,12–21 teksti eesmärgiks on näidata, et Moosese Seaduse roll surma ja patu seoses oli avalikustada inimese olukord, andes talle teada, kui suurt patu koormat ta kannab ja milline surmaotsus tema üle valitseb. Siiski ei taandu Moosese Seaduse roll vaid olukorra avalikustamisele. Rm 5,20-s lisab apostel Moosese Seadusele veel ühe ülesande: “Seadus on aga kõrvalt sisse tulnud, et üleastumine suureneks”. Apostli väitel ei kergenda Moosese Seaduse tulek inimese olukorda, otse vastupidi, Toora paistel näeb inimene oma patust ja väljapääsmatust patu alt. Siin seob Paulus Moosese Seaduse kahe mõiste külge. Esiteks rõhutab *παρεισέρχομαι* 'i tulemise²⁴⁶, kuhugi asumise aspekti ja *ἵνα πλεόναση τὸ παράπτωμα* viitab tulemusele. Arvestades mõiste *παρεισέρχομαι* finaalsel kasutust, võib *πλεόναση* tõlkida “suureks saamine” või “rohkenemine”²⁴⁷. Asesõna *οὐ* viitab kas kohale või tingimustele²⁴⁸. Paulus mõtleb maailmale kui kohale, kus patu ja Moosese Seaduse mõju on tuntav (Rm 3,19), aga ka kui tingimusele, milles Moosese Seadus toimib (Rm 7,8.9). Inimene on patu ja Moosese Seaduse meelevalda antud, kusjuures Moosese Seaduse tulek ei pehmenda ega kergenda inimese olukorda. Tegu on vastupidise reaktsiooniga, sest inimese teadlikkus oma patust (peegeldatuna Moosese Seaduse läbi) kasvab ja suureneb. Ja sellises olukorras on inimese ainus väljapääs Jumala sekkumine inimese ellu. Teksti Rm 5,20 antiteetilisest märkusest (“kus patt on suurenenud, seal on arm saanud ülirohkeks”) näitab Paulus, et Moosese Seadust tuleb hinnata negatiivselt Kristuse suhtes ja ta kuulub Aadama poolele. Nimetatud väidet toetab mõiste *ὑπερπερισεύω* tagasiviide mõistele *περισεύω* Rm 5,15-s. Siit tuleb nähtavale ka teksti (varjatud) järeldus, et Moosese

246 Mõiste *παρεισέρχομαι* tuleb esile ka Gl 2,4-s, seda küll negatiivses tähenduses ‘sisse hiilima’ või ‘ebaausal teel sisse tungima’. W. Bauer 1988: 1262. Mõiste *πλεονάζω* esineb tavaliselt eesmärgiga viidata kellelegi, kes millegi suure äratundmisele tuleb (Fl 4,17; 2Kr 4,15). *Ibid* 1341j.

247 O. Hofius märgib siinkohal: „*In der Reaktion auf die Tora kommt zu Tage wie sehr er ein Sklave und Spielball der Sünde ist*“. O. Hofius 1994: 202.

248 W. Bauer 1988: 1193j.

Seadusel puudub roll õigeksmõistmisel: õigeksmõistmine (*δικαιοσύνη*) on antud vaid Jumala annina armust Jeesus Kristuse kaudu.²⁴⁹

Seoses Aadama ja Kristuse vastandamise teematikaga on võimalik teha Moosese Seaduse positsiooni kohta (nende kahe vahel) kaks järeldust: esiteks võimaldavad Pauluse väited Aadama kohta esitada inimese kaduvat ja neetud olukorda ilma Moosese Seaduseta; teiseks seadis Paulus Seaduse Aadama poolele, et inimese kaduva olukorra tõsidust näidata (inimene ei saa pääseda patu eest, rakendades oma enese jõuvarusid ja taiplikkust). Moosese Seadus näitab, kuidas patt on sidunud inimese surma needusesse, aga see teadlikkus ei ole inimese väljapääs sellest patu poolt valitsetavas olukorrast.

2.3.3. Jumala annab seaduse eluks (Rm 7,7–13)

Autor on oma viimastes aruteludes toonitanud Moosese Seaduse süüd kvalifitseerivat ja pattu avalikustavat rolli. Kuid Moosese Seadus üksnes ei too pattu nähtavale, vaid osutab inimese patu alt väljapääsmatule olukorrale. Kõigi nende negatiivsete aspektide juures tekib küsimus, kas Jumala poolt antud Moosese Seadus on halb? Paulus esitab küsimuse, kas Moosese Seadus on patt. Küsimusele vastamiseks pöördub Paulus taas kord paradiisiloo poole (Rm 7,7–13).

2.3.3.1. Paradiisiseadus

Paulus esitab Rm 7,7jj paradiisisündmused. Pauluse esimene eesmärk on näidata, et patt ei tule seadusest kui niisugusest, sest Jumala andis seaduse kui niisuguse eluks. Jumala poolt antud seaduse esimene ülesanne on anda inimesele igavene elu. Apostel näitab, et Jumala poolt paradiisis antud seadus (*ἡ ἐντολή*) anti küll (igaveseks) eluks, kuid see jäi elamata eluks. Apostel kirjeldab olukorda, kus inimene elas ilma igasuguse seaduseta ja kuidas patt tungis (*ἀφορμὴν λαβοῦσα*) inimese ellu. Autori arvates võib Pauluse kasutatud fraasi *ἀφορμὴν λαβοῦσα* mõista nii aktiivse ('võimalusest kinni haarama') kui passiivse ('võimalust võitma'). Aktiivse tähenduse puhul saab eeldada, et patt oli juba enne seadust elus ja sai aktiivselt võimalusest kinni haarata. Lähtudes salmist Rm 7,9b, sobib antud kirjakohtale rohkem teine (passiivne) tähendus. Patt virgus, kui seadus tuli, ja võitis võimaluse.

249 O. Hofius 1994: 203. Vastupidi G. Jankowski 1998: 60j.

Siinkohal eeldab Paulus, et inimene eksisteeris paradiisiaias n-ö potentsiaalses olukorras, inimene ei tundnud surma ega ka igavest elu.

Pauluse teine eesmärk tuleb nähtavale Rm 7,11-s, mis moodustab paralleeli Rm 7,8a-ga Paulus kirjeldab, kuidas patt paradiisiseaduse paistel valetajana ja tapjana toimima hakkas. Pauluse mõtete fooniks on Eeva tõdemus 1Ms 3,13-s (*ὁ ὄφις ἠπάτησέν με*) ja viidatud on siin pettusele, mis mao sõnades esile tuleb (1Ms 3,4b.5).

Autori arvates näitab Paulus, et patu reaalsust ei tingi inimese üksikud teod ega paradiisis antav seadus. Jumala poolt antav seadus on autori arvates selgelt positiivses tähenduses²⁵⁰. Ometi kui seadus antakse, puutub inimene kokku oma potentsiaalse olukorraga. Seadus, mis oma loomult avalikustab inimese olukorra, teadvustab inimesele selle, mida tal ei ole (igavest elu, hea ja kurja tundmist). Inimese puudused panevad inimese muretsema ja himustama ning mure ja himu suunab inimese ennast ise alal hoidma, seega Jumalast eemale. Seaduse “käivitavale” motiivile, mis avalikustab inimese puudused, viitab *διὰ* kasutus Rm 7, 8a.11a.13b (*διὰ τῆς ἐντολῆς, δι' αὐτῆς, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ*).

Rm 7,7jj-s tsiteerib Paulus dekaloojikäsku 2Ms 20,17 (5Ms 5,21). Apostel rõhutab sealjuures keeldu *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, nagu tahaks ta selle keelu kaudu esile tuua seaduse sügavamat olemust. Siinkohal tekib autoril küsimus, kas Rm 7,7jj tekstis on juttu seaduse olemusest või vaatleb Paulus midagi muud. Antud küsimus on tingitud eelkõige Pauluse keelekasutusest, sest Paulus ei kasuta siin mõistet *νόμος*, mis tähistab enamasti Moosese Seadust. Paulus kasutab mõistet *ἐντολή*. Autori arvates viitab see mõiste paradiisiseadusele (1Ms 2,16.17). Just paradiisiloo kaudu saab kirjeldada *ἐντολή* tundmaõppimist ning arvestada sealjuures olukorraga, kus *ἐντολή* tuleb selle juurde, kes ei ole patu all, kes ei ole surma needust tundnud ja kelle jaoks on *ἐντολή* Jumala tahte ja õiguse esitus. Siinkohal tekib autoril küsimus, milline seos on *ἐντολή* ja *νόμος* i ehk paradiisiseaduse ja Toora vahel²⁵¹.

Kui Toora ja paradiisiseadus olemuslikus seoses oleksid, siis tähendaks see,

250 Seadus ei ole ka neutraalne suurus, mis saab patu näol vale kasutaja või mida kuritarvitatakse patu poolt. Samuti ei ütle apostel, et patt haaras seaduse enda võimu alla. O. Hofius 2002: 116–117.

251 Autor ei haara siia võrdlusesse südamesse kirjutatud seadust, sest autor näitas, et Paulus on toonud selle negatiivse väitena, st vaatamata sellele, et inimene (paganad) on Looja looming, ei tunne nad oma Loojat. Kui nüüd küsida, kas nad saaksid Loojat tunda, siis vastus on ei, sest alates Aadama üleastumisest on nad patu all.

et käsk *οὐκ ἐπιθυμήσεις* on Tooras ja paradiisiseaduses artikuleeritud alustala. Selle käsuga keelab Jumal oma tahte vastu suunatud inimliku tahtmise ja himustamise. See järeldus omakorda tähendab ka, et Jumal nõuab selle käsu kaudu oma tahte suhtes täielikku kuulekust ja vastutust. Kui nüüd Paulus kõneleb mõlemat seadust ühendavast aluskäsust, siis on ta teadlik, et paradiisiseaduses on Toora õigusetootlus (*δικαίωμα τοῦ νόμου*) olemas. Nii esitab seaduse nõue *οὐκ ἐπιθυμήσεις* ka õiguse taotluse (*δικαίωμα τοῦ νόμου*). Sellele väitele tuginedes on ka mõistetav Rm 8,4 *δικαίωμα τοῦ νόμου* kui õigusnõue, mis nõuab *οὐκ ἐπιθυμήσεις*'t.²⁵² Nõnda lausub Paulus Rm 8,4, et Jumala poolt antud seaduse nõue *οὐκ ἐπιθυμήσεις* oleks täidetud usklikes, kes ei käi oma loomise, vaid Vaimu järgi.

Autori arvates viitab Paulus Rm 7,7–13 paradiisiseaduse olemuslikule seosele Tooraga²⁵³. Nende kahe seaduse olemuslikule ühtsusele osutab ka needuse kuulutus. Mõlema seaduse vastu astujat ähvardab vastupidiselt tõotatud elule surmaneedus²⁵⁴. Teiseks kasutab Paulus neid mõisteid *νόμος* ja *ἡ ἐντολή* samaaegselt. Kolmandaks toetab Toora ja paradiisiseaduse olemuslikku ühtsust fakt, et Paulus saab seletada patu ja surma eshatoloogilist seost ning Jumala õigusnõuet *δικαίωμα τοῦ νόμου* üksnes kellegi näitel, kes ei ole surmaneedusele allutatud patune, kui ta Jumala õigusnõuet *δικαίωμα τοῦ νόμου* kuuleb. Paulus ei saa Rm 7,7–13 *ἐγώ* all mõelda patust inimest, sest salmid ise kirjeldavad, et *ἐγώ* ei tundnud pattu, surma ja seadust. Ainult Aadam saab olla isik, kelle juures saab eristada selgelt *νόμος*'t ja *ἁμαρτία*'t ja näidata, et Toora ei ole patu põhjustajaks.²⁵⁵

Salmis Rm 7,10b nimetab Paulus kõige olulisema paradiisiseadust puudutava aspekti. Apostel ütleb, et seadus, mis pidi tooma elu, tõi surma (*εὐρέθη μοι ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον*). Selles salmis nimetab Paulus, mis on paradiisiseaduse (*ἐντολή*) ülesanne. Paradiisiseadus antakse eluks. Siit tekib küsimus, kas Pauluse kohaselt on ka Moosese Seadus antud eluks. Autor nõustub O. HOFIUSEGA, et

252 W. Schmithals 1988: 266.

253 Sarnaselt P. Stuhlmacher 1989: 98.

254 Juba Rm 5,13 tõdeb Paulus, et Moosese poolt kirja pandud Siinai Toora leiab eest inimeste elu, milles valitsevad patt ja surm eshatoloogiliste suurustena (kohtuotsus patu all elava inimese üle on määratud surma needuse kaudu). Samas ei seleta see apostli tõdemus Rm 5,13 veel lahti seost, mis on Toora ja patu vahel, ning ei esita ka Tooras kuuldavale tulevat Jumala tahet.

255 O. Hofius 2002: 116–117.

vaatamata ühisele olemusele, ei saa neid seadusi äravahetamiseni samastada. Need mõlemad on Jumala hea tahte avaldused ja Jumal hoiab kinni oma tõotustest²⁵⁶. Siiski tuleb arvestada, et Moosese Seadus ei antud inimesele, kes ei tundnud pattu, vaid Moosese Seadus anti adamiitlikule inimesele, kes elas patu all ja oli surmaga neetud. Seega ei saa olla Moosese Seadus antud eluks, sest ta leiab eest surma mõistetud (*κατακρίμα*) inimese²⁵⁷. Juba Gl 3,19 ütleb Paulus selgelt, et Moosese Seadus on üleastumiste pärast juurde lisatud. Lisaks nimetab Paulus, et süü näitamiseks kaasneb paratamatult n-õ Moosese Seaduse all kinniolemine (Gl 3,23; Gl 3,25; Gl 4,2), see tähendab, et Moosese Seadus ei ole see, mis orjastab inimese, küll aga osutab ta inimese patu orjaks olemisele ja hoiab teda nõnda patuses loomuses kinni.

2.3.3.2. Konflikt Jumala poolt antud seaduse ja patu vahel

Eelnevates alapeatükkides argumenteeris autor Pauluse ettekujutusega, et inimene on patuga vastastikku seatud juba paradiisiaia sündmustes ja juba kõige esimesel kohtumisel tõi paradiisiseadus inimesele surma, mitte elu. Käesolevas alapeatükis püüab autor selgemalt näidata, milline pinget tekib Jumala tahet, õigusnõuet teada andva seaduse ja patuse inimese vahel. Autor väidab, et Rm 7,14–23 esitab Paulus konflikti (pinge), mida kannab Aadamast pärinev inimene oma olemuses. Pinge seisneb inimese olemuses: Aadama järeltulijana on inimene Jumala poolt tahetud, aga Aadamast põlvnev. Selles pinges on seaduse roll näidata, et patt ei kuulu inimese loomisstruktuuri juurde.

Püstitatud väite analüüsiks esitab autor alljärgnevalt Rm 7,14–23 tekstistruktuuri.

14a
*οἶδαμεν γὰρ ὅτι
ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν*
14b
*ἐγὼ δὲ σὰρκινός εἰμι
πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.
ἀγαθόν.*
15a

18a
οἶδα γὰρ ὅτι

*οὐκ οἶκει ἐμοί
τοῦτ ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου,*

18a

256 Autor nõustub nii J. D. G. Dunni kui ka E. P. Sandersiga, kes väidavad, et Moosese Seadus on Jumala Sõna ja Jumal hoiab kinni Aabrahamile antud tõotustest, vt *new perspective* käesolev töö lk 51j.

257 Gl 3,19 ütleb Paulus selgelt, et Seadus on üleastumiste pärast juurde lisatud. Ka seal ei omista Paulus Moosese Seadusele õnnistust toovat funktsiooni. Vrd R. Bergmeier 2003: 97j.

ὁ γὰρ κατεργάζομαι
οὐ γινώσκω
οὐ

15b

οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω,
ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ.

16

εἰ δε²⁵⁸ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ,
σύμφημι²⁵⁹ τῷ νόμῳ ὅτι καλός

17

νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ
κατεργάζομαι αὐτό
ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία.

21 εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον,
τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν,
ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται

22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,

23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου
ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου
καὶ ἀίχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας
τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.

24 ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τις με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου
τούτου;

τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι,
τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν

19

οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν,
ἀλλὰ ὁ θέλω κακὸν τοῦτο
πράσσω.

20a

εἰ δὲ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ,

20b

οὐκέτι ἐγὼ
κατεργάζομαι αὐτό
ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία

Rm 7,14–23 tekst eristub eelnevatest salmidest mõiste *οἶδα* ja aja muutuse kaudu. Rm 7,7–13 oli teemaks pattulangemine, nüüd Rm 7,14b alustab Paulus kõnega inimesest, kes elab patu all *ὑφ' ἀμαρτίαν*. Paulus näitas Rm 7,7–13, et seadus, mis avalikustab patu, ei ole veel ise oma olemuselt negatiivne ega põhjusta inimese patust toimimist. Seda eristust patu (patuse inimese) ja Jumala antud seaduse vahel tõstab Paulus esile ka Rm 7,14–23. Rm 7,14 esitab Paulus kaks teesi:

1) seadus on vaimulik;

2) Aadamast pärinev inimene (*ἐγώ*) on patune.

Sellele erinevusele viitavad ka ühendid *πνευματικός ἐστιν*²⁶⁰ ja *σάρκινός εἰμι*²⁶¹. Paulus ei kõnele siin patuse inimese süüst, vaid inimese traagikast. Traagika all mõtleb autor Pauluse poolt kirjeldatavat olukorda, milles inimene tänu sellele, et

258 Sõnaühend *εἰ δε* tähistab järeldust, mis tehakse tahtmise ja tegemise seosest seaduse suhtes.

259 Verb *σύμφημι* Rm 7,16 tähendab 'heaks kiita', 'heaks tunnistada' ning see verb viitab järgnevale *ὅτι*-lausele.

260 Vrd 1Kr 10,3, kus Paulus kõneleb, kuidas rahvas sõi kõrbes ja kuidas ta kaljust jõi, ning nimetab Jumalalt antud ande *πνευματικός* iks.

261 Antud adjektiiv avavad väljendid *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν* ning need on mõistetavad vaid negatiivselt sarnaselt 1Kr 3,1-ga.

ta pärineb Adamast, elab ka Aadama tegelikkuses ehk patu all. See patu all elav inimene on Jumala looduna vastastikku seatud seadusega, mis Pauluse sõnutsi on vaimne. Siin võtab Paulus veel ühe seaduse mõiste: vaimne seadus (*ὁ νόμος πνευματικός*). Vaimsus tähendab siinkohal, et kõne all olev seadus pärineb Jumalalt. Mõiste *νόμος* tõlgendamisel tuleb järgida konteksti ja teksti struktuuri.

Esitatud struktuuris tuleb nähtavale, et Rm 7,14–17 on korrespondentsis Rm 7,18–20-ga²⁶². Rm 7,15–20-s esitab apostel Rm 7,14-s püstitatud teeside põhjenduse ja Rm 7,21 järelduse. Erinevus nende kahe teesi põhjenduse vahel on, et Rm 7,18–20 esineb mõiste *νόμος*, millega ühilduvad iseloomustavad sõnad *ἀγαθόν* ja *τὸ καλόν*. Nähtavale tuleb, et neis salmides kõneldakse millestki heast, mis on vaimses seaduses antud ja vastab Jumala tahtele, ning millestki halvast, mis on vaimses seaduses keelatud ja suunatud Jumala tahte vastu. E. KÄSEMANNI sõnutsi on Pauluse kõne heast ja halvast seotud Jumala poolt antud vaimse seadusega²⁶³. Apostli taotlus on näidata, et adamiitlik inimene on vaimse seadusega tihedalt vastastikku seatud, kuid see on jõuetu adamiitliku inimese juures, sest inimene elab patu mõju all.

Oma eesmärgist lähtuvalt vaatab Paulus kõigepealt patu reaalsusele seoses teoga (*οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω*) ning seejärel tahtega (*οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν*)²⁶⁴. Paulus rõhub, et Jumala vaimne seadus ei too esile head reaktsiooni inimese juures. Seejärel nimetab Paulus, et *ἐγώ* mittetahtmise ehk Jumala tahtmise ja *νόμος*’i vahel on seos. *ἐγώ* kinnitab oma tahtmises ja

262 Lähemal vaatlusel hakkab silma verbide sünonüümne kasutus: *ποιέω* (15b. 16a. 19a.20a), *πράσσω* (15b.19b), *κατεργάζομαι* (15a.17.18b.20b). Kui võrrelda ülal esitatud kahte tulpa, siis tuleb nähtavale, et sissejuhatava *οἴδαμεν* kaudu sõnastab apostel Rm 7,14 ja 18 teesi ning partikkel *ἄρα* Rm 7,21 tähistab järeldust. Sellest annavad märku põhjendav *γὰρ* ja järeldavad partiklid *εἰ δε* ja *δὲ οὐκέτι*.

263 Mõiste *καλός* väljendus juba eelnevates omadustes nagu *ἅγιος*, *δικαία*, *ἀγαθὴ*, *πνευματικός*. Rm 7,17 tõdeb Paulus, miks on erinevus tahte ja tegevuse vahel: mitte mina ei tee seda, mida ma ei taha, vaid patt, kes minus elab. Rm 7,17 suubub tagasi Rm 7,14-sse, näidates et *ἐγώ* on patu all, patust valitsetud, patu poolt kõrvale juhitud. Ka Rm 7,18–20 kvalifitseeritakse *ἐγώ* veelkord kui *ἐν τῇ σαρκί μου*. Mõistega *ἀγαθόν* väljendatakse taas, et Jumala Seadus taotleb head. E. Käsemann 1980: 197.

264 Verb *θέλω* tähistab millegi tahtmist, mida püha seadus käsib, ja verbid *κατεργάζομαι* *πράσσω*, *ποιέω* tähistavad Jumal tahtmise vastast tegutsemist. O. Hofius nimetab siinkohal, et konflikt tahtmise ja tegutsemise vahel tuleb nähtavale, kui võrdluseks võtta orjade vabakslaskmise tunnistusi. Seal esines lause *ποιῶν ὃ κα θέλη* ('teha, mida tahab'). Selle väljendiga märgiti orjale kingitud vabadust. Väljenditega *οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω* ja *ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ* osutati orjale, kes ei olnud ise enda isand ega isand oma tegevuse üle. O. Hofius 2002: 139.

mittetahtmises, et *νόμος* on hea. Viimaks kordab Rm 7,20, et Jumala poolt tahetud hea, vaimne seadus ei leia ruumi patu all elava inimese sees. Salmid Rm 7,14–17 ja 7,18–20 on teineteist selgitavad ja süvendavad. Nendes põhjendab Paulus teesi, et Moosese Seadus on vaimne ja inimene patune, kahest erinevast perspektiivist.

Autor väitab, et Rm 7,14–23 kasutab Paulus mõistet *νόμος* erinevates tähendustes, sest kui mõiste *νόμος τοῦ θεοῦ* kõneleb Toorast, siis mõiste *νόμος τῆς ἀμαρτίας* ('patu seadus') ei saa kõneleda Toorast, mis on patu võimuses. Paulus ise rõhutab Rm 7,7–13, et patt ei võimutse ei Toora ega paradiisiseaduse üle. Lähtuvalt eritähenduslikust kasutusest on *νόμος τοῦ θεοῦ* ja *νόμος τῆς ἀμαρτίας* i puhul tegemist kahe erineva seadusega²⁶⁵. Siiski ei lahenda nimetatud eeldus kõiki mõiste *νόμος* tõlgendamise probleeme, sest salmis Rm 7,23 kõneldakse veel *νόμος τοῦ νοός μου* ja *ἕτερος νόμος* ist, mis asetseb *μέλη μου*.

Autori arvates kõneleb apostel mõistega *ἕτερος νόμος* salmis Rm 7,8a nimetatud himudest (*πᾶσα ἐπιθυμία*) ja Rm 7,5 patukirest (*παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν*). Sellele viitab mõiste *μέλη* kasutus, mis tähistab inimese lihalikku loomist (*ἐν τῇ σαρκί μου* Rm 7,18)²⁶⁶. Paulus vastandab teisele seadusele (*ἕτερος νόμος*) mõistuseseaduse (*νόμος τοῦ νοός μου*). Pauluse järgi on mõistuseseadus tajutav sisemise inimese (*ἔσω ἄνθρωπος*) poolt ja salmis Rm 7,22 nimetab Paulus, et *ἔσω ἄνθρωπος* tunneb rõõmu Jumala poolt antud seadusest (ehk Toorast). Siinkohal tuleb arvestada, et vaatamata Toora "tulemisele" patuse inimese juurde ja ülesandele avalikustada inimese patu all olemine, jääb Toora Jumala tahteavalduseks. Toora jääb heaks seaduseks. Nende erinevate seaduste vastandamisel on nähtav, et vastandamine toimub erinevatest perspektiividest ja vastandamise jälgija on inimene (*ἔσω ἄνθρωπος*).

Paulus annab mõistele *ἔσω ἄνθρωπος* seletuse seoses mõistuseseadusega. Kuna Pauluse kõne mõistusest ja meelest (*νοός*) lähtub inimese teatud aspektist, siis lähtub ka kõne *ἔσω ἄνθρωπος* ist teatud aspektist inimese juures²⁶⁷. Paulus toob lugeja ette tõdemuse, et Aadamast pärinev inimene on seotud kahe seadusega ja

265 S. Vollweider tõlgendab teksti kahe seaduse opositsioonist lähtuvalt. S. Vollenweider 1989: 347.

266 H. Lichtenberger 2004:148.

267 Paulus räägib inimesest kui mõtlejast, tahtjast ja otsustajast. O. Hofius 2002: 146; H. Lichtenberger 2004: 148; J. Eckert 2002: 66jj.

sellepärast on ka pinget tahtmise ja tegutsemise vahel. Paulus nimetab, et *ἔσω ἄνθρωπος* leiab rõõmu Jumala seadusest ja tunnistab seda head *νόμος τοῦ νοῦς* järgi²⁶⁸, aga *νόμος τῆς ἁμαρτίας* ei leia järgmist *ἔσω ἄνθρωπος*’i poolt. Sellele avaldusele järgneb kohe tõdemus, et inimeses on esiplaanil teine seadus – *ἕτερος νόμος* (mitte Jumala seadus, millest *ἔσω ἄνθρωπος* rõõmu tunneb) – ja tema ihus valitseb *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, sellepärast ei kuule inimene Jumala Seadust. Pauluse väitel *νόμος τῆς ἁμαρτίας*’i tõttu ei küündi Jumala seadus *ἔσω ἄνθρωπος*’ini ja Jumala hääl jääb suletuks *ἔσω ἄνθρωπος*’i ees²⁶⁹.

H. LICHTENBERGER, E. KÄSEMANNI ja H. SCHLIER seletavad pinget (seaduste vahelist konflikti) teooria kaudu, mille kohaselt seab Paulus Rm 7,14–23 vastastikku loodud inimese ja inimese Aadama varjus. Loodud inimene tunneb rõõmu Jumala antud seadusest (Toorast). Aadamast pärinev inimene eitab oma Loojat ja elab patu all. Aadama varjus elavat inimest kirjeldatakse negatiivsete hoiakute kaudu. Neid hoiakuid ei saa hea toimimise või tahte kaudu muuta, sest Aadamast pärineva inimese puhul ei kehti see, mis kehtib loodud inimese – Aadama puhul. Siinkohal peab töö autor tõdema, et opereerimine mõistega “loodud inimene” on segadusse viiv, sest ka Aadamast pärinev inimene on loodud inimene. Sellepärast nimetab autor koos N. WALTERIGA, et *ἔσω ἄνθρωπος* on inimene, kes ta peaks olema (Ps 119) vastukaaluks sellele, kes ta on²⁷⁰. O. HOFIUS täpsustab seda mõistet ning kõneleb Jumala poolt tahetud, kavandatud inimesest, toonitades sealjuures, et inimene, nagu ta on Jumala poolt kavandatud, ei ole inimese enda poolt kogetav. O. HOFIUS nimetab, et mitte adamiitlikus inimeses ei kulmineeru pinget, vaid Aadamast pärinev inimene on ise see pinget, sest ta on Jumalast tahetud ja Aadamast põlvnev.²⁷¹

Eelöeldust järeldeb autor, et Paulus kõneleb inimese patu reaalsusest ja lausub, et inimese patu eksistents on olemuslikult ja ajalisel haaratud patust, ometi ei ole patt inimese olemus, st inimene, nagu ta Aadamast pärineb, ei pärine ta Jumalast.

268 O. Hofius toonitab, et see inimene, kes tahab rõõmustada Jumala poolt antud seaduse üle, ei ole see, kes Aadamast määratud inimkonna juurde kuulub. Sellega seoses on välistatud, et apostel tähistab mõistetega *ἔσω ἄνθρωπος, ὁ νοῦς μου* inimeses positiivset osa, mis ei kuulu *ἐν τῇ σαρκί*. O. Hofius 2002: 148.

269 Sarnane kirjeldus Rm 8,3 (“...milleks Seadus oli võimetu, kuna see oli jõuetu inimloomuse tõttu, on teinud Jumal, kes mõistis patu inimeses surma, läkitades oma Poja patuse loomuse sarnasuses ja patu pärast”).

270 N. Walter 1992: 161–164.

271 Vrd O. Hofius 2002: 149. Vastupidi W. Schmithals 1980: 385–414.

Seega ei kuulu patt inimese loomisstruktuuri. Pauluse poolt kajastatud konfliktis ja pinges on inimene, nagu ta on soovitud Jumala poolt, ja see inimene, nagu ta on Aadama varjus. Need kaks seadust *νόμος τοῦ νοός μου* ja *ἕτερος νόμος* vaatlevad inimeses kirjeldatavat konflikti mitte inimese enda perspektiivist (mitte sellest, mis tema sees toimub), vaid mis toimub pattu ja Jumala poolt antud seaduse vahel n-ö transsubjektiivselt (isiku vastu väljastpoolt suunatud). Salmides Rm 7,7–20 esitatud opositsioon seaduse ja patu vahel on Rm 7,22-s esitatud kahe seaduse valgel. Autori arvates tõendab seaduse ja patu opositsioon taas kord fakti, et Jumala seadus ei ole patu mõju all, vaid need kaks on teineteise vastu seatud.

Viimaks küsib autor, kes on see *ἐγώ* Rm 7,24 ja kas taas on tegu Aadamaga (nagu Rm 7,7–13) või Jumala poolt tahetud inimesega (Rm 7,14–23)? *’Εγώ*’st kõneldakse kui inimesest, kes teab oma patusest olemusest ja otsib lunastust. Seega ta ei saa olla Adam, sest ta elab ju Aadama varjus. *’Εγώ* ei saa olla ka adamiitlik inimene, sest Aadama varjus elaval inimesel ei ole teadmist Jumala tahtest, oma patu äratundmist. H. LICHTENBERGER väidab, et siin kõneleb Aadama varjus elav inimene kristlase suu kaudu. Rm 7,24-s osutab Paulus päästelootusele, mida kogeb apostli arvates vaid kristlane. Autor nõustub H. LICHTENBERGERIGA, et lootusest kõnelev hüüe: “Oh mind õnnetut inimest! Kes ostab mu lahti sellest surmaihust?” (Rm 7, 24) ei saa kostuda patuse inimese suust. Nii saab ütelda vaid see, kes on lunastatud. Lunastatud inimese suu kaudu saab adamiitlik inimene tuua kuuldavale tõdemuse, et kogu tema eksistents on üks suur karje lunastuse järele ja Toora, kuigi ta on hea, ei leevenda inimese olukorda. See konflikt Jumala poolt kavandatud (tahetud) ja patu all elava inimese vahel tuleb Toora paistel avalikuks. Toora paistel muutub inimene teadlikuks oma süü suurusest ja patu rohkusest.

2.4. Pauluse järeldus: Moosese Seaduses lausub Jumal ei inimese patu kohta

Autor kirjeldas eelnevas analüüsis, kuidas Pauluse arusaamade kohaselt on inimene alaliselt vastastikku seatud Jumala hea tahtega, mis nõuab järgimist (Moosese Seadusega, südamesse kirjutatud seadusega jne), aga Aadamast põlvnev inimene ei ole võimeline seadusi kuulekalt järgima. Siit ka negatiivne toon (süü, patt, inimese puudulikkus, võimetus) seadusest kõnelemisel. Autor nimetas eelnevates alapeatükkides, et J. D. G. DUNN püüab neid negatiivseid toone positiivsuse poole

kallutada ja negatiivsust lepingunomismiga apelleerida. Seepärast tahab autor veelkord koos J. D. G. DUNNIGA küsida: “Kuidas saab olla süüdistav ja inimese pattu avalikustav Toora Jumala poolt antud hea seadus?”. Autori arvates võib seda küsimust esitada sarnaselt Paulusega Gl 3,19: “Milleks siis Seadus”? Esitatud küsimusele vastab Paulus tagasivaatega patu mõistele: “See on üleastumiste pärast juurde lisatud”. Seaduse kontekstis tähendab see esimesest käsust üleastumist²⁷². Sellest lähtuvalt väidab autor, et Pauluse Moosese Seaduse käsitluse puhul on tsentraalsel kohal esimene käsk, mis määrab Jumala ja inimese vahekorra. Moosese Seadus ütleb inimesele, mida Jumal tahab, ta ütleb: sa pead nii olema, sa pead Jumalat armastama. Kuid Jumala tahe on inimest süüdistav tahe, mis näitab patu all elavale inimesele momentaanselt, et sa ei ole nii, sa ei armasta Jumalat. Siit ka eelnevates analüüsides esile kerkinud apostli tõdemus, et Moosese Seaduses esile tõusev sõnum ei päästa inimest, ta süüdistab inimest.

Autor märgib, et Pauluse järgi saab Moosese Seaduse kaudu tulla üksnes arusaamine inimese puudulikkust olukorrast. Autor mõistab, et kuigi Moosese Seadus on antud Jumala täiusest (olles Jumala tahte näitaja), lähtub ta siiski inimese puudustest, sest see antakse juba patu all elavale inimesele. Moosese Seaduses esinevate keeldude kaudu tõmbab Moosese Seadus piire ning muutub seeläbi välistavaks. Moosese Seadus teeb vahet äravalitul ja väljaheidetul, õigel ja valel, heal ja halval. Oma eristava ja välistava laadi kaudu paneb Moosese Seadus aluse võrdlusele ja eelistustele ning külvab nõnda inimeste keskele erimeelsusi. Kes ei vasta nõuetele ega kuuletu, neid ootab karistus. Pidevalt kaaluv ja kalkuleeriv Moosese Seadus ei aita inimest õiglusele, vaid paljastab tema puudulikkuse.

Puudulikkuse tajumisest järeldab Paulus, et Moosese Seadus mõistab pidevalt inimese üle kohut, sest ta osutab sellele, millest inimene on üle astunud (Gl 3,19; Rm 2,12). Pauluse järgi toob Moosese Seadus kuuldavale patule allutatud inimese süü ning kaalub ja mõõdab igat inimest vastavalt tema tegudele ja toimimisele. Aga selle mõõtmise tulemus on Pauluse arusaama järgi juba kuuldavaks tehtud: “ei ole, kes teeb head, üht ainustki“ (Rm 3,12b). Eelnevates alapeatükkides näitas autor, et Paulus käsitleb Moosese Seaduse süüdistaja ja kohtumõistja funktsiooni lähtuvalt kolmest aspektist, mis üksteist seletavad ja täiendavad.

1) Toora annab patu tunnetuse. Paulus ütleb, et Moosese Seadusele kuulekate

272 Eelneva analüüsi taustal on mõistetav, et kui Paulus räägib patust seaduse kontekstis, siis on tegemist inimese patuse eksistentsiga, mis viitab Rm 1,18–32 Looja ja loodu äraspidisele suhtele.

tegude tõttu (*ἐξ ἔργων νόμου*) ei mõisteta kedagi õigeks, sest Seaduse kaudu tuleb patutundmine²⁷³. Kui inimesele seadus avalikuks sai, oli inimene juba patune, st inimene, kellele Toora anti, on võimetu täitma Toora nõudeid (“Sest seda, mida Seadus oli võimetu, kuna see oli jõuetu inimloomuse tõttu” Rm 8,3). Samas ei tähenda aga patutundmine, et inimene ise mõistaks oma olukorda ja tunnetaks, et see toob hukatuse. Pauluse väitel saab alles evangeeliumi valgel inimesele tema patu reaalsus mõistetavaks;

2) Toora kvalifitseerib inimese eksimuse üleastumisena Jumala tahtest;

3) Toora näitab, et (Toorast) üleastuja “väärrib” needmist ja on neetud.

Need kaks viimast aspekti on omavahel tihedalt seotud. Sellest lähtuvalt kinnitab Moosese Seadus ka üleastuja kohtuotsuse, milleks on surm²⁷⁴. Paulus ütleb Gl 3,10, et neetud on igaüks, kes ei püsi kõiges, mis on kirjutatud Pühakirja, et ta seda täidaks. Seejuures nimetab Paulus, et see, kes Moosese Seadust täidab, jääb elama (Rm 2,13). Tähelepanuväärne on O. HOFIUSE täpsustus, et Paulus ei spekulööri õndsusseaduse või kutsega tegema Jumalale meelepäraseid tegusid. Paulus kuuleb Moosese Seaduse sõnas Jumala karmi kohut mõistvat sõna, mis ütleb, et keegi ei tee seda, mida Moosese Seadus nõuab. Seega toob Moosese Seadus kuuldavale kohtuotsuse kõikide üle.²⁷⁵ Siinkohal täheldab aga H. LICHTENBERGER, et kui inimene on võimetu Moosese Seadust täitma, ei tähenda see, et Moosese Seadus on universaalselt täitmatu. H. LICHTENBERGER tõdeb, et kui Jumal annab Moosese Seaduse, mida ei saa täita, siis ei saa inimest süüdistada sellest mitte kinni pidamises.²⁷⁶ Autor vastab H. LICHTENBERGERILE koos O. HOFIUSEGA, et Paulus ei kõnele sellest, et Jumal süüdistab inimest²⁷⁷, et inimene Moosese Seadust ei täida. Pauluse järgi süüdistab Moosese Seadus inimest n.ö objektiivselt, paljastades inimese patule allumise.

Nimetatud aspektidele tuginedes paistab ilmselge olevat, et Paulus annab Moosese Seadusele negatiivse väärtuse: Moosese Seadus on patu paljastaja, inimese

273 O. Hofius seletab patu tundmist kui patu võimu reaalsel kogemist. Tema arvates iseloomustab Paulus Rm 7,7–25 just inimese situatsiooni, kes on patu võimu all, ja seadus paljastab Jumala ees selle inimese patust kantud olemuse. O. Hofius 1994: 57j.

274 *Ibid*: 60.

275 *Ibid*: 61.

276 H. Lichtenberger 2003:123j.

277 H.-J. Eckstein lisab, et kui Moosese Seadust ei saa täita, siis ei tähenda see Jumala antud seaduse (Moosese Seaduse) piiratus. Vastupidi, Jumala tahte väljendusena küsib ta inimese tegutsemise järele ja võtab seda tõsiselt. Jumal ei süüdistata inimest seal, kus inimene saab oma olukorda parandada. Jumal süüdistab inimest seal, kus ta ei saa oma olukorda parandada ja peab Jumalalt abi otsima. H.-J. Eckstein 1988; 204jj.

süüdistaja ja kohtumõistja! Samas seab ka O. HOFIUS nii nagu ka J. D. G. DUNN sellise hinnangu juurde küsimärgi ja väidab, et Pauluse hoiak seaduse suhtes ei ole siiski halvustav. Miks?

O. HOFIUS vastab, et seadus teeb küll avalikuks patu, kuid ta tõstab esile ainult selle, mis koormab üleastujat. Moosese Seadus näitab, kuidas asjad on, ei halvemini ega paremini. Moosese Seadus ei põimi inimest süüköidikusse, vaid ta näitab, et inimene on süüköidikutes. Moosese Seadus ei muuda inimest õndsusetuks, vaid tõstab esile inimese õndsusetu olukorra. Moosese Seadus iseenesest ei orjasta inimest, vaid ta kinnitab ja tõestab inimese orjaseisust patu all.²⁷⁸

Eelöeldu põhjal järeldeb autor, et Moosese Seaduse ülesanne ei ole elu anda ega töötada, vaid näidata, et inimene on pärast Aadamat patu all, inimene on oma olemuselt Jumala tahte vastane²⁷⁹. Teiseks tõdeb autor, et Jumal toob Moosese Seaduses (aga ka südamesse kirjutatud seaduses süüdistavate mõtete kaudu) kuuldavale oma ei-sõna patu kohta. See on küll süüdistav ei-sõna, kuid selle sõna karmuses tuleb nähtavale, et Jumal võtab inimese olukorda tõsiselt. Seega Toora saab olla Jumala süüdistav ja hea seadus, sest Seaduses kõlav ei näitab, et vaatamata inimese ärapöördumisele Jumalast, ei ole Jumal inimesest ära pöördunud, vaid seab ka patuse inimese oma tahtega vastastikku. Moosese Seaduse kaudu, mis näitab inimesele tema pattu, annab Jumal teada, et ta armastab ja otsib inimest²⁸⁰. Moosese Seadus on Jumala karm sõna inimesele, aga see on Jumala Sõna. Koos J. BECKERIGA nimetab autor, et oma pikameele ja helduse ajal (Rm 2,4) on Jumal andnud oma Sõna, mis reguleerib vahekorda inimese ja Jumala vahel²⁸¹.

Kokkuvõte

Käesolevas osas esitas autor hüpoteesi: Paulus mõistab Moosese Seadust Looja tahte näitajana, kuid kuna Looja ja loodu suhe on katkenud, saab *νόμος* osutada vaid Looja tahte mittetäitmisele ehk patule. Seepärast esitab Paulus ka *νόμος*'i kõigi

278 O. Hofius 1994: 62.

279 Vrd Gl 3,19 "üleastumiste tõttu", Rm 7,13 "et patt oleks nähtav patuna, et patt käsu kaudu saaks üliväga patuseks."

280 Autor viitab siinkohal töö esimeses osas esile tõstetud tõdemusele, et patu reaalsusele osutamine ei ole negatiivne, vaid positiivne, sest selles tundmises tuleb kuuldavale Jumala esimene küsimus, mis ta oma loodule, Aadamale esitas: "Aadam, kus sa ole?" (1Ms 3,9 *Αδὰμ ποῦ εἶ;*).

281 J. Becker rõhutab siinjuures, et tegu on pigem inimese ja inimese vahekorra reguleerimisega, kuid autor arvab, et põhiorhk on Pauluse järgi siiski Jumala ja inimese vahekorra reguleerimisel. J. Becker 1998: 422.

inimeste süüdistajana, aga süüdistajana avalikustab ta, et inimese patt ei kuulu inimese loomisstruktuuri juurde. Moosese Seadus on Jumala karm ei-sõna inimese patu kohta.

Tõstatatud hüpoteesi argumenteerides täheldas autor, et mõistele *νόμος* tuleb leida vaste kontekstist lähtuvalt. Nimetatud mõiste võib tähendada Toorat, kuid Paulus kasutab seda väljendites *νόμος τοῦ νοός μου, ἕτερος νόμος, νόμος τῆς ἀμαρτίας*, mis ei saa tähistada Moosese Seadust. Autor nimetas, et seaduse rolli üle on eksegeetide hulgas tihe vaidlus, kus ühed osutavad seaduse positiivsele Jumala taht mõistva andvale rollile ja teised negatiivsele, süüdimõistvale rollile. Eriliselt pööras autor tähelepanu *the new perspective*'i arusaamadele, mille kohaselt Paulus ei rünnanud Moosese Seadust, vaid lepingunomismi, mis püstitas "tara" Iisraeli ja paganate vahele, nii et Aabrahamile antud tõotusest said osa vaid lepinguosalised. Autor näitas, et Pauluse järgi on erinevate seaduste kaudu Jumala tahtega vastastikku seatud nii juudid kui paganad.

Selle osa keskses peatükis patu ja seaduste vahekorra kohta käsitledes jõudis autor järelduseni, et Paulusele on Moosese Seadus nii Jumala tahte näitaja kui inimese süüdistaja. Pauluse järgi ei aita Moosese Seadus inimest õigusele, vaid paljastab inimese puudulikkuse ja äraspidise suhte Jumalaga. Samas on kõik need erinevad seadused antud erinevas kontekstis ja erineva kavatsusega. Paradiisiseadus anti Aadamale eluks, selle seadusega ei ole muu loodu vastastikku seatud. Moosese Seadus anti inimesele, kes oli patu all ja seetõttu võimetu täitma Moosese Seaduse nõudeid. Südamesse kirjutatud seadust iseloomustavad inimest Jumala ees süüdistavad mõtted ja see on negatiivse varjundiga, st seda ei saa täida. Autori arvates rõhutab Paulus erinevate seaduste esile toomisega, et seadus Jumala tahte ja õigusnõude näitajana ei ole juutide privileeg ega tee igavese elu poole.

Seoses seaduste kui Jumala tahte näitajate ja süüdistajatena osutas autor ka pingele, mida Paulus kirjeldab Rm 7,14–24. Nimetatud kirjakohas viitab Paulus veel erinevatele seadustele ja esitab nende kaudu konflikti, mis on Jumala poolt tahetud (kavandatud) inimese ja inimene, nagu ta on Aadama varjus, vahel. Lisaks nimetatud konfliktile on esitatud ka püsiv konflikt patu ja Jumala antud seaduse (Toora) vahel. Jumala seadus (Toora), kus antakse teada Jumala tahte, ei ole patu mõju all, vaid need kaks on alaliselt teineteise vastu seatud.

3. JUMALA KOHUS INIMESE HORISONDIL

3.1. Sissejuhatavad märkused teema kohta

Varasemates uurimustes Pauluse kohta kõneldi kohtust teisejärgulisena²⁸². Esimesel kohal asetsevad teemad patt, õigeksmõistmine ja seadus. Jumala vihakohut seostati enamasti Pauluse evangeeliumieelsete mõttekäikudega²⁸³ ning arvestati, et Pauluse ettekujutused tulevikust teisenevad ja lükkuvad eklesioloogiliste ja soterioloogiliste küsimuste suhtes tahapoole. Uuemate autorite arvates on kohtuavalduste juures siiski tegemist teemaga, millest Paulus ei kõnele ääremärkustes või muutuvates arusaamades tulevikust²⁸⁴. Osa põhjustest, miks tänapäeva teoloogias kohtuproblemaatika ettepoole lükkub, peitub nii apokalüptika ja esoteerika taas moodi tulekus kui ka fundamentalistide ja õndsusoptimistide surveavaldustes. Siiski ei ole need peamised põhjused. Peamine põhjus, miks kohtu ja viha teema Pauluseuurimustes taas aktuaalseks on muutunud, seisneb Pauluse inimesekirjelduses. Apostel kirjeldab inimest, kes elab patu all, kes on seaduse poolt süüdistatud ning patuse eksistentsi tõttu on horisondil terendamas Jumala kohus²⁸⁵. Inimene on asetatud Jumala viha alla ja just selle viha keskel kõneleb Paulus ka Jumala halastusest ja armust inimese suhtes (Rm 9,22j; 1Ts 1,10; 5,9)²⁸⁶. Autori arvates on siin viha ja armu vahel kogetav teatud pingeväli, milles inimene elab.

Nimetatud pingevälja võib tasakaalustada must-valgete apokalüptiliste piltidega Kristuse tulemisest (1Ts 4,15–18) ja avaldustega Jumala vihast (1Ts 1,10;

282 Vt E. Brandenburger 1993: 302.

283 R. Bultmann seletab, et kohtu ettekujutuste puhul on tegu juutliku “jäägiga” Pauluse teoloogias. Sellise väite peale küsib autor, miks on kohtu idee Paulusel juhtival positsioonil? A. Schlatter ja H. Lietzmann väidavad, et kohus on usklike jaoks minevik ning Paulus kasutab kohtu ettekujutusi manitsuseks ja hirmutuseks patu eest, n-õ pedagoogilistel kaalutlustel. H.-J. Eckstein 1987: 83.

284 S. Hillert 1999: 240; J. M. Gundry Volf 1990: 21–25.

285 Rm 1,18–3,20.

286 Lisaks nimetatud vastandamisele esineb pinget ka ettekujutuste vahel: pääste on universaalne – pääste on partikulaarne (Rm 5,12–21); Iisraeli pääste – paganate täiskogu saab päästetud (Rm 11,25j; 1Ts 2,16). Need loetletud pinged puudutavad eelkõige Jumala tegutsemist inimese suhtes.

2,16; 5,9j). Neis ettekujutustes tuleb Issanda päev ootamatult nagu varas (1Ts 5,4). Issanda päeval eristatakse Jumala vaenlased ja Jumala sõbrad ning süüdlasi karistatakse (1Ts 2,16). Selliste ettekujutuste juures on aga oht arvata, et Paulus rakendab vihaettekukulutusi üht või teist gruppi eelistades²⁸⁷. Teine võimalus on mõista Pauluse mõttekäike multidimensionaalselt, st arvestada, et pinge pääste ja kohtu vahel jääb püsima²⁸⁸, sest tegemist on tulevikku “kaevate” lausetega. Sel juhul ei ole Pauluse mõttekäigud pääste ja kohtu suhtes üheselt mõistetavad. Erinev mõistmine aga ei tähenda, et üks on juhtiv idee ja teine sellest järelduv idee. Ettekujutusi kohtust ja päästest võetakse teineteise kõrval asetsevate mõistetena, mida tuleb tõlgendada samaväärselt, ilma erilise rõhuasetusega²⁸⁹. Need kaks ei ole ühe sündmuse vastaspooled, vaid kaks eri sündmust.

Kohtuavaldustes kõneleb Paulus nii Jumala vihast kui ka hukatusest, mis saab osaks Jumala vastastele ja neile, kes elavad lihas. Kõige enam kajastab viha teemat kiri roomlastele ja kiri tessalooniklastele²⁹⁰. Rooma kirjas on kohtu ja viha teema integreeritud teksti ja esineb kirja põhiosas. Kui Paulus rääkis loodud inimesest, kes ei austa oma Loojat Loojana (Rm 1,18), siis nimetas ta, et kohus ilmub nende üle. Pauluse kõne kohtust jätkub Rm 2,2jj, kus Paulus nimetab, et Jumal on see, kes kohut mõistab, ja inimesel ei ole pääsu tema kohtuotsuste eest²⁹¹. Rm 2,5j viitab ta taas tagasi Jumala viha teemale ning ütleb, et Jumala viha saab osaks neile, kes on isemeelsed ja tõele sõnakuulmatud. Paulus jätkab oma kõnet Jumala vihast ja kohtust Rm 3,5. Tekstis Rm 5,12–21 kõneleb Paulus Aadama üle toimuvast Jumala kohtuotsusest (*κρίμα*)²⁹² ning hukkamõistust (*κατακρίμα*)²⁹³. Kirjas tessalooniklastele kõneleb Paulus Jumala vihast ja kohtust seoses tulevikulootuse (1Ts 1,9j; 2,16) ja eshatoloogiliste sündmustega (1Ts 5,9). Pauluse kõne kohtust ja kohtuotsusest on seotud ka tema kõnega surmast (Rm 1,32; 5,12–21; 7,7–13) ja ülestõusmisest (1Ts 1,9.10; 4,16–5,12).

287 Näiteks võib arvata, et 1Ts 2,16 eelistab Paulus paganaid juutidele.

288 S. Hillert 1999: 240j.

289 *Ibid.*

290 Kokku esineb sõna *ὀργή* Paulusel 15 korda ja neist 12 korda kirjas roomlastele (1,18; 2,5 (2x).8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22 (2x); 12,19; 13,4.5), 3 korda esineb sõna kirjas tessalooniklastele (1,10; 2,16; 5,9).

291 Sõna *ὀργή* kasutab Paulus ka argumentatsioonis Rm 5,9, kus ta põhjendab kristlaste lootust päästele Jumala viha eest. Rm 9,22 on juttu neist, kes on ära valitud, ja neist, kes on Jumala viha all. Viha teema esineb ka pareneesis Rm 12,19.

292 Vrd. Rm 1,18j; 2,2; 11,33.

293 Vrd Rm 8,1.

Pauluse keelekasutuses haakub *ὀργή* Vana Testamendi fraasidega²⁹⁴ “viha päev”²⁹⁵ (Rm 2,5 *ἡμέρα ὀργῆς*); “viha ja raev”²⁹⁶ (Rm 2,8 *ὀργή καὶ θυμός*); “viha nõud”²⁹⁷ (Rm 9,22 *σκεύς ὀργῆς*) ja ka Pauluse manitsusega: “Ärge makske ise kätte, armsad, vaid andke maad Jumala vihale, sest on kirjutatud: “Minu päralt on kättemaks, mina tasun kätte” – nii ütleb Issand”.²⁹⁸

Eelpool nimetatud märkustele tuginedes sõnastab autor oma töö kolmanda osa hüpoteesi järgnevalt: **Paulus kõneleb Jumala vihast kui eshatoloogilisest ja universaalsest kohtust, mis tuleb aegade lõpus. Jumala vihakohus ei ole forensilise iseloomuga²⁹⁹, mis eeldab neutraalset kohtupidamist vastavalt seadustele. Moosese Seadus põhjendab kohtumõistmise universaalsust. Jumala viha ilmumine tähendab jumalatute hukkamõistmist kui needuskohut. Jumala hukkamõist on seotud inimese surmaga.**

Järgnevates peatükkides ja alapeatükkides kaalub autor tõstatatud hüpoteese Rooma kirja ja esimese Tessaloonika kirja alusel. Viimases alapeatükis vaatab autor ka antud teema kokkupuuteid paradiisilooaga (1Ms 2–3).

3.2. Jumala vihakohtu toimumine

Rm 1,18–32 ja 2,1–16 on tsentraalsed kirjakohtad, mis viitavad Jumala viha ajalisele aspektile. Autori arvates on Pauluse põhiväide neis tekstides kokku võetav lausega: Jumala viha tuleb taevast ja ükski inimene ei saa end vabandada. Alljärgnevalt analüüsib autor neid kirjakohti vastavalt eelpool tõstatatud teesidele ning arutab, millal toimub Pauluse järgi vihakohtu täideviimine.

3.2.1. Jumala vihakohus on kogetav juba nüüd

Alljärgnevalt kirjeldab autor seisukohti, mis rõhutavad Jumala viha ilmumise

294 G. Stählin nimetab, et võrreldes Josephusega ei kasuta UT autorid mõisteid *μῆνις* ja *χόλος*, mis on omased kreeka proosakirjandusele, vaid kasutavad mõisteid *ὀργή* ja *θυμός*. G. Stählin 1954: 422.

295 Js 13,13; Hs 7,19; Sf 1,15.198; 2,2.3, NI 1,12; 2,1.21; Ii 20,28; 21,30; Ps 110,5; Õp 11,4.

296 5Ms 9,19; Ps 6,2; 78,49; 102,11; Js 13,9; Jr 7,20; Hs 5,13; Mi 5,14.

297 Jr 13,5; taustaks kõlavad siia salmid, kus kõneldakse viha väljavalamisest: Js 42,25; Hs 9,8; 12,22; Ps 41,9; Srk 36,8.

298 Paulus kasutab siin põhjendusena VT salmi 5Ms 32,35.

299 Erinevalt Vana Testamendi kohtutraditsioonist, kus võib leida Jumala kohtumõistmise ettekujutused juriidilise akti tähenduses. Sagedane on õiguslike mõistete ja motiivide kasutamine. Karistavalt sekkub Jumal eelkõige sellistes situatsioonides, kus Iisrael on vaenlaste poolt ohustatud või Iisraeli suhe Jumalaga on ohustatud. B. Janowski 1994: 80.

olevikulist aspekti³⁰⁰. Olevikulised arusaamad Jumala viha kohta jagunevad kaheks:

1) esimesel juhul eeldatakse, et Jumala viha ilmumine tuleb esile inimkonna ajaloo nõnda, et Jumal karistab patuseid nende enda patu kaudu. Põhiargument siinkohal on viide loovutamismotiivile Rm 1,24–32 ja selle ajalooline tõlgendamine (Jumal karistab paadunud südamega ja äraspidise moraaliga inimesi, nt homoseksuaalsus, tigidus, vaenulikkus). Selline kohus on mõistatav ka inimese “omakohtuga” oma enda süüs, inimene kogeb Jumala viha ja see on reaalne³⁰¹;

2) teisel juhul seotakse omavahel Jumala õiguse ilmumise ja Jumala viha ilmumise ettekujutused ning püütakse neid seletada Pauluse eshatoloogilise pingega vastanduse “juba nüüd – veel mitte” kaudu.

Eshatoloogiline pinge “juba nüüd – veel mitte” kajastab uskliku olukorda, kus usklik elab päästelootuses ja näeb surma kaduvust. Paulus nimetab, et kristlikus elus on usutav uudsus ja muutus toimunud, kuid kristlikku elu elatakse veel ristimärgi all, st elu on kantud kannatusest ja surmast. Paulus teab, et kristlased elavad veel siinpool igavese elu piiri. Sellest lähtuvalt on mõistetavad ka Pauluse avaldused kannatuse ja surma kohta.³⁰² Oma kõnega usukindlusest rõhutab Paulus, et kristlaste lootus ülestõusmisele on objektiivne, sellele on alus pandud Kristuse surmas ja ülestõusmises, aga praegu kristlased kannatavad koos Kristusega ning Kristusega valitsemine seisab neil veel ees³⁰³. Kirjeldatud Pauluse väited tulevad eriti selgelt esile toodud kirjakohtades (1Kr 15,54–58; 2Kr 5,7). Tekstis 2Kr 5,7 ütleb Paulus: “sest me käime usus, mitte nägemises”. Nõnda ütleb Paulus, et inimese elu on orienteeritud usule, mitte sellele, mida nähakse³⁰⁴. Samasugune mõte tuleb esile ka 1Kr 15,54³⁰⁵. Paulus mõistab kaduva riitumist kadumatusega tulevikuliselt (*ὅταν δὲ...ἐνδύσῃται*³⁰⁶). Paulus rõhutab, et alles siis, kui see riitumine toimub, on sõna täide läinud. Sinnamaani on aga pinge kaduva ja kadumatu vahel.

Teise võimaluse esindajate³⁰⁷ väitel seisab maailm juba nüüd viimse kohtu märgi all, mis ei ole veel toimunud ning evangeelium kuulutab juba nüüd õigeksmõistmist usust, kuid see ei ole veel avalikuks saanud. Nende väitel ei ole Jumala viha ilmumise puhul tegu kohtukuulutusega, vaid reaalse sündmusega, mida inimene saab juba nüüd kogeda. H. W. SCHMIDTILE ja E. KÜHLILE on Rm 1,19–31 Jumala “Tatensprache”³⁰⁸, milles Jumal kõnetab inimest sama selgelt kui evangeeliumis³⁰⁹. P. STUHLMACHER lisab, et süüdistatav inimene saab kogeda

300 Viimase 100 aasta jooksul eksegeetide seas väga levinud arvamus, põhiesindaja: G. Stählin 1954: 422–448; A. Schlatter 1952: 48 jt.

301 Sellist arusaama esindavad A. Schlatter, A. Tholuck, R. Bultmann, T. Zahn, B. Dodd, J. T. A. Robinson, C. E. B. Cranfield, O. Michel, E. Adams, T. Laato, J. D. G. Dunn ning nende juures on määravaks ka arusaam, et Rm 1,18 on üksnes paganatele suunatud süüdistusega, mille taustaks on Trk 11–15.

302 1Kr 4,8; 2Kr 4,16–5,10

303 Rm, 8,18jj.35jj.

304 2Kr 4,18 on Paulus selle mõtte selgemalt sõnastanud: “meile, kes me ei pea silmas nähtavat, vaid nähtamatut, sest nähtav on möödunud, nähtamatu aga igavene”.

305 Tihti mõistetakse seda Trk 14,8.

306 Tõlge ‘siis kui...riietub’

307 L. Pinomaa 1940: 590, P. Althaus 1959: 15; A. Nygren 1959: 76.

308 Tõlge ‘kõne tegude läbi’.

309 H. W. Schmidt 1972: 47; E. Kühl 1913: 46.

juba nüüd kahesugust Jumala toimimist³¹⁰: Jumala *ὀργή* ja Jumala *δικαιοσύνη*, kusjuures need mõlemad kuuluvad evangeeliumi juurde³¹¹. Jumala õiguse ilmumine evangeeliumis kannab endas ühe ja sama protsessi kahte aspekti. Need on karistus ja kohtumõistmine, millele vastanduvad halastus ja õigeksmõistmine. Sealjuures ei ole *ὀργή* esitatud *δικαιοσύνη* alternatiivina ega puuduta erinevat inimgruppi. Jumala viha ja õigeksmõistmine puudutavad ühte ja sama inimest. Jumala viha on Jumala õiguse vastaspool³¹². Jumala viha ei saa täielikult avalikuks, kuid inimese reaalsusest saab juba nüüd järeldada, kas inimest karistatakse või ta mõistetakse õigeks³¹³. J. D. G. DUNN lisab, et Paulus on eshatoloogias huvitatud sellest, mida Kristus on teinud ja mis toimub, mitte sellest, mis on tulemas³¹⁴.

Kirjeldatud esimesele võimalusele tagasi vaadates tõdeb autor koos H. M. SCHENKEGA, et Jumala viha ilmumist ei saa ühendada inimese ajaloolise tegelikkusega, sest ajalugu ei tõesta alati, et patt ja igavene karistus on samad³¹⁵. Ka Paulus ise tõdeb, et inimene, kes Rm 1,32 järgi on väärt surma, püsib elus tänu Jumala halastusele ja viha viibimisele (Rm 9,22).

Kirjeldatud teise võimaluse järgi tekib autoril ettekujutus Jumala vihast, kus Jumala viha avaldumine on pedagoogilise eesmärgiga, st Paulus hirmutab inimesi kohtuga selleks, et nad meelt muudaksid ja pöörduksid. Inimesele antakse teada evangeeliumis nii Jumala *ὀργή* kui Jumala *δικαιοσύνη* ja inimene peab vastavalt sellele teadaandele reageerima. Autor täheldab, et teisele seisukohale (võimalusele) on raskem vastata, sest viha ja õiguse ilmumisega evangeeliumis kaasnevad mitmed küsimused: kumba aspekti rõhutab Paulus, kas “juba nüüd” või “veel mitte” (ehk tulevikku), kas Jumala vihakohus on õigluse vastaspool ja evangeeliumi sisu või evangeeliumi vastand.

3.2.2. Jumala tulevase viha ilmumine

Eelpool esitatud küsimuse vastus on paljuski seotud tekstiga Rm 1,18 ja mõistega *ἀποκαλύπτω*. Just selles tekstis (Rm 1,18) tuleb nähtavale, et Pauluse kõne vihast

310 P. Stuhlmacher, 1966: 48.

311 T. Eskola 1998: 121; U. Wilckens 1980: 101; G. Bornkamm 1966: 12; H. Conzelmann 1962: 1932. E. Käsemann 1980: 34.

312 H. Schlieler 1977: 48; O. Kuss 1963: 33; J. D. G. Dunn 1988: 54.

313 U. Wilckens 1980: 102, temale vastu E. Käsemann, kes eristab inimgruppe, kusjuures Jumala *δικαιοσύνη* on kogetav üksnes usklikele, E. Käsemann 1980: 52.

314 J. D. G. Dunn 1998: 464.

315 H.-M. Schenke 1967: 888.

on midagi enam kui prohvetliku teate edasiütlemine. Jumala viha ilmudes (*ἀποκαλύπτω*) “astub” avalikkuse ette Jumala tegelikkus (viha), mis on varjatud olnud. Varjatud tegelikkus muutub inimese jaoks reaalsuseks alles siis, kui toimub selle tegelikkuse täideviimine (viimne kohus jumalatute üle).³¹⁶ Sellest reaalsuseks muutmisest annab teada fraas *ἀποκαλύπτεται ... ὀργή θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ*, mis kõneleb Jumala hävitava kohtu saabumisest ja Jumala enese ilmumisest³¹⁷. Sealjuures rõhutab adverbialne täiend *ἀπ’ οὐρανοῦ* (lisaks genitiivile *θεοῦ*) saabuva tegelikkuse (viha) taevast päritolu³¹⁸. M. THEOBALDI väitel markeerib taevast ilmuv viha maailmapilti, kus eristuvad maine ja taevane³¹⁹. M. THEOBALD nimetab, et lisaks päritolule kõneleb Paulus selle adverbialse täiendi kaudu viha ilmumise vägevusest, mida ei saa tagasi lükata, sest tegu ei ole maise ja inimese kogemusele alluva valdkonnaga, vaid ühemõtteliselt Jumala ilmutusega³²⁰. See on Jumala vihakohus, mis toob avalikkuse ette kogu maise ebaõigluse ja kaduvuse. Jumala viha saab reaalsuseks Jumala karistavas kohtus. Sõnumiga Jumala viha avaldumisest näitab Paulus, et inimese horisondil terendab Jumala vihakohus. Jumala vihakohus on see tegelikkus, mida inimene näeb, kui ta vaatab seda, mis teda tulevikus ees ootab³²¹. Autor ei välista siinkohal, et Jumal sekkub Loojana maailma ajalukku, küll aga välistab autor, et seda sekkumist võiks mõista Jumala viimse vihakohtuna inimese vastu. Siit ka vastus autori poolt esitatud küsimusele, kumba aspekti rõhutab Paulus, kas “juba nüüd” või “veel mitte” (ehk tulevikku)? Jumala vihakohus ootab inimest ees tulevikus.

Alljärgnevalt viitab autor veel neljale argumendile, mis toetavad vihakohtu tulevikuaspekti.

1. BDR järgi kasutatakse teatavate kinnituste või tunnistuste puhul elavdatavat ja olevikusituatsiooni reaalsemaks muutvat olevikuvormi tulevikuvormi asemel. Sealjuures on

316 M. Theobald 2001: 75. Vt ilmutusest pikemalt D. Lüthmann 1965.

317 Mõiste *ἀπ’ οὐρανοῦ* kuulub Pauluse avalduste juurde eshatoloogilistest sündmustest ja Kristuse tulemisest (1Ts 1,9.10; Fl 3,20).

318 Selline mõttekäik Jumala vihast, mis tuleb taevast, ei välista ka Pauluse kõnet Jumala õiguse ilmumisest (*δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν ἀντῶ ἀποκαλύπτεται* Rm 1,17a). Nende kahe ilmutuse juures on vastastikku seatud Jumala viha avalikuks saamine ja evangeeliumis ilmuv Jumala õigluse avalikuks saamine, mida iseloomustab usk, mitte nägemine (2Kr 5,7). Seega mõlemal juhul on ikka veel tegu varjatud sündmustega.

319 M. Theobald 2001: 79. Autori arvates on eristus oluline sellepärast, et Pauluse edasine kõnelus on suunatud ju selle vastu, et inimene on unustanud taevase ja hakanud järgima maist, kus Jumala kadumatu kirkus on vahetatud kaduva vastu (Rm 1,23a).

320 M. Theobald 2001: 75.

321 Seepärast nimetab Paulus Rm 2,5 Jumala vihakohut ka Jumala viha ja õiglase kohtumõistmise ilmumise päevaks, andes sellega teada, et antud sündmus toimub tulevikus. Tekstis Rm 2,8 esitab ta sarnaselt Rm 1,18-ga viha põhjusena inimeste ülekohtu ja sõnakuulmatuse tõele.

olevikulisel vormil tulevikule suunatud tähendus.³²² Sarnaselt kasutab Paulus Rm 3,5 ka oleviku partitsiipi *ὁ ἐπιφέρων* tulevikulises tähenduses³²³.

2. Mõiste *ἀποκάλυψις* väljendab eelkõige Jumala imelist tegutsemist³²⁴, mitte ajaloolist, looduslikku või mõistuslikku ilmutust³²⁵.

3. Kui mõista Jumala viha ilmumist tulevikuliselt, siis on kergem taibata Jumala viha seost päästelootusega. Nimelt kasutab Paulus mõistet *ὀργή* kindla eshatoloogilise terminina (Rm 2,5.8; 3,5; 9,22; 1Ts 1,10; 5,9), mis avaldub sõnaühendis *ἡμέρα ὀργῆς* (Rm 2,5; vrd Apt 6,17) ja mis esineb verbide *ἔρχομαι* (1Ts 1,10; vrd Kl 3,6; Ef 5,6; Apt 11,18), *σώζω* (Rm 5,9) ja *ῥύομαι* (1Ts 1,10) kõrval. Paulus kõneleb Kristuse-ootusest ja lootusest päästele, mis tuleb Kristuse ilmumisel viimsel kohtupäeval³²⁶.

4. Rm 1,18 tulevikulist tõlgendust toetavad ka juudi apokalüptilised tekstid. Tekstis 1En 1,4.7 kirjutatakse, et maailma Jumal asub Siinai mäele ja tema valitsemine saab avalikuks ja tema tugevuse jõud ilmub taevast ja kohus toimub kõikide üle. Teksti 1En 91,7.9 järgi tuleb suur karistus (kohus) taevast kõigi üle, kes on ebaõiglased, patused, ebajumalakummardajad, kurjategijad. Jumal tuleb viha ja karistusega ja peab kohut kõige üle, mis on maa peal.³²⁷

Nende nelja argumendi taustal tõdeb autor, et kõneldes Jumala vihast, rõhutab Paulus eshatologia “veel mitte” aspekti, seega eshatoloogiliselt ei ole vihakohus juba nüüd kogetav, vaid tulevikus. Samas ei anna see tulevikuaspekt vastust küsimusele, milline on Jumala viha asend õigeksmõistmise suhtes (evangeeliumis). Tulevikuaspekt pigem kinnitab Pauluse “juba nüüd – veel mitte pinget”, sest ka usus kogetav Jumala õigus saab täielikuks alles tulevikus. Järgnevalt siirdub autor küsimuse juurde, kas Jumala vihakohus on õigluse vastaspool ja evangeeliumi sisu või evangeeliumi vastand.

Evangeeliumis ilmuv õigeksmõistmine (*δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται* Rm 1,16j) on olevikule viitav ja põhjustab seeläbi ka kuulajates tunde, et järgnev avaldus on samuti olevikuline. See on üks põhiargument olevikulise Jumala vihakohtu ilmumise kasuks. Autor juhib tähelepanu aga teksti Rm 1,16j tulevikuaspektile, nimelt annab Paulus juba Rm 1,16j oma kõnele eshatoloogilise dimensiooni. Ta raamistab kõne evangeeliumist eshatoloogilise ootusega. Neis salmides nimetab Paulus, et evangeelium on Jumala vägi päästeks igäuhele, kes usub, ja seda usu motiivi kinnitatakse veelkord viitega Ha 2,4-le, mis kõneleb

322 BDR 2001: 266. H.-J. Eckstein viitab sarnasele kasutusele ka 1Kr 3,13; Lk 17,30; Jh 14,3; Kl 3,6; 14,3; Ef 5,6., H.-J. Eckstein 1987: 84j.

323 H.-J. Eckstein 1987: 86.

324 Rm 2,5; 8,18.19; 1Kr 1,7; 3,13, vrd ka 2Ts 1,7; Lk 17,30; 1Pt 1,5.7.13; 4,13; 5,1 H.-J. Eckstein 1987: 83; U. Wilckens 1980: 101.

325 Üks esimesi uurijaid, kes mõiste *ἀποκαλύπτω* (Rm 1,18) tulevikulist tähendust, rõhutas oli Irneus (Adversus Haereses IV). Kinnitust oma teesile leidis ta tekstidest 2Ts 1,6–10; Ef 5,6j, mis kõnelevad just Jumala imelisest tegutsemisest. Vanadest kirikuisadest ja teoloogidest viitab H.-J. Eckstein ka Johannes Chrysiostomusele, Gennadiusele Konstantinopolist. H.-J. Eckstein 1987: 74.

326 H.-J. Eckstein 1987: 83.

327 Veel võib nimetada TestIsaak 5,13, vt H.-J. Eckstein 1987: 84j.

tulevasest elus (“Aga õige jääb usust elama.”)³²⁸. Mõistetega päästeks (*εἰς σωτηρίαν*) ja eluks (*ζήσεται*) osutab Paulus peamiselt eshatoloogilisele õndsusele, mis saab reaalsuseks pärast surma kristlaste ülestõusmisel³²⁹. Sealjuures eristab Paulus mõisteid *σωτηρία* ja *ὁργή*, kõneldes Jumala viha eest pääsemisest³³⁰. Viha on see, kust ja millest inimene ootab pääsemist. M. THEOBALDI järgi on Jumala viha kuulutuse paistel mõistetav ka evangeeliumi päästelootus. Vihakuulutus annab aluse ja põhjuse, miks inimesel on vaja päästet. Sõnumiga Jumala vihakohtust manab Paulus inimese silmade ette olukorra, millest teda päästetakse.³³¹ Seega räägib Paulus kahest sündmusest, mis võivad inimesele osaks saada, kuid need ei ole seatud alternatiividena teineteise kõrvale (pääsemisest ja hukatusest). Paulus räägib hukatusest pääsemisest ja hukatusse jäämisest. Viha on see, millega kõik inimesed tulevikus kokku puutuvad, sest nad on Jumalast kaugel. N. WALTER nimetab, et loodu, inimene, ei mõista tegelikult seda viha suurust ega koge iseeneses oma patu süüd. Jumala viha ähvardus ei kõneta teda ja sellepärast ei saa ka oodata temalt otsust või õiget valikut evangeeliumis kuulutatava õigeksmõistu suhtes.³³² Pauluse järgi on evangeelium, milles asub lootus pääsemiseks, vastus Jumala vihakohtule.

Lisaks eelnevale, pääste lootusest järelduvale argumendile, viitab autor ka Rooma kirja stiilile ja Rm 1–2 struktuurile. Rooma kirja stiil on kantud dialoogist ja pidevast kaitsepositsioonide kindlustamisest vastaste vastu³³³. Paulus asetab oma evangeeliumi (Rm 1,16.17) avalikustamise järele kõne kohtust Rm 1,18), mis omakorda juhatab sisse perikoobi, kus Paulus eitab igasugust õigekssaamist väljaspool usku (Rm 3,20). Autori arvates kasutab Paulus antud teksti puhul kiasmi

328 M. Theobaldi väitel moodustab Rm 1,16–17 kui kirja propositioon omaette terviku. Selle kirjakohta sõnum tuleb esile Rm 1,17c, kus Paulus tsiteerib Ha 2,4. Täpsema selgituse propositioonile toob Paulus Rm 3,25j, kus apostel nimetab, et evangeeliumis ilmuv Jumala õigus on Jumala poolt patuse vabastamine Kristuse kaudu, st nad ei ole enam jumalatud ja ebaõiglased. Sellest lähtuvalt järeldab Theobald, et viha ei saa olla evangeeliumis kuuldavale tuleva õigluse vastaspool. M. Theobald 2001: 84.

329 Mõiste *σωτηρία*, *σωζειν* tulevikulisele tähendusele viitavad tekstid: Rm 5,9j; 9,27; 10,1.9j.13; 11,14.26; 13,11.

330 Rm 2,5jj; 5,9; Rm 9,22; 1Ts 1,9j.

331 M. Theobald 2001: 84. M. Konrad 2003: 498.

332 N. Walter küll mõistab viha inimese ajaloo siseselt, kuid väidab õigustatult, et Rm 1,18–32; 2,1–16 on negatiivsed kirjeldused inimesest, selleks et näidata, missuguses olukorras ilmub evangeeliumi pääste. N. Walter 1997: 300j. Sarnaselt M. Konrad 2003: 498.

333 Rooma kirjas manab Paulus lugeja ette sarnase vastase nagu kirjas galaatlastele või kirjas filiplastele, tessalooniklastele. Vastaseks on see, kes ohustab evangeeliumi sõnumit. H.-J. Eckstein 1987: 86; U. Wilckens 1980: 101j.; W. Popkes, 1982: 490–501.

(Rm 1,18a+1,18b – 1,19–32+2,1–16)³³⁴. Salmi Rm 1,18a sõnastab Paulus kogu teksti (Rm 1,19–2,16) haarava põhiväitena: *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργή θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ* – ja esitab sellele lühida põhjenduse: *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* (Rm 1,18b), mida käsitlevad põhjalikumalt järgnevad salmid (Rm 1,19–32)³³⁵. Rm 2,1–16 võtab Paulus taas üles Jumala kohtu ja viha teema, millest ta kõneles oma põhiväites. Kirjeldatud ülesehitust toetab tekstide Rm 1,18 ja Rm 2,1–16 nii sisuline kui ka struktuurne vastavus. Seega ei viita Rm 1,18 mitte tagasi, vaid on mõistetav ja tõlgendatav just järgnevate salmide kaudu. H.-J. ECKSTEINILE toetudes tõdeb autor esitatud teise küsimuse vastuseks, et Paulusele on Jumala vihakohus evangeeliumis ilmuva Jumala õigeksmõistu vastand.³³⁶

3.3. Inimese allutatus kohtule on universaalne

Eelmises peatükis jäi tähelepanu alt välja Pauluse teksti orienteeritus Jumala vihakohtu lähedusele ja tekstis esinev loovutamismotiiv, mis oli olevikus toimuva vihakohtu üks põhiargumente. Seepärast küsib autor alljärgnevalt: 1) millest kõneleb Pauluse argumentatsioonis esinev loovutamismotiiv? 2) millega põhjendab Paulus kohtu universaalsust?

3.3.1. Loovutamismotiiv (διὸ παρέδωκεν)

Loovutamismotiiv (*διὸ παρέδωκεν*) tuleb selgelt nähtavale Rm 1,24.26.28 salmides. Rm 1,21–23 nimetab Paulus, et kohus tuleb, Rm 1,24.26.28 nimetab karistust, mis saab osaks inimesele, kes on pöördunud ära Jumalast. Need karistused on vastavuses inimese süüga Jumala ees:

1) inimene ei austa Jumalat (Rm 1,23) ja ta loovutatakse oma südame himudesse ehk ihu mitte austamisse ja häbitamisse (Rm 1,24);

2) inimene vahetas Looja austamise loodu austamise vastu (Rm 1,25) ja ta loovutatakse häbitutesse kirgedesse ning ta vahetab loomuliku vahekorra ebaloomuliku vastu (Rm 1,26.27);

334 BRD 2001: 407. Ristuv sõnakasutus ehk kiasm ei ole tingitud alati retoorilistest, vaid ka sisulistest põhjustest. Paulus kasutab kiasmi väga sageli (Fm 5; Gal 1,11–1,13–2,21/1,12–3,1–6,10; 1Kr 1,19), kusjuures kiasm esineb just seal, kus Paulus tõstatab põhiväite ja hakkab seda järk-järgult põhjendama. Autor viitas sellele komponendile ka töö esimeses osas, lk 19.

335 Vt käesolev töö, lk 20jj.

336 H.-J. Eckstein 1987: 83.

3) inimene ei hoolinud Jumalast (Rm 1,28) ja ta loovutatakse kõlblusetu mõtteviisi kätte, kus inimene ei hooli teisest inimesest (Rm 1,29–31).

Loovutamismotiiviga tuleb taas esile Jumala viha ilmumise ajaline aspekt, mida autor käsitles alapeatükis 3.2. Paljud teoloogid seovad viha ilmumise Pauluse eshatoloogilise pingega “juba nüüd – veel mitte” või ajalooa. Loovutamismotiiv on nendele nii viha kirjelduse konkretiseerimine kui ka ajaloos kogetava tulevikulise viha eelmäng³³⁷.

Autor väidab seevastu, et nende salmidega ei kirjelda Paulus Jumala karistamisviisi, kus Jumal jätab patuse patu “küüsi”. Autori arvates annab Paulus oma kõnele Jumala vihast (mis kõlab apokalüptiliselt) inimese poolt kogetava (mõistetava) iseloomu. Paulus osutab nähtavatele tulemustele, mis on kindlate tegude tagajärjed. Autor viitab siinkohal tagasi antud töö esimeses osas käsitletud patu mõistele³³⁸, mis Pauluse poolt Rm 1,19–32 teksti kaudu manifesteeritakse, s.o inimene ei eksisteeri osaduses Jumalaga. Pauluse järgi on Jumala austamine asendunud loodu austamisega (Rm 1,21). Loovutamismotiivis viitab Paulus tagasi Jumala poolt antud tõele, et loodu on määratud oma Loojat austama (Looja teenimist Loojana). Paulus näitab, et see tõde on muudetud ja äraspidi pööratud ning ta protesteerib selle tõe muutmise vastu ja kuulutab selle lõppemist (Jumala vihaga).³³⁹ Loovutamismotiivi kirjelduste kaudu tõstab apostel esile fakti, et inimene ei saa oma päritolu ja Loojat tagasi lükata. Ta tõdeb, et autonoomne toimimine sõltumata Looja ja loodu seosest ei ole võimalik. Tema järeldus antud kirjakohas on, et igasugune inimese sõltumatuse taotlus, milles ei arvestata Looja ja loodu suhtega, on mõistetav patuna. Inimese jumalavastane toimimine saab avalikuks ja kinnitub patu alla loovutamisenä. Sellepärast tõdeb Paulus ka pärast loovutamismotiivi esitamist, et kes nõnda teevad nagu Rm 1,19–32 kirjeldab, on surma väärt (*ἄξιοι θανάτου*) ja Jumala viha tuleb nende üle³⁴⁰. Paulus kõneleb siinkohal surmast tulevikus ning see

337 M. Theobald väidab, et inimese andmist tema himudesse ja tegude küttesse võib tõlgendada ka Jumala tulevase viha “eelmaitsena”. Ta väidab, et ajaloos kogetav moraaliitus ei ole küll lõplik karistus, kuid see on enam kui inimese süü näitamine. M. Theobald tõdeb H.-J. Ecksteini vastu, et Paulus ei erista rangelt tulevast ja praegust karistust ning nimetab, et oodates Jumala tulemist tajub Paulus “juba nüüd” (ajaloos). Jumala viha toimimist ja tulevane surm ulatub olevikku. Sarnaselt J. D. G. Dunn ja T. Laato, kes viitavad juudi tarkusekirjandusele Trk 11–15. T. Laato 1991: 118j; J. D. G. Dunn 1998: 92; U. Wickens 1980: 127; E. Käsemann 1980: 56. Nende vastu H.-J. Eckstein 1987: 88.

338 Vt käesolev töö, lk 21–26.

339 Rm 9,5; 2Kr 11,31, P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 III: 64.

340 M. Theobald nimetab seda “Grund für die Gewissheit des Zorns”. M. Theobald 2001: 84.

ei tähenda üksnes karistust väärte toimimise eest. See surm on vihakohtu avaldus igasuguse Jumala eituse vastu. Rm 1,24–32 esitatud loovutamismotiivi sisust tuleb nähtavale, et Paulus vaatleb inimese olemuse ja loomiskorra segipaisatust, mida ei saa inimene ise mingi teo kaudu eemaldada ega kompenseerida³⁴¹.

Loovutamismotiiv (*παραδίδομι*) ja arusaam, et Jumal karistab neid, kes on tema vastu ja kes ei austa teda Jumalana, on traditsionaalne ja levinud ka väljaspool Pauluse kirju Uues Testamendis, Vanas Testamendis ning ka apokalüptilises kirjanduses.

Ekskursus: loovutamismotiiv Uues Testamendis, Vanas Testamendis ja apokalüptilises kirjanduses

1. Tekst Ap 7,42 on põhiline näide UT-st. Ap 7,39 tekstis kirjeldatakse, et rahvas jäeti (*παραδίδομι*) teenima taevavägesid ja sinna lisandub prohveti tsitaat karistusest, mille sisuks oli rahva küüditamine Babülooniasse.³⁴² Põhjuseks sealjuures on Iisraeli patt. 2Pt 2,4 kõneldakse, et Jumal ei säästnud patustanud ingliseidki, vaid tõukas nad põrgupimeduse soppidesse kinnipidamiseks kuni kohtuni. Ilm 11,2 kirjeldab, et Jumal on andnud väljaspool templit oleva õue paganaile ning nad tallavad püha linna nelikümmend kaks kuud. Konstitutiivne nende motiivi jaoks on verb *παραδίδομι*, mille subjektiks on Jumal. Loovutamismotiiv kõneleb sellest, et inimese loovutamine toimub Jumala poolt kellegi teise valitus- ja haldusalasse.

UT-s tuleb loovutamismotiiv (*παραδίδομι*) sagedasti esile Kristuse kannatusloos³⁴³. Kristuse passioon hõlmab endas erinevaid loovutamisakte: Juuda läbi süneedriumi kätte, Pilaatuse kätte, hukkajate kätte.

2. Heebrea keeles on loovutamismotiivi vasteks *נָתַתְּ בְּיָדֵינוּ* ('kellegi kätte andma'). W. RICHTER nimetab, et loovutamismotiiv on omane kirjakohtades, kus kõneldakse sõjast ja nõutakse Jumalalt vastust. Tegemist on motiiviga, milles usaldatakse ja antakse Jumala kätte midagi, mis on algul inimese käes olnud.³⁴⁴ Vanas Testamendis on viiteid loovutamismotiivile, kus kõneldakse loovutamisest kui kohtust, kus Jahve annab Iisraeli vaenlased Iisraeli kätte. Vaenlaste jaoks tähendab see hukkumist. Loovutamismotiiv seotakse Jumala vihaga. Km 2,13 kirjeldatakse, et kui Iisrael Issanda maha jättis ja teenis Baali ja Astartet, siis Issanda viha süttis põlema Iisraeli vastu ja ta andis nad riisujate kätte, kes neid riisusid, ja müüs nad nende ümberkaudsete vaenlaste kätte, ja nad ei suutnud enam seista oma vaenlaste ees.

M. THEOBALD nimetab, et eriti selgelt tuleb loovutamismotiiv esile prohvetikirjanduses: Js 63,7–64,11 näeb palvetaja oma vaenlasi loovutatuna nende enda pattude valdusesse. Loovutamismotiivi sisaldavad tekstid kuuluvad prohvetite kohtukuulutuste³⁴⁵ juurde. Hs 11,9 ähvardab Jumal Iisraeli jätta võõraste rahvaste meelevalda ja Jr 21,7 kõneleb, et Israel anti nende pattude pärast Paabeli kuninga Nebukadnetsari kätte (Js 47,6).

3. Varajuutlik apokalüptiline kirjandus jätkab VT traditsioonilist rada. Pseudo-Philoni "Liber Antiquitatum Biblicarum" kirjeldab Iisraeli ebajumalateenistuse karistust hukuna vaenlaste käe läbi³⁴⁶.

341 R. Bultmanni põhjendus on siinjuures "weil in der Verfallenheit jede Bewegung des Menschen eine Bewegung des verfallenen Menschen ist". R. Bultmann 1941: 54.

342 J. Jeremias 1966:290–292.

343 W. Popkes 1992: 45.

344 W. Richter 1963: 21–24.

345 Prohvetite raamatutes ja psalmides muutuvad kohtuettekujutused universaalsemaks ja tulevikule suunatuks. Tekstides Hs 6; Js 53, Ps 16, 49, 73; ja Ii 19 tuleb nähtavale pilt, kus Jahve aitab kõrvale tõugatud, haige ja segipaisatud rahva uuele maisele elule. K. Seybold 1984: 464.

346 LibAnt 34,5, kus kirjeldatakse, et Iisrael on hakanud midjaniitide jumalaid teenima ja seepärast annab Jumal Iisraeli midjaniitide kätte (sest nad ahvatlevad neid), siis Jumal andis nad midjaniitide kätte ja midjaniidid alustasid Iisraeli orjastamisega. Vt M. Theobald 2001: 81.

4Esr kirjeldab Jeruusalemma andmist roomlaste kätte³⁴⁷. Jub 1,13-s ütleb Jumal, et ta annab Iisraeli paganate meelevalda ja nad aetakse välja omalt maalt ja pillutatakse rahvaste hulka. Jub 21,22 sisaldab Aabrahami manitsussõnu oma pojale Iisakile. Neis nimetab ta, et kui ta teeb pattu, siis Jumal annab ta tagasi tema patu kätte ja tema seeme hävitatakse kogu maailmast. Ka apokalüptilise kirjanduse ettekujutus kahest ajast (praegusest ja tulevasest) on kantud arusaamast, et praeguse aja kannatused on seotud Jumala eshatoloogilise kohtuga³⁴⁸. Praeguse ajastu juurde käib kannatus ja valu³⁴⁹ ning kogu see maailm on surelik ja kaduv³⁵⁰. Tulev ajastu algab kohtuga, kus lahutatakse head kurjadest, kus õiged pääsevad ja teised hukuvad³⁵¹. Jumala valitsuse ilmumisele eelneb viimne kohus, kus tuuakse kohtu ette kõik jumalatud teod³⁵². Kui inimene või tema järglased kannatavad viletsuse all, siis tuleb seda mõista karistusena. Kuid kannatust ja karistust saab ka positiivselt väärtustada, sest elu ajal kogetud kannatused vähendavad tulevase kannatusi. Nõnda väärtustatakse ka kohut positiivselt nende suhtes, kes on valmis oma usu pärast kannatama.³⁵³ Neid, kes elu ajal ei kannata, ootavad ees tulevikus suured kannatused. Selle ettekujutusega näidatakse ka, et Jumal on õiglane, sest ta on end eshatoloogiliselt (kohtumõistmises) õiglasena näidanud, kuigi maailm eitab Jumala õiglust. Vastukaaluks VT halastavale Jumalale mõistetakse kohut vastavalt tegudele ja igati saab oma tasu. Ähvardava tuleviku ees on ainus abi Seadus, millest kinni haarata³⁵⁴.

Ekskursi lõpp

Kõikides nendes tekstides (UT, VT; apokalüptiline kirjandus) esitatud loovutamismotiiviga meenutab Rm 1,24.26.28 esitatu põhjuse ja tagajärje seost ja Jumala karistust neile, kes enam ei teeni Jumalat Jumalana. Samas on nende tekstide vahel palju erinevusi: 1) Kristuse kannatusloo eesmärgiks ei olnud Jumala viha esitamine, vaid Jumala armastus inimese vastu; 2) loovutamismotiiv on seotud vahetult Iisraeli hävitamisega tema vaenlaste poolt (põhjuseks Jumalast eemaldumine ebajumala teenimise kaudu) ja Iisraeli ajaloo kirjeldusega. Autori väite, et loovutamine tähistab inimese patu kinnitamist³⁵⁵, kasuks kõneleb ekskursi taustal loovutamismotiivi seos eelkõige tulevikusündmustega ja patuga (Looja mitteastamine Loojana).³⁵⁶

Kokkuvõttes tõdeb autor, et loovutamismotiiviga esitab Paulus kinnituse, et Jumala viha on vältimatu, kui inimene on Jumalast eemal. Nõnda kõneldes võib Paulus arvestada autori arvates nõusolekuga oma juudakristliku vastase poolt, sest ta

347 4Esr 3,27; 4,23; 5,28; 6,58; 10,23; vrd 2Brk 3,5; 4,1; 6,7. K. Barret, C. J. Thornton 1991: 356-586.

348 4Esr 7,45–61; 2Brk 83,4–9; Jub 1,29; 4,26; 1En 72,1. Vt U. Mell 1989: 303j.

349 4Esr 7,64–67; 2Brk 15,8; 16,1; 48,50. Vt K. Barret, C. J. Thornton 1991: 356-386.

350 2Brk 21,19; 28,5; 40,3; 43,2; 44,9; 74,2; 85,5. K. Barret, C. J. Thornton 1991: 356-386.

351 4Esr 7,45–61. Selles tekstis tuleb esile ka ettekujutus praeguses ajas tuntavast karitusest, eriti nende suhtes, kes hukka lähevad, sest nende kohta ütleb 4Esr 4,61, et nad juba praegu on võrreldavad auruga, sarnased tulega, mõistetavas suitsuna: nad põlesid, hõõgusid ja nad on kustunud. K. Barret, C. J. Thornton 1991: 372j.

352 1En 91, 7.14–16; 1En 106,13–15. M. Konrad 2003: 63.

353 Vrd L. Mattern 1966: 11–29.

354 W.Harnisch lisab, et sellise arusaama puhul on tegemist apokalüptika põhiteesiga. W. Harnisch 1969: 210.

355 Kui Jumal verbi *παράδομι* subjektina annab inimese kellegi või millegi muu meelevalda (taevaväed), siis ta otsekui kinnitab inimese ja Jumala suhte katkemist. Inimene pöördud Jumalast ära ja loovutamise kinnitab Jumal seda, et inimene on Jumalast eemal.

356 M. Konrad 2003: 499j.

kasutab neile tuntud motiivi. Kuid see nõusoleku saamine ei ole Pauluse ainus eesmärk. Autor nõustub H.-J. ECKSTEINIGA, et nii nagu Aamos³⁵⁷ sidus oma kohtukuulutuse rahvapärimusega ja Taavet ütles välja Naatani mõistukõne kaudu oma enese kohtuotsuse³⁵⁸, nõnda suunab Paulus oma argumentatsiooni prohvetlikule tõdemusele Rm 2,1 “see inimene oled sina!”³⁵⁹. Ta seob selle loovutamismotiiviga, milles ei saa kahelda. Rm 1,18 alguse saanud mõttekäik jõuab oma (puäntlikule) lõpule just Rm 2,1, kus Paulus näitab, et kogu traditsionaalne kõne ei ole kehtiv ainult paganate kohta, vaid kõigi kohta, ka juutide kohta (ka selle kohta, kes nõustuks temaga). Seega lause *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργή θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων* puudutab kõiki. Kogu loodu on patu pärast (jumalavastase elu pärast) Jumala tulevase viha all ja loovutamismotiivi kaudu avalikustatakse (näitlikustatakse) jumalavastane toimimine Jumala poolt.

3.3.2. Jumala vihakohus kõigi üle

Autor lõpetas oma analüüsi loovutamismotiivist tõdemusega, et Jumala vihakohus ilmub taevast ja puudutab kõiki. Sõnadega “kõik”, “kogu loodu” annab Paulus märku vihakohtu universaalsuse aspektist. Käesolevas alapeatükis süüvib autor vihakohtu universaalsuse teemasse ning uurib seda teemat Rm 2,1–16 taustal.

Tekst Rm 2,1 algab Pauluse ohkega *διὸ ἀναπολόγητος εἶ*. Mõiste *ἀναπολόγητος*³⁶⁰ tähendab ‘mitte vabandatav’. See apostli tõdemus, et ei saa vabandada, on suunatud inimese “kõrvadele”, kes ei saa end kaitsta (vabandada), kuid ometi teeb seda. Tema vabandamine toimub teiste üle kohut mõistes ja nende karistuse õigsust kinnitades. Sellepärast ei ole Rm 2,1j objektiks mitte *ὦ ἄνθρωπε* üksinda, vaid *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων*³⁶¹. Rm 2,1 kirjeldatakse inimesest, kes Jumalat ei tunnista ega tunne, kes on *ἀδικία*³⁶². Paulus viitab tagasi Rm 1,20-le³⁶³

357 Am 1,3–2,16

358 2Sm 12,1jj

359 H.-J. Eckstein 1987: 88, vrd G. Bornkamm 1970: 95.

360 Enese kaitsmisest kõneleb Paulus 1Kr 9,3; 2Kr 7,11; 12,19. Kusjuures 2Kr 12,19 nimetab Paulus, et Jumala ees on ainust kohtujärg, kus tema ennast kaitsma peab. Vrd U. Kellermann 1992: 329–330. Sealjuures ei ole *ἀναπολόγητος* mõistatav mitte üksnes passiivselt, vaid ka aktiivselt, s.o inimene ei saa end kaitsta (vabandada), kuid ometi vabandab ta teiste üle kohut mõistes. BDR 2001: 94.

361 BDR 2001: 341.

362 See patu sees elav ja Jumala poolt patule loovutatud inimene (Rm 1,19–32).

363 Kusjuures need kaks (Rm 1,20; 2,1) on ainsad kirjakohtad, kus Paulus antud mõistet kasutab.

ja väidab, et inimene ei saa oma jumalavastases toimimises enda kaitseks midagi esile tõsta³⁶⁴. Paulus teatab, et igauks, kes mõistab kohut jumalavaenuliku inimese üle, mõistab kohut ka enese üle³⁶⁵. Sellepärast ei kritiseeri Paulus ka kohtumõistmist ega väida, et kohtumõistmine on patt. Paulus näitab, et iga kohtumõistmine, kus patt (jumalavastatus) inimese süüna esile tõstetakse³⁶⁶, on kohtumõistmine ka selle kohtumõistja enda üle, kes teiste patu üle kohut mõistab. Inimene ei saa tuua kuuldavale kohtuotsust teise patu üle, sest ka selle sama inimese ees, horisondil, terendab Jumala vihakohus³⁶⁷ ja patt puudutab ka teda. Autor näitas eelnevalt koos H.-J. ECKSTEINIGA, et tekstiga Rm 2,1jj jätkab Paulus oma eesmärgi näidata, et kohtukuulutus kehtib ka nende kohta, kes nõustusid Rm 1,19–32-s toodud Jumala viha põhjendusega³⁶⁸.

Nagu nimetatud, ei olnud Pauluse poolt kuuldavaks tehtud tõdemuses Rm 1,19–32 juutide jaoks midagi võõrast³⁶⁹. Paulus kõnetab taoliselt (Gl 4,3–10) nii juute kui paganaid. Ta hoiatab neid langemast seaduse teenimise orjusesse³⁷⁰. Mõlemal juhul toob apostel kontrastmotiivina eelkristliku olukorra³⁷¹. Pauluse mõttekäikude taustal võib oletada, et juutidele on selge, et nemad elavad Jumala kohtu ootuses. Probleem on aga selles, et Jumala ees seatakse juudid ja paganad samale tasandile. See on juutidele ennekuulamatu³⁷². Eriti kui Paulus ise kõneleb Rm 2,7 võimalusest head teha ja igavest elu pälvida ning Rm 3,3 konstateerib apostel, et vaid *τίνας* on valelikud Jumala ees. Sellest lähtuvalt kaalub autor alljärgnevalt argumente, mis kinnitavad juutide teatavat privileegilist seisust paganate suhtes ning üksnes jumalavastaste allutatust kohtule. Viimati öeldu puhul on eelduseks, et Jumala ees on ka õigeid. Sellise osalise jaotuse kasuks (seega universaalse käsitluse kahjuks) kõneleb:

364 H. D. Kremer 1992: 209.

365 Enese üle kohtumõistmise juures *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον* on instrumentaalne *ἐν* mõistatav viisina, kuidas toimub enese hukatusse määramine. BDR 2001: 178.

366 Siin on taas viide loovutamismotiivile, kui teiste üle kohtumõistja nõustub, et tõesti Jumal annab paganad oma patu kätte ja see on karistuseks neile, siis sellise otsusega kirjutab ta ka enda kohtuotsusele alla.

367 Selle väite kasuks kõneleb ka verbide *κρίνεις* ja *κατακρίνεις* ühine subjekt (Jumal).

368 H. D. Preuss, K. Berger 1997: 350.

369 Vt loovutamismotiiv nii Vanas Testamendis kui apokalüptilises kirjanduses. Samuti on Vanas Testamendis on viiteid (Jr 2,5.11; 10,14; Ps 106,20) Iisraeli kriitilistele arusaamale. Lk 89j.

370 Autor näeb, et Paulus võtab Gl 4,3–10 üles juutidele tuntud ebajumalateenistuse hukkamõistu teema eesmärgiga hoiatada tagasilangemise eest seaduse kultusest või elementide teenimisest kantud religioossusesse.

371 R. Dabelsreini väitel samastab Paulus juutide seaduse teenimise paganate elementide teenimisega. R. Dabelstein 1981: 64.

372 G. Eichholz 1991: 83; J. D. G. Dunn 1998: 117.

1) etniline eristamine, mille järgi Rm 1,18–32 kõneleb eelkõige paganatest ja Rm 2,17jj keskendub juutidele. Nende kahe teksti ühisosa esitatakse Rm 2,1–16, kus apostel esitab oma väite: ka juudid on patu all! Juutide kõnetamisele järgneb Rm 2,1–16, mille eesmärgiks on esitada solidaarsuse aspekt paganate ja juutide vahel.³⁷³ Solidaarsus väljendub kogu loodu allutatuses patule.³⁷⁴ Rm 2,1–4 esitab küll sarnase (Rm 1,18–32) süüdistuse juutidele, kuid rõhub Iisraeli eelispositsioonile. Rm 2,4 kõneleb Jumala halastusest ja meelearandusest, milles seisneb juutide eelispositsioon;

2) uurijad tõstavad esile salmi Rm 2,7, kus Paulus nimetab, et igavene elu saab osaks neile, kes püsivad heategemises. Selle salmi tõlgendamisel eeldatakse, et inimesel on võimalus hea toimimise kaudu tulla välja kohtu alla kuuluvatest eksimustest. Nimetatud heategemine on seotud Moosese Seaduses püsimisega. Uurijad järeldavas, et Pauluse avaldused paganate ja juutide kohta ei puuduta kõiki paganaid ja juute. Nende seas on ka õigeid³⁷⁵. J. D. G. DUNNI väitel esindab Paulus siin juutide arusaama päästest, mis on mõistetav kui Jumala initsiatiivi ja inimese vastuse koostoimimine. Mõlemad on olulised, nii Jumala and kui inimene, kes täidab Jumala tahet. J. D. G. DUNNI arvates tuleb arvestada Pauluse avaldustes õigeksmõistmisest ja kohtust nii kohtusõnumiga Rm 2,6–11 kui tegudega 2Kr 5,10, mida usklikud on kutsunud tegema.³⁷⁶

3) nimetatakse, et Paulus kõnetab alates Rm 2,1jj-st juute ning võtab oma arutelu pidepunktiks Moosese Seaduse³⁷⁷. Seaduse teema on kogu teksti “suudmekohaks” (Rm 2,12–16)³⁷⁸. Uurijate arvates nimetab Paulus, et just Moosese Seadus on see kriitiline mõõdupuu, mille abil inimene võib mõista oma Loojat ja Looja poolt seatud loomiskorda³⁷⁹. Seeläbi moodustab Moosese Seadus ka neutraalse

373 T. Laato ja J. D. G. Dunn seovad Rm 1–2 eelkõige Trk 11–15-ga, mis argumenteerib tugevalt paganliku ebajumalateenistuse vastu. T. Laato 1991: 118j, J. D. G. Dunn 1998: 92. G. Eichholzi arvates kõneleb Paulus Rm 1,19–32 paganate olukorrast ja Rm 2,1 tekst alustab kriitikat juutide suunas, seda võib nende arvates käsitleda kui tabamust juutide paatose pihta. G. Eichholzi 1991: 81; T. Eskola näeb siin poleemikat etnotsentrismi vastu. Iisraeli staatus muutub, ja seda just eelispositsiooni suhtes, sest kõik vajavad Jumala õigeksmõistu usu läbi Kristusesse. T. Eskola 1998: 140.

374 S. H. Hwang väidab, et nii juutidel kui paganatel on sarnane vastutus Jumala ees. Ta tõdeb, et Rm 2-ga ei tee Paulus tühiseks Iisraeli ajalugu (Seaduse pärijad), pigem „kriipsutab ta alla“ juba prohvetite juures kõlanud süüasjad (Js 40,26.28; Jr 2,11) S. H. Hwang 1985: 206j.

375 Paulus näitab, et rahvas, kes äravalituna ja armu kogenuna ei paranda meelt, vaid mõistab kohut teiste üle, halvustab ja eitab Jumala halastust ja armu. See tähendab, et ta on astunud eemale oma äravalitusest. H. Räisänen 1983: 101; E. P. Sander 1985: 125.

376 J. D. G. Dunn 2003 b: 11.

377 H. Merklein 1998: 19j.

378 G. Eichholz 1991: 82.

379 H. Merklein 1998: 319j.

pinna, millel saab toimuda arutelu hea ja halva tegutsemise üle ning millest esimese tulemus on igavene elu, teise tulemus aga Jumala viha³⁸⁰. Moosese Seaduse kontekstis kõlab eriti lootusrikkalt Rm 2,13, kus apostel nimetab, et Moosese Seaduse täitjad mõistetakse õigeks. Apostel kasutab siinjuures samuti kiasmi Rm 2,7–10 + Rm 2,8–9.³⁸¹

Pauluse Moosese Seaduse mõistmine on aga ka üks põhiargument, mis kõneleb Rm 1–2-s kirjeldatava kohtu universaalsuse poolt:

1) Rm 2,13 tõdeb Paulus, et Jumala ees ei ole ju õiged seaduse kuuljad, vaid seaduse täitjad, kes mõistetakse õigeks. Ta näitab, et seadus on aluseks kohtumõistmisel. Nii juudid kui paganad tunnevad seadusi, seega Jumala kohtuotsus langetatakse sama kriteeriumi põhjal. Moosese Seadus kohtumõistmise kriteeriumina kinnitab Jumala erapoolikust ning välistab, et õige tegutsemisega on võimalik õndsust saavutada. Osalise jaotuse pooldajad väitsid, et kõnega Moosese Seadusest kinnitab Paulus Moosese Seaduses püsijate õigust Jumala ees, kuid kui arvestada, kellele on Moosese Seadus antud — adamiitlikule inimesele — ja mis on Moosese Seaduse ülesannet — avalikustada inimese süüd, siis sellest lähtuvalt kinnitab Paulus oma kõnega seadustest mitte juutide ja paganate õiguse lootust, vaid süüd. Paulus osutab nende võimetusele (puudulikkusele) end vabandada Jumala ees³⁸². Paulus näitab oma argumentatsioonis Rm 2,12–15;17–27 (aga ka Rm 3,1–8), et Moosese Seadus avalikustab ja raskendab inimese süükoormat ega anna lootust õigeks mõistmisele³⁸³. Nii juudid kui paganarahvad seisavad tulevikus Jumala kohtujärje ees ning Moosese Seadus ei ole seejuures privileegiks;

2) universaalse viha kuulutuse poolt kõneleb ka fakt, et apostel ei räägi kohtust lähtuvalt inimesest ja tema õigusest. R. DABELSTEINI arvates ei lähtu apostli kõne kohtust, mis viitab eelkõige Iisraeli restitutsioonile või õigete ja jumalatute püsimajäämisele, vaid kohtust, mis lähtub Jumala valikust, mis mõistab ühed õigeks ja teised hukka³⁸⁴.

Lähtudes seaduste mainimisest ja süütegude presenteerimisest, arvab R. DABELSTEIN, et antud tekst on huvitatud kohtust, mis puudutab kõiki, kuid igat üksikut inimest eraldi. R. DABELSTEINI arvates esitab Paulus Rm 1,18–2,16 mõtte, miks Jumala kohtuotsus tuleb eksijate üle.

380 H. Räisänen 1983: 101; E. P. Sanders, 1985: 125.

381 J. Jeremias 1966: 281–283. E. Jüngel 2000: 173–178. Grammatilise isikumuutmise põhjustab siinjuures dialoogiiseloome, mis kajastub kogu kirjas (Rm 2,17; 11,17; 14,4). BDR 2001: 231.

382 Autor näitas käesoleva töö teises osas, et Moosese Seaduse ülesanne on inimest süüdistada ja osutada tema patu eksistentsile, vt lk 74–77.

383 T. Laato arvates tahab Paulus säilitada teksti kollektiivset ja üldistavat tooni. Rm 1–2 on Pauluse süüdistus, mis jääb kõlama ja mille üle Jumal oma kohtuotsuse kuuldavale toob. T. Laato 1991: 100–117. Sama väidab ka J. D. G. Dunn 1998: 116.

384 R. Dabelstein 1981: 72–73.

Sealjuures osutatakse Rm 1,19–32-s eksijate süüle. Peale selle aga provotseerib Rm 2,1jj distantseeritud kohtuotsust, millele Paulus vastab omapoolse süüdistuse ja kohtukuulutusega. R. DABELSTEIN täheldab, et apostel osutab tõdemusega *διὸ ἀναπολόγητος εἶ* (Rm 2,1) inimese teadmisele oma õigusest Jumala ees ning seab selle küsimärgi alla.³⁸⁵ Esiteks võtab Paulus oma argumentatsioonile üldiselt aktsepteeritud aluse: Jumala kohtuotsus on õiglane. Paulus näitab, et Jumala kohtuotsusest ei pääse keegi. Sealjuures viitab ta Ps 62,13-le ning tõdeb, et isegi siis, kui inimene meelt parandab ja kahetseb, ei tee ta seda oma enese jõust, vaid ka kahetsus ja pöördumine on võimalik üksnes Jumala armust. Teiseks esitab ta vastavalt jumalatu ja õiglase eristusele mõtte kahest teest, kus Jumal mõistab õigeks või hukka tegude järgi ja mõõdupuuks on sealjuures Moosese Seadus. R. DABELSTEIN rõhutab, et mitte inimene ei jää õigeks Jumala ees oma tegutsemise kaudu, vaid Jumal mõistab inimese õigeks³⁸⁶. Seega ei kõnele Paulus mitte inimese kahest võimalikust teest, vaid Jumala kahest võimalikust valikust. Ka Moosese Seadus kohtumõistmise kriteeriumina kinnitab Jumala erapoolikust ning välistab, et õige tegutsemisega on võimalik õndsust saavutada;

3) Rm 2,7.10 tõlgendamise jaoks tähendab Rm 1,9–2,6-s kõlav süüdistus (patu all elamisest), et õndsuse taotlemine heategemisega on inimesele kaotatud võimalus. Inimene, kellele Paulus nõnda lausub, on juba Jumala kohtu all, temale on tema süü juba teatavaks tehtud (Rm 2,1–6)³⁸⁷. Segadust tekitab asjaolu, et Paulus esitab oma argumentatsiooni eeldused (alates Aadamast on inimkond patu all) alles Rm 5,12–21, see tähendab, et kõigepealt kõlab Rm 1,18 kohtuotsus inimkonna üle ja siis tulevad tõdemused ja seletud, et miks see kohtuotsus on kuuldavale toodud (Rm 1,19–32; 2, 1–16; 3,9,19j; 5,12–21; 7,7jj). Samas ongi just selline järjekord Pauluse eesmärk. Ta näitab, et Jumala viha puudutab kõiki, sest kõik on patu all. Paulus toob esile, et seaduse tundmine ja täitmine ei kõrvalda ega mõjuta Jumala kohtuotsust, sest selles täitmisel on inimene poolik, kuna ta on patune. Seepärast jääb püsima Rm 1,18-s esitatud viha kuulutus ka Rm 2,1.16-s. Seega ei viita Paulus kõnega kahesugusest kohtuotsusest õndsakssaamise võimalustele. Samuti ei erista seadus kahte etnilist suurust, vaid eristab Jumala ees jumalatu (patuseid) ja õigeid,³⁸⁸ kuid arvestades Rm 2,1 tõdemust (keegi ei saa vabandada), ei ole neid õigeid.

Eelneva analüüsi põhjal järeldusi tehes ja esitatud küsimusele (millega põhjendab Paulus vihakohtu universaalsust?) vastust andes tõdeb autor, et Jumala viha universaalsuse põhjus ja kindlus rajaneb inimese patu reaalsusel ja süüdistaval seadusel. Paulus viitab kõnega seadustest (Rm 1–2) jumalatuile ja provotseerib neid, kes arvavad, et nad on õigeid. Kuna seadus toob ilmsiks, et kõik on süüdi ja patu all,

385 Rm 1,18–2,16 kirjeldatav inimene sarnaneb süüdistajaga, keda võib identifitseerida nii juudina kui jumalakartliku mittejuudi või proselüüdina. R. Dabelstein 1981: 72–73.

386 Autor viitab siinkohal Hs 33,12–20-le, kus eristatakse inimese õigust ja ühekohut ning nimetatakse, et õige õigus ei päästa teda tema üleastumise päeval.

387 Rm 2,1–6 näitab Paulus, et rahvas, kes äravalituna ja armu kogenuna ei paranda meelt, vaid mõistab kohut teiste üle, halvustab ja eitab Jumala halastust ja armu. Nõnda näitab Paulus, et Iisrael on “astunud eemale” oma äravalitusest.

388 R. Dabelstein 1981: 97–98.

põhjustab ta ka universaalset kohust (Jumala viha), mis peetakse kõikide üle³⁸⁹.

3.4.' *Ὀργή kui karistus- ja needuskohus (1Tes 1,9j; 5,9)*

Eelnevates peatükkides tuli esile, et Jumala viha (*Ὀργή*) on eshatoloogiline suurus, mis saab inimese jaoks reaalseks alles maailma ajastu lõpul, kuid inimese ees, horisondil, terendab juba praegu Jumala vihakohus. Jumala vihakohtu tulek on inimese üle kuuldavale toodud tema jumalatuse pärast. Käesolevas alapeatükis käsitleb autor Jumala viha avaldumise sisulist aspekti. Sellega seoses keskendub autor tõstatatud hüpoteesi viimasele osale **Jumala viha ilmumine tähendab jumalatute hukkamõistmist kui needuskohut. Jumala hukkamõist on seotud inimese surmaga.** Antud alapeatüki raames analüüsib autor Pauluse esitatud väidet Rm 1,17.32 ja 1Ts kirja põhjal.

Salmide Rm 1,17.32 kaudu eristab Paulus mõisteid *σωτηρία* ja *Ὀργή*, nõnda samuti eristab ta ka mõisteid elu ja surm. Koos M. THEOBALDIGA osutab autor Rm 1,32-s mõistele *ἄξιοι θανάτου*, mis vastandub Rm 1,17c-le (*ζήσεται*). M. THEOBALDI arvates kõneleb see eristus Jumala vihakohtu tegelikkusest ja Jumala vihakohtu täideviimisest³⁹⁰. Selle eristuse kohaselt väidab M. THEOBALD, et Pauluse järgi toimub Jumala vihakohtu täideviimine postmortaalses ja igaveses surma jõustumises kui absoluutses jumalatuses. Igavese elu ja igavese surma vastandumist kinnitavad ka Rm 2,7j (“igavest elu küll neile, kes püsiva heategemise kaudu taotleavad kirkust ja au ja kadumatust, ent viha ja raevu neile, kes on isemeelsed ja tööle sõnakuulmatud, aga kuulekad ülekohtule”). Paulus esitab Rm 2,7 arusaama, et Jumala viha on hukatus neile, kes on jumalavastased. Siin ei ole Jumala vihakohus seotud neutraalse kohtupidamisega, vaid viha ja raev ongi ise see kohus.³⁹¹

Rooma kirjas on Pauluse kõnel Jumala vihast (*Ὀργή*) argumenteeriv roll ja Paulus ei keskendu tuleviku ettekujutuste konkreetsele kirjeldamisele. Ta esitab vaid väite, et patust ootab ees igavene surm. 1Ts kirjast leiab aga passaaže, mille taustal Jumala vihakohtu täideviimine selgemaks muutub. 1Ts 4,13–5,12 kirjeldab Paulus

389 Autor arvestab töö teises peatükis tehtud analüüsiga ja järeldustega, et inimene, kes kohtub Moosese Seadusega, on patu all, st võimetu Moosese Seadust täitma (Rm 7,7jj).

390 M. Theobald 2001: 84.

391 M. Konrad 2003: 67.

apokalüptiliste piltidega Kristuse tulemist³⁹². Pauluse mõttekäikudes Kristuse tulemisest ja surnute ülestõusmisest esineb ka mõiste “Jumala viha”. Sellest lähtuvalt analüüsib autor erinevaid 1Ts tekste, et uurida, millega põhjendab Paulus *ὀργή* tähendust needus- ja karistuskohtuna? Teiseks küsib autor, kuidas mõistab Paulus vihakohtu toimumist, kas Jumala vihakohus on pärast surma toimuv neutraalne kohtupidamine, kus kõik surnud tõusevad üles ja nende üle mõistetakse kohut?

3.4.1. Pauluse põhjendus, miks *ὀργή* tähendab needus- ja karistuskohut

1Ts 1,9 juhatab sisse kaudse küsimuse *ὁποίαν*; (“kuidas te vastu võtsite”) ja sellele järgnev *πῶς ἐπιστρέφειν*; (“kuidas te olete pöördunud ebajumalaist teenima tõelist elavat Jumalat”) on mõistetav vastusena, mis seletab lahti, kuidas tessalooniklased Jumala vastu võtsid. Kõneldes minevikust ja pöördumisest, vaatab Paulus ka tulevikku ja osutab sellele, kes päästab pöördunud Jumala vihakohtust – Kristusele. See eshatoloogiline päästelootus iseloomustab tõelise Jumala poole pöördunud koguduse olemust³⁹³. Autor nõustub G. NEBEGA, et sellise eshatoloogilise lootuse juures on tegemist eelkõige lootusega ülestõusmisele. Paulus käsitleb Jumala viha teemat ülestõusmise kontekstis ja ülestõusmine tähendab eelkõige pääsemist vihast³⁹⁴. 1Ts 1,10 taustal tuleb nähtavale, et Jumala viha täitumine toimub samal hetkel, kui Kristus omad päästab. Paulus kasutab siin verbi *ῥύομαι*³⁹⁵. Paralleelid antud kirjakohtadele, kus päästja tuleb taevast ja selleks päästjaks on Jeesus Kristus, Jumala Poeg³⁹⁶, on leitavad Rm 5,9-s ja Fl 3,20-s. Fraasiga *ὃν ἤγειρεν ἐκ {τῶν} νεκρῶν* viitab Paulus, et tekst 1Ts 1,9.10 on seostatav ülestõusmissündmusega³⁹⁷.

Seoses keskse teemaga (Jumala viha kui needuskohus ning selle põhjendamine) näeb autor, et Kristuse tulemine ja pääste on seostud vihakohtu

392 Eriti 1Ts 4,15–18

393 S.o kannatlikus lootuses Issandale Jeesusele Kristusele 1Ts 1,3.

394 G. Nebe 1992: 173. J. M. Gundry Volf 1990: 21–25.

395 Enamasti kasutab Paulus seda verbi kirjakohtades, kus ta kõneleb surmast kui ähvardavast ohust. Eshatoloogiline päästemotiiv on esindatud Rm 11,26-s (Jesaja tsitaat), kus Paulus kirjeldab visiooni, et kogu Iisrael päästetakse. Rm 7,24 viitab päästmisele adamiitlikust surmaihust.

396 Kristusest rääkides kasutab Paulus valdavalt mõisteid “Poeg” ja “Jeesus”, seda nii ülestõusmisest kõnelevates tekstides kui ka mujal. Ülestõusmisega seoses 1Ts 4,14; Rm 8,11; 2Kr 4,14 ja teises seoses 2Kr 4,10j.

397 Sama tähendus Rm 10,9; 1Kr 15,4.

toimumisega ja kristlaste ainus lootus selles kohtus püsima jääda on Kristus. Samuti seletab Paulus tessalooniklaste pöördumist Kristuse isikust lähtuvalt. Paulus ei kõnele siin õigetest, kes päästetakse nende õigete tegude tõttu. Kristlaste pöördumine ja tulevik rajanevad ainult Kristusel. Paulus on kindel, et Kristuse kaudu jõuab inimese õndsus või hukatus lõplikule eesmärgile.³⁹⁸ M. THEOBALDI sõnusi on Kristus Paulusele nii hukkamise kui õndsuse tõeliseks sümboliks, sest Kristus on ainsaks “teeks”, mille kaudu vihast ja hukust päästetakse. Siit saab järeldada, et Kristuse tulemisel jäävad vihasse need, keda Kristus ei päästa. Seega põhjendab Paulus oma kõne Jumala vihast kristoloogiliselt. *Parusia*’le ehk viimsel päeval Jeesuse Kristuse taastulemisele tuginedes näeb ta Kristust sellena, kes päästab vihakohust.³⁹⁹ M. KONRADTI sõnusi moodustab Jumala vihakohus Pauluse pääste sõnumi horisondi ehk evangeeliumi päästesõnum kõlab inimesele, kelle tulevikku varjutab Jumala viha.⁴⁰⁰ Autori järeldust toetab ka tekst 1Ts 2,16.

1Ts 2,15a–16a esitab Paulus rea süüdistusi ning lisab, et need ei jää karistusest. Jumala viha põhjendamisel rajab Paulus oma argumentatsiooni patu mõistele ning selles tekstis tuleb selgelt nähtavale, et Jumala viha on karistus patu eest⁴⁰¹. Paulus toob siin kuuldavale isikliku läbikogetud põhjenduse. Ta näitab, et juudid eitavad evangeeliumi, mis on Jumala sõna inimese päästeks. Põhjused selleks on väga objektiivsed: nad tahavad kõiki päästa Jumala poolt neetust ehk Kristusest. Juudid peavad ristilöödud Kristust ärrituseks (1Kr 1,23) ja ristilöödud Kristus on Jumala poolt neetud (Gl 3,13). Sellest lähtuvalt ei saa juute nimetada inimeste ega Jumala vaenlaseks. Paulus seab sellele objektiivsetele põhjustele vastu samuti objektiivse ja õigustatud soovi: kristlaste kuulutustöö eesmärk on päästa kõik Jumala vihast. Lisaks sellele objektiivsele tõele toob Paulus kuuldavale oma isikliku tõdemuse: kui juudid takistavad Jumala tööd (evangeeliumi kuulutamist) paganate seas, võtavad nad lootuse päästeks nii paganatelt kui endilt⁴⁰². Siin suunab Paulus oma mõttekäigu tulevikku. Eshatoloogiline hukatus tuuakse kuuldavale juutide üle, sest juudid takistavad Jumala eshatoloogilist plaani paganatega.

Eelöeldu põhjal tuleb nähtavale, et 1Ts 2,16-s esitab Paulus mõtte: need, kes ei kuuluta päästelootust (kes selle lootuse vastu tegutsevad, takistavad), nende ees,

398 M. Konrad 2003: 57–73; J. M. Gundry Volf 1990: 21–25.

399 M. Theobald 2001: 98. Sarnaselt P. Hoffmann 1978: 317j.

400 M. Konrad 2003: 65.

401 Vrd Rm 1,18–32, kus Jumala viha on mõistetav karistus- ja needuskohtuna inimese patu üle.

402 Seepärast saab Paulus salmis 1Ts 2,16 väita, et *καλωόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλήσαι ἵνα σωθῶσιν*.

horisondil, terendab Jumala vihakohus. Samas näitas 1Ts 1,9.10, et ka pöördunud on kohtu all. Vahe nende kahe grupi vahel on, et ühtedel on lootus Kristuse päästele, teised aga ei oma lootust päästele ja nad takistavad selle päästelootuse kuulutamist. Ka 1Ts 2,16 tekst kannab sõnumit, et ilma Kristuseta ei ole päästet. Autor nendib, et taas on määravaks Kristus, sest Kristuses viiakse õndsus ja hukatus n-ö sihile. Need, kes ei looda Kristusele, neile saab Jumala viha hukatus- ja needuskohtuks. M. KONRADT lisab, et kristlaste jaoks terendab kohus küll horisondil, kuid see kohus ei ole ohustav, sest kristlastel on osadus Kristusega, kes päästab kohtust.⁴⁰³

Sarnaselt mõistab Paulus 1Ts 5,9jj-s päästet Jumala vihakohtust⁴⁰⁴. 1Ts 5,9j kirjeldatakse usklike eshatoloogilist eksistentsi. 1Ts 4,13–18 esitas Paulus pildi, kuidas viimsed sündmused toimuvad. 1Ts 4,16j nimetatakse, et Kristuse tulemisel kuulatakse Issanda sõjahüüdu, peaingli häält ja ta tuleb Jumala pasuna saatel alla taevast. Kristuse tulemisel tõusevad üles esmalt need surnud, kes on läinud magama Kristuses, ja pärast seda kistakse üles pilvedesse need ülejäänud elavad. Kõik nad tõusevad üles, et minna Issandale vastu. Paulus ei anna teada aega, millal need sündmused toimuvad, kuid rõhutab, et kõik see toimub ootamatult, 1Ts 5,4jj (ootamatult nagu varas). Issanda päeval eristuvad valguse lapsed pimeduse lastest, sealjuures samastatakse Issanda päeva tulemist Jumala *ὀργή* ga. Usklike jaoks on Issanda päeval *ἡμερα κυριου* lootusrikas kõla ja sellepärast ei ole M. KONRADTI sõnutsi Issanda päeva tulemise ootamatus neile ka hirmutav⁴⁰⁵. Sealsamas, kui ta räägib päästest (1Ts 5,9), kõneleb ta ka “viha alla jäämisest”⁴⁰⁶. Viha alla jäämine vastandub päästele Kristuses⁴⁰⁷. 1Ts 5,9j-s (sama 1Ts 1,10; 2,16) arvestab Paulus, et päästmine toimub Kristuse läbi. Sellepärast nõustub autor F. BACKIGA, kes väidab, et pääste universaalsest vihakohtust ei ole universaalne⁴⁰⁸ ega individuaalne⁴⁰⁹, see on Kristuse-keskne⁴¹⁰ ja sellepärast on ta neile, kes ei ole Kristusega, hukatus ja karistus⁴¹¹.

403 M. Konrad 2003: 73–93.

404 Vrd L. Mattern, 1966: 79–81. J. M. Gundry Volf 1990: 25.

405 M. Konrad 2003: 128–180.

406 G. Barth tõlgib 1Ts 5,3 mõiste *ὀλεθρος* ‘äkiline häving’ ning nimetab, et häving tuleb *parusia* saabumisel.

407 “Aga meie, kes me oleme päeva lapsed, olgem kained, rõivastatud usu ja armastuse kaitserüüga ning päästelootuse kiivriga, sest Jumal ei ole meid asetanud viha alla, vaid pääste saamiseks meie Issanda Jeesuse Kristuse läbi.” (1Ts 5,8.9).

408 2Brk 49–51, kus kõik inimesed muudetakse. F. Back 2002:197.

409 AscJes 7,25, Vit.Mos II,288, kus muutmine toimub vastavalt inimese maa peal elatud elule. F. Back 2002: 197.

410 F. Back 2002: 197; M. Konrad 2003: 57–71; J. M. Gundry Volf 1990: 25.

411 Arusaama, et jumalavastase “maailma” üle karistus ja needuskohus tuleb, esitab Paulus ka 1Kr

Eelpool tehtud analüüsi kokku võttes täheldab töö autor, et Paulus ei vastanda universaalset viha ja needuskohut usklikule kogudusele. Pauluse järgi terendab ka Kristuse koguduse ees, horisondil, Jumala viha ning nende pääste ei ole nende käes. Ometi usuvad ja loodavad pöördunud, et Issanda päeval, kui Jumala viha saab lõplikult ja igavesti avalikuks, päästetakse nad selle viha seest. Paulus esitab selgelt ainsa päästegarantii, see on Kristus. Pääste tähendab Kristusega koosolemist ja õndsusesse saamist. Kristuse tulemise ootamisega ja tema kui ainsa lootusega muutub õndsusküsimus väga radikaalseks, valida ei ole kas see või teine, vaid kas Kristus “tõmbab” inimese välja Jumala viha needusest või inimene jääb hukatusse. Sealjuures on oluline, et need kaks sündmust ei ole esitatud valikuna, kus inimene saab tegutseda, vaid lootusena, et Kristus tegutseb⁴¹². Seega oma põhjendusega, miks *ὀργή* on karistus ja needuskohus, jõuab Paulus sinna tagasi, millega ta oma kirja alustas: Jumala vihas on lootus päästele üksnes Kristuses. Neile, keda Kristus ei päästa Jumala viha alt, neile jääb Jumala viha karistus needuskohtuks.⁴¹³

3.4.2. Paulus ei mõista Jumala vihakohut (*ὀργή*) pärast surma toimuva neutraalse kohtupidamisena

1Ts tekstide põhjal näitas autor, et Paulus mõistab Jumala viha kui needuskohut lähtuvalt kristotsentrilisest arusaamast päästest. Kristuse kaudu toimub otsustamine pääste üle. Kristus kui pääste garantii aga ei muuda kohut kuidagi kergemaks, vaid vastupidi. Paulus muudab Kristuse isiku kaudu oma kõne kohtust radikaalseks. Kristus on orientiiriks ka hukkamisele, sest need, kes ei pääse, jäävad viha sisse ja hukuvad. Kristuse surma ja ülestõusmisega osutatakse Jumala viha ja surma suurusele ning kõikehaaravusele. Kristuse isiku kaudu saab arusaadavamaks, et Jumala viha ei ole n-õ karistus, mis sõltub õigest ja valest toimimisest. Jumala vihas saavad neetud kõik, kes on jumalavastased ja patu all. H. HÜBNER nimetab, et nii nagu kõlab Loojalt “Saagu!”, nõnda võimasalt ütleb ta ka “Hävi!”⁴¹⁴. Peale selle kõneleb Paulus surmast ja surnute ülestõusmisest alati seoses Kristuse ülestõusmise ja tulemisega⁴¹⁵.

5,13; 6,2; 11, 32.

412 Salmis 1Ts 5,10 kirjeldatavate sündmuste subjektiks, ei ole nagu salmis 1Ts 5,9 Jumal, vaid Kristus.

413 M. Konrad 2003: 524.

414 H. Hübner 1992 c: 659-661.

415 Paulus väidab 1Kr 15,12, et kui ei oleks surnute ülestõusmist, ei oleks mingit ülestõusmist. See, et Kristus on üles tõusnud, on eelduseks, et Kristus tuleb. Kui teised eshatoloogilised motiivid on

Pauluse 1Ts kirjas on materjali viimsepäeva sündmuste kohta ja Kristuse ülestõusmise kohta.⁴¹⁶ Kuid neis tekstides ei kajastu vihakohus forensilise aktina, kus äratatakse kõik surnud üles ja siis toimub eristamine: ühed õndsusesse ja teised hukatusse. Lisaks kerkis nende eshatoloogiliste piltide (1Ts 1–5) kaudu esile tõsiasi, et Paulus ei määratle Jumala kohut mingi kindla daatumiga ega kirjelda selle kohtu juriidilist kulgu. Paulus ei räägi neist, kes kohtus õigeks jäävad seaduse tegude tõttu. Kristuse tulemisega seoses seaduse kriteeriumitest ei räägita. Miks on see nii?

Esimese põhjuse nimetas autor juba eelmises alapeatükis 3.3.2. Moosese Seadus ei anna inimesele päästelootust kohtust, sest seadus tunnistab inimese süüdi. Seadus avalikustab inimese eksimused, mitte ei mõista neist õigeks. Seega on seadus neutraalseks kohtupidamiseks võimetu. Seadus saab vaid kinnitada, et Jumala viha on õiglane, sest kõik on pattu teinud.

Teiseks tuleb arvestada, et ülestõusmissündmused on Paulusele eelkõige päästesündmused ja üles äratatakse ainult need, kes päästetakse.⁴¹⁷ Pauluse sõnutsi loodavad usklikud päästele ja ülestõusmisele igavesse ellu⁴¹⁸, mitte kohtus õigeksjäämisele. Pauluse poolt esitatud ülestõusmisearuamast lähtuvalt järeldub, et Paulus ei tunne neutraalset surnute ülestõusmist, millele järgneb kas igavene elu või igavene surm. Ülestõusmisel ei toimu neutraalset kohut, kus ülestõusnud jagatakse igavesse surma ja igavesse ellu⁴¹⁹. Ta kõneleb vihast kui needuskohtust, kus ainus lootus päästele on Kristuses. Siit omakorda järeldub, et kui päästet ei toimu, jääb viha püsima. Sellepärast ei nimeta ka Paulus, et nad tõusevad Kristuse tulemisel selleks üles, et neid siis hukule määrataks. Samas on ka uurijaid, kes nõnda eeldavad. S. SCHNEIDER toob siinkohal sisse äärmusliku mõiste “negatiivne ülestõusmine”, mille kohaselt viimsel päeval tõusevad ka mitteusklikud üles ja Jumala ees seistes teevad nad oma otsuse Jumala suhtes.

Pauluse juures varieeruvad, siis arusaam, et Kristuse tulemisel toimub ka ülestõusmine, on kõikides kirjades läbivaks motiiviks. Pauluse kõne surnute ülestõusmisest käib kokku Pauluse avaldustega Kristuse tulemisest (vt ka 1Kr 6,14; 15,12jj; 2Kr 4,14; Rm 8,11; Fl 3,21). Pauluse väide, et surnud tõusevad üles, kinnitab ka Pauluse eshatoloogilise pinge säilimist, sest inimene elab lootuses ülestõusmisele, ka oma ülestõusmist ei saa ta objektiivselt kogeda. C. Burchard, 1998: 211; J. S. Park 2000: 197jj.

416 Rooma kirja tekstides puudub viide kohtupidamise käigule. 1Kr 3,17.6.9.10 nimetavad, et ülekohtused ei päri Jumala riiki. Gl 5,10; 6,7.8 kuulutab Paulus, et igäüks saab oma karistuse (kuid sealjuures ei nimetata, kuidas). Fl 3,19 ütleb Paulus, et Kristuse risti vaenlaste lõpp on hukatus.

417 H.-H. Schade 1984:193; J. S. Park 2000: 197jj.

418 Siit ka Pauluse eshatoloogiline “pinge juba nüüd – veel mitte”. Pääste toimub tulevikus.

419 Taas tuletab autor meelde Rm 1–2 kõlavaid universaalse ja tulevikku suunatud kohtu avaldusi ja tõdemusi, et keegi ei pääse Jumala vihast. Rm 1–2 tekstides põhjendas Paulus Jumala vihakohut eelkõige patuga ja seaduse süüdistustega, just neist kahest lähtuvalt kõneles Paulus igavesest surmast.

S. SCHNEIDER väidab, et Kristuse ülestõusmine ei oma mitteusklikele negatiivset tagajärge, vaid ka nemad muudetakse kaduvusest kadumatuks. Kaalukeeleks Jumala ees pärast ülestõusmist saab küsimus, kas nad ütlevad vabaduses “jah” Jumala päästvale pakkumisele Kristuses või ütlevad nad “ei”. S. SCHNEIDERI kohaselt pannakse inimene ülestõusmise järel neutraalsesse positsiooni ja ta peab valima Jumala kasuks või kahjuks. Samas väidab S. SCHNEIDER, et surmaprobleem on ka inimese õndsusprobleem, st surm ei muuda inimese jumalaeitust Jumala austamiseks, surmas ei saa inimene ütelda Jumalale: jah, sa oled minu Looja.⁴²⁰ Sellepärast tahab S. SCHNEIDER anda jumalaeitajatele ka n-õ neutraalse aluse, vabaduse, kus oma sõna Jumala poolt või vastu öelda.

Autor näitas aga eelnevalt, et ülestõusmine on päästesündmus ja Jumala viha eest ei pääse inimene muu kui Kristuse kaudu. Sellest lähtuvalt tõdeb autor kokkuvõtteks, et need, keda Kristus ei päästa, jäävad Jumala viha alla ja see viha on neile hukatuseks ja needuseks. Jumala viha on karistuseks neile, kes on Jumalast eemal. Seda kinnitavad nii Tessaloonika kirja tekstid kui Rooma kirjas viidatud viha ja raev ülekohtuste üle (Rm 2,7). Täpsemalt öeldes kajastab kirja argumentatsioon neid mõtteid, mida Paulus tõi juba oma esimeses kirjas tessalooniklastele kuuldavale: inimese horisondil asetseb Jumala vihakohus (igavene surm) ja Kristus toob sealt väljapääsu.

3.5. Pauluse kõne surmast ja Jumala hukkamõistust (κατακρίμα) ja selle kokkupuude 1. Moosese raamatu paradiisiloo

Antud alapeatükis vaatlleb autor tõstatatud hüpoteesi viimast osa: **Jumala vihakohus ja hukkamõist on seotud inimese surmaga.**

Autor alustab oma mõttekäiku küsimusega, kas Paulus eristab surmast kõnelemisel bioloogilist (“tavalist”) surma ja Jumala poolt surmaotsusena, hukkamõistmisena kogetavat surma? Küsimuse vastuseks viitab autor M. THEOBALDI seisukohale Pauluse arusaamast bioloogilise surma ja igavese surma ühtsusest. M. THEOBALDI kohaselt võtab Paulus nimetatud ühtsust tõsisemalt kui ükski teine teoloog enne või pärast Paulust. M. THEOBALDI sõnutsi mõistab Paulus, et inimese bioloogilise surm on seotud suremise kui absoluutse Jumalast eemal (jumalatu) olemisega, mis on määratud Jumala poolt kui hukkamõist ja surmaotsus. Paulusele tähendab inimese bioloogiline suremine (patuses loomuses) hukkumist ja loovutamist n-õ igavesse surma (vastand igavesele elule)⁴²¹. Bioloogilise surma ja surma kui surmaotsuse omavaheline sidumine tuleb Pauluse juures kõige selgemini esile Rm 5,12–21-s ja Rm 7,7–13-s. Nendes tekstides

420 S. Schneider 2000: 206–210.

421 M. Theobald 2001: 98.

argumenteerib Paulus paradiisiloo sündmustega. Eriliselt keskendub ta aga pattulangemisloole 1Ms 2–3. Sellest lähtuvalt vaatleb autor nii sisulisi kui sõnakasutust puudutavaid kokkupuutepunkte paradiisiloo ja surma, needuskohtu teemaatika vahel ning esitab nende baasil ka argumendid tõstatatud väidete toetuseks.

Vana Testamendi loomislugudest leiame 1Ms 2,9 kirjelduse paradiisiaiast, kus kasvab elupuu ning hea ja kurja tundmise puu. 1Ms 2,16 annab Jumal loa: “kõigist aia puudest sa võid süüa” (*ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη*) ning salmis 17 esitab keelu: “aga hea ja kurja tundmise puust sa ei tohi süüa, sest päeval, mil sa sellest sööd, pead sa surma surema” (*ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτοῦ ἢ δ’ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε*). 1Ms 3,3 kõneleb Eeva maole Jumala keelust: “Te ei tohi sellest süüa ega selle külge puutuda, et te ei sureks”. 1Ms 3,19 teeb Jumal Aadamale teatavaks needuse, mille ta oli 1Ms 2,17 seadnud, sealjuures rõhutatakse Aadama maist päritolu: “...kuni sa jälle mullaks saad, sest sellest sa oled võetud! Tõesti sa oled põrm ja pead jälle põrmuks saama”. Tekstis 1Ms 3,22b.23a (“Aga nüüd, et ta oma kätt ei sirutaks ega võtaks ka elupuust ega sööks ega elaks igavesti ... Siis saatis Issand Jumal tema Eedeni rohuaiast välja”) tuleb nähtavale, et Aadamale ei saanud osaks igavene elu ja ta lahkub vahetust osadusest Jumalaga.

Seoses kokkupuutepunktidega paradiisiloo ja igavese surma teemaatika vahel juhib autor eriliselt tähelepanu 1Ms 2,17 toodud keelule ja selles kuuldavale toodud otsusele: *ἀπ’ αὐτοῦ ἢ δ’ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε*. Selles keelus öeldakse, et inimest, kes astub üle Jumala keelust, ootab surm. Kuid see surm ei ole lihtsalt elu lõppemine, vaid selles on esitatud eshatoloogiline (igavikuline) aspekt. Surm on karistus ja kohtuotsus, mis inimest ähvardab, kui ta keelust üle astub. Keelule, mis paradiisiaias kuuldavale tuleb, vastandub käsk, mille Jumal inimesele annab: *ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη*. Nende kõikide aiapuude hulka kuulub ka igavese elu puu, millest söömisel saab inimene elada igavesti (1Ms 3,22b). Autori arvates tuleb käsu ja keelu vastandamisel nähtavale ka igavese elu ja igavese surma vastandamine. Igavene elu saab osaks inimesele elupuust süües ja igavene surm saab osaks hea ja kurja tundmise puust süües.

Sama vastandamine (igavene elu – igavene surm) on leitav ka Pauluse kirjadest. Paulus kõneleb igavesest elust ja igavesest surmast seoses loomisega ja patuga, nt Rm 1,32 (1,17c) on tajutav mõisteline (*ἀξιοι θανάτου*, mis vastandub Rm 1,17c *ζήσεται*) ja Rm 5,12–21 ja Rm 7,7–13 temaatiline kokkupuude loomislooga.

Rm 5,12–21 annab Paulus vastuse küsimusele, kust tulevad patt ja surm. Vastuse leidmiseks pöördub ta alglugude poole (1Ms 2–3). Autor näitas käesoleva töö esimeses peatükis, et patt on omandanud maailmas keskse positsiooni ning tema võim avaldub *ἐν τῷ θανάτῳ*. Surma tulemist maailma kirjeldab apostel verbi *διέρχομαι* (1Kr 10,1; 16, 5; 2Kr 1,16) kaudu. Maailm on kinni seotud surmaotsuse ja needuse haardesse. Valitsevaks ei ole surm kui inimelu lõpp, vaid hukkamõist, mis sisaldab eshatoloogilist tooni⁴²². Surma võimu aspektile viidates näitab Paulus autori arvates, et surma mõiste väljendab midagi enam kui vaid bioloogilist suremist. See ei ole niivõrd surm, mida kantakse ihus, kui võrd patuse inimese olemuse defitsiit, millega piirdub patuse inimese eksistents. Samas ei ole surma valitsemise puhul tegemist müstilise suurusega, sest Paulus avab patu mõiste tähenduse just konkreetse teo põhjal, s.o Aadama üleastumise põhjal. Paulus viitab siin samuti 1Ms 2,17 keelule, millest Adam üle astus ja seega jõustus karistusotsus ehk surm. Sellest lähtuvalt leiab autor, et Pauluse järgi ei olnud Adam loodud surelikuna või kaduvana, vaid eluks Rm 7,7jj. Aadama kaduvust (surelikkust) tuleb mõista hukkamõistva otsusena tema üleastumise pärast. Teisalt saab Aadama kaduvust ja surelikkust vaadata ka tema puudulikkusena: ta oli määratud eluks, talle oli see ette nähtud, kuid tal jäi see saamata, puudu⁴²³.

Arusaama surmast kui kohtuotsusest ja hukkamõistust toetavad Paulusel sageli ettetulevad mõisted *κρίμα* ja *κατακρίμα*. Mõisted *κρίμα* ja *κατακρίμα* osutavad surmaotsusele (*θανάτῳ ἀποθανεῖσθε*), mis jõustus, kui Adam keelust üle astus. Mõistega *κρίμα* kõneleb Paulus Jumalast kui kohtunikust⁴²⁴ ning *κατακρίμα* tähistab hukkamõistu⁴²⁵. Jumal mõistis Aadama eksimuse hukka⁴²⁶.

422 Vrd O. Hofius 2002: 182; D. Zeller 1976: 115, 117.

423 Auto peab siinkohal silmas loomise katkemise ja täitumise arusaama, millega autor tegeleb käesoleva töö järgmises osas.

424 Vrd. Rm 1,18j; 2,2; 11,33.

425 Vrd Rm 8,1. W. Schenk 1992: 641.

426 U. Wilckensi ja E. Jüngeli vastu, kes seovad omavahel salmid Rm 5,16b ja Rm 5,13. U. Wilckens 1978: 324; E. Jüngeli 2000: 58j.

Surma ja kohtu omavaheline seos on tajutav ka mõistes, millega Paulus kirjeldab Aadamat ja tema tegu: *παράπτωμα, παρακοή*. Need kaks kõnelevad eelkõige keelust üleastumisest, sealjuures rõhutab *παρακοή*⁴²⁷ Aadama teo igavikulist aspekti, sest siin kajavad alati kaasa surm ja hukkamõist. Aadama sõnakuulmatuses “haarab patt maailma järgi” ja inimene seisab Jumala ees kui jumalavastane inimene. Mõiste *παράπτωμα* seoses mõistega *κατακρίμα* toonitab surma reaalsust, mis valitseb inimeste keskel⁴²⁸. Nende mõistete lisatähendus tuleb esile antiteetilisest võrdlusest, mille salmiosas 15b juhatab sisse põhjendav *γάρ*. Selles salmis esineb *qal wa-chomer* — väiksemalt suuremale (*εἷς ... πολλῶ μᾶλλον*) — argumentatsiooni viis, millega esitatakse soterioloogiline väide: inimkonna, *πάντες*’i, jaoks toob Kristus kaasa võrreldamatu konsekventsi⁴²⁹. Siit tuleb ka neljas Adamaga seotud punkt, kus Paulus kõneleb paralleelselt ühest ja paljudest, kes on Aadama kaudu neetud (*εἷς – πολλοί, πάντες* Rm 5, 12b; 15a, 15b, 16, 17, 18a, 18b, 19a, 19b)⁴³⁰. Põhjendused nimetatud teesile järgnevad Rm 5,16b ja 5,17, milles Jumala kohut ja Jumala õigeksmõistu täpsustatakse: “sest üheainsa üleastumise järel sai kohtumõistmine surmamõistmiseks, armuand aga on paljude üleastumiste järel õigeksmõistmiseks. Jah, ühe inimese üleastumise tõttu on surm valitsenud kuningana selle ühe kaudu. Aga seda kindlamini need, kes saavad armu ülirohkesti ning õiguse anni, hakkavad valitsema kuningana elus selle ühe”. Mõlema nimetatud salmi vahel eksisteerib sünteetiline *parallelismus membrorum*. 16. salmi sisu korratakse 17. salmis (salmi selgitatakse teiste sõnadega). Sealjuures ei

427 Antud tekstis tähendab *παρακοή*’et, sõnakuulmatuses “haarab patt maailma järele” ja inimene ei seisa Jumala ees enam kui Jumala ees vastutav, Jumalale vastav inimene. U. Wilckens 1980: 328. P. von der Osten-Sacken seevastu näeb Kristuse kuulekust kui seaduse (Jumala tahte) täitmist, mis seob kuulekuse just “tegu ja tagajärg” arusaamaga. P. von der Osten-Sacken 1975: 171j.

428 O. Hofius nimetab, et surm asetab kogu inimese elule küsimärgi, haarates enda alla ka Looja ja loodu suhte ja ilma selle suhteta ei ole elul ega surmal püsivust ja selgitus. Seepärast kõneleb apostel Rm 5,14 surmast kui isikust, kes valitseb inimese üle. Valitsevana ei ole surm inimelu lõpp, vaid *κατακρίμα* (‘hukkamõist’), mis sisaldab eshatoloogilist tooni. O. Hofius 2002: 79. H. Merklein lisab, et patu all soovib inimene surma vältida, otsides oma elule erinevaid konstruktsioone, seletusi elule ja surmale, kuid juhib end nõnda surma. H. Merklein 1998: 355j. Sarnaselt W. Schenk 1992: 641.

429 C. K. Barrett 1962 b: 133.

430 2Kr 3,7.9 nimetab Paulus: “Aga kui juba kirjatähtedega kividesse uuristatud surmateenistus sündis kirkuses, nii et Iisraeli lapsed ei suutnud vaadata Moosese palgesse selle kirkuse pärast, mis ometi oli kaduv, Kui juba hukkamõistuteenistus oli kirkus, siis on õigeksmõistuteenistus veel palju suurem kirkuselt.” Ka siin on viide Moosese Seaduse, surma ja hukkamõistu seosele, kusjuures hukkamõist oli juba enne Moosese Seadust.

ole Adam ja Kristus kui kaks alternatiivi teineteise suhtes, vaid kaks radikaalselt erinevat suurust: üks tõi inimesele hukkamõistu, teise kaudu mõistetakse inimene õigeks. Salmis Rm 5,21 tuleb patu ja armu ning surma ja elu vahekord viimaks ilmsiks. See salm hõlmab endas kokkuvõtlikult kõiki Aadama ja Kristuse võrdlusi (vastandamisi) ning esitab samas viimase vastandamise, mis kajastab vastanduste lõplikku kavatsust: “lõppude lõpuks” on surmalt võetud nii võit kui mõjujõud (surmaotsusena). Käesolevas kontekstis viitab see Kristuse päästele vihakohtust ehk alates Adamast valitsevast surmast (Rm 8,3; Gl 3,13; 2Kr 5,21). Tekstides Rm 8,12, 1Kr 15,56 nimetab apostel, et lihalik mõtteviis on surm. Pauluse väide on, et alles patt teeb surma sündmuseks, mida inimene kardab ja millest inimesel ei ole pääsu. Siinkohal kõlab taustaks Pauluse arusaam, et Jumal, maailma Looja, annab osaduses inimesele elu, kuid inimene, kes on oma Loojast lahus, on surmas. Patu all olija on lahus Jumalast ja elust ning tema eksistents seisab pidevalt silmitsi surmaga.

Eelpool nimetatud *κρίμα* ja *κατακρίμα* mõistetega opereeris Paulus ka Rm 2,1.2-s, kus ta ütles: “*Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων. οἶδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. λογίξῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτο πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτὰ, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ*”.

Autori arvates on see sama surma reaalsus Jumala süüdimõistva otsusena Paulusel silmade ees ka Rm 1,32-s, kus ta ütleb, et patu eksistentsi lõpp on surm. Kui inimese ja Jumala suhe on äraspidine, inimene eitab Jumalat, siis kogeb inimene surma elu jäädava hävimisena. Patu all olija on lahus Jumalast ja elust ning tema eksistents seisab pidevalt silmitsi surmaga⁴³¹. Paulus toob kuuldavale Jumala süüdistuse ja otsuse⁴³², mis kõlas juba paradiisis: “sest päeval, mil sa sellest sööd, pead sa surma surema!” Autori arvamust toetab ka eelpool esitatud struktuuriline ja kontekstiline sõltuvus Rm 1–2 ja Rm 5,12–21 vahel.

Rm 7,7jj on kirjakoht, kus apostel võtab taas kord kõne alla mõisted *νόμος*, *σάρξ*, *ἀμαρτία*, *θάνατος*. Ka Rm 7,7jj kõneleb apostel ajast, mil seadust ja

431 H. Merklein nimetab, et patu all soovib inimene surma vältida, otsides oma elule erinevaid konstruktsioone, seletusi elule ja surmale, kuid juhib end nõnda surma. H. Merklein 1998: 355j.

432 Sarnane otsus tuleb kuuldavale ka Rm 6,23-s ja Rm 8,2-s, kus apostel räägib surma seadusest. Tekstides Rm 8,12, 1Kr 15,56 nimetab apostel, et lihalik mõtteviis on surm.

surma ei olnud, seega paradiisisündmustest. Rm 7,7–13 vahetule seosele 1Ms 2–3-ga, viitab kirjeldus patust, mis eksitab käsu kaudu (*εξηπατησέν με*). Eeva eksitamisest kõneleb ka 1Ms 3,13-s tõdemus *ὁ ὄφις ἠπάτησέν με*, millega ta osutab pettusele ja mao sõnadele 1Ms 3,4b.5 (*οὐ θανάτω ἀποθανεῖσθε*). Rm 7,13 tõdeb Paulus, et *ἐλθούση δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἀμαρτία ἀνέζησεν* viitab käsu ja keelu andmisele 1Ms 2,16j-s; 1Ms 3,1-s. Rm 7, 9 kirjeldab Paulus, et kui patt virgus ellu, tõi see kaasa inimese surma. Siin toob Paulus otsese viite 1Ms 2,17 keelule, millest üleastumine tõi surma. Paulus väidab, et alles patt teeb surma reaalseks ning inimene kardab seda, sest oma enda jõust ei saa ta surma käest pääseda (Rm 7,24).

Autori arvates kõneldakse Rm 7,7.13-s surmast hukkamõistuna (*κατακρίμα*), kus igavene elu jääb kättesaamatuks ning käsus inimesele kuulutatud igavene elu (Rm 7,10b) asendub igavese surmaga (Rm 5,18–19). Nende salmide taustal tuleb nähtavale, et apostel ei tunne n-ö “tavalist” surma. Surma mõiste on alati seotud Jumala kohtuga (*κρίμα*) ja surmal on *κατακρίμα* iseloom. Jumala karistus Aadamale ei kõnele bioloogilisest surmast, vaid siin (1Ms 3,3 – *ἵνα μὴ ἀποθάνητε*, 1Ms 3,22; 1Ms 2,17 – *θανάτω ἀποθανεῖσθε*) avalikustatakse Jumala eshatoloogiline kohtuotsus. See kohtuotsus kõneleb surmast, mis väljendus Jumalast lahutamises. Jumal saatis Aadama rohuaiast välja ja Adam ei saanud osa igavesest elust. Paulusele tähendas see, et Aadamale, kellele käsk ja keeld pidid tooma igavese elu, said osaks surm ja Jumala viha.

Eelnevale analüüsile toetudes järeltab autor, et nii surma kui kohtuotsuse temaatika osas on Pauluse mõttekäigud tugevalt mõjutatud paradiisiloos kirjeldatud Aadamale ja Eevale kõlanud surmaotsusest. Kogu tema argumentatsioon rajaneb arusaamal, et surm valitseb alates Adamast ja see on hukkamõist Aadama teo üle. Vastavalt sellele arusaamale kõneleb Paulus surmast kui hukkamõistust ja surmaotsusest.

Kokkuvõte

Autor tõstatab töö kolmandas osas hüpoteesi, et Paulus kõneleb Jumala vihast kui eshatoloogilisest ja universaalsest suurusel, mis tuleb aegade lõpus. Jumala vihakohus ei ole forensilise iseloomuga, mis eeldab neutraalset kohtupidamist vastavalt seadustele. Moosese Seadus põhjendab kohtumõistmise universaalsust.

Jumala viha ilmumine tähendab jumalatute hukkamõistmist. Jumala hukkamõist on seotud inimese surmaga.

Autor jõudis järeldusele, et Rm 1,18–32 tuleb mõista avaldusena tulevases vihakohtust. Kohtu tulevikulist aspekti rõhutab Pauluse sõnakasutus (*ἀποκαλύψις, ἡμέρα ὀργῆς, ἀπ' οὐρανοῦ*), mõistete *σωτηρία* ja *ὀργή* selge eristamine. Autor näitas, et Paulus ootab päästet Jumala vihast. Jumala viha on see, mis terendab inimese ees horisondil. Viha on see, millega kõik inimesed tulevikus kokku puutuvad, sest nad on Jumalast kaugel. Seoses päästega Jumala vihakohtust viitas autor ka loovutamismotiivile (*διὸ παρέδωκεν* Rm 1,24.26.28). Loovutamismotiiviga esitab Paulus kinnituse, et Jumala viha on vältimatu, kui inimene jääb teiste võimude meelevalda ja Jumalast eemale.

Autor täheldas, et Jumala viha universaalsuse põhjus ja kindlus rajaneb inimese patu reaalsusel ja süüdistavatel seadustel. Paulus viitab kõnega seadustest (Rm 1–2) jumalatuile ja provotseerib neid, kes arvavad, et nad on õigeid. Kuna seadus toob ilmsiks, et kõik on süüdi ja patu all, põhjendab ta ka universaalset kohut (Jumala viha), mis tuleb kõikide üle. Käesoleva osa kesksetes peatükkides ja alapeatükkides püüdis autor näidata, et Paulus ei tunne neutraalset kohtupidamist. Paulusele tähendab Jumala vihakohus needus- ja karistuskohut. Seda väidet toetavad Pauluse ettekujutused ülestõusmisest Kristuse taastulemisel. Paulusele on ülestõusmine päästesündmus, mis ei ole neutraalse iseloomuga (Jumal ei lase surnuid üles tõusta, selleks et neid siis igavesse hukatusse saata). Paulus mõistab Jumala viha kui needuskohut kristotsentriliselt, sest need, keda Kristus ei päästa tulevast vihast, jäävad viha sisse ja hukuvad.

Viimaks tõdes autor, et Paulusele tähendab inimese suremine (patuses loomuses) Jumala kohtuotsuse täitumist ja hukkumist. Nimetatud arusaama aluseks on paradiisiloo temaatika. Autor juhtis erilisel tähelepanu 1Ms 2,17-s toodud keelule ja selles kuuldavale toodud kohtuotsusele. Selles keelus öeldakse, et inimest, kes astub üle Jumala poolt määratud, ootab surm. Kuid see surm ei ole lihtsalt elu lõppemine, vaid siin esitatud eshatoloogiline (igavikuline) aspekt. Surma mõiste on alati seotud Jumala kohtuga (*κρίμα*) ja surmal on *κατακρίμα* iseloom. Autori arvates näitab Paulus, et surmast ei saa kõnelda ilma patu ja kohtuta.

4. INIMENE JUMALA LOODUNA

Käesoleva magistritöö eelnevates osades näitas autor, et Pauluse kõne inimesest lähtub erinevatest aspektidest. Paulus näeb, et Jumala loodud korra ning olemasoleva maailma vahel on lahknevus (Rm 1,19–32). Paulus märkab, et Jumala kutse teenida Jumalat Jumalana (Rm 1,19jj) on asendunud inimesepoolse vastuväitega, kus inimene lähtub enese tahtest. Sellest lähtuvalt tõdeb Paulus, et inimene on patu all elav isik, kes elab ja tegutseb Jumala vastu. Patu tõttu on inimene ka seaduse poolt süüdistatud ja elab Jumala vihakohtu ootuses.

Paulus toob oma argumentatsiooni kuulajani, lähtudes Looja ja loodu (inimese) suhtest. Selle suhte baasil osutab Paulus inimese patule, seaduse süüdistusele ja vihakohtu ähvardusele, kuid kõige selle taustal võib kuulda Jumala inimest otsivat küsimust: “Adam, kus sa oled?” (1Ms 3,9). Vaatamata patusele eksistentsile on ja jääb inimene, see vaenulik ja kaduv loodu, Jumala looduks.⁴³³

Töö viimase peatüki arutelu keskendub loomise ja looduga seotud küsimustele. Oma hüpoteesis väidab autor, et **Pauluse loomise käsitlus on vahetult seotud 1Ms 2–3 paradiisilooaga. Inimese loomine katkes pattulangemises ja inimene ei saanud igavest elu. Seepärast ei omanud ega kaotanud inimene ka Jumala kirkust (*δόξα τοῦ θεοῦ*). Pauluse kõne loomisest ei esita esimest ja teist loomist⁴³⁴. Paulus tunneb vaid ühte loomist, kus Jumal lõi inimese elavaks hingeks ja selles loomises oli Jumal inimesele määranud ka igavese elu. Sellest lähtuvalt saab loomises kõnelda nii inimese algusest kui ka inimese sihist ehk loomise täitumisest (s.o loomises seatud eesmärgist).**

Autor analüüsib Pauluse pilti Jumalast kui Loojast ja Kristusest kui loodu vahendajast, küsides eelkõige Jumala loomistöö keskme ja Kristuse positsiooni järele selles loomistöös. Erilist rõhku asetab autor inimese loomise motiividele (*εἴκων*) ja

433 Vt H.-P. Müller 2003: 12.

434 Aadama kristoloogია järgi on Adam esimene loodu ja Kristus teine tõeline loodu.

inimese (Aadama) kirjeldamisele. Oma analüüsid keskendub autor Pauluse autentsetele kirjadele (põhiliselt Rm; 1.2Kr, aga ka 1Ts; Fl; Fm; Gl).

4.1. Jumal Loojana ja Kristus loodu vahendajana

Antud alapeatükis esitab autor Pauluse jumalapildi kolm aspekti, analüüsid kolme kirjakohta (Rm 11, 33–36; 2Kr 4,6; 1Ts 1,9.10). Neis kirjakohtades sõnastab Paulus kõige selgemini arusaama Loojast. Alljärgneva analüüsi eesmärk on näidata, et see sündmus, millest Paulus tunnistust annab, ei hõlma ainult looduse või inimese ajalugu, vaid kajastab Jumala lugu oma looduga. Jumal on see, kes kutsub olematuid olevasse ja paneb alguse kogu loodule. See sama kogu olevat ellu kutsuv Jumal hoiab loodut ja oma igaveses olemises kannab loodu sinna, kuhu ta on loodu määranud. Tekstianalüüside põhjal näitab autor, et Pauluse loomisarusaamad on vahetult seotud Kristuse isiku ja Kristus-sündmusega. Sellest lähtuvalt kajastab peatüki teine osa Kristuse positsiooni Looja Jumala suhtes (1Kr 8,6). Sealjuures vaatleb autor, kuidas on sõnastatud loodu suhe Loojaga ning milline osa on selles suhtes Kristusel ja kas see suhe moodustab loomistöö sihi.

4.1.1. Jumal Loojana Pauluse teoloogias

4.1.1.1. Igavene Jumal (Rm 11,33–36)

Väljendusi Jumala igavese olemuse kohta leiame seostest Jumala kui Loojaga (Rm 1, 20; 11,36; 16,25.26) ning igavese eluga (Rm 2,7; 5,21; 6,22; 2Kr 4,17.18; Gl 6,8). Autor keskendub siinkohal Rm 11, 33–36 tekstile, milles tulevad Pauluse arusaamad kõige selgemini esile.⁴³⁵

Rm 11,33–36 lõpetab Israeli üle käiva arutelu, mis algas peatükis Rm 9. Need kolm peatükki on raamistatud doksoloožiaga, Rm 9,5b algab kiitusega Jumalale *εἰς τοὺς αἰῶνας* ja Rm 11,36b lõpetab perikoobi kiitusega Jumalale *εἰς τοὺς αἰῶνας*. Rm 11,33–36 hümn jaguneb kaheks hüüatuseks⁴³⁶ ja kolmeks

435 Eelkõige näitab see kiituselaul, et Jumala kiitmine ei ole üksnes midagi spontaanset või hetkelist. Kiitmine kuulub inimeksistentsi sügavama olemuse juurde. Kiituselauludes ei ole esikohal alati Jumala ajaline tegu, vaid tema ise, tema igavene tõelisus. R. Deichgräber 1967: 210jj.

436 Rm 11,33 “*Ω βάθος πλουτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρῖματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ!*”

küsimuseks⁴³⁷ ning doksoloogiks⁴³⁸. Tähelepanuväärne on seejuures elementide esinemine, mida on alati kolm: kolm genitiivi, kolm küsimust, kolm prepositsiooni, mis on seotud kolme eelnenud küsimusega. Hüüete väljendus $\acute{\omega}$ on kreekapärane ning sellel pole semiidi keeltes vastet. Mõiste $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ('sügavus') on omane gnostitsismi keelekasutusele, aga ka juudi tarkusekirjandusele ja apokalüptilisele kirjandusele.⁴³⁹ Kolmas genitiiv $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ('Jumal on tundja') on *genitivus subiectivus*. Paralleelse väljenduse leiame 1Kr 8,2.3, kus Paulus väidab, et alles see saab Jumalat tunda, kelle Jumal on ära tundnud. Rm 11,34j on Mišna tsitaat, kus lausutakse muudetud kujul Js 40,13⁴⁴⁰. Salmis Rm 11,35 esimene $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}$ viitab Jumalale, teine $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega$ inimesele, kes nõuab tasu Jumalalt, ning $\kappa\alpha\acute{\iota}$ on mõistetav konsekutiivsena (nii et)⁴⁴¹. Mõiste $\nu\omicron\upsilon\nu \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ viitab Jumala vaimule, kes ei ole inimesele haaratav. $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ väljendab kõiksust. Motiiv, et kõik tuleb Jumalast, et kõik leiab oma keskme Jumala läbi ja kõik on suunatud Jumalale, on hellenistlik-stoitsistlik⁴⁴².

Rm 11,33–36 eesmärk on näidata, et Jumal pani aluse inimese olemasolule, see oli Jumala personaalne akt. Pauluse väitel on Jumala loomistöö eesmärk Looja vahekord oma looduga. See tuleb ilmsiks loodu hoidmises⁴⁴³. Loodu hoidmine ei ole uus loomisakt, vaid loomisakti jätkuv kohalolu. Kiituslaulu kaudu nimetab Paulus, et Jumalal on inimesega plaan ($\acute{\epsilon}\xi \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$) ja Jumal tegutseb selle plaani täideviimisel ($\delta\acute{\iota} \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$) ning inimese eksistents on suunatud Jumalale ($\acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu \tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega} \acute{\eta} \delta\acute{\omicron}\xi\alpha \acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\acute{\iota}\omega\nu\alpha\varsigma$), st et maailm on alguses loodud kui saav maailm.⁴⁴⁴ Kui Jumal ei hoiaks inimest ning jätaks inimese iseenda hooleks, siis ei

437 Rm 11,34j “*τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ.*”

438 Rm 11,36 “*ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.*”

439 H. Schlier näeb, et Pauluse ja tema koolkonna juures kohtame seda mõistet 1Kr 2,10; Ef 3,18. H. Schlier 1977: 515j.

440 D. A. Koch toob esile, et Rm 11,35 on sõnastatud Ii 41,3 põhjal, kusjuures Paulus on muutnud Jumala kõne inimese kõneks Jumalast. D. A. Koch 1986: 72j.

441 BDR 2001: 367.

442 Keiser Aurelius (161–180 a.) kasutab seda *ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα*, siinkohal samastatakse loodus Jumalaga. G. Bornkammi arvates ei pörka Paulus tagasi kasutamast stoikute formuleeringut, sest tema jaoks on kõik Jumala loodud ning kõigel on oma kese Jumala läbi, st Jumal hoiab. G. Bornkamm 1952: 73.

443 Autori arvates väljendub see hümmi sõnades: “Jah, temast ja tema läbi ja temasse on kõik”. Vrd K. Kertelge 1997: 139j.

444 Autor näeb Rm 11,35 salmis Kogujaga sarnast tõdemust, et Jumal andis maailma inimesele

saaks Paulus Jumala kohta väita, et kõik on “temast, tema läbi ja temasse”. Jumalal on inimesega plaan ja Jumal tegutseb selle plaani täideviimisel ning inimese eksistents on suunatud Jumalale. Jumala hoidev kohalolu ja Jumalale suunatud olemine on ka märgiks, et Jumal jaatab oma loodut.

4.1.1.2. Jumala loomisjõud, mis kutsub valguse esile pimedusest (2Kr 4,6)

2Kr 4,6 algab kaudse kõnega: *ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών*. Selles kirjakohtas kõrvutab Paulus evangeeliumi (mis kutsub ellu usku) loomisega⁴⁴⁵. 2Kr 4,6 teksti taustana võib näha kahte sündmust, mida Paulus kõrvutab omavahel. Esimene neist on Jumala loomisakt 1Ms 1,3: “Pimedusest saagu valgus”. Teine on Pauluse isiklik kogemus Damaskuse teel⁴⁴⁶: “Jumal ilmus talle oma Pojas, kes tema südames särava hakkas”. Paulus sõnastab siin 1Ms 1,3.4 kaudu ümber mõtte, milles on põimunud loomisluugu ja Jumala eneseilmutus Kristuses. Paulusele on uus loomispäev alanud, see päev on võrreldav esimese loomispäevaga.⁴⁴⁷ Paulus arvestab, et inimese südames on enne Jumalaga kohtumist samasugune pimedus ja tühjus nagu loomise algul maa peal. Paulus tahab selgitada, et see Jumal, kes valgusel pimedusest paista laseb⁴⁴⁸, laseb paista ka valgusel, mis särab usklike südames. Nii nagu paistis valgus pimeduses, nõnda paistab Jumala loodud valgus ka uskliku südames selleks, et saaks ilmsiks Jumala kirkuse tunnetus Jeesuse Kristuse palgest (isikust). Paulusele on usk võrratult suur aare, mis on and Jumalalt (2Kr 4,7), nii nagu maailm on and Jumalalt

mõistmiseks ning uurimiseks, sest „kõik on ta omal ajal hästi teinud; ta on nende südamesse pannud ka igaviku, ometi ilma, et inimene mõistaks Jumala tehtud tööd algusest lõpuni“ (Kg 3,11).

445 Autor viitab siinkohal ka Rm 4,17-le, kus Paulus kirjeldab Jumalat kui Loojat, kes teeb surnuid elavaks ja kutsub olematuid kui olevaid. Kõne Jumalast, kes surnuid elavaks teeb pärineb ‘*admida*’st. Juutliku taustaga on ka kõne Jumalast, kes olematuid kui olevaid kutsub (Js 48,13). Need mõlemad tekstid osutavad omakorda Jumala loomisjõule 1Ms 1,1jj. P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 IV: 208jj; C. K. Barrett, C.-J. Thornton 1991: 238j.

446 H. Schürmanni järgi kõneleb 2Kr 4,6 eelkõige ülestõusnud Issanda mõjust Pauluse apostlikus kutsumisele. Viites loomisakti jätab H. Schürmann seejuures ülestõusmismõju kirjelduse teenistusse. H. Schürmann 1996: 408. Sarnaselt väidab ka E. Grässer, kelle järgi mõistis Paulus Damaskuse kogemuse tõttu Jumalat uues valguses. Paulus püüdis Kristuse isikut Jumala isikuga “sobitada”, olles seejuures ettevaatlik, et Jumala autonoomsus kaduma ei läheks. E. Grässer 1981: 189.

447 Tekstis Rm 4,17 kõneleb Paulus nii nagu ka 2Kr 4,6 Jumala loomisjõu ja usu seosest. Ta tahab Jumala loomisjõu kaudu seletada Aabrahami usku. Ka siin näitab Paulus, et seda, mida Jumal tegi loomisel ja Aabrahami kutsumisel, tegi ta ka Jeesuse ülestõusmisel ning teeb uskmataste õigeksmõistmisel. Seega see sama loomisjõud, mis oli n-õ loomisel tegevuses, on tegevuses inimeste juures, kui Jumal kutsub nad oma osadusse ning laseb neil olla oma poegadeks ja tütardeks (Rm 9,26; 2Kr 6,16).

448 Siinkohal võib ka viidata 2Mak 7,28-le, kus kirjutatakse, et Jumal tegi mitte millestki midagi, ja Philon nimetab, et mitteolemisest kutsus ta olemisse. P. Billerbeck, H. L. Strack 1956 III: 212.

inimesele⁴⁴⁹. 2Kr 4,6 järgi on usklikuks saamise ime sarnane Jumala imelise loomistööga.

Autor näeb, et Paulus samastab antud tekstis soterioloogilis-kristoloogilise õndsussündmuse Jumala loomistegevusega. Autori arvates on Pauluse tees, et väljendused Jumala kohta on olemuslikud väljendused tema kui Loojaks olemise ja Lunastajaks olemise kohta⁴⁵⁰. Seepärast haarab Paulus oma argumentatsiooni Pühakirjast tuntud loomislausungi. Paulus tahab näidata, et nii nagu Jumal tegutses loomises, nõnda tegutseb ta ka inimeste kutsumises. Autori arvates leiab siin Kristuse ilmutus oma avalduse just loomisloole tuginedes.

4.1.1.3. Elav Jumal (1Ts 1,9–10)

Antud kirjakoht viitab autor ka käesoleva töö kolmandas osas (Jumala viha kohus inimese horisondil). Autor näitas, et tekstis 1Ts 1,9.10 kirjeldatakse Jumala poole pöördumist, mis samaaegselt tähendab ärapöördumist ebajumalatest. Paulus küsib siin tekstis kaudselt, milline vastuvõtt oli evangeeliumil, ning vastab, et evangeeliumi vägi sai nähtavaks pöördumises Jumala poole. Pöördumist kirjeldavad finaalsed infinitiivid *δουλεύειν* ja *ἀναμένειν*. Need mõlemad infinitiivid kuuluvad traditsionaalse kõne juurde Jumalast. Infinitiivid *δουλεύειν* ja *ἀναμένειν* kõnelevad valitsejate vaheldumisest, st et pöördumises ei anta inimesele autonoomiat, vaid inimene jääb Jumala teenistusse. Nende kahe infinitiivi kaudu ütleb apostel, et elava ja tõelise Jumala (*θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*) teenimine väljendub tema Poja ootamises.

Formuleering *θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ* viitab absoluutsele isandale⁴⁵¹. Samas kõneleb Paulus elavast Jumalast ka 2Kr 3,3 ja Rm 9,26⁴⁵².

449 Samas mitte ainult usk, vaid ka apostliamet suhestatakse Jumala loova kutsega. Jumala kutse kaudu saadakse kutsutuks (Rm 8,28) või väljavalituks (Rm 8,33). Väljavalituks olemine ja kutsutud olemine ehk *ὁ κάλεσας ὑμᾶς* on kantud Jumala halastusest, sest “Jumal armastab ja laseb kõik heaks tulla neile, keda ta on oma kavatsuses kutsunud” (Rm 8,28).

450 Ka E. Grässeri arvates on Paulusele selge, et kus Jumal loovalt üles astub, seal on uudsus juba loomupäraselt toimimise predikaadiks. E. Grässer 1981: 193.

451 Vrd Hb 9,14; Jh 17,3; 1Ts 1,9–10 puhul on tegemist ainsa tunnistusega, kus Paulus kirjeldab elava ja tõelise Jumala teenimist, seepärast arvab Hübner, et tegemist on juudi misjonivormeliga. H. Hübner 1992: 138–146.

452 Tekstis 2Kr 3,3 nimetab Paulus kogudust apostlite teenimistöö läbi valminud Kristuse kirjaks, mis on kirjutatud elava Jumala Vaimuga südameladudele. 2Kr 6,16 mõistab Paulus kogudust elava Jumala templina ning kinnitab oma arusaama 3Ms 26,11.12; Hs 37,37: „Ma tahan nendega seal elada ja käia ja olla nende Jumal ja nemad minu rahvas.“ Rm 9,26 esitab imena, et paganad kuuluvad Jumala rahva hulka. Mõistega “elav Jumal” pannakse paika Jumala ja ebajumala

S. KREUZER näitab, et Pauluse kõne elavast Jumalast on seotud kogudusega ja viitab Kristuses toimunud loodu ja Looja loo täitumisele. S. KREUZERI sõnusti väljendub Jumala “elav olemine” eelkõige oma loodu hoidmises ja päästmises, mis on ka ajaloo tegelikkuseks saanud⁴⁵³. Sellest lähtuvalt seob S. KREUZER elava Jumala mõiste Jumala ülemvõimu sisenemisega maailma ja täitumisega maailmas. Tema arvates ei taandu elava Jumala mõiste üksnes empaatilisele või majesteetlikule tasandile või Jumala eshatoloogilisele toimimisele. S. KREUZER osutab “elav olemise” osaduslikku, koosluse poole püüdlevat momenti.⁴⁵⁴ S. KREUZER opereerib siinjuures mõistetega “Jumala rahva kontinuiteet”, “juutlus ja kristlus” ja samastab omavahel elava Jumala suhet looduga ja Jahwe suhet äravalitud rahvaga. Seega tema kavatsus kõnes elavast Jumalast lähtub konkreetsest sündmusest.

S. KREUZERI puhul on huvitav jälgida, kuidas universaalne, eshatoloogiline mõiste leiab oma konkreetsuse osadusaspektis. See sama osadusaspekt Jumala elavaks olemise juures jääb aga ka tagasiviitavaks universaalsusele. Käesoleva töö kontekstis tähendab see tagasiviitamist Looja ja loodu suhtele, loomise keskmeele. Autor järeldab siit, et Paulus kasutab seda vana traditsioonilist vormelit elavast Jumalast, täites selle kristoloogilise sisuga. Suhe Jumalaga on sõlmitud ja hoitud Kristuses (1Ts 1,10). Kuulutus Kristusest ei vastandu vanadele ilmutustele, vaid ta juurdub neis ja viib need eshatoloogilise lõpuni. Elav Jumal on Kristuses ilmunud Jumal. Jumal, kes viib oma vahekorra looduga täitumiseni (*ἐν Χριστῶ*) ehk loomises seatud eesmärgini.

Siit järeldab autor, et tegemist on pöördumisega, mis ei ole psühholoogiline ega eetiline, vaid kristoloogiline. Sellest annab tunnistust ka 1Ts 1,10: *Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*. Tekstis 1Ts 1,10 toodud ülesäratamise (*ὄν ἡγείρειν*) formuleering ei ole mõeldud Poja kvalifitseerimiseks, vaid Jumala kui isa kvalifitseerimiseks⁴⁵⁵. P.-G. KLUMBIESI väitel avaneb inimese suhe Isa Jumalaga ennekõike suhtes Pojaga⁴⁵⁶. Nimetatud arusaama kaudu muutub aga suhe Pojaga teatavaks instantsiks enne suhet Jumalaga. See viib omakorda järelduseni, et Jumal on suurem kui Kristus ning inimesed ei tunne tegelikult

vahekord ning elava Jumala ainulaadsus. Need kirjakohtad viitavad elavale Jumalale, kes toimib oma koguduse keskel.

453 2Kr 3, 3; 6,16. S. Kreuzer 1983: 378.

454 S. Kreuzeri arvates viitab kogu Rooma kiri, eriti 1.–11. peatükk, Jumala tulekule oma loodu juurde, Jumala ülemvõimu täitumisele. *Ibid.*

455 P.-G. Klumbiesi vastu, kes arvab, et traditsionaalsed infinitiivid kvalifitseerivad vaid Poega. P. G. Klumbies väidab ka, et Paulus soovib elava Jumala mõistega eristada kristlasi juutidest. Seeläbi aga saavad esiteks juutidest kristlaste vastasleeri esindajad; teiseks seatakse tingimus, et ainult juudid on jumalatud ja kolmandaks lausutakse juutide üle kohtuotsus. Töö autor ei ole antud seisukohaga nõus, sest Paulus kõneleb Rm 2,11, et Jumala juures ei ole erapoolikust ja vihakohust terendab horisondil kõigile inimestele. Siinkohal tuleb märkida, et Paulus jaatab ka seda, et Jumal oma loos inimesega kõigepealt Iisraeli poole pöördus ja siis kõigi teiste poole: “Sest ma ei häbene evangeeliumi, ..., juudile esmalt ja siis kreeklasele” (Rm 1,16). P.-G. Klumbies 1992: 238.

456 *Ibid.*

Jumalat, vaid üksnes Kristust. Jumal on end avanud Kristuses (Rm 3,21–26). G. NEBE ja S. LEGASSE viitavad, et tegemist on teatava murdepunktiga, kus inimene asetatakse eshatoloogilisele pinnale, millest lähtuvalt inimene kogeb usaldust Jumala vastu ja kindlust temas⁴⁵⁷.

Käesolevas alapeatükis püüdis autor näidata, et Paulus näeb, et Looja oma suhtes looduga on tõeline, igavene, elav (on olnud, on ja on igavesti). Pauluse mõistes on loomine Jumala personaalne akt (2Kr 4,6; Rm 11,33jj). Loomise seletustes taandub apostel Vana Testamendi loomisloole. Igavene, elav Looja Jumal ei kuulu lihtsalt maailma alguse juurde, vaid neis predikaatides kajastub, et Looja ja loodu suhe on selle maailma loomise eesmärk. Sellest võib omakorda järeldada, et apostli arvates vastab Jumala loomistegevus Jumala hoidmis- ja päästmistegevusele (2Kr 4,6). Eelnenud alapeatükkides kerkis esile, et Paulusele on Jeesus Kristus see, kelles, kelle läbi ja kellega koos loomise kese on kogetav (ehk Looja suhe oma looduga). Järgnevas alapeatükis analüüsib autor täpsemalt Looja ja Kristuse vahekorda.

4.1.2. Jumal Loojana ja Kristus loodu vahendajana (1Kr 8,6)

Eelnevas alapeatükis tõdes autor, et Paulus seostab kuulutuse Kristusest loomislooga. Sellest lähtuvalt väidab autor selles alapeatükis, et **kõne Jumalast on täidetud kristoloogilise sisuga ja loodu suhe Loojaga on sõlmitud ja hoitud Kristuses. Kristus on loomises tegev. Esitatud väite uurimiseks analüüsib autor alljärgnevalt 1Kr 8,6, kus Paulus kirjeldab kõige selgemini Jumalat Loojana ja Kristust loodu vahendajana.**

1Kr 8,6 on keskne osa pikemas lõigus 1Kor 8,1–13. See peatükk käsitleb korintlaste küsimust, kas ebajumalale ohverdatud looma liha tohib süüa (1Kr 7,1.26; 12,1; 16, 1.12). 1Kr 8,6 vormelile eelnevad salmid (1Kr 8,1–5) on kantud kahest dialektikast: 1) tunnetus teeb suureliseks (*γνώσις φυσιοῦ*) — armastus ehitab (*οἰκοδομῆν ἀγάπη*); 2) on palju jumalaid (*ἔισιν θεοὶ πολλοί*) — ei ole ebajumalaid (*οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ*), ning see väide suubub tunnistusse “*εἰς θεός; εἰς κύριος*”⁴⁵⁸. 1Kr 8,4–6 järgib Paulus väga kindalt struktuuri:

457 S. Legasse 1992: 101, G. Nebe 1992:172. Vrd. K. Kertelge 1997: 139j.

458 A. Lindemann 2002: 254.

4bα	οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ	5a	καὶ γὰρ εἶπερ ἐστὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῶ εἴτε ἐπὶ γῆς	5b	ὥσπερ ἐστὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ
4bβ	οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς	6a	ἀλλ' ἡμῖν		εἷς θεὸς ὁ πατήρ
		6α			ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν καὶ
		6b			εἷς κύριός Ἰησοῦς Χριστός
		6β			δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ

Salmis 1Kr 8,4 käsitleb Paulus ebajumala ohvriliha temaatika. Paulus toob siin välja, mida korintlased tunnetuse all mõistsid, s.o *οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς* (“maailmas ei ole olemas ühtegi ebajumalat ning et ei ole teist Jumalat kui üks”)⁴⁵⁹. Kuna ühend *εἰ μὴ* esineb eituse järel, tuleb mõista seda rangelt välistavana. Sõnadega *ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς* viitab Paulus 1Kr 8,6 esinevale vormelile *εἷς θεὸς καὶ εἷς κύριος*. Sellest lähtuvalt tuleb käsitleda salmi 1Kr 8,4 sissejuhatusena salmile 1Kr 8,6. Paulus teab, et tunnetusprobleemi sügavam sisu ei ole mitte liha söömine, vaid korintlaste kokkupuude ebajumalatega.

Järgmist salmi 1Kr 8,5 alustab Paulus põhjendusega “sest kui tõesti” (*καὶ γὰρ εἶπερ*). Tegemist on eellausega, mis annab eelduse pealause formuleerimiseks⁴⁶⁰. Selline eellause aitab Paulusel jätta paljude jumalate ja tegelikkuse suhte määramata. Kui Paulus tõdeb, et on palju jumalaid, keda austatakse, siis partikli *ὥσπερ* kaudu on mõistetav, et jumalate ja isandate puhul ei ole tegemist ontoloogiliste reaalsustega, vaid kogemusega misjonitööst.⁴⁶¹ Ühendile *εἴτε – εἴτε* lisab Paulus koordineeriva momendi: kas taevas või maa peal. Sellele peaks ootuspäraselt järgnema epiloog, kus Paulus osutaks kogu poleemika tegelikule tagapõhjale. Selle epiloogi asemel esitab Paulus salmis 1Kr 8,6 usutunnistusliku

459 E. Grässer arvates ei ole siin tegemist Pauluse tõdemusega, vaid üldise antropoloogilise teesiga, mis põhineb Jumala kutsuval (*ὁ κάλεσας*) tegutsemisel Kristuses. E. Grässer 1981: 199.

460 E. G. Hoffmann, H. von Siebenthal 1990: 546j.

461 O. Hofius 2002: 172.

vormeli⁴⁶². Religioonilooliseks taustaks on 5Ms 6,4 LXX.⁴⁶³ Seotust 5Ms 6,4-ga kinnitab ka 1Kr 8,5a sõnastus, milles *ἐν οὐρανῶ ἐπὶ γῆς* viitab 5Ms 4,39-le.

Paulus juhatab vormeli 1Kr 8,6 sisse konjunktsiooniga *ἀλλὰ*. W. SCHRAGE väitel loob Paulus nimetatud konjunktsiooni kaudu kogu eelöelduga tugeva kontrasti. Sellele kontrastile viitas juba 1Kr 8,4 ühendiga *μὴ εἶς*⁴⁶⁴. Kontrasti ühel pool on palju jumalaid ja isandaid ning teisel pool on üks Jumal ja Issand. Konjunktsiooni *ἀλλὰ* juurde kuuluva isikulise asesõna *ἡμῖν* mõistmine sõltub 1Kr 8,6 alajaotusest. Esimene võimalus on lähtuda NESTLE – ALANDI 27. väljaandes esitatud alajaotusest (*ἀλλ' ἡμῖν εἶς θεοῦ ὁ πατήρ*), kus sõna *εἶς* on seotud sõnadega *θεός* ja *κύριος*. Seepärast arvavad mitmed autorid, et kogu vormel on mõistetav vaid kristlase hinnanguna Jumalale⁴⁶⁵ ja asesõna *ἡμῖν* lisamise kaudu konstitueerib Paulus vormeli soterioloogiliselt⁴⁶⁶. Samas võib asesõna *ἡμῖν* tähistab ka neid, kes annavad tunnistust ühest Jumalast ja ühest Issandast ning asesõna *ἡμεῖς* kaudu on nad haaratud vormeli sisse⁴⁶⁷. Samas aga ei kuulu need tunnistajad vormeli enda juurde. Pauluse sõnutsi on nad need, kes teavad (1Kr 8,4 *οἶδαμεν ὅτι*).

Nimetatud kontrast jumalate ja Jumala vahel ning viide tunnistajatele (*ἡμῖν*) tekitab autoris küsimuse, kuidas mõista tõsiasja, et austatakse paljusid jumalaid. Kas

462 Siinkohal viitab autor ka K. Kertelgele, kelle arvates *εἶς* ei kõnele abstraktselt monoteismist või ontoloogilisest kõnest Jumala üle, vaid see on Paulusel Iisraeli baastunnetus ja tunnistus. K. Kertelge 1996: 183–195.

463 O. Hofiuse arvates on 1Kr 8,6 tegemist kristliku eksegeesiga nimetatud kirjakoht. Et korintslased viitavad *schemone esre*'le, tuleb esile negatiivsest formuleeringust *οὐδεὶς θεός εἰ μὴ εἶς* 1Kr 1,4b. Siin on näha vabalt edasi antud 5Ms 6,4 LXX *κύριος ὁ θεός ἡμῶν κύριος εἶς ἐστιν*. See lause hõlmab endas kaht lausungit *εἶς θεός* ja *εἶς κύριος*. Nõnda nagu ütleb 5Ms 10,17 LXX: “ὁ γὰρ κύριος ὁ θεός ὑμῶν, οὗτος θεός τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων”. O. Hofius 2002: 178.

464 W. Schrage näeb kontrastis paljude jumalate legaliseerimist ühe Jumala suhtes. Tema arvates Paulus küll välistab verbiga *λεγόμενοι* jumalate vääriskuse, kuid mitte nende võimu ja olemasolu. W. Schrage 2002: 172.

465 T. Södingi väitel samastab Paulus siin armastuse tunnistusega *εἶς θεός... εἶς κύριος*. See, kes Jumalat armastab, jaatab teda Loojana, kes Jeesuses Kristuses inimese täiuseni viib. Seejuures näeb Söding aga eelkõige inimest, kes on avatud Jumala sõnale ja armastab Jumalat, see ka kiidab Jumalat Loojana. T. Söding lähtub siin soterioloogilisest perspektiivist. T. Söding 1997: 314. K. Kertelge lisab, et Jumala mõiste ja usumõiste ei saa alati kokku kuuluda, sest rääkides inimese õndsusest ja täiustumisest, tuleb arvestada mõistete “usu läbi” ja “usust” spetsiifikaga. K. Kertelge 1996: 190.

466 P.-G. Klumbies 1992: 238.

467 Vt O. Hofius 2002: 174j.

tänu vastandamisele saavad jumalatest Jumala “vastasmängijad” ja inimesest “mängupall” nende mõlema vahel? Vastuse leidmisel pöördub autor tagasi 1Kr 8,5 salmianalüüsi juurde, kus tuli esile, et jumalate ja isandate puhul on tegemist Pauluse misjonitööst pärinevate kogemuslike piltidega, mitte teiste jumalatega Jumala vastas. Autor leiab, et sellise vastandamise kaudu soovib Paulus esitada kristlaste käitumise kriteeriumi ebajumalate suhtes. Apostli esitatav kriteerium põhineb Jumala Loojaks olemisel ja Kristuse Issandaks olemisel, millest järeldub Paulusele: “meie jaoks on ometi ainult üks Jumal isa!”. Tõdemus *ἀλλ’ ἡμῶν* on teisi tõdesid välistav tõdemus ja seeläbi ka teiste jumalate eitus. Siit järeldub ka, et *ἀλλ’ ἡμῶν* on mõistetav: “meie jaoks on kindel”, “see on meie otsus”, ega ole vastasseisu Jumala ja jumalate vahel, sest “meie jaoks” ei ole jumalaid.⁴⁶⁸

Tekstis 1Kr 8,6 viitab Paulus peale *ἡμεῖς* i (‘meist’) veel kahele isikule: Jumalale ja Kristusele. Jumalat kirjeldatakse väljenditega *εἷς, ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, ἡμεῖς εἷς αὐτόν*.⁴⁶⁹ Autori arvates arutleb Paulus siin Jumala kui Looja üle. Ta näitab, et maailm kui loodu on juba oma loomuses määratud olema suhtes Jumalaga. Jumal on seotud maailmaga, oma looduga (lunastustegevus) ja maailm on seotud Jumalaga, oma Loojaga. Arvsõna *εἷς* ei ole mõeldud vastandina mitmele jumalale, vaid on empaatilisel ja kvalitatiivsel “üksainus”⁴⁷⁰. Jumala nimetus *ὁ πάτερ* esitab Jumala kõikide asjade Loojana, aga ka Jeesuse Kristuse Isana. Sellest lähtuvalt ka kristlaste Isana (Gl 3,26). A. LINDEMANNI arvates kõneleb autori viimase väite vastu tõsiasi, et 1Kr 8,6b-s puudub Poja tiitel⁴⁷¹. Autor tõdeb siiski, et Pauluse juures on mõiste *ὁ πατήρ* kristoloogiline (Rm 6,4; Fl 2,11; Gl 1,1; 1Ts 1,1

468 Grammatiliselt on tegemist *dativus iudicantis*’iga, vrd 1Kr 2,10–13 (*γὰρ αὐτῶ*); 2Pt 3,14 (*καὶ ἀνώμητοι αὐτῶ*). *Ibid.*

469 Erinevates uurimustes on tavaks lisada Jumala kirjeldustele infinitiiv *εἶναι*. Infinitiivi kaudu konstitueeritakse tugevamalt salmi soterioloogiline väljendus. Vrd Mt 23,8–10, kus kolmes lausungis on aluseks samuti *εἷς* ja teises ja kolmandas lausungis viitavad talle kaks selgitust.

470 W. Bauer 1988: 465. O. Hofius toob tunnistusele ühestainsast 1Kr 8,6-s võrdluseks 3 vormilt ja sisult sarnast teksti: 1Tim 2,5; Ignastuse Ef 7,2 *εἷς ἱατρός ἐστίν, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν* ja bütsansi liturgiast koguduse vastuse “*εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἷς δόξαν θεοῦ πατρός*” preestri hüüdele *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*. O. Hofius 2002: 176.

471 A. Lindemann formuleerib usutunnistuse tunnistajate perspektiivist lähtuvalt, et tuua nähtavale, mida tähendavad loomistunnistused kristlastele. A. Lindemann 2002: 192. Samas ei viita A. Lindemann kristlaste reaalsele suhtele Jumalaga kui uuele tegelikkusele, millest usklikud osa saavad. Autori arvates baseerub kristlaste uus tegelikkus just Jumala Isa ja Jeesuse Kristuse kui Poja ja Issanda üheks olemisel (2Kr 4,6).

ja 2Kr 11,31) ja väidab koos G. DELLINGIGA, et kristoloogiliselt laetud mõistet *ὁ πατήρ* ei kasutata tavaliselt koos Kristuse tiitliga *ὁ υἱός*. Kristoloogiline nimetus *ὁ πατήρ* muudab nimetuse *ὁ υἱός* mittevajalikuks⁴⁷². Nõnda ei ole kõne Kristusest Looja Jumala loomistöö jutu jätkuks, asendajaks või instrumendiks, vaid see avardab ja täidab kõnet Jumalast. Kui Paulus kõneleb siin Jumalast, arvestab ta samal ajal ka Kristusega⁴⁷³. Samuti annab sissejuhatav fraas *ἀλλ' ἡμῖν* tunnistust, et see üks Jumal, kellest Paulus kõneleb, on mõistetav seos teda tunnistavate usklikega. Paulus toonitab, et kogu tunnetus ning Jumalast kõnelemine algab just Looja ja loodu (sh inimese) vahekorra respekterimisest ja arvesse võtmisest. See Jumal on *deus pro nobis*. See fraas *ἡμεῖς εἰς αὐτόν* on suunatud nii olevikule loomissuhte kaudu kui tulevikule, kõneledes uuest loodust Kristuse läbi (*καινή κτίσις*).

Kristust kirjeldatakse vormelis mõistetega *εἰς κύριου Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Διὰ* genitiiv tähistab isikut, kes esindab või vahendab⁴⁷⁴. *Δι' οὗ τὰ πάντα* võib aga ka viidata initsiaatorile ja põhjusele, kui *διὰ* t asendab *ὑπὸ*⁴⁷⁵. Fraas *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* osutab Kristus-sündmusele. Kristuse lunastav toimimine *pro nobis* on aluseks, et üldse saab anda tunnistust “meie”. Antud vormeli teise osa selgitamiseks on tarvilik viidata ka kahele tsentraalsele tekstile Gl 4,4.5 ja Rm 8,3.4, kus apostel kõneleb Kristuse olemusest. Mõiste *πέμψας* (verbist *πέμπω* ‘saatma’, ‘ülesannet andma’) väljendab neis preeksistentsust, s.o Kristuse saatmist ja inimeseks saamist. Kristust kirjeldatakse kogu loodu suhtes preeksistentsena. Paulus mõistab Kristust kui preeksistentset ja igavest Poega, kes eksisteerib ühtsuses Isaga. Jeesus Kristus on loodu esindaja ja initsiaatorina ka selle maailma Issand, st ta on juba preeksistentsena *Kyrios*⁴⁷⁶. 1Kr 10,26 järgi kuulub *Kyrios*’ile loodu⁴⁷⁷. Sealjuures on märgatav ka apostli viide LXX Ps 23,1-le. Kristus

472 G. Dellling 1970: 481.

473 O. Hofius väidab, et Jumalast saab vaid siis rääkida, kui sama hingetõmbega kõneldakse Kristusest. O. Hofius 2002: 189j.

474 T ekstis Rm 2,16 ütleb Paulus, et Jumal mõistab kohut Jeesuse Kristuse kaudu või Rm 1,8; 7,25 tänab Paulus Jumalat Jeesuse Kristuse läbi.

475 Rm 11,36.

476 O. Hofius 2002: 189j.

477 1Kr 2,8b *κύριος τῆς δόξης* ja Rm 10,20 kõneleb Paulus *κύριος πάντων* ist. Rm 10,12 kõneletakse Kristusest sõnadega: *πλουτῶν εἰς πάντας ἐπικαλουμένους αὐτόν*, mis vastab Israeli Jumala kirjeldusele Ps 85,5b LXX: *πολύελεος πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις σε. κύριος τῆς δόξης* Jumala predikaadina on toodud kr.En 22,14; 27,3.5; ja viitavalt 1En 22,14;

loodu Issandana ei tähenda aga, et Kristus tõukaks Looja Jumala kõrvale ja võtaks võimu üle. Jeesus Kristus on kogu loodu suhtes Issand, kelle läbi on kõik loodud.

Eelöeldule tuginedes väidab autor, et fraasiga *δι' οὗ τὰ πάντα* esitab Paulus Kristuse Looja kõrval loodu vahendajana, kes eksisteerib ühtsuses ja täiuses Isaga. Mõiste “loodu vahendaja” viitab sealjuures Isa loomisteo täideviimisele Kristuse poolt lunastusteo kaudu. Autor toetub oma väites O. HOFIUSE mõttekäikudele.

O. HOFIUSE järgi on Pauluse argumentatsioonist näha, et 1Kr 8, 4bα toodud *εἰδωλον* leiab oma vormilise vaste väljendis *λεγόμενοι θεοί* (1Kr 8,5a) ja sisulise selgituse väljendis *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί* (1Kr 8,5b). Nõnda samuti 1Kr 8,4bβ *οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς* leiab oma sisulise (eristava) selgituse väljendis *εἷς θεός... εἷς κύριος* (1Kr 8,6). Sellepärast on 1Kr 8,6b *καὶ* mõistetav *explicitiv* “nimelt”, “tõesti” ja need kaks kõrvallauset 1Kr 8,6α ja 1Kr 8,6β täiesti paralleelse ülesehitusega. Sealjuures rõhutatakse sõnadega *ἐξ οὗ* Jumala tahtvat toimimist ja sõnadega *εἷς αὐτόν* Jumala täideviivat toimimist. Autori arvates on nimetatud sõnadega ette antud protoloogiline eeldus ning eshatoloogiline põhieesmärk⁴⁷⁸. Jumala lunastav toimimine eeldab Kristust loodu vahendajana, sest lunastus ei lähtu inimese vajadusest, vaid Kristuse kirkusest⁴⁷⁹. O. HOFIUSE arvates, peab siinjuures arvestama ka usklake ehk uue looduga, kelle suule tõuseb 1Kr 8,6 vormel. See *ἡμεῖς εἷς αὐτόν (καινή κτίσις)* elab nüüd ja praegu Kristuse kaudu Jumala jaoks ja vahekorras Jumalaga ning omab tulevikus *δοξα τοῦ θεοῦ*. O. HOFIUS nimetab, et Isa Jumala tundemärgiks on maailma Loojaks olemine, aga kõneledes uuest loodust, on Jumal mõistetav ka kristlaste Lunastajana. 1Kr 8,6 järgi on Issand Jeesus Kristus ennekõike loodu vahendaja. Kristuse kaudu Jumala jaoks elamises ilmneb ka Kristuse kui loodu vahendaja roll. Suhe Loojaga on toimiv Kristuse kaudu.⁴⁸⁰

Autor tõdeb, et selline Looja, Lunastaja ja loodu vahekorra määratlemine eeldab, et loomise täideviimine ehk lunastus on loomise eesmärk. Loomine ja lunastuse täideviimine käivad lahutamatu kokku, sest Jumal on kogu loodu Isa, aga ka Lunastaja ja Kristuse Isa. Loodu ise (inimene) on selles vahekorras määratletav kui lunastust vajav loodu ja lunastamisel jõuab ta oma täitumisele ehk loomises seatud eesmärgini. Samas aga ei tingi see lunastuse vajadus lunastuse toimimist, vaid lunastustöö aluseks on loomise täideviimine Looja poolt. Oma tõdemuse juures eeldab autor, et formuleeringud *ἡμεῖς εἷς αὐτόν* ja *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* on täielikus vastavuses. Koos W. THÜSINGIGA mõistab autor seda vastavust nõnda, et 1Kr 8,6α kajastab kristlasi kui Jumalale suunatud inimesi ja 1Kr 8,6β väljendab seda Jumalale suunatust, mis on kristlaseks olemise põhiline väärtus ja mida omavad

25, 3.7; 27, 3.5; 36,4; 40,3; 63,2; 75,3; 83, 8; Eel.Ilm 19,11; aga ka Ps 24,7–10 (*מַלְאֵךְ הַכְבוֹד*). O. Hofius 2002: 179.

478 O. Hofius 2002: 190jj. W. Schrage väidab, et salmis 1Kr 8,6b ei ole Jumala toimimine üksnes protoloogiliselt ja eshatoloogiliselt mõistetav ning Kristus ei täida tühja ruumi s.o olevikku, mis asetseb loomisakti ning viimsepäeva kohtu vahel. W. Schrage 2002: 76.

479 Looja ja loodu suhte kohta väidab J. G. Gibbs: “...squeezed through the bottleneck of justification by faith, for the latter is neither the beginning nor the end of God’s way.” J. G. Gibbs 1971: 142.

480 O. Hofius 2002: 189jj.

inimesed Kristuse läbi⁴⁸¹. Kristus-sünnimomendil on seega kokkupuutepunkt loomise ja lunastuse vahel. Sellepärast võib Kristust nimetada ka loodu vahendajaks⁴⁸². Erinevalt J. D. G. DUNNIST⁴⁸³ arvab autor, et Looja ja loodu vahekorraldus ei ole üksnes Kristus-sünnimomendi raamiks, kus teostub Jumala inkarnatsioon. Kristus-sünnimomendil toimub selle vahekorralduse heaks, et viia see täitumisele kui loomises seatud eesmärgile. Sellepärast nõustub autor W. THISSENIGA, kelle väitel Paulus ühildab loodu hoidmises kogetava Looja loodu jaatamise (Rm 11,36) eshatoloogiaga. Kristus-sünnimomendil *pro nobis* on selgelt nähtav see Looja armastav “jah” (2Kr 1,20) oma loodule ehk *deus pro nobis*.⁴⁸⁴

Eelnevalt esitatud kõrvallausete paralleelsusest ning argumentatsiooni struktuurist järeldab autor, et Paulus esitab Jumala ja Kristuse ühtsust⁴⁸⁵, milles Kristus asetseb toimiva isikuna loodu suhtes nii loomises kui lunastuses. Sellest lähtuvalt seob Paulus ka Looja loomisjõu kirjelduse Kristuse ilmumise kirjeldusega (2Kr 4,6) ja elava Jumala kirjeldusega Kristuse kui vihakohtust päästja kirjeldusega (1Ts 1,9.10). 1Kr 8,6 tuleb esile Pauluse kõne Jumalast. Selles kuuluvad teoloogia ja kristoloogia kuuluvad lahutamatu kokku. Haarates Kristuse ja Jumala ühe hingetõmbega oma loomisteoloogia väljendusse, toob ta avalikkuse ette sõnumi: üks Jumal tähendab Jumala Isa ja Poja ühtsust.

4.2. Inimene on Jumala loodu

Eelnevas peatükis vaatles autor Pauluse arusaama Jumalast maailma Loojana ja Kristusest loodu vahendajana, kes viib loomisteo (lunastustöö kaudu) täitumisele. Siit tekib kohe küsimus, miks peab loodud inimene jõudma täitumisele, mis on see

481 W. Thüsing 1969: 231j.

482 M. Wolteri väitel on maailm tervikuna mõistetav, kuna Kristus loodu vahendajana on enne maailma ja ka üle maailma. Kes teda omab, see omab kogu maailma. M. Wolter 1993: 89.

483 J. D. G. Dunni arvates toimib Kristus Looja ja loodu suhtes asevalitsejana, kes esindab inimkonda “vanema pojana” ülestõusnutest, Jumala Pojana väes Isa Jumala auks. Kristus viimase Adamana on Jumala uue loodu prototüüp. Viidates W. Thüsingile tõdeb J. D. G. Dunn, et Pauluse kristoloogia on sisemiselt suunatud Jumalale, seega on apostli kristoloogia teotsentriline. D. G. J. Dunn 1998: 255.

484 W. Thissen arvates ei saa me ülestõusmissünnimomendil kõneleda täielikust täitumisest, vaid eeltäitumisest. Nii nagu Kristus-sünnimomendil on olevikus, siin ja praegu kogetav, on just see praegune loodu kaasatud Kristus-sünnimomendil ja hetkel teeb Jumal “tööd oma loodu kallal”, kuid samas on suunatud loodu lõplikule täitumisele tulevikus. W. Thissen 1996: 367. Autori arvates ei välista Issanda ootus Kristuse rolli loomistöö vahendajana täitumisele, sest Kristus viib (tulevikuline aspekt) loodu täitumisele. See sünnimomendil on inimese jaoks veel toimumas.

485 O. Hofiuse järgi “die Unumkehrbarkeit der Beziehung von Vater und Sohn: Der Sohn ist, was er ist vom Vater her, und der Vater wirkt, was er wirkt, ganz durch den Sohn; entsprechend handelt der Sohn in der vollen Teilhabe an dem Wesen und der Macht des Vaters”. O. Hofius 2002: 187.

loomises seatud eesmärk? Missugusena on Looja inimese loonud? Et neile küsimustele vastust leida, analüüsib autor selles alapeatükis, kuidas mõjutavad motiivid Aadama, inimese loomisest Pauluse antropoloogilist argumentatsiooni, täpsemalt, kuidas Paulus töötleb loomislugu, et siduda seda oma kirjade kontekstiga ja kuidas on seotud Pauluse teksti protoloogia ja eshatoloogia? Viimaks käsitleb autor Aadama kui korporatiiv-representatiivse isiku temaatikat.

Autori hüpotees on, et **Paulus rajab oma antropoloogilised mõttekäigud Aadama kujule ning tema arutelu inimese üle toimub pidevas dialoogis protoloogia ja eshatoloogia vahel.** Esitatud küsimustele vastuse leidmiseks pöördub autor Pauluse Looja pildi juurest loodu pildi juurde, mis kõige selgemini tuleb nähtavale 1Kr 15,35–49.

4.2.1. Pauluse arusaam Jumala poolt kavandatud loodust (1Kr 15,35–49)

1Kr 15,35–49 tekst⁴⁸⁶ tegeleb laiemalt vaadatuna küsimusega: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δε σώματι⁴⁸⁷ ἔρχονται;* Esitatud küsimustega tsiteerib Paulus oma vastaseid⁴⁸⁸. Tegemist ei ole uue vastase või uue probleemiga, sest eelnevates salmides 1Kr 15,12–34 tuleb esile, et vastasteks on need, kes Kristuse ülestõusmist täielikult eitavad (mitte üksnes ülestõusmise ihulikku aspekti). Juba selles tekstis ehitab Paulus oma vastuargumendi üles väitele, et Jeesuse ülestõusmist ei saa mõista kui privaatset sündmust, sest Jeesuse Kristuse surmas ja ülestõusmises on kaasa haaratud need, kelle poole Jeesus päästvalt pöördub. Samuti ei ole Jeesuse Kristuse ülestõusmine juhus (1Kr 15,13.20), mis jääb üksiksündmuseks. Paulus kinnitab kogudusele, et Kristuse ülestõusmisele järgneb vältimatult surnute ülestõusmine, sest Kristus on surnud ja üles tõusnud *pro nobis* (1Kr 15,23). Sellest lähtuvalt on mõistetav ka Pauluse järgnev arutelu, kuidas siis tõusevad surnud üles. Autor

486 Nimetatud 1Kr 15. peatükk jaguneb kolmeks osaks: 1Kr 15,1–11 moodustab argumentatsiooni esimese põhiosa, mis kõneleb ülestõusmise tunnistusest; teises põhiosas 1Kr 15,12–57 tõdeb Paulus, et surnute ülestõusmine on Kristuse ülestõusmise tagajärg. Salmides 1Kr 15,12–34 teeb Paulus oma kuulajale selgeks, et surnud tõusevad üles. Järgnevalt (1Kr 15,35–49) kirjeldab Paulus, kuidas inimene on loodud ja kuidas surnud üles tõusevad, ning 1Kr 15,50–57 paljastab apostel korintlastele saladuse ülestõusnute uuest ihust. Kolmandas põhiosas, mille moodustab 1Kr 15,58, seab apostel vahekorda ülestõusmise ja kristliku elu.

487 *Ποίῳ σώματι* tähendab 'kuidas loodud' ja on mõistetav esimese küsimuse laiendusena. Seega on *δέ* vasteks 'see tähendab'. BDR 2001: 247.

488 Seega viitab *τίς* neile, kes eitavad ülestõusmist (1Kr 15,12–34). Lause alguses asetsev *ἀλλὰ* ei ole mõistatav eituseks, vaid seda peab tõlkima 'siiski', 'ikkagi' (1Kr 12,24; Rm 10,16.18.19) BDR 2001: 378. Sõna *ἐπεὶ* annab märku tuleviku aspektist (Rm 3,6). BDR 2001: 312.

nõustub C. BUCHARDIGA, et Pauluse eesmärk on näidata, et surnud ei tule lihtsalt hauast tagasi, vaid ülestõusmine tähistab kohalejõudmist sinna, kuhu nad on olnud teel terve oma elu. Jumal on kavandanud inimese ülestõusmiseihu juba loomisel.⁴⁸⁹ Väidet kinnitab Pauluse järgnev aruteluga loomisest ja loomise jõudmisest täitumisele. Pauluse mõttekäigud on omavahel seotud protoloogilised ja eshatoloogilised arusaamad.

Enne kui Paulus oma arutelu olemasoleva loodu kirjeldusega alustab 1Kr 15,36–41, nimetab ta narrideks ja rumalateks neid⁴⁹⁰, kes oma teadmatuses ja mõistmatuses ennast ise austavad ja seejuures Jumalat ei austa ning kogu oma enesekiitusega Jumalat eitavad ja teotavad⁴⁹¹. Juba selle hukkamõistuga viitab Paulus loomistemaatikale, määratledes kogu perikoobi loodu ja Looja suhte kaudu. Seejärel sõnastab ta oma esitatud küsimusele (kuidas tõusevad surnud üles) vastuseks paradoksse teesi: *οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*, mis ütleb, et surm on elu eelduseks. Mõiste *ζωοποιεῖται* ei ole seejuures mõistetav kui looduslik sündmus nagu 1Kr 15,37 järgi võiks arvata, vaid tegemist on *passivum divinum*'iga. Paulus suunab lugeja tähelepanu Jumala loomisväele⁴⁹². Jumal on see, kes loob mitte millestki midagi. Autori arvates arvestab Paulus oma kõnes 1Kr 15,36 (paradoks: surm on elu eelduseks) esimese inimese kaduvusega. Aadam loodi põrmust (1Ms 2,7). Samas näitas autor töö eelmises osas kohtust, et surm ei kuulu loomulikult inimese loomisstruktuuri juurde, vaid see on karistus – Jumala kohtuotsus. Autor leidis, et Aadama kaduvust (surelikkust) tuleb mõista hukkamõistva otsusena, sest Aadam ei loodud surmaks, vaid eluks Rm 7,7jj. Autor osutas sealjuures ka Aadama kaduvusele kui puudusele: Aadam oli loodud eluks osaduses Jumalaga ja tal jäi see saamata.

Järgmises salmis esitab Paulus viljapea näite, millega ta konkretiseerib 1Kr 15,36-s toodud paradoksi. Autor nõustub C. WOLFFIGA, et siin on tegemist bioloogilise ettekujutusega, mille kohaselt järgneb taime lagunemisele taime kasv⁴⁹³.

489 C. Burchard 1998: 211

490 Mõiste *ἄφρων* tuleb Pauluse juures esile Rm 2,20-s; 2Kr 11,16; 12,6.11-s. Salmides 2Kr 11,16; 12,6.11 nimetab Paulus end ise narriks ja rumalaks ning seob antud sõna verbiga *καυχάομαι*. Nõnda mõistetuna on narr, rumal see, kes end ise kiidab ja austab. Antud mõiste vastandiks on *φρόνιμος*.

491 Vrd 1Kr 15, 34, Ps LXX 13, 1; 52;2; 91; 7.

492 U. Schnelle järgi viitab *ζωοποιεῖται* Jumala loomistööle, nõnda nagu inimese loomisel seadis Jumala ellukutsuv vägi ihu, mis ei olnud surmale ja kaduvusele alluv, nii on ka uus loodu ihuga. U. Schnelle 1991: 51j. Vt ka U. Schnelle 1989: 40.

493 Sama näidet kasutab Plutarchi Fragment XI. 84 ja ka rabiinlikus kirjanduses kasutatakse

Arvatavasti viitab Paulus kogemustele, mis on lugejaskonnale mõistetavad. Paulus näitab, et maasse külvatavale seemnele on määratud kindel ihu (*ἴδιον σῶμα*) ning külvamise ja uue *σῶμα* saamise vahepeal on surm⁴⁹⁴.

Salm 1Kr 15,38 annab edasi argumentatsiooni eesmärgi: “Aga Jumal annab talle ihu, nõnda nagu ta on tahtnud, ning igale seemnele tema eriomase ihu”⁴⁹⁵. Kogu sündmuse subjektiks on Jumal ning viljaseeme saab talle omase ihu vastuvõtjaks ainult Jumala toimimise läbi⁴⁹⁶. Siinkohal tekib autoril küsimus, kas Paulus vastandab oma arutelus surmaihu ja ellu kutsutava ihu? Kas nende ihude vahel valitseb kontinuiteet või diskontinuiteet? Autor jätab selle küsimuse üles ja keskendub sellele järgnevas alapeatükis.

Ka edasises tekstiosas püsib Paulus loomismotiivides. Ta esitab nimestiku erinevatest loodu fenomenidest ja sfääridest⁴⁹⁷, eristades neid üksteisest vormeli kaudu *ἄλλη μὲν – ἄλλη δὲ – ἄλλη δὲ*⁴⁹⁸. Arvatavasti kasutab Paulus teadlikult samakõlalisi⁴⁹⁹ sõnu: *κτῆνος* (‘veis’); *πτῆνος* (‘lind’) Ta ei viita siin konkreetsetele liikidele, sest ta soovib viidata liikidele üldistavalt. Autori arvates on Paulus siin mõjutatud 1Moosese raamatu lugudest (1Ms 8,17), kus samuti ei ole loomise kirjeldustes eristatud konkreetseid liike, vaid esitatakse üldine loetelu. Sellest lähtuvalt on salmi 1Kr 15,40 *σῶμα* mõistetav sarnaselt *σάρξ*iga ja 1Kr 15,41 *δόξα* tähistab välist kuju, hiilgust, mida saab kogeda⁵⁰⁰. Paulus valmistab lugejaskonda ette, näidates et järgnev kõne (1Kr 15,44) ihust (*σῶμα*) on võimalik ka täiesti erinevate ihude (*σῶμα*) puhul (*ἐπουράναι*⁵⁰¹, *ἐπίγεια*)⁵⁰².

viljaseemne kujundit, et näitlikustada surnute ülestõusmist. C. Wolff 1996: 403. Vrd Jh 12,24, kus kasutatakse seemne näidet kristoloogiliselt, kuid see ei anna alust arvata, et Paulus sõltus oma ettekujutuses evangelistist, vaid tegemist võis olla traditsiooniga, mis algselt viitas Kristusele, ja Paulus kandis selle üle kristlastele.

494 Siinkohal nõustub autor C. Wolffiga, et Paulus toonitab lausega *ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*, et järgnev jutt viitab surnute ülestõusmisele. Seega ei tohiks Pauluse järgnev kõne (1Kr 15,39–41) erinevatest *σῶμα*dest tema kuulajaid segadusse viia ega nende mõtteid peateemast, kuidas surnud üles tõusevad, kõrvale juhtida. *Ibid.*

495 Vrd 1Ms 11,1.

496 Vrd 1Kr 15, 12.18

497 1Kr 15,39 on *σάρξ* materiaalses tähenduses vastupidiselt oma tavatähendusele, s.o termin inimese kohta, kes on patu all. Vrd 1Kr 7,4; 2Kr 12,7; Rm 2,8; 6,6; 9,3.5

498 Vrd 1Kr 12,8–10

499 BDR-s nimetatakse seda *parecheseks*. BDR 2001: 419.

500 Vrd Apt 22,11, Lk 9,31j

501 Sealjuures ei ole *ἐπουράναι* transtendentne suurus, vaid taevakeha, mis on inimeste silmadele tuttav just valdkonnana, millele inimesel ei ole otsest ligipääsu. Seda, mida apostel mõiste *ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα* all täpselt mõistab, sõnastab ta 1Kr 15,41: need on päike, kuu ja tähed. Väide, et Paulus taevakehasid kui elusolendeid vaatleb, ei ole õige, sest Paulus loetleb taevakehasid

Eelnevate salmidega ei ole Paulus veel andnud ammendavat vastust küsimusele (πῶς), seepärast alustab Paulus salmiga 1Kr 15,42 (οὕτως) oma vastuse täiendamist. Uut ihu kirjeldab Paulus nelja opositsiooni vahekorra kaudu⁵⁰³. Opositsioonide puhul võib olla tegemist nii aja- kui kohamääratlusega.⁵⁰⁴ Esimene opositsioon on ἐν φθορᾷ⁵⁰⁵ ja ἐν ἀφθαρσίᾳ⁵⁰⁶. Teine opositsioon on ἐν ἀτιμίᾳ⁵⁰⁷ ja ἐν δόξῃ. Kolmas opositsioon on ἐν ἀσθενείᾳ ja ἐν δυνάμει⁵⁰⁸. Igas opositsioonis näitab esimene mõiste, milline on loodu, ja teine mõiste, mida Jumal on loonud Kristuse ülestõusmises⁵⁰⁹. Sündmuse tegevust väljendavad verbid σπείρεται ja ἐγείρεται annavad mõista, et Paulus ei kirjelda siinkohal korrektuuri ega restitutsiooni loodu suhtes, vaid Jumala võimsat loomistööd. Viited Jumalale ja tema loodule saavutavad oma eesmärgi neljandas opositsioonis σῶμα πνευματικόν ja σῶμα ψυχικόν. See viimane opositsioon kordab eelöeldut. Paulus osutab mõistega σῶμα ψυχικόν loomisloole 1Ms 2,7, kus Jumal valmistas inimese, kes põrm on, mullast ja puhus tema ninasse eluhinguse: nõnda sai inimene elavaks hingeks (ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν)⁵¹⁰. Mõistega σῶμα πνευματικόν viitab Paulus tagasi 1Kr 15,38, kõnele ἴδιον σῶμα⁵¹¹ st, mille Jumal loodud ihule (σῶμα ψυχικόν) on loomise järgi määranud. Seega eristab Paulus ihu, millena inimene on loodud (σῶμα ψυχικόν), ja ihu, mis inimesele on kavandatud (σῶμα πνευματικόν).

üksnes antud salmis ja siin mitte nende substantsi, vaid nähtava erinevuse tõttu. Vastupidiselt H. Conzelmannile 1981: 346 ja H. Lietzmannile 1969: 84, kes lähtuvad Philon Gig8; Op mund 73, Plant 12. Kus Philon väidab, et filosoofid mõistavad tähti kui elusolendeid. Samas puudub Op Mund 55–61 (1Ms 1,14–17 analüüs), vt A. Lindemann 2002: 358.

502 BDR 2001: 104.

503 Paulus kasutab siinjuures grammatilist figuuri *symploke*, mida kasutatakse korduste puhul ja mille juures fraasi algus- ja lõppsõna ühilduvad. Sellist tüüpi paralleelsuse kaudu tuleb nähtavale Pauluse soov antud argumentatsiooni n-õ “puust ja punaseks” teha. BDR 2001: § 489, §491.

504 Mitmete uurijate arvates kajastavad 4 teesi ja järgnev Aadama ja Kristuse vastandamine dualistlikku antropoloogiat, mis hiljem eshatoloogiasse haaratakse, aga siiski dualistlikuks jääb. G. Sellin 1986; L. Schottroff 1970.

505 Sõna φθορᾷ esineb Pauluse juures veel Rm 1,23; 8,21 ja Gl 6,8. Viimasel juhul on mõiste seotud inimesega, väljendades tema kaduvust. A. Lindemann 2002: 359.

506 Mõistet ἀφθαρσίᾳ võib kohata apostli kasutuses vaid Rm 2,7, tegu on seejuures eksistentsiga, millel ei ole lõppu. A. Lindemann 2002: 359.

507 Ἀτιμία esineb δόξα vastandina juba 1Kr 11,14.

508 Selline mõistete seos esineb 2Kr 12,9; 13,14, muuhulgas tähistab ἀσθενεία Pauluse juures ka ihulikku nõrkust (Gl 4,13; 1Kr 2,3; 2Kr 11,30).

509 Mõisted ἀφθαρσίᾳ, δόξα, δυνάμει osutavad Jumala olemusele ja mõisted φθορᾷ, ἀτιμία, ἀσθενεία loodule nüüd ja praegu.

510 B. Schaller 1992: 67.

Autori arvamust toetab fakt, et järgnevas salmis tsiteerib Paulus 1Ms 2,7 ning juhatab selle tsitaadiga sisse Aadama ja Kristuse vastandamise. Selle vastandamisega lisab Paulus kristoloogilise põhjenduse loomistööle (ülestõusmissündmuses). Paulus väidab, et esimene Adam on *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* ('esimene inimene'); *ἐκ γῆς* ('maast', 'muldne'); *ψυχὴν ζῶσαν* ('elav hing') ja tema loomus otsustab temast põlvnenute üle ("milline oli muldne, sellised on ka muldsed"; "nii nagu me kandsime muldset kuju" 1Kr 15,48.49). Teine Adam on *ὁ ἔσχατος; εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν, τὸ πνευματικόν; δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ ἐξ οὐρανοῦ* ja samasugused on need, kes temast osa saavad ("milline oli taevane, sellised on ka taevased ... nii kanname kord ka taevast kuju" 1Kr 15,48.49). Kõige selgem vastandamine tuleb esile mõistete *ἐκ γῆς* ja *ἐξ οὐρανοῦ* puhul. Siinkohal ei ole tegu lihtsalt vastandpaaridega⁵¹¹, vaid Paulus mõtleb siin Kristuse preeksistentsusele. Autori arvates osutavad väljendid *ἐξ οὐρανοῦ* ja *πνεῦμα ζωοποιῶν*, et Paulusele ei ole Jeesus Kristus eelkõige inimene, vaid igavene preeksistentne Jumala Poeg. Kristuse kui teise Aadama juures, kes tuleb taevast, kõlavad taustaks ka *parusia*-ettekujutused (1Ts 1,10; 4,16; Ps 3,20j). Sealjuures mõistega *εἰκῶν* rõhutab Paulus, et inimesel, nii Aadama kui Kristuse omana, on kindel olemus, mis teda teistest eristab.

A. LINDEMANN nimetab mõiste *πνεῦμα ζωοποιῶν* seletamisel tabavalt, et arusaam surnute ülestõusmisest tugineb usule evangeeliumisse. A. LINDEMANNI arvates on ülestõusmise usu sisuks, et Jumal on Kristuse esimesena (*ἀπαρχή*) üles äranud kõigist surnutest; ta on *πνεῦμα ζωοποιῶν*, keda nimetatakse taevaseks (*ὁ ἐπουράνιος*). Seega ei ütle Paulus, et esimene inimene (Adam ja tema läbi kogu inimkond) "aegade lõpus" saab taevaseks inimeseks, kellest esimene oli Kristus (kes Kristus juba on). Kristuse ülestõusmisest rääkides osutab Paulus sündmustele (surnute ihulik ülestõusmine), mis toimuvad Kristuse tulemisel "tema omadega".⁵¹² Kes Jumala toimimist inimesega *parusia*'l eitavad, need eitavad ka evangeeliumi ehk Jumala toimimist Kristuses⁵¹³.

Pauluse kõne esimesest ja teisest Adamast annab aluse arvata, et apostel vastandab neid kahte isikut, kellest üks on inimene patu all (negatiivses rollis) ja teine inimene, kes on päästetud (seega positiivses rollis)⁵¹⁴. Mida selgemalt neid kahte negatiivseks ja positiivseks hinnatakse, seda rohkem hakatakse otsima kokkupuutepunkte dualistliku antropoloogiaga või siis kaasatakse neisse isikutesse kogu inimkond, tõlgendades neid korporatiivsete isikutena. Siit tekib veel üks

511 A. Lindemann väidab, et *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν* kinnitab vastupidist. A. Lindemann 2002: 362.

512 *Ibid.*

513 *Ibid.*

514 L. Schottroff 1970: 137jj.

küsimus järgnevas analüüsiks. Kas apostel esitab Aadamat ja Kristust korporatiivsete ja täiesti teineteisele vastanduvate isikutena?

Lisaks loomisloo kristoloogilisele põhjendusele on vastandamise eesmärk rõhutada vastandamise tulevikulist aspekti⁵¹⁵. Aja küsimus on oluline just vastandamise dimensioonide mõistmiseks, täpsemalt, milline ihu on esimesena, kas *τὸ πνευματικὸν* või *τὸ ψυχικὸν*? Paulus annab vastuseks, et kõigepealt on *τὸ ψυχικὸν* ja pärast seda on *τὸ πνευματικὸν*⁵¹⁶. Paulus kasutab mitmeid ajalisi kategooriaid: *ἔπειτα* tähistab üksteisele järgnevat sündmust; 1Kr 15,47 on *δεύτερος* mõistetav kui arvsõna⁵¹⁷ ja 1Kr 15,48 võrdlev konstruktsioon *οἷος-τοιούτος* (nii loodud – nagu loodud)⁵¹⁸ viitab järgnevusele. Paulus ei rõhuta, et nii nagu kristlane kandis Aadama *εἰκῶν* it, nii kannab ta ka Kristuse oma, vaid et ühele järgneb teine, aga see järgnevus rajaneb sellel, et see teine on Jumala poolt kavandatud ihu (*ἴδιον σῶμα*), mis järgneb ja ületab esimese⁵¹⁹. Autor järeldab eelöeldust, et need mõlemad ihud on loomisega seotud, seega ei saa neid taandada vaid ülestõusmisele või rääkida taastamisest.

Tekst 1Kr 15,35–49 viitab, et Paulus mõistab neid mõlemaid ihusid kui kristlastele omaseid ihusid, ühte nad kannavad kui Aadama järglased ja teist nad kannavad kui Kristuse järglased. Samas viitab ajaline järgnevus (nii nagu – nii) ka Aadama kaduvuse ületamisele, kuid sealjuures ei ole oluline üksnes vaimse ihu saamine kui Kristus-sündmuse tulemus, vaid kogu protsess: Kristus on Aadama järeltulija ilma patuta. Kuni surmani kandis *σῶμα ψυχικόν* it. Ülestõusmisel sai Kristus *εἰς πνεῦμα ζωοποιούν* i ja need, kes tema omad on, saavad *σῶμα πνευματικόν* i. Autori arvates on siin rõhutatud ajaline järgnevus. Esiteks ei ole *σῶμα πνευματικόν*, vaid *σῶμα ψυχικόν*. Sellega tahab Paulus näidata, et maisele ihule järgneb vaimne ihu ja vaimne ihu tuleb üksnes peale maist ihu. Selle ihude “vahetumise” juures ei ole ühel ihul teise ees prioriteeti. See järgnevus on

515 A. Lindemann väidab, et Paulus sõnastab oma opositsiooni olevikust lähtuvalt, st temale, et siin ei viidata minevikule või olevikule või tulevikule, vaid tegemist on põhimõttelise vastandamisega kahe valdkonna vahel. A. Lindemann 2002: 359. Seevastu C. Wolff arvab, et apostel sõnastab oma vastandamise just loodu jaoks kehtivast minevikust. C. Wolff 1996: 407.

516 Kui 1Kr 15,36–48 salme võib mõista ajatutena, mis viitavad Jumala toimimisele, siis 1Kr 15,49 eristatakse *ἔφορέσαμεν* (aorist) ja *φορέσομεν* (futuurum).

517 E. G. Hoffmann, H. von Siebenthal 1990: 485 § 260c; A. Lindemann lisab siinkohal, et antud mõiste tuleviku aspekt on Pauluse vastureaktsioon Philo tõlgendusele. A. Lindemann 2002: 362.

518 E. G. Hoffmann, H. von Siebenthal 1990: 562 §287c.

519 G. Dautzenberg 1987: 61j. J. C. Beker 1988: 90j.

loomises seatud ja mõlemal ihul on oma koht selles ning ühte ihu ei ole (tule) ilma teiseta. Seega salm 1Kr 15, 46 (mõtted ihude järgnevusest) ei lõhu Pauluse mõttekäiku, vaid annab teada, kuidas peab alljärgnevat mõistma.

Siiski on levinud ka teine tõlgendus, mille kohaselt kasutab Paulus antiteese Aadam – Kristus; kaduvus – kadumatus; vana loodu – uus loodu ja vana ajastu – uus ajastu⁵²⁰ selleks, et näidata nende vastaspoolte ristumist⁵²¹. Inimene asetseb sealjuures nende kahe isiku mõjuväljas, mida iseloomustavad kaduvus (1Kr 15,45jj), muutumine (2Kr 3,18), uuendamine (2Kr 4,16) ja uus loodu (2Kr 5,17). Eshatoloogia on mõistetav seepärast reaalsusena, kus minevik ja tulevik on põimunud ja inimene saab juba praegu osa tulevikust.

S. SCHNEIDER püüab näidata 1Kr 15,45jj juures, et Paulus ei käsitle tekstis ülestõusmiseihu üksnes tulevikuliselt, vaid ta lähtub oma arutelus tuleviku ja oleviku eshatoloogiast (“juba nüüd – veel mitte”). Kogu S. SCHNEIDERI diskussioon on kantud täitumise motiivist, millest inimene saab osa juba praegu, kuid mille täielikuks saamine ootab inimest tulevikus. S. SCHNEIDER toob muutumise aktsiooni, mis asetseb kaduva ja kadumatu vahel (1Kr 15,51–54), asetades selle muutuse ka salvide 1Kr 15,42–50 konteksti. Ta eeldab, et usklik inimene on kahe loomuga, kelles vaimne inimene kasvab ja mittevaimsele inimesele vastu seisab. S. SCHNEIDER tõdeb, et kui mõista maist ja taevast kuju filosoofiliselt, antropoloogiliselt, siis üleskutse kanda ülestõusmiseihu juba nüüd, materiaalses ihus, on võimatu, sest lahutatakse ihu ja hing, nt pneumaatiline ihu saab osaks vaid hingele või vaimule. Kui aga mõista seda teoloogilis-soterioloogiliselt, siis pööratakse tähelepanu inimesele kui tervikule: inimese kaduvus ja patu all olemine peab saama kaetud kadumatuse ja igavikulisusega. Seejuures viidatakse mitte üksnes surnutele, vaid ka elavatele.⁵²²

Autor nõustub, et Pauluse käsitluses avaldavad tulevikusündmused mõju juba nüüd, kus osa minevikku on selja taha jäänud (inimene on patule surnud), kuid kus patt ei ole veel surnud. Samas näeb autor, et S. SCHNEIDER kasutab oma väidetes “juba nüüd – veel mitte” eshatoloogiat selleks, et väljendada pessimistlikku inimesekäsitlust, mille kohaselt inimene asetseb patu ja armu pingeväljas ja peab pidevalt valima. Inimese jaoks kehtib võimalus teha valed valikud ja see võimalus on püsiv, sest inimene on seotud veel kaduvusega⁵²³.

Antud teksti analüüsis tõusid loomismotiividega seoses esile ka mitmed probleemid ja küsimused, mis vajavad selgitamist. Alljärgnevalt käsitleb autor kolmes alapeatükis tekstianalüüsis viidatud probleemi: autor küsib, kuidas mõistab Paulus protoloogilist ja eshatoloogilist ihu ning miks rõhutab Paulus ihulikku ülestõusmist; autor arutleb Aadama kui representatiivse isiku teema üle.

520 Need Pauluse “ajaaanalüüsid” on mõistetavad Jesaja kaudu. U. Mell 1989: 365.

521 J. D. G. Dunn 1998: 464–465; sama J. Buchegger 2003: 109.

522 S. Schneider 2000: 206–210.

523 T. Laato 1991: 183.

4.2.2. Pauluse arusaam protoloogilise ja eshatoloogilise ihu vahelisest seosest ning ihulikust ülestõusmisest

1Kr 15,35–49 tekstianalüüsis esitas autor küsimuse, kuidas on mõistetav vana *σῶμα* ja uue *σῶμα* seos? 1Kr 15, 35–49 analüüsi vaadates tõstab autor esile kolm momenti, mis omakorda on aluseks kolmele põhiteooriale ihuliku eksistentsi kontinuiteedist ja diskontinuiteedist. Autor alustab oma mõttekäiku ekskursiga Pauluse kasutatud mõistesse *σῶμα*.

Ekskurss: mõiste *σῶμα* Paulusel

Mõiste *σῶμα* kaudu kõneleb apostel inimesest ihulikust aspektist. Sõnaga *σῶμα* väljendab ta, mida inimene teeb ja mis temaga toimub. Samas ei kõnele ihulik aspekt vaid ühest osast inimeses, sest vaatluse all on inimene tervikuna. Arusaam inimesest kui tervikust ilmestab hästi Pauluse ettekujutust kannatusest ja surmast (2Kr 5,2jj). Kui inimene saaks oma kehast distantseeruda, vahetada seda kui riideeset, siis ei puudutaks tema kannatus mitte teda, vaid üksnes tema maist ihu. Kui Paulus räägib ihu surmast, siis ei räägi ta ihu vahetamisest ja inimese “mina” surma ületavast aspektist, vaid inimese tervikuna sureb ja inimene tervikuna tõuseb üles muudetud ihus (1Kr 15,51jj)⁵²⁴.

Teiseks teenib inimene ka oma maise ihuga Jumalat (Rm 12,1) ja teist inimest, seega rõhutab Paulus ihust kõneldes kommunikatsiooniaspekti⁵²⁵. Rm 6,13f.16; 7,24 tähistab *σῶμα* kohta, positsiooni, millest lähtuvalt inimene elab, kas Jumala või patu valitsemise all. 1Kr 7,4 kõneldakse inimese ihus eksisteerimisest kui viisist, mille kaudu ta on vahekorras teistega ja on suunatud teistele. Rm 6,6 nimetab inimese ihulikku seost maailmaga. 1Kr 3,3 räägib Paulus ihust seoses enese ohverdamisega ja 1Kr 6,13 seoses inimese kuuletumisega. Juba 1Kr 6,13 ja 7,4 oli Pauluse tsentraalseks mõisteks *σῶμα*, mis andis vastuse eetilisele küsimusele antropoloogiliselt pinnalt, lähtudes inimesest kui tervikust. Pauluse järgi on inimesel võime ennast oma tegude objektina käsitleda, seega inimese “mina” saab distantseeruda oma ihust. See on vabadus ja võime, mille Jumal on andnud inimesele. Samas inimese (“mina”) vabadus oma ihu üle otsustada sisaldab ohtu oma ihu mina suhtes vastandada ning madalamaks või kõrgemaks seada. Sellepärast rõhutab apostel 1Kr 6,19, et inimese mina ja ihu ei ole lahutatavad. Mõistega *σῶμα* tähistatakse küll teatavat aspekti inimesest, kuid inimene tervikuna ei ole tähelepanu alt väljas.⁵²⁶

Kommunikatsiooniaspekt arvestab inimese kui terviku juures, et inimene eksisteerib alalises suhtes oma Loojaga, olgu siis Loojat jaatades (kuulekas olles) või eitades (patu all elades). Pauluse sõnutsi näitab selline loodu ja Looja suhe (Rm 1,21.25), et inimene ei ole kunagi ilma “isandata”. Kuigi Paulus kõneleb inimese minast, mille kaudu inimene ennast avaldab, on see enese avaldamine alati määratud ja suunatud teistele (suhtest Looja ja loodu vahel, olgu tegu kas eitamise või jaatamisega, mis omakorda kajastub ka suhetes teise inimestega⁵²⁷).

Ekskursi lõpp

1. 1Kr 15,35–44 eesmärk on pneumaatilise ihu olemasolu näitlikustamine, rõhutades sealjuures ihude erinevust ja vastandades neid teineteisele. See tuleb esile erinevate ihude esitamisest ja opositsioonist kahe ihu vahel. U. SCHNELLE⁵²⁸, S. KIM⁵²⁹ ja L. SCHOTTROFF integreerivad loomise ja

524 H. Conzelmann 1981: 133; K. A. Bauer 1971: 184jj.

525 F. Hahn 2002: 224.

526 E. Schweizer, 1992: 770–779; R. Kirchhoff 1994: 131jj.

527 Käesoleva töö esimene osa lk 24jj.

528 U. Schnelle arvates tõuseb tekstis esile antropoloogiline põhitõde, et ühtki eksistentsi ei saa olla ihuta. U. Schnelle lahendab Pauluse eshatoloogilised probleemid antropoloogiaga. U. Schnelle

ülestõusmise seose antropoloogiasse ning leiavad, et just inimese positsioonist lähtuvalt on kahe eksistentsi vormi, kahe *σῶμα* vahel totaalne erinevus. Esimese *σῶμα* puhul on tegemist negatiivse poolega, mida iseloomistavad: *ὁ σπείρειη, γυμνὴ κόκκη*, millele hiljem viitavad *φθορά, ἀτιμία, ἀσθένεια, σῶμα ψυχικόν*. Teise *σῶμα* puhul on tegemist positiivse poolega, mida iseloomustavad *τὸ σῶμα γενησόμενον*, Jumalalt antud *σῶμα, ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις, σῶμα πνευματικόν*.⁵³⁰ Nimetatud uurijad eeldavad, et apostel kõneleb *σῶμα*'st kui inimesest tervikuna, kuid seades, *σῶμα*'d vastastikku, asetab nad dualistlikku vastandusse. Nende kahe ihu vahel on totaalne ja ületamatu erinevus.

2. Tuleb arvestada, et kui Paulus peab midagi oluliseks, siis ta rõhutab seda pidevalt. Sellest lähtuvalt viitab seitsmekordne *ἀλλὰ* kasutamine ihude eristamisele. E. ADAMSI arvates kajastab Pauluse kõne kahest ihust radikaalset erinevust selle maailma ja tulevase maailma vahel⁵³¹. Sealjuures toonitab E. ADAMS, et *σῶμα ψυχικόν* on Paulusele see ihu, mis anti Aadamale loomisel (1Ms 2,7). Erinevatest ihudest saab kõnelda kahest perspektiivist: kvantitatiivsest⁵³² ja kvalitatiivsest⁵³³, sest Paulus näeb seost kahe keha vahel, kuid ta ei ütle, et üles tõuseb see sama ihu.⁵³⁴

3. Erinevate ihude kontinuiteet rajaneb Jumala loomistöö. Paulus näitas, et Jumal on see, kes ulatab igale seemnele annina tema eriomase ihu. Sealjuures tuleb nähtavale Jumala kestev initsiatiiv oma loodu suhtes⁵³⁵. C. BURCHARD väidab, et Paulus ei ole huvitatud ihude eristamisest, mis viitaks

väidab, et just tänu Kristuse taastuleku viibimisele seletab Paulus inimese individuaalset eksistentsi antiteetiliselt ehk vastandades omavahel pre- ja postmortalset eksistentsi. U. Schnelle 1991: 40.

529 S. Kim väidab, et Paulus ei olnud huvitatud sellest, kes oli Aadam enne pattulangemist. Kimi arvamus toetub faktile, et Paulus seob Aadama kuju üksnes patuse maailmaga. S. Kim 2002: 165–173. Autori arvates jätab S. Kim oma väite juures “kahe silma vahele” Pauluse viited Aadama loomisele (1Ms 2,7), kus Aadam loodi *ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, aga ka teised avaldused Jumala loomistööst, mis on pattulangemiseeelsed.

530 L. Schottroff 1970: 137.

531 E. Adams 2000: 145.

532 Kvantitatiivne tähendab, et on olemas kaks ihu (1Kr 15,44 b *εἶ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*)

533 Kvalitatiivse erinevuse toovad esile 1Kr 15,42–43, *φθορᾶ* ja *ἀφθαρσία, ἀτιμία* ja *δόξα, ἀσθενεία* ja *δυνάμει*.

534 E. Adams 2000: 145.

535 Sellele viitab ka 1Kr 15,38-s esinev sidesõna *καὶ*, mida tuleb mõista *explicativum*'ina: Jumal annab ihusid nii, nagu ta on tahtnud ning see väljendub faktis, et ta on andnud igale seemnele eriomase ihu. Autor tõdeb, et Pauluse järgi tuleb surmast ellu toomises nähtavale Jumala loomisvägevus. Autor nimetas seda ka loodu hoidmiseks käesolevas töös lk 111.

inimese individuaalsele ihulikkusele, st Jumal ei ärata üles surnud *σῶμα*'t vaid tegemist on Jumala loomisaktiga⁵³⁶, kusjuures *ἴδιον* viitab liigile, mitte konkreetsele ihule või inimese minale. Sellest lähtuvalt arvab ta, et antud tekstis ei toonitata Paulus kontinuiteeti ega identiteeti.⁵³⁷ J. KREMER toetab⁵³⁸ arusaama ihude kontinuiteedist, sest tegemist on täitumisega, milles vana ihu uuendatakse. J. KREMER väidab, et Aadam as elatakse ja Kristuses tehakse kõik elavaks⁵³⁹.

Neid kolme arutelu vaadeldes tõdeb autor, et ihude erinevuse taotlus on tingitud *σῶμα ψυχικόν*'i mõistmisest kui patu all ägava inimese mõistmisest. Ihude eristus taandatakse patu ja armu eristusele, neile n-õ valdkondadele, kuhu inimene kuulub. See pingeline, mis on *κατὰ σάρκι* ja *κατὰ πνεῦμα* elamise vahel, kantakse üle *σῶμα ψυχικόν* ja *σῶμα πνευματικόν* eristusele⁵⁴⁰. Seejuures unustatakse, et eristus, mille Paulus nende kahe ihu vahel teeb, on mõistatav tulevikuliselt. Autori arvates ei vastanda Paulus surnud ihu uuele ihule, sest Paulus räägib muutmisest ja sellest, et ka *σῶμα πνευματικόν* is jääb inimene suhtesse Jumalaga, sellest ka ihuliku aspekti rõhutamine. Autor tõdeb, et ka ihude erinevuse esitamine on vajalik, sest ihude erinevuste esilekerkimine edastab teavet, et just selles erinevuses jääb identiteet kestma. Kirjeldatav seemneanaloo näitab, et kaduvus määrab vana ihu surma, kuid see on Jumala loodud ihu.

Autori vastus esitatud küsimusele (kuidas mõistab Paulus protoloogilist ja eshatoloogilist ihu?) on, et Pauluse järgi seisab Jumala tegu ja otsus iga ihu (nii surnud kui ülestõusva ihu) taga⁵⁴¹. Sellepärast ei erista Paulus ihusid radikaalselt, vaid seab vastamisi lunastust vajava ja lunastatud ihu. Need mõlemad on Jumala toimimise tulemus⁵⁴². Paulus ütleb, et ülestõusmiseihu, see, kuidas ihu välja näeb, on

536 C. Burchard 1998: 209–210. Siinkohal viitab autor ka H. Krimmerile, et Jumal Loojana peab vältimatult looma uue ihu. Ihudevaheline seos on suunatud Jumala ustavusele ja plaanile oma looduga. H. Krimmer 1985: 35–58.

537 Oma väidet argumenteerib ta tõdemusega, et apostel kõneleb kristlastest mitte üksikult, vaid kui kollektiivist, kooslusest. Teine argument on lihtne arusaam sellest, et seemne järgi ei saa kindlaks määrata, millise ihuga taim temast kasvab. C. Burchard 1998: 209–210.

538 Vastukaaluks L. Schottroffile, kelle arusaamade kohaselt peaks toimuma uue ihu loomine *ex nihilo*.

539 J. Kremer 1997: 358. Sarnaselt ka A. Strobel, kes rõhutab kontinuiteeti ihude vahel. Pauluse loetletud erinevad ihud üksnes kinnitavad, et maailm tervikuna eksisteerib ihulikult. A. Strobel 1989: 259.

540 Vt käesolev töö lk 32j.

541 Koos R. Jewettiga tõdeb autor, et inimese ihu, kas kaduv või kadumatu, on antud Jumala poolt ja selle ihu kaudu seatakse inimene vahekorda teda ümbritseva maailma ja Jumalaga. R. Jewett 1971: 267. Vrd Mk 4,31; Mt 13, 32, kaudselt Mt 13, 24. 27.37j.

542 Samuti ei anna Paulus hinnangut nende kohta. Sõna *σῶμα* on mõistetav nii oma substantisilt kui kujult looduna ja seos nende kahe vahel seisneb Jumala toimimises.

Jumala loomistöö tulemus. Jumal on see, kes loob ihu ja Jumala loomistöö ei lähe kaotsi, seega nende opositsioonide kontinuiteet jääb kehtima Jumala loomistöö kaudu. Siin on tegemist protoloogilise viitega eshatoloogiale, mille kaudu Paulus väljendab, et Jumal toimib loovalt igal ajal oma loodu juures. Arvestades, et surnud ei tule lihtsalt hauast tagasi, vaid ülestõusmine tähistab kohalejõudmist sinna, kuhu nad on terve oma elu teel olnud, on Jumala loov toimimine ka täitumisele suunatud toimimine.

Eelnevast arutelust tuleb autori arvates esile ka kaks põhjust, miks Paulus rõhutab ihulikku ülestõusmist:

1) kristoloogiline põhjendus (1Kr 15,35–49). Paulus väidab, et need, kes Jumala toimimist (ihulik ülestõusmine) inimesega Kristuse tulemisel (*parusia*'l) eitavad, need eitavad ka evangeeliumi (Jumala toimimist Kristuses). Sellest lähtuvalt on Paulusele otsustavateks kaks mõtet: Kristuse surm on konsekutiivne. Enne surma oli ka Kristus surelik, sellepärast kehtib see ka kristlaste kohta. Teiseks on konsekutiivne Kristuse ülestõusmine, mis oma olemuselt on ainukordne sündmus, mis *eshatoni* kajab ja mis paneb alguse surnute ülestõusmisele ja muutmisele;

2) inimese eshatoloogiline eksistents on vahetus seoses loomisega (protoloogiaga). Paulus rõhutab inimese ihulikku ülestõusmist, sest inimene on loodud ihulikuks olendiks. Inimene oma olemises ja suhtlemises on mõistetav vaid ihulikult, siis saab väita, et Paulusele ei eksisteeri mingit kõrgemat olemisviisi, mis on ihuta. See tuleb esile ka Pauluse esitatud pildis seemnest, kes mulda külvates sureb, et elada. Nagu autor eelnevalt nimetas, ei ole pildi puhul tegu looduse analoogiaga, vaid see on tõeline paralleel inimese loomise kohta. Esimese Aadama ihu oli Jumala loomistöö algus ja viimases (mitte teises) Aadamis viis Jumal selle lõpuni, mis ta oli kavandanud. Ülestõusmises annab Jumal inimesele loomisel kavandatud ihu.

4.2.4. Adam representatiivse isikuna

Paljud põhjendused *σῶμα ψυχικόν*'i ja *σῶμα πνευματικόν*'i diskontinuiteedile ja sellest lähtuvalt ka erinevatele loomisettekujutustele (inimese pildile) tulenevad kahe isiku, Aadama ja Kristuse, käsitlemisest lähtuvalt nende mõjust inimkonnale. Seepärast esitab autor UT uurijate seas levinud argumentatsiooni Aadama ja Kristuse kui representatiivsete isikute üle, tuues ka

omapoolsed vastuargumendid. Seejärel vastab autor küsimusele, kas Paulus esindab Aadama kristoloogiat.

4.2.4.1. Argumentatsioon Aadama kui representatiivse isiku üle

1. 1Kr 15,49jj tekstis kõneleb Paulus Adamast kui inimesest ja inimesest kui langenud Adamast. Seeläbi on Adam ja inimesed identsed. Lugu Adamast on lugu inimesest ja tema päritolust. Juba paradiisiloos toimib Adam kõigi inimeste eest. Sellest lähtuvalt väidab J. D. G. DUNN, et juba seal eksisteerib solidaarsus inimese ja Aadama vahel.⁵⁴³ S. W. SONI arvates viitab solidaarsusele ka prepositsiooni *ἐν* kasutamine *διὰ* asemel (1Kr 15,22), kusjuures *ἐν*il on lokatiivne tähendus ning see on mõistatav inimeksistentsi sfäärina⁵⁴⁴. Mõned uurijad viitavad ka faktile, et Paulus ei kasuta oma kõnes 1Kr 15,46 (kahe ihu ajalisesest järgnevusest) meessoos artiklit, vaid kesksõõ. See annab aluse järeldada, et apostel ei mõtle ajaloolistele isikutele, vaid kahe sugusele inimeksistentsile. Paulus eristab kahte isikut, kes esindavad kahte ihulikku eksistentsi. Lisaks eelöeldule identifitseerib Paulus Aadama ja Kristuse nende järgijatega. Inimesed jagavad sama saatust kas Kristuse või Adamaga vastavalt sellele, kuhu nad kuuluvad. Need, kes on põrmust, jagavad oma loomust Adamaga, kes on põrmust. Need, kes on taevast, jagavad oma loomust Kristusega, kes on taevast. 1Kr 15,44b–46 juures täheldatakse, et Aadama eksistentsi iseloomustab *σῶμα ψυχικόν*, kusjuures *ψυχή* on mõistatav juhtiva suurusena, mis iseloomustab kaduvust ja patust⁵⁴⁵.

Nende väidete vastu kõneleb Pauluse viide 1Kr 15,49, kus Paulus distantseerib oma auditooriumi neist kahest persoonist. Adamiitlikul inimesel ei ole seda mõju ja tingimusi, nagu olid Adamal⁵⁴⁶, ja Kristus jääb lunastajaks ning kristlane on see, kes tema läbi on lunastatud. Samuti eristab apostel Adamat kõigist inimestest: Adam oli esimene inimene. Adamat ei nimetata 1Kr 15,44b *εἷς ἄνθρωπος*, vaid rõhutatult *Ἀδάμ*. Pauluse tähelepanu ei kuulu eelkõige Aadama teole, vaid olemusele (*ψυχήν ζῶσαν*) ja isikule. Adamat ja inimesi ühendavaks lülits on olemine *ἐν τῇ σαρκί*, mida Paulus väljendab ka eemaldamise mõistetega

543 J. D. G. Dunn 1998: 241.

544 S. W. Son 2001: 64.

545 *Ibid.* Sarnaselt E. Brandenburger 1993: 219.

546 Vt 1Ms 5,3 Adamal sündis poeg Seth, kes oli *κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ*.

“veri” ja “liha” (mis on surmale määratud)⁵⁴⁷ ega rõhuta sõna *ψυχή*, vaid ühendit *ψυχή ζῶσα* (1Ms 2,7). Kontekstisiseselt on *σῶμα ψυχικόν* viide seemnele, mis pannakse mulda ja mis sureb ja millele on määratud ihu⁵⁴⁸. Paulus mõistab neid mõlemaid ihusid kui kristlastele omaseid ihusid, ühte nad kannavad kui Aadama järglased ja teist nad kannavad kui Kristuse järglased.

Autor nimetas käesoleva peatüki algul, et tekstis esinev ajaline järgnevus osutab Aadama kaduvuse ületamisele, kuid sealjuures ei ole oluline ainult tulemus, vaid kogu protsess. Ajalises järgnevuses esitatakse, et inimene oli loodud mitte *σῶμα πνευματικόν* vaid *σῶμα ψυχικόν*. Aga inimesele oli kavandatud ka *σῶμα πνευματικόν* ehk *ἴδιον σῶμα*. Sellega rõhutab apostel, et vaimne ihu järgneb maisele ihule, kuid ei näita vaimse ihu prioriteeti maise ihu ees. Lisaks sellele nimetab Paulus, et Kristus on ainsana *πνεῦμα ζωοποιούν*, so elavaks tegev vaim. Selle mõiste taustal kõlavad kaasa Kristuse preeksistentsus, patuta loomus ja lunastustöös loodu vahendamine täitumisele kui loomises seatud eesmärgile. Kui adamiitlik inimene äratatakse Kristuse läbi surnuist, siis ta ei saa Kristuseks ehk *πνεῦμα ζωοποιούν* iks. Kristus elavaks tegeva vaimuna on eelduseks, et adamiitlik inimene muudetakse *σῶμα πνευματικόν* iks (vaimseks ihuks).

2. Teine põhiargument tuleneb patu ja hukatuse temaatikast. Väidetakse, et kui Paulus nimetab inimesi Aadama järglasteks, siis see solidaarsus on seotud patuga. Mitmete uurijate sõnutsi ei ole apostel huvitatud sellest, kes oli Adam enne pattulangemist,⁵⁴⁹ sest Adam esindab eksisteerimisviisi, kus domineerivad surm ja patt⁵⁵⁰. See eksisteerimisviis asetatakse kontrasti Kristuse ülestõusmisega. Aadama patu tagajärjel on tekkinud süü ja hukatuse võrk, mis generatsioonist generatsiooni edasi kestab⁵⁵¹. J. BECKERI arvates tõestab inimene patustamise kaudu, et kuulub Aadama järglaste juurde. Sealjuures ei ole aga inimene patune (süüdi) mitte sellepärast, et tema materia patune oleks⁵⁵². Inimene on patuga põimunud oma

547 Täpsemalt tähendab *καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ*, et see inimene peab kord surema. C. Burchard 1998: 212.

548 *Ibid.*

549 E. Adams, J. D. G. Dunn, J. Gibbs, S. Kim.

550 Adam esindab inimkonda elust surma ja Kristus esindab inimkonda surmast ellu. J. D. G. Dunn 1998: 241.

551 Ajalugu algab Aadamaga, kuid see ulatub Aadama ja Kristuse vahele esimesest viimaseni. J. D. G. Dunn 1998: 242.

552 Nõnda on see gnoosis, vt J. Lahe 2005.

tegutsemise ja toimimise kaudu (inimesed teevad pattu, nagu tegi nende esiisa).⁵⁵³

Autor väidab 1Kr 15,44b–46 teksti järgides, et apostel ei kõnele eelkõige patust ning patu ja surma vahekorra⁵⁵⁴. Aadama loomiselu on apostli arusaamade juures (1Kr15,35–49) määravaks taustaks. Autori arvamus tugineb eelneval tekstianalüüsil, kus tulid nähtavale selged viited paradiisiloole, mis toimus enne pattulangemist ja kus inimene loodi elavaks hingeks ja kus inimene ei saanud igavest elu. Paulus ei ole selles tekstis huvitatud Aadama loomisest patusena, küll aga puudulikust loomisest. Paulus kõneleb 1Kr 15,35–49, et kristlased surevad ja siis nad saavad neile määratud ihu⁵⁵⁵. Inimene saab vaimse ihu, siis kui tema maine ihu on hävinud. Sealjuures ei ole muutumine neutraalne sündmus, vaid Jumala tegu, see on Jumala poolt kavandatud ihu andmine. Paulus tõdeb nõnda, et kellelgi ei saa olla korraga kahte ihu, või siis, et esimese Aadama järglased on maised, viimase Aadama järglased on taevast päritolu.

3. Kolmandaks eeldatakse, et inimene on loodud Jumala näo järgi ja jagab Jumala kirkust. Nõnda eeldatakse, et inimese päästmine on n-ö kirkuse restaureerimine, kirkuse, mille Adam sõnakuulmatuses tõttu kaotas.⁵⁵⁶ Enamus uurijaid viitab siinjuures rabiinlikule kirjandusele ja Qumrani tekstidele.⁵⁵⁷ Neis tekstides loetletakse kuus “asja”, mis võeti Adamalt pärast pattulangemist⁵⁵⁸. Kirkus on üks neist. H. D. BETZ näitab, et diskussioonis Aadama isiku üle on tegemist diskussiooniga kirkuse omamise ja mitteomamise üle⁵⁵⁹. See kolmas põhiargument on teatavas opositsioonis kahe eelnevaga, sest siin tõuseb esile, et Paulusele on väga oluline, milline Adam oli enne pattulangemist. Mõistega *εἰκὼν* rõhutab Paulus 1Kr 15, 48j, et inimesel, kas Aadama või Kristuse omana, on kindel olemus, mis teda teistest eristab. Paulus ei nimeta 1Kr 15,48jj, et nii nagu kristlane Aadama *εἰκὼν* it kandis, nii kannab ta ka Kristuse oma, vaid et ühele järgneb teine, aga see järgnevus rajaneb sellele, et see teine on Jumala poolt kavandatud ihu, mis järgneb ja ületab esimese. Sellest järeldub, et need mõlemad ihud on loomisega seotud, seega ei saa

553 J. Becker 1989: 441.

554 Adam on küll võtmeisikuks Pauluse patukäsitluses, Adam oli see, kes patustas, kes oma sõnakuulmatusega tõi patu ja hukatuse kõigile inimestele. Sellest tulenevalt on oht mõista teda patu metafoorina. T. Eskola 1998: 129.

555 Paulus lisab ka, et need, kes elava Kristuse taastulemisel, saavad neile määratud ihu n-ö muutmise kaudu. Paulus ei räägi, kuidas see täpselt toimub, kuid kogu tekst viitab siinjuures Jumala loovale toimimisele.

556 J. D. G. Dunn 1996: 106.

557 C. A. Pate 1991: 36–65.

558 GenRab 12,6; NumRab 13,12. C. A. Pate 1991: 63.

559 H. D. Betz 2000: 340.

neid taandada vaid ülestõusmisele või rääkida taastamisest.⁵⁶⁰

Töö autor nimetas põhiargumendid, miks Aadamat käsitletakse representatiivse isikuna, kuid nende väidete pinnal ei saa veel diskussiooni lõpule viia, sest Aadama isiku representatiivsuse teema on tihedalt seotud küsimusega Aadama kristoloogias. Seepärast jätkab autor arutelu Aadama kristoloogia teemadel.

4.2.4.2. Aadama kristoloogia

1Kr 15 uurimist alustatakse tihti viitega Aadama kristoloogiale⁵⁶¹. Aadama ja Kristuse ülesannet nähakse eelkõige inimkonna mõjutamises, kusjuures Kristus on Jumala poolt kavatsatud Adam. Täpsemalt avaldub Aadama ja Kristuse antiteesis Pauluse püüd seletada Kristuse isikut just Aadama taustal, kus omakorda Adamale antakse uus tähendus Kristuse kõrvval. Mitmete autorite seas on levinud nende kahe isiku tüpoloogiline kõrvutamine. Vahekord, mida Paulus kirjeldab Aadama ja Kristuse puhul, eeldab vahekorda Kristuse ja inimese vahel, mida Paulus kirjeldab Aadama ja Kristuse tüpoloogias⁵⁶². Antud tüpoloogia antropoloogia kõnetab kristlast, et näidata talle, et kristlane isikuna on tehtud palju enamaks, ta on tehtud armu saamiseks, mitte hukkamõistuks patu all⁵⁶³. Aadama kristoloogia kohaselt tõi Kristus teise Adamana eshatoloogilise inimeseks olemise⁵⁶⁴. Teise Adamana on Kristus esimene (*ἀρχή; ἀπαρχή*) eshatoloogiline inimene, kellel on Jumala *εἰκὼν* (1Ms

560 C. Burchard 1998: 223.

561 Kusjuures Rm 5,15–19 ei kõnele Paulus Kristusest kui viimasest Adamast. J. D. G. Dunn 1996: 127.

562 J. D. G. Dunn näeb kahe isiku tüpoloogias kokkulangevust mineviku ja tuleviku (ning oleviku) rahvaste ja ajalooliste sündmuste vahel. *Ibid.* R. Scroggs väidab, et Paulusele kirjeldab Aadama ja Kristuse tüpoloogia, mida tähendab Kristuse juhtpositsioon antropoloogias, s.o Kristust, ja inimese ühendab seos, mida ei kustuta ükski üleastumine. See seos väljendub mitte üksnes Kristuse lunastustöös, mis kannab inimese patud, vaid Kristus vastandab Aadama efekti nii, et kõigist inimestest saavad tema *τυπος* id. R. Scroggs 1966: 112. S.-W. Soni arvates rajaneb Aadama ja Kristuse tüpoloogia samuti ajalool, kusjuures Adam on nii korporatiivne isik kui ka ajalooline isik. Nende kahe kuju vahel on erinevus ja sarnasus, mis puhul Kristus ei ennista või uuenda Aadamat, vaid teeb mõistetavaks Aadama teo ja selle mõju inimesele. S.-W. Son 2001: 39.

563 J. D. G. Dunn nimetab: “*the story of how God brings to fulfillment his original purposes in creating humanity and the universe as a whole*”. Selles definitsioonis on omavahel seotud Jumala loomisakt ning Jumala lunastus. J. D. G. Dunn 1098: 18. J. Gibbs toonitab, et patu all olevad inimesed on täitumisloo keskpunktiks. Tuginedes väitele, et inimese tõeline olemus on Kristuses, rõhutab J. Gibbs, et inimene ei ole oma olemuselt halb, sest ta on kujundatud Kristuse järgi. J. Gibbs 1971: 57.

564 R. Scroggsi arvates tõstab Paulus Aadama ja Kristuse võrdluses esile seda, mida Jumal kavatsab inimese jaoks, mitte seda, mida Adam oli enne patulangemist või oleks võinud olla, kui ta ei oleks patustanud. R. Scroggs põhjendab Jumala head kavatsust inimesega Aadama kristoloogias, mille kohaselt Kristus just teise Adamana tõi andestuse ja eshatoloogilise inimeseks olemise. Kusjuures ta mõistab Kristust eshatoloogilise inimese mudelina, mis omakorda põhineb ülestõusmisarusaamal, et ülestõusmine manifesteeriti Kristuses, kes esindab uut inimkonda. R. Scroggs 1966: 91.

1,26j nähakse paralleeli 1Kr 15,49)⁵⁶⁵. Teiseks määravad Aadama kristoloogiale põhineva eksegeesi korporatiivsed mõisted: *ἐν Ἀδάμ, ἐν Χριστῶ, εἰκὼν* ja *ἄνθρωπος*⁵⁶⁶.

R. SCROGGS küsib oma uurimuses, miks toob Paulus sisse Aadama motiivi. R. SCROGGS vastab oma küsimusele kolme teesiga: 1) Kristus on tõelise inimese teostaja. Tõelise inimsuse all mõistab R. SCROGGS igavest elu, seda elu, mille Jumal inimese jaoks on kavandanud ja millega ühendatakse kristlane ristimisel. Uue looduna saavad kristlased Vaimu, kes ka ristimises toimib (1Kr 6,11; 12,13; Rm 6,1–11); 2) Kristus on tõelise inimese vahendaja ja 3) tõeline inimene on olevikuline reaalsus. Kolmanda teesi all mõistab ta inimese muutmist tõeliseks inimeseks. Sealjuures toonitab ta aga, et inimeseks saamine on and Jumalalt, see ei ole inimese enda võimalus. R. SCROGGS väldib “vastuvõtmise” motiivi, jäädes truuks Pauluse arusaamadele, mis ei subjektiveeri Jumala andi inimese kogemuseks. Ta mõistab, et Kristuse vahendatud tõeliseks inimeseks olemine ei ole veel see totaalne reaalsus, mida Jumal inimesele kavandas, aga samas on inimene tunnistajaks sellest võidust, mille Kristus saavutas⁵⁶⁷.

J. D. G. DUNNI arvates kujutab Paulus Kristust loomise ja lunastuse objektina, ja instrumendina, mitte subjektina. Esimene Adam saab kogu inimkonna tüüposeks ja tema kõrvale astub Kristus, teine Adam. Uue inimese ehk teise Aadama kaudu täitub Jumala eesmärk, sest tema kaudu lunastatakse uskujad. Nagu esimene Adam juhatas sisse vana inimkonna, nii juhatab uus Adam sisse uue inimkonna.⁵⁶⁸

J. GIBBS väidab, et Aadama ja Kristuse võrdlusel on mõte vaid siis, kui inimese loomise ja päästmise vahel on seos, ning see seos põhineb dünaamilisel ehk liikuvall ontoloogial. See tähendab J. GIBBSILE, et Paulusel ei esinda Adam inimkonda, sest Paulus leiab tõelise inimese loomuse Kristuses ja adamiitlik inimene on loomuselt hävitatud inimene. Ta tõdeb, et Kristuse inimlikkus on esmane, see on see, mida Jumal tahtis Adamale, inimesele anda. Adam ja Kristus on paralleelsed formaalse suhte poolest (üks–paljud); erinevus peitub mõjus (armu ülemuslikkus patu suhtes). Erinevus peitub neis, kes armu vastu võtavad. Nii eristab J. GIBBS soterioloogiat ja antropoloogiat, mis on tekstis 1Kr 15,46–49 esindatud. Lisaks sellele on Paulusel Aadama kristoloogia eshatoloogiline.⁵⁶⁹

Kogu Aadama kristoloogia problemaatika rõhutab, et Kristus teise (eshatoloogilise) Adamana on esimene ülestõusnud inimesena. Oma ülestõusmisega illustreerib Kristus kristlaste lootust eshatoloogilisele inimolemusele. Sealjuures toonitatakse, et Kristus ja Adam on juhtfiguurid, kes juhatavad sisse ja hõlmavad endas kaks erinevat olemise viisi. Nad esindavad inimkonda elust surma ja surmast ellu⁵⁷⁰. Nõnda Kristust tõlgendades lähtutakse Aadama vastandamisest Kristusele ja

565 Preestriiraamatu (1Ms 1,1–2,4a) antropoloogiat nimetab R. Scroggs “*kingship of all men*” ‘kõikide inimeste kuningaks olemine’. Preestriiraamatu antropoloogiasse on põimitud representatiiv-korporatiivne moment. Seevastu tegeleb Jahvist individilooaga. R. Scroggs 1966: 13j.

566 Korporatiivsele arusaamale annab uut kaalu ka S.-W. Soni eeldus, et inimkonnal on n-ö solidaarne dimensioon, millest Paulus otseselt ei kõnele, kuid mis kaudselt väljendub Aadama, Kristuse ja inimkonna vahekorras. Põhiargumendiks on siinkohal eessõna *ἐν*, mis esineb 1Kr 15,22jj (*ἐν Ἀδάμ, ἐν Χριστῶ*). S.-W. Son 2001: 64. S.-W. Soni arvates annab Paulus just selle eessõna kaudu lokatiivse sfääri inimeksistentsile, milles inimkond saab olla solidaarne oma esindajatega. Teise põhiargumendina kerkib üles ettekujutus Kristusest kui *imago Dei*’ist, kes nõnda olles esindab eshatoloogilist inimkonda. Viidates Kl 3,9–10 rõivastumisele vana ja uue inimesega, kes uueneb tunnetama oma looja näo kohaselt, tõdeb ta, et Aadamas kannab inimene vana inimest, aga Kristuses saab talle osaks uus inimene. S.-W. Son 2001: 65.

567 R. Scroggs 1966: 112.

568 J. D. G. Dunn 1996: 107j.

569 J. Gibbs 1971: 53.

570 C. K. Barrett lisab siinkohal, et Pauluse Aadamaloos on tüüpilised instantsid surm ja patt. Uue

sellest kirkusest, mille inimene on Aadamas kaotanud. Esimene inimene, Adam, ja ka Adamast pärinev inimene saab viimaks eshatoloogiliseks, taevaseks, inimeseks, kes Kristus juba on, olles esimene eshatoloogiline inimene⁵⁷¹. Siinkohal tekib autoril küsimus, kas Paulus mõistab protoloogia ja eshatoloogia vahekorda nõnda, et inimene saab eshatoloogiliseks inimeseks, nagu Kristus on eshatoloogiline inimene?

Autori arvates ei kõnele Paulus Jeesuse Kristuse isiku puhul esmajoones sellest, et Kristus on eshatoloogiline inimene, vaid et ta on preeksistentne Jumala Poeg, kes sai inimeseks selleks, et inimkonda, kes Adamast kui esimesest inimesest põlvneb, vastu võtta ning patust ja surmast vabastada. Autori väide toetub siinkohal autori arutelu tulemustele peatükis 4.1⁵⁷², aga ka mõistele *πνεῦμα ζωοποιούν*. Kristuse preeksistentset olemust ja tema loodu vahendaja rolli ei tohi jätta kahe silma vahele, sest see on valitsev lähte-eeldus nii 1Kr 15,35–49-s kui ka paljudes teisteks tekstides, mida autor käesolevas töös on käsitlenud (1Kr 8,6; Rm 5,12–21, 1Ts 1,9.10)⁵⁷³. Seepärast nõustub ka autor C. BURCHARDIGA, kelle väitel sündumuste kirjeldustes (1Kr 15,35–49) ei jää Kristuse isik saladuseks. Kristust kirjeldavad mõisted *ἐπουράνιος, φορέσομεν, πνευματικόν* ei ole lihtsalt metafoorid⁵⁷⁴. C. BURCHARD järeldeb siit, et Jumala tegu Kristuse ülesäratamisel ei ole see-sama, mis kristlaste ülesäratamine. Adam sai elavaks hingeks, aga Kristus sai vaimuks, kes elustab (*πνεῦμα ζωοποιούν*)⁵⁷⁵. Sellest tõdemusest lähtuvalt saab Paulus kirjeldada, et kristlased ootavad oma Päästjat — Issandat Jeesust Kristust, “kes meie alanduse ihu muudab oma kirkuse ihu sarnaseks selle väe toimel, millega ta suudab ka alistada enesele kõik” (Fl 3,21)⁵⁷⁶.

Eelöeldust lähtuvalt on Pauluse väide 1Kr 15,49 mõistatav järgmiselt: *meie*,

Aadama eesmärk ei ole tema arvates esile tuua uusi indiviide, kes kannavad taevase inimese kuju, vaid uut ühtset eksistentsi, mis on tõeline Kristuses, nagu inimkond oli tervik Aadamas. C. K. Barrett 1962 a: 110.

571 Kristuse roll viimase Adamana ei alga preeksistentsest olemisest või maisest eksistentsist, vaid ülestõusmise järgsest eksistentsis. J. D. G. Dunn 1996: 126.

572 Siinkohal viitab autor oma tõdemusele, et Looja, Lunastaja ja loodu vahekorra määratlemine eeldab, et loomise täideviimine ehk lunastus on loomise eesmärk. Loomine ja lunastuse täideviimine käivad lahutamatult kokku, sest Jumal on kogu loodu Isa aga ka Lunastaja ja Kristuse Isa. Kristus on aga preeksistentne Issand. Need kaks on mõistetavad ühtselt. Vt käesolev töö lk 119–121.

573 Jumal äratas üles Kristuse, kes oli juba *ἐν ὁμοιώματι σακρὸς ἀμαρτίας* (Rm 8,3), kuid kes ei olnud patule allutatud (2Kr 5,21), kes võitis ära surma kui viimase vaenlase ning kelle surm ristil on mõistetav *pro nobis*.

574 C. Burchard 1998: 223. Vrd P. Hoffmann 1978: 318.

575 *Ibid.*

576 Paulus esitab siin nende eksisteerimisviisi kui *σῶμα ταπεινώσεως* ja nende eksisteerimisviisi pärast muutmist kui *σῶμα τῆς δόξης*. Ka Rm 8,11-s nimetab Paulus, et Jumala Vaim teeb inimeste surnud ihud elavaks (*θνητὰ σώματα* muudetakse *σώματα πνευματικά* ks).

kes me kui adamiitlikud inimesed meie päritolu tõttu Aadamast maise inimese Aadama kuju kandsime (“καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκου”), surime, kanname kui Kristuse poolt ülesäratatud taevase inimese Kristuse kuju ja see tähendab, et me saame osa tema ülestõusmise kirkusest. Paulus säilitab eristuse Kristuse ja Kristuse kirkusest osa saava inimese vahel. Adam ja Kristus on need, kelle kaudu otsustatakse inimeste üle. Ühelt poolt Aadama kaudu hukatuseks (inimesed on patused ja seeläbi surmale määratud). Teiselt poolt Kristuse kaudu täitumiseks – õndsuseks⁵⁷⁷ (patu tegelikkus on võidetud ja inimesele, kes on vaba patust, saab osaks igavene elu)⁵⁷⁸. Kristus on viimane Adam, kuid sellisena oli ta nõtte kuulutatud enne kui ta teostas selle, milleks oli määratud (1Kr 15,35–49 tõstab Paulus esile, et *σῶμα πνευματικόν* on inimesele määratud (*ἴδιον σῶμα*). Viimane Adam kui *πνεῦμα ζωοποιούν* on ka igavene Adam.

Autor nimetab ära ka C. BURCHARDI võrdluse, kus kirjeldatakse Kristuse ja kristlaste vastastikust suhet Asnati⁵⁷⁹ isiku kaudu (JosAs 8–21).

Asnatil on topeltroll, ta esitab proselüüti, kelle pöördumine näitab, mida juudid omavad. Ta on siin maa peal ja pärast surma taevast. Ta on eeskuju, kellelt üksnes ei saa õppida, mida tähendab juutlus, vaid kelle poole peab hoidma, kui tahetakse temast osa saada. Nimetatud tekstis kirjeldatakse muutumist, kus pagana puudulik olemus, mis on mõjutatud ebajumala teenimisest, uhkusest, kaduvusest ja surmast, saab alles siis täielikult inimeseks (saab osa valitud rahva elu täiusest) kui proselüüt sööb *ἄρτος ἐυλογημένος ζωῆς* t, joob *ποτήριον ἐυλογημένον ἀθανασίας* t ja salvib *χρῖσμα ἐυλογημένον ἀφθαρσίας* ga (JosAs 8,5.9; 15,5; 16,16; 19,5; 21,13j.21). Nõnda ta saab *πνεῦμα ζωῆς* i, *πνεῦμα σοφίας* i ja *πνεῦμα ἀληθείας* i. Need annid loovad õnne ja õndsuse maa peal ja kindlustavad, et pärast surma ootab inimest igavene elu ja rahupaik, kus inimene elab mannast (C. BURCHARD näeb siin ihuliku eksistentsi väljendust). Selles loos eristatakse siiski Asnati, kui proselüüti, kes sai rohkemaks kui proselüüdi mudel. Temast sai taevase rahupaiga maine esindaja, müür, mille taga rahvas rahu leiab ja kus Jumal on kuningaks (JosAs 15–16). Tema iseloom saab varjupaigaks, kus tema taevaselt ilusale kujule annavad au need, kelle Jumal on surnuist üles äratanud (JosAs 20,7).⁵⁸⁰

577 R. Scroggs vaatab kogu argumentatsiooni kuulaja, korintlaste perspektiivist ning jäeldab, et mõistega *ἐξ οὐρανοῦ* annab Paulus kristlastele lootust spirituaalsele ihule, mis ei ole analoogne nende maise ihuga. Selle ihu saavad nad tänu Kristuse elavaks tegevale vaimule. Kristus muudab kristlaste ihu oma ihu sarnaseks. Täpsemalt Kristuse kirkuse läbi avaldub meile Jumala kavatsus inimese suhtes. Seega juhtumõisteks on R. Scroggs puhul “transformatsioon”, mis toimub inimesega Kristuse kaudu ja Kristusega sarnaselt. Seega kui me otsime Jumala kirkust, siis leiame selle R. Scroggs arvates mitte tagasi vaadates, vaid Kristusele vaadates. R. Scroggs käsitleb viimase Aadama motiivi kui viisi, kuidas Paulus püüab suhestada oma Issanda uue looduga. R. Scroggs 1966: 95–99.

578 Need mõtted ei ole vastuolus ka 1Kr 15, 21–23-ga ja 1Kr 15,24–28-ga. Teise Aadama ehk Kristuse juures, kes tuleb taevast, kõlab taustaks ka *parusia*-ettekujutused. 1Ts 1,10; 4,16; Fl 3,20j.

579 Asnati figuur on mõistetav enamasti proselüüdiks olemise “mudel”. JosAs 15,7; 17,6 kirjeldatakse, et talle anti uus nimi, mis tähendas linna, kust varju leida, mille müüride vahel paljud rahvad pöörduvad ja rahu leiavad. Vt Joosep ja Asnat. C. Burchard 1998: 226.

580 C. Burchard 1998: 225–227.

JosAs ei ole UT kommentaatorite hulgas võõras⁵⁸¹, siiski ei kasuta keegi neis JosAs tekste võrdlusmaterjalina Kristuse isiku suhtes, sest tekstis puuduvad viited ülestõusmisele. C. BURCHARD kinnitab, et Asnat ei ole samastatav Kristusega, sest tema persoon ei kanna sellist funktsiooni nagu Kristus. Asnat ei sure kellegi eest, teda ei äratata üles, teda ei ülendata Issandaks ja tema päästele ei loodeta Jumala viha kohtu saabumisel. Asnat pakub n-õ asüüli, kuid ei lähe otsima neid, kes on kadunud.⁵⁸² Kristus seevastu tuleb otsima neid, kes on Jumalast eemal. Kristus on ainus *πνεῦμα ζωοποιούν* ja tema päästetöö on eelduseks, et inimene saab loomises määratud ihu *σῶμα πνευματικόν*.⁵⁸³

Nimetatud tõdemus kinnitab ka autori teist väidet. Autor ei nõustu Aadama kristoloogiale omase kahe ajastu käsitlemisega⁵⁸⁴, kus kõneldakse praegusest ja tulevases ajast, mille esindajateks on Adam ja Kristus ning mis on omavahel seotud Kristus-sünnimuse kaudu. Autori arvates iseloomustab Paulust pigem mõtlemine maise ja taevase kontrasti baasil ja ühenduslülili on eelkõige Jumala loomistöös ja ettekavandatud ihudes. Paulusele on oluline, milline oli inimene enne pattulangemist, *ψυχὴν ζῶσαν*, sest inimene oli loodud elavaks hingeks, et siis saada vaimseks ihuks (*σῶμα πνευματικόν*)⁵⁸⁵.

Eelöeldu taustal vastab autor küsimusele Aadama kristoloogia kohta, et nende kahe Aadama kaudu ei saa kõneleda esimesest ja teisest loomisest. Paulus tunneb vaid ühte loomist ning Kristust selle loomise täideviijana. Kristuse lunastuse kaudu saab inimene ihu, millisena inimene on algusest peale määratud. Aadama loomine katkes patu tõttu. Sellepärast võib Aadamat vaadelda loomisvaremene (*Kreationsruine*). Autor nõustub, et kõikide inimeste kohta kehtib, mida Paulus mõtleb Adamast: Adam, inimene, on loodud *ψυχὴν ζῶσαν*, kuid loomisel on Jumal määranud inimesele omase ihu. Ülestõusmises saavad inimesed osa ihust, mille Jumal neile algusest peale on määranud. See määratud ihu saab neile osaks Kristuse läbi⁵⁸⁶. Kristus teeb inimese igavese elu võimalikuks ja vahendab seda, kuid ei ole selleks mudeliks, missuguseks inimene peab saama, sest Kristus on preeksistentne Jumala Poeg.

581 E. Brandenburg; P. Stuhlmacher; A. J. M. Wedderbrun; M. Wolter, vt C. Burchard 1998: 227j.

582 *Ibid.*

583 C. Burchard toonitab ka, et Asnati esiemaks olemine ja tema ihu täitumine ei ole protoloogilise tähendusega, vaid eelkõige ajaloolise tähendusega, sest see on eelduseks inimese täitumisele. *Ibid.*

584 Eriti selgelt on kahe ajastu vahetõrje kirjeldanud J. D. G. Dunn 1998: 464j. 475.

585 Vt 4.2.4.1 argumentatsiooni Aadama kui representatiivse isiku üle lk 132jj.

586 *Ibid.*

4.3. Milline mõju on 1Ms 1,26j-l Pauluse antropoloogiale?

Käesoleva peatüki eesmärk on küsida, milline mõju on 1Ms 1,26j-l Pauluse antropoloogiale. Autor väidab, et Paulus kasutab antud mõistet *εἰκῶν* arutlustes Kristuse ja Jumala ning Jumala ja inimese vahetu osaduse väljendamiseks. 1Ms 1,26j tekstile on lähedane Ps 8,6–9, kus kirjeldatakse inimese majesteetlikkust sõnaga *δόξα*⁵⁸⁷. Paljud uurijad väidavad, et Pauluse puhul seisavad need mõisted *εἰκῶν* ja *δόξα* lähestikku⁵⁸⁸. Autor kajastab neid kahte mõistet *εἰκῶν* ja *δόξα* erinevates peatükkides, sest *δόξα* problemaatika (ka selle kaotamine või mitteomamine) on vahetult seotud inimese olemasolu sihi teemaga, mis on käesoleva osa viimase peatüki teemaks. Antud peatüki esimene alapeatükk keskendub mõiste *εἰκῶν* käsitluste vaatlemisele VT-s ja juutluses, sest just need käsitlused on taustaks arutelu, mis toimub UT kommentaatorite seas mõiste *εἰκῶν* tähenduse ja rolli üle Pauluse kirjades.

4.3.1. Paradiisisündmuste kajastamine (1Ms 1–2-s ja väljaspool Vana Testamenti)

4.3.1.1. Loomisloo sündmused (1Ms 1–2)

1. Moosese raamatu paradiisilugude puhul ei ole tegemist tekstidega, mida võiks nimetada VT antropoloogia kokkuvõtteks, või vastava käsikirja (jahvisti, preestriraamatu) antropoloogiaga. Antud juhul on tegemist antropoloogia eeldus- ja alustekstidega. Inimese loomine on siin seotud inimkonna ajaloo ja inimkonna ajalugu eeldab inimese kahesoolisust. Samas ei koondata põhitähelepanu kahe sugupoole loomisele, vaid inimese loomisele ja määratlemisele. Paradiisilugude puhul (1Ms 1,1–2,4a ja 1Ms 2,4bjj) peab arvestama, et ennekõike lasub tekstil n-ö esimese teksti raskus ja tekstist peavad välja kasvama erinevad teemakompleksid. Teiseks on tegemist tekstiga, mis on pikema kasvuprotsessi tulemus, s.o alates jahvistist kuni eksiilijärgsete täiendusteni. Peale selle tuleb arvestada erinevate kihistuste juures teksti pideva aktualiseerimisega, lähtudes valitsevast situatsioonist.

587 Vrd Hs 28, 11–19; Srk 49, 14–16.

588 Eriti 2Kr 3–4; 8,29.

Samas ei saa antud teksti siduda tema sündimisajaga, sest tegemist on protoloogilise, ajalugu avava tekstiga, mida tuleb seletada vastavalt järgnevale ajalookäsitlusele.⁵⁸⁹

Jumala loomistööst kõneldakse 1Ms 1,1–2,4a (preestri raamat) ja 1Ms 2,4b–25 (jahvistlik) eri perspektiivist lähtuvalt: esimene on orienteeritud kosmoloogiliselt, mille kohaselt on Jumal maailma Looja ja maailma seletatakse looduna. VT kuuepäevases loomisloos on 1Ms 1,26jj kogu loo kulminatsiooniks. 1Ms 1,26j kohaselt (vrd 1Ms 5,3; 9,6) loodi inimene Jumala näo järgi. Vanas Testamendis ei viidata antud teemale tagasi ega seletata jumalanäolisust⁵⁹⁰. Teine perspektiiv on pigem antropoloogilise orientatsiooniga. Jumal on inimese Looja, inimene on loodu ja maailm on suunatud inimesele ja mõistetav inimesest lähtuvalt. Loomisloole ei ole omane jumaliku ja maise olemise üksteise sees olemine, vaid üksteisele vastandumine. Maailma elemendid ei ole Jumala osad ega ühtsed Loojaga, vaid kaduvad ja seeläbi loodu tajutavad osad. Loodu, milles inimene asub, ei ole inimese vallutustöö tulemus, vaid Looja isiklik and inimesele. Siit järeldub, et loodud maailm on inimesele and (*für den Menschen*). Inimene ei ole otsinud endale paika eluasemeks, vaid ta leiab ennast selles paigas (*findet ihn vor*), mille Jumal on talle valmistatud.⁵⁹¹

Preestri raamatu loomislugu 1Ms 1,1–2,4a võib näha kolmest perspektiivist: 1) kosmoloogiline perspektiiv (1,1–8); 2) terrestiline (looduskeskkonda puudutav) perspektiiv (1,9–19) ja 3) antropoloogiline perspektiiv (1,20–31).⁵⁹² Selle kolmanda puhul ei ole tegemist lihtsalt loomise jätkamisega, vaid siin toimub loomine loodust. Sellele viitab 1Ms 1,26 lausestus, kus kõneldakse Jumala “nõust” (nõuanne). Selles loomises nimetatakse, et inimene on loodud Jumala näo järgi (“Ja Jumal lõi inimese oma näo järgi, Jumala näo järgi lõi ta tema”), ta on loodud kaasinimeseks (“ta lõi tema meheks ja naiseks”) ja loodu üle valitsejaks: “Olge viljakad ja teid saagu palju, täitke maa ja alistage see enestele...”. Selle teksti üks põhimotiive ei ole jumalanäolisus, vaid inimesele antud valitsemise ja hoidmise käsk, mida võib mõista kui isandaks olemist loodule⁵⁹³. Sarnasele valitsemismotiivile viitab ka 1Ms 9,1, aga ka Srk 17,1–4.

589 C. Dohmen 1996: 247.

590 Viiteid võib näha Hs 28,11–19; Ii 15,7.

591 H. Genest 2000: 14.

592 Need kolm aspekti iseloomustavad ka inimest: inimene on seotud Jumalaga, kaasinimesega ja oma elukeskkonnaga. *Ibid.* Vrd H.-P. Müller 2003: 3jj.

593 Huvitav on H. Genesti tähelepanek, et 1Ms 1,26jj puhul ei ole nimetatud loomingu “heaks”. H. Genesti jaoks on see märk, et inimene ei saanud osa sellest, milleks ta oli määratud. Kui kogu muu loodu jõudis oma määratud sihile, siis inimene sellele ei jõudnud. H. Genest 2000: 15.

4.3.1.2. 1Ms 1,26 kajastamine väljaspool Vana Testamenti

Autor kirjeldab alljärgnevalt Aadama jumalanäolisuse temaatikat VT välistes tekstides, sest diskussioonis, milline roll on 1Ms 1,26 Pauluse kirjades, tuuakse enamik argumente just VT välistele ja hilises juutluses levinud arusaamadele toetudes.

Philon LegAll I, 31–32 kohaselt viitab Paulus tekstiga 1Kr 15,44bjj nii LXX 1Ms 2,7-le kui ka 1Ms 1,26j-l.

Philon tõlgendab loomisloole tuginedes esimest Aadamat, kes on elav hing vastavalt 1Ms 2,7-le, kui viimane Adam on taevane ja Jumala näo järgi ja maisest vaba (*γέννημα*). Kui *νοῦς* saab inimese vaimseks eksistentsiks ja inimene oma ihust Jumala hingeõhu kaudu inspireerituna eemaldub, siis ei ole maine inimene enam *πλάσμα* ja ta saab *γέννημα* (*τότε γὰρ γίνεται, οὐκέτι πλάττεται*). Tema hing, milles on jumalikult inspireeritud *νοῦς* on *νοερά* ja tõeliselt elav ja nõnda Jumala tunnetamiseks valmis. Philon tõlgenduse järgi kirjeldab 1Ms 2,7 vaimu saamist, mis “haritu” teeb selleks, milleks ta peab saama ehk Jumala näo sarnaseks. Jumala vaimuanni kaudu on igal inimesel võimalus saada selleks, kelleks ta on määratud ehk kes ta oli ennekoike idee tasandil (1Ms 1,27), ja ennast maisest ihust vabastada. Teksti analüüsis 1Kr 15, 49jj tuli nähtavale, et Paulus rõhutab, et enne oli siiski 1Ms 2,7, mitte ideeline taevane inimene. Pauluse argument tugineb tema arusaamal Kristusest. Selles ei ole Kristus ennekoike taevane idee inimesest, vaid viimane Adam aegade lõpul.⁵⁹⁴

Hilisest juutlusest on ettekujutus Adamast “värvikam”⁵⁹⁵. Tarkusekirjanduses Aadama spekulatsioonideks nimetatud tekstid kirjeldavad esiteks Aadama austust kogu loodu keskel (Srk 46,16). Vaatamata austusele on Adam enamasti sümboliks sellest, millest inimesed pärast teda enam osa ei saanud. Eristatakse head ajastut, mis oli Aadama ajal, ja ajastut pattulangemise järel⁵⁹⁶. C. A. PATE’I uurimus Aadama kirkuse (st. jumalanäolisuse) kaotamisest ja taastamisest viitab nii tarkusekirjandusele kui apokalüptilisele kirjandusele.

C. A. PATE lähtub põhiliselt Trk 2,23, kus öeldakse, et Jumal ju lõi inimese surematuks, tehes ta sarnaseks omaenese olemusega. Vastavalt Trk 7,25j-le on inimene ju Jumala võimsuse hingus ja Kõigeväelise auhiilguse selge kiirgus, seepärast ei tungi midagi rüvedat temasse, sest ta on igavese valguse paistus ja Jumala mõjujõu puhas peegel ning tema headuse kuju. Surematuse ehk kirkuse taastamisele viitab C. A. PATE arvates Trk 3,4-st, kus nimetatakse, et kuigi neid inimeste meelest nuheldakse, on nende lootuseks täielik surematuse. C. A. PATE’I seisukoht on, et tarkuse kuju, surematuse ja kirkuse kirjeldavad tulevikku, kus taastatakse inimese õigus (Trk 5,15.16) vastupidiselt Aadama poolt kaotatud kirkusele. C. A. PATE’I kohaselt toimub kirkuse taastamine selle kaudu, kes

594 F. Back viitab nimetatud Philoni tekstide kõrval ka “Pärlilaulule”, kus Aadama kirkus on veel “värvikama” kajastuse saanud. Seal kirjeldatakse inimest kui jumala näo järgi loodut, vaba tahet omavat, kes kõik selle kaotab ja surelikuks muutub, ja kuidas inimene Kristuse sarnaseks saab ja surematuse pärib. F. Back 2002: 172–173.

595 Peale apokalüptilise kirjanduse kuuluvad siia Qumrani tekstid (1QS 4m23; CD 3,20; 1QH 17,15). Pate kohaselt on neis tekstides esitatud kaks teesi: 1) Adam kaotas oma kirkuse pattulangemisel 2) kirkus taastatakse nende puhul, kes oma kannatustes on kindlad. Nende teeside alusel väidab C. A. Pate, et siin on kajastatud ka levinud näide lootusest, et Adamale kuulunud kirkus taastatakse. C. A. Pate 1991: 41–44.

596 4Esr 7, 10j; 7,118. P. Billerbeck, H. L. Strack II 1956: 227–229

kannatab õiglasena (Trk 2–5).⁵⁹⁷ C. A. PATE jätkab apokalüptilise kirjandusega ja esitab ülevaate erinevatest tekstidest, mis viitavad Aadama kirkuse kaotamisele ja taastamisele (1 ja 2En, 2Brk, 4Esr, Vita, ApMos)⁵⁹⁸. Tema eesmärk on näidata, et Aadama kirkuse kaotamine ja taastamine on seotud kannatamisega.⁵⁹⁹

J. D. G. DUNN lisab, et taastamine on seotud soterioloogiliste ootustega⁶⁰⁰. Tema arvates kohtab mõiste *εἰκὼν* juures Jumala kirkuse jagamise aspekti. See toimub suhtes Jumalaga inimese pääste kui transformatsiooni protsessis. J. D. G. DUNN järgi kasutati *εἰκὼν* mõistet kogu kosmose kohta ning see kõneles kosmosest kui Jumala kätetööst. Inimese puhul aga väljendab *εἰκὼν* inimese kui loodu aspekti. Juutluses on *εἰκὼν* i problemaatika rohkem läbi mõeldud. J. D. G. DUNN lisab, et *εἰκὼν* i puhul ei saa kõnelda idolaatria vormist, sest inimene on Jumala loodud ja loodud Jumala näo järgi, kuidujud (iidolid) on loodud inimese näo järgi. Neis ei ole ka elavaks tegevat hingeõhku, sest elavaks tegev hingeõhk (Ii 27,3; 32,8; 33,4; 34,14–15; Ps 104,29–30) on see, mis teeb inimesest Jumala *εἰκὼν* i.⁶⁰¹

Autor järeldeb sellest ülevaatest (paradiisisündmuste kajastamine (1Ms 1–2-s ja väljaspool Vana Testamenti)), et inimene Jumala looduna on vastutav Jumala ja oma kaasloodu ees. Mõiste *εἰκὼν* ei ole esitatud VT-s inimese juurde essentsiaalselt kuuluva osana, pigem on tegu suhteväljendiga inimese ja Jumala vahel. Vana Testamendi välistes tekstides on inimese jumalanäolisust aga vaadeldud inimese olemuse juurde kuulunud osana, mille inimene on kaotanud.

4.3.2. Inimene, Jumala ja Kristuse *εἰκὼν*

Kui vaadata Pauluse arutelusid, kus *εἰκὼν* i teemat käsitletakse, siis esitab Paulus arusaama mehe loomisest Jumala näo järgi vaid ühes kohas. Enamasti kõneleb Paulus *εἰκὼν* ist seoses Kristuse kui Jumala *εἰκὼν* ga (2Kr 4,4, Fl 2,6), aga ka kristlastest, kes muudetakse Jumala *εἰκὼν* i sarnaseks (1Kr 15,49 ja 2Kr 3,18).

4.3.2.1. Inimene, Jumala *εἰκὼν*

Autori arvates võib leida viiteid 1Ms 1,26jj tekstile Pauluse kõnes 1Kr 11,7–12 (eriti salmid 8–9), kus Paulus viitab mehe jumalanäolisusele (*εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*), naise loomisele mehest ja interpreteerib seda kohta patriarhaalselt, et naine on mehe pärast loodud⁶⁰². Siinkohal tuleb aga mainida, et tegu on tekstiga, mis Paulusel

597 C. A. Pate 1991: 41–44.

598 J. D. G. Dunn tõstab esile (Srk 17,3; Trk 2,23; TNaph 2,5; ApMos 10,3; 12,1; 33,5; 35,2; LAE 14,1–2; 37,3; 4Esr 8,44; 2En 65,2). J. D. G. Dunn 2003 a: 18.

599 C. A. Pate 1991: 45j.

600 J. D. G. Dunn viitab siinkoha ApMos 39,2; 1En 50,1; 4Esr 7,122–125; 2Brk 51,1.3; 54,15.21; 1QS 4,23; CD 3,20; 1QH 17.15. J. D. G. Dunn, 2003: 18.

601 J. D. G. Dunn 2003 a: 19j.

602 M. Gielen 2000: 134.

esineb antropoloogiast isoleerituna⁶⁰³. Seda toetab teksti kontekst, mis ei ole antropoloogiline, samuti ei tee Paulus selle teksti puhul antropoloogilisi järeldusi ega esita soolist eristust koguduse keskel. Viide 1Ms 1,26jj-le Pauluse argumentatsioonis 1Kr 11,7–12 on puhtpragmaatiline, sest tegu on Pauluse katsega säilitada koguduse jumalateenistustel soorolli juurde kuuluv sümboolika⁶⁰⁴. Autor juhib tähelepanu ka sellele, et Pauluse argumentatsioon suubub tõdemusse: “Ometi ei ole Issanda ees mees ilma naiseta midagi ega naine ilma meheta midagi, sest nii nagu naine on mehest, nõnda on ka mees naise läbi, aga kõik on Jumalast” (1Kr 11,11j). Nimetatud sümboolika eesmärgiks on loomiskorra kohase soolise järgnevuse dokumenteerimine, nii kaua kui loomise tegelikkus Kristuse taastumise poolt muudetakse Gl 3,28j.

Autor väidab, et Paulus ei opereeri antropoloogilistes mõttekäikudes 1Ms 1,26jj jumalanäolisuse ideega⁶⁰⁵. Autori väite kasuks kõneleb Pauluse ettekujutus Kristusest loomise vahendajana, kelle kaudu Jumal viib täitumisele selle, mis inimesele oli ette määratud 1Kr 15, 35–49 (aga ka 1Kr 8,6). Paulus räägib loomisloo taustal Jumala poolt kavandatud ihust (millest saab inimene osa Kristuse elavaks tegeva vaimu kaudu), mitte endise jumalanäolisuse taastamisest. 1Kr 15,35–49 järgi ei ole saanud inimene osa mingist teistsugusest (jumalanäolisest) olemusest. Inimene on esimesena loodud elavaks hingeks ja pärast surma saab ta osa vaimsest ihust.

Autori teine argument tugineb Pauluse arusaamale inimese patusest ja puudulikust loomusest. Autor viitab siinkohal tagasi peatükile 4.1.2, kus ta kõneles loomises öeldud Jumala jah-sõnast oma loodule. Pattulangemise tõttu ei võta Jumal Pauluse arvates oma sõna tagasi, vaid inimene on see, kes Jumalat eitab⁶⁰⁶.

Kolmanda argumenti esitab autor koos J. JERVELLIGA, kelle järgi viitab Paulus mõistega *εἰκὼν* 1Ms 5,1.3-le, kus kirjeldatakse, et Jumal on loonud Aadama enda sarnaseks ja Aadama järeltulijad on Aadama sarnased. Selle sarnasusega väljendatakse inimese kuuluvust ja see kuuluvus määrab inimese olemuse ja kuju.⁶⁰⁷

4.3.2.2. Jeesus Kristus, Jumala *εἰκὼν*

Aadama kristoloogia kohaselt on Kristus selline inimene, nagu Jumal inimese

603 Sarnaselt U. Luz ja S. Vollweider, vt M. Gielen 2000: 134, vrd H. F. Geisser 1993: 74.

604 M. Gielen 2000: 135.

605 Sama H. F. Geisser 1993: 74

606 Vt käesolev töö lk 26jj.

607 J. Jevell 1960: 268.

kavatses luua — tõeline inimene. Sellepärast ka väidetakse, et Kristus on Jumala *εἰκὼν*, sest esimene inimene oli Jumala *εἰκὼν*. Kristus tuli parandama ja taastama seda, mida seadus ei suutnud (elu), mis patu poolt oli kahjustatud (Rm 7,10) ja liha poolt nõrgestatud (Rm 8,2–3). Siinjuures on pääste eesmärk muutumine Kristuse *εἰκὼν*’ks. Antud kontekstis on öeldud, et Jumala *εἰκὼν* on Kristuses. Muutmine Kristuse *εἰκὼν* sarnaseks ei ole vaid kaotatud *εἰκὼν*’i tagasisaamine, vaid selles muutmisprotsessis sünnib midagi enam⁶⁰⁸.

2Kr 4,4-s nimetatakse, et Kristus on Jumala *εἰκὼν*. Pauluse järgi on tema kuulutusel mõju, sest seal tuleb Kristus ise esile ja Kristuse esiletulemine tähendab ka Jumala esiletulemist, sest Kristus on Jumala *εἰκὼν*. Mõiste *εἰκὼν* puhul on siinjuures tegemist suhtemõistega, mis tähendab Jeesusega seotuna nähtamatu Jumala ilmsiks saamist. *Εἰκὼν*’i motiiv on mõistetav vastavalt Jumala ja Kristuse suhtele. See tuleb esile kogu 2Kr 3,18–4,6 kontekstis, kus apostel näitab, et evangeelium on Jumala kirkuse avaldus. Paulus põhjendab oma väidet ka avaldusega, et Kristuse kirkus, mis on seotud tema *εἰκὼν*’iga, ilmneb (tõuseb esile) evangeeliumis. Seega selgitab Paulus *εἰκὼν*’i mõistet kirkuse kaudu, sest Kristuse jumalanäolisus on seotud tema palgelt paistva kirkusega.

Mõistes *εἰκὼν* väljendub see, mida Paulus kirjeldab mõistetega *μορφῆ θεοῦ, υἱός θεοῦ* (Fl 2,6). Kristus on tõeline Jumala *εἰκὼν* ja kirkuse kandja ning temas on nähtav see, millest usklikud osa saavad. Kõne *εἰκὼν*’ist viitab ka Kristuse üks olemisele Jumalaga ja preeksistentsele olemusele. Autor näeb Pauluse avalduses ilmutuse ja lunastuse momendi, milles Kristus kannab ka kosmoloogilist rolli. Kristus on Jumala *εἰκὼν* ainulaadsel viisil, sest Jumal ilmutab ennast temas täielikult, st Kristus ei ole Jumala asendaja, kuna Jumal ise ei saa ilmuda, vaid Jumal ilmub Kristuses ka kui Looja ja Valitseja.⁶⁰⁹ Kristuse kui Jumala *εἰκὼν*’i sisu on Jumala armuline olemus ja tema toimimine. Jumal on tegev Kristuses inimese jaoks ehk *pro nobis*⁶¹⁰. Mõiste *εἰκὼν* osutab Kristuse jumalikkusele (preeksistentsele).

608 J. D. G. Dunn eristab Kristust Aadamast seeläbi, et Kristus on samaaegselt nii Aadam kui ka Tarkus, mis on tegev Aadama loomisel. Kristus on see vahelüli, mis katab lõhe Looja ja loodu vahel. Ta teeb Jumala nähtavaks ja näitab, millisena inimene on kavandatud. Kristus on kavandatud päästetud inimese jaoks, kuid ta ei ole kavandatud preeksistentse tarkusena, vaid ülestõusnud ihuna. J. D. G. Dunn 2003 a: 20

609 J. Jervell 1960: 333.

610 Vt käesolev töö lk 121.

Selle mõistega kõneldakse Jeesusest ülestõusnud ja ülendatud Issandana. Seepärast nõustub autor BUCHEGGERI ja JERVELLIGA, et *εἰκῶν* tuleb siin esile kui kristoloogiline mõiste ning see Pauluse mõiste on sarnane ka Hb 1,3 esitatud Kristuse kirjeldusega, kus Kristust nimetatakse Jumala kirkuse kiirguseks (*ἀπαύγασμα δόξα*) ja Jumala olemuse kujuks (*χαρακτήρ ὑπόστασις*).⁶¹¹

4.3.2.3. Kristlane kui Kristuse *εἰκῶν*

2Kr 3,18 tekstis on Kristuse *εἰκῶν* n-ö orientiiriks juba praegu toimuvale muutusele kristlastega. See Pauluse mõttekäik tugineb tema arusaamal evangeeliumi kuulutuse mõjust. Pauluse järgi (2Kr 4,4–6) on evangeeliumi kuulutuse mõju kristlasele sarnane loomisega, kuid evangeeliumi “loomistöös” astub loojana esile Kristus. Kristuse esiletulemine tähendab ka Jumala esiletulemist, sest Kristus ja Jumal on üks⁶¹². Mõiste *εἰκῶν* väljendab, et inimene saab osa Jumala kirkusest ja õiglusest (*δικαιοσύνη*). Paulus kõneleb 2Kr 3,18-s *εἰκῶν* i mõiste kaudu inimese õigeks tegemisest, millest omakorda saab järeldada, et inimese õigeks tegemine on tingitud Jumala Vaimust, loomistööst inimeses⁶¹³. Arusaama *εἰκῶν* ist, mille sisuks on Kristuse ja kristlase suhte mõju kristlasele, toetab ka Rm 8,29 tekst, kus Paulus tõdeb, et inimese uuenemine on seotud kristlaste kujundamisega Jumala Poja sarnaseks⁶¹⁴.

Siinkohal võib küsida, kas kristlase ja Kristuse vahekord, mida iseloomustab uuenemine ja muutumine Kristuse *εἰκῶν* i sarnaseks, on seotud vaimu või elavaks tegeva hingega? J. D. G. DUNNI arvates on juutluses *εἰκῶν* i aluseks elavaks tegeva hinge arusaam (1Ms 1,26). J. D. G. DUNN lisab inimese vaimu ja hinge käsitlele veel kolmanda aspekti, kõneledes inimesest kui inimese vaimust, jumalikust vaimust ja hingest.

J. D. G. DUNN väidab, et Paulus kirjeldab 2Kr 3,18–5,5 kristlase muutmist Kristuse *εἰκῶν* i sarnaseks. Mõistele *εἰκῶν* omandatakse selles protsessis, kus toimub inimese järkjärguline taastamine vaimu kaudu sisemise uuenemise teel. Kulminatsiooniks selle uuenemise juures on välise inimese (hingestatud keha) transformatsioon vaimseks kehaks (1Kr 15,44–49; 2Kr 4,16–5,5)⁶¹⁵. C. A.

611 Ka Hb 1,3 ei ole need mõisted esitatud substantiaalselt, vaid Kristuse ja Jumala vahelises realatsioonis. J. Buchegger2003: 105, J. Jervell 1960: 33.

612 Vt käesolev töö lk 121jj.

613 J. Jervell 1960: 332.

614 Autor viitab ka Kl 3,10-le, kus öeldakse, et tema (kristlane) kujundatakse selle pildi järgi, kes tema (kristlase) on loonud.

615 J. D. G. Dunn 2003 a: 20j.

PATE arendab J. D. G DUNNI ideed kaugemale ja väidab, et Aadama kaotatud kirkus taastatakse (taastamine on alanud juba nüüd ja see lõppeb tulevikus) Kristuse kaudu, kes kannatas õigena. Lähtuvalt 2Kr 4,7–5,21-st tõlgendab C. A. PATE, et “sisemise inimese” poolt taastatakse inimese jumalanäolisus ja kirkuse manifestatsiooniks on ülestõusnud ihu. Olevikus on inimese ihu veel valu ja kannatuse subjektiks, mida on põhjustanud Aadam. Kuid tulevikus balanss “sisemise” ja “välimise” inimese vahel taastatakse, nii nagu see oli Aadamal enne pattulangemist. C. A. PATE’I järgi usub Paulus, et Aadama ihus asetses kunagi jumalik kirkus ehk jumalanäolisus, kuid ta kaotas selle patu tõttu.⁶¹⁶

Autor nõustub J. BUCHEGGERI väitega, et pattulangemise kontekstis ei ole kohane kõneleda algse jumalanäolisuse kaotamisest⁶¹⁷. Nii 1Kr 11,7–13 kui 1Kr 15,49 järgi on inimene vaatamata patu all elamisele jumalanäoline. J. BUCHEGGERI argument on seejuures, et *εἰκὼν*’i mõistet peab Pauluse puhul interpreteerima Kristus sündmuse keskselt, nii nagu kogu 1Kr 15,35–49 loomisarusaam on interpreteeritud Kristus-sündmuse keskselt. Kristuse *εἰκὼν*’i väliselt ei kõnelda jumalanäolisusest, see jumalanäolisuse idee ühtib Kristuse *εἰκὼν*’iga. Inimese uuenemine on osasaamine Kristusest, st osasaamine Kristuse ristisurmast ja ülestõusmisest⁶¹⁸. Kui nüüd Kristusest osasaamine on inimese uuenemise eesmärk, siis ei pea see uuenemine ilmtingimata kõnelema *εἰκὼν*’i kaotusest. Vastupidi, Paulus toonitab, et igasugune inimeseks olemine ja saamine (olevik ja tulevik) on lahutamatult seotud Kristusega.

Autor peab siinkohal aga ka lisama, et J. BUCHAGGERI teooria on enamasti mõjutatud taotlusest selgitada inimese uuenemise ideed. Vaatamata *εἰκὼν* tõlgendusele suhtena (Jumal-Kristus-inimene) takerdub J. BUCHEGGER ikkagi *εἰκὼν* taastamise teemasse. J. BUCHAGGERI väitel taastatakse Kristuses eluandev ja hoidev vahekord Loojaga ning “elumahlad” (“*Lebenskräfte*”)⁶¹⁹ hakkavad taas voolama inimesse. Mõistega “elumahlad” kirjeldab J. BUCHAGGER inimest, kes elab Jumala kirkuses ja saab oma elujõu Jumalalt. Kristuse kaudu taastatakse Jumala ja inimese suhe.

Vaadates tagasi eelnevatele alapeatükile järeldeb autor, et *εἰκὼν*’i puhul ei saa rääkida “asjast”, mida inimene omab. Kuna inimene *εἰκὼν*’it ei omanud, ei saa

616 C. A. Pate 1991: 144–147.

617 Selle argumendi on tõstatanud S. Vollweideri, vt J. Buchegger 2003: 130.

618 J. Bucheggeri arvates on S. Vollweider tabavalt kirjeldanud: jumalanäolisus omab niivõrd suhte iseloomu kui võrd ta koosneb ja rajaneb kirkuse “voolul”, mis Jumalast kristlastesse voolab. J. Buchegger 2003: 107

619 *Ibid.*

seda ka kaotada ega võita. Autori arvates kõneldakse kõikides esitatud tekstides (1Kr 11,7–12; 2Kr 3,18–4,6) jumalanäolisusest sümboolselt. Paulus kasutab mõistet *εἰκῶν*, et väljendada inimese, kristlase, ja Kristuse suhet Jumalaga. Eriti Jumala ja inimese vahekorras kirjeldab *εἰκῶν* osasaamist Jumala tegelikkusest. Selles vahekorras on määravaks Jumala uuendav ja muutev vägi. Mõiste *εἰκῶν* relatsioonikarakterit kaudu on arusaadav, miks Paulus kasutab mõistet *εἰκῶν* 1Kr 15, 45j. Selle mõiste kaudu jääb kehtima inimese ja esimese Aadama suhe, kus esimese Aadama teol on mõju inimesele. Mõiste *εἰκῶν* kaudu saab Paulus kõnelda usklikust, kes on vahetus suhtes Kristusega (ta on Kristuse-näoline).

4.4. Inimese olemasolu siht—δόξα (Rm 1,21–23; 3,23)

Eelnevast arutelu jäi kõlama, et Jumal on Looja ja maailm koos inimesega on loodu; ning elav hing ei tee inimest jumalikuks ega jumalanäoliseks. *εἰκῶν* kirjeldab inimest, kes on osaduses Jumalaga. Tegemist on suhet väljendava mõistega. Käesoleva osa eelnevates peatükkides ja alapeatükkides näitas autor, et Paulus käsitleb Aadamat 1Ms 2,4bjj taustal looduna, kes loodi elavaks hingeks. Adam on elav hing, kellele oli määratud igavene elu osaduses Jumalaga, kuid patu tõttu jäi see saamata⁶²⁰. Pauluse järgi katkes loomine pattulangemisega. Paulus ütleb Rm 7,10, et see (paradiisiseadus), mis pidi tooma elu, tõi surma. Surm ei olnud loomulik elu lõpp, vaid Jumala hukkamõiste kohtuotsus patusüü tõttu. 1Kr 15,35–49 nimetatud Jumala poolt kavandatud ihu jäi Aadamal saamata. Seepärast nimetavad O. HOFIUS ja C. BURCHARD Aadamat ka loomisvaremeks (*Kreationsruine*). Nad iseloomustavad nimetatud mõistega inimest, kes oli loodud ja määratud millekski, kuid ei jõudnud sihile. Sellest lähtuvalt on **autori tees töö viimases peatükis, et mõistega δόξα kirjeldab Paulus seda määratud olemist (σῶμα πνευματικόν). Pauluse järgi jõuab inimene δόξast osa saades sihile. Sihile jõudmine tähendab, et inimene jõuab Jumala kirkusesse.**

620 Vt käesolev töö lk 140.

4.4.1. Mõiste δόξα Pauluse tekstides

Mõiste δόξα⁶²¹ tähistab Pauluse tekstides Jumalast lähtuvat, õndsaks tegevat, vastupandamatut, loodusse tungivat ja hoidvat Jumala kohalolekut⁶²². Pauluse järgi lähtub kirkus Jumalast (ὁ πατήρ τῆς δόξης Rm 6,4). Selles mõistes kajastuvad kõik selle peatüki esimestes alapeatükkides nimetatud Jumala Loojaks olemise aspektid. Kirkus (δόξα), mis Jumalast lähtub, võib olla kogetav ka evangeeliumis või armus (Rm 1,23; 2Kr 4,4–6), sest evangeeliumis tuleb esile Kristus, kelles paistab Jumala kirkus (1Kr 2,8), ja Kristuse tegu (kannatus, surm, ülestõusmine) toimub Jumala Isa kirkuseks (Rm 15,7).

Inimese puhul toob kirkus kaasa inimese uuenemise ja muutumise, mille läbi Jumala δόξα inimese ellu astub, selleks et inimene Jumala juurde “tee” leiaks ja inimene Jumalale meelepärast elu elaks⁶²³. Kirkus (sh igavene elu, Jumala poolt kavandatud ihu) on Jumalast lähtuv, Kristuses avaldunud, osaduses Kristuse inimeses mõjuv ja Jumalale tagasi peegelduv Jumalale au andes ja ülistades. Jumala kirkusest osa saamine on tulevikus täituv eesmärk, milles inimene omakorda jõuab oma tegeliku sihini. Pauluse järgi on inimese olemise siht Jumalat kiita, austada ja ülistada⁶²⁴. Pauluse järgi 2Kr 4,4–6 on “tee” Jumala juurde δόξα’st osasaamine. Paulusel esineb mõiste δόξα alates loomisega seotud teemadest kuni uue looduga seotud teemadeni. Kõik need mõttekäigud on omakorda seotud Kristusega⁶²⁵. Pauluse argumentatsioonis tuleb esile, et vahetu suhe Kristusega on see, mille kaudu on võimalik inimesel kirkusest osa saada ja mis aitab kaasa inimese uuenemisele ja muutumisele. See uuenemine ja muutumine on suunatud tulevikku ja seotud igavese eluga (Fl 3,21; 1Kr 15,43; Rm 5,2; 8,21). J. BUCHEGGER nimetab seda

621 Seda mõistet ei saa tõlkida eesti keeles vaid ühe sõnaga, sest sellel on palju erinevaid tahke, mis nõuavad erinevaid vasteid: kirkus, õndsus, täius, igavene elu, osadus Jumalaga.

622 Siinkohal juhib autor tähelepanu ka δόξα sekulaarsele tähendusele, milleks on arvamus. Kuid see arvamus puudutab seda 1) mida keegi arvab, 2) mida kellestki arvatakse (kuulsus, silmapaistvus, au). LXX on tõlkinud mõistega δόξα ca 25 erinevat sõna, alates aupaistest ja kirkusest ja lõpetades kuulsusega. Vt Buchegger 2003: 99.

623 1Kr 2,7 nimetab Paulus, et Jumala tarkus on see, mis tuleb inimese juurde ja mis aitab kaasa inimese kirkusele. Ka seda tööd, mida Paulus teeb evangeeliumi kuulutamisel, on mõistetud tööna, mis toimub kirkuses (2Kr 3,18), sest Jumal kutsub inimest oma riiki ja kirkusesse. S. Schneider nimetab, et kes sinna riiki astuvad, need astuvad Jumala kirkuse mõjusfääri, kuigi täielik elu kirkuses saab toimuda alles *eshatonis*. J. Schneider 1932: 98.

624 Rm 15,7,9; 2Kr 1,20.

625 2Kr 3,7–4,6; Rm 1,23; 2,7–10; 3,7; 3,23; 5,2; 6,4; 8,18–21; 11,36; 1Kr 2,7; 15,41.43. Oma mõttekäikudes Jumala kirkuse üle (Rm 8,30) viitab Paulus ka õigeksmõistuteemale. H. Kitteli väitel on δόξα inimese õigeksmõistmise täitumine. H. Kittel 1934: 192–196.

Herrlichkeitsmachtglanz, ('kirkuse võimusära'), väljendades siin sõnas *δόξα*'i kirkuse, võimu ja aupaiste aspekti.

Mõiste kirjeldusest ja esinemisest võib järeldada, et *δόξα* puhul ei ole tegu staatilise, vaid dünaamilise suhte mõistega. Mõiste *δόξα* sarnaneb mõistega *εἰκών*. Mõiste *δόξα* viitab elavale Jumalale ja kätkeb endas erinevate subjektide (inimese ja Jumala) kokkupuudet ja mõju.

4.4.2 .Mõiste *δόξα* seos patuga

Seoses *δόξα* mõistega on levinud arusaam, et inimese juurde kuulus olemuslikult kirkus, mille ta siis pattulangemisel kaotas. Nimetatud arusaamal tugineb Pauluse tõdemus Rm 1,23-s, kus kirjeldatakse, et inimene vahetas Jumala kadumatu kirkuse kaduvate kujutiste vastu⁶²⁶, ja Rm 3,23 avaldus: *πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*. Seepärast küsib autor, kas Aadam omas *τὰ δόξα τοῦ θεοῦ*?

M. GIELENI väitel ei ole 1Ms 1,26j Pauluse antropoloogias küll juhtival positsioonil, siiski nimetab M. GIELEN⁶²⁷ just 1Ms 1,26 tuginedes, et Rm 3,23 esitab arusaama Jumala kirkuse kaotamisest. M. GIELEN väidab, et Paulus seob Rm 3,23 Aadamas konstitueeritud hukatusliku patu ja surma mõjuvõimu⁶²⁸ Jumala kirkuse (mis algselt inimesele osaks sai) kaotamisega⁶²⁹. M. GIELEN samastab mõisted *εἰκών* ja *δόξα*. Nimetatud samastamisest järeldab ta, et Paulus võib kirkuse kaotamise puhul arvestada ka jumalanäolisuse kaotamisega. M. GIELEN viitab siinkohal ka ApMos XX, I esitatud Eeva kaebusele: "ja sel samal tunnil tehti minu silmad lahti, ja ma tundsin ära, et ma olin paljaks tehtud õigusest, millega ma olin riietatud. Ja ma nutsin ja ütlesin: miks ma seda tegin, et ma oma kirkusest eemaldusin"⁶³⁰. M. GIELEN interpreteerib kaotatud kirkust (aga ka jumalanäolisust) selles tekstis kaotatud Jumala õigusena. M. GIELEN näeb, et kogu Rm 3,21–26 kõneleb õigusest kui Jumala armuannist, millest inimene on ilma jäänud ja millest ta Kristuses taas osa saab. Sellest lähtuvalt väidab M. GIELEN, et antud tekstis on vastamisi seatud kõne Jumala kirkusest ja kirkuse kaotamisega (M. GIELENI mõisteid kasutades, vastandub õiguse kaotamine õiguse saamisega usus Jeesusesse Kristusesse). M. GIELENI arvates on kogu teksti eesmärk kirjeldada inimese õigeksmõistmist usu kaudu Jeesusesse Kristusesse. M. GIELENI järgi tähendab õigeksmõistmine kaotatud kirkuse tagasisaamist ja sidumist Jumala *εἰκὼν*ga.⁶³¹

Esitatud kaotamismotiivi puhul seatakse Kristuse tegu korrelatsiooni pattulangemislooga. Kristus taastab selle, mis on kaotatud, just Kristuses saab

626 Ps 106, 20; Js 44, 9–20, Jr 2,11b.

627 Sarnaselt J. D. G. Dunn 2003 a: 20j, J. Jervell 1960: 332-336, C. A. Pate 1991: 144–147.

628 Millesse on põimunud kõik Aadama järeltulijad (*πάντες γὰρ ἡμαρτον*).

629 Taustaks kõlab siin M. Gieseli arvates Ps 8,4–6, mis omakorda on kaudselt seotud 1Ms 1,26-ga.

Ps 8,4–6-s kõneldakse inimese valitsemisülesandest (sarnaselt 1Ms 1,26) ja *εἰκὼν*'i teema asemele on asetatud Jumala kirkuse mõiste. M. Gielen 2000: 135j.

630 Autori tõlge M. Gieleni esitatud saksakeelsest variandist M. Gielen 2000: 135j.

631 M. Gielen 2000: 135–137.

inimene taas selliseks, nagu ta oli enne patu langemist. Mõned eksegeedid lisavad oma käsitlustele küll tõdemuse: “*es geht nicht nur um eine blosse Restituierung des protologischen Ausgangspunktes, sondern um eine eschatologische Neukonstituierung der Gottesebenbildlichkeit*”⁶³² või “*Christus bringt eine Gabe, die nicht nur Verlorenes wiederbringt, sondern das Schöpfungswerk Gottes erst vollendet*”⁶³³, kuid Kristus jääb taastajaks.

Autor tõdeb, et Rm 3,23 peab mõistma Kristus-sündmuse keskselt. Siinkohal viitab autor oma mõttekäikudele eelnevates alapeatükkides, kus tuli esile, et Pauluse jaoks on Kristus igavene Jumala poeg ja Jumala kirkusest osa saamine tähendab olla seotud Kristusega, kes on Jumala *εἰκὼν* ja *τὰ δόξα τοῦ θεοῦ*. Kristuses on avalikuks saanud see kirkus, mis inimesele oli määratud.

Teiseks nimetab autor, et Paulus ei väljenda mõistega *ὑστερέω* vahetamis- või kaotamismotiivi. Mõiste *ὑστερέω* koos genitiiviga tähendab ‘midagi mitte omama’, ‘ilma jääma’, ‘puuduses kannatama’⁶³⁴. Kui vaadata Rm 3,23 konteksti, siis tuleb nähtavale, et kõnele kirkuse kaotamisest eelneb Pauluse tõdemus, et õigus tuleb kõigile uskumise kaudu ja siin ei ole erinevust. Paulus nimetab, et Jumala ees on kõik võrdsed, seal ei ole erapoolikust ega paremaid positsioone. Seejärel nimetab Paulus, kust tuleb see igasuguseid erandeid välistav olukord. Ta nimetab, et see tuleb inimese patust. Pauluse jaoks on alates Aadamast inimese ainus reaalsus patu all elamine. Paulus viitab tagasi eelnenud arutelule Rm 1,18–3,20, mille käigus ta leidis, et kõik inimesed on patused (lahus Jumalast), seaduse poolt süüdistatud ja neid ootab Jumala vihakohus. Patu tõttu astus inimene välja Jumala kirkuse mõjupiirkonnast ja sellepärast on tal see “vajaka” (puudu). Paulus kordab Rm 3,23 seda, mida ta on eelneva kolme peatüki vältel kirjeldanud. Pärast patu universaalsusele viitamist jätkab ta taas (sarnaselt Rm 3,22) õigeismõistmise teemaga (Rm 3,24j). Rm 3,24j kõneleb lepitusest ning Jumala loomisväest, mis on maailmas avalikuks saanud Kristuse surnuist ülesäratamise läbi. Patu teemaga seoses on siin ka viide Aadama loole, sellepärast võib salmi Rm 3,23 käsitleda ka sissejuhatava väitena Rm 5,12–21 suhtes⁶³⁵. Pattulangemisega seoses aga ei kõnele Paulus inimese jumalanäolisusest

632 Tõlge ‘tegemist ei ole lihtsa protoloogilise lähtepositsiooni restitutsiooniga, vaid jumalanäolisuse eshatoloogilise uus- konstitueerimisega’ M. Gielen 2000: 137.

633 Tõlge ‘Kristus toob anni, mis üksnes ei too tagasi kaotatud, vaid viib Looja loomistöö täitumisele’ H. W. Schmidt. 1972: 100.

634 Siinkohal viitab autor tagasi arutelule inimese puudulikkuse ja kavandatud ihu üle. Vt lk 45, 75 104, 122jj.

635 Vt argumentatsioon alapeatükis 1.3.1. ja 1.3.2.

või kirkusest, mille ta on kaotanud. Sellepärast nõustub autor J. BUCHEGGERIGA, kelle väitel ei ole Rm 3,23 mõistetav kirkuse kaotamisena.

Pauluse 1. Moosese raamatu paradiisiloo tõlgenduse põhjal (LXX-s) lõi Jumal inimese maapõrmust, puhus tema ninasse eluhinguse ja nõnda sai ta elavaks olendiks, elavaks hingeks (mitte elavakstegevaks vaimuks 1Kr 15,45b). 1Ms 2,9 leiame kirjelduse paradiisiaiast, kus kasvab elupuu ning hea ja kurja tundmise puu. Paulus näeb, et 1Ms 2,16 annab Jumal loa: “kõigist aia puudest sa võid süüa” ning 1Ms 2,17 keelu: “aga hea ja kurja tundmise puust sa ei tohi süüa, sest päeval, mil sa sellest sööd pead sa surma surema”. Paulus tõdeb, et 1Ms 3,19 teeb Jumal Aadamale teatavaks needuse, mille Jumala oli 1Ms 2,19 seadnud, sealjuures tõlgendab ta rõhutatult Aadama maist päritolu: “...kuni sa jälle mullaks saad, sest sellest sa oled võetud! Tõesti sa oled põrm ja pead jälle põrmuks saama”. 1Ms 3,22b (“Aga nüüd, et ta oma kätt ei sirutaks ega võtaks ka elupuust ega sööks ega elaks igavesti!”) põhjal järeldeb Paulus, et Adam ei omanud veel igavest elu, mis tema jaoks oli seatud. Selle järelduse teeb ta 1Ms 2,16 põhjal, kus Jumal ütles, et kõikidest aia puudest võid sa süüa, st kaasa arvatud elupuust, aga Adam ei jõudnud sealt veel süüa. Paulus täheldab, et Aadamale ja tema järglastele jäi kätte saamata igavene elu, mille Jumal oma loodule oli määranud. Sellest lähtuvalt leiab Paulus, et esimesele inimesele, kellest 1Ms 2,16 kõneldakse, sai osaks n-õ potentsiaalne sfäär – *posse non peccare*⁶³⁶ – Jumala kirkuse suhtes (*τὰ δόξα τοῦ θεοῦ*). Aadama loomine aga katkes pattulangemisega ja sellepärast jäi tal ka kirkus (igavene elu) kätte saamata⁶³⁷.

Autori arvates on Rm 3,23 väga selgelt mõistetav 1Kr 15,35–49 taustal. Paulus ütleb, et kõik on pattu teinud ja kaotanud (võimaluse) kirkuseks⁶³⁸, mis Jumal oli neile määranud (s.o Jumala poolt kavandatud ihu 1Kr 15,35–49; igavene elu Rm 1,17; määratud elu Rm 7,7–13).

4.4.3. Mõiste δόξα seos loomisega ja tulevikuline kirkus

Kuna Jumala δόξα kaudu leiab inimene taas “tee” Jumalale meelepärasesse ellu ja

636 Käesoleva töö alapeatükis 2.4. nimetas autor Aadama olukorda paradiisiaias puudulikuks, sest ta ei olnud saanud veel igavest elu. Autor lisab, et nimetatud puudulikkust väljendab ka *posse non peccare*. See mõiste nimetab ühelt poolt võimaluse pattu mitte teha, teiselt poolt aga ka võimaluse pattu teha, siit tuleb nähtavale ka inimese puudulikkus (*ὕστερέω*).

637 Jumala kirkus on saanud inimese jaoks peale pattulangemist kohtumõistmiseks, milles inimene püsima ei jää 2Ms 33,22; 34,27–35, vrd 2Kr 3 Moosese poolt pandud kate.

638 Kadunud kirkus on mõistetav kaotatud võimalusena kirkusest osasaamiseks. Vrd O. Hofius 2002: 184.

talle saab osaks Jumala poolt kavandatud ihu, küsib autor, milline on see Jumalale meelepärane elu?

Töö esimeses peatükis esitas autor Pauluse ettekujutuse loomiskorrast. Analüüsisides Rm 1,18–31 teksti tõdes autor, et Pauluse järgi on Looja ja loodu teineteise vastu seatud ja nad ei saa teineteist ignoreerida. Seda vastastikust suhet mõistab Paulus autori arvates loomiskorrana. Selle loomiskorra kohaselt on inimene määratud Jumalat Jumalana ülistama ja tänama. Inimese määratus ei ole sõnastatud kohustusena, millest inimene peab kinni haarama ja tegutsema hakkama. Rm 1,20–21 inimese määratuses on esitatud inimese olemasolu siht. Inimese olemasolu siht on Jumalat austada, tänada ja ülistada. Selle sihi kohaselt elades elab inimene Jumalale meelepärast elu.

Pauluse tekstis on inimese olemasolu sihti kirjeldatud negatiivses võtmes. Paulus nimetab, et Jumalat tundes ei ole nad ülistanud ja tänanud teda Jumalana. Jumala eitusele rajatud suhe “õõnestab” ka suhteid kaasinimestega ja looduga. Pauluse järgi viib Jumala eitamine inimese äraspidistesse (perversiooni kirjeldused Rm 1,22–32) suhetesse ka oma kaasinimese ja looduga.

Sellest negatiivsest vahekorrast lähtuvalt saab aga “rekonstrueerida” inimese olemasolu sihi positiivses tähenduses. Inimeseks olemine on määratud esiteks vahekorrast Jumala ja inimese vahel (ülistamine ja tänamine), teiseks inimese maailmas olemisest, selle harimisest ja hoidmisest⁶³⁹ ning kolmandaks vahekorrast inimese ja inimese vahel⁶⁴⁰. Paulus ei sõnasta inimest inimesest endast lähtuvalt. Inimene eksisteerib tänu Jumalale. Samuti ei valinud inimene ise oma kohta maa peal, vaid ta leiab ennast maailmas, mille Jumal on temale valmistatud ja määranud (viide Rm 7,7j). Pauluse järgi asetab Jumal inimese maailma, et inimene seda hooldaks ja hoiaks (Rm 1,20–21). Valitsemis- ja hoidmiskäsuga seoses on antud ka inimese loomise mõtte: vastutust kanda Jumala, teise inimese ja loodu ees (Rm 1,20–32). Nõnda nagu Paulus ütleb: “Teie päralt on kõik ja Teie olete Jumala päralt” (1Kr 3,21–23).

Eelöeldust järeltõlkes nimetab autor, et Pauluse arusaamade puhul loomisest ei ole tegemist üksnes inimese alguse järgi küsimisega. Loomislugu on

639 Negatiivses tähenduses enda ümber oleva loodu austamine jumalana on selle loodu mitte austamine. Inimene omistab loodule rolli, milleks loodu ei ole seatud (loodud).

640 Negatiivses tähenduses eitab inimene oma Loojat, Jumalat ja selle asemel, et loodut hoida, muudab ta selle oma ülistamise objektiks ning kaasinimesega suhtlemisel on määravaks ülekohus, kurjus, ahnus jne (vt Rm 1,29–32).

Paulusele ka lähtealuseks inimese ajaloo seletamisele ja inimese tuleviku kajastamisele. Paulus näitab oma mõtetes “üks Jumal, Isa, kellest on kõik asjad, ja meie tema juurde teel, ning üks Issand, Jeesus Kristus, kelle läbi on kõik, ja ka meie tema läbi”, et see Jumala toimimine ei puuduta vaid loodust või inimese elu, vaid see puudutab kogu tema loodut. Mõistega “kõik” väljendab ta kogu loodut ja sõnadega: “Kristus, kelle läbi kõik ja ka meie tema läbi” annab aluse loodu suhtele Kristusega. See suhe aga ei ole ajatu ja ruumitu. Paulus näitab 1Kr 15,35–49, et sellel suhtel on oma algus (Aadama loomisel), oma kese, mis on kantud patu, seaduse ja kohtu all elamisest (inimese lugu ilma Jumalata) ja siht (igavene elu). Rm 5,12–21; 7,7–13 kohaselt on juba algusest peale haaratud patust inimese elu, kus on suur lõhe selle vahel, mis peab olema, mis on plaanitud inimesele (inimesele määratud ihu), ja selle vahel, mis on (surelik elu). Kui inimese ajalugu algas patulangemisega ja Jumala poolt kuuldavale toodud igavese surma needusega, siis lõppeb see lugu usklikele ülestõusmisega ja muutumisega, mis tähendab igavese elu pärimist.

Mõiste *δόξα* tähendusele tuginedes täheldab autor, et inimene ei saanud paradiisis osa Jumala igavesest elust ja kirkuse osadusest, seega ta ei kaotanud kirkust ja kirkust ka ei taastata. Samas aga on Adam, inimene, loodud ja määratud elama igavest elu osaduses Jumalaga (*δοξάζω; ἐνδοξάζομαι; συνδοξάζομαι*). See kirkuseosadus tähendab olla seotud Jumala igavese Pojaga (Rm 8,29) ja loodu *δόξα* omamine on võrreldav mõjupiirkonnaga, kus “kumab” elu, mis lähtub Jumalast ja milles inimene seisab. Kristuses Jumala kirkusest (*δόξα* st) osasaamine on siht, mille Jumal seadis loomistöös loodule ja inimesele ning see väljendub Jumalat austades, tänades ja ülistades (Rm 1,20j; 15,7.9; 2Kr 1,20). Autor täheldab seetõttu, et Pauluse inimesekäsitus ei ole kaugeltki pessimistlik või traagiline. Paulust võiks isegi nimetada radikaalseks kristotsentriliseks optimistiksi, st tal on lootus (üksnes) Jeesuses Kristuses Jumala poolt loomisel kavandatud eesmärgini jõuda ehk lootus Jeesuses Kristuses igavesele elule.

Kokkuvõte

Käesoleva töö viimases osas esitas autor hüpoteesi, et Pauluse loomisekäsitus on vahetult seotud 1Ms 2–3 paradiisilooga. Autori arvates näeb Paulus, et inimese loomine katkes pattulangemises ja inimene ei saanud igavest elu. Seepärast ei omanud ega kaotanud inimene ka Jumala kirkust. Paulus tunneb vaid ühte loomist,

kus Jumal lõi inimese elavaks hingeks, ja selles loomises oli Jumal inimesele määranud ka igavese elu. Sellest lähtuvalt saab loomises kõnelda nii inimese algusest kui ka inimese sihist ehk täitumisest.

Autor alustas loomise teemat viitega Pauluse ettekujutusele Jumalast kui Loojast, kes on igavene, loov ja elav. Autor tõdes, et Jumal Loojana tahab inimesele anda (lunastuses) selle, mille ta on inimese jaoks kavandanud. Sellest lähtuvalt toimub Pauluse antropoloogilises arutelus pidev dialoog protoloogia ja eshatoloogia vahel (1Kr 15,35–49). Mõistete *ἴδιον σῶμα*, *σῶμα πνευματικόν* ja *σῶμα ψυχικόν* kaudu jõuab Paulus oma taotletud eesmärgini. Need mõisted osutavad 1Ms 2,7 loomisloole, mille järgi Jumal valmistab inimese, kes põrm on, mullast ja puhus tema ninasse eluhinguse: nõnda sai inimene elavaks hingeks (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν*). Paulus näitab, et Jumal on määranud loomisel inimesele ka kadumatu ihu (*ἴδιον σῶμα*, *σῶμα ψυχικόν*).

Autor tõdes, et Aadama loomine katkes patu tõttu ja ta ei saanud loomisel määratud ihu. Sellest lähtuvalt võib Aadamat vaadelda loomisvaremena (*Kreationsruine*). Jeesuse Kristuse roll loodu juures on viia loodu täitumisele ehk need loomisvaremed üles ehitada. Ülesehitamine toimub Kristuse ülestõusmise läbi, ülestõusmises saavad inimesed osa ihust, mille Jumal neile algusest peale on määranud.

Seoses protoloogia ja eshatoloogia vahelise dialoogiga pööras autor tähelepanu ka arusaamale Aadamast representatiivse isikuna ja Aadama kristoloogiale. Kogu Aadama kristoloogia problemaatika rõhutab, et oma ülestõusmisega illustreerib Kristus kristlaste lootust eshatoloogilisele inimolemusele. Autor tõdes seevastu, et Jeesuse Kristuse isiku puhul ei kõnele Paulus eshatoloogilisest inimesest, vaid preeksistentsest Jumala Pojast.

Ettekujutuste juurde Aadamast kuulub ka arutlus inimese jumalanäolisuse (*εἰκῶν*) üle. Autor täheldas, et Pauluse *εἰκῶν*i mõiste on tõlgendatav eelkõige kristoloogiliselt ja sümboolselt. Autor näitas, et mõiste *εἰκῶν* puhul ei saa rääkida “asjast”, mida inimene omab, siis kaotab ja jälle selle leiab.

Töö viimases peatükis jõudis autor järeldusele, et mõistega *δόξα* kirjeldab Paulus Jumala poolt kavandatud olemist. Osadus Jumala kirkuses väljendub elus, kus inimene austab, tänab ja ülistab oma Loojat. Sellist elu nimetab Paulus ka inimese olemasolu sihiks, milleks Jumal on inimese loonud.

KOKKUVÕTE

Käesoleva töö eesmärk on uurida Pauluse antropoloogiliste mõttekäikude taustal inimese positsiooni Jumala ees. Autorit huvitas Pauluse arusaam Jumalast lahus elavast inimesest (kelle poole Jeesus Kristus päästvalt pöördub).

Autori arvates näeb Paulus lahknevust Jumala kavandatud ja olemasoleva maailma ja inimese vahel. Ta näeb, et Jumal on määranud inimese jaoks midagi muud kui patu reaalsuse, vihakohtu ja seaduse süüdistused. Pauluse järgi on inimene loodud igaveseks eluks, kuid see loomine katkes patu tõttu. Seepärast iseloomustab loodut peale loomist teatav puudulikkus (*ὕστερέω* Rm 3,23) ja lahusolek Jumalast. Kristuses jätkab Jumal oma loomistööd inimese juures ja viib selle täitmisele. Kristuse kaudu annab Jumal inimesele selle ihu ja elu, mida ta oli kavandanud inimesele anda juba loomisel. Sellest lähtuvalt võib inimest, kes seisab Jumala ees ja kelle poole Kristus päästvalt pöördub, käsitleda loomisvaremena – *Kreationsruine*. Nimetatud mõiste võtab esimest korda kasutusele C. BUCHARD ja tema järgi määratleb loodut sellise nimetusega ka O. HOFIUS. Nende mõlema uuetestamentlase arusaam baseerub Pauluse paradiisiaia sündmuste tõlgendusel ja sellest omakorda patu, seaduse ja kohtu käsitlustel.

Käesolev töö koosneb neljast osast, millest igas on oma hüpotees, mille üle autor arutles ja argumenteeris.

Esimese osa teesid olid järgmised: kogu inimkond on Jumala ees süüdi ja patu totaalsus on inimese reaalsus. Patu reaalsuses elades toimib inimene *κατὰ σάρκα*, mis väljendub jumalavastases elu. Inimese patu eksistents on pattulangemise tulemus.

Peatükkides ja alapeatükkides esitatud ja argumenteeritud väidete põhjal jõudis autor järeldusteni, et Pauluse arutelu patust on mõistetav Looja ja loodu katkenud suhtena, kus on määravaks inimesepoolne vaenulikkus Jumala suhtes. Autori põhiargumendid hüpoteesi tõestuseks olid järgmised:

1) Pauluse argumentatsiooni universaalne aspekt Rm 1,18–3,20 s ($\pi\acute{\alpha}\zeta$) ja kiasmid tekstis;

2) Rm 1,18–3,20 fookuses on loodu ja Looja suhe;

3) Paulus osutab patule sellega, et ta seab teineteise vastu Jumala tõe, kus inimene on kutsutud Jumalat austama, tänama ja ülistama, ning inimese valelikkuse;

4) Rm 1,19–32 Pauluse süüdistus, mis ei lähtu seadusest, vaid mis on sõnastatud Jumala otsusena, mis kirjeldab inimese olukorda;

5) pattu ei tingi inimese üksikud teod, vaid inimese ja Jumala äraspidine suhe mõjutab inimese toimimist ja suhteid kaaslooduga.

Autori arvates tõdeb Paulus, et inimene, kes oma elu loovat ja hoidvat Loojat eitab, astub oma looduks olemise vastu. Kuid Looja poolt seatud loomiskord (Looja ja loodu vahekord, kus loodul on ülesanne Jumalat Jumalana teenida) on kehtiv ka siis, kui loodu seda eitab. Paulus ei kutsu kõnega patust inimest kahetsusele, see ei ole pöördumiskutse kohtuähvarduse saatel. Kõnelejaks on Rm 1,18–32-s Jumal, kes vaatab kõiki inimesi sellistena, nagu nad on: patu all, patust läbistatud ja patu eksistents on kõigi inimeste olemise tegelikkus.

Autor täheldas, et inimesepoolset patu all olemist iseloomustab jumalavaenulik elu ehk toimimine $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$, kusjuures inimene on võimetu ja jõuetu oma olukorda muutma. Esimese argumendina analüüsis autor mõiste $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ kasutust ja valitsemismotiivi. Teiseks näitas autor, et Paulus eristab selgelt neid, kes käivad liha järgi, ja neid, kes elavad vaimus.

Arutledes esimese osa viimase hüpoteesi üle, et inimese patu eksistents on pattulangemise tulemus, keskendus autor kirjakohtadele Rm 5,12–21 ja Rm 7,7–13. Kolmest esiletõstetud patu määratlusest (tunnistus surma mõjust, karistus ja kõiki haarav patt) on autori arvates Pauluse arusaamale kõige lähedasem kolmas määratlus – kõiki haarav patt.

Teiseks jõudis autor järeldusele, et patt on seotud Aadama sõnakuulmatusega ja on tema eksimuse kaudu mõjutanud (mõjutab) kogu loodut. Samas aga ei kuulu patt Pauluse järgi (Rm 7,7–13) inimese loomisstruktuuri juurde (st inimene ei ole loodud patusena). Sellest annavad tunnistust Pauluse väited, et patt on tulnud väljaspoolt inimese juurde, ahvatlenud inimest käsu kaudu ja on seotud esimese inimese sõnakuulmatusega Jumala suhtes. Pauluse loomiskäsitluse seisukohast on oluline märkida, et Paulus ei kirjelda aega, mil inimene elas paradiisiaias Jumalaga osaduses ja Jumala antud käskude kohaselt. Sellel hetkel, kui inimene käsu kaudu

Jumala tahtega vahekorda seati (see anti eluks), ilmus patt nähtavale. Sellest järeldas autor, et kuna Aadama ja Eeva eksistentsiaalne suunatus oli lahtine, n-ö potentsiaalsel tasandil, sai ka patt anda nende elule oma suuna: jumalavastase suuna.

Teises osas väitis autor, et Paulusel on *νόμος* mõistetav Looja tahte näitaja. Looja ja loodu suhe on katkenud ning *νόμος* saab osutada vaid Looja tahte mittetäitmisele (patule). Seepärast esitab Paulus ka *νόμος* t kõigi inimeste süüdistajana. Süüdistajana avalikustab *νόμος*, et inimese patt ei kuulu inimese loomisstruktuuri juurde. *Νόμος* on Jumala karm ei-sõna inimese patu kohta.

Autor alustas oma mõttekäiku mõiste *νόμος* analüüsiga. Autor märkis, et Paulus ei kasuta mõistet *νόμος* alati Moosese Seaduse tähenduses. Mõiste tähendus sõltub kontekstist. Autor näitas, et Moosese Seaduse mõiste on Paulusel kasutusel nii inimesele Jumala tahte näitajana (igaveseks) kui inimese süüdistajana. Autor valgustas seaduse nimetatud rolle erinevate seaduste (paradiisiseadus, Moosese Seadus, südamesse kirjutatud seadus, patu seadus, teine seadus jne) taustal.

Autor jõudis järeldusele, et kuigi esimene seadus, paradiisiseadus, millega inimene kohtub, on antud eluks, ei saa sellest järeldada, et kõik seadused on antud eluks. Autori argumendiks siinkohal on, et inimene, kohtudes Moosese Seadusega (Rm 1–3; 5; 7), on patune ja sellepärast toob Moosese Seadus avalikkuse ette vaid inimese puudulikkuse ja äraspidise suhte Jumalaga. Moosese Seadus ei saa inimest õigeks mõista ja igavest elu tagada, sest inimese reaalsus on patt. Autori teine argument oli, et Paulus ise näitab, et seadused ja patt ei ole teineteise mõju alla, vaid on alaliselt teineteise vastu seatud. Kolmandaks on Moosese Seadus antud inimesele, et inimese patusüüd esile tuua ja inimese arvele panna (*ἐλλόγιμος*). Sellepärast ei saa ka väita, et Moosese Seadusel on inimese elu suhtes positiivset rolli (nagu *the new perspective* seda väidab). Seda väidet kinnitas ka autori arutelu seaduse tegude üle (*ἐξ ἔργων νόμου*), kus seaduse teod kõnelesid kuulekusest Toorale. Kuid kuna Toora ei saa tuua inimesele igavest elu, sest ta ei ole antud eluks, vaid patusele inimesele, siis ka Pauluse diskussioon ei toimu arusaama üle, kas tegudest saab õndsaks või kas inimene võib teha häid tegusid? Pauluse väitel ei saa inimene Moosese Seadust järgides täita Jumala tahet ja jõuda igavesse õndsusse. Autor järeldas sellest, et Moosese Seadus (aga ka südamesse kirjutatud seadus) on Jumala karm sõna inimesele, mis ütleb ei patule. Oma ei-sõnas annab Jumal inimesele patutundmise ja kvalifitseerib inimese eksimuse üleastumisena ning üleastuja

“väärrib” needmist ja on neetud.

Kolmandas osas väitis autor, et Paulus kõneleb Jumala vihast kui eshatoloogilisest ja universaalsest kohtust, mis tuleb aegade lõpus. Jumala vihakohus ei ole forensilise iseloomuga, mis eeldab neutraalset kohtupidamist vastavalt seadustele. Moosese Seadus põhjendab kohtumõistmise universaalsust. Jumala viha ilmumine tähendab jumalatute hukkamõistmist. Jumala hukkamõist on seotud inimese surmaga.

Needmise ja viha teema toob Paulus kõne alla Jumala vihakohtuga seoses. Paulus mõistab Jumala vihakohut tulevikulise ja universaalse sündmusena. Kohtu tulevikulist aspekti rõhutab Pauluse sõnakasutus (*ἀποκαλύψις, ημέρα ὀργῆς, ἀπ’ οὐρανοῦ*). Oma kõnes kohtust opereerib Paulus pidevalt ka mõistetega “patt” ja “seadus”. Autori argumendid Jumala viha universaalsuse põhjendamisel rajanevad inimese patu reaalsusel ja süüdistaval seadusel. Kuna Moosese Seadus toob ilmsiks, et kõik on süüdi ja patu all, põhjendab ta ka kohtu (Jumala viha) universaalsust. Ühe argumendina arutles autor ka loovutamismotiivi üle, milles Paulus esitab kinnituse, et Jumala viha on vältimatu, kui inimene on teiste võimude meelevaldas ja Jumalast eemal.

Vihakohtu tulevikulist aspekti kinnitab ka Pauluse range eristus Jumala vihakohtu (*ὀργή*) ja Jumala õigeksmõistva pääste (*σωτηρία*) vahel. Paulus on seisukohal, et inimene päästetakse Jumala vihakohtust. Kristus on see, kes inimese vihakohtust “välja tõmbab”.

Viimaks täheldas autor, et Paulus mõistab Jumala viha kui needuskohut. Seda väidet toetavad Pauluse ettekujutused ülestõusmisest ja Kristuse taastulemisest, kusjuures ülestõusmine on päästesündmus. Autor näitas, et Kristus on Paulusele nii hukkamise kui õndsuse tõeliseks sümboliks, sest Kristus on ainsaks “teeks”, mille kaudu vihast ja hukust päästetakse. Paulus kõneleb Jumala vihast kristoloogiliselt.

Teine põhiargument Jumala vihakohtu kui needus- ja karistuskohtu suhtes on seotud paradiisisündmustega. Sarnaselt 1Ms 2–3-ga esitab Paulus tekstides Rm 1,32; 2,1jj; 5,12–21; 7,7–13 arusaama surmast Jumala hukkamõistuna. Paulusele tähendab inimese suremine hukkamõistu ja surmaotsust. Surma mõiste on alati seotud Jumala kohtuga (*κρίμα*) ja surmal on *κατάκριμα* iseloom. See surma seos Jumala vihakohtuga on seotud 1Ms 2,17-s Jumala poolt antud keelus kuuldavale tuleva kohtuotsusega. Nimetatud 1Moosese raamatu tekstid näitavad ka, et igavene elu, mis

oli andud käsuga “kõigist aia puudest võid sa süüa” (sh elupuust), jäi inimesele kätte saamata.

Sellest kätte saamata, kuid inimesele kavandatud elu (aga ka ihu) üle arutleb autor töö neljandas osas. Selles töö viimases osas esitab autor teesi, et Pauluse loomisekäsitlus on tugevalt seotud 1Ms 2–3 paradiisiloo omanäolise tõlgendusega. Inimese loomine katkes pattulangemises ja inimene ei saanud igavest elu. Kuna inimene ei omanud igavest elu (Jumala kirkuses), ei saanud ta seda ka kaotada. Loomise katkemisest lähtuvalt saab Paulus kõneleda ka inimese puudulikkusest (*ὕστερέω* Rm 3,23). Paulus tunneb vaid üht loomist, kus Jumal lõi inimese elavaks hingeks, ja selles loomises oli Jumal inimesele määranud ka igavese elu. Sellest lähtuvalt saab loomises kõnelda nii inimese algusest kui ka inimese sihist ehk täitumisest.

Esitatud väitega jõuab autor vahetute avaldusteni töö põhilise uurimisobjekti suhtes, s.o et loodud inimene, kelle loomine katkes, seisab n-õ varemtes oma Looja ees. Autor tõdes, et Pauluse argumentatsioon loomise üle on vahetult seotud 1Ms 2–3 paradiisiloo (protoloogiaga) ja Kristuse lunastustöö lõpule jõudmisega *eshaton*’il (eshatoloogiaga). Autor näitab, et Pauluse arusaam Jumala loomistöö eesmärgi ja inimese olemasolu sihi kohta põhineb Looja ja loodu suhtel (osadusel). Loomistöö ja loodu olemasolu sihiks on igavene osadus Jumala kirkuses (*δόξα τοῦ θεοῦ*), mille Jumal oli kavandanud inimesele juba loomisel. Nimetatud osadust iseloomustavad Jumala austamine, tänamine ja ülistamine. Põhiargumendid siinkohal tulevad Looja enda tegevusest. Autori arvates näitab Paulus, et Jumal Looja tahab inimesele anda (lunastuses) selle, mida ta on inimese jaoks kavandanud (igavese elu kirkuses). Kristuse lunastuse kaudu saab inimene osa talle määratud igavesest elust. Sellest lähtuvalt saab loomises kõnelda nii inimese algusest kui ka inimese sihist ehk täitumisest ja tegemist on ühe loomisega.

Teiseks argumendiks loomise katkemise ja täitumise juures on Pauluse kõne kahest ihust ning kahest Aadamast. Mõistega *σῶμα ψυχικόν* viitab Paulus Aadama loomisele (*εἰς ψυχήν ζῶσαν* 1Ms 2,7) ja mõistega *σῶμα πνευματικόν* kõneleb ihust, mis Pauluse järgi (1Kr 15,38) on Jumal igale loodud ihule loomisjärgselt määranud. See on Jumala poolt kavandatud ihu *σῶμα πνευματικόν*, millest inimene paradiisiaias ilma jäi (mis talle aga kavandatud oli). Rääkides nendest kahest ihust, nimetab Paulus kahte Aadamat, kellest üks on Jumala

esimene looming ja teine preeksistentne Jumala Poeg Kristus, kes viib loodu täitumisele kui loomisel seatud eesmärgile.

Kolmanda argumendina kõneles autor *εἰκῶν*i kristoloogilisest ja sümboolsest tõlgendusest. Mõiste *εἰκῶν* väljendab inimese osasaamist Jumala tegelikkusest.

Neljandaks nimetas autor Jumala kirkuse (*τὰ δόξα τοῦ θεοῦ*) tähenduse. Autor jõudis järeldusele, et Pauluse loomisarusaamu võib mõista järgmiselt: Pauluse järgi lõi Jumal inimese põrmust ja puhus tema ninasse eluhinguse ja nõnda sai ta elavaks olendiks (elavaks hingeks *σῶμα ψυχικόν*). 1Ms 2,9 kirjeldatakse paradiisiaias kasvavat elupuud ning hea ja kurja tundmise puud. 1Ms 2,16 annab Jumal loa: “kõigist aia puudest sa võid süüa”. Selle käsuga on inimesele kavandatud elu, mis tähendab talle määratud igavest koosolemist Jumalaga (*τὰ δόξα τοῦ θεοῦ*). Nende käskude kõlamise järel toimub inimese kokkupuude patuga ning inimene pöördub ära Jumala kavandatud elust. See elu jääb talle kätte saamata (1Ms 3,22b “Aga nüüd, et ta oma kätt ei sirutaks ega võtaks ka elupuust ega sööks ega elaks igavesti!”). Pauluse järgi ei saanud inimene paradiisis osa igavesest elust ja kirkuse osadusest. Samas on inimene loodud, Jumala poolt kavandatud igaveseks eluks. Sellepärast seisab ta ka loomisvaremena Jumala ees. Oma loomise täitumisele jõuab inimene loomise vahendaja Kristuse kaudu. Kuid loodu täitumisel ei saa inimesed Kristuseks ehk teiseks Aadamaks, samuti ei ole Kristus mudeliks Jumala poolt kavandatud (eshatoloogilisele) inimesele. Kui inimene jõuab elavaks tegeva Kristuse kaudu igavesse elu kirkusesse, siis jõuab ka inimese loomine täitumisele.

KASUTATUD KIRJANDUS

Allikad

NESTLE ALAND 1993²⁷ (1898). Novum Testamentum Graece post eberhard et erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, apparatus criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart.

SEPTUAGINTA 1979² (1935). Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Sõnaraamatud ja grammatika

BAUER, Walter 1988⁶. Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch – Deutsch Wörterbuch zu den. Berlin New York: Walter de Gruyter. Kurt ja Barbara Alandi poolt töödeldud väljaanne.

GEMOLL, Wilhelm 1908. Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. Wien, Leipzig: F. Tempsky, G. Freytag.

BDR 2001 = BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; REHKOPF, Friedrich 2001¹⁸ (1976). Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HOFFMANN, Ernst G.; von SIEBENTHAL, Heinrich 1990² (1985) Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Riehen Schweiz: Immanuel-Verlag.

SCHMOLLER, Alfred 1994⁸ (1938) Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Nestle Aland und des Greek New Testament neu bearbeitet von Beate Köster im Institut für Neutestamentliche Textforschung. Münster, Westfalen, Stuttgart.

LAVY, Jaacov 2001⁸ (1992). Langenscheidts Taschen Wörterbuch. Hebräisch – Deutsch. Deutsch – Hebräisch. Berlin, Schönberg: Langenscheidt.

LEPAJÕE, Marju 2000. Kreeka – Eesti Uue Testamendi õppesõnastik. Tartu: Akadeemiline Teoloogia Selts.

Kommentaariid, monograafiad, artiklid ja artiklite kogumikud

- ADAMS, Edward 2000.** Constructing the World, A Study in Paul's Cosmological Language. Edinburgh: T & T Clark.
- ADAMS, Edward 2002.** Paul's Story of God and Creation: The Story of How God Fulfills His Purposes in Creation. – Narrative dynamics in Paul: a critical assessment. Editor Bruce W. Longenecker. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Lk 19-43.
- AVEMARIE, Friedrich 1996.** Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ALTHAUS, Paul 1959⁹ (1933).** Der Brief an die Römer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BACK, Frances 2002.** Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus: eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- BARRETT, Chaeles Kingsley 1962 a.** From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. London: Adam & Charles Black.
- BARRETT, Chaeles Kingsley 1962 b.** A Commentary on the Epistle to the Romans, London: BNTC.
- BARRETT, Chaeles Kingsley; THORNTON, Claus-Jürgen 1991² (1959).** Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- BARTH, Gerhard 1992² (1980).** * *Ὁλεθρος*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, II Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 1236–1237.
- BARTH, Karl 1964².** Rudolf Bultmann: ein Versuch, ihn zu verstehen. Christus und Adam nach Röm. 5 : zwei theologische Studien. Zürich: EVZ-Verlag.
- BAUCKHAM, Richard 1998.** The Gospels for all Christians: rethinking the Gospel audiences. Edinburgh: T & T Clark.
- BAUER, Karl-Adolf 1971.** Leiblichkeit - das Ende aller Werke Gottes, Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, Gerd Mohn.
- BAUR, Ferdinand Christian 1845.** Paulus, der Apostel Jesu Christi: sein Leben und

Wirken, seine Briefe und seine Lehre ; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart: Becher & Müller.

BECKER, Jürgen 1989. Paulus: der Apostel der Völker. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

BEKER, J. Christiaan 1988. Der Sieg Gottes: eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens. Stuttgart: Verlag Katholischer Bibelwerk.

BERGERMEIER, Roland 2000. Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

BERGERMEIER, Roland 2003. Der Stocheiadienst nach Gal 4,3.9. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. Ulrike Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Oegema Gerbern. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Lk 89-98.

BETZ, Hans Diedrich 1979. Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia. Philadelphia: Fortress Press.

BETZ, Hans Diedrich 2000. The Concept of the “Inner Human Being” in Paul’s Anthropology. – New Testament Studies, Vol 46. Editor C. M. Tuckett. Cambridge University Press. Lk 315–341.

BILLERBECK, Paul; STRACK, Hermann L. 1956. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmund und Midrasch. Bände II-IV. München: Beck.

BIRD, Phyllis A. 1994. Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung. – Sünde und Gericht. JBTh. Hrsg. von Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Band IX. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk 3-25.

BORNKAMM, Günther 1952. Paulinische Anakoluth. Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Beiträge zur evangelischen Theologie: theologische Abhandlungen. Gütersloh: Kaiser.

BORNKAMM, Günther 1966. Die Offenbarung des Zornes Gottes. Röm 1-3. – Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze. BevTh. Band XVI. Gütersloh: Kaiser. Lk 9–33.

BORNKAMM, Günther 1970. Studien zu Antike und Urchristentum. II. München: Kaiser.

BOYARIN, Daniel 1994. A radical Jew: Paul and the politics of identity. Berkeley: University of California Press.

BRANDENBURGER, Egon 1962. Adam und Christus: exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5,12-21 (1.Kor. 15). Neukirchen: Neukirchener Verlag.

- BRANDENBURGER, Egon 1993.** Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem. Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. Lk 133–153.
- BUCHEGGER, Jürg 2003.** Erneuerung des Menschen: exegetische Studien zu Paulus. Tübingen, Basel: Francke.
- BULTMANN, Rudolf 1941.** Offenbarung und Heilsgeschichte. München: Lempp.
- BULTMANN, Rudolf 1967.** Adam und Christus nach Röm. 5. – Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Hrsg. von Erich Dinkler. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Lk 424–444.
- BULTMANN, Rudolf 1984⁹** (1953). Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- BURCHARD, Christoph 1998.** Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- CAMPBELL Douglas A. 2002.** The Stories of Jesus in Galatians and Romans. – Narrative dynamics in Paul: a critical assessment Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Lk 97–124.
- CASTELLI, Elizabeth A. 1991.** Imitating Paul: a discourse of power. Louisville Kentucky: Westminster, Knox Press.
- CHILDS, Brevard S. 1985.** The New Testament as canon: an introduction. Philadelphia: Fortress Press.
- CONZELMANN, Hans 1962.** Zorn Gottes III. Im Judentum und im Neuen Testament. RGG. Hrsg. von Kurt Galling, Band VI. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Lk 1931–1932.
- CONZELMANN, Hans 1981¹²** (1969). Der erste Brief an die Korinther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CRANFIELD, Charles E. B. 1980³** (1975). The Epistle to the Romans I: Romans I–VIII. Edinburgh.
- DABELSTEIN, Rolf 1981.** Die Beurteilung der Heiden bei Paulus. Frankfurt am Main: Peter D. Lang.
- DAUTZENBERG, Gerhard 1987.** Reich Gottes und Erlösung. – “Auf Hoffnung hin sind wir erlöst” (Röm 8,24): biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute. Hrsg. von Ingo Broer. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. Lk 43–66.
- DAVIES, Willam David 1980⁴** (1948). Paul and the Rabbinic Judaism. Some Rabbinic

Elements in Pauline Theology. Philadelphia: Fortress Press.

- DEICHGRÄBER, Reinhard 1967.** Gotteshymnus und Christushymnus in der frühener Christeneheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- DELLING, Gerhard 1970.** Zusammengesetzte Gottes- und Christusbeziehungen in den Paulusbriefen. – Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum: gesammelte Aufsätze 1950–1968. Hrsg. von Ferdinand Hahn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DIETZFELBINGER, Christian 1989² (1985).** Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- DODD, Brian 1999.** Paul's Paradigmatic 'I'. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DOHMEN, Christoph 1996.** Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischen und anthropologischen Konzeptionen in Gen 2/3. Stuttgart: Katholische Bibelwerk.
- DUNN, James D. G. 1988.** Romans 1-8. Dallas, Texas: Word Book.
- DUNN, James D. G. 1991.** What was the Issue between Paul and "Those of the Circumcision?" – Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938). Hrsg. von Martin Hengel und Ulrich Heckel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Lk 295–317.
- DUNN, James D. G. 1996.** Christologie in the Making. Michigan: William B. Eerdmans publishing Company Grand Rapids.
- DUNN, James D. G. 1998.** The Theology of Paul the Apostel. Grand Rapids. Michigan, Edinburgh: T & T Clark. Eerdmans.
- DUNN, James D. G. 2003 a.** The Imago of God False and True: A Sketch. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. von Ulrike, Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Gerbern S. Oegema. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk 15–23.
- DUNN, James D. G. 2003 b.** Introduction. – The Cambridge Companion to St. Paul, Edit. by James D. G. Dunn. Cambridge: Cambridge University. Lk 1–15.
- EBELING, Gerhard 1966.** Erwägungen zur Lehre vom Gesetz. Wort und Glaube I. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ECKERT, Jost 2002.** "Wenn auch unser äusserer Mensch vernichtet wird, unser innerer aber wird erneuert Tag um Tag" (2Kor 4,16). – Schöpfungsplan und Heilsgeschichte: Festschrift für Ernst Haag zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Renate Brandscheidt und Theresia Mende. Trier: Paulinus. Lk 61-86.
- ECKSTEIN, Hans-Joachim 1983.** Der Begriff Syneidesis bei Paulus: eine

neutestamentliche exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ECKSTEIN, Hans-Joachim 1988. “Nahe ist das Wort”. Exegetische Erwägung zu Römer 10,8. – ZNW 79. Berlin: de Gruyter. Lk 204-220.

ECKSTEIN, Hans-Joachim 1987. “Den Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden”. Exegetische Erwägungen zu Rm 1,18. – ZNW 78. Berlin: de Gruyter. Lk 74-89.

EICHHOLZ, Georg 1991. Die Theologie des Paulus im Umriß. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

ELERT, Werner 1949. Das christliche Ethos. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ELLIOTT, Neil 1994. Liberating Paul: the justice of God and the politics of the apostle. Maryknoll, New York: Orbis Books.

ESKOLA, Timo 1998. Theidicy and Predestination in Pauline Soteriology. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

FENSKE, Wolfgang 2003. Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden, zur Biographie und Theologie des Apostel. Stuttgart: W. Kohlhammer.

FINSTERBUSCH, Karin 1996. Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

GAVENTA, Beverly Roberts 1991. The Singularity of the Gospel: A Reading of Galats. – Pauline Theology. Vol. I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon. Edited by Jouette M. Bassler. Minneapolis: Fortress Press. Lk 147–159.

GEISSER, Hans Friedrich 1993. Annahme der Endlichkeit: Aufsätze zur theologischen Anthropologie und zur Dogmeninterpretation. Zürich: Theologischer Verlag.

GIBBS, John G. 1971. Creation and Redemption. A study in pauline theology. Leiden: E. J. Brill.

GIELEN, Marlis 2000. Grundzüge paulinischer Antropologie im Licht des eschatologischen Heilgeschehen in Jesus Christus. – Hrsg. von Ingo Baldermann, Ernst Dassmann. Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie 15. Neukirchen: Neukirchener Verlag. Lk 117–147.

GRÄSSER, Erich 1985. Der Alte Bund im Neuen: exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

GRÄSSER, Erich 1981. Ein einziger ist Gott (Röm 3,30). – “Ich will euer Gott werden”: Beispiele biblischen Redens von Gott. Hrsg. Helmud Merklein, Erich Zenger.

- Stuttgart: Verlag Katholisches. Bibelwerk. Lk 177–205.
- GRUNDMANN, Walter 1949.** Sündebegriff bei Paulus. – ThWNT. Hrsg. von Gerhard Kittel, Band I. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Lk 311–317.
- GUNDRY VOLF, Judith M. 1990.** Paul and perseverance: staying in and falling away. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HAHN, Ferdinand 2002.** Theologie des Neuen Testaments. Band I. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HARNISCH, Wolfgang 1969.** Verhängnis und Verheißung der Geschichte: Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HECKEL, Theo K. 1993.** Der Innere Mensch. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HENGEL, Martin 1973.** Judentum und Hellenismus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HILLERT, Sven 1999.** Limited and Universal Salvation, A Text-Oriented and Hermeneutical Study of Two Perspectives in Paul. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- HOFFMANN, Paul 1978³** (1966). Die Toten in Christus: eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. Münster (Westfalen): Aschendorff.
- HOFIUS, Otfried 1994.** Paulusstudien. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HOFIUS, Otfried 2002.** Paulusstudien II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HOFIUS, Otfried 2003.** Wiederstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. von Ulrike, Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Gerbern S. Oegema. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk 149–159.
- HÜBNER, Hans 1992² a.** (1980). *Ἀλήθεια*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, I Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 138–145.
- HÜBNER, Hans 1992² b** (1980). *Ἐπιθυμία*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, II Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 67–71.
- HÜBNER, Hans 1992² c** (1980). *Καταργέω*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, II Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 659–661.
- HÜBNER, Hans 1993.** Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht.

- HWANG, Suk Hyon 1985.** Die Verwendung des Wortes $\pi\acute{\alpha}\zeta$ in den paulinischen Briefen. Erlangen: Inaugural – Dissertation.
- JANKOWSKI, Gerhard 1998.** Die große Hoffnung: Paulus an die Römer. Berlin: Alektor-Verlag.
- JANOWSKI, Bernd 1994.** JHWH der Richter – rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichtes. – Sünde und Gericht. JBTh. Hrsg. von Baldermann, Ingo. Dassmann, Ernst, Band IX. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk 53–86.
- JEREMIAS, Joahim 1966.** Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- JERVELL, Jacob 1960.** Imago Dei. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JEWETT, Robert 1971.** Paul's anthropological terms: a study of their use in conflict settings. Leiden: Brill.
- JEWETT, Robert 2003.** Romans. – The Cambridge Companion to St. Paul, Edit. by James D. G. Dunn. Cambridge: Cambridge University. Lk 91-104.
- JÜNGEL, Eberhard 2000³.** Ein paulinischer Chiasmus. Unterwegs zur Sache. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- KELLERMANN, Ulrich 1992² (1980).** *Ἀπολογέομαι*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, I Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 329–330.
- KERTELGE, Karl 1991.** Adam und Christus: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21. – Anfänge der Christologie: Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Cilliers Breytenbach. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. Lk 141–153.
- KERTELGE, Karl 1996.** Gottes Gerechtigkeit – das Evangelium des Paulus. – Der lebendige Gott: Studien zur Theologie des Neuen Testaments; Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Thomas Söding. Münster: Aschendorff. Lk 183–195.
- KERTELGE, Karl 1997.** “Neue Schöpfung” Grund und Mass-stab apostolischen Handelns (2.Kor 5,17). – Eschatologie und Schöpfung: Festschrift für Erich Gräber zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Martin Evang, Helmut Merklein und Michael Wolter. Berlin, New York: de Gruyter. Lk 139–144.
- KIM, Seyoon 2002.** Paul and the new perspective: second thoughts on the origin of Paul's gospel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- KIRCHHOFF, Renate 1994.** Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu *πόρνη* in 1. Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KITTEL, Helmuth 1934.** Die Herrlichkeit Gottes: Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffs. Gießen: Toepelmann.
- KLAIBER, Walter 2003.** Der gerechtfertigte Mensch. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. von Ulrike Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Gerbern S. Oegema. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Lk 132–145.
- KLEIN, Günther 1979.** Sündenverständnis und Theologie crucis bei Paulus. – Theologia crucis, signum crucis. Hrsg. von Carl Andresen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Lk 249–282.
- KLUMBIES, Paul-Gerhard 1992.** Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KOCH, Dietrich Alex 1986.** Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- KONRADT, Matthias 2003.** Gericht und Gemeinde: eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1. Thess und 1. Kor. Berlin, New York: de Gruyter.
- KRATZ, Reinhard 1992² (1980).** *Φρόνημα*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, III Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 1051.
- KREMER, Helmut D. 1992² (1980).** *Ἀναπολόγητος* – ExWNT. Hrsg. von Balz, Horst, Schneider Gerhard, I Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 209.
- KREMER, Jacob 1997.** Der erste Brief an die Korinther. Regensburg: Pustet.
- KREUZER, Siegfried 1983.** Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbeziehung. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer.
- KRIMMER, Heiko 1985.** Erster Korintherbrief. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- KUSS, Otto 1963² (1940).** Der Römerbrief. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- KÄSEMANN, Ernst 1980⁴ (1973).** An die Römer. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- KÖSTER, Helmut 1973.** *Φύσις* – ThWNT Hrsg. von Gerhard Friedrich, Band IX. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Lk 246-271.

- KÜHL, Ernst 1913.** Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig: Quelle & Meyer.
- KÜMMEL, Werner G. 1974.** Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. München: Kaiser.
- LAATO, Timo 1991.** Paulus und das Judentum: Anthropologische Erwägungen. Åbo: Akademis Förlag.
- LANGKAMMER, Hugolinus 1992² (1980).** *Πᾶς* – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, III Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 112–117.
- LAHE, Jaan 2005.** Die Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum und ihre Widerspiegelung in den authentischen Briefen des Paulus. Magisterarbeit. Universität Tartu. Theologische Fakultät. Lehrstuhl für neutestamentliche Wissenschaft und Griechisch. Tartu.
- LEGASSE, Simon 1992² (1980).** *Ἐπιστρέφω*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, II. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 99–102.
- LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne 2004.** A feminist companion to Paul. London: T & T Clark International.
- LICHTENBERGER, Hermann 2004.** Das Ich Adams und das Ich der Menschheit: Studien zum Menschenbild in Römer 7. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- LIETZMANN, Hans 1969.** An die Korinther I, II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- LINCOLN, Andrew T. 2002.** The Stories of Predecessors and Inheritors in Galatians and Romans. – Narrative dynamics in Paul: a critical assessment Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Lk 172–203.
- LINDEMANN, Andreas 2002.** Der Erster Korintherbrief. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- LONGENECKER, Bruce W. 2002 a.** Narrative Interest in the Study of Paul: Retrospective and Prospective. – Narrative dynamics in Paul: a critical assessment. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Lk 3–16.
- LONGENECKER, Bruce W. 2002 b.** Sharing in Their Spiritual Blessings? The Stories of Israel in Galatians and Romans. – Narrative dynamics in Paul: a critical assessment Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Lk 58–84.
- LÜDEMANN, Gerd 1992² (1980).** *Συνείδησις*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, III Ban. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 721–725.
- LÜHRMANN, Dieter 1965.** Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen

Gemeinden. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag.

- MARTYN, Louis J. 1991.** Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular gospel: A Response to J. D. G. Dunn and B. R. Gaventa. – Pauline Theology. Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon. Edited by Jouette M. Bassler. Minneapolis: Fortress Press. Lk 160–179.
- MARTYN, Louis J. 1997.** Theological issues in the letters of Paul. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- MATTERN, Lieselotte 1966.** Das Verständnis des Gerichts bei Paulus. Zürich: Zwingli.
- MAUER, Christian 1969.** 'Υπόδικος. – ThWNT Hrsg. von Gerhard Friedrich, Band VIII. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Lk 558 ff.
- MELL, Ulrich 1989.** Neue Schöpfung. Eintraditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- MERKLEIN, Helmut 1998.** Studien zu Jesus und Paulus II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MICHEL, Otto 1978¹⁴.** Der Brief an die Römer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- MITTMANN-RICHTER, Ulrike; AVEMARIE, Friedrich; OEGEMA, Gerbern S. 2003.** Hermann Lichtenberger zum 25. Mai 2003. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. von Ulrike Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Gerbern S. Oegema. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk VII–XI.
- MÜLLER, Hans-Peter 2003.** Was der Akzeptanz einer biblischen Anthropologie entgegensteht und wie wir mit den Herausforderungen umgehen. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. von Ulrike Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Gerbern S. Oegema. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk. 2–13.
- NANOS, Mark D. 1996.** The mystery of Romans: the Jewish context of Paul's letter. Minneapolis: Fortress Press.
- NEBE, Gottfried 1992.** Hoffnung bei Paulus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NEWMAN, Carey C.; DAVILA, James R.; LEWIS, Gladys S. 1999.** The Jewish roots of christological monotheism: papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- NYGREN, Andreas 1959³ (1951).** Der Römerbrief. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von der OSTEN-SACKEN, Peter 1975.** Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PARK, Heon Wook 1992.** Die Kirche als "Leib Christi" bei Paulus. Brunnen Basel:

Giessen.

- PARK, Joseph S. 2000.** Conceptions of afterlife in Jewish inscriptions: with special reference to Pauline literature. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- PATE, C. Arvin 1991.** Adam Christology as the exegetical & theological substructure of 2 Corinthians 4,7–5,21. Lanham, New York: University Press of America.
- PESCH, Rudolf 1983.** Römerbrief. Würzburg: Echter-Verlag.
- PINOMAA, Lennart 1940.** Der Zorn Gottes. Ein dogmengeschichtliche Übersicht. ZSTh 17. Berlin: Töpelmann.
- POHLENZ, Max 1982³** (1964). Paulus und die Stoa. – Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. Hrsg. Karl Heinrich Rengstorf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Lk 522–564.
- POLASKI, Sandra Hack 2005.** A feminist introduction to Paul. St. Louis: Chalice Press.
- POPKES, Wiard 1982.** Zum Aufbau und Charakter von Römer 1,18-32. – NTS 28. Cambridge: Cambridge University Press. Lk 490–501.
- POPKES, Wiard 1992²** (1980). *Παραδίδωμι*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, Band III. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 42–48.
- PORTER, Calvin L. 1994.** Romans 1,18-32: its Role in the developing Arguments. New Testament Studies, Vol 40. Editor A. J. M Wedderburn. Cambridge New York: University Press. Lk 210–228.
- PREUSS, Horst Diedrich; BERGER, Klaus 1997.** Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments II. Wiesenbaden: Quele und Meyer.
- REICHARDT, Michael 1999.** Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision?: ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- REICKE, Bo; BERTRAM, G. 1954.** *Πᾶς* in Neuen Testament. – ThWNT. Hrsg. von Gehard Friedrich, Band V. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Lk 885–895.
- RICHARDS, E. Randolph; GROVE, Downers III 2004.** Paul and first-century letter writing: secretaries, composition, and collection. InterVarsity Press.
- RICHTER, Wolfgang 1963.** Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch. Bonn: Hanstein.
- ROBINSON, John T. A. 1953.** The Body. A Study in Pauline Theology. London: SCM Press.
- RÄISÄNEN, Heikki 1983.** Paul and the law. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- RÄISÄNEN, Heikki 1992.** Jesus, Paul and Torah: collected essays. Transl. form the

German by David E. Orton. Sheffield: JSOT Press.

- RÖHSER, Günter 1987.** Metaphorik und Personifikation der Sünde: antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- SANDERS, Ed P. 1985.** Paul, the law, and the Jewish people. Minneapolis: Fortress Press.
- SANDERS, Ed. P. 1977.** Paul and palestinian judaism: a comparison of patterns of religion. Philadelphia, Pa: Fortress Press.
- SCHADE, Hans-Heinrich 1984.** Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHALLER, Berndt 1992² (1980).** *Ἀδάμ*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, I Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 65–67.
- SCHENK, Wolfgang 1992² (1980).** *Κατακρίνω*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, II Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 639–642.
- SCHENKE, Hans-Martin 1967.** Aporien im Römerbrief. ThLZ 92. Leipzig: Evangelischer Verlag.
- SCHLATTER, Adolf 1952² (1935).** Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief. Stuttgart: Calwer Verlag.
- SCHLIER, Heinrich 1977.** Der Römer Brief. Herder, Breisgau: Freiburg.
- SCHMIDT, Hans Wilhelm 1972³.** Der Brief des Paulus an die Römer. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHMITHALS, Walter 1980.** Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17 - 8,39. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- SCHMITHALS, Walter 1988.** Der Römerbrief. Gütersloh: Gütersloher Verlag Haus Mohn.
- SCHNEIDER, Johannes 1932.** Doxa: eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Gütersloh: Bertelsmann.
- SCHNEIDER, Sebastian 2000.** Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1. Kor 15,51-52 und 1. Thes 4, 13-18. Würzburg: Echter.
- SCHNEIDERS, Sandra M. 1995.** Feminist Hermeneutics. – Hearing the New Testament: strategies for interpretation. Ed. by Joel B. Green. – Grand Rapids, Michigan Eerdmans Carlisle: Paternoster-Press. Lk 349–369.
- SCHNELLE, Udo 1989.** Wandlung im paulinischen Denken. Stuttgart: Katholische

Bibelwerk.

- SCHNELLE, Udo 1991.** Neutestamentliche Anthropologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SCHNELLE, Udo 2002.** Einführung in das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHOTTROFF, Luise 1970.** Der Glaubende und die feindliche Welt: Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres 1995.** Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHOTTROFF, Luise; SÖLLE, Dorothee 1996.** Den Himmel erden : eine ökofeministische Annäherung an die Bibel. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- SCHRAGE, Wolfgang 1991.** Der erste Brief an die Korinther. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn.
- SCHRAGE, Wolfgang 2002.** Unterwegs zur Einzigkeit Gottes und Einheit Gottes: zum "Monotheismus" des Paulus und seiner alttestamentlich – frühjüdischen Tradition. Neukirche – Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SCHÜRMAN, Heinz 1996.** Das drei-einige Selbst im Lichte paulinischer Anthropologie. – Der lebendige Gott. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Thomas Söding. Münster: Aschendorf.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth 1983.** In memory of Her: a feminist theological reconstruction of Christian origins. New York: Crossroad.
- SCHWEIZER, Eduard 1992² (1980).** *Σῶμα*. – ExWNT. Hrsg. von Balz, Horst, Schneider Gerhard, III Band *παριδεύω – ὑφελιμος*. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 770–779.
- SCROGGS, Robin 1966.** The last Adam: a study in Pauline anthropology. Philadelphia: Fortress Press.
- SEGAL, Alan F. 1990.** Paul the convert: the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee. New Haven: Yale University Press.
- SEGAL, Alan, F. 2003.** Paul's Jewish presuppositions. – The Cambridge Companion to St. Paul. Ed. James D.G. Dunn. Cambridge: Cambridge Press. Lk 159–172.
- SELLIN, Gerhard 1986.** Der Streit um die Auferstehung der Toten: eine

religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15.
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

SEYBOLD, Klaus 1984. Gericht Gottes. – TRE. Hrsg. von Gerhard Krause, Gerhard Müller, Band XII. Berlin: de Gruyter.

SIEGERT, Folker 2003. Anthropologisches aus Septuaginta. – Der Mensch vor Gott. Hrsg. von Ulrike, Mittmann-Richter, Friedrich Avemarie, Gerbern S. Oegema. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Lk 65–74.

SON, Sang–Won (Aaron) 2001. Corporate elements in Pauline anthropology: a study of selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico.

STRECKER, Christian 1999. Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STROBEL, August 1989. Der erste Brief an die Korinther. Zürich: Theologischer Verlag.

STUHLMACHER, Peter 1966² (1965). Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STUHLMACHER, Peter 1989¹⁴. Der Brief an die Römer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STÄHLIN, Gustav 1954. Ὀργη – ThWNT Band V. Hrsg. von Gehard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Lk 382–448

STÄHLIN, Gustav; GRUNDMANN, Walter 1949. Sündebegriff in Judentum. – ThWNT. Hrsg. von Gehard Kittel, Band I. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Lk 290–295.

SÖDING, Thomas 1997. Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinische Theologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

SÜLD, Elo 2001. Jeesuse Kristuse kuulekus Fl 2,6–11: eksegetiline diskussioon 20. saj. Teoloogias. Tartu. Bakalaureusetöö. Tartu Ülikooli usuteaduskond.

ZELLER, Dieter 1976² (1973). Juden und Heiden in der Mission des Paulus: Studien zum Römerbrief. Stuttgart: Verlag Katholischer. Bibelwerk.

THEOBALD, Michael 2000. Der Römerbrief. Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft.

THEOBALD, Michael 2001. Studien zum Römerbrief. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- THEISSEN, Gerd 1983.** Psychologische Aspekte Paulinischer Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- THISSEN, Werner 1996.** Schöpfungsbejahung und Kreuzesnachfolge. Christen in Spannungseinheit von Nähe und Distanz zur Welt. – Der lebendige Gott: Studien zur Theologie des Neuen Testaments; Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Thomas Söding. Münster: Aschendorff. Lk 361–367.
- THÜSING, Wilhelm 1969.** Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Haptbriefen. Münster: Aschendorff.
- TOBIN, Thomas H. 2004.** Paul's rhetoric in its contexts: the argument of Romans. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- TROBISCHE, David 1994.** Paul's letter collection: tracing the origins. Minneapolis: Fortress Press.
- VOLLENWEIDER, Samuel 1989.** Freiheit als neue Schöpfung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- VOLLWEIDER, Samuel 2002.** Weisheit am Kreuzweg – Kreuzestheologie im Neuen Testament. Hrsg. von Andreas Dettwiler, Jean Zumstein Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Lk 43–58.
- WALL, Robert W.; LEMICO, Eugene E. 1992.** The New Testament as canon: a reader in canonical criticism. Sheffield: JSOT Press.
- WALTER, Nikolaus 1992² (1980).** *Ἐσω*. – ExWNT. Hrsg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, II Band. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer. Lk 161–164.
- WALTER, Nikolaus 1997.** Praeparatio Evangelica: Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, Helmut 1991.** Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria.
- WILCKENS, Ulrich 1978.** Der Brief an die Römer I: Röm. 1-5. Neukirchen-Vluyn: Benziger Neukrichener Verlag.
- WILCKENS, Ulrich 1980.** Der Brief an die Römer II: Röm. 6-11. Neukirchen-Vluyn: Benziger Neukrichener Verlag.
- WIRE, Antoinette Clark 1990.** The Corinthian women prophets: a reconstruction through Paul's rhetoric. Minneapolis: Fortress.
- WITHERINGTON, Ben III 1994.** Paul's narrative thought world: the tapestry of tragedy

and triumph. Louisville Kentucky: Westminster, John Knox Press.

WITHERINGTON, Ben III 1998. The Paul quest: the renewed search for the Jew of Tarsus. Downers Grove, Ill.; Leicester: InterVarsity Press.

WITHERINGTON, Ben III 2003. Contemporary perspective on Paul – The Cambridge Companion to St. Paul, Edit by James D. G. Dunn. Cambridge: Cambridge University. Lk 256–269.

WOLFF, Christian 1996. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

WOLTER, Michael 1993. Der Brief an die Kolosser. Der Brief an die Philemon. Würzburg: Gütersloh.

Materjalid internetist

GENEST, Hartmut 2000. Gottes Schöpfung – Welt der Menschen. Biblische Schöpfungstheologie, by Professorenforum-Journa, Vol 1 No 2.

<http://www.professorenforum.de/volumes/v01n02/artikel2/genest.pdf>

ZUSAMMENFASSUNG. PAULINISCHE ANTHROPOLOGIE: ABBRECHEN UND ZUM ZIEL KOMMEN DER SCHÖPFUNG

Die Autorin setzt sich in ihrer Arbeit das Ziel, die Gedankengänge des Apostels Paulus auf seine Sicht des Menschen hin zu untersuchen. Die Autorin wendet sich speziell dem Menschen zu, der gottlos ist, und dem sich Gott, in der Person von Jesus Christus, rettend zuwendet. Die Hypothese dieser Arbeit lautet: Paulus beschreibt den Menschen vor Gott als eine Schöpfung Gottes, deren Schöpfungsakt abbrach, der unter der Sünde lebt, der vor dem Gesetz schuldig ist und an deren Ende das Jüngste Gericht steht. Doch der Mensch als solcher ist und bleibt Gottes Schöpfung. Und seine Hoffnung ist, dass sich der Schöpfungsplan Gottes in Christus erfülle und zum Ziel komme.

Die Autorin legt dar, dass Paulus die Schöpfung des Menschen als ein Geschehen betrachtet, dessen Anfang und Ziel das ewige Leben gewesen ist. Doch der Sündenfall hat das zum Ziel Kommen des Schöpfungsplanes Gottes verhindert. Die Schöpfung wurde sozusagen abgebrochen und der Mensch ist eine *Kreationsruine*⁶⁴¹ geblieben. Die Schöpfung, in welcher der Mensch als *Kreationsruine* bezeichnet wurde, charakterisiert ein sogenanntes "Ermangelt" sein (*ὕστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* Rm 3,23, die Herrlichkeit, das ewige Leben) und ein vom Menschen verneintes Verhältnis zu Gott. Nach Paulus wird sich die Schöpfung durch und in Christus als Schöpfungsmittler, in einem zum Ziel Kommen.

Die genannten Aussagen über die Schöpfung werden bei Paulus mit einer Auslegung der Paradiesgeschichte in 1.Ms 2,4b-3 belegt. Die Autorin zeigt, dass die Vorstellung vom Abbrechen und zum Ziel Kommen nicht nur die Aussagen des Paulus über die Schöpfung beeinflusst, sondern auch für sein Verständnis von Sünde, vom Gesetz und vom Gericht eine Rolle spielt. Die Autorin legt in ihrer Arbeit die Anknüpfungspunkte an die Paradiesgeschichte (1.Ms 2,4b-3) dar, welche sich auf die drei genannten Themen beziehen. Die Untersuchung besteht aus vier Teilen.

Im ersten Teil der Arbeit wird das Thema "Sünde" behandelt. Die Autorin deutet an, dass die Aussage des Paulus in Rm 1,18-32 den Menschen vor Gott so zeigt, wie er ist: unter der Sünde und von der Sünde durchbrochen. Im Mittelpunkt

641 So bezeichnen den Menschen O. Hofius 2002: 81 u. C. Buchard 1998: 214. 222.

der Aussagen über die Sünde steht die Schöpfer (Gott) – Schöpfung (Mensch) - Beziehung. In dieser Beziehung verneint die Schöpfung, der Mensch, seinen Schöpfer. Wenn Paulus dabei vom menschlichen Handeln unter der Sünde redet, meint er damit ein gottesfeindliches Handeln *κατὰ σάρκα*. Paulus weist aber auch darauf hin (in Rm 7,7-13), dass diese sündige Existenz eine Folge des Sündenfalls ist und nicht zur Schöpfungstruktur gehört.

Im zweiten Teil zeigt Autorin, dass das Wort *νόμος* bei Paulus mit verschiedenen Deutungen hat und er somit von verschiedenen Gesetzen spricht (die Tora, ins Herz geschriebene Gesetz usw.). Der Apostel versteht die Tora als Gottes anklagendes Wort, das zur Sünde des Menschen Nein sagt. Durch die Tora kommt die Erkenntnis der Sünde. Die Tora qualifiziert die Sünde als eine Übertretung des guten Willens Gottes und zeigt auch das Verfluchtsein des Sünders auf.

Im dritten Teil behauptet die Autorin, dass Paulus den Zorn Gottes als ein eschatologisches, zukünftiges Ereignis schildert, für welches kein forensisches Gerichtsverfahren vorgesehen ist. Die Argumente sind dabei mit den Begriffen “Sünde” und “Gericht” verbunden, aber auch mit dem Verständnis von der Auferstehung Christi. Paulus weist darauf hin, dass Christus vor dem Zorn Gottes rettet und dass die Auferstehung bei der Parusie Christi die “Seinen”, d. h. die Christen, betreffen wird. Doch die Menschen, die nicht auferstehen werden, werden im Zorn verbleiben und das wird ihre Strafe sein. Im letzten Kapitel zeigt die Autorin, dass Paulus versteht Tod als *κατάκριμα* für die Sünde. Dieses Verständnis vom Tod ist mit der Paradiesgeschichte verbunden.

Im vierten Teil, dem Hauptteil, untersucht die Autorin die Aussagen des Paulus über den Menschen, so wie er ist, und so, wie er vor Gott sein sollte. Die Autorin zeigt, wie eng die protologischen und eschatologischen Aussagen des Paulus mit einander verbunden sind. Die Autorin folgert aus den Aussagen, dass durch Christus als Schöpfungsmittler und *πνεῦμα ζωοποιούν*, der Mensch *σῶμα ψυχικόν* ein für ihn bei der Schöpfung zugedachtes *σῶμα πνευματικόν* erhalten wird. Das bedeutet, dass die Schöpfung Gott zur Vollendung bzw zum gewollten Ziel kommt. Dieses Ziel ist das ewige Leben in *δόξα τοῦ θεοῦ*.