

MATI SIMM

Raha, teoloogia ja voorused:
etnograafilise teoloogia rakenduskatse



MATI SIMM

Raha, teoloogia ja voorused:
etnograafilise teoloogia rakenduskatse



Tartu Ülikool, humanitaarteaduste ja kunstide valdkond, usuteaduskond.

TÜ usuteaduskonna nõukogu 08.06.2026 otsusega on Mati Simmi väitekirj „Raha, teoloogia ja väärtused: etnograafilise teoloogia rakenduskatse“ (Money, Theology, and Virtues: An Attempt at Ethnographic Theology) lubatud kaitsmisele filosoofiadoktori kraadi teoloogia erialal taotlemiseks TÜ usuteaduskonna doktorikraadide kaitsmise komisjonis.

Juhendajad: kaasprof Thomas-Andreas Pöder (Tartu Ülikool)
prof Meego Rimmel (TCM International Institute)

Eelretsensendid: dots Toomas Gross (Helsingi Ülikool)
kaasprof Mari Kooskora (Estonian Business School)

Oponent: kaasprof Mari Kooskora (Estonian Business School)

Kaitsmine toimub 19. augustil kell 16.15 senati saalis (Ülikooli 18-204).

Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PRG3064).

ISSN 1406-2410 (trükk)
ISBN 978-9908-57-267-3 (trükk)
ISSN 2806-2639 (pdf)
ISBN 978-9908-57-268-0 (pdf)

Autoriõigus: Mati Simm, 2026

Tartu Ülikooli kirjastus
www.tyk.ee

SISUKORD

TÄNUSÕNAD	9
LÜHENDID	10
SISSEJUHATUS.....	11
1. Teemavaliku põhjendus	11
2. Uurimiseesmärgid.....	14
3. Töö ülesehitus.....	15
I. VÄITEKIRJA METOODILISED JA TEOREETILISED LÄHTEKOHAD.....	16
1. UURIMISMEETODID JA LÄHENEMINE	16
1.1. Sissejuhatus	16
1.2. Etnograafia teoloogias ja eetikas.....	17
1.3. Kogemus normatiivse allikana	18
1.4. Normatiivsuse allikad teoloogilises eetikas	22
1.5. Normatiivsus ja ilmutus	24
1.6. Välitöös kasutatud meetodid ja lähenemised	28
1.7. Valim.....	30
1.8. Andmete töötlemine ja tõlgendamine	31
1.9. Urija positsioonist	32
1.10. Refleksiivsus	34
2. VOORUSEETIKA.....	38
2.1. Sissejuhatus	38
2.2. Teoloogilise vooruseetika ajalugu.....	39
2.3. Filosoofilise vooruseetika taassünd.....	51
2.4. Tänapäeva teoloogiline vooruseetika	52
2.5. Alasdair MacIntyre'i vooruseetika	54
2.6. Alasdair MacIntyre ja teoloogiline vooruseetika	56
2.7. Kokkuvõte.....	63
3. SOTSIAALSE KESKKONNA MÕJU VOORUSLIKULE ELULE....	65
3.1. Sissejuhatus	65
3.2. Kapitalistlik majandusmudel.....	67
3.3. Kapitalism ja vooruslik elu	75
3.4. Kristlik majandus	81
3.5. Paul Tillich ja kapitalism kui deemonlik struktuur	83
3.6. Lahterdatud ühiskond.....	87
3.7. Kokkuvõte.....	90

4. TEOLOOGILISE RAHANDUSEETIKA ASPEKTID	91
4.1. Sissejuhatus	91
4.2. Vara käsitlus Vanas ja Uues Testamendis.....	91
4.3. Raha olemus	96
4.4. <i>Oikonomia</i> – kutsumus olla vastutav ja hooliv	99
4.5. Kokkuvõte	104
II. ETNOGRAAFILINE TEOLOOGIA	106
5. UURIMISVÄLJA TUTVUSTUS	106
5.1. Sissejuhatus	106
5.2. Avastaja koguduse juured, ajalugu ja tänapäev.....	107
5.3. Stone'i-Campbelli usuliikumine	108
5.4. Stone'i-Campbelli usuliikumise lööklaused.....	110
5.5. Kristuse Koguduste paigutamine kristliku traditsiooni konteksti tänapäeval	111
5.6. Rahvusvahelised Kristuse Kogudused	114
5.7. Avastaja kogudus	116
5.7.1. Avastaja kogudus ja Pühakiri	118
5.7.2. Kuulutulik eluviis kui kristliku elu keskne väljendus.....	120
5.7.3. Isiklik vaimulik elu ja jüngerlus	122
5.7.4. Algusaastate konfessionaalne eksklusiivsus.....	123
5.7.5. Kokkuvõte	125
6. DIALOOGI JA REFLEKSIOONI MÕJU: TEEKOND MEHEGA, KES MÜÜS OMA PAADI	126
6.1. Sissejuhatus	126
6.2. Etnograafia kui muutusi esile kutsuv jõud: eetiline dilemma või transformatiivne võimalus?	127
6.3. Eluline refleksioon ja dialoog moraalse kujunemise teenistuses ..	130
6.4. Meelemuutus ja rollide põimumine: etnograafiline intervjuu pihi piiril	133
6.5. Kokkuvõte	136
7. KASINUS KUI HARULDANE JA ÕÕNESTAV VOORUS	138
7.1. Sissejuhatus	138
7.2. Kasinus kui voorus: isiklik kogemus ja eetiline raamistik	138
7.3. Ühiskondlik norm ja individuaalne voorus: majanduse, tarbimise ja loodu vahel	141
7.4. Kasinus ja tarbimine kogukondlikus peeglis: uurimispartnerite kogemused, kõhklused ja kriitika	144
7.5. Kasinuse kui vooruse olemus ja tema seotus teiste voorustega	150
7.6. Kokkuvõte	155

8. VOORUSLIKKUS VÕI TOIMETULEKUOSKUS?	
RAHATARKUSE EETILINE AMBIVALENTSUS.....	156
8.1. Sissejuhatus	156
8.2. Rahatarkuse käsitlused Eesti kontekstis ja nende seos eetikaga ...	156
8.3. Teoreetilisest tarkusest praktilise enesehuvini: mõistlikkuse mõiste teisenemine	158
8.4. Teoloogiline vaade tarkusele.....	160
8.5. Rahatarkuse olulisus Avastaja koguduse liikmete hulgas.....	163
8.6. Rahatarkus <i>versus</i> reaalsus: põhimõtted, mis alati ei mahu igapäevaellu.....	165
8.7. Arukas raha kasutamine kui pingete allikas	169
8.8. Rahatarkus kui uue jõukuse evangeeliumi komponent?	171
8.9. Kokkuvõte	173
9. KOGUDUSELE ANNETAMINE: NÄHTAVAIM KRISTLIKU FINANTSELU VÄLJENDUS	174
9.1. Sissejuhatus	174
9.2. Kuidas koguduseliikmed mõtestavad annetamist?.....	174
9.3. Kümniise ja annetamise teoloogiline taust	180
9.4. Südamete hoiak <i>versus</i> finantstarkus	185
9.5. „Vorst vorsti vastu“? Andmise ja tasu mõtestamine kristlikus elus	188
9.6. Kogemus kui võtmetähendusega allikas kristliku praktika tõlgendamisel	190
9.7. Jumala usaldamine rahaasjades kui muretsemist vähendav hoiak	192
9.8. Kokkuvõte.....	195
10. PURUNENUD IDEEAALID JA JUMALA USTAVUS: KANNATUS TEOLOOGIA JA VOORUSTE ALLIKANA	196
10.1. Sissejuhatus.....	196
10.2. Pettumused ideaalide purustajana	197
10.3. Kannatus kui õpetaja ja kasvataja	201
10.4. Kokkuvõte.....	205
11. KOGUDUSE ROLL RAHANDUSKÄITUMISE KUJUNDAMISEL.....	207
11.1. Sissejuhatus	207
11.2. Koguduseliikmete rahakasutuse õppimise allikad ja viisid.....	207
11.3. Vaiketeadmise roll praktikate ja vooruste kujunemisel.....	213
11.4. Sisendatud voorused ja voorustes kasvamine.....	214
11.5. Kokkuvõte	217

KOKKUVÕTE	218
1. Uurimisküsimused ja nende vastused	218
1.1. Vooruste väljendumine uurimispartnerite rahanduskäitumises.....	218
1.2. Hiliskapitalistliku mõtteviisi mõju rahanduskäitumisele	220
1.3. Kristlik kogukond vooruste kujundajana	221
2. Etnograafilisest teoloogiast	221
SUMMARY	225
1. Research Questions and Findings	225
1.1. The Expression of Virtues in the Financial Practices of the Research Participants	226
1.2. The Influence of Late-Capitalist Thought on Financial Behavior.	227
1.3. The Christian Community as a Shaper of Virtues.....	228
2. On Ethnographic Theology	229
KASUTATUD KIRJANDUS	233
LISAD	243
Lisa 1. Individuaalse intervjuu kava.....	243
Lisa 2. Fookusgrupi intervjuu kava	245
Lisa 3. Finantspäeviku vorm	248
ELULOOKIRJELDUS.....	249
CURRICULUM VITAE	251

TÄNUSÕNAD

Minu doktoriõppesse astumise, õpingute läbimise ja väitekirja valmimise eest tuleb mul paljudele teha sügav kummardus. Eelkõige olen tänulik oma abikaasale Monikale ja tütardele Mia Rahelile ja Liis Mariale, toetuse, julgustuse ja arusaamise eest. Paljusid oma teadustööga seotud mõtteid olen nendega jaganud – nad on olnud kannatlikud kuulajad ja pühendunud vestluspartnerid. Kuigi inimene ei ela üksnes leivast, ei piisa teadustöö tegemiseks vaid tahtest. Ilma Chord Leadership Centre'i stipendiumita poleks ma ilmselt kaalunud doktoriõpet. Kuid Chordi meeskond andis mulle rohkem kui vaid rahalise toe. Chordi president Valdur Koha ja arendusjuht dr David Pocta koos teiste stipendiaatidest moodustatud rahvusvahelise doktorantide grupiga on olnud mulle pidevaks julgustuseks. Olen sügavalt tänulik oma juhendajatele dr Thomas-Andreas Pöderile ja dr Meego Remmelile. Nad on olnud mu esmased teenäitajad ja kriitilised hindajad, kuid veelgi enam – nad on olnud toeks, inspireerivateks vestluspartneriteks ja innustajateks. Samuti olen tänu võlgu Tartu Ülikooli humanitaarvaldkonna ja usuteaduskonna perele – atesteerimiskomisjoni liikmetele, doktorantidest kolleegidele, õppejõududele, kantselei töötajatele ja üliõpilastele. Te kõik olete loonud keskkonna, kus tundsin end motiveerituna, hoituna ja kaasmõtlejana kaasatuna. Eriti hakkab igatsema usuteaduskonna korraldatavat doktorantide minikonverentsi Pühajärvel, mida õppisin iga aastaga üha enam hindama. EELK Usuteaduse Instituudi süstemaatilise teoloogia uurimisseminari liikmed andsid mitmele väitekirja peatükile esmast tagasisidet. Nende mõttevahetuste ja väärtuslike tähelepanekute eest olen neile südamest tänulik. Alates 2024. aastast osalesin rühmargrandi GODINEST ettevalmistamises dr Thomas-Andreas Pöderi juhtimisel. Olen tänulik kogu uurimiserühmale taotluse koostamise protsessis saadud väärtusliku kogemuse eest, mille krooniks oli rahastuse saamine. Kuna doktoritöö empiirilise uuringu viisin läbi Avastaja koguduses, kuulub eriline tänu minu uurimispartneritele ja kogu kogudusele, kes lubas seda teekonda lahkelt ja usaldavalt jagada. Teilt kõigilt õppisin uurimuse käigus palju – see oli ilma liialdamata elumuutev kogemus. Täna ka oma eelretsensente dr Toomas Grossi ja dr Mari Kooskorat sisukate ja põhjalike eelretsensioonide eest. Enne doktoritöö peale mõtlemist olin korduvalt kuulnud, et doktoriõpe on üksildane ettevõtmine. Üks hiljuti väitekirja kaitsnud kolleeg lausa märkis, et see oli kõige raskem asi, mida ta oma elu jooksul on teinud. Kuigi doktoriõppe läbimine oli kahtlemata aeg-ajalt väljakutsuv, on see minu jaoks olnud pigem töö, mille järel „lihased“ küll piltlikult öeldes valutavad, kuid samal ajal tunnen tehtust suurt rõõmu. Lõpetuseks tahan öelda, et minu jaoks on teoloogia akadeemiline, kogukondlik ja ka vaimulik ettevõtmine. Minu väitekirja valmimise teekond on olnud just selline – teaduslik ja vaimulik rännak, mida ei oleks olnud võimalik läbida üksi. Kõige selle juures on mind saatnud psalmikirjutaja sõnad:

„Kes Kõigekõrgema kaitse all elab ja alati Kõigeväelise varju all viibib, see ütleb Issandale: „Sina oled mu varjupaik ja mu kindel mäelinnus, mu Jumal, kelle peale ma loodan!“ (Ps 91:1–2)

LÜHENDID

Piibel

Õp	–	Õpetussõnad
Ps	–	Psalmid
Rm	–	Kiri roomlastele
1Kr	–	Esimene kiri korintlastele
2Kr	–	Teine kiri korintlastele
Mt	–	Matteuse evangeelium
Mk	–	Markuse evangeelium
Lk	–	Luuka evangeelium
Jh	–	Johannese evangeelium
Hb	–	Kiri heebrealastele

Väitekirja kõik piiblitsitaadid ja -viited pärinevad eestikeelse Piibli 1997. aasta väljaandest.

Asutused ja organisatsioonid

TÜ	–	Tartu Ülikool
TLÜ	–	Tallinna Ülikool
TalTech	–	Tallinna Tehnikaülikool
OECD	–	Organisation for Economic Co-operation and Development (Majandusliku Koostöö ja Arengu Organisatsioon)

Keelelised ja terminoloogilised lühendid

eKr	–	enne Kristust
pKr	–	pärast Kristust
kr	–	kreeka keeles
ld	–	ladina keeles
[...]	–	Intervjuutsitaatides kasutatakse raamsulge kahel viisil: kolm punkti [...] märgivad kõnes esinenud pausi, samas kui raamsulgudes esitatud tekst tähistab autori kommentaari või täpsustust.

Et ehk minu jaoks ei ole jah sellist eraldi tarbimise liiki nagu kristlik tarbimine pigem kristlik tarbimine on see kui ma lähen ostan uue Piibli või vaimset kirjandust, et see oleks see aga muidu [...] muidu pigem jah selline rahatarkus ja mõistlik ületarbimise vältimine, et see on siuke mida ju hästi paljud inimesed tänapäeval teevad ja seal ei pruugi ristiusega mingit pistmist olla. (Jana)

SISSEJUHATUS

1. Teemavaliku põhjendus

Käesolev väitekiri uurib ühe Eesti kristliku koguduse liikmete rahanduskäitumist ning selle teoloogilis-eetilist tõlgendamist etnograafilise teoloogia raamistikus. Vaatluse all on see, kuidas kristlaste igapäevased rahalised valikud – olgu need tarbimine, säästmine, annetamine või laenamine – on seotud voorustega, nende kujunemisega ja teoloogiliste tähendustega. Töö pealkiri „Raha, teoloogia ja voorused: etnograafilise teoloogia rakenduskatse“ osutab ühtaegu uurimuse kesksetele teemadele – teoloogia, vooruste ja rahanduskäitumise seostele – ning ka kasutatud uurimistiilile, mille valikut ja põhjendust avatakse allpool.

2010. aastal Eestis tehtud uuringus esitati osalejatele küsimus: „Oletagem, et kaupluses ulatab müüja ostjale tagasi suurema summa, kui peaks. Millisel juhtumil on raha mittetagastamine õigustatud?“ Seda, et sellele ei ole kunagi õigustatud ja raha peaks igal juhul tagastama, arvas 68% end usklikuks pidavatest inimestest ja 80% veendunud ateistidest. 8% ateistidest leidis, et kui inimene on majanduslikus kitsikuses, siis ei peaks raha müüjale tagastama. Samal seisukohal oli 21% usklikest.¹ Siinkohal tuleb märkida, et sõnaga „usklik“ määratlevad end eesti keeleroumis eelkõige aktiivsed kristlased.² Ülalmainitud uuring „Elust, usust ja usuelust“ on üks olulisemaid uuringuid, mida viimase 30 aasta jooksul Eestis sotsiaal- ja religiooniuuringute valdkonnas on tehtud. Iga viie aasta tagant toimuva uuringu eesmärk on anda ülevaade eestimaalaste usulistest vaadetest ja nendega seonduvatest hoiakutest. Rahanduskäitumist puudutavaid küsimusi on uuringus vaid üksikud, kuid need näitavad, et usklite ja ateistide moraalihoiakutes ei olegi alati suurt erinevust. Kui vaadelda enamsaadud raha tagastamise küsimuse tulemusi, siis on veendunud ateistide käitumine usklikest kraadi võrra kompromissitum.

Uuring ei võimalda meil aru saada, mis peale majanduslikus kitsikuses olemise on veel põhjuseks, et inimesed ekslikult saadud summa tagastamist vajalikuks ei pea. Uuringutulemuste üle reflekteerides kujunes mul välja hüpotees –

¹ Annika Laats, „Eestimaalase moraal ning selle seosed tema religioossete hoiakutega“, *Astu alla rahva hulka*, toim Erik Jõks (Eesti Kirikute Nõukogu, 2012), 180.

² Lea Altnurme, „Mida võiks kirik teada eestimaalase individuaalsest religioossusest“, *Astu alla rahva hulka*, toim Erik Jõks (Eesti Kirikute Nõukogu, 2012), 195.

rohkem tagasisaadud raha võidakse tajuda kui ootamatut kingitust. Kristlased võivad seda ehk näha ka kui Jumala saadetud kingitust.

Aastaid tagasi ühe Belgia väikelinna tänavatel jalutades leidsin maast mitu 50eurost kupüüri ja võtsin seda just sellise toreda üllatusena.³ Mulle ei tulnud sel hetkel pähegi, et keegi pidi selle raha ju omakorda kaotama ja äkki oli selleks inimene, kes raha palju rohkem vajas kui mina. Ma ei oleks suutnud ka parema tahtmise juures raha õigele omanikule tagastada, aga tajudes leitud raha kellegi kaotatud rahana, oleks minu vaatenurk sündmusele olnud veidi teistsugune.

Kauplustes on kassapidajatel tavaliselt materiaalne vastutus. Puuduv raha tuleb kassasse tagastada. See tähendab, et kui ostja saab kassas ekslikult rohkem raha tagasi ja võtab seda rõõmuga kui ootamatut kingitust, peab vea teinud kassapidaja selle summa õhtul oma niigi tagasihoidlikust palgast kinni maksma. Ekslikult suurema summa tagasisaamine ei ole kingitus ega olukord, kus kõik võidavad. See on nullsummamäng. See mängu- ja majandusteooriast pärit termin kirjeldab olukordi, kus ühe poole võit toob kaasa teise poole kaotuse. Ülemääraselt tagastatud raha endale jätmine tähendab kasusaamist kellegi õnnetust veast.

Ehkki paljud jagavad arusaama, et kellegi võit eeldab vältimatult kellegi teise kaotust ning et selline olukord on elu loomulik osa, osutub see seisukoht probleemiliseks nii teatud eetikasundade kui ka kristliku traditsiooni kontekstis. Vooruseetika perspektiivist on sellised erinevused loomulikud, sest voorused kujunevad mitte üksnes maailmavaatelistel veendumustel, vaid eelkõige konkreetsete elu-, usu- ja majanduspraktikate kaudu. Seetõttu ei tulene inimeste rahaline käitumine automaatselt sellest, kas nad elavad uskliku või ateistina, vaid ka sellest, milliste tegevuste ja kogukondlike harjumuste kaudu nende iseloom tegelikult välja kujunes. Minu hüpoteesil on ka teine tahk – kui need, kes saavad kaupluses ekslikult rohkem raha tagasi, omaksid laiemat taustainfot, pööraksid suuremat tähelepanu kaasinimese olukorrale ning kuuleksid nende (elu)lugusid, kelle kanda jääb kassas tekkinud kahju, siis suureneks tõenäoliselt nende inimeste hulk (nii usklike kui ka uskmatute seas), kes otsustavad raha tagastada.

Need ja sarnased olukorrad on minus süvendanud soovi mõista sügavamalt, miks ja kuidas kristlased oma rahaga teataval viisil käituvad – millised tähendused, voorused ja vaimuliku eluga seotud tõlgendused suunavad nende rahalisi otsuseid. Huvipakkuv on ka see, kuidas rahaga seotud kogemused kujundavad inimese uskumusi ja arusaamu – mitte üksnes rahanduse või majanduselugu, vaid ka Jumala, koguduse ja iseenda kohta. Mind huvitab, milliseid lugusid inimesed endale ja teistele jutustavad, kui nad teevad raha puudutavaid otsuseid – olgu selleks säästmine, annetamine, tarbimine või laenamine – ning kas ja kuidas kõlab nendes lugudes ja tegutsemises ka usu hääl. Kuulates neid jutustusi ja jälgides igapäevast rahakasutust lähedalt, justkui kaameraga ellu suumides, saavad nähtavaks argiolukordade ilu ja valu, nende keerukus ja lihtsus. Need on kohad, kus eetiline ja teoloogiline mõõde sageli kõige mitmetahulisemalt esile kerkivad. Raha on lahutamatu osa igapäeva elust ning selle kaudu avalduvad inimeste

³ Väitekirjas kasutatakse ka mina-vormi, et paremini esile tuua uurija positsiooni ning lisada käsitlusele isiklikku mõõdet.

usuline elu, vourused, pahed ja väärtushinnangud kõige argisemal ja sageli ka haavatavamal viisil.

Mind on uurimisteema juurde suunanud mitmed tegurid: isiklikud elulised kogemused ja tehtud valikud, erinevatel allikatel põhinevad normatiivsed ettekujutused sellest, „mis on õige“ ja „kuidas asjad peaksid olema“, varasem töökogemus finantssektoris ning need olukorrad ja dilemmad, mida olen aastate jooksul usulises kogukonnas kõrvalt jälginud. Seetõttu on uurimistöö ka refleksiivne mõõde – see lähtub osaliselt minu isiklikust kokkupuutest uuritava valdkonnaga ning hõlmab nii minu enda kui ka uuritava kogukonna kogemuste analüüsi. Refleksiivsust võimendab minu pikaajaline liikmelisus ja roll uuritavas kogukonnas, mille üle arutlen eraldi väitekirja lõigus, mis käsitleb uurija positsiooni ning sellega seotud eetilisi ja metodoloogilisi aspekte (peatükid 1.9 ja 1.10).

Lisaks isiklikele kaalutlustele on uurimisteema valikul olnud olulised ka akadeemilised põhjused: soov panustada teoloogilisse arutellu, uurides rahanduskäitumise ja vouruseetika seoseid, rakendada empiirilisi uurimismeetodeid eetika ning arendada edasi interdistsiplinaarset dialoogi teoloogia, eetika ja sotsiaalteaduste vahel. Paljud majandustehinguid ja kristlikku kõlblust puudutavad küsimused, millega võtsid mõõtu antiikfilosoofid, varakristlikud autorid, skolastikud või reformaatorid, on aktuaalsed ka tänapäeval. Olgu selleks siis laenude intressimäärade sobivus, õiglane hind või eraomandi tähendus. Seoses tehnoloogia arengu, globaliseerumise, kapitalismi võidukäigu ja jõukuse kasvuga maailmas ning samas kasvava murega inimkonna negatiivse mõju pärast keskkonnale on kerkimas üles hulgaliselt uusi probleeme, millele inimkond ja ka üksikisik peavad leidma lahendused. Mitte ainult riikide ja ettevõtete tegevusel, vaid ka eraisiku finants-tehingutel on mõõdetav keskkonnajälg. Meie ajal tarbitakse üha rohkem ning seda tegevust kaetakse tihti laenudega. Eraisikutel on võimalus investeerida, hoiustada ja säästa viisidel, mida kunagi varem ajaloos pole nähtud. Kõik see tekitab olevikulisi kõlbelisi küsimusi, millele ka teoloogiline eetika peab vastused leidma. Kuigi teoloogia omab rikkalikku pärandit majandusküsimuste käsitlemisel ning käesolev uurimistöö asetub dialoogi nii sajandite- kui ka aastatuhandetageuse filosoofilise ja teoloogilise tarkusega, on oluline, et esile tõuseks ka ajastukohane ja kontekstitundlik perspektiiv. Käesolev väitekirj soovib panustada kaasaegsesse teoloogilis-eetilisse arutelusse, keskendudes eeskätt eraisikute rahanduskäitumisele tänapäeva ühiskonna kontekstis.

Kui majandussüsteemide ja rahanduseetika küsimustega on teoloogid tege lenud suhteliselt laialdaselt, siis eraisiku teoloogilise rahanduseetika käsitlemine on jäänud peamiselt kirikute ning populaarteadusliku ja usulise kirjanduse pärusmaaks. Eesti kontekstis konkreetse usulise kogukonna liikmete rahanduskäitumise uurimine kvalitatiivsete meetodite abil ning selle sidumine teoloogilise eetika raamistikuga etnograafiliseks teoloogiaks tähendab mingis mõttes pioneeritööd. Etnograafiline lähenemine võimaldab näha, kuidas teoloogilised arusaamad ja moraalsed hoiakud ei eksisteeri abstraktselt, vaid on põimunud konkreetsete kultuuriliste praktikate, narratiivide ja igapäevaste valikutega. Loomulikult

iseloomustab paljude tänapäevaste teoloogide töid pöördumine kultuuri poole.⁴ Üsna üldlevinuks on saanud arusaam, et ei ole olemas „vaadet eikusagilt“ ning et see koht, kust kõik vaated lähtuvad, on mingis olulises mõttes kultuuriliselt määratletud. Kultuuri kui teoloogia ja eetika lähtepunkti poole on pöördunud lai valik teoloogilise diskursuse esindajaid – sealhulgas vabastusteoloogid, *mujerista*-, feministlikud, pragmatistlikud ning ka ortodokssed teoloogid –, otsides tähenduslikke viise, kuidas mõtestada usku kogemuste ja konkreetsete kogukondade elu kaudu.⁵ Laiemas mõttes võib seda kirjeldada kui lähenemist, mis seab teoloogia ja eetika lähtekohaks kristliku kogukonna praktikad, uskumused ja narratiivid. Antropoloogia ja sotsioloogia mõjutavad üha enam kõiki teadusdiskursuseid, mitte üksnes teoloogiat. See areng näib sobivat hästi kaasaegse mõttelise ajastuga, kus erinevad uurimisdistsipliinid seostavad end järjest enam just nende valdkondade lähenemiste ja meetoditega. Siiski on etnograafilise teoloogia rakendamine eraisikute rahanduskäitumise uurimisel alles kujunemisejärgus ning jääb majandus- ja rahanduseetika valdkonnas seni veel üsna haruldaseks lähenemisviisiks. Sellega kaasnevad nii loovad võimalused kui ka teatud väljakutsed. Otseseid eeskujusid, millele täielikult toetuda, on vähe, mistõttu tuleb uurijal oma teoreetiline ja metoodiline raamistik põhjalikult läbi mõelda, sageli osaliselt ise kujundada ning see ka veenvalt põhjendada. Sellisel viisil teoloogiaga tegelemine on minu jaoks aga liiga kõitev, et lasta end heidutada metodoloogiliste väljakutsete keerukusest või tundmatusse hüppamise hirmust, mis paratamatult saadab iga etnograafilist uurimistööd.

Käesoleva väitekirja analüütiliseks raamistikuks on vooruseetika, täpsemalt Alasdair MacIntyre'i käsitlus. Töö maht ja eesmärk ei võimalda laiemalt süveneda metaeetilisse diskussiooni erinevate eetikateooriate üle, ning rahanduskäitumise teoloogilise-eetilist uurimist võiks läbi viia ka muude lähenemiste abil. Siiski olen valinud vooruseetika just seetõttu, et sellel on sügav seos kristliku traditsiooniga, võimaldades seega uurida, kuidas igapäevased rahalised praktikad kujundavad ja kannavad edasi moraalseid iseloomujooni ning millised voorused või pahed nende kaudu esile kerkivad. MacIntyre'i vooruseetika pakub teoloogilisele eetikale mõistevara, mis seob moraali narratiivi, kogukonna ja traditsiooniga, sobides seetõttu hästi ka etnograafilise lähenemisega.

2. Uurimiseesmärgid

Väitekirja eesmärk on tuvastada, kuidas, mil määral ja millisel kujul väljenduvad voorused kristlastest eraisikute igapäevases rahalises käitumises, nagu näiteks tarbimine, investeerimine, hoiustamine ja laenamine. Kuna voorused ja nende kujunemine on oma olemuselt kontekstitundlikud, keskendub töö ühe konkreetse

⁴ Ted A. Smith, „Redeeming Critique: Resignations to the Cultural Turn in Christian Theology and Ethics“, *Journal of the Society of Christian Ethics*, nr 24 (2) (2004): 89–113.

⁵ *Ibid.*, Ted Smith tõstab esile sellised teoloogid, nagu Georg Lindbeck, Jeffrey Stout, Joan M. Martin, Traci C. West, Ada María Isasi-Díaz, John Milbank ja Catherine Pickstock.

kristliku koguduse liikmetele. Samas ulatub vooruste kujunemise raamistik kogukonnast kaugemale, mistõttu käsitleb uurimus teise teemana seda, kuidas hiliskapitalistlik mõtteviis mõjutab uurimispartnerite arusaamu ja rahaga seotud tegevusi tänapäeva ühiskonnas. Kolmandaks uurimisülesandeks on selgitada, kuidas kujunevad rahanduskäitumisega seotud voorused kristlikus kogukonnas – millised tegurid seda toetavad või takistavad. Kuna väitekirja raames läbiviidav uurimistöö on suhteliselt lühiajaline, on loomulikult keeruline empiirilisel jälgida vooruste kujunemist, mis – nagu ka järgnevatest peatükkidest selgub – toimub kogu elu vältel. Seetõttu on rõhk pigem sellel, kas uurimispartnerite endi sõnul on võimalik tuvastada allikaid või teguviise, mis võiksid vooruste kujunemisele kaasa aidata. Kuna käesoleva väitekirja uurimisstiil on etnograafiline teoloogia, on ka uurimisülesannete iseloom pigem uurimisfookust ja -suunda määratlev. Tegemist on avatud eesmärkidega, mis juhivad tähelepanu uurimuse kesksetele teemadele, kuid jätavad samas piisavalt ruumi uurimisväljal ettetulevale ootamatule. Selline avatus võimaldab uurijal märgata ja analüüsida ka neid kogemusi, praktikaid ja tähendusi, mida ei olnud võimalik eelnevalt ette näha.

3. Töö ülesehitus

Väitekirja jaguneb kaheks osaks. Esimene osa käsitleb kasutatud uurimismeetodeid ning töö teoreetilist raamistikku (peatükid 1–4). Tutvustatakse peamisi käsitlusi, mis puudutavad vooruseetikat (peatükk 2), laiemat sotsiaalset konteksti, mille raames uuritavad tegevused aset leiavad (peatükk 3) ning eraisikute teoloogilist rahanduskäitumist (peatükk 4). Teoreetilise osa eesmärgiks on mõista olustikku, milles kristliku kogukonna igapäevaelu toimub, ning selgitada, kuidas see mõjutab voorusliku elu kujunemist ja praktiseerimist. Siin tutvustatakse ka mõningaid normatiivseid lähenemisi vara kasutamisele üldiselt, mis on olnud suunavaks mõõdupuuks kristlikule kogukonnale läbi aegade.

Väitekirja teine osa (peatükid 5–11) põhineb läbiviidud kvalitatiivsel uurimistööl ning on kirjeldatav etnograafilise teoloogiana. Siin käsitletakse uurimisprotsessi käigus esile kerkinud tähelepanuväärseid teemasid, mis aitavad vastata püstitatud uurimisküsimustele. Väitekirja teine osa algab uuritava kogukonna tutvustusega ja liigub seejärel edasi esile kerkinud teemade juurde. Käesolevas töös esitatakse intervjuude tulemusi viisil, mis rõhutab uurija isiklikku kohalolu ja refleksiivsust. Kogutud andmeid kirjeldatakse sageli esimeses isikus ning uurija vaatepunktist lähtudes. Intervjuueeritavate tsitaate esitatakse võimalikult autentselt, keeleliselt töötlemata kujul – säilitades muu hulgas pausid ja kõne iseloomulikud jooned. See lähenemine toetab eesmärki – jäädvustada uurimiskonteksti ja kogemusi võimalikult elulähedaselt ning mitmekihiliselt. Eesmärk on anda uuritavast olukorrast mitmekesine ja nüansirikas pilt, liikudes edasitagasi konkreetsete olukordade kirjelduse ning nende moraalifilosoofilise ja teoloogilise tõlgendamise vahel.

I. VÄITEKIRJA METOODILISED JA TEOREETILISED LÄHTEKOHAD

1. UURIMISMEETODID JA LÄHENEMINE

1.1. Sissejuhatus

Väitekirjas tõstatatud uurimisküsimustele vastamiseks kasutatakse uurimismeetodina etnograafiat. Etnograafia tähendas algselt rahva- või kultuurikirjeldust (kr ἔθνος – rahvas, γράφω – kirjutan) ning selle juured ulatuvad antropoloogiasse. Kahekümnenda sajandi keskpaigaks kujunes etnograafiast laiahaardeline kvalitatiivne uurimismeetod, mida kasutatakse tänapäeval lisaks antropoloogiale ka sotsiaalteadustes, religiooniuuringutes, teoloogias ning mitmetes teistes valdkondades. Etnograafia mõiste on olemuselt küllaltki lai. John Breweri käsitluses on etnograafia eelkõige uurimisstiil, mis ühendab endas erinevaid andmekogumise tehnikaid, mitte üksnes konkreetne meetod.⁶ Brewer defineerib etnograafiat kui inimeste uurimist nende loomulikus keskkonnas ehk uurimisväljal, kasutades meetodeid, mis võimaldavad mõista uuritavate sotsiaalseid tähendusi, igapäevategevust ning laiemat sotsiaalset konteksti. See eeldab süstemaatilist andmete kogumist, kuid mitte tingimata otsest osalemist uuritavas keskkonnas.⁷ Etnograafias kasutatakse mitmesuguseid andmekogumistehnikaid, sealhulgas osalusvaatlust, fookusgrupe, dokumentide analüüsi, etnograafilisi lühikirjeldusi ja süvaintervjuusid. Lähiminevikus on nende hulka lisandunud ka visuaalsed meetodid, nagu video, fotograafia ja film. Paljud etnograafias kasutatavad tehnikad sarnanevad väliselt teiste kvalitatiivsete uurimismeetoditega, ent eristuvad oma sihipärasuses rakendamises: need ei toimi eraldiseisvana, vaid koosmõjus ning on suunatud just etnograafilise uurimisstiili keskse eesmärgi täitmisele – uuritavate sotsiaalsete tähenduste mõistmisele nende loomulikus keskkonnas.⁸ Etnograafiaks nimetatakse nii uurimisviisi kui ka uurimistöö lõppvormi ehk etnograafilist kirjeldust. Käesolevas väitekirjas katab etnograafia mõiste mõlemad eespool kirjeldatud tähendused.

Peatükk tutvustab etnograafia rakendamist teoloogias ja eetikas, liigub seejärel edasi etnograafilise teoloogia ülesande selgitamisele ning määratleb kogemuse ja normatiivsuse mõisted. Seejärel vaadeldakse kogemuse rolli teoloogilises eetikas ning näidatakse, kuidas teoloogia ja etnograafilise teoloogia eesmärk täitub arusaama kaudu sellest, kuidas Jumal võib end ilmutada kvalitatiivse uurimistöö käigus. Väitekirja eesmärk ei ole religioonisotsioloogilise uuringu läbi viimine ega olukorra kirjeldamine praktilise teoloogia raames. Eesmärgiks on jõuda etnograafilise teoloogia abil järeldusteni, mis on olulised teoloogilise eetika

⁶ John Brewer, „Ethnography“, *Essential Guide to Qualitative Methods in Organizational Research*, toim Catherine Cassell ja Symon Gillian (Sage Publications Ltd., 2004), 312.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 313.

diskursuse jaoks. Empiirilise uurimuse kasutamine teoloogilises eetikas ei ole metodoloogiliselt iseenesestmõistetav ning kätkeb endas mitmeid keerdküsimusi, mida käesolevas peatükis käsitletakse. Pärast seda liigitakse edasi uurimistööks kasutatud andmekogumismeetodite ja analüüsivõtete juurde ning vaadeldakse ka uurija positsiooni ja refleksiivsuse rolli kogu protsessis.

Tuleb märkida, et vaatamata teoreetilistele teadmistele ning etnograafia kasutamisele akadeemilise õppetöö ja doktoritöö raames ei saa väitekirja autor end pidada kogenud etnograafiks. Tal (nagu enamikul teoloogidel) puudub süvendatud väljaõpe ja pikaajaline välitöökogemus, mis on iseloomulik heale etnograafile.⁹ Siiski on autor tänulik võimaluse eest ammutada inspiratsiooni etnograafide töövahenditest ja ideedest. Ehkki nende lähenemiste rakendamine ei pruugi olla kõigis aspektides ideaalne, on etnograafia kasutamine osutunud väärtuslikuks nii isikliku kogemuse kui ka uurimiseesmärkide saavutamise seisukohalt.

1.2. Etnograafia teoloogias ja eetikas

Etnograafia kasutamine teoloogias ja eetikas ei ole tänapäeval enam kaugeltki uudne lähenemine.¹⁰ Erinevad kvalitatiivsed andmekogumismeetodid, nagu osalusvaatlus ja intervjuud, on viimase paarikümne aasta jooksul muutunud ka eetikutes uurijate töövahenditeks. Kuigi etnograafiliste meetodite rakendamine on omane paljudele välitöid sisaldavatele uurimisprojektidele, on nende teoloogilised lähtekohad ja eesmärgid sageli mitmekesised. Ehkki selliste tööde kategoriseerimine on teatud määral lihtsustav ja ei suuda täielikult edasi anda nende eripära, on siiski võimalik asetada enamik neist laiemasse raamistikku, mis hõlmab postliberaalset ja vabastusteoloogilist mõttevoolu.¹¹ Vabastusteoloogid on pöördunud etnograafia poole osaliselt seetõttu, et selle abil saab korrapäraselt uurida või keskenduda nende inimeste häälele, keda teaduskirjanduses sageli eiratakse. Etnograafia võimaldab näha marginaliseeritud inimesi ja grupe mitte ainult kui õiglusest osasaajaid, vaid kui kõnelejaid, tegutsejaid ja vabanemise subjekte. Postliberaalsed teoloogid on samuti leidnud tee etnograafiani, kuna see võimaldab keskenduda koguduse eripärasele kultuurile ja praktikale. Kui kiriku n-ö esmaseks sotsiaaleetikaks on tema ühiselt elatud elu, siis eeldab teoloogia ja eetika arendamine kirikliku elu erinevate vormide hoolikat uurimist. Etnograafia aitab sellele ülesandele väärtuslikult kaasa.¹² Lambelet ja Shields iseloomustavad etnograafiat kasutavate eetikute postliberaalset lähenemist järgmiselt:

⁹ Välitöödeks nimetatakse andmete kogumist nende leidumise vahetus keskkonnas.

¹⁰ Vt nt ajakirja *Ecclesial Practices*, raamatutarja *T&T Clark Studies in Social Ethics, Ethnography, and Theologies*, samuti *Eerdmans Studies in Ecclesiology and Ethnography*, mille raames on väljaandeid toimetanud Christian B. Scharen (2012) ja Pete Ward (2012).

¹¹ Ted A. Smith, „Troeltschian questions for “Ethnography as Christian theology and ethics“, *Practical Matters*, nr 6 (1) (2013): 1.

¹² *Ibid.*, 1–2.

„Kogudus iseenesest pakub erinäolist grammatikat ja uurimisvaldkonda, kus pühakiri on kirjastiil ja Püha Vaim on kultuuriülese käitumise suunaja. Seda traditsiooni järgivad eetikud püüavad tuvastada hoiakuid, diskursuseid või narratiive, mis väljendavad kristlikus mõttes head elu patuse maailma keskel. Etnograafia pakub viisi selle eripära (ja selle sees esinevate lahknevuste) jälgimiseks kultuurilise loogika kaudu. Sisenedes kogukonna keelemängu ja rituaali, võib etnograaf olla tunnistajaks piibellikele kirikliku elu vormidele. Intervjuude, märkmete, välitööde ja memode kaudu tekstualiseerib etnograaf kogukonna elu ning loeb seda seoses pühakirja ja traditsiooniga.“¹³

Käesolev uurimistöö resoneerub postliberaalse vaatenurgaga, kuivõrd see käsitleb koguduse elu eripärast kultuuri ja praktikat kui teoloogilise eetika allikat ning püüab mõista kristliku elu normatiivseid tähendusi etnograafilise uurimisviisi kaudu.¹⁴

1.3. Kogemus normatiivse allikana

Christian Scharen ja Aana Marie Vigen defineerivad etnograafiat teoloogias ja eetikas kui tähelepanelikku uurimisprotsessi, mille käigus õpitakse inimeste sõnadest, käitumisest, traditsioonidest, kogemustest, mälestustest ja arusaamadest,

¹³ Kyle B. T. Lambelet ja Jon Kara Shields, „Introduction: Finding God in the Fieldnotes“, *Ecclesial Practices*, nr 8 (2021): 2. Kõik võõrkeelsetest allikatest pärinevad tsitaadid on autori tõlgitud, kui ei ole märgitud teisiti.

¹⁴ Postliberaalne teoloogia ei ole ühtne ega kergesti piiritletav mõttevool, kuid sellel on Ronald Micheneri järgi viis iseloomulikku tunnust: mittefundamentalistlikkus ja mitteapologeetilisus, intratekstuaalsus, kogukondlikkus, paljususe ja mitmekesisuse tunnustamine ning suuremeelne ortodoksia. **Mittefundamentalistlikkus ja mitteapologeetilisus** tähendab, et kristlik usk ei tugine ratsionaalsetele tugiargumentidele, vaid saab tähenduse konkreetse koguduse usupraktikatest. Usk ei vaja põhjendamist väljastpoolt omaenda narratiivi – see on juurdunud kogukondlikus keeles ja elus. **Intratekstuaalsus** rõhutab pühendumist Piibli jutustustele, teoloogilisele grammatikale ja traditsioonidele. Postliberaalne teoloogia vaatleb maailma läbi kristliku narratiivi – mitte isoleerivalt, vaid nii, et kristliku usu ainulaadsus aitab maailma mõista selle mitmekesisuses. **Kogukonnakeskus** seab vastanduseks modernistlikule individualismile arusaama, et inimese identiteet, mõtlemine ja praktika kujunevad kogukondlikes suhetes. Kogudus ei ole pelgalt vaimne ühiskond, vaid osa Jumala suuremast loost ajaloos. Teoloogia leiab oma täisväärtusliku funktsiooni koguduse keskel. **Paljususe ja mitmekesisuse** tunnustamine väljendub valmisolekus osaleda religioonidevahelises dialoogis ilma vajaduseta taandada kõik uskumused mingile universaalsele alusele. Austus teiste traditsioonide vastu ei tähenda kõigi võrdsustamist ega ühtlustamist. **Suuremeelset ortodoksiat** iseloomustab kristliku usu keele ja traditsiooni edasiandmine erinevate konfessioonide keskel. Kuigi postliberaalne teoloogia rõhutab kristliku kogukonna spetsiifilist usugrammatikat, ei piirdu selle suuremeelne ortodoksia siiski ühe konkreetse kohaliku koguduse praktikatega. Mõiste „kogukond“ hõlmab siin arusaama kristliku usu universaalsusest, mis avaldub selle erinevates konfessionaalsetes väljendustes ning kogu Jumala rahva elus läbi ajaloo. Postliberaalne lähenemine loobub modernistlikust püüdlusest neutraalsusele ja arendab usutunnetust dialoogis laiemal kristliku traditsiooniga. Vt Ronald T. Michener, *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*, Kindle versioon (Bloomsbury Publishing, 2013), 4–6.

mis avalduvad kindlas kohas ja kindlal ajahetkel.¹⁵ Selle eesmärk on mõista, kuidas inimesed mõtestavad kultuuri, eetikat ja usku ning mida see õpetab uurijale reaalsuse, tõe, ilu, moraali, suhete ja üleloomuliku kohta. Lõppeesmärgiks on jõuda arusaamisele, milline on Jumal, maailm ja inimeste vahelised suhted uuritavate vaatepunktist, võttes nende seisukohti tõsiselt kui teadmiste allikat, selle asemel et keskenduda üksnes oma eeldustele ja hinnangutele.¹⁶ See definitsioon tõstatab hulgaliselt küsimusi, ning tuleb tunnustada, et etnograafia kasutamine teoloogilises eetikas kätkeb endas mitmeid epistemoloogilisi, ontoloogilisi ja teoloogilisi väljakutseid, millele püüan antud peatükis vastuseid leida.¹⁷ Scharen ja Vigen on välja toonud kaks üldist lähenemisviisi, mille kaudu etnograafia, teoloogia ja eetika omavahel uurimistöodes põimuvad.¹⁸ Esimene lähenemisviis keskendub olemasoleva olukorra võimalikult täpsele kirjeldamisele, sageli eesmärgiga seda olukorda paremaks muuta. Selline vaatenurk on levinud teoloogilises sotsiaaleetikas ja praktilises teoloogias ning epistemoloogiliste dilemmaade ja metodoloogiliste keerdküsimuste esile kerkimine on vähem tõenäoline. Teoloogia ja empiirika töötavad justkui kõrvuti ja kuigi nad on teineteisest mõjutatud, ei ole nad tihedalt läbi põimunud. Scharen ja Vigen liiguvad aga sellest kaugemale, käsitledes etnograafiat mitte pelgalt vahendi või tööriistana, vaid väites, et etnograafia ise võib olla teoloogia ja eetika väljendus.¹⁹ Etnograafia võimaldab luua asjakohast teoloogiat, mis on kooskõlas elavate ja ajalooliste traditsioonide, evangeeliumi ning inimeste praeguste sündmuste, tavade ja vajadustega.²⁰ Natalie Wigg-Stevenson selgitab, et etnograafiline teoloogia on vaimulik teadusdistsipliin, mis suunab õppimisele ning mille kaudu akadeemiline teoloog ühendab partikulaarse ja traditsioonilise teoloogilise teadmise ning rakendab kultuurikriitikat mõlema osas, et avastada uusi teoloogilisi

¹⁵ Scharen ja Vigen, nagu paljud teised teoloogid, ei tõmba ranget piiri teoloogia ja eetika vahele – ning sama lähenemist järgin ka mina käesolevas väitekirjas.

¹⁶ Christian Scharen ja Aana Marie Vigen, *Ethnography as Christian theology and ethics*, Kindle versioon (Bloomsbury Academic, 2011), 16.

¹⁷ Ted A. Smith esitab etnograafilisele teoloogiale „Troeltschlikud küsimused“, viidates Ernst Troeltschile, kes tõstas küsimuse: kui kogu meie teadmine on ajalooliselt või kultuuriliselt tingitud, siis kuidas saame teha tõeväiteid, mis ületavad konkreetse konteksti piire? Smith esitab järgmised küsimused. **Esimeseks, etnograafiline teoloogia** tõstatab küsimusi väidete ja nende põhjendatuse kohta. Kui etnograafiline teoloog esitab väite, siis kas see on väide Jumala kohta või kajastab uuritavate arusaama Jumalast? Või ongi just see küsimus probleem, mida püütakse lahendada? **Teiseks tõstatub küsimus** väidete autoriteedi ja kehtivuse ulatuse kohta. Kas väited kehtivad vaid kindlas kontekstis ja konkreetsele grupile? **Kolmandaks tekib küsimus** meetodi kohta. Kas etnograafiline teoloog võib teha väiteid, mis ei ühti uurimispartnerite omadega? Näiteks kui mõne koguduse liikmed väidavad, et „Jumal andis sellele kogudusele arvulise kasvu“, siis kas uurija võib väita, et „koguduse kasvu põhjuseks oli siseriiklik ränne“? Vt Smith, „Troeltschian questions“, 6.

¹⁸ Scharen ja Vigen, *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, sissejuhatus.

¹⁹ *Ibid.*, 65.

²⁰ *Ibid.*

arusaamu ja kristliku elu võimalusi.²¹ Samaaegselt on see Wigg-Stevensoni arvates ka vaimulik distsipliin – kriitiline refleksiivne protsess, mis on oma loomult mitmehälne ja polüfooniline – mille kaudu teoloog annab aru omaenda suhtest sellesse, mida ta ise loob.

Uute teoloogiliste arusaamade avastamine etnograafilises teoloogias ei ole aga iseenesestmõistetav.²² Religiooniantropoloog Joel Robbins on teinud tähelepanuväärse märkuse teoloogia ja etnograafia diskussiooni kohta.²³ Ta tunnistab, et lugedes teoloogide töid, kes kasutavad etnograafiat meetodina, kogeb ta aeg-ajalt pettumust. Selle põhjuseks on asjaolu, et teoloogid uurivad tihti midagi, mille kohta neil on juba olemasolev arusaam, ja jõuavad seetõttu järeldusteni, milleks neil poleks vaja antropoloogia poole pöörduda. Tänapäeval otsivad antropoloogid uurimisväljal seda ootamatut „midagi“, mida nad enne uurimistöö algust ei oska ette näha.²⁴ Robbinsi sõnul on armastada etnograafiat meetodina ilma püüdeta jõuda ettekujuteldamatute järeldusteni sama, mis armastada kedagi nende raha pärast.²⁵ Seetõttu võib etnograafia olla küll huvitav meetodina, kuid oma olemuselt pole selline lähenemine antropoloogiline. Robbinsi soovitud dialoog teadusharude vahel peaks ka muutma mõlemat distsipliini üllataval ja ettenägematul viisil, laiendades distsipliinide eesmärke, mitte ainult kasutades olemasolevaid vahendeid nende saavutamiseks.²⁶ Etnograafilisel teoloogial on potentsiaali minna kaugemale pelgalt etnograafia kui uudse meetodi kasutamisest ja olukorra „tihedast kirjeldusest“ (Geertz).²⁷ See võib olla uudsete teoloogiliste arusaamade allikaks.

Selgitamaks, kuidas etnograafilise välitöö kestel uuritud kogemus aitab kaasa uudsete teoloogiliste arusaamade tekkele, tuleb esmalt defineerida mõisted „kogemus“ ja „normatiivsus“. Seejärel on vajalik arutleda moraali allikate üle teoloogias üldiselt ning näidata, kuidas väitekirjas jõutakse etnograafilise teoloogilise eetikani.

Normid on juhised tegevuseks ja mõtlemiseks. Normatiivsed seisukohad keskenduvad sellele, mismoodi asjad peaksid olema või kuidas need ei tohiks olla. Need väljendavad ja kaitsevad väärtusi, ideaale, kohustusi ja eetilisi põhimõtteid, mitte vaid fakte või kirjeldusi. Kui ütleme, et miski on vooruslik, hea või

²¹ Natalie Wigg-Stevenson, „What’s Really Going on: Ethnographic Theology and the Production of Theological Knowledge“, *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, nr 18 (6) (2018): 426.

²² Erialakirjanduses kasutatakse termineid „etnograafiline teoloogia“ ja „teoloogiline etnograafia“ sünonüümidena.

²³ Joel Robbins, „World Christianity and the Reorganization of Disciplines: On the Emerging Dialogue between Anthropology and Theology“, *Faith in African Lived Christianity*, toim Karen Lauterbach ja Mika Vahakangas (Brill, 2019), 15.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 16.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Tihe kirjeldus on sügav, võimalikult ehe, rikas ja üksikasjalik kirjeldus uuritavast nähtusest või objektist.

kiiduväärne, või vastupidi, halb ja taunitav, siis väljendame normatiivseid vaateid.²⁸ Teoloogia ja teoloogilise eetika eripäraks on nende normatiivne dimensioon – see külg eristab teoloogiat empiirilistest sotsiaalteadustest, nagu ajalugu, sotsioloogia ja kultuuriantropoloogia.²⁹ See distsipliinide erinevus toob esile pinge, mis kaasneb kultuuriantropoloogia ühe uurimisstiili – etnograafia – kasutamise teoloogilises eetikas. Vajab selgitamist, kuidas etnograafiat, mis on algselt loodud mittenormatiivsete järelduste tegemiseks, saab kasutada moraalse elu mõtestamise raamistikuna.

Kogemus on sündmus, mis leiab aset inimesega, kes osaleb selles kas passiivselt või aktiivselt. Sündmus tekitab omakorda teatud vastuse või reaktsiooni. Kui inimene on mingi sündmuse suhtes passiivne või ei märka seda, ei saa seda pidada kogemuseks. Lap Yan Kung kirjeldab kogemuste olemust nelja tähelepaneku kaudu.³⁰ Esiteks jääb paljudele kogemustele sageli tähelepanu pööramata, kuid osa neist tõuseb esile. Sügavam teadlikkus nende esilekerkivate kogemuste osas tekib subjektiivselt ja valikuliselt. See valikulisus peegeldab inimese sisemisi väärtusi ja hoiakuid. Alasdair MacIntyre järgi on inimeste käitumine defineeritav kindla keskkonna traditsioonide, praktikate ja selles keskkonnas levivate narratiivide kontekstis. Seega sisaldavad üksikisiku kogemused ka kogukondlikku ja sotsiaalset subjektiivsust. Teiseks peegeldab teadlikkus meie kogemusest kokkupuudet välise keskkonna ja sisemise kogemusruumi vahel, mida iseloomustavad hirmud, ootused ja eeldused. Pole vahet, kas tegemist on positiivse või negatiivse kokkupuutega – see esitab väljakutse inimese väärtussüsteemile ja viisile, kuidas ta maailma tõlgendab. Selline kokkupuude võib omakorda viia uute vaatenurkade kujunemiseni. Kolmandaks on kogemus kehaline ja afektiivne, kootud kokku tunnetest, nagu rõõm, kurbus, üllatus, viha ja aukartus. Viimaks eeldab kogemus refleksiooni ja tõlgendamist, mis puudutab tähendust ja tähenduslikkust. Tähendus väljendab kogemuse üldist tähtsust, samas kui tähenduslikkus viitab kogemuse subjektiivsele tõlgendusele. Väitekirjas on uurimise all koguduseliikmete kogemused seoses nende rahanduskäitumisega. Uurimispartnerite valim ei ole koostatud inimestest, keda võiks nimetada ekspertideks teoloogia või eetika kontekstis. Tegemist on „elatud usu“ uurimisega koguduse kontekstis ning teo-

²⁸ Bruno Mölder eristab normatiivsuse kahte tahku: **deontiline normatiivsus** ja **väärtustav normatiivsus**. **Deontiline normatiivsus** on suunatud eelkõige käitumise reguleerimisele. Selle abil tehakse ettekirjutusi, keelatakse, lubatakse ja reguleeritakse tegevust. Deontiliste mõistete hulka kuuluvad näiteks *peaks*, *kohustus*, *korrektne*, *õige* ja *nõue*. **Väärtustav** ehk **hinnanguline normatiivsus** on suunatud pigem tunnete ja suhtumiste kujundamisele kui otseste tegude esilekutsumisele. Seda iseloomustavad mõisted, nagu *hea*, *ihaldusväärne* ja *väärtuslik*. Käesolev väitekirj ei tee vahet deontilisel ja väärtustaval normatiivsusel, vaid need mahuvad koos normatiivsuse mõiste alla. Vt Bruno Mölder, „Normatiivsuse mitu tahku“, *Studia Philosophica Estonica*, nr 4 (1) (2011): 60.

²⁹ Scharen ja Vigen, *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, 3.

³⁰ Lap Kung Yan, „Christian Ethics, Experience, and Qualitative Work“, *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon, toim Pete Ward ja Knut Tveitereid (John Wiley & Sons Ltd., 2022), 176.

loogilise eetika konstrueerimisega tavaliste inimeste igapäevakogemuste abil.³¹ See lähtub eeldusest, et üksikisikust kristlase elatud usu kogemus on teoloogilise eetika juures kasutatav ning oluline ja seda ka edaspidi selgitan (vt pkt 1.5).

1.4. Normatiivsuse allikad teoloogilises eetikas

Enne kui rääkida isikliku kogemuse rollist, on oluline tutvustada teoloogilise eetika normatiivseid allikaid laiemalt. Normatiivne allikas on mis tahes allikas, mis juhendab või määrab, kuidas peaksime toimima või mida peaksime väärtustama. See annab suuniseid, norme või standardeid, mille põhjal saab hinnata tegude või hoiakute moraalset väärtust. Teoloogias toetuvad mitmed eetika valdkonna uurijad moraali allikaid kirjeldades Wesley kvadrilateraali põhimõtetele.³² Wesleylik kvadrilateraal (ladina keeles *quadrilaterus* – nelinurkne) on saanud oma nime metodismi asutaja John Wesley järgi. Wesley järgijate arvates põhineb teoloogiline mõtlemine neljal sambal: Pühakirjal, traditsioonil, mõistusel ja kogemusel. Kuigi Wesley ise seda terminit kunagi ei kasutanud, märgib Albert Outler, et Wesley tugines oma tegevuses pidevalt Pühakirjale, traditsioonile, mõistusele ja isiklikule kogemusele kui doktrinaalsetele lähtekohtadele. Seega ei olnud ta sugugi vaid *homo unius libri* (ühe raamatu mees), nagu ta ise väitis.³³ Wesley jaoks oli Pühakiri ülim norm, kuid koos traditsiooni, mõistuse ja isikliku kristliku kogemusega moodustasid need kokku elava ja interaktiivse Jumala Sõna tõlgenduse. Kui Pühakiri, traditsioon ja mõistus on küllalt arusaadavad allikad teoloogilises eetikas, siis kogemusega on lugu keerulisem. Randy Maddox kirjutab, et isikliku kogemuse mõiste on üldiselt mitmetähenduslik, ning seda ka Wesley teoloogilises mõtlemises.³⁴ Wesley käsitleb isiklikku kogemust muu hulgas praktilise ja moraalse tarkusena, mida saavutatakse elukestva õppimise käigus; tõe kinnitamisena, mis saabub läbikatsumise või kannatuse kaudu; ja teadmiste allikana, mis põhineb faktide või sündmuste jälgimisel. Wesley hindas kõrgelt

³¹ Kuigi elatud usu ja elatud religiooni uuringute vahele on keeruline piire tõmmata, väljendub elatud usk praktikates ja rituaalides, näidates, kuidas üleloomulik võib saada igapäevaelus nähtavaks ning mõjutab teoloogiat. Elatud usu uurimine on kirikukeskne, samas kui elatud religiooni uurimine on sageli mitteinstitutionaalne ja kuulub pigem religioonisotsioloogide ja ajaloolaste valdkonda. Vt Knut Tveitereid *et al.*, „Lived Theology and Theology in the Lived“, *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon (John Wiley & Sons Ltd., 2022), 68.

³² Vt nt Tobias Winright (toim), *T&T Handbook of Christian Ethics*, mis on struktuurselt üles ehitatud kvadrilateraalile, või vt nt katoliikliku traditsiooni esindajatest Patrick T. McCormick ja Russell B. Connors, *Facing Ethical Issues: Dimensions of Character, Choices & Community*. Loomulikult on tegemist vaid ühe võimaliku katsega moraali allikaid süstematiseerida.

³³ Albert Outler C., „The Wesleyan Quadrilateral in John Wesley“, *Wesleyan Theological Journal*, nr 20 (1) (1985):13–16.

³⁴ Maddox, Randy, „The Enriching Role of Experience“, *Wesley and the Quadrilateral: Renewing the Conversation*, with Gunter, Stephen, W. et al. (Abingdon Press, 1997), 108.

kristliku kogukonna jagatud kogemusi pühade elust ja pidas elulugude kogumist ja laiemale ringkonnale tutvustamist teoloogia kõrgeimaks eesmärgiks. Just sel eesmärgil avaldas ta rohkelt erinevate kirikuajaloo perioodide kristlaste elulugusid, et need võiksid olla eeskujuks tema ajastul elavatele kristlastele. Need, kes usuvad, et ka inimeste kogemused võivad olla moraalse teadmise normatiivsed allikad, põhjendavad seda teatud teoloogilise vaatenurgaga, mis selgitab, kuidas Jumal on kohal loodud maailmas ja suhestub sellega.³⁵ Nii põhines ka Wesley pöördumine isikliku kogemuse poole kahel teoloogilisel alusel.³⁶ Esiteks pidas ta inimlikku sensorset ja emotsionaalset võimekust jumalikeks andideks, mis võimaldavad inimestel tajuda Jumala ilmutuslikke ja lunastavaid pöördumisi nende poole. Kuigi ta uskus, et pattulangemine on neid võimeid tuhmistanud ja moonutanud, oli ta veendunud, et Jumal jätkab nende kasutamist oma eesmärkide täitmiseks. Teiseks rõhutas Wesley, et Jumala eneseilmutav tegevus ei piirdu ainult normatiivse väljendusega Kristuses, vaid avaldub ka igapäevamaailmas, milles inimesed elavad oma argielu.

Ehkki Wesley jaoks oli isiklik kogemus oluline doktrinaalsete järelduste tegemisel, ei käsitlenud ta seda tavaliselt eraldiseisva allikana. Tema teoloogiline meetod oli pigem dialoogiline. Ta ei eelistanud üht allikat teistele ega vastandanud neid üksteisele. Pigem otsis ta neis kõigis ühisosa ja harmooniat, kuni jõudis konsensuseni. Wesley arusaama järgi kohtab inimene Jumalat, kes ilmutab end läbi Pühakirja, traditsiooni ja isikliku kogemuse – tingimusel, et neid allikaid kasutatakse õigesti ja mõistlikult. Christian Scharen selgitab, et isikliku kogemuse hindamine toimub veelgi laiemas kontekstis, kui seda on Pühakiri, traditsioon ja mõistus – see on isiklik kogemus, mis on kujunenud kindlas kogukonnas, kus eksisteerivad traditsioonid, praktikad ja normid. Ta kirjutab: Isikliku kogemuse mõiste ei tähenda lihtsustatud mõttes, et minu isiklik kogemus ütleb mulle seda. Pigem on see seotud teiste kogemustega, hõlmates etnograafilisi, sotsioloogilisi, kultuurilisi, teoloogilisi ning Pühakirjal põhinevaid ja muid teadmiste allikaid.³⁷

Alasdair MacIntyre kirjeldab traditsiooni kui „ajalooliselt avardunud ja sotsiaalselt kehastunud argumenti“.³⁸ Selline argument hõlmab nii kogukonna arusaamade täpsustumist inimelu hüvest kui ka jätkuvat arutelu selle üle, kuidas kõige adekvaatsemalt tõlgendada ja rakendada kogukonda kujundanud tekste. Traditsioonid saavad alguse autoriteetsetest allikatest – tekstidest või isikutest –, millele kogukond oma praktikates ja narratiivides toetub ning mille tõlgendamise kaudu kujunevad välja selle sisemised normid ja vooreslikkuse ideaalid. Pühakiri on kristlaskonna jaoks macintyrelikus mõttes autoriteetne tekst, millele toetuvad kristliku traditsiooni praktikad, eetika ja ka selle narratiivne enesemõistmine.

³⁵ Thomas-Andreas Pöder *et al.*, toim, *Viljatusravi ja suremisabi eetika. Evangeelsete Kirikute Osaduse Euroopas suunised* (EELK Usuteaduse Instituut, 2019), 38.

³⁶ Maddox, “The Enriching Role of Experience”, 122.

³⁷ Scharen ja Vigen, *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, 61.

³⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Kindle versioon (University of Notre Dame Press, 2007), 222.

1.5. Normatiivsus ja ilmutus

Nagu eelnevalt mainitud, põhineb arusaam, et inimlikud kogemused võivad olla teoloogilise eetika jaoks pädevad allikad, ideel Jumala kohalolekust loodud maailmas. Wesley näitel näeme, et ta leidis isiklikes kogemustes võimaluse kogeda Jumala ilmutust igapäevaelu keskel. Kui Jumal end kogemuses ilmutab, ei saa mööda vaadata normatiivsuse küsimusest. Väited, nagu „Jumal õpetas mulle“, „Jumal andis arusaamise, kuidas käituda“ ja „Jumal juhtis mind midagi tegema“ on tugevalt normatiivsed. Kuidas aga need väited suhestuvad juba olemasolevate ja ilmutatud normidega Pühakirjas, traditsioonides ja kogukondlikes praktikates, vajab selgitamist.

Normatiivsuse ja ilmutuse seose mõistmiseks etnograafilises teoloogias on vaja korraks pöörduda teoloogia enese määratluste juurde antud töö raames. Christian Schareni ja Aana Marie Vigeni varasemalt välja toodud definitsiooni alusel on etnograafilise teoloogia eesmärk mõista Jumalat läbi uurimispartnerite kogemuste. See resoneerub Aquino Thomase seisukohaga, kelle arvates on teoloogia ülesandeks „käsitleda kõiki asju Jumala vaatenurgast: kas seepärast, et need on Jumal ise või seepärast, et need viitavad Jumalale kui oma algusele ja lõpule.“³⁹ Thomase järgi keskendub teoloogia Jumalale ja sellele, kuidas kõik asjad on Jumalaga seotud, ning samast vaatepunktist lähtub ka käesolev väitekirj. Ometi ei ole Jumal objekt, mida saaks uurida empiiriliste meetodite abil. Teadmised Jumalast saadakse armuteo või ilmutusena Jeesuse Kristuse läbi.⁴⁰ Samal ajal on teoloogia seotud tänapäevase kultuurikontekstiga ja eeldab ratsionaalset mõtlemist, mistõttu tundub, et teoloogia toimib samamoodi, nagu paljud teised teadused. Kui aga teoloogia on suunatud Jumala tundmisele ja see tundmine jõuab inimesteni läbi ilmutuse Jeesuses Kristuses, siis on vaja selgitada, kuidas Jumala tundmine avaldub etnograafilise uurimistöö käigus.

John Swintoni arvates on ilmutuse vastuvõtmine ühelt poolt intellektuaalne ülesanne, aga teisalt ka praktiline ja kehaline. Swinton eristab teadmise omamist Jumala kohta ja Jumala tundmist.⁴¹ Toetudes Vana Testamendi uurijale Walter Brueggemannile väidab ta, et Jumala tundmine on muuhulgas sotsiaalne praktika. Swinton viitab Jeremija 22:15–16 kirjas olevatele prohveti sõnadele: „Kas sa

³⁹ Thomas Aquino, *Summa Theologiae*, 2., parandatud trükk, toim Kevin Knight (Tõlkinud inglise keelde: English Dominican Province, 1920), l. q. 1, a.7., <https://www.newadvent.org/summa/>. Samale järeldusele teoloogia eesmärgist jõuavad ka nt Paul Murray või Pete Ward. Vt Pete Ward, „Is Theology What Really Matters?“, *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, Kindle versioon, toim Jonas Idestrom ja Tove Kaufmann, kd 17 (Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018), 166.

⁴⁰ *Ibid.* Pete Ward viitab patristilistele autoritele, nagu nt Maksimus Tunnistaja, kes seostavad teadmist Jumalast ilmutusega, kuid samuti Karl Barthe teosele „*Anselm: Fides Quaerens Intellectum*“.

⁴¹ Swinton, John, „Empirical Research, Theological Limits, and Possibilities“, *Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon, toim Ward, Pete ja Tveitereid, Knut (John Wiley & sons Inc., 2022), 88.

selleks oled kuningas, et hoobelda seedritega? Eks sinu isagi söönud ja joonud, aga ometi tegi ta õigust ja oli õiglane. Siis oli tal hea põli. Ta mõistis õigust viletsale ja vaesele, ja siis oli tal hea. Eks see tähenda minu tundmist?“ Jumala tundmise üks aspekt on õiglane suhtumine viletsa ja vaese vastu. Me võime tunda Jumalat oma mõistuse, südame aga ka kehaga. See tähendab ka seda, et me võime õppida midagi Jumala tundmise kohta, vaadeldes ja tähele pannes sotsiaalseid praktikaid inimeste elus. Teoloogilist teadmist nähakse seega Swintoni arvates dünaamilisena. See on intellektuaalselt ja praktiliselt suunatud, hoides tasakaalus Jumala armastuse kehastunud olemust ning teaduslikku uurimist ja palvemeelset püüdlust mõista meile kingitud ilmutust.

Kui vaatleme Jumala ilmutust kui normatiivset nähtust, mis võib esile kerkida empiirilise uurimise kaudu, vajab valgustamist ka see, kuidas kujuneb esilekerkiva (normatiivse) ilmutuse suhe ja dünaamika juba olemasolevate või universaalsete usuliste normatiivsete vaadetega. Helen Cameron jt on kogudustes läbi viidud praktilise teoloogia valdkonda kuuluvates tegevusuurimustes kirjeldanud nelja teoloogilist „häält“, mis kostuvad uuringu käigus.⁴² Tema hinnangul on oluline mõista nelja häält pigem tööriistana kui teoloogia ammendava kirjelduse vormina. Need neli häält ei ole iseseisvad ega teineteisest eraldatud; ükski hääl ei ole kunagi lihtne ega puhas. Pidevalt tuleb endale meelde tuletada, et üht häält kuulates kostavad selles paratamatult ka teiste kolme kaja. Esimene neist on normatiivne teoloogia, mis on uuritava kogukonna jaoks autoriteetne allikas (näiteks Pühakiri, usutunnistused, liturgia ja kiriku ametlik õpetus). Teine hääl on omaks võetud teoloogia, mis väljendab uuritava kogukonna enda sõnul seda, mida nad usuvad ja millest juhinduvad. Kolmas on välja elatud usk ehk toimiv teoloogia. Neljas tüüp on formaalteoloogia, mis on oma olemuselt akadeemiline ja mida esindavad teoloogid. Kõik need neli häält on omavahel tihedas dialoogis ja läbi põimunud. Etnograafilises teoloogias kuulatakse kõiki neid häáli, kuid peamiselt keskendutakse Cameroni jt terminoloogia järgi uurimispartnerite kogemustel põhinevale toimivale teoloogiale ja omaks võetud teoloogiale. Samas märgivad Cameron jt, et need neli teoloogilist häält on asümmeetrilised: normatiivne hääl domineerib reeglina teiste üle, kuna see on läbi katsutud ja autoriteetid on selle legitimeerinud.

Paul Fiddes toob esile kolm peamist lähenemist, kuidas normatiivsuse ja ilmutuse suhet etnograafilises teoloogias käsitletakse ning pakub lahenduse, kuidas on võimalik maandada pinget erinevate normide vahel.⁴³ Suur osa teoloogilisest etnograafiast käsitleb norme kogukonna traditsiooniliste uskumustena ilma, et neid seostataks ilmutusega. Esiteks võidakse norme näha „normatiivsete praktikadena“ või „fundamentaalkäitadena“ (nagu näiteks jutlus). See lähenemine on aga problemaatiline, kuna etnograafia peaks iseenesest hõlmama ka

⁴² Helen Cameron *et al.*, *Talking About God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*, Kindle versioon (Hymns Ancient & Modern Ltd, 2010), 67.

⁴³ Paul Fiddes, „Revelation and Normativity in Ethnography: A conundrum“, *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon, toim Pete Ward ja Knut Tveitereid (John Wiley & Sons Ltd., 2022), 122.

praktikate laiemat konteksti. Kui teatud praktikaid nimetatakse normatiivseteks ja need väljendavad omal moel uskumusi, siis eeldab see iseenesest tegelemist ka ilmutuse küsimusega.

Teine strateegia on mõista ilmutust kui pidevat protsessi kiriku elatud kogemuses, mitte piirata seda konkreetsete sündmustega. Vatikani II kirikukogu ilmutuse dekreet määratleb ilmutuse kahe voona, mis lähtuvad ühest allikast, ja kirjeldab traditsiooni voogu kui „vestlust” Jumala ja tema „armsa Poja mõrsja” vahel, mis jätkub katkematult kiriku tänapäevases elus.⁴⁴ Selles lähenemises peitub potentsiaal selgitada Jumala ilmutust katoliku fundamentaalteoloogia taustal.

Kolmas strateegia, mis Fiddese nägemuses aitab leevendada normatiivsuse ja ilmutuse vahel esinevat pinget etnograafilises teoloogias, keskendub ilmutuse tähendusele endale. Ilmutus ei ole Jumala mõistete, doktriinide ja väidete avalikustamine, vaid Jumala enese olemuse ilmsikstulek, mida ei saa kategoriseerida. See arusaam lähtub Karl Barthi seisukohast, et „Jumala ilmutus Piiblis“ on tema olemuse avaldumine – tema, kes oma olemuselt ei saa inimestele ilmsiks saada.⁴⁵ Kõik inimlikud kontseptsioonid ja mõtteraamid seoses ilmutusega ei ole samal tasemel Jumala olemusega, isegi kui neid on inspireerinud Püha Vaim. Ilmutuse kese ja kõige puhtaim väljendus on Jeesus Kristus, kelle valguses tuleb kõiki teisi ilmutusi vaadelda. Barthi arvates võib Jumal oma rahvaga kõnelda ka väljaspool Pühakirja: „Jumal võib meiega rääkida läbi Vene kommunismi, flöödikontserdi, õitseva põõsa või surnud koera. Me peaksime olema tähelepanelikud, kui ta seda teeb.“⁴⁶ Kuid Barth lisab, et inimene ei ole volitatud seda sõnumit edasi andma, kui ta ei ole just prohvet. Mõõdupuuks ja normiks, mille alusel sellist ilmutust hinnata, on Jeesus Kristus. Samuti räägib Barth „sekulaarsetest tähendamissõnadest“, mis väljendavad tõde.⁴⁷ Need on sõnumid, mis pole kirjas Pühakirjas ega käsitletud kirikus, kuid on kooskõlas Jumala tõelise Sõnaga. Jumal on vaba end ilmutama seal ja sellisel viisil, nagu ta soovib, kuid tema ilmutus ei lähe vastuollu sellega, mis on avaldatud Jeesuses Kristuses. Selline arusaam ilmutusest kui Jumala enese avaldamisest inimestele oma suveräänse tahte järgi (nii aja kui ka koha osas) võimaldab näha koguduse keskel elatud usu valguses esile kerkivat ilmutusel põhinevat normatiivsust potentsiaalselt olulise hääle ja autoriteedina teiste normatiivsete hääle seas. Kui ükski inimese kasutatud usuline kontseptsioon või norm ei ole võrreldav Jumala enese olemusega, siis see loob võimaluse normide ümberhindamiseks ja ülevaatamiseks. Sest vaid Jumal ise on kõige kõrgeim norm ja teda ei ole võimalik kategoriseerida.

⁴⁴ „Dei Verbum“, Vatikani II kirikukogu dogmaatiline konstitutsioon ilmutusest, 18. november 1965, 8, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html.

⁴⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*, tõlk G.W. Bromiley, I/1 (T&T Clark, 1975), 315.

⁴⁶ *Ibid.*, 55.

⁴⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation*, tõlk G.W. Bromiley, IV/3.1 (T&T Clark, 1975), 112–114.

Jääb veel selgitada, millises punktis etnograafiline teoloogia võib kohtuda ennast ilmutava Jumalaga ja kuidas saavad sellest välja kasvada normatiivsed järeldused. Mary McClintock Fulkersoni arvates tõuseb asjakohane teoloogia esile dilemmade keskelt – olulistest olukordadest, mis vajavad lahendamist.⁴⁸ Selliseid olukordi, mis loovad uudseid mõtteviise, nimetab ta haavadeks. Teoloogiline mõtlemine kerkib esile just seal, kus – sarnaselt haavale – valulik ebamugavustunne annab märku, et midagi vajab muutmist või parandamist. See protsess eeldab muutust, kuna haav tähistab midagi katkiläinut, mis vajab tervenemist. Jumala enese ilmutus võib avaneda valusas lõhes, mis tekib empiirilise kirjelduse ja olemasolevate normide vahel.⁴⁹ Teoloogia saab sellisel puhul väljenduse kui kriitilis-normatiivne ettevõtmine, aidates paljastada ja näha usu sisemist ebatruudust, evangeeliumi tõe varjutamist, konflikti Jumala endaga.⁵⁰ Ted Smith nimetab seda lõhet lüngaks. Ta kirjutab:

„Kuid huvitav ei ole siin mitte see, kuidas mingi kontseptsioon sobitub konteksti, vaid lüngad nende kahe vahel – viisid, kuidas sotsiaalne nähtus ületab, jääb alla, möödub ja muul moel ei vasta teoloogilisele mõistele. Selle lõhe – Mary McClintock Fulkersoni sõnade järgi „haava“ – nägemine võib avada dialektilise liikumise, mis on omamoodi lootus.“⁵¹

Smithi järgi peitub dialektilises lõhes lootus, mis loob võimaluse Jumala ilmutuseks. Kuid erinevalt Fulkersonist näeb Smith võimalust, et lõhe ei teki ainult valusast haavast, kus mingi sotsiaalne nähtus jääb alla normatiivsele ootusele, vaid ka seal, kus sotsiaalne nähtus ületab normatiivse teoloogilise arusaama või läheb sellest suisa mööda. Jumala ilmutus, mis võib ilmnedda just seesugustes lõhekohtades, on tähendusrikas rikkus – saladus, mis muutub mõistmise kasvades sügavamaks. See ei ole pelgalt lõhede keskel kogetav ebamugavus, vaid armastuse ja armu ülevoolav küllus.

Etnograafilise uurimistöö tulemusena ilmnevad uuritava kogukonna sees lõhed olemasolevate normide, uurija normide ja empiirilise reaalsuse vahel. Just nende lõhede või haavade keskelt võib esile kerkida ilmutus. See esilekerkinud pinge asetatakse seejärel Kristuse normatiivse loo taustale, mis loob uue võimaluse ilmutuseks – mõistetuna kui Jumala eneseavaldus, mille valguses on vanu normatiivseid kontseptsioone võimalik ümber hinnata.⁵²

⁴⁸ Mary McClintock Fulkerson, *Places of Redemption. Theology for a Worldly Church*, Kindle versioon (Oxford University Press, 2007), 13.

⁴⁹ Fiddes, „Revelation and Normativity in Ethnography: A conundrum“, 122.

⁵⁰ Thomas-Andreas Pöder, „Süstemaatiline teoloogia ja selle roll teoloogilise pädevuse omandamisel“, *Usukultuur evangeelses luterlikus vaatevinklis. Teoloogilise mõtte uurimusi ja arendusi* (EELK Usuteaduse Instituut, 2016), 501.

⁵¹ Smith, „Troeltschian questions for “Ethnography as Christian theology and ethics“, 7.

⁵² Fiddes, „Revelation and Normativity in Ethnography: A conundrum“, 128–129.

1.6. Välitöös kasutatud meetodid ja lähenemised

Väitekirja eesmärk on uurida, kuidas, mil määral ja millisel kujul väljenduvad vourused kristlastest eraisikute igapäevastes rahalistes praktikates, nagu tarbimine, investeerimine, hoiustamine ja laenamine. Arvestades, et vourused ning nende kujunemine on olemuslikult kontekstitundlikud, keskendub töö ühe konkreetse kristliku koguduse liikmetele.⁵³ Alljärgnev lõik kirjeldab kvalitatiivseid meetodeid, mida kasutati andmete kogumiseks etnograafilises uurimistöös, samuti valimi koostamise põhimõtteid ja andmete analüüsimise võtteid.

Etnograafiline uuring viidi läbi Avastaja koguduses – Tallinnas tegutsevas evangeelses kristlikus kogukonnas.⁵⁴ Kuna eraisikute rahanduslik käitumine on tundlik ja diskreetne valdkond, võib väljastpoolt tulnud uurija jaoks uurimisväljale sisenemine osutada ajamahukaks protsessiks. See suurendaks märkimisväärselt uurimistöo mahtu ning võiks raskendada uuritavate värbamist. Seetõttu valiti uurimisväljaks kogudus, mille liige uurija on olnud alates 1994. aastast. See asjaolu loob teatavad eelised kogukonna kultuuri kirjeldamisel, uurimisväljale sisenemisel ja kogukonna usalduse saavutamisel, kuid samas seab ka metodoloogilisi ja eetilisi piiranguid ning kätkeb riske, millega tuleb teadlikult arvestada. Neid võimalusi, piiranguid ja kaalutlusi on vaadeldud lähemalt uurija positsiooni ja refleksiivsust käsitlevates alapeatükkides (1.9, 1.10).

Uurimiseesmärkide saavutamiseks kasutati andmete kogumisel kombineeritud kvalitatiivseid meetodeid: poolstruktureeritud fookusgrupi intervjuusid, poolstruktureeritud individuaalseid intervjuusid ning finantspäeviku meetodit. Poolstruktureeritud fookusgrupi intervjuude eesmärk oli soodustada uurimispartnerite omavahelist arutlevat suhtlust uuritava teema kontekstis. Et hinnata, kas eri vanuserühmadesse kuuluvate uurimispartnerite seisukohad erinevad, jaotati fookusgrupid vanuserühmade alusel kaheks. Mõlema fookusgrupiga viidi läbi kaks kohtumist. Esimesse fookusgruppi kuulusid üle 31-aastased uurimispartnerid, teise aga kuni 30-aastased osalejad. Alla 30-aastastest uurimispartneritest koosnenud fookusgrupis osales neli inimest ning üle 31-aastaste uurimispartnerite fookusgrupis viis. Teisese eesmärgina pidas uurija oluliseks, et fookusgrupid aitaksid analüüsi järel täpsustada individuaalsete intervjuude uurimisküsimusi ning mõtestada uut või ootamatut empiirilist materjali. Esimese kohtumise küsimused olid teadlikult üldised ja impersonaalsed. Fookusgrupi intervjuud võimaldasid tuvastada ka potentsiaalseid osalejaid, kellele pakkuda võimalust osaleda pikemaajalises uuringus finantspäeviku meetodi kaudu. Lisaks aruteluküsimustele rakendati fookusgruppides abitehnikana lühikesi piiblitlugemisi: iga intervjuu lõpus loeti ette üks raha- või varateemaline lõik, millele järgnes lühike arutelu. Selle eesmärk oli aidata uuritavatel verbaliseerida kogemusi või harjumusi, mida oli raske otse väljendada. Fookusgrupi intervjuud algasid *agape*-söömaajaga – kristliku osadussöömaajaga –, mis lõi vestluseks kogukonnale

⁵³ Vouruste kontekstitundlikkuse kohta vt käesoleva väitekirja osa 2.6.

⁵⁴ Avastaja koguduse nimetust on kasutatud alates 2024. aastast. Koguduse juriidiline nimi on Tallinna Kristlik Vabakogudus.

omase ja usaldusliku keskkonna.⁵⁵ Söömaaeg algas samuti lühikese palvega, mis on kristliku osadussöömaaja puhul tavapärane. Uurijate seas valitseb eriarvamus selle suhtes, kas teoloogiline eetika on eripärane üksnes seetõttu, et moraali puudutavaid küsimusi käsitletakse kristlike või teoloogiliste allikate (nt Pühakirja) põhjal, või seisneb selle eripära ka selles, et distsipliini praktiseeritakse kristlikul viisil.⁵⁶ Väitekirja autor lähtub mõlemast seisukohast ning on arvamusel, et käesoleva väitekirja kvalitatiivne uurimus – mille eesmärk on vastata teoloogilise eetika valdkonda kuuluvatele uurimisküsimustele – peaks oma olemuselt kujutama endast ka teatud määral teoloogilist protsessi. Eileen R. Campbell-Reed ja Christian Scharen pakuvad välja teoloogiliselt tervikliku „kirjeldava momendi“ praktilise teoloogia jaoks, näidates, kuidas etnograafiline intervjuu ise on praktiline teoloogiline tegevus. Näiteks alustavad nad fookusgrupi intervjuusid vaikselt palvega.⁵⁷ Soovides minna kaugemale olukorra kirjeldamisest või empiiriliste andmete kogumisest, väidavad nad, et praktiline teoloogia vajab teoloogiliselt ümbermõtestatud uurimispraktikaid. Mida teoloogilisemaks muutub intervjuuprotsess, seda enam kujuneb sellest ka sügavalt liigutav vaimulik praktika. Andmete kogumine ei ole nende käsitluses enam üksnes funktsionaalne samm mõne suurema teoloogilise raamistuse sees, vaid saab ise sisuliseks kontseptuaalseks ja teoloogiliseks ettevõtmiseks. Samuti rõhutatakse, et tegu on olemuslikult suhestatud, emotsionaalse ja kehastunud kujutlusvõime väljendusega – osalemise ja Jumala elus ja töös.

Pärast fookusgrupi intervjuusid toimusid individuaalsed poolstruktureeritud süvaintervjuud, mille iseloom oli osalejaintervjuuline.⁵⁸ Nii fookusgrupi kui ka individuaalsete intervjuude kavad lähtusid uurimisküsimustest ning jagunesid kaheks suuremaks alakategooriaks: rahanduslikku käitumist kujundavate

⁵⁵ *Agape*-söömaaeg on kristlik osadussöömaaeg, millel puudub iseseisev liturgiline tähendus ning mis toimib eeskätt usklike osadust väljendava usupraktikana. 1Kr 11:20–34 kirjeldab algkristliku koguduse kokkusaamisi, kus osadussöömaaeg moodustas olulise osa koguduse elust. Paulus kritiseerib selles kontekstis ilmnenuid sotsiaalse ebaõigluse juhtumeid, mis ähvardasid moonutada selle praktika teavat usulist tähendust. Tõenäoliselt oli nende söömaaegade osa ka euharistia. Wayne Meeksi hinnangul ei olnud aga tegemist koguduse liturgilise tegevusega kitsas mõttes, vaid pigem grupi solidaarsust tähistava rituaaliga, mille eesmärgiks oli kogukondlik integratsioon ning mille keskmes oli osadus (koinõnia). Vt Michael White L., „Regulating Fellowship in the Communal Meal: Early Jewish and Christian Evidence.“, *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World.*, toim Inge Nielasen ja Hanne Nielsen Sigismund (Aarhus University Press, 1998), 179.

⁵⁶ Vt nt Kallenberg, Brad, J., „Positioning MacIntyre within Christian Ethics“, *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toim Murphy, Nancey et al. (University of Notre Dame Press, 1997), 46.

⁵⁷ Eileen R. Campbell-Reed ja Christian Scharen, „Ethnography on holy ground: how qualitative interviewing is practical theological work“, *International Journal of Practical Theology*, nr 17 (2) (2013): 232–59.

⁵⁸ Intervjuusid võib eristada intervjuueeritava positsioonist lähtuvalt osaleja- ja eksperdi-intervjuudeks. Eksperdiintervjuud keskenduvad isikutele, kellel on uuritavas valdkonnas spetsiifilised teadmised ja kogemused, samas kui osalejaintervjuudes on rõhk intervjuueeritava isiklike kogemuste, hoiakute ja tõlgenduste esiletoomisel.

hoiakute ja vooruste kujunemine; rahanduslike hoiakute ja vooruste väljendumine igapäevaelus. Kokku viidi läbi üheksa individuaalset intervjuud.

Kuna uurimistöö eesmärgi täitmiseks oli oluline ka jälgida uurimispartnerite rahanduslikku käitumist selle tegelikus avaldumisvormis, kasutati kolmanda andmekogumise meetodina finantspäevikut.⁵⁹ Uuritavad pidasid kuue kuu jooksul finantspäevikut oma tulude ja kulude kohta. Kogutud andmete põhjal viidi kord kuus läbi struktureerimata intervjuud, mille eesmärk oli täpsustada andmete sisu, tähendust ja konteksti. Kokku osales finantspäeviku meetodil uurimistöös kolm uurimispartnerit, kellega viidi läbi 18 intervjuud. Välitööd viidi läbi ajavahemikus septembrist 2024. a kuni veebruarini 2025. a. Uurimistöös osales kokku 20 uurimispartnerit (kümme meest ja kümme naist), kellega viidi läbi 31 intervjuud.

1.7. Valim

Valimi moodustamisel lähtuti uurimiseesmärkidest, töö metoodilisest taustast ja uurimismetoodika eripäradest. Uurimisküsimustele vastuste saamiseks kontsentreeruti ühele konkreetsele kristlikule kogukonnale, mis võimaldas uurida partikulaarset kultuuri, selles levivaid praktikaid, narratiive ja traditsioone ning nende mõju vooruste kujunemisele ja väljaelamisele eraisiku rahanduslikus käitumises. Sellest lähtuti ka valimi koostamisel ja uuringu etappide ülesehitamisel. Uuringusse ei kaasatud alla 18 a koguduseliikmeid. Nooremad kui 18 a jäeti uurimistöös valimist välja, kuna nende rahanduslik käitumine on piiratud seadusega (nt seadus ei võimalda neil laenata või investeerida) ja ka praktiliselt, kuna enamikul noortel pole sellises vanuses veel regulaarset sissetulekut. Välditi uuringusse kaasatavate diskrimineerimist vanuse, soo, rahvusliku kuuluvuse või millise iganes muu kriteeriumi alusel. Valimi valikul (eriti finantspäeviku meetodi puhul) sai siiski suuresti määravaks uuritavate valmidus rahanduskäitumist puudutavas uuringus osaleda. Piiratud teovõimega või ajutiselt piiratud teovõimega isikuid uuringusse ei kaasatud. Uuringuprojekti planeerimisel määrati osalejate arv vahemikku 19 kuni 32 inimest. Lõplikuks osalejate arvuks kujunes 20, mida uurija pidas piisavaks, arvestades uuritava koguduse suurust (2023. aastal oli koguduses 134 liiget). Tegemist oli suhteliselt suure protsendiga koguduse liikmetest ning kogutud empiiriline materjal osutus uurimistöö järelduste tegemiseks piisavaks. Uurimispartnerite puhul on kasutatud pseudonüüme, mis viitavad üldjuhul nende soole, kuid vastavalt anonüümsuse põhimõtetele ei ole vanuselist eristust järjepidevalt välja toodud. Kuigi algselt oli kavatsus kajastada ka vanust, otsustati

⁵⁹ Finantspäeviku meetod tuleneb antropoloogide Daryl Collinsi, Jonathan Morduchi, Stuart Ruthefordi ja Orlanda Ruthveni teosest „Portfolios of the Poor: How the World’s Poor Live on \$2 a Day“, kus uuriti 250 alla vaesusepiiri elava perekonna rahanduskäitumist Bangladeshis, Indias ja Lõuna-Aafrika Vabariigis, kasutades peamiselt finantspäeviku pidamisel tuginevaid andmeid. Vt Daryl Collins *et al.*, *Portfolios of the Poor: How the World’s Poor Live on \$2 a Day* (Princeton University Press, 2009).

pärast põhjalikumat kaalumist seda teha vaid episoodiliselt. Uurimistöö kontekstis ei ole uurimispartneri sugu enamasti analüüsi seisukohalt määrav, kuigi mõne teema käsitlemisel võib see pakkuda täiendavat mõistmist käsitletava olukorra suhtes.

1.8. Andmete töötlemine ja tõlgendamine

Andmete sügavuti mõistmiseks kasutati uurimistöös avatud kodeerimist ja memode kirjutamist. Avatud kodeerimisel seati esialgsed koodid, et andmestikku saaks kategooriatesse koondada. Selle käigus loeti läbi vaatlusmärkmehed, otsides olulisi võtmesõnu, sündmusi või teemasid, mis seejärel märgistati. Samal ajal koostati lühikesed memod, milles toodi välja olulised tähelepanekud ja võimalikud ideed. Esmane kodeerimine toimus järgmiselt: transkribeeritud intervjuud laeti üles kvalitatiivse andmeanalüüsi programmi NVivo ning läbilugemisel tähistati nendes tähenduslikud episoodid, narratiivid ja korduvad väljendid, mis puudutasid rahaga seotud hoiakuid, otsuseid, pingeid või usulisi tõlgendusi. Kuigi tänapäevased kvalitatiivse andmeanalüüsi programmid, nagu NVivo, võimaldavad kasutada ka tehisintellektipõhiseid automaatse kodeerimise tööriistu (kus tehisintellekt koostab intervjuude põhjal koodid ise), eelistas käesolev uurimus käsitsi uurija poolt läbiviidud kodeerimisprotsessi. Esiteks tulenes see sellest, et tehisintellektil põhinevad lahendused olid uurimuse läbiviimise ajal veel uudsed ja ei olnud veel nii võimekad, ning see oleks tekitanud riski, et midagi olulist võib materjalist kaotsi minna. Kuid teiseks võimaldas selline käsitöö pöörata tähelepanu intervjuude nüansirikkusele, mida automaatne kodeerimine ei oleks pruukinud piisava tundlikkusega tabada. Kodeerimise käigus intervjuude läbilugemine tõi uurijale taas meelde uurimisprotsessis kogetud mitteverbaalsed detailid, näiteks uurimispartnerite kõne tonaalsuse ja kehakeele (mille kohta oli juba transkribeerimise käigus lisamärkeid tehtud) või ka erinevad emotsioonid. See oli ka üks põhjuseid, miks uurimuses eelistati käsitsi transkribeerimist automaatsetele transkribeerimissüsteemidele. Selline lähenemine oli küll ajamahukas, kuid võimaldas uurijal paremini tajuda uurimismaterjali kontekstuaalseid nüansse.

Kodeerimisel kasutati paralleelselt nii kirjeldavaid koode (nt „raha kui pingete allikas”) kui ka temaatilisi märksõnu (nt „kasinus” või „investeering”). Konkreetseid koode sisaldavad tekstilõigud intervjuudest koondati faili, mis võimaldas hiljem avada konkreetse koodiga seotud andmestiku ning võrrelda eri intervjuudes esinenud käsitlusi ja kogemusi. Analüüsi edenedes koondati osa esmaseid koode laiemate temaatiliste kategooriate alla, nagu näiteks „rahataiskus” või „annetamine“. Nendest teemadest lähtuti doktoritöö teise osa peatükkide koostamisel.

Kodeerimisprotsess ei olnud oma olemuselt suunatud kodeerimine, mille puhul otsitakse andmestikust juba eelnevalt määratletud teemasid või teoreetilistest kategooriatest lähtuvaid mustreid. Lähenemiseks oli valitud avatud kodeerimine, mis võimaldab teoreetiliselt suuremat tundlikkust uurimismaterjalis esile kerkiivate ootamatute, vastuoluliste või tähelepanuväärsete teemade suhtes. Samas ei

olnud võimalik ka täielikult välistada uurimisküsimustest lähtuvat või voo-
reetilise raamistikuga seotud eelhäälestust, kuna need kujundasid paratamatult
uurija tähelepanu ja tõlgendushorizonti kogu analüüsiprotsessi vältel. Nõnda
kogunes teatav hulk koode, mis väljendasid uurimispartnerite intervjuudes esile
kerkinud voo-
reid ja pahesid või voo-
ruse kujunemisega seotud teemasid. Või-
malik, et kui uurija oleks lähenenud intervjuude kodeerimisele ilma eelneva teo-
reetilise raamistikuta ning uurimisviisina oleks kasutatud põhistatud teooriat
(mille eesmärk on teoorialoome), oleksid ka kujunenud koodid olnud teist-
sugused. See osutab asjaolule, et olemasoleva teoreetilise raamistikuga uurimuses
ei ole avatud kodeerimine täielikult teooriast sõltumatu.

Teatud teemad, mis intervjuude käigus tundusid märkimisväärsed või huvi-
äratavad, kerkisid esile juba esmase andmekogumise faasis. Hilisemal ülevaata-
misel selgus siiski, et osa materjalist ei olnud piisavalt sisukas, et võimaldada
suuremate järelduste tegemist või teemade koondamist. Samas ilmnesid mõned
teised teemad intervjuude läbilugemisel selgelt ja korduvalt, kuna need puudu-
tasid märkimisväärselt osa uurimispartneritest; nende käsitlemine oli seetõttu
loomulik ja vältimatu. Tegemist oli dünaamilise protsessiga, mille käigus uurija
liikus korduvalt tagasi intervjuude, koodide, teemade ja lühimemede juurde, neid
üle lugedes ja reflekteerides. Väitekirjas käsitletavate teemade valikul osutus olu-
liseks ka eespool mainitud „haava” või „löhe” märkamise erinevate normatiivsete
ja usuliste arusaamade vahel. Täenduslike teemade valik lähtus lisaks kultuuri-
lise kirjelduse vajadusest ka teoloogilisest kaalutlusest – eesmärk oli, et materjal
oleks sisuline teoloogiliselt.

1.9. Uurija positsioonist

Küsimus uurija rollist suhte kontekstis uuritavaga on sisuliselt küsimus uurija
positsioonist, mida tuleb uurimistöös teadvustada ja arvesse võtta. Indrek Peedu
hinnangul on uurija positsiooni teadvustamine uurimistöös sama oluline kui
kasutatav meetod ja metodoloogia, kuna uurija ei seisa kunagi maailmast põhi-
mõtteliselt lahus ning ka tema teadustööd ei saa metodoloogiliselt täielikult
eraldada uurimiskontekstist.⁶⁰ John Swinton ja Harriet Mowat väidavad, et kvali-
tatiivse uurimistöö puhul – nagu ka käesolevas uurimistöös – on uurija roll kõige
olulisem aspekt.⁶¹ Sellises uurimistöös on uurija fookus „peamine tööriist” ja
valikute tegemise instrument. See eeldab uurijalt teatud eneseteadlikkust ning
suutlikkust toimida epistemoloogilises kontekstis, mis on keerukas, rikastav, loov
ja mõnikord ka riskantne. Peedu käsitleb religiooniuuringute kontekstis mitmeid
põhimõttelisi lähenemisi uurija positsioonile. Esimene neist on metodoloogiline
ateism, mille järgi tuleb keskenduda üksnes empiirilisele ligipääsetavale

⁶⁰ Indrek Peedu, „Uurija positsioonist religiooniuuringutes“, *Usuteaduslik Ajakiri*, nr 87 (3) (2024): 75.

⁶¹ Swinton, John ja Mowat, Harriet, *Practical Theology and Qualitative Research* (SCM Press, 2016), 56.

materjalile.⁶² Kuna religioosete väidete ontoloogilist tõestatust ei saa teaduslikult kinnitada, peab uurija oma töös lähtuma eeldusest, et neid ei saa kehtivaks pidada – sõltumata isiklikust usust. Uurija peab järgima epistemoloogilist protseduuri eeskirju – vältida tuleb seisukoha võtmist usuväidete tõesuse kohta. Teiseks lähenemiseks on metodoloogiline agnostitsism, mille aluseks on sarnane arusaam: väidete tõesus jääb väljapoole teaduslikku uurimisvälja.⁶³ Kuid erinevalt ateismist rõhutab see suund vajadust säilitada uurija neutraalsus, vältides ühe maailmavaate eelistamist teisele. 1990. aastatest alates on hakatud uurija positsiooni mõtestama mitmekesisemalt, asetades keskmesse neutraalsuse mõiste.⁶⁴ Selle vaate järgi peaks uurija vältima muuhulgas eelarvamuslikku keelekasutust, sulustama religioosseid tõesusväiteid ja hoiduma isiklikest hinnangutest. Neutraalsus ei tähenda aga ükskõiksust, vaid distsiplineeritud uurimishoiaku säilitamist. Neljas vaatenurk on dialoogilisuse idee, mille puhul on iga sugune teadmise kujunemine olemuslikult seotud vastastikuse suhestumisega uuritavaga.⁶⁵ Uurija ei saa asetuda väljapoole uurimiskonteksti ega kehtestada „vaadet eikusagilt“ – ta on osa uuritavast elukeskkonnast. Sellega seonduvalt toob Peedu esile ka metodoloogilise ludismi, mida võib vaadelda dialoogilise lähenemise radikaalsema vormina.⁶⁶ Selle järgi tuleb uurijal religioosete tähenduste mõistmiseks õppida ajutiselt mõtlema, tundma ja toimima nii, nagu uuritavad ise – osaledes teatud määral nende maailmas ja praktikates. Veel ühe lähenemisena toob Peedu esile metodoloogilise naturalismi.⁶⁷ Selle suuna järgi tuleb religiooni käsitleda täielikult inimliku ja loodusliku nähtusena, mida tuleb mõtestada ja seletada loodusliku maailma raames. Kõik viited reaalsusele, mis jääb väljapoole loodusteaduslikult uuritavat, jäävad teadustöö piiridest välja ning nendega ei ole vaja arvestada.

Dialoogilisuse idee on põhjalikult lahti mõtestanud Gavin Flood.⁶⁸ Situatiivne vaateleja – uurija, kes teadvustab oma kohalolu, rolli ja mõju konkreetse olukorra kontekstis – toob etnograafilisse uurimissituatsiooni paratamatult kaasa mitte üksnes kasutatavad meetodid, vaid ka oma isikliku biograafia, mis mõjutab uurimisprotsessi tervikuna.⁶⁹ See ei pruugi olla ohuks objektiivsusele, vaid võib kujuneda teadmise vahendamise ressursiks. Objektiivsust võib mõista dialoogina või vastastikuse interaktsioonina osalejate vahel sotsiaalsel väljal, kus üks osalejatest on sotsiaalteadlane või situatiivne vaateleja.⁷⁰ Erinevad narratiivid ja juhtumid asetatakse kriitilise vaatluse alla, kusjuures igaüks neist on ühtlasi teise osaleja

⁶² Peedu, „Uurija positsioonist religiooniuuringutes“, 78.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 80.

⁶⁵ *Ibid.*, 81.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, 83.

⁶⁸ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking The Study of Religion* (Cassell, 1999).

⁶⁹ *Ibid.*, 147.

⁷⁰ *Ibid.*, 148–149.

kriitilise vaatluse objekt. Nii kujuneb sotsiaalsest analüüsist suhestunud arusaamine, milles mõlemad pooled on aktiivselt kaasatud kultuuri tõlgendamisse. See ei tähenda siiski, et kõik olukorra kirjeldused või tõlgendused oleksid võrdselt sobivad või et „kõik on lubatud“. Tõendusmaterjali, sidususe ja analüütilise põhjalikkuse hindamise standardid kehtivad endiselt.⁷¹ Aga väita tuleks, et iga-sugune seletus on alati situatiivne. Ei eksisteeri mitte mingisugust suvalist vaadet ning alati on olemas erinevad narratiivid, mis võivad olla täiesti kokkusobimatud, kuna põhinevad täiesti erinevatel eeldustel. Kriitiline arutelu tähendab ühtlasi, et eetiline või väärtusneutraalsus pole võimalik – iga kultuuripraktika erinev käsitus sisaldab ka erinevaid väärtussüsteeme.

Ülaltoodud käsitluste valguses võib väita, et käesoleva väitekirja autor on positsioneerinud end uurijana ennekõike dialoogilisest lähtepunktist. Uurija ei pea omaenda arusaamu, tõlgendusi ega narratiive olemuslikult sobivamaks või tõepärasemaks kui uurimispartnerite omi, vaid püüab asetada need omavahelisse vastastikusse dialoogi. Samas ei piirdu uurija positsioon üksnes dialoogilisusega. Väitekirja toob sisse teoloogilise normatiivsuse mõõtme, rakendades analüüsis mitte üksnes kogemuslikke ja empiirilisi hääli, vaid kristliku traditsiooni käigus kujunenud teoloogilisi arusaamu ja tõlgendusi. Nende seas on keskne positsioon määratud Kristuse normatiivsele häälele, mis toimib regulatiivse allikana kõigi teiste normatiivsete arusaamade hindamisel. Kristuse valguses leiab nii uurija kui kogukonna teoloogiline praktika oma kriitilise mõõdupuu. Indrek Peedu on osutanud, et uurija positsiooni võib käsitleda regulatiivse ideaalina – ehk ideaalina, mille poole püüeldakse, kuid mis jääb alati osaliselt kättesaamatuks.⁷² Käesolevas töös ilmneb, et uurija püüab teadvustada ja integreerida erinevaid lähenemisi – dialoogilisust ning normatiivset refleksiooni –, kuid ei taotle nende täielikku sünteesi ega töö ranget sobitamist kindlasse teoreetilisse raamistikku. Pigem on ta teadlik nende lähenemiste vahelisest pingeväljast ja püüab selles teadlikkuses toimida.

1.10. Refleksiivsus

Kui uurija positsioon viitab epistemoloogilisele ja metodoloogilisele hoiakule, siis refleksiivsus tähistab uurija teadlikkust iseendast, oma eeldustest, rollist ja mõjust uurimisprotsessile. Viimastel aastatel on üha enam pööratud tähelepanu sellele, kuidas teadmine sotsiaalselt ja kehaliselt paikneb.⁷³ See mõjutab ka seda, kuidas teoloogid teevad välitööd. Teoloogi isik kujundab viisi, kuidas ta välitööle läheneb, kuidas ta vaatlleb ja tõlgendab kogutud andmeid. Sotsioloogid ja antropoloogid nimetavad teadlikkust oma rollist uurimisprotsessis ning sellega

⁷¹ *Ibid.*, 149.

⁷² Peedu, „Uurija positsioonist religiooniuuringutes“, 108.

⁷³ Kristen Donskov Felter, „Fieldwork and the Person of The Theologian“, *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle version, toim Pete Ward ja Knut Tveitheid (John Wiley & Sons Ltd., 2022), 373.

kaasnevat eneskriitilist hoiakut refleksiivsuseks.⁷⁴ Eileen Campbell-Reed pakub, et praktilises teoloogias võiks refleksiivsust mõista ka kui alandlikkust ja prohvetlikku kriitikat.⁷⁵ Campbell-Reed kirjeldab kolme tüüpi refleksiivsust teoloogilise etnograafia puhul: 1) uurija sotsiaalset paiknemist või positsiooni, 2) võimalike alternatiivide valikut, mida uurija võib pakkuda seoses kritiseeritava olukorra muutmise või ümberkujundamisega, ja 3) uurija positsiooni ning keeruka olukorra tiheda kirjelduse kombinatsiooni.⁷⁶ See kolmas refleksiivsuse vorm on aluseks etnograafiaile kui kultuurikriitikale või teoloogilises tähenduses prohvetlikule kriitikale.

Uurija positsiooni tunnistamine on Campbell-Reedi hinnangul vaid esimene samm teadustöös. See ei piirdu pelgalt enese kohta info avaldamisega – teabega, mida igaüks suudaks otsingumootori abil internetist kergesti leida. Refleksiivsuse tegelik tähendus avaldub hetkel, mil uurija mõistab oma paiknemist, seda, kuidas see on seotud uuritava olukorraga ning tegutseb vastutustundlikult, olles teadlik oma suhetest ja nende keerukusest uuritavate inimestega.⁷⁷ Ja mis kõige olulisem – ta kaalutleb, kuidas suhestuda kriitiliselt nende sotsiaalsete ja teoloogiliste maailmadega, mis on uurijat kujundanud ning millega ta oma uurimistöös dialoogi astub.

Ma viin etnograafilise uurimuse läbi oma „kodukultuuris“. See kehtib nii kristliku kogukonna üldises tähenduses kui ka konkreetsemalt seetõttu, et uurimispartnerid kuuluvad samasse kogudusse, kuhu minagi. Enne Barbara Myerhoffi raamatu „Number Our Days“ ilmumist 1978. aastal keskendus antropoloogia peamiselt „eksootilisele teistsugusele“, uurides kultuure väljaspool Ameerika ja Euroopa konteksti.⁷⁸ Kodukultuuri kriitika jäi pigem varjatud või marginaalseks eesmärgiks. Myerhoffi uuring eakate juutide kogukonnast California Venice Beachil tähistas aga murrangut: etnograafiline pilk pöördus tagasi uurija enda kultuuriruumi.⁷⁹ Nii hakati nägema, kuidas tuttav on muutunud ise eksootiliseks. Victor Turner märgib Myerhoffi teose eessõnas, et tema töö on antropoloogilise teooria suunanäitaja ning et antropoloogia kui distsipliini pikaajaline suundumus on olnud alati enese poole tagasipöördumine – „puhastatud pilk iseendale“.⁸⁰ Kuigi kodukultuuri uurimine on tänapäeval üsna tavapärane ja

⁷⁴ Vt nt Pierre Bourdieu ja Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Polity Press, 1992).

⁷⁵ Eileen R. Campbell-Reed, „Reflexivity – A Relational and Prophetic Practice“, *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, Kindle versioon, toim Jonas Ideström ja Tove Kaufmann, kd 17 (Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018), 79.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 80.

⁷⁸ *Ibid.*, 82.

⁷⁹ Barbara Myerhoff, *Number Our Days: A Triumph of Continuity and Culture Among Jewish Old People in an Urban Ghetto* (E.P. Dutton, 1978).

⁸⁰ Victor Turner, „Introduction“, *Number Our Days: A Triumph of Continuity and Culture Among Jewish Old People in an Urban Ghetto* (E.P. Dutton, s.a.). ix.

nõuab teatud määral kõrgendatud refleksiivsust, lisanduvad minu uurimuses sellele siiski mitmed täiendavad aspektid, mis muudavad refleksiivse lähenemise eriti oluliseks. Käesolevas uurimistöös olen ma uurijana ka uuritava kogukonna üks vaimulikest juhtidest, omades seeläbi teatavat võimupositsiooni. Ühelt poolt aitavad uurimiseetika tavadele tuginevad tehnilised protseduurid ja otsused teatud riske maandada. Võimuga seotud mõju ja rollikonfliktide maandamiseks tagandasin end kõiki uurimistöid puudutavaid küsimusi hõlmavatest uuritava koguduse juhtkonna aruteludest ja otsustest. Teiseks julgustasin uuritavaid uurimistööd puudutavaid küsimusi ja murekohti teatavaks tegema teistele koguduse juhtkonna liikmetele. Kolmandaks kaasasin uurimistöo juhendajat, kaasjuhendajat ja ülikooli eetikanõustajat uurimiseetikat puudutavate dilemmaide lahendamisse. Neljandaks otsustasin rakendada pidevat eneserefleksiooni antud küsimuses kogu uurimistöo kestel. Kuid mitmete uurimispartnerite jaoks olen ühtlasi ka sõber, mis lisab olukorrale kolmanda mõõtme ja muudab rollidevahelise dünaamika veelgi keerukamaks. Kõik need rollid kehastuvad ühes ja samas inimeses ning neid ei ole võimalik ka parima tahtmise juures täielikult eristada. Olen toonud uurimistöösse kaasa oma isikliku tausta ning vaated, mis puudutavad nii uuritavat kogukonda, teoloogiat kui rahanduskäitumist. Mul on oma normatiivsed arusaamad, kahtlused, läbikukkumised, vead, reaktsioonid ja elukogemused, sealhulgas varasem töö finantssektoris, mis paratamatult mõjutavad uurimisprotsessi. Enne välitööde alustamist kaardistasin teadlikult oma eelarvamused, vaated ja hoiakud, mis võivad mõjutada nii andmete kogumist kui ka nende tõlgendamist. Samuti pidasin välitööpäevikut, kuhu talletasin uurimisprotsessi jooksul esile kerkinud olulisemad refleksioonid, tunded ja kogemused. Siiski tuleb tunnistada, et minu enesemõistmine – ükskõik kui aus see ka ei oleks – on alati mingil määral piiratud, varjutatud ja paratamatult puudulik. Ka käesoleva väitekirja raames ei ole võimalik seda mõistmist täielikult ega isegi väikese osana ammendavalt sõnastada. Ja loomulikult – Campbell-Reedi eespool esile tõstetud mõte, et uurija peab suutma kriitiliselt hinnata ka teda kujundanud kultuuri ja mõjutanud ideid, on enam kui pelk refleksioon. See on samm kaugemale enesesse vaatamisest, suunates uurijat ühelt poolt sügavasse eneseanalüüsi ja teiselt poolt kultuurilise teadvustamise protsessi.

Suureks toeks refleksiivsuse osas on olnud eelkäijatest kolleegide uurimistööd. Üheks oluliseks eeskujuks on Natalie Wigg-Stevenson, kes viis teoloogilise etnograafia uurimistöo läbi koguduses, kus ta samal ajal ka ordineeritud pastorina teenis.⁸¹ Natalie Wigg-Stevenson väidab, et akadeemilise teoloogia olemus – diskursus, mis on tihedalt seotud igapäevaste kristlike sotsiaalsete praktikatega, millest see diskursus ise võrsus — erineb sotsioloogilise diskursuse olemusest.⁸²

⁸¹ Natalie Wigg-Stevenson, *Ethnographic Theology: An Inquiry into the Production of Theological Knowledge*, Kindle versioon (Palgrave Macmillan, 2014).

⁸² Natalie Wigg-Stevenson, „Reflexive Theology: A Preliminary Proposal“, *Practical Matters*, nr 6 (1) (2013): 2.

Viimasel puudub samasugune orgaaniline seos oma uurimisvaldkonnaga.⁸³ See tõttu on etnograafilise teoloogi uurimispositsioon kristlike kogukondade suhtes, keda ta uurib, olemuslikult teistsugune kui antropoloogil või sotsioloogil nende uurimisvaldkondade suhtes. Ta toob esile mõiste „refleksiivne teoloogia“. Refleksiivne teoloogia ühendab akadeemilise ja igapäevase teoloogia diskursused ühes uurijas, võimaldades osaduslikku ja ühisloomele suunatud teoloogilist praktikat.⁸⁴ Wigg-Stevensoni järgi ei seisne refleksiivsus üksnes uurija kriitilises eneseteadvuses, vaid selles, kuidas teoloogia kujuneb läbi suhestumise kogukonna, praktikate ja inimsuhetega – see on alati osaline, avatud ja suunatud uutele võimalustele kristlikuks eluks.⁸⁵ Refleksiivne teoloogia on seega mitte ainult uurimismeetod, vaid ka kristliku eluviisi mõtestamise viis. Uurija erinevate rollide (nt pastor, sõber, teadlane) lõimimine ei tähenda seda, et rollikonflikte tuleb või saab ilmtingimata vältida, vaid nende vahel tuleb teadlikult, dünaamiliselt ja eetiliselt orienteeruda.⁸⁶

⁸³ Wigg-Stevenson kirjeldab näitena trajektoore, millest kasvasid välja Clifford Geertzi sümboolse antropoloogia meetodid. Need trajektoolid ei ole kujunenud samade ajalooliste ja kultuuriliste praktikate mõjul, mis vormisid Bali kukevõitlusi, mida Geertz uuris. Samuti tuginevad Wigg-Stevensoni nägemuses sotsioloog Pierre Bourdieu' etnograafilised uurimused marksistlikele, strukturalistlikele, eksistentsialistlikele ja teistele intellektuaalsetele traditsioonidele, samuti kriitikal antropoloogiliste meetodite suhtes, mida kehastab Geertzi töö – teisisõnu intellektuaalsetele ja metodoloogilistele trajektooredele, millel puudub vahetu ja orgaaniline seos Kabüülia rahva praktikatega, mida ta oma mõjukas teoses analüüsib. Isegi Loïc Wacquant, kes alustas intensiivset kehalist praktikat (poksitreenni) selleks, et teha sotsioloogiat oma kehast lähtudes, teeb seda eesmärgiga kirjutada tekst, mida kujundab ja mis laiendab sotsioloogilist – mitte poksialast – teadmist. Seega ei ole kõigil neil juhtudel diskursused, mis kujundavad ja juhivad uurimistööd – st need, millesse uurimus panustab –, samad diskursused, mis kujundavad uurimisvälja ennast. Etnograafiline teoloog paikneb oma uurimisväljas teistsuguselt, sest akadeemiline teoloogia on kristlike praktikatega orgaaniliselt seotud ning süstematiseerib igapäevast, kontekstipõhist usumõtestamist.

⁸⁴ *Ibid.*, 6–7.

⁸⁵ *Ibid.*, 13–16.

⁸⁶ *Ibid.*, 11–13.

2. VOORUSEETIKA

2.1. Sissejuhatus

Käesoleva peatüki eesmärk on selgitada väitekirja paigutamist Alasdair MacIntyre'i vooruseetilise paradigma raamistikku. Selle käigus antakse lühiülevaade teoloogilise vooruseetika ajaloost ja tänapäevastest teoloogilise vooruseetika koolkondadest ning tutvustatakse lähemalt MacIntyre'i vooruseetilist lähenemisviisi. Muu hulgas kirjeldatakse, millisel viisil on macintyre'ilik vooruseetika rakendatav teoloogilises eetikas.

Vooruseetika ajalugu ulatub Antiik-Kreeka kangelasajastusse. Mõnes mõttes kaldusid kõik antiikmaailma filosoofid vooruseetikasse, kuna nad eeldasid, et hea elu eeldab vooruslikkust.⁸⁷ Kreekakeelne sõna *ἀρετή*, mida hiljem tõlgiti „vooruseks“, on Homerose poeemides igasugune täiuslikkus, mis väljendub nii kiire jooksja jalgades kui ka pojas, kes austab oma isa sõjaväljal, saavutab edu spordivõistlustel või siis paistab silma tarkusega.⁸⁸ Voorus oli midagi, mida peale inimeste omistati ka loomadele ja elututele objektidele, näiteks tööriistadele olenevalt nende otstarbest.⁸⁹ Vaatamata sellele, et Kreeka filosoofidel oli ühine arusaam voorusest kui hea elu eeldusest, erinesid nende arusaamad nii heast elust enesest kui ka voorustest ja nende olemusest suurel määral.⁹⁰

Vooruseetika ajaloo ja erinevate koolkondade põhjalik käsitlus ei mahu selle peatüki raamidesse, kuid käesoleva töö kontekstis on oluline esile tuua järeldus, milleni Alasdair MacIntyre Antiik-Kreeka vooruseetikat käsitledes jõudis. See seisneb selles, et kangelasajastu ühiskonna vooruste omamine nõuab partikulaarset inimest ja partikulaarset ühiskonda.⁹¹ Raske on mitte märgata, millist kesket rolli mängib kangelasajastul näiteks julguse voorus. See teeb võimalikuks nii majapidamise kui ka laiemalt ühiskonna püsimise; julgele inimesele võib loota ja julgus on Antiik-Kreeka vooruseetikas tihedalt seotud sõprusega.⁹² Julguse kui vooruse mõistmiseks on vaja näha seda avaldumas inimese iseloomus, kuid oluline on ka mõista, mida tähendab julgus mingi kindla laiema loo kontekstis.⁹³ Julgus, mida kangelasajastul kehastas mõni Antiik-Kreeka väepealik lahinguväljal, ja julgus algkristliku koguduse misjonäri elus usu kuulutamisel on oma olemuselt erinevad. MacIntyre järeldab:

⁸⁷ Dorothea Frede, „Aristotele's Virtue Ethics“, *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toim Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote (Routledge, 2015), 17.

⁸⁸ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 122.

⁸⁹ Frede, „Aristotele's Virtue Ethics“, 17.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 126.

⁹² *Ibid.*, 122–123.

⁹³ *Ibid.*, 125.

„See, mida me võime õppida kangelasajastu ühiskonnast, on kaheosaline. Kõigepealt on moraal alati teatud määral seotud ühiskondliku olukorra ja partikulaarsusega, ning moodsa aja moraali püüdlus partikulaarsusest vaba universaalsuse poole on illusioon. Teiseks võime õppida, et ainus viis omandada vouruseid, on teha seda osana traditsioonist, kust me need pärimise ja kus me neid mõistame oma eelkäijate kaudu, kes näitavad, mida kangelasajastu ühiskond peab esmatähtsaks.“⁹⁴

2.2. Teoloogilise vouruseetika ajalugu

Klassikaline paganlik vouruseetika (siinkohal on kasutatud Jennifer Herdti terminit) vormis teoloogilist eetikat nii patristilisel ajastul kui ka keskajal.⁹⁵ Selle kõige mõjukamad näited on Augustinuse poolt valikuliselt üle võetud stoitsistlikud ja uusplatonistlikud ideed ning Aquino Thomase pidev pöördumine Aristoteelse poole.⁹⁶ Patristilised mõtlejad võtsid üle Platoni nelja vouruse raamistiku (tarkus, mõõdukus, vaprus, õiglus) ning Aurelius Ambrosius andis neile 4. sajandil nimeks „kardinaalvourused“.⁹⁷ Hiljem lisandusid neile teoloogiliste vourustena usk, lootus ja armastus ning tekkis ka laiem diskussioon selle üle, milline on vouruste omavaheline suhe.⁹⁸ Järgnev ülevaade puudutab teoloogilist vouruseetikat kõige enam mõjutanud mõtlejaid. Lühikese ajaloolise mõttearengu kirjeldamise eesmärgiks on tunnetada peamiste vouruseetikat puudutavate suundade arengut ning kirjeldada nende mõju kajastumist Alasdair MacIntyre'i vouruseetikas, tänapäevases teoloogilises vouruseetikas ja ka käesolevas väitekirjas.

Augustinus, kes oli varakristlikest vouruseetikat käsitlevatest intellektuaalidest vahest prominentsem, toetas sokraatiliselt arusaama vouruste ühtsusest, mis tähendas, et erinevad vourused olid tema silmis kõik ühe peamise vouruse, armastuse väljendus.⁹⁹ Tõelist vourust sai tema arvates kinkida vaid Jumal. Armastavat inimest aga iseloomustab Augustinuse järgi tema võime korrastada oma inimlikud kiindumused selliselt, et kõige ülimuslikum neist on armastus Jumala vastu.¹⁰⁰ Selline inimene on võimeline armastama teisi olendeid Jumala armastuse väljendusena, sealhulgas armastama ratsionaalseid olendeid jumaliku armastuse teineteisega jagamise rõõmus. Kuigi mittekristlaste nähtavad vourused on iseenesest kiiduväärsed ja ühiskonnale kasulikud, ei ole need Augustinuse järgi

⁹⁴ *Ibid.*, 126.

⁹⁵ Jennifer A. Herdt, „Varieties of Contemporary Christian Virtue Ethics“, *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toim Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote (Routledge, 2015), 224.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.* Vt lähemalt John P. Langan, „Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues“, *The Harvard Theological Review*, nr 72 (1/2) (1979): 81–95.

¹⁰⁰ Jean Porter, „Virtue ethics in the medieval period“, *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, toim Daniel C. Russell (Cambridge University Press, 2013), 75.

siiski tõelised voorused, kuna nende sihiks on valed eesmärgid.¹⁰¹ Augustinus imetles Rooma kangelasi ja tõi neid eeskujuks ka kristlastele, kuid tema silmis ei olnud nad tõeliselt vooruslikud, sest nende eesmärgiks oli nende eneste au.¹⁰² Väline kord nende elus oli tegelikult sisemine korratus, kuna nad ei alistunud täielikult Jumalale.¹⁰³ Kuid Augustinus on kriitiline ka kristlaste suhtes, kes aegajalt on silmakirjalikud, käitudes vooruslikult enese huvides, mitte Jumala pärast.¹⁰⁴ Jennifer Herdti järgi on augustiinlikus vaates kristlike vooruste sisuks „tahe olla sõltuv Jumalast ja loobuda täielikult iseseisvusest, kuna just see soov on Augustinuse jaoks paganliku eksiarusaama peamine põhjus. Sõltuvus Jumalast ei ole aga passiivsus, sest Augustinuse jaoks on kristlik voorus aktiivne, kuna see on oma olemuselt reageeriv – reageeriv armule, mis muudab meid enese-armastajatest Jumala armastajateks.“¹⁰⁵ Patrilineelisel ajastul nähti vooruseid üldiselt kui Jumala armust sisendatud ande, alles skolastikud hakkasid tegema vahet ühiskondlikel ja teoloogilistel voorustel ning hiljem üleloomulikult sisendatud ja loomulikel voorustel.¹⁰⁶

3. sajandil alguse saanud askeetlikud liikumised rajasid teed veidi teistsugusele vooruste käsitlusele.¹⁰⁷ Mehed ja naised, kes tõmbusid ühiskonnast eemale eesmärgiga taotleda päästet, kogesid, et sisemisi ihasid ja himusid, mida nad mõistsid stoitsistlikus võtmes kui väärustunud tumedaid soove, saab vaigistada ainult alandlikkuse, kuulekuse, enesekontrolli ja kasinuse abil.¹⁰⁸ Voorused ei olnud nende nägemuses mitte niivõrd omadused, mis aitaksid saavutada ja elada head elu, kuivõrd potentsiaalselt hukatuslike pahede vastandid.¹⁰⁹ Seetõttu oli vooruste väljaarendamine oluline ja pakiline vajadus kõikide kristlaste jaoks ning kiriku vaimulikud keskendusid just nimelt sellisele vooruste aspektile. Vooruste kui pahede vastandi kontseptsiooni arendasid välja Johannes Cassianus ja Gregorius Suur.¹¹⁰ Cassianus kirjutas peamiselt munkadele ja askeetidele, Gregoriuse teosed olid aga mõeldud laiemalt kiriku liikmetele. Patrilineelisel ajajärgul oligi kaks peamist vooruste kirjeldamise suunda: üks ühendas klassikalised kardinaalvoorused teoloogiliste voorustega ja teine organiseeris neid seitsme surmapatu ümber, mida voorused pidid aitama vältida.¹¹¹

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Jennifer A. Herdt, *Putting on the Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, Kindle versioon (The University of Chicago Press, 2008), 72.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 46.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 47.

¹⁰⁶ Herdt, „Varieties of Contemporary Christian Virtue Ethics“, 224.

¹⁰⁷ Porter, „Virtue ethics in the medieval period“, 75.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 76.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

Seesugune kahe-suunaline vooruste käsitlus oli omane ka keskaegsele mõtteviisile.¹¹² Keskaegne süstemaatiline vooruste käsitlemine inimelu heaolu kontekstis sai alguse skolastika tekkega 12. sajandi alguses, kui Pierre Abélard ja Petrus Lombardus esitlesid küllaltki erinevat nägemust voorustest, luues sellega viljaka pinnase edasisele diskussioonile.¹¹³ Abélard esindas aristotellikku lähene mist, kus voorused on harjumused, tänu millele inimene on võimeline käituma kõlbeliselt, ja see aitab kaasa ülimalt õndsuse saavutamisele.¹¹⁴ Lombardus omakorda väitis, et voorused on seotud armu ja Püha Vaimu andidega, ning defineeris voorust augustiinlikult kui meelega head omadust, mille Jumal ise inimeses esile kutsus.¹¹⁵ Lombarduse augustiinlik vooruste käsitlus tuleneb platonistlikust vooruste analüüsist kui teadmiste modaalsusest või õigest armastusest ja seda lähenemist oleks ehk täpsem nimetada platonistlikuks filosoofiliseks teoloogiaks.¹¹⁶ Auxerri William eristas armust lähtuvaid teoloogilisi vooruseid ja poliitilisi vooruseid, mis on vajalikud ühiskonna toimimiseks ja mida omandatakse inimliku tegevuse ja jõupingutuste kaudu.¹¹⁷ Poliitilised voorused põhinesid tema hinnangul loomuõigusel, need olid ettevalmistuseks teoloogilistele voorustele.¹¹⁸ Poliitilised voorused olid Williami käsitluses head iseenesest, kuid nende olemasolu ei toonud tema nägemuses kaasa armu läbi saavutatavat päästet. William ise omistab enda teooria lähtepunkti selgesõnaliselt Augustinusele, väites, et vooruste põhiomadused on arusaadavad vaid tänu jumalikule ilmutusele, kuid Jean Porteri hinnangul tõlgendab William seejuures Augustinust ekslikult.¹¹⁹ Veel üks augustiinliku mõtteviisi unikaalne edasikandja skolastilises traditsioonis on frantsiskaani teoloog Bonaventura.¹²⁰ Ta alustab oma analüüsi 5. sajandil tegutsenud Macrobiuse seisukohast, mille alusel voorused saavad inimesele osaks kõikide vooruste allikaks oleva jumaliku valgustuse tagajärjel.¹²¹ Bonaventura rõhutab, et inimene saab ka kardinaalvoorused usu läbi ja seetõttu ei ole paganad võimelised mõistma vooruste tõelist olemust.¹²² Voorustel on tema seisukohast inimese elus kolm eesmärki: nad juhatavad inimhinge selle ülimalt eesmärgi poole, parendavad inimese kalduvust käituda teatud moel ja tervendavad hinge haigusi, ning ühtki neist eesmärkidest ei ole võimalik saavutada ilma jumaliku ilmutuseta.¹²³ Filosoofid ei suutnud Bonaventura arvates mõista, kuidas

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 77.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, 78.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, 79.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

voorused aitavad juhatada inimhinge tõelise eesmärgi poole, kuna nad ei mõistnud, et elu eesmärgiks on ülestõusmine ja igavene elu, et himusid saab mõjutada läbi armu ja et inimhing vajab tervenemist patust.¹²⁴ Sellest kõigest järeltas Bonaventura, et paganlikud filosoofid olid võimetud voo­rustest tõeliselt aru saama ja võimetud neid omandama ning et paganlikud voo­rused on vaid kristlike voo­ruste puudulikud, väljakujunemata versioonid.¹²⁵

Tihti omistatakse uuenduslik aristotelliku voo­rusteetika ja kristliku teoloogia sünteesimise saavutus Aquino Thomasele, kuid nagu eelolevatest näidetest ilmneb, oli see protsess toimunud juba aastasadu.¹²⁶ Samas erineb Thomase käsitlus tema eelkäijatest kardinaalselt ja pole võimalik rääkida ühisest arusaamast keskaegse voo­rusteetika diskursuses.¹²⁷ Thomase lähenemisviisi erisus seisneb selles, kuidas ta süstemaatiliselt ühendab oma analüüsis voo­rused, mis on üksikult inimhinge täiused, kuid koos väljendavad inimese kui terviku täiuslikkust.¹²⁸ Selliselt seob ta voo­rused ja nende väljendused terviklikku metafüüsilisse ja teoloogilisse süsteemi ning oma üldisesse mõistetavuse, headuse ja põhjuslikkuse analüüsi.¹²⁹ Kuigi kogu tema arutelu on aristotellik, on see pigem peripateetiline kui Aristotelesest endast lähtuv.¹³⁰ Thomase süstemaatiline käsitlus voo­rustest tema täiuslikkuse metafüüsikas on tema teooria kõige silmatorkavam osa.¹³¹ Kuigi paljud skolastikud oleksid nõustunud arusaamaga, et voo­rused on inimese täiused, paistab Aquino Thomas nende seast esile sellega, kuidas ta seda väidet süstemaatiliselt interpreteerib ja selle enda üleüldisesse metafüüsikasse lõimib.¹³² Alasdair MacIntyre väidab, et oma voo­rusteetilise lähenemisega püüdis Thomas lahendada üht kindlat probleemi keskaegses ühiskonnas. Ta kirjutab: „See probleem seisnes selles, kuidas õpetada ja tsiviliseerida inimloomust kultuuris, kus inimese elu ohustas lõhki kiskumine liiga paljude ideaalide, liiga paljude inimelu vormide konfliktis.“¹³³ MacIntyre täheldab, et me teeme vea, kui kirjeldame keskaega ühtse kristliku kultuurina, ja mitte ainult seetõttu, et keskaega mõjutasid ka islam ja judaism.¹³⁴ Keskaegne mõttelugu oli eemaldumas kangelasühiskonnast ning germaanlaste, anglosakside, norralaste, islandlaste, iirlaste ja waleslaste sotsiaalsed struktuurid, poeesia ja lood kehastasid jätkuvalt kangelasajastut.¹³⁵ Seetõttu on ka keskajal voo­rustest rääkides lähtepunktiks just sellised

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, 80.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, 81.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 165.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

kangelasajastu voorused, nagu lojaalsus oma perele ja sõpradele, julgus, mida on vaja majapidamise kaitsmiseks ja sõjakäigul, ning vagadus, mis aktsepteerib kosmilise korra moraalseid piire.¹³⁶ Paganlike ja kristlike vooruste omavahelise suhte käsitlemine keskaegsete teoloogide ja filosoofide poolt ei olnud seetõttu sugugi mitte teoreetiline küsimus.¹³⁷

Thomas defineerib vooruseid sarnaselt Lombardusele – meelega hea omadus, mille abil me saame elada õiglast elu, mis ei too kaasa midagi halba ja mida Jumal ise inimestes esile toob ilma nende jõupingutusteta.¹³⁸ Samas korrigeerib ta Lombarduse definitsiooni lõpuosa, öeldes, et see kõik kehtib vaid nende vooruste kohta, millega Jumal oma armu läbi inimest täidab, mitte nende kohta, mida inimene saab ise oma jõupingutustega esile tuua.¹³⁹ Sellega püüab Thomas luua kõikehõlmava vooruste definitsiooni, mis sisaldaks nii Aristotelese kui ka Augustinuse lähenemist. Mark D. Jordani arvates ta saavutab selle, kuid seda tehes allutab Aristotelese Augustinusele.¹⁴⁰ Eleonore Stumpi arvates aga nähakse tänapäeval Aquino Thomase vooruseetikat kui fundamentaalselt aristotellikku peaasjalikult seetõttu, et „Aquino Thomase eetika on vooruseetika, mis keskendub teatud voorustele, mis tunduvad esmapilgul olevat identsed Aristotelese vooruste loeteluga: tarkuse, õigluse, julguse ja tasakaalukusega.“¹⁴¹ Stumpi meelest ei ole kuidagi võimalik nimetada Thomase vooruseetikat aristotellikuks, kuna „on võimatu arendada eneses praktikate abil välja käitumiskalduvusi, mida Jumal inimeses esile toob ilma inimese enese abita.“¹⁴² Igal juhul on tegemist tõenäoliselt kõige vastuolulisema osaga Thomase vooruseetikast.¹⁴³ Thomas väidab, et voorused ei ole inimestele sünnipäraselt kaasa antud.¹⁴⁴ Toetudes Aristotelesele, kinnitab ta samas, et voorused on inimesele loomuomased.¹⁴⁵ Inimestes on olemas teatav vooruste alge, kuid selleks, et need esile tuleksid, on vaja rakendada põhimõtet „sarnased teod tekitavad sarnaseid harjumusi“ (*similes actus similes habitus causant*).¹⁴⁶ Kuid harjumus ei saa tekkida inimese tahte või mõtte vastaselt ning seega kasvab ja areneb voorus vaid läbi mõistusliku

¹³⁶ *Ibid.*, 166.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Porter, „Virtue ethics in the medieval period“, 80.

¹³⁹ *Ibid.*, 80–81.

¹⁴⁰ Mark D. Jordan, „Theology and philosophy“, *The Cambridge Companion to Aquinas*, toim Norman Kretzmann ja Eleonore Stump (Cambridge University Press, 1993), 237.

¹⁴¹ Eleonore Stump, „The Non-Aristotelian Character of Aquinas’s Ethics: Aquinas on the Passions“, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, nr 28 (1) (2011): 30.

¹⁴² *Ibid.*, 32.

¹⁴³ Nicholas Austin, *Aquinas on Virtue: A Causal Reading* (Georgetown University Press, 2017), 168.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 169.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

habituaatsiooni, mitte läbi arutu kordamise.¹⁴⁷ Isegi mittevooruslik inimene võib käituda näiliselt vooruslikult, kuid voorusse tõelist olemasolu tunnistab see, kui vooruslik tegu on sooritatud rõõmsalt, vaevata, viivitamata ja kahtlemata.¹⁴⁸ Thomas nõustub seega, et teatud käitumiskalduvusi on võimalik omandada habituaatsiooni teel. Isegi paganad on tema hinnangul võimelised omandama tõelisi voorusi – vaatamata sellele, et need ei ole täiuslikud –, juhul kui nende abil püüeldakse lähimat eesmärki (milleks võib olla näiteks ühine hüve), mis võib neid hiljem juhatada ülimalt eesmärgi, Jumala poole.¹⁴⁹ Nicholas Austin võtab Aquino Thomase arusaama voorusse omandamisest ratsionaalse tegutsemise kaudu kokku järgmiselt:

„Inimloomus sisaldab teatud voorusse „algeid“: praktilisele mõistusele loomumomente tuntud põhimõtteid, mõistuse loomulikkude ja ratsionaalse headuse järele ning loomulikkude oskust ja tahet alluda mõistusele. Osal inimestel võib olla ka temperamendi poolest kalduvus omada teatud voorusi. Selleks, et need alged aga voorusse kujuneksid, on vaja korduvat mõistuspärast tegevust. Sellise mõistuspärase harjutamise käigus jätab mõistuse vorm oma jälje ihadele, mis omandavad seeläbi poolloomuliku kalduvuse tegutseda vastavalt mõistusele. Märk sellest, et selline kujundatud loomus on omandatud, on voorusliku tegevuse kergus.“¹⁵⁰

Kuid see, mida Thomas peab silmas tõeliste ja täiuslike voorusse all, on midagi enam kui habituaatsiooni tulemusel omandatud käitumiskalduvused.¹⁵¹ Mida tähendab Thomase jaoks see, et teatud voorusse on sisendanud Jumal ise? Thomas usub, et sellel vaatenurgal on Pühakirjast tulenev alus (nt „Aga lootus ei jäta häbisse, sest Jumala armastus on välja valatud meie südamesse Püha Vaimu läbi, kes meile on antud“ (Roomlastele 5:5)).¹⁵² Ta võtab kasutusele kaks uut terminit – *inimlik voorus* (*virtus humana*) ja *jumalik voorus* (*virtus divina*) –, kus inimlik voorus vastab loomusele, mille eesmärk on loomuliku õnne saavutamine, ning jumalik voorus vastab voorussele, mille eesmärk on üleloomuliku õnne saavutamine tulevases elus.¹⁵³ Tuletame meelde, et augustiinliku definitsiooni järgi on sisendatud voorusse midagi, mida Jumal toob inimeses esile „ilma meieta“ (*sine nobis*).¹⁵⁴ Sisendatud voorusse omandamisel ei ole inimene siiski täiesti passiivne. Thomase järgi sisendab Jumal küll voorusse ilma inimese tegevuseta, kuid see ei toimu ilma inimese nõusolekuta ja nende voorusse saamise eelduseks on inimese

¹⁴⁷ *Ibid.*, 170. Habituaatsioon tähendab kohanemist, harjumist.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 171.

¹⁴⁹ Jennifer A. Herdt, „Virtue’s Semblance: Erasmus and Luther on Pagan Virtue and the Christian Life“, *Journal of the Society of Christian Ethics*, nr 25 (2) (2005): 138.

¹⁵⁰ Austin, *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*, 171.

¹⁵¹ Andrew Pinsent, „Aquinas: Infused Virtues“, *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toim Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote (Routledge, 2015), 142.

¹⁵² Austin, *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*, 172.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

vaba tahte avaldus.¹⁵⁵ Nicholas Austini järgi ei peaks Thomase puhul liigselt rõhutama sisendatud ja omandatud vooruste väljendamise erinevust, sest sisendatud voorused vajavad inimlikku nõusolekut ja ka omandatud vooruste väljarendamine saab alguse jumalikust algest.¹⁵⁶ Austin jätkab Thomase seisukoha selgitamist: „Nii sisendatud kui ka omandatud vooruseid põhjustab Jumal ning mõlema juures on oluline vaba tahte avaldus. Vahe seisneb selles, et Jumal toob omandatud voorused esile inimliku tegevuse kui vahelüli kaudu, see tähendab koostöös meiega, kuid Jumala sisendatud voorused annab Jumal ilma inimese tegude kui vahelülita, kuigi mõlemal puhul on vaja vaba tahte avaldust.“¹⁵⁷ Loomulikult tekib küsimus, et kui Jumal sisendab teatud vooruseid, siis kas Jumal võib neid ka inimeses kasvatada. Thomase seisukoht on, et armastus ja muud sisendatud voorused võivad kasvada dispositiivselt ja väärimise alusel.¹⁵⁸ Tehes armastuse tegusid, väärib inimene seda, et armastus tema sees kasvaks, kuigi ainult Jumal saab seda suurendada ja see ei sõltu inimese tahtest ega tegevusest.¹⁵⁹ Pigem võib öelda, et hästi elades on inimene rohkem valmis Jumala andi vastu võtma.¹⁶⁰ Dispositiivse põhjuslikkuse idee tuleneb araabia filosoofilt Avicennalt ning tähendab seda, et teatud objektidel on omadus või võime võtta teatud kuju või materialiseeruda mingil kindlal viisil.¹⁶¹ Ehitusmaterjalid ei ole veel ehitis, vaid neil on potentsiaal saada kindla vormiga hooneks. Samamoodi valmistavad sisendatud vooruse teod inimese ette selleks, et ta saaks neid veel rohkem jumalikust allikast vastu võtta, kuid nad ei põhjusta vooruse otsest suurenemist.¹⁶² Jumal ise on ainuke, kes kutsub inimeses esile ja kasvatab sisendatud vooruseid.¹⁶³ Aquino Thomas lisab oma vooruste kontseptsioonile veel ühe mõõtme. Ta räägib ka sisendatud moraalsetest voorustest. Esialgu jääb arusaamatuks, mis on nende funktsioon, kuna sisendatud moraalsete vooruste olemasolul jäävad ka omandatud voorused alles.¹⁶⁴ Thomase järgi juhatavad sisendatud teoloogilised või jumalikud voorused inimest Jumala enese poole parimal moel, kuid inimene vajab ka vooruseid, mis juhatavad teda üleloomuliku eesmärgi poole.¹⁶⁵ Omandatud voorused on tulnud inimese ellu varasemate loomulike põhimõtete kaudu ega ole võrreldavad teoloogiliste voorustega, kuna need ei suuda inimest juhtida üleloomulike eesmärkide poole.¹⁶⁶ Niimoodi saab inimene omandatud vooruse –

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, 174.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Herdt, *Putting on the Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, 86.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

mõõdukuse – abil panna piire söömisele, lähtudes ihulikest tervislikest eesmärkidest, kuid sisendatud mõõdukus aitab tal Pühakirja kohaselt paastuda.¹⁶⁷ Thomas kirjeldab ka inimeste kodakondsust kahes riigis: taevalikus ja maapealses.¹⁶⁸ Aristoteles pani tähele, et erinevate poliitiliste süsteemidega poliste kodanikel on erinevad vourused, kuna nende poliste *telos* oli erinev.¹⁶⁹ Thomas märgib, et samamoodi erinevad moraalsed vourused, mida on vaja maise hea elu saavutamiseks, nendest vourustest, mida on vaja igavese au saavutamiseks. Kui omandatud moraalsed vourused aitavad inimestel olla head maapealse riigi kodanikud, siis sisendatud moraalsed vourused aitavad olla head kaaskodanikud teiste pühadega ning olla osa Jumala majapidamisest.¹⁷⁰

Thomase vouruseetika kontseptsioon on mõjutanud märkimisväärselt Alasdair MacIntyre'i käsitlusviisi. MacIntyre'i enda sõnul väljendub see vähemalt kolmes aspektis. Esiteks väidab MacIntyre, et tema raamatus „After Virtue“ sisalduv esialgne püüdlus seostada inimlikku õitsengut puhtalt sotsiaalsete terminitega (*praktikad, traditsioon ja narratiiv*) ei ole piisav ning vajab Thomasele sarnaselt metafüüsilist lähtepunkti.¹⁷¹ Ta selgitab: „Ainult seetõttu, et inimesed püüdleval eesmärgi poole neile ainuomase mõistlikkuse abil, suudavad praktikad ja traditsioonid toimida.“¹⁷² Sellega jõuab MacIntyre oma arutelus küllaltki lähedale Thomase hüve kontseptsioonile.¹⁷³ Teiseks jõuab MacIntyre Thomast uurides arusaamisele, et Thomas mitte ainult ei täienda aristotellikku lähenemist vourustele, vaid vajadusel ka korrigeerib seda jõuliselt.¹⁷⁴ Ta toob näiteks Aquino Thomase koostatud palve, kus palvetaja palub, et Jumal aitaks tal rõõmsalt jagada puudusekannatajatega seda, mis tal olemas on, ja et ta samas suudaks ise alandlikult küsida abi selles, mida tema vajab nendelt, kes suudavad teda aidata.¹⁷⁵ See palve on teravas vastuolus Aristoteelse *megalopsychos*'e – uhkelt, iseseisvalt hakkama saava ja abi mitte vajava inimese – kujundiga.¹⁷⁶ Ka MacIntyre korrigeerib aristotellikku vouruste ja pahede kontseptsiooni, mis tema hinnangul vajas lisaks metafüüsilisele lähtepunktile bioloogilist lähtepunkti, kuid mitte ilmtingimata aristotellikku.¹⁷⁷ Raamatus „Dependent Rational Animals“ väidab MacIntyre, et eetika lahusus bioloogiast on võimatu, sest eetika lähtepunkt on

¹⁶⁷ *Ibid.*, 87.

¹⁶⁸ Austin, *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*, 177.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Prologue.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Kindle versioon (Open Court, 1999), Preface.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, 127.

¹⁷⁷ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Prologue.

inimese bioloogiline olemus.¹⁷⁸ Kolmandaks toob MacIntyre välja oma diskussiooni vooruste üle, mida ta nimetab teadliku sõltuvuse voorusteks; selles toetub ta suurel määral Thomase arutlusele halastusest (*misericordia*) kui voorusest.¹⁷⁹

Ligikaudu 1800 aastat pärast Aristotelest hakkas maailm MacIntyre arvates loobuma klassikalisest arusaamast inimese olemuse kohta ja seoses sellega ka aristotellikust arusaamast moraali kohta.¹⁸⁰ 1517. aastal toimus Martin Lutheri eesistumisel väitlus „Contra Scholasticam theologiam“, mille puhul ta kirjutas 97 teesi.¹⁸¹ Nendest võib lugeda, et Lutheri jaoks oli Aristotelese eetika „tervenisti armu surmavaenlane“ ja Aristotelese õnnekäsitus „radikaalselt vastuolus kristliku õpetusega“.¹⁸²

Lutheri kriitikal oli ka teatav sotsiaalne taust. Jennifer Herdt märgib, et 16.–17. sajandi mõtlejad keskendusid erilisel teesklemise küsimustele.¹⁸³ Seda on seostatud erinevate sotsiaalsete muutustega ühiskonnas, peamiselt linnastumise ja liikuvuse suurenemisega.¹⁸⁴ Inimesed võisid tõusta sotsiaalses hierarhias kõrgemale astmele teatud rolli mängides ning saavutada oma eesmärgid pettuse ja meelitamise kaudu.¹⁸⁵ Ka õukonnas peeti lugu headest kommetest ja viisakast

¹⁷⁸ MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Preface.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 124.

¹⁸⁰ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 165.

¹⁸¹ Lucien Febvre, *Martin Luther. Üks inimsaatus*, tõlk Heete Sakhai (Varrak, 2003), 83.

¹⁸² Michael Allen, „Disputation for Scholastic Theology: Engaging Luther’s 97 Theses“, *Themelios*, nr 44 (1) (2019): 107. Laias laastus võib eristada kolme tasandit, millel Luther Aristotelest ja tema mõju kriitiliselt käsitleb: institutsionaalsel tasandil, üldise kristliku teoloogia tasandil ning Lutheri enda teoloogilise vaate tasandil. **Institutsionaalsel tasandil** puudutas Lutheri mure Aristotelese rolli ülikoolides, mille oli kinnistanud Pariisi vabade kunstide teaduskonna 1255. aasta otsus lisada kõik Aristotelese tollal teadaolevad teosed õppekavasse. Selles kontekstis tuleb mõista Lutheri väidet, et ülikoolides on Aristoteles saanud tähtsamaks kui Kristus, mistõttu vajavad need põhjalikku reformi, et asendada Aristotelese teoste keskne roll Pühakirja ja kristliku usu uurimisega. **Teisel tasandil** pidas Luther Aristotelese filosoofia sisu teoloogiliselt problemaatiliseks. Kommenteerides teost „De anima“ väidab ta, et see on vastuolus kristliku õpetusega hinge surematusest. Samuti peab ta „Füüsikat“ olemuslikult vigaseks, põhjendades seda mujal sellega, et Aristotelesel puudub arusaam Piibli loomisloost. **Kolmandal tasandil** keskendub Lutheri kriitika küsimustele, mis on tema enda teoloogia jaoks määrava tähtsusega, ning see viib ta eeskätt Aristotelese „Eetikani“. Lutheri hinnangul leidub seal arusaam, et voorused on midagi, mida arendatakse omaenda jõupingutuste kaudu ja kujundatakse harjutamise teel, muutes head teod moraalse arengu keskseks teljeks. Kuigi see võib ilmalikus kontekstis näida usutav, peab Luther selle mõtteviisi ülekandmist inimese Jumala-suhte mõistmisesse hukatuslikuks, kuna see viib arusaamani, et inimene suudab õigesti toimida ilma Jumala armuta ning võib teatud määral „välja teenida“ Jumala soosingu, nägemata armu kui teenimatut andi. Vt Robert Stern ja Volker Leppin, „Martin Luther“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, toim Edward N Zalta ja Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/luther/>.

¹⁸³ Herdt, „Virtue’s Semblance: Erasmus and Luther on Pagan Virtue and the Christian Life“, 139.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

käitumisest, kuid samas oldi teadlikud, et tihtilugu varjas seesugune käitumine isiklikke eesmärke ega lähtunud sugugi mitte siirast huvist teise inimese vastu.¹⁸⁶ Nii Desiderius Erasmus kui ka Martin Luther jagasid ühist muret, et nende ajastul väljendatud voodused olid vaid näilised ja sotsiaalsetes tavades viljeleti silma- kirjalikkust.¹⁸⁷ Kui Erasmus toetas ideed vooduste habituatsioonist, mis toob muutuse väljastpoolt sissepoole, siis Luther rõhutas, et inimene ei peaks alustama püüdest käituda vooduslikult, vaid eelkõige tunnistama, et ta on patune.¹⁸⁸ Herdti hinnangul tuleneb varauusaegne skeptitsism inimese omandatud vooduste vastu suuresti Augustinuse õpetusest.¹⁸⁹ See skeptitsism oli tingitud augustiinlikust ambivalentisusest paganlike vooduste kontseptsioonis, mida iseloomustab hästi Augustinusele (ekslükult) omistatud väljend, et paganlikud voodused pole midagi muud kui vaid sädelevad pahed.¹⁹⁰ Varajase protestantismi ajajärgul kujunes Herdti hinnangul välja „hüperaugustiinlik vaatenurk“, kus Jumala rolli rõhutati ja inimese roll kahanes passiivsuseeni.¹⁹¹ Herdt kirjutab: „Kadus arusaam, et arm võib toimida läbi tavapärase habituatsiooni, mille käigus ajapikku ületatakse kõrk enesearmastus, kasvab mõistmine inimese elu tõelisest lõpust ning kujuneb veendumus vooduslikkusest ja inimesest kui moraalsest agendist.“¹⁹²

Alasdair MacIntyre'i arvates aitas reformatsioon kaasa teleoloogilise maailma- vaate hääbumisele ning see tõi kaasa loobumise eudaimonistlikust hea elu kontseptsioonist ja voodustest, mis teevad sellise elu võimalikuks.¹⁹³ Modernses eetikas säilisid MacIntyre'i sõnul kaks traditsioonilise skeemi elementi: kujun- damata inimloomus ja valik kõlbelisi ettekirjutusi.¹⁹⁴ Kuna aga *telos*'e kontsept- sioon oli hüljatud, siis moraalinormid said lähtuda vaid kujundamata inimesest kui autonoomsest indiviidist.¹⁹⁵ Selle tagajärjel muutus moraaliprintsiipide ratsio- naalne põhjendamine problemaatiliseks ja sellised mõisted, nagu „õiglus“ või „hea“ olid mõttetud, kuna need ei lähtunud jagatud traditsioonist ja narratiivist.¹⁹⁶ MacIntyre'i järgi tõi reformatsioon kaasa kolm põhimõtet moraalse elu kohta: moraalinormidest said tingimusteta reeglid, kuid need ei vajanud ratsionaalset õigustust; moraalne agent sai oma valikutes suveräänseks ning sekulaarne võim

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, 140.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Herdt, *Putting on the Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, 2.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, 3.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Pieter Vos, *Longing for the Good Life: Virtue Ethics after Protestantism*, Kindle versioon (T&T Clark Enquiries in Theological Ethics. Bloomsbury Publishing, 2020), 99.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

sai vaid oma valdkonda puudutavad normid.¹⁹⁷ Oma raamatus „A Short History of Ethics“ kirjeldab MacIntyre oma nägemust Lutheri eetikast. Lutheri jaoks on tõelised moraalireeglid Jumala käsud, mida tuleb mõista ockhamlikus võtmes: neil ei ole muud põhjendust ega õigustust peale selle, et need on Jumala ettekirjutused. Nende järgimine ei saa tähendada inimese soovide rahuldamist, kuna inimlikud soovid on rikutud. Seetõttu valitseb loomulik vastasseis selle vahel, mida inimene tahab, ja selle vahel, mida Jumal käsib. Kuna patt on orjastanud inimhõimust ja -tahte, ei suuda inimene Jumala käskude täita ning peab toimima vastu nii oma loomulikule tahtele kui ka mõistusele. Seda on aga võimalik teha üksnes armu läbi. Inimest ei päästeta tegude kaudu, sest ükski tegu ei ole isenesest hea, vaid kõik on patuse soovi vili.¹⁹⁸

MacIntyre väidab, et Lutheri mõtlemine sanktsioneerib „ilmaliku tegevuse autonoomiat“, st ilmaliku maailma „tema enda hooleks jätmist“. Kristlased ei peaks püüdma oma päästet teostada moraalsete tegevuste kaudu ilmalikus sfääris ega isegi mässama õelate valitsejate vastu. Määravaks saab indiviidi sisemine seisund – õigeksmõistetud olemine –, mistõttu ei peaks kristlane liigselt muretseda selle pärast, mis toimub „Keisri“ valdkonnas.¹⁹⁹ Selle arengu taustal väidab MacIntyre, et erinevalt keskajast, mil sotsiaalsed ja poliitilised sidemed moodustasid ühtse terviku, kujuneb reformatsiooni käigus välja uus moraalne agent: isik, kes ei suhestu riigi ja majanduskorraga enam sotsiaalse staatuse või rollivõrgustiku kaudu, vaid üksnes alamana ja lepinguvõimelise indiviidina. Nii astub esile moraalne toimija, kes on lahutatud oma traditsioonilisest sotsiaalsest identiteedist ning seisab vahetult nii Jumala kui ka sekulaarse ühiskonnakorra ees.²⁰⁰

MacIntyre tõlgendus reformatsiooni rollist moraalsete elu kontekstis ei ole siiski jäänud ilma kriitikata. Richard J. Mouw lükkab tagasi MacIntyre'i kriitika reformatsiooni suhtes, väites, et MacIntyre eksib mitmes olulises aspektis.²⁰¹ Esiteks peab Mouw vääramaks väidet, et reformatsioon käsitles Jumala käskude „arbitraarsetena“. Ta rõhutab, et eriti Calvinil puhul kutsutakse uurima Jumala käskude eesmärki ja mõtet, mitte võtma neid paljaste ettekirjutustena. Seega ei tähenda Jumala käskude järgimine reformatoorses teoloogias irratsionaalset alistumist, nagu MacIntyre väidab.²⁰² Teiseks leiab Mouw, et MacIntyre liialdab väitega, nagu oleks reformatsioon „andnud ilmaliku maailma iseenese hooleks“. Ta nimetab seda tõlgendust eksitavaks, eriti Calvinil puhul. Calvin ei vabasta ilmalikku võimu Jumala ootustest, vaid eristab kiriklikku ja ilmalikku autoriteeti ilma neid lahutamata. MacIntyre ajab siin Mouw' arvates segi kirikliku kontrolli

¹⁹⁷ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Kindle versioon (University of Notre Dame Press, 1998), 126.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 121.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 121–123.

²⁰⁰ *Ibid.*, 124.

²⁰¹ Richard J. Mouw, „Alasdair MacIntyre on Reformation Ethics“, *The Journal of Religious Ethics*, nr 13(2) (1985): 243–57.

²⁰² *Ibid.*, 249.

kriitika ja sekulaarse autonoomia legitimeerimise.²⁰³ Kolmandaks peab Mouw lihtsustuseks väidet, et reformatsioon lõi sotsiaalsetest juurtest lahti rebitud moraalse agendi. Kui keskaja kristlased nägid end osana taevasest kuningriigist, mille maiseks väljenduseks oli kirik, siis Mouw küsib, miks ei võiks sama kehtida ka Lutheri kohta, kes tajus end samuti kuuluvat taevasesse kuningriiki.²⁰⁴

Ka Pieter Vos on püüdnud oma teoses „Longing for the Good Life: Virtue Ethics after Protestantism“ ümber lükata kriitikat, mille järgi protestantlik reformatsioon aitas kaasa teleoloogilise maailmavaate kadumisele.²⁰⁵ Vos väidab, et protestantlikud teoloogid ei loobunud ei Aristotelesest ega ka vooruseetikast. 1529–1682 avaldasid luterlikud ja reformeeritud autorid Aristotelese „Nikomachose eetika“ kohta vähemalt 46 kommentaari.²⁰⁶ Kui Lutheri ajal lõpetati Aristotelese eetika õpetamine Wittenbergi ülikoolis lühikeseks ajaks, siis Lutheri kolleeg ja järeltulija Philipp Melanchthon hakkas seda seal uuesti lugema.²⁰⁷ Melanchthoni loengute materjalid sisaldasid just seda, millest Luther oli püüdnud loobuda – ülevaateid Aristotelese töödest, mida Melanchthon siiski täiendas Pühakirja ilmutuse tõdedega.²⁰⁸ Vos defineerib oma raamatus vooruseetikat wittgensteinlikult kui iselaadset grammatikat, mis on kui teatav sisemine kontseptuaalne kord, mis on iseloomulik vooruseetilisele „keelele“.²⁰⁹ See grammatika sisaldab esiteks selgitust, mis on hea elu; teiseks näitab ta, mis on need kõlbelised ja ülistatavad käitumiskalduvused, mis aitavad saavutada head elu, ning kolmandaks ütleb, mis on hea elu teadmise alusallikas inimloomuse kontekstis.²¹⁰ Kuigi reformatoorne teoloogia on Vosi arvates erinev ja isegi vastandub hiliskeskaegsele aristotellikule vaatenurgale, sisaldab see teatud joontes ka peamiseid vooruseetika omadusi.²¹¹ Selline lähenemine võimaldab Vosil laiendada vooruseetikat käsitlevate mõtlejate ringi ja lisada sinna kasvõi Søren Kierkegaardi, keda ta peab augustiinlikku traditsiooni kuuluvaks ja mitte sugugi täielikult aristotelliku maailmavaate vastaseks.²¹²

²⁰³ *Ibid.*, 250–251.

²⁰⁴ *Ibid.*, 250.

²⁰⁵ Vos, *Longing for the Good Life: Virtue Ethics after Protestantism*.

²⁰⁶ *Ibid.*, 135.

²⁰⁷ *Ibid.*, 136.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, 15.

²¹⁰ *Ibid.*, 15–16.

²¹¹ *Ibid.*, 16.

²¹² *Ibid.*, 164.

2.3. Filosoofilise vooruseetika taassünd

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe'i 1958. aasta artikkel „Modern Moral Philosophy“ avas uuesti laiema arutelu vooruseetika tähenduse üle.²¹³ Anscombe kirjeldas, kuidas tänapäevane moraalikeel ja kontseptsioonid, näiteks moraalne kohustus, aga ka see, mis on moraalselt õige või väär, tulenevad juudikristlikust eetika kontseptsioonist.²¹⁴ See kontseptsioon põhineb universaalsetel seadustel ja eeldab jumaliku seaduseandja eksisteerimist.²¹⁵ Sellises raamistikus oli moraalselt õige see, mida Jumal ootas või lubas, ja moraalselt vale see, mida Jumal keelas. Ajapikku sellise seaduseandja olemasolu ideest loobuti, usk jumalikku seadusesse kadus, kuid inimesed jätkasid moraalset kohustust ning õiget ja väära käitumise kontseptsiooni järgimist.²¹⁶ Anscombe järeldeb: „See olukord oli huvitav. Kontseptsioon säilis ilma sellele mõistetavust andva mõtterraamistikuta.“²¹⁷ Anscombe'i arutlustele järgnes hulk raamatuid ja esseid, kus hakati uuesti arutama vooruste ning vooruseetika kui ühe võimaliku eetikateooria üle.²¹⁸ Tuntuimad autorid olid Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, John McDowell ja Rosalind Hursthouse.²¹⁹ Vooruseetikud esitasid reeglipõhiste eetikasüsteemide vastu vähemalt neli kriitilist seisukohta. Neist esimene puudutab juba eespool nimetatud Anscombe'i arvamust. Traditsioonilistes skeemides meenutab moraalne keel oma struktuurilt õiguskeelt, kus „õige“ ja „väär“ mõisted asuvad mingis konkreetse autoriteedi kontekstis.²²⁰ Kuid kuna eetika on end teatud ankrupaikadest lahti kiskunud, siis on juriidiline mudel praegusel ajal arusaamatu. Teine kriitiline seisukoht puudutas motivatsioonikomponendi puudumist.²²¹ Luis P. Pojmani sõnul kritiseerivad vooruseetikud teopõhise eetika väheinnustavat olemust järgmiselt: „Eetika on omamoodi vaimne loodimine, moraalne kasuistika, kogum juuksekarva lõhki ajavaid eristusi, mis teatud mõttes isegi ähmastavad moraalset mõtet. Mis kasu on reeglitest ilma iseloomumootorita, mis paneb reegliid tegusid tagant tõukama?“²²² Enamikul deontoloogilistel süsteemidel on vooruseetikute nägemuses pigem negatiivne iseloom, need keskenduvad minimaalsele moraalile ja nende põhiprintsiibid kalduvad olema pigem vältivad kui positiivsed.²²³ Kolmandaks

²¹³ Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote, „Introduction“, *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toim Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote (Routledge, 2015), xxi.

²¹⁴ Margaret G.E. Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy*, nr 33 (124) (1958): 5.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, 6.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Meego Remmel, *After MacIntyre: kaasaegsest vooruseetikast*, toim Margit Sutrop ja Kadri Simm (Tartu Ülikooli eetikakeskus, Eesti Keele Sihtasutus, 2006), 110.

²¹⁹ Liezl Van Zyl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction* (Routledge, 2019), 6–7.

²²⁰ Louis P. Pojman, *Eetika. Õiget ja väära avastamas* (Tartu Ülikooli eetikakeskus, 2005), 254.

²²¹ *Ibid.*, 253.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, 254.

kritiseeriti moraali vaimse mõõtmise alahindamist.²²⁴ Teopõhises eetikas taandatakse moraaliotsused otsusteks tegude kohta „ega pöörata piisavalt tähelepanu sellistele vaimsetele omadustele, nagu tänuikkus, eneseaustus, kaastunne, oma emotsioonide tasakaalus hoidmine ning püüe saada teatud sorti inimeseks“.²²⁵ Neljandaks puudutas kriitika autonoomia printsiibi liigset rõhutamist ja moraali ühiskondliku konteksti mitteamestamist.²²⁶ Autonoomia printsiip tähendab seda, et iga inimene on võimeline jõudma moraalkodeksini ainuüksi mõistuse abiga. Selle kriitika toob Alasdair MacIntyre esile oma teoses „After Virtue“ (esmatrükk 1981), väites, et kõik moraalkodeksid juurduvad praktikates, mis omakorda juurduvad traditsioonides.²²⁷

2.4. Tänapäeva teoloogiline vooruseetika

20. sajandil tõusis teoloogiline vooruseetika taas esile paralleelselt filosoofilise vooruseetika arenguga. See kujunes osaliselt vastukaaluks tollal domineerinud utilitaristlikele ja kantiaanlikele lähenemistele, mille suhtes esitati terve rida etteheiteid. Kriitika keskmes oli moraalteooria abstraktne ja formaalne laad, mis kaldus taandama eetilist arutelu moraalsele dilemmadele, pöörates ebapiisavalt tähelepanu emotsioonidele ja moraalsüühholoogiale, rõhutades pigem indiviidikesksust ning õigeid tegusid, tehes seda kõike laiemate küsimuste – nagu hüve, vooruslikkus ja inimlik õitseng – arvelt.²²⁸ Vooruseetikud ütlesid, et mitmed teoloogilised eetikad iseloomustavad elemendid, mida tihtilugu peeti nõrkusteks, nagu teoloogilise eetika teleoloogiline iseloom, traditsioonidele keskendumine, karakteri kujunemine narratiivide ja eeskujude abil, võivad olla tugevused.²²⁹ Elizabeth Anscombe'i ja Alasdair MacIntyre'i tööd olid teoloogidele oluliseks suunanäitajaks aristotelliku-tomistliku vooruseetika traditsiooni juurde.²³⁰

Tänapäeva teoloogiline vooruseetika jaguneb Jennifer Herdti järgi partikularistlikuks teoloogiliseks vooruseetikaks, loomuõiguslikuks teoloogiliseks vooruseetikaks ja analüütiliseks teoloogiliseks vooruseetika teooriaks.²³¹ Loomuõiguslik teoloogiline vooruseetika sai katoliiklikus traditsioonis alguse 20. sajandil, ajal, kui vastukaaluks neoskolastikale hakkas levima allikate taasleidmise liikumine (ingl *ressourcement movement*), mis pöördus tagasi patristilise ja skolastilise teoloogia ning Pühakirja juurde.²³² Aquino Thomas oli taasleidmise liikumise üks

²²⁴ *Ibid.*, 256.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, 257.

²²⁷ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*.

²²⁸ Herdt, „Varieties of Contemporary Christian Virtue Ethics“, 223.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, 226.

peamistest autoriteetidest ja tema teoloogiat uurides hakati ka voorustele üha rohkem tähelepanu pöörama.²³³ Tänapäevane katoliiklik vooruseetika toetub siiani peamiselt Thomase õpetusele loomuõigusest ja voorustest.²³⁴ Daniel Daly kommenteerib Herdti sellisel, et tema hinnangul oleks täpsem öelda, et katoliiklik vooruseetika põhineb teoloogilisel antropoloogial, sest loomuõigus sisaldab kindlat antropoloogilist vaatenurka, kuid ei hõlma kõiki selle nüansse.²³⁵

Analüütiline teoreetiline vooruseetika on seadnud endale eesmärgiks süstematiseerida, lihtsustada ja põhjendada vooruseetikat kui eetikasüsteemi. Selle suunaga tegelevaid uurijaid ühendab peamiselt Society of Christian Philosophers, kelle uurimisvaldkonnaks on pigem filosoofia kui teoloogia.²³⁶ Küsimused, millega analüütilise vooruseetika uurijad tegelevad, kattuvad osaliselt nii partikularistide kui ka loomuõigusliku teoloogilise vooruseetika uurijate teemadega ja puudutavad näiteks vooruste ühtsust/seotust, tahte nõrkuse küsimusi, *eudaimonia* kui eesmärgi olemust ja habituatsiooniga seotud teemasid.²³⁷ Lisaks tegelevad analüütilise teoreetilise vooruseetika uurijad veidi eripärasemate teemadega, milleks on näiteks huvi metaeetiliste küsimuste vastu, mis puudutavad eetiliste omaduste, väidete ja hinnangute olemust, moraalse väärtuse alust ning kogu moraalsete kontseptsioonide spektri tuletamist mõnest üksikust peamisest moraalsest kontseptsioonist.²³⁸

Partikularistlik teoloogiline vooruseetika lähtub 20. sajandi Kanti ja utilitaristliku moraaliteooria kriitikast ning rõhutab kristlike vooruste partikulaarset iseloomu.²³⁹ Jennifer Herdti käsitluses on partikularistid peamiselt (kuid mitte ainult) protestantliku traditsiooni esindajad.²⁴⁰ Partikularistide rõhuasetus kristlike vooruste partikulaarsusele käib käsikäes nende kriitikaga loomuõiguse suhtes ja põhineb suuresti Karl Barthi lähenemisel.²⁴¹ Partikularistid rõhutavad, et kristlikud voorused on arusaadavad vaid ühiselt jagatud traditsioonide ja kindla eluviisi kontekstis; nad on skeptilised nii üldiste loomulike vooruste kui ka universaalsete moraalnormide suhtes.²⁴² Vooruste kontseptsiooni mõjutab nende puhul pigem augustiinlik lähenemine, mille järgi tõeliste vooruste olemasolu sõltub ülimalt hüveks oleva Jumala tunnistamisest ning kirik on koht, kus voorused välja kujunevad.²⁴³ Samal ajal on partikularistid üldjuhul suhteliselt

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, 227.

²³⁵ Daniel Daly, „Virtue Ethics“, *T&T Handbook of Christian Ethics*, Kindle versioon, toim Tobias Winright (Bloomsbury Publishing, 2020), 62.

²³⁶ Herdt, „Varieties of Contemporary Christian Virtue Ethics“, 229.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, 226.

²⁴¹ *Ibid.*, 227.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, 228.

tagasihoidlikud „paganlike“, „loomulike“ või mitte kristlike vooruste teema käsitlemisel ja ka selles sarnaneb nende arusaam augustiinliku lähenemisviisiga, mille järgi olid paganliku Rooma heroilised voorused uhkuse ja pahelise enese-armastuse väljendus.²⁴⁴ Selle suuna tuntuim esindaja on Stanley Hauerwas, keda omakorda on mõjutanud Alasdair MacIntyre. Partikularistlik vaatenurk annab protestantidele võimaluse teatud määral lahendada Lutheri tõstatatud vastuväiteid vooruseetika suhtes.²⁴⁵ Voorused ei ole partikularistide arvates mitte inimliku töö tagajärg, vaid midagi, mille taotlemine sarnaneb luterlikule Jumala antud uss kasvamisele.²⁴⁶ Partikularistid rõhutavad järkjärgulist, armust antud kristlike vooruste ja iseloomu kujunemist narratiivide ning kogukondlike ja liturgiliste praktikate kaudu.²⁴⁷

Daniel Daly seisukoha järgi peaks koherentne vooruseetiline teooria arvesse võtma kõigi kolme Herdti nimetatud koolkonna tugevusi.²⁴⁸ Kuna vooruseetika keskendub isikule, siis inimese täpne teoloogiline portree on äärmiselt oluline.²⁴⁹ Kuid sellest portreest üksi ei piisa, sest inimesel on vaja vooruste kujunemiseks ka kogukonda, kes on ustav narratiivile, mis esitleb vooruslikku karakterit tõeselt.²⁵⁰ Katoliiklikud vooruseetikud David Cloutier ja William Mattisson on väitnud, et kogukondlikus kontekstis kujuneva karakteri käsitus vajab kõige rohkem edasiarendamist tänapäevases katoliiklikus vooruseetikas.²⁵¹ Seega peaks katoliiklikud vooruseetikud Daly hinnangul pöörduma ka partikularistide lähenemise poole ning kõik peaks ammutama teadmisi analüütilise teoreetilise vooruseetika koolkonnast.²⁵²

2.5. Alasdair MacIntyre'i vooruseetika

Enne seda, kui selgitada, millisel viisil on macintyre'ilik vooruseetika kasutatav teoloogilises eetikas, on vaja lühidalt tutvustada tema vooruseetika peamised osiseid. MacIntyre'i vooruseetika kontseptsiooni esimene osa on praktikad. MacIntyre näeb praktikad kui „sidusat ja kompleksset sotsiaalselt kehtestatud

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Lutheri kriitika osas vt lähemalt ptk 2.2.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Daly, „Virtue Ethics“, 62.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.* Inimese teoloogilise portree all peab Daly silmas katoliiklikku personalistlikku antropoloogiat, mis lähtub konkreetsest ja olemasolevast isikust, mitte isiku abstraktsetest võimetest. Selline käsitus osutab, et kristlik eetika peaks hindama tegu selle järgi, kuivõrd see austab inimväärikust ja edendab inimsuhteid. Voorused on seega iseloomujooned – nagu armastus, halastus ja solidaarsus – mille kaudu inimene vabalt tunnustab ja armastab Jumalat, iseennast, ligimest ning kogu loodut.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

ühise inimtegevuse vormi, mille kaudu realiseeruvad selle tegevusvormi suhtes sisulised hüved püüdluses saavutada neid suurepärasuse standardeid, mis on selle tegevusvormi suhtes kohased ja osaliselt määravad, selleks et inimjõud jõuaksid suurepärasuseni ning sellega kaasnevate sihtide ja hüvede inimlikud kontseptsioonid avarduksid süstemaatiliselt“.²⁵³ Sellest tsitaadist võib näha, et esiteks on praktikad sotsiaalsed inimtegevused, mida rakendatakse ühiselt, ja teiseks toovad need kaasa sisulised hüved. Mõned sotsiaalsed praktikad toovad kaasa ka väliste hüvede omamise. Näiteks juura praktiseerimine võib kaasa tuua ka raha ja võimu, mis on oma olemuselt väline hüve.²⁵⁴ Kuid tõesed praktikad toovad kaasa sisulised hüved. Need on miski, mida suudavad mõista ja kogeda vaid sotsiaalsetes praktikates osalejad.²⁵⁵ Näiteks võib keegi sundida oma last õppima malemängu. Mingil hetkel võib aga juhtuda, et laps hakkab nautima malet mängu enda pärast. Sellest hetkest alates on ta osaline praktikas ja malemängijate kogukonnas. Ta on pääsenud ligi millelegi, mida kogevad vaid malemängijad – rõõmule heast malepartiiist.²⁵⁶ Kolmandaks püüdlevad praktikad suurepärasuse poole. Malemängust võib tunda rõõmu, kui partiid mängitakse hästi. Suurepärasuse tähendus defineeritakse praktikute eneste kogukonnas.²⁵⁷ Neljandaks avardatakse neid praktikaid süstemaatiliselt. Praktikud, kes püüdlevad päevast päeva suurepärasuse poole, avardavad praktikate võimalusi. Keskaja arstid olid siirad, kui nad ravisid palavikku kaanidega, kuid tänapäeva arstid suudavad palavikku alandada palju tõhusamalt. Sellegipoolest toetuvad ka tänapäeva arstid eelkäijate kogemustele ja teadmistele.²⁵⁸

Praktikad on omakorda seotud voorustega, mis on „omandatud inimkvaliteet, mille valdamine ja rakendamine kaldub võimaldama meil saavutada neid hüvesid, mis on praktikate suhtes sisulised, ja mille puudumine hoiab meid tõhusalt saavutamast noidsamu hüvesid“.²⁵⁹ Voorused aitavad kaasa inimese *telos*'e (lõpp, eesmärk) saavutamisele ning kasvavad välja narratiivist ja traditsioonidest.

Teine oluline alustala MacIntyre'il on narratiiv. Narratiiv on kontekst, mis selgitab inimkäitumist.²⁶⁰ Üksikud teod saavad oma tähenduse loo kaudu, kuhu need paigutuvad; sündmused ja lood saavad kontekstuaalse tähenduse teatud eluloos, olgu selleks üksikinimese või kogukonna narratiiv. Üksikisiku narratiiviga lahutamatu seotud aspekt seisneb vastastikusel vastutavuses: ma ei ole üksnes see, kes peab aru andma, vaid ka see, kes võib alati teistelt aru pärida ja neid küsimuse alla seada. Ma olen osa teiste loost, nii nagu nemad on osa minu omast.

²⁵³ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 187.

²⁵⁴ Kallenberg, Brad, J., „The Master Argument of MacIntyre's After Virtue“, *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toim Murphy, Nancey et al. (University of Notre Dame Press, 1997), 21.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 190.

²⁶⁰ Kallenberg, Brad, J., „The Master Argument of MacIntyre's After Virtue“, 23.

Iga üksiku elu narratiiv kuulub omavahel põimunud narratiivide kogumisse.²⁶¹ Peale selle mängib just see arupärimise ja aruandmise protsess ise olulist rolli narratiivide kujunemises. Küsimine, mida ja miks sina tegid; selgitamine, mida ja miks mina tegin; ning erinevuste kaalumine sinu ja minu käsitluste vahel sellest, mida mina tegin – ja vastupidi – on vältimatud koostisosad kõigis narratiivides.

Kolmas oluline osis on traditsioon. Traditsioon, nagu MacIntyre seda defineerib, on „ajalooliselt avardunud, sotsiaalselt kehastunud argument, ja argument just seda traditsiooni moodustavate hüvede kohta“.²⁶² Esiteks on traditsioon narratiivi loogiline edasiarendus. Traditsiooni sees ulatub hüvede poole püüdlemine üle põlvkondade, mõnikord läbi paljude põlvkondade. Seetõttu toimub üksikisiku hüve otsing enamasti ja iseloomulikult kontekstis, mille määratlevad need traditsioonid, millest tema elu on osa. See kehtib nii praktikatele sisuliste hüvede kui ka üheainsa elu hüvede kohta. Taas on keskse tähtsusega narratiivne lõimitus: mingi praktika ajalugu meie ajal on üldjuhul ja iseloomulikult lõimitud ning mõistetavaks tehtud selle suurema ja pikema traditsiooni ajaloo kaudu, mille vahendusel on praktika oma praegusel kujul meieni jõudnud; samuti on meist igaühe elu ajalugu enamasti ja iseloomulikult lõimitud ning mõistetavaks tehtud mitmete traditsioonide suuremate ja pikemate ajalugude kaudu.²⁶³ Teiseks on traditsioon sotsiaalselt kehastunud, sest traditsiooni elatakse välja kogukonnas. Kolmandaks areneb traditsioon ajaloo jooksul edasi.

2.6. Alasdair MacIntyre ja teoloogiline vooruseetika

Käesolev osa tutvustab seda, kuidas on MacIntyre vooruseetika kasutatav teoloogilises eetikas. Nancey Murphy järgi on eetika diskursust võimalik eristada tasemete järgi.²⁶⁴ Esimese järgu hinnangud käsitlevad konkreetseid moraalküsimusi, kuid teise järgu diskursus puudutab kategooriaid ja kontseptsioone, mille alusel tehakse esimese järgu otsuseid, ning argumentatsiooni, mille abil neid õigustatakse.²⁶⁵ MacIntyre'i lähenemine, mille osaks on voorused, praktikad, traditsioon ja narratiiv ning nende omavaheline suhestumine, pakub teoloogilisele eetikale teise järgu või metaeetilise raamistiku ning keele, mille abil end väljendada.²⁶⁶ MacIntyre'i teeneks võib pidada partikulaarsuse küsimuse selgitamist, mis oli pikka aega metaetikas vastuoluline teema.²⁶⁷ Nancey Murphy sõnul oli kaasaegse filosoofia eelduseks see, et kõlblised hinnangud ja ettekirjutused

²⁶¹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 217.

²⁶² *Ibid.*, 222.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Nancey Murphy, „Using MacIntyre's Method in Christian Ethics“, *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toim Nancey Murphy et al. (University of Notre Dame Press, 1997), 30.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*, 1; 30.

²⁶⁷ *Ibid.*, 1.

peavad olema universaalsed.²⁶⁸ See aga muudab teoloogilise eetika kui eetika mõiste, mis käsitleb ühte partikulaarsesse traditsiooni kuuluvate inimeste, kristlaste elu, iseenesest oksüümoroniks.²⁶⁹ Seda püüti lahendada selliselt, et teoloogilist eetikat esitleti kui ühte näidet universaalsest moraalikoodeksist või õigustati universaalselt aktsepteeritud moraaliteooriatega, nagu kantianism, utilitarism või lepinguteooria.²⁷⁰ MacIntyre aga väidab, et iga eetikateooria lähtub teatud partikulaarsest traditsioonist – isegi valgustusajastu „traditsioonideta mõistus“ on teatud traditsioon.²⁷¹ Sellise väite ohuks on moraalne relativism, mis lõpuks ei võimalda ühegi kogukonna või traditsiooni moraalnorme avalikult kaitsta.²⁷² Siiski ütleb MacIntyre, et hoolimata kõikide moraalargumentide toetumisest traditsioonidele on ikkagi võimalik neid avalikult kaitsta, näidates, et teatud traditsioonid on teiste ees ülimuslikud.²⁷³ Edasi tuleb vaatluse alla see, kuidas macintyre'ilikud väärtused, praktikad, traditsioon ja narratiiv teoloogilises eetikas kasutust leiavad. Ühe põhjalikuma selgituse on sel teemal kirja pannud Nancey Murphy oma artiklis „Using MacIntyres Method in Christian Ethics“.²⁷⁴

Macintyre'iliku paradigma valguses on kristlus identifitseeritav traditsioonina.²⁷⁵ Traditsioon, nagu MacIntyre seda defineerib, on „ajalooliselt avardunud, sotsiaalselt kehastunud argument, ja argument just seda traditsiooni moodustavate hüvede kohta“.²⁷⁶ Ta räägib traditsioonidest kui argumentidest, mis täiustavad kogukonna arusaama heast elust ja sellest, kuidas parimal moel interpreteerida ja rakendada kogukonda kujundavaid tekste.²⁷⁷ Traditsioonid toetuvad tekstide autoriteedile ja see puudutab nii religioosset, sekulaarseid kui ka teaduslikke traditsioone.²⁷⁸ Murphy väidab, et macintyre'iliku paradigma traditsioonide, väärtuste ja praktikate kontseptsioon muudab teatud määral ka seda, kuidas kristlik kogukond loeb kristlikke tekste eetika kontekstis, otsides vastuseid küsimustele, mis puudutavad näiteks kiriku *telos*'t või kirikule omaste praktikate olemust.²⁷⁹ Traditsioonid ei ole oma olemuselt sugugi monoliitsed ja piiritletud, vaid on teineteisega läbi kasvanud. Näiteks on luterlus osa laiemast kristlikust traditsioonist ning mõned liberaalsed protestantlikud kristlased on samal ajal ka

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, 2.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Murphy, „Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics“.

²⁷⁵ *Ibid.*, 31.

²⁷⁶ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 222.

²⁷⁷ Murphy, „Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics“, 31.

²⁷⁸ *Ibid.*, 32.

²⁷⁹ *Ibid.*

luterlased. Aquino Thomase moraaliteoloogia sisaldab endas nii teoloogilise eetika ja traditsiooni mõju kui ka Aristotelese vooruseetilist traditsiooni.²⁸⁰

MacIntyre'i paradigmas on keskseks osaks praktikad. MacIntyre näeb praktikat kui „sidusat ja kompleksset sotsiaalselt kehtestatud ühise inimtegevuse vormi, mille kaudu realiseeruvad selle tegevusvormi suhtes sisulised hüved püüdluses saavutada noid suurepärasuse standardeid, mis on selle tegevusvormi suhtes kohased ja osaliselt määravad, selleks et inimjõud jõuaksid suurepärasuseni ning sellega kaasnevate sihtide ja hüvede inimlikud kontseptsioonid avarduksid süstemaatiliselt“.²⁸¹ Murphy järgi on praktikad kiriklikus kontekstis tegevused, mis annavad vastuse küsimusele „Mida peab kirik tegema selleks, et olla kirik?“.²⁸² Sellele küsimusele vastates on Murphy nimetanud kolme peamist praktikat, milleks on jumalateenistus, tunnistamine ja halastuse teod.²⁸³ Lisaks rõhutab ta veel kahte praktikat, mis aitavad oluliselt kaasa kogukonna arendamisele – need on jüngerlus ja eristamisvõime.²⁸⁴

Jumalateenistus on oma olemuselt kompleksne sotsiaalne ühise inimtegevuse vorm ja selliselt vastab see MacIntyre'i praktika definitsioonile.²⁸⁵ Jumalateenistus võib olla vägagi mitmekülgne, võttes arvesse erinevate konfessioonide traditsioone ja praktikaid, kuid valdavalt sisaldavad need teatud ühisosa, milleks on palved, Pühakirja lugemine, jutlus ja sakramentide jagamine. Siiski ei ole Murphy arvates iga jumalateenistuse vorm selline, mis toob esile sisulisi hüvesid. Toetudes James McClendonile, eristab ta afektiivset, maagilist ja dialoogilist jumalateenistuse vormi.²⁸⁶ Afektiivse jumalateenistuse eesmärk on osalejate muutmine läbi tunnete, mida jumalateenistus pakub, ja selline teenistus on osalejate silmis tunnustatud juhul, kui see on „inspireeriv“ või „muljetavaldav“.²⁸⁷ Maagiline jumalateenistus püüab läbi manipulatiivsete riituste või tegevuste saavutada kontrolli Jumala üle või panna teda käituma osaleja soovide järgi.²⁸⁸ Sisulisi hüvesid toob tõeliselt esile dialoogiline jumalateenistus, mis oma olemuselt on selline, et Jumal võtab initsiatiivi, tehes sammu inimese suunas, ja inimene omakorda vastab sellele.²⁸⁹

Teine oluline kiriklik praktika on tunnistamine.²⁹⁰ Kristuse ülestõusmise tunnistamine on olnud osa kristliku kogukonna elust algusest peale ja see on ka Uues Testamendis väljendatud ootus kristlaskonnale. Lisaks on see vahend, mille abil kogukond laieneb, kasvab ja säilib. Tunnistamine võib väljenduda macintyre'iliku

²⁸⁰ *Ibid.*, 31.

²⁸¹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 187.

²⁸² Murphy, „Using MacIntyre's Method in Christian Ethics“, 33.

²⁸³ *Ibid.*, 33–38.

²⁸⁴ *Ibid.*, 37.

²⁸⁵ *Ibid.*, 34.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, 35.

praktikana eri vormides, alustades evangeeliumi ükselt-uksele-kuulutamisega ja lõpetades evangeelsete koosolekutega, ning ka sisuliste hüvede olemus sõltub praktikatest endist ja nende eesmärgist (*teloi*).²⁹¹

Kolmas oluline praktika on halastuse teod, millega kogudus kannab edasi Jeesuse teenimistööst osaks olnud olulist vaeste, väljatõugatud ja haigete eest hoolitsemist.²⁹² Halastuse teod on loomulikult suunatud eelkõige abivajajatele, kuid selle käigus saavad ka abistajad osa teatavatest sisulistest hüvedest. Näiteks palub Jeesus rikkal noorel mehel (Luuka 18:18–30) jagada oma vara vaestele, et olla vaba tema järgimiseks ja aarete kogumiseks taevasse.²⁹³ Selle praktika üks tähtsus on Jumala iseloomu näitamine, kuid samuti on see tihedalt seotud evangelismiga ja kuulutamise praktikaga.²⁹⁴ Kui kirik näeb halastuse tegusid kui olulisi praktikaid, millega kaasnevad teatavad sisulised hüved ka nende halastustegude tegijale, siis muutub nende tegude olemus.²⁹⁵ Näiteks selle asemel, et annetada raha mõnele abiorganisatsioonile, kes toidab vaeseid ning on selles küll kogenud ja efektiivne, on andjate endi seisukohast väärtuslikum ise nendes tegudes osaleda. Selline vahetu osalus ei ole tähtis üksnes lõpptulemuse pärast – et abivajajad saaksid vajalikku abi – vaid ka seetõttu, et isiklik osalemine kujundab tegija iseloomu ning seob inimese konkreetsete suhete ja praktikatega, mille kaudu voorused kujunevad.

Lisaks eelmainitud kolmele kiriklikule praktikale toob Nancey Murphy esile veel kaks vajalikku praktikat. Ta kirjutab:

„Need kolm praktikat – halastuse teod, tunnistamine ja jumalateenistus – annavad meile vastuse küsimusele, mille jaoks on kirik olemas; mida peab kirik tegema selleks, et olla kirik? Lugejad ei pruugi nõustuda, et just need (või ainult need) praktikad moodustavad kiriku missiooni ja identiteedi. Meil on hea meel, kui see ettepanek pakub mõtteainet, eriti kui see toob kaasa diskussiooni ja poleemika, sest me usume, et just sellised arutelud peavad olema oluline osa kristliku eetika diskursusest. See on üks moodus sõnastada küsimus, mis peaks eelnema soovile lahendada moraalseid probleeme laiemas kontekstis. Kõigepealt me peame kirikul lubama olla kirik ja alles pärast seda võib kirik kõnelema maailmale moraalistest probleemidest. Lisame hädavajalike praktikate hulka veel kaks praktikat – jüngerluse ja eristamisvõime –, kuna need on olulised kogukondliku kujunemise juhtimiseks ja säilitamiseks.“²⁹⁶

Termin *jüngerlus* hõlmab endas kiriku õpetust ja liikmete kujundamist läbi erinevate tegevuste, pühapäevakoolist kuni vaimulike seminarideni. Samuti sisaldab

²⁹¹ *Ibid.*, 36.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, 37.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

see kirikudistsipliini (Matteuse 18:15–18), mille eesmärk on eksiteele sattunud kristlaste manitsemine ja selle tagajärjel toimuv kogukondlik lepitamine.²⁹⁷

Kogukondlik eristamisvõime on kompleksne sotsiaalne praktika, mille eesmärk on „vaimude läbikatsumine“ (1. Johannese 4:2).²⁹⁸ Uues Testamendis me näeme, et eristamisvõimet kasutatakse vägagi mitmekülgset: tõeliste prohvetite või prohvetluse äratundmiseks (1. Korintlastele 14:29), Püha Vaimu juhtimise saamiseks misjonitöö läbiviimise kohta (Apostlite teod 13:2) või kirikupoliitiliste otsuste tegemiseks (Apostlite teod 15:28).²⁹⁹ Artiklis „The Role of Discernment in Seeking Spiritual Knowledge“ selgitab Nancey Murphy eristamisvõime toimimist järgmiselt:

„Eristamisvõime kriteeriumid võib jagada kaheks: kooskõlaks ja viljadeks. Kooskõla tähendab protestantide silmis kooskõla Pühakirjaga. Katoliiklastele on oluline ka kooskõla kiriku õpetusega. Kooskõla kriteerium tõstatab mitmeid Piibli interpretatsiooniga seotud probleeme, millel siinkohal ei ole aega pikemalt peatuda, peale ühe tähelepaneku. Selle kriteeriumi rusikareegel on, et ükski usuline kogemus ei suuda kahtluse alla seada traditsioonilist õpetust, kuna see kuulutatakse automaatselt mitteautentseks. Samas, kui seda põhimõtet kasutatakse koos teistega, võivad esile kerkida juhtumid, kus kogemus, mis on tõendatud ka teiste märkidega, läheb vastuollu Pühakirja traditsioonilise tõlgendusega. Sellisel juhul võib juhtuda, et kogemus koos kriitilise refleksiooniga kummutab traditsioonilise tõlgenduse. Tekstide, interpretatsiooni ja usulise kogemuse vahel kehtib teatav dünaamiline koosmäng.“³⁰⁰

Murphy järgi viitab „viljade“ kriteerium erinevatele kogemustele inimeste elus ja kogukonnas. Jeesus rääkis, et valeprohveteid tuntakse nende „viljadest“ (Matteuse 7:16). Paulus kirjeldas, et Püha Vaimu viljad on armastus, rõõm, rahu, pikk meel, lahkus, headus, ustavus, tasadus ja enesevalitsus (Galaatlastele 5:22–23). Mõned vaimulike tekstide autorid lisaksid alandlikkuse, patukahetsuse ja koguduse üksmeele.³⁰¹

Praktikate käsitlemisel on oluline tuua esile reeglite rolli macintyre'ilikus vooruseetika paradigmas. Reeglid leiavad tema skeemis oma koha, kuna teatud käitumisviisid on kas ette nähtud või keelatud selleks, et praktikad saaks toimida.³⁰² Näiteks määngü üks osa on malendite kindel reeglipärane liikumisviis ja mängus kehtib vaikiv kokkulepe, et sohki ei tehta. Sellisena on Uues Testamendis olevad seadused hädavajalikud juhised kiriku praktikate alalhoidmiseks.³⁰³

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Nancey Murphy, „The Role of Discernment in Seeking Spiritual Knowledge“, *Spiritual Information: 100 Perspectives on Science and Religion*, toim Charles L. Harper (Templeton Foundation Press, 2005), 511.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Murphy, „Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics“, 39.

³⁰³ *Ibid.*

Abielurikkumise keeld kuulub abielu juurde. Kuid kristliku abielu laiem tähendus on olla tunnistuseks koguduse ja Kristuse vahelisest suhtest (Efeslastele 5:32). Seega on abielu üks Jumala truuduse tunnistamise viise.³⁰⁴ Abielurikkumine purustab võimaluse tunnistada Kristuse ja koguduse vahelist truudust ning takistab selliselt osalejatel saavutamast Uues Testamendis õpetatavat peamist sisulist hüve, mille suunas abielu kui praktika inimesi peaks juhtima.³⁰⁵ Teiseks reeglite eesmärgiks on algajate õpetamine.³⁰⁶ Kui keegi alustab malemänguga, siis on tal vaja selgeks õppida peamised käigud, kuid ükski reegel ei suuda edasi anda meisterliku malemängu strateegiate sügavust. „Armasta oma ligimest kui iseennast“ on lihtne reegel, kuid selle reegli meisterlik järgimine kogu oma sügavuses ja detailides tähendab eluaegset õppimist.³⁰⁷ Reeglite olemasolu ja nende täitmise soov iseenesest ei taga seda, et inimene käitub vooruslikult. MacIntyre selgitab: „Lapsed peavad juba varakult õppima, kuidas käituda näiteks juhul, kui nad puutuvad kokku võõra inimesega. Võib tekkida küsimus, kas selles olukorras peaks võõra suhtes üles näitama külalislahkust või peaks temasse suhtuma kui potentsiaalsesse ohtu ning olema ettevaatlik ja kahtlustav.“³⁰⁸ MacIntyre jätkab: „Kumbki reegel – olgu see siis keelav või häid kombeid kirjeldav ettekirjutus – ei ole piisav selleks, et näidata õiget käitumist. Arusaam sellest, kuidas käituda vooruslikult, on alati palju keerukam kui reeglite järgimine.“³⁰⁹ Samas võib teatud reeglite järgimise võimetus olla omakorda märk sellest, et inimesel puuduvad mingid kindlad voorused.³¹⁰

Voorus on MacIntyre'i järgi „omandatud inimkvaliteet, mille valdamine ja rakendamine kaldub võimaldama meil saavutada neid hüvesid, mis on praktikate suhtes sisulised, ja mille puudumine hoiab meid tõhusalt saavutamast noidsamu hüvesid“.³¹¹ Käesolevas peatükis on ühe keskse kirikliku praktikana nimetatud jumalateenistust. Millised võiksid olla need voorused, mis on vajalikud selleks, et saavutada jumalateenistuse käigus sisulisi hüvesid? Esimesena võib välja tuua alandlikkuse kui allumise Jumalale, mis on eelduseks, et jumalateenistus ei muutuks maagia vormiks, kus inimene püüab üleloomuliku panna enesele alistuma.³¹² Kogukondlik ülistus eeldab muu hulgas etnilise ja soolise diskrimineerimise ja sotsiaalse tõrjumise kõrvalheitmist ning andestamist oma võlglastele (Matteuse 6:12; Galaatlastele 3:28).³¹³ Tunnistamise puhul eeldab sisuliste hüvede saavutamine julguse vooruse olemasolu (1. Tessalooniklastele 2:2).

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 93.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, 109.

³¹¹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 190.

³¹² Murphy, „Using MacIntyre's Method in Christian Ethics“, 35.

³¹³ *Ibid.*

Apostel Paulus kirjutab, et ta on usu kuulutamise nimel valmis saama kõikide orjaks (1. Korintlastele 9:19–23), mis on selles kontekstis armastuse vooruse väljendus. Martin Luther on Pauluse sõnu kommenteerides märkinud: „Armastus on loomu poolest truu, valmis teenima seda ja alluma sellele, keda armastatakse. Nii et ka Kristus, kuigi oli kõikide isand, sündis naisest, sündis Seaduse alla, olles korraga vaba mees ja ori, korraga Jumala ja orja kujuline.“³¹⁴

Nancey Murphy viitab James McClendonile, kes kirjeldab ühte tunnistamise puhul sisuliste hüvede saavutamiseks vajaminevat voorust, mida ta nimetab kohalolekuks.³¹⁵ McClendon selgitab, et kohalolek tähendab teise inimese jaoks olemas olemist ning vastuseisu kiusatusele tõmbuda vaimselt ja emotsionaalselt eemale; sageli hõlmab see ka oma ihulise kohaloleku ja soojuse jagamist sõbra, naabri või armastatu kõrval. Samas tõstatub küsimus, kas kohalolekut saab pidada vooruseks või on see pigem pelgalt isikuomadus või eristav tunnus, võrreldav näiteks vasakukäelisuse või uudishimuga. McClendon toob näiteks selle, kuidas mustanahaliste kiriku kogemus väljendas kohalolekut: olukordades, kus orjastatud inimestel puudus igasugune muu maine lohutus, osati olla üksteise jaoks kohal ning usuti ka Jumala kohalolusse nende keskel. Kohaloleku mõistmine voorusena tähendab seega selle käsitamist tugevuse ja oskusena, mis kujuneb välja harjutamise ja praktika kaudu ning moodustab lahutamatu osa kristlikust eluviisist.³¹⁶

Milliseid voorusi on vaja, et kirikuelu olulised teguviisid – näiteks halastuse teod – saaksid parimal viisil ellu viidud? Raamatus „Dependent Rational Animals“ kirjeldab Alasdair MacIntyre vooruseid, mida ta nimetab teadliku sõltuvuse voorusteks ja milles ta suurel määral toetub Aquino Thomase arutlusele halastusest (*misericordia*) kui voorusest.³¹⁷ Üheks selliseks vooruseks on õiglane suuremeelsus.³¹⁸ MacIntyre kirjutab:

„Ma olen kirjeldanud suhete kolme suurepärasest omadusest, mis kajastavad õiglase suuremeelsuse voorust: need on kogukondlikud suhted, mis puudutavad meid kiindumuste tasemel; nad ulatuvad kogukonnas esinevatest pikaajalistest suhetest ka väljapoole, kui näidatakse üles külalislahkust ja *misericordia* voorust; need puudutavad ka neid, kelle kiireloomulised vajadused panevad kogukonna liikmeid proovile.³¹⁹ Kui rääkida sellest käitumisviisist, mis lähtub õiglasest suuremeelsusest, siis olen selle iseloomustamiseks kasutanud sõna „mittekalkuleeriv“, aga seda predikaati on nüüd vaja selgitada. Õiglane suuremeelsus on mittekalkuleeriv selles mõttes, et me ei saa loota rangele

³¹⁴ Martin Luther, „Traktaat kristlase vabadusest“, *Valitud tööd*, toim Urmas Petti (Ilmamaa, 2012), 311.

³¹⁵ James Wm. McClendon, *Ethics. Systematic Theology. Vol 1*, Kindle versioon (Abingdon Press, 2002), 116. Vt ka Murphy, „Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics“, 35.

³¹⁶ McClendon, *Ethics. Systematic Theology*, 116.

³¹⁷ MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 124.

³¹⁸ *Ibid.*, 122–126.

³¹⁹ MacIntyre peab proovilepaneku all silmas seda, et teatud juhtudel võib abivajajate aitamine olla aitaja enese või kogukonna jaoks kahjustav.

proportsionaalsusele andmisel ja saamisel. Nagu olen ka varem öelnud, ei ole need inimesed, kellelt ma loodan saada ja tihtilugu ka saan, enamjaolt või peaaegu mitte kunagi needsamad, kellele ma annan.³²⁰

Aquino Thomas, kellele MacIntyre halastuse voorust mõtestades olulisel määral toetub, käsitleb halastust armastuse voorust puudutavas lõigus ning peab halastust suurimaks vooruseks.³²¹ Selle väite toetuseks viitab ta muu hulgas Jeesuse sõnadele Matteuse evangeeliumis (12:7): „Ma ei taha ohvrit, vaid halastust.“ Thomase jaoks seostub halastus kaastundega, ent ei taandu sellele: halastus hõlmab kaastunnet, kuid väljendub vältimatult tegudes.

Macintyre'iliku vooruseetika kontseptsiooni viimane oluline alustala on narratiiv. Nagu juba eespool kirjeldatud, on narratiiv kontekst, mis selgitab inimkäitumist ja laseb tajuda selle tähendust.³²² Teod saavad oma tähenduse loos, kuhu need paigutuvad; sündmused ja lood saavad kontekstuaalse tähenduse teatud eluloos, olgu selleks üksikinimese või kogukonna narratiiv. Küsimusele „Mida ma pean tegema?“ peab eelnema küsimus „Millises loos ma olen osaline?“³²³ Nancy Murphy järgi on kristlased osalised vähemalt kolmes suures narratiivis: nende endi eluloos, kiriku loos ja Jumala loos.³²⁴ Kirik leiab oma eesmärgi Jumala suures narratiivis, üksikisikute elu leiab oma *telos*'e selles rollis, mida nemad mängivad kiriku elus ja Jumala suures loos.³²⁵ Tunnistamist kui kiriku praktikad võib vaadelda ka kui Jumala loo rääkimist ning seda, kuidas see lugu avaldub inimestes, jumalateenistus on selle loo taaslavastamine ja halastuse teod on Jeesuses väljenduva Jumala loo avaldumise oluline osa.³²⁶

2.7. Kokkuvõte

Peatüki eesmärk oli anda lühiülevaade teoloogilise vooruseetika ajaloost, kujunemisest ning tänapäevastest teoloogilise vooruseetika koolkondadest. Selle ülevaate mõte oli välja jõuda Alasdair MacIntyre'i vooruseetilise lähenemise tutvustuseni ning selgitada, millisel viisil on tema käsitlus rakendatav teoloogilises eetikas. Kristlus tervikuna on mõistetav macintyre'ilikus mõttes traditsioonina, milles Pühakirjal on kujundava autoriteetteksti staatus. Macintyre'iliku lähenemise keskmes olevad praktikad vastavad küsimusele: „Mida peab kirik tegema selleks, et olla kirik?“ Nendeks on näiteks jumalateenistus, tunnistamine, halastuse teod ja muud kogukondlikult kehtestatud ühistegevused. Ka teatud reeglitel on nendes praktikates oma koht, kuna need aitavad praktikatel hästi toimida. Voorused

³²⁰ MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 126.

³²¹ Aquino, *Summa Theologica*. II–II. q. 30, a. 4.

³²² Kallenberg, Brad, J., „The Master Argument of MacIntyre's After Virtue“, 23.

³²³ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 216.

³²⁴ Murphy, „Using MacIntyre's Method in Christian Ethics“, 42.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

omakorda võimaldavad saavutada sisulisi hüvesid. Kõik eelnev asetub narratiivsesse konteksti, mis selgitab, millises loos inimesed end osalisena näevad ja see lugu raamistab nende eluvalikuid. Väitekirja teine, etnograafilist teoloogiat esindav osa asetab eelkirjeldatud vooruseetilise raamistiku kristlaste rahenduslike praktikate analüüsi aluseks.

3. SOTSIAALSE KESKKONNA MÕJU VOORUSLIKULE ELULE

3.1. Sissejuhatus

Käesoleva töö eesmärgiks on näha, kirjeldada ja seeläbi paremini mõista, kuidas toimib vooruseetilise paradigma raames inimeste igapäevane finantskäitumine ühes kindlas kogukonnas – kristlikus koguduses. Teise eesmärgina uurimisküsimusena on oluline selgitada, millisel määral mõjutavad tänapäeva ühiskonnas levivad postmodernistliku kapitalistliku mõtteviisi narratiivid kristlaste ja kristliku kogukonna vaadet rahale ja nende rahanduskäitumist. Alasdair MacIntyre'i järgi on voorused omandatud käitumiskalduvused, mis kujunevad välja kogukondlikus kontekstis, kus levivad sotsiaalsed praktikad, traditsioonid ja narratiivid. Näitena võib siinkohal tuua jumalateenistuse, mis on erinevates vormides kristlikule kogukonnale omane praktika.³²⁷ Mitmed autorid on kirjeldanud, kuidas jumalateenistuses osalemine kujundab kristlaste elu ja kogudust.³²⁸ Christian Scharen on tõdenud, et lisaks jumalateenistuses osalemisele mõjutavad kristlaste kujunemist koguduses ka „sekulaarsed sotsiaalsed jõud“ ja need võistlevad või on suisa konfliktis sellega, mida Jeesus õpetas.³²⁹ Koguduseliikmete rahanduskäitumist käsitledes on oluline neid jõude märgata, mõista ja defineerida.

Kuna uurimistöö kontekstiks on Eestis kehtiv vabaturumajanduslik kapitalism, keskendutakse sotsiaalse keskkonna mõjude kirjeldamisel peamiselt kapitalistlikust majandussüsteemist tulenevatele mõjudele eraisikute käitumisel.³³⁰ Lisaks majandusmudeli mõjule kontsentreerumisele käsitletakse sotsiaalse kontekstina

³²⁷ Murphy, „Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics“, 33.

³²⁸ Christian Scharen, *Public Worship and Public Work: Character and Commitment in Local Congregational Life* (Liturgical Press Collegeville, 2004), 204.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Vaba turumajandus ja kapitalism ei ole sünonüümid, kuigi neid tihti kasutatakse selliselt. Majandusteadlased jaotavad kapitalismi erinevatesse rühmadesse, kasutades mitmesuguseid kriteeriume. Kapitalismi võib näiteks jagada kaheks tüübiks, lähtudes tootmise korraldusest. **Liberaalsetes turumajandustes** on ülekaalus konkureeriv turumudel. Suurem osa tootmisprotsessist toimub hajusalt, sarnaselt vabaturukapitalismile, mida leidub nt Ameerika Ühendriikides ja Ühendkuningriigis. **Koordineeritud turumajandustes** seevastu sõltuvad ettevõtted oma tegevuse koordineerimisel teistest osapooltest ning toetuvad oma põhivõimekuste kujundamisel üha enam turuvälistele suhetele. Näiteks vahetatakse privaatset teavet turuvälistele institutsioonide, nagu ametiühingute ja äriühingute kaudu – nt Saksamaal ja Jaapanis. Vt Peter Hall ja David Soskice, „An Introduction to Varieties of Capitalism“, *Varieties of Capitalism*, toim Peter Hall ja David Soskice (Oxford University Press, 2001), 8.

Edaspidi kasutan väitekirjas üldist terminit „kapitalism“, kuna töö eesmärk ei ole erinevate kapitalismi vormide kirjeldamine või põhjalik analüüs, vaid pigem üldiste ja üldistatud vabaturumajandusliku kapitalistliku majandusmudeli mõjude uurimine eraisikute käitumisele. Kuna termin on mitmeti mõistetav ja mõnikord ideoloogiliselt laetud, eelistab näiteks Glenn Butner vältida sõna „kapitalism“ ning kasutab selle asemel terminit „turg“. Vt Glenn Butner, *Work Out Your Salvation. A Theology of Markets and Moral Formation* (Fortress Press, 2024), 19.

ka Alasdair MacIntyre'i seisukohta ühiskonna lõhestumisest. MacIntyre väidab, et modernses ühiskonnas on elu jaotunud eraldiseivateks sfäärideks (nt töö, perekond ja religioon), millel kõigil on oma sisemised loogikad ja normid. Lahterdamise kontseptsioon aitab mõista, kas ja kuidas eraisiku rahandus on osa kristlaste narratiivsest raamistikust ning mil määral seostuvad rahalised praktikad kristliku elu *telos*'e ja vourustega. Kapitalismi vaadeldakse vouruseetilise paradigma kontekstis, keskendudes vouruste kujunemisele ja nende praktilisele rakendamisele, mitte niivõrd majandusmudeli majanduslikule otstarbekusele või tõhususele. Kapitalismi käsitlemisel toetutakse ka Paul Tillich'i mõistele „deemonlik“, mille kaudu mõistetakse seda kui vaimset jõudu, mis asendab transtsendentsi ning moonutab inimese suhet Jumala ja iseendaga. Sotsiaalne keskkond tähendab käesolevas peatükis teatud majanduslikke ning nendega kaasnevaid kultuurilisi praktikaid, diskursusi ja normatiivseid ootusi, mis kujundavad inimeste igapäevast rahakasutust, moraalset kujutlusvõimet ja vouruslikku enesemõistmist. Teadlikult on käesolevast käsitlusest välja jäetud globaalse geopoliitika, institutsionaalsete struktuuride ning kultuuriliste või psühholoogiliste mõjude detailsem analüüs. Kuigi nimetatud valdkonnad mõjutavad vaieldamatult eraisikute rahanduskäitumist, on käesoleva töö uurimisküsimuse fookusest lähtudes käsitletavate mõjude ringi teadlikult piiratud.

Käesolevas töös lähtutakse seisukohast, et kapitalism ei ole oma olemuselt neutraalne.³³¹ Sotsioloog ja teoloog Peter Berger kinnitab, et läbi ajaloo on kapitalism mõjutanud nii ühiskonna materiaalseid, sotsiaalseid, poliitilisi kui ka kultuurilisi aspekte.³³² Max Weber väidab, et varakapitalismi vormis kristlik maailmavaade.³³³ Hilisema arengu käigus ei ole aga kapitalism toimimiseks enam religiooni vajanud. See ise õpetab inimesi käituma kapitalistliku mõtteviisi järgi, vaatamata sellele, kas nad on religioossed või mitte.³³⁴ Ajaloolane Yuval Noah Harari kirjutab, kuidas kapitalistlike toimimismudeleid „taotakse pähe“ juba lastele ja teismeliste selliste strateegiamängude kaudu, nagu „Minecraft“, „The Settlers of Catan“ või Sid Meieri „Civilization“.³³⁵ Kõik need mängud keskenduvad investeerimisele ja kasvule. Ressursid on neis enamasti piiratud, mistõttu nende omandamine eeldab reeglina konkurentsi teiste mängijatega ning ressurside enda kasuks ümberjaotamist võidu saavutamiseks. Kathryn Tanner on öelnud: „Kapitalismiga käivad kaasas kultuurilised lisandid – uskumused, väärtused ja normid –, mis mõjutavad inimeste käitumist ja panevad neid tahtlikult tegema

³³¹ See väide ei ole universaalne seisukoht uurijate hulgas. Näiteks Michael Novak väidab, et kapitalism ei ole religioon ega filosoofia ning selle eesmärk ei ole anda juhiseid, kuidas elada. Vt Michael Novak, *The Catholic Ethic and The Spirit of Capitalism*. (The Free Press, 1993), 227.

³³² Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality, And Liberty* (Wildwood House Limited, 1987), 3.

³³³ Kathryn Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, Kindle versioon (Yale University Press, 2019), 1.

³³⁴ *Ibid.*, 3.

³³⁵ Yuval N. Harari, *Homo Deus. Homse lühiajalugu* (Postimehe kirjastus, 2018), 221–222.

seda, mida kapitalism neilt ootab, julgustades neid, et see, mida nad peavad elus edasi jõudmiseks tegema, on mõttekas, väärtuslik ja möödapääsmatu.³³⁶ Michel Foucault ja Gilles Deleuze väidavad, et kapitalism kujundab inimesi kindla mõtteviisi järgi, suunates nende seotust ümbritseva keskkonnaga spetsiifilisel viisil.³³⁷ Nii kapitalismi toetajad kui ka kriitikud leiavad, et kapitalism mõjutab inimesi. Küsimusele selle mõju kohta otsitakse vastust järgnevas käsitluses.

3.2. Kapitalistlik majandusmudel

Kapitalistlikust majandusmudelist rääkides tuleb alustada 18. sajandil elanud šoti majandusteadlasest ja filosoofist Adam Smithist, kelle mõju majandusteaduse, vaba turumajanduse ja kapitalismi arengule on raske ülehinnata. Teda on nimetatud nii majandusteaduse kui ka kapitalismi isaks. Smith ise kindlasti ei näinud end kapitalismi alusepanijana, sest termin *kapitalism* tuli kasutusele alles sadakond aastat pärast tema teoste ilmumist. Täpsem oleks öelda, et ta on vaba turumajanduse idee isa.

18. sajandi lääne kultuuris kerkisid esile uued arusaamad ühiskonna toimimisest.³³⁸ Idee, et ühiskondlik kord põhineb jumalikul juhtimisel või siis seadusandjate tarkusel, hakkas asenduma arusaamaga, et sotsiaalsed süsteemid võivad olla iseorganiseeruvad.³³⁹ Evolutsiooniõpetus ei olnud veel tekkinud ja seega oli idee loodud universumist isegi kõige uuenduslikumate ideede alustala.³⁴⁰ Paljud mõtlejad pöördusid deistliku mõtteviisi poole, mille järgi Jumal on küll loonud maailma, kuid on loobunud sekkumast inimeste ellu läbi imede, nägemuste ja üleloomulike ilmutuslike sündmuste.³⁴¹ Sel ajajärgul domineeris isiklike huvide doktriin, mis selgitas, et kogu inimtegevuse tõukejõuks on enesekesksed motiivid.³⁴² Kõige värvikamaks selle suuna esindajaks sai Bernard Mandeville, kes on tänapäeval suuresti unustatud, kuid kelle mõju nii eetikale kui ka majandusteadusele on muljetavaldav.³⁴³ Mandeville väitis oma teoses „Mesilaste muinasjutt“: „Voorustest juhindunud ühiskond on seisaku ja paigalseisu ühiskond. Öitseb ja areneb aga selline ühiskond, kus inimesed otsivad mugavust ja naudinguid, loovad või arendavad midagi uut ning kus luksusliku elu otsingu

³³⁶ Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, 9.

³³⁷ Daniel M. Bell, *The Economy of Desire. Christianity and Capitalism in a Postmodern World*, Kindle versioon (Baker Academic, 2012), 94.

³³⁸ Lisa Hill, „The Invisible Hand“, *The Routledge Handbook of Economic Theology*, toim Stefan Scwarzkopf (Routledge, 2020), 314.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, 317.

³⁴² German Scalzo, „Inquires into the Genealogy of Self-interest in Adam Smith“, *Revista Empresa y Humanismo*, nr XIII (I/O) (2016): 251.

³⁴³ Benjamin F. Kaye, „The Influence of Bernard Mandeville“, *Studies in Philology*, nr 19 (1) (1922): 85.

tulemusel kapital ringleb.³⁴⁴ Tema nägemuses olid pahed ühiskondlikult kasulikud. Me teame, et Smith oli hästi tuttav Mandeville'i teostega, mis olid kirjutatud kümmekond aastat enne Smithi sündi. Šoti filosoof ja matemaatik Dugald Stuart, kes tundis Smithi isiklikult, kirjutab, et Mandeville oli Smithi suur inspatsiooniallikas.³⁴⁵ Smith küll ei toeta isiklike huvide doktriini, mis rõhutaks loomulikke enesekesksust, kuid siiski arvab, et omakasu on ühiskonnas harmoonia aluseks. Ühiskondlike huvide ja inimese isiklike soovide loomulikus harmoonias on tema hinnangul võimalik saavutada parim moraalne ja poliitiline tasakaal.³⁴⁶ Ta ei arva, et individualism viib ühiskonna kaosesse, vaid vastupidi – tema nägemuses loob see hoopis korra. 1759. aastal ilmus Smithi teos „Moraalitude teooria“, kus ta arutles, kuidas inimene, keda huvitab ainult tema ise, saab kujundada ühiskonnaga arvestavaid moraalipõhimõtteid. 1776 ilmus tema „Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest“, millega Smith pani aluse poliitökonoomia tekkele.

Smith esitles üksikisiku huvi kui tõukejõudu majanduslikus seaduspärasuses ning see on pannud paljusid tänapäeva teolooge temasse kahtlevalt suhtuma.³⁴⁷ Kui juhinduda evangeeliumi isetu armastuse ideest, siis kuidas see läheb kokku omakasuga? Üks enim tsiteeritud Smithi seisukohti on järgmine: „See ei ole mitte lihuniku, pagari või õllepruuli heasoovlikkus, millele me võlgname tänu oma lõunasöögi eest, vaid nende hoolitsus omaenda huvide eest. Me ei pöördu mitte nende humaansuse, vaid nende enesearmastuse poole ja ei räägi neile kunagi omaenda vajadustest, vaid nende kasust.“³⁴⁸ Stephen Long on analüüsinud Adam Smithi lähtekohti teoloogilise eetika vaatenurgast. Ta märgib ära, et Smithi isetu armastusega vastuolus olev vaatenurk ei ole iseenesest probleem, kuna isetu armastuse idee on suhteliselt hiljutine, tekkinud 18. sajandil, ja evangeelium seda ei õpeta.³⁴⁹ Ülevaate isetu armastuse kui ideaali kujunemisest annab Stephen G. Post oma artiklis „The Inadequacy of Selflessness: God's Suffering and the Theory of Love“, kus ta käsitleb isetu armastuse ideaali kriitikat lääne religioosetes traditsioonides.³⁵⁰ Ta väidab, et selle kontseptsiooni omakasupüüdmatuse liialdus ja tugineb puudulikule arusaamale jumalikust armastusest. Post rõhutab, et tõeline armastus, olgu see inimlik või jumalik, põhineb vastastikusel ja mitte täielikul eneseohverdamisel. Augustinuse ja ka Aquino Thomase käsitluses inimese armastusest Jumala vastu soovib inimene kogeda rõõmu ja tunnistab oma

³⁴⁴ Scalzo, „Inquires into the Genealogy of Self-interest in Adam Smith“, 252. Vt Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees or Private vices, public benefits* (Penguin Classics, 1989).

³⁴⁵ Kaye, „The Influence of Bernard Mandeville“, 103.

³⁴⁶ Scalzo, „Inquires into the Genealogy of Self-interest in Adam Smith“, 252.

³⁴⁷ Stephen D. Long, *Divine Economy. Theology and the Market* (Routledge, 2000), 27.

³⁴⁸ Adam Smith, *Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest*, toim Arno Kõörna, tõlk Mart Trummel, I köide (Ilmamaa, 2005), 92–93.

³⁴⁹ Long, *Divine Economy. Theology and the Market*, 27.

³⁵⁰ Stephen G. Post, „The Inadequacy of Selflessness: God's Suffering and the Theory of Love“, *Journal of the American Academy of Religion*, nr 56 (2) (1988): 213–28.

vajadust pääste järele. Selline armastus ei ole oma olemuselt isetu.³⁵¹ Seetõttu Stephen Longi arvates peakski Smithi näites pagar, lihunik või õllepruulija hoolitsema oma elu heaolu ja perekonna eest. Long toob esile lause teise poole problemaatilisuse.³⁵² Smith esitleb antagonistlikku kas-see-või-teine-põhimõtet majandusliku ressursipuuduse olukorras.³⁵³ Inimene ei peaks pagarile mingil juhul teada andma oma vajadustest, vaid veenma pagarit, et tolle enese huvides on astuda vastastikusesse tehingusse. Selliselt vastandub üks inimene teisele, otsides ressursipuuduse keskel omakasu. Just selline antagonism on Smithi turumajandusliku nägemuse olemuslik osa. Long leiab, et olukorras, kus inimesed võitlevad oma huvide eest piiratud ressurside tingimustes, teeb see möödapääsmatuks klassisõjad, pettused ja manipulatsiooni.³⁵⁴ Longi analüüsis tuleneb see antagonism Smithi sümpaatiast stoitsismi vastu. Smithil on moraali olemuseks kaastunne, mis on teatav ühtekuuluvustunne.³⁵⁵ Kuid seda ühtekuuluvustunnet peaks kogema teiste rõõmu, mitte kurbuse pärast. Stoitsismi üks tuntumaid doktriine on jäik suhtumine tunnetesse ja emotsioonidesse.³⁵⁶ Samas ei arvanud stoikud, et inimene peaks olema võimeline täielikult loobuma emotsioonide tundmisest ja valu või naudingute kogemisest.³⁵⁷ Targa inimese käitumise motiiviks peaks nende hinnangul olema aga eelkõige mõistus, mitte tunded.³⁵⁸ Long järeldeb, et kristliku teoloogia kontekstis on Smithi stoitsism ohtlik.³⁵⁹ Kristus kannatas ristil, kuid Smithi esteetika õpetab silmi ristilt ära pöörama, sest kannatustes puudub väärikus.

Liikudes ajas tänapäeva ja püüdes defineerida kapitalistlikku ühiskonda, võib näha, et kapitalism ei ole sugugi monoliitne. Selle olemus on muutunud ajaloo käigus ning ka tänapäeval on hulganisti kapitalismi defineerivaid teoreetilisi lähenemisviise ja praktilisi ilminguid. Majandusteadlased ja uurijad on kasutanud kapitalismi eri staadiumite iseloomustamiseks suurt hulka omadussõnu: primitiivne, arenenud, hiline, anarhistlik, juhitud, organiseeritud, organiseerimata, fordistik, keyneslik, neoliberalne, sotsiaalne, postmodernistlik jne.³⁶⁰

³⁵¹ David Sanderlin, „Charity According to St. John Of The Cross. A Disinterested Love for Interesting Special Relationships, including Marriage“, *Journal of Religious Ethics*, nr 21 (1) (1993): 88.

³⁵² Long, *Divine Economy. Theology and the Market*, 28.

³⁵³ Long tunnistab, et ressursipuuduse definitsiooni töid poliitökonoomiasse alles hiljem Ricardo ja Malthus, kuid Smith siiski eeldab seda. Vt *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ A.R.C Duncan, „The Stoic View Of Life“, *Phoenix*, nr 6 (4) (1952): 134.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Long, *Divine Economy. Theology and the Market*, 28.

³⁶⁰ Bell, *The Economy of Desire. Christianity and Capitalism in a Postmodern World*, 23.

Suures plaanis iseloomustab kapitalistlikku ühiskonda kolm aspekti:³⁶¹

- 1) enamik tootmiseks vajaminevaid vahendeid on eraomandis ja tootmisvahendite omanikeks on kas eraisikud otse või ettevõtete kaudu;
- 2) enamik tooteid vahetatakse turul. Toodete ja teenuste hind kujuneb vabaturul nõudluse ja pakkumise tingimustes ega ole koordineeritud riiklikult. Teenuseid ja tooteid pakkuvad ettevõtted konkureerivad omavahel, soovides teenida kasumit;
- 3) enamik inimesi on palgatöölised, st nad töötavad nende heaks, kellel on tootmisvahendid.

Kapitalismi teatud alustalad on tänapäevani püsinud muutumatutena. Isiklik huvi kui majanduse tõukejõud on ka praegu paljude majandusteadlaste nägemuses ainuõige tee. Eesti kontekstis on oluline nimetada Milton Friedmani, kes oli üks maailma juhtivaid *laissez-faire*-kapitalismi eestkõnelejaid.³⁶² 1976. aastal pälvis ta tarbimist ja rahanduse ajalugu käsitleva töö eest Nobeli majanduspreemia. Friedmani tööd mõjutasid esimestel aastatel pärast Eesti iseseisvuse taastamist tugevalt ka siinset majanduselu. Tolleaegne peaminister Mart Laar on tunnistanud, et Friedmani „Valikuvabadus“ oli ainuke majandusraamat, mille ta enne valitsusjuhiks saamist läbi oli lugenud.³⁶³ Paljudes taasiseseisvunud Eesti Vabariigi majandusreformides toetuti just Friedmani ideedele ja need on siiani populaarsed.³⁶⁴ Milton Friedman kritiseerib näiteks teravalt ideed, et ettevõtte juhtidel lasub lisaks aktsionäride huvide järgimisele ka sotsiaalne vastutus.³⁶⁵ Tema hinnangul on vabas turumajanduses ettevõttel vaid üks sotsiaalne vastutus: kasutada oma ressursse selleks, et kasvatada kasumit, jäädes mängureeglitega piiritletud raamidesse. Mängureeglid tähendavad osalemist vabas konkurentsis ilma pettuse ja valeta.³⁶⁶ Sotsiaalse vastutuse panemine ettevõtete juhtide õlgadele on tema sõnul „hukutav doktriin“ ja „see õõnestab vaba ühiskonna aluseid“.³⁶⁷ Friedman toetub Adam Smithile, kes väidab, et inimesed peavad juhinduma oma isiklikest huvidest ja neid järgides aitavad nad nähtamatu käega saavutada eesmärke, mis ei kuulunud nende esialgsetesse kavatsustesse.³⁶⁸ Smith väidab, et kui inimene järgib omaenese huve, siis ta toetab sageli ühiskonna huve

³⁶¹ David Schweickart, *After Capitalism* (Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2011), 24.

³⁶² *Laissez-faire* (prantsuse keeles „laske teha, laske minna“) on liberaalse majandussüsteemi aluslause; sellega põhjendatakse, et riigivõim ei tohi sekkuda majandusellu.

³⁶³ Mart Laar Receives Milton Friedman Prize. July/August 2006, <https://www.cato.org/policy-report/july/august-2006/mart-laar-receives-milton-friedman-prize>.

³⁶⁴ Hanno Pevkur, „Sissejuhatus“, *Kapitalism ja vabadus*, Milton Friedman (MTÜ Liberalismi Akadeemia, 2017), 7.

³⁶⁵ Milton Friedman, *Kapitalism ja vabadus* (MTÜ Liberalismi Akadeemia, 2017), 140.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

tõhusamalt kui siis, kui ta tõepoolest soovib neid toetada. Friedman tsiteerib Smithi, kes möönab, et ta „ei ole kunagi kuulnud, et väga palju head oleks sündinud kellegi käe läbi, kes on võtnud nõuks teha äri ühiskonna hüvanguks“. ³⁶⁹ Lisaks kritiseerib Friedman ideed, et äriühingud peaksid toetama heategevust ja kõrgkoole. ³⁷⁰ Tema sõnul on ettevõtte aktsionäride töövahend ja annetusi peaksid tegema eraisikutest aktsionärid, sest vastasel juhul kahjustab see ühiskonna põhi-olemust, kuna toimub eemaldumine individualistlikust ühiskonnast. ³⁷¹

Teoloog Kathryn Tanner iseloomustab tänapäeva kapitalismi kui finantssektori valitsetavat kapitalismi. ³⁷² Ta põhjendab seda esiteks sellega, et finants-turgudel toodetud kasumil on tänapäeva majanduselus üha suurem roll ja see ületab suuresti reaalmajanduses toodetud kasumit. Teiseks ei ole finantsturgude kasum enam otseselt seotud tootmisega, vaid see elab oma elu. Investorid investeerivad raha fondidesse, mis omakorda investeerivad raha fondidesse. Turgudel kaubeldakse tuletisinstrumentidega, mille puhul mõne toote olemus meenutab pigem õnnemängu kui ratsionaalselt kalkuleeritud kasumiootusega investeeringut. Finantssektori valitsetav kapitalism omab Tanneri arvates oma teatavat „vaimu“, mis mõjutab inimesi kindlal viisil muuhulgas läbi töösuhete ja spetsiifilise tööeetika: „See, mida tööandja soovib – võimete maksimaalselt tõhusat kasutamist – on ka see, mida inimene ise tahab ja väärtustab, sest näeb seda osana oma individuaalsetest eneseteostuse püüdlustest, mitte millegi sunnituna välise võimu või pealesunnitud surve kaudu.“ ³⁷³ Tänapäevane kapitalismi „vaim“ väljendub Tanneri hinnangul viies aspektis. Esiteks väljendub see juba eelpool välja toodud tööeetikas püüdluse ja tasu vahelises seoses. Pingutuse ja tasu vaheline side pole katkenud, kuid see on tugevalt moraliseeritud – kui sa ei edene, on see sinu enda süü. ³⁷⁴ Teiseks iseloomulikuks omaduseks on individuaalne vastutus. Igaüks vastutab isiklikult oma tegude ja töö eest saadava tasu eest. Abi ei ole oodata, kui inimene teeb halbu otsuseid, olgu need seotud töö või riskide hindamisega muudes eluvaldkondades. Kolmas iseloomustus on konkurentsivõitlus. Vastutus indiviidi tasandil loob võistlusliku suhte teistega, kus edu ja tasu sõltuvad pidevalt eskaleeruvast sooritusvõimest. Neljas külg on eetika totaliseerumine. See hõlmab tervet elu – tööd, vaba aega ja tulevikuplaane. Näiteks võlg määratleb inimese mineviku, oleviku ja tuleviku. Viies mõõde on ajalise kokkuvarisemine. Minevik, olevik ja tulevik sulanduvad ühte, muutes võimatuks radikaalse muutuse või pääsemise praegusest süsteemist. Kapitalism eeldab Tanneri nägemuses pidevat kohandumist, kuid ei paku teistsugust tulevikku – ainult senise jätkumist.

Paljud läänemaailma inimesed naudivad kapitalistliku majanduskeskkonna hüvesid. Mitmete jaoks on kapitalism võimaldanud osa saada sellisest jõukusest,

³⁶⁹ Smith, *Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest*, I köide, 46.

³⁷⁰ Friedman, *Kapitalism ja vabadus*, 140.

³⁷¹ *Ibid.*, 142.

³⁷² Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, 9.

³⁷³ *Ibid.*, 26.

³⁷⁴ *Ibid.*, 27–28.

millest meie esivanemad ei osanud unistadagi. Kaupade valik on tohutu. Need, kes on üles kasvanud Nõukogude Liidus ja kogenud 1980. aastate käsumajandust, meenutavad siiani defitsiiti – kaupu, mille järele oli suur nõudlus, kuid mida ei olnud lihtsalt saada.³⁷⁵ Samas oli isegi defitsiitse kauba hind suhteliselt madal. Raha justkui oli, aga kaupu mitte. Paljude toodete kvaliteet oli äärmiselt kehv, kvaliteetsemate esiletoomiseks kasutati spetsiaalset kvaliteedimärki. See kõik oli osaliselt tingitud sellest, et puudus eraomand, vaba turg ja konkurents, mis on kapitalistliku majandusmudeli osad.³⁷⁶ Nii leidis kommunistlikus ühiskonnas elatud elu, toodete kehv kvaliteet ja defitsiit oma koha ka rahvanaljades ja anekdootides. Kui vaadelda statistilisi andmeid, siis tuleb tõdeda, et ükski majandussüsteem ajaloos ei ole võimaldanud sellist tootmisvõimekust, nagu kapitalism.³⁷⁷ Maailmapanga ja Maddisoni projekti majandusstatistika analüüsi järgi on maailma sisemajanduse kogutoodang viimase 2000 aasta jooksul kasvanud 182 miljardilt USA dollarilt 108 triljonini. Hüppeline kasv on toimunud viimase 150 aasta jooksul.³⁷⁸ Peab tunnustama, et vabal turumajandusel on jõukuse kasvule ja vaesuse vähendamisele äärmiselt suur mõju.

Veel ühe kapitalistliku majandussüsteemi positiivse külje on välja toonud majandusteadlane ja filosoof Tomas Sedlacek. Ta kirjutab:

“Majanduse vaimust tuleneb veel üks väga positiivne vili. Vaatamata praeguse majandusideoloogia konkureerivale, egoistlikule ja „kõik võitlevad kõigi vastu“ iseloomule, näib see olevat seni kõige ühendavam ja rahumeelsem ideoloogia sellises ulatuses, mis on kunagi meie planeedil eksisteerinud. Kaubanduse varem ootamatu kõrvalmõju näib olevat rahu. Just see oli mootor, mida kasutati sõdadest räsitud Euroopa vägivaldse ajaloo lõpetamiseks: majanduslik integratsioon. Idealistlik (hipilik ja võib-olla isegi naiivne) lähenemine „*make love not war*“ asendati tehnilisema (ja võib-olla küünilisema), kuid realistlikuma ja elujõulisema versiooniga: „*make trade, not war*“. See toimis. See majanduslik „evangeelium“ tõi kaasa rohkem rahuaastaid kui ükski religioosne ühtsuse taotlus. Siin peitub paradoks: kuigi kristlik religioon peab rahu (ja armastust) üheks oma põhieesmärkidest ja väärtustest, pole usuline vagadus kunagi taganud ajalooliselt kristlikes Euroopa riikides nii pikaajalist vihkamise ja vägivalda puudumist.“³⁷⁹

³⁷⁵ Käsumajandus (ka plaanimajandus) on majandussüsteem, kus põhilisi majandusotsuseid langetab riigi keskvoim kohustuslike plaanide ja muude käskude najal.

³⁷⁶ Ronald Preston peab käsumajandusliku majandusmudeli probleemiks muu hulgas hindade ettekirjutamist ning kaupade kehva kvaliteeti ja kättesaadavust. Vt Ronald H. Preston, *Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic and Political Task* (SCM Press Ltd., 1983), 50–55.

³⁷⁷ Bell, *The Economy of Desire. Christianity and Capitalism in a Postmodern World*, 84.

³⁷⁸ Global GDP over the long run, *Our World in Data*, <https://ourworldindata.org/grapher/world-gdp-over-the-last-two-millennia>.

³⁷⁹ Tomas Sedlacek, „Economics, Religion, and Ethics: Economics of Good and Evil“, *Market, Ethics and Religion. The Market and its Limitations*, toim Nils Kærgård (Springer, 2023), 97–98.

Daniel Bell ütleb oma raamatus „The Economy of Desire“, et kui küsida kelleltki, kas kapitalism on kõlbeline või mitte, siis tavaliselt pööratakse jutt sellele, kas see töötab või mitte.³⁸⁰ Kapitalismi toetaja, teoloog ja majandusfilosoof Michael Novak kinnitab just sellisest lähtekohast: „Demokraatlik kapitalism ei ole jumalariik maa peal ega ka patuvaba. Samas on see poliitökonoomiliste süsteemide seas parim võimalikest alternatiividest.“³⁸¹ Väidet, et midagi paremat ei ole siiani veel välja mõeldud, tähistatakse inglise keeles isegi oma lühendiga – TINA (*there is no alternative*). Tuleb tunnistada, et paljudes aspektides kapitalism tõesti töötab ja ei oma hetkel konkurenti (seda eriti pärast Nõukogude Liidu lagunemist, milles muuhulgas nähakse ka kommunistliku plaanimajanduse elujõuetust).³⁸² Teoloogiline eetika ei peaks aga küsima mitte ainult seda, kas kapitalism toodab rikkust või kas see pragmaatilises mõttes on parim võimalik majandusmudel, kuna midagi paremat lihtsalt pole välja mõeldud.³⁸³

Teoloogid on majandussüsteemide üle arutlenud aastasadu, kuid kui nad vastavad tänapäeval küsimusele, milline on eelistatuim ja kristlikule mõtteviisile sobivaim majandussüsteem, ulatuvad vastused seinast seinale. Mõned, näiteks Michael Novak, kaitsevad kapitalismi ja vaba turumajandust. Novak kritiseerib oma põhiteoses „The Spirit of Democratic Capitalism“ nii katoliiklike anti-kapitalistide, Ladina-Ameerika vabastusteoloogide kui ka Euroopa kristlike sotsialistide vaateid.³⁸⁴ Michael Novaki peamine kriitika sotsialismi suhtes on seotud sotsialistliku ideaali ebarealistlikkusega. Novak rõhutab, et oluline on siiski märgata, kuidas sotsialism on Ameerika Ühendriikides aidanud kaasa usulise ja sotsiaalse perspektiivi kujundamisele ning laiemalt ka elukorraldusele.³⁸⁵

Teised teoloogid, nagu Philip Wogaman või John Atherton vaatlevad kõiki süsteeme teoloogilisest lähtepunktist ning püüavad leida keskteed, toetades turumajandust, mis on juhitud kristliku eetika põhimõtetest või institutsioonidest. Nende hulka võib paigutada ka Arthur Richi, kes on tuntud käsitluse poolest, mida võiks nimetada „kapitalismiks vähemate pisaratega“ – see on omamoodi

³⁸⁰ Bell, *The Economy of Desire. Christianity and Capitalism in a Postmodern World*, 85.

³⁸¹ Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (Madison Books, 1982), 28.

³⁸² Ka üks tänapäeva suurimaid majandusi – Hiina – on pöördunud kapitalistliku majandusmudeli poole. Vt Roland Coase ja Ning Wang, *How China Became Capitalist* (Palgrave Macmillan, 2012).

³⁸³ Schweickart, *After Capitalism*, 23.

³⁸⁴ Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*.

³⁸⁵ Novak tunnistab, et sotsialismil on kapitalismi ees teatavad eelised, mida ei tohiks tähelepanuta jätta. **Esiteks**, sotsialistlikud kirjutised sisaldavad sageli tugevat moraalset visiooni, samal ajal kui kapitalismi pooldajad keskenduvad inimesele peamiselt majandusliku arutelu kontekstis. Sotsialistid püüavad kujutleda ühiskonda, kus väärtustatakse teatud moraalseid põhimõtteid, andes sellele lähenemisele selgelt moraalifilosoofilise mõõtme. **Teiseks** rõhutavad sotsialistid solidaarsust ja kogukondlikkust, vastandudes kapitalismi rõhutatud individuaalsusele ja isiklikule kasule. **Kolmandaks** eeliseks on sotsialismi pakutud antifoodaalsed (või egalitaarsed) vaated, millele on loodud teoreetiline ja kultuuriline raamistik. Vt Michael Novak, „Seven Theological Facets“, *Capitalism and Socialism. A Theological Inquiry*, toim Michael Novak (American Enterprise Institute for Policy Research, 1979), 112–113.

võrdsusele suunatud kapitalismi vorm.³⁸⁶ Kenneth Barnes ei kutsu üles majandussüsteemi muutma, kuid arvab, et kapitalism vajab lunastamist. Ta iseloomustab tänapäeva kapitalismi kui postmodernistlikku kapitalismi, millel puudub moraalne kompass ja mis püüab hoiduda eetilistest piirangutest.³⁸⁷ Võrreldes modernistliku kapitalismiga iseloomustab seda ülemäärane tarbimine, mõistlikkuse piire ületav laenamane, töö tähenduse muutumine ja tootmissektori keskendumine toodete asemel brändide loomisele.³⁸⁸

On ka neid, kes kalduvad vasakpoolsete või suisa marksistlike vaadete poole, näiteks Timothy Gorrige.³⁸⁹ Kapitalismi kriitikuid on teoloogide hulgas arvukalt. Daniel M. Bell jr kritiseerib raamatus „The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World“ kapitalismi teravalt.³⁹⁰ Ta toetub Deleuze’ile ja Foucault’le, kes väidavad, et kapitalism ei ole neutraalne kaupade tootmise keskkond, vaid tegemist on inimlikele ihadele toetuva majandussüsteemiga.³⁹¹ Teoloogiliste vooruseetikute hulgas on lisaks Gorrige’ile veel üks mõjukas esindaja, D. Stephen Long oma peateosega „Divine Economy: Theology and the Market“³⁹². Long ei kritiseeri mitte ainult majandussüsteeme, vaid seab kahtluse alla ka mitmed varasemad teoloogilise eetika ja majandusteaduse uuringud ning pakub kapitalismi alternatiivina välja teatava kristliku sotsialismi.³⁹³

Kuid on ka neid kes arvavad, et majanduskeskkond on modelleeritav. Glenn Butner jr on seisukohal, et turud mõjutavad kristlaste moraalsel kujunemisel ning võivad osaleda selliselt Jumala töös. Oma raamatus „Work Out Your Salvation“ rõhutab ta, et turud ei ole olemuslikult head ega halvad, vaid kujundatavad ning seetõttu suudavad kas toetada või takistada vooruslikku elu. Ta ühendab empiirilise majandusuuringu ja teoloogia, pakkudes raamistikku turu eetiliseks hindamiseks pühitsuse vaatenurgast.³⁹⁴

³⁸⁶ Brian Brock, „Book Review: Sean Doherty, ‘Theology and Economic Ethics: Martin Luther and Arthur Rich in Dialogue’“, *Studies in Christian Ethics*, nr 28 (4) (2015): 498.

³⁸⁷ Kenneth J. Barnes, *Redeeming Capitalism*, Kindle versioon (William B. Eerdmans Publishing Co., 2018), 111.

³⁸⁸ *Ibid.*, 111–112.

³⁸⁹ Ross Emmet, „Book Review: Timothy J. Gorrige, ‘Capital and The Kingdom: Theological Ethics and Economic Order’“, *Faith and Economics*, nr 25 (Spring) (1995): 24.

³⁹⁰ Bell, *The Economy of Desire. Christianity and Capitalism in a Postmodern World*.

³⁹¹ *Ibid.*, 161.

³⁹² Long, *Divine Economy. Theology and the Market*.

³⁹³ Mõningate eranditega on vooruseetikute seisukoht kapitalismi suhtes valdavalt kriitiline. Alasdair MacIntyre’i järgi ei ole kapitalism ja eetika ühildatavad. See kriitika saab alguse tõdemusest, et kestlik majandus peab lähtuma inimelu suurimast eesmärgist, mida kapitalismi kohta öelda ei saa. Vt lähemalt Andrius Bielskis ja Kelvin Knight, *Virtue and Economy Essays on Morality and Markets*, Kindle versioon (Routledge, 2016).

³⁹⁴ Butner, *Work Out Your Salvation. A Theology of Markets and Moral Formation*.

3.3. Kapitalism ja vooruslik elu

Majandusajaloos ja filosoofias on pikalt arutletud, kas vaba turumajandus toetab või õõnestab voorusi. Juba Adam Smith väljendas muret, et tööjaotus, mis toob kaasa rikkuse, võib samas moonutada inimeste iseloomu, kuigi arendab ka teatud voorusi. Smith rõhutas, et kitsad ja korduvad tööülesanded kahjustavad iseloomu, soovitudes hariduse laiendamist nende mõjude leevendamiseks.³⁹⁵ Montesquieu ja David Hume nägid aga kaubanduses võimalusi vooruste edendamiseks, nii otseselt kui ka rikkuse kaudu, mis avardab vooruste rakendamise võimalusi.³⁹⁶ Saksa majandusteadlane Albert Hirschman leidis Euroopa majandusmõtte arengut käsitledes, et nii Adam Smithi mure kui ka Montesquieu positiivne vaade vooruste kujunemisele olid laialdaselt levinud. Hirschman viitas *doux commerce* teooriale, mis rõhutab kaubanduse positiivset mõju moraaleile.³⁹⁷

Kuna väitekirjas on vooruste defineerimise ja kujunemise raamteooriaks Alasdair MacIntyre'i vooruseetika, siis on oluline hinnata kapitalistlikku majandusmudelit MacIntyre'i paradigmat lähtuvalt. Kohe tuleb ära märkida, et MacIntyre on kapitalismi kriitik.³⁹⁸ Ta ei kritiseeri kapitalismi mitte selle sotsiaal-majanduslike läbikukkumiste pärast, vaid sellepärast, et see läheb vastuollu tema uusaristotelliku nägemusega heast elust ja kogukonnast.³⁹⁹ Nagu eespool mainitud, on MacIntyre'i sotsiaalsete praktikate osaks sisuliste hüvede idee (ptk 2.5).⁴⁰⁰ Sisulised hüved on midagi, millest saavad osa vaid sotsiaalsetes praktikates osalejad. Näiteks malemängu praktiseerides võib selleks olla rõõm meisterlikust, strateegiliselt ellu viidud ja ausast mängust. Sisuliste ja väliste hüvede vahel peab valitsema terve side, kuid keskendumine väliste hüvede saavutamisele lõhub sisuliste hüvede kujunemise ja on praktikatele toetuva kogukonna jaoks hävituslik.⁴⁰¹ Tuletame meelde, et välised hüved on muu hulgas raha, kuulsus ja võim. MacIntyre'i nägemuses on kapitalism kasumi ja raha taotlemine *par excellence*. Sellega nõustub ka Max Weber, kelle käsitluses saab kapitalistliku majandusmudeli puhul majanduslike hüvede taotlemine inimeste

³⁹⁵ Smith, *Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest*, II köide, 495.

³⁹⁶ Paul Oslington, „Alasdair MacIntyre and Adam Smith on markets, virtues and ends in a capitalist economy“, *Business Ethics, Environment & Responsibility*, nr 32 (4) (2023): 1130.

³⁹⁷ *Ibid.* *Doux commerce* (pr k 'pehme kaubandus') on valgustusajastust pärinev mõiste, mille järgi kaubandus kaldub inimesi tsiviliseerima, muutes nad vähem altiks vägivallale ja irratsionaalsele käitumisele.

³⁹⁸ On uurijaid, kes arvavad, et aristotellik kapitalism on võimalik. Nt Fred D. Miller ja Jeffrey Paul, „Communitarian and Liberal Theories of the Good“, *Review of Metaphysics*, nr 43 (4) (1990): 803–30.; Robert Solomon, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business* (Oxford University Press, 1992).; John Kay, *The Truth About Markets. Their Genius, their Limits, their Follies* (Penguin Books, 2003).

³⁹⁹ Rajeev Sehgal, „Is Aristotelian Capitalism Possible?“, *Virtue and Economy. Essays on Morality and Markets*, Kindle versioon, toim Andrius Bielskis ja Kelvin Knight (Routledge, 2016), 56.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*

peamiseks eesmärgiks.⁴⁰² See aga toob MacIntyre'i arvates kaasa sisuliste hüvede ja praktikate ohverdamise.⁴⁰³ Ta ei arva, et välised hüved on iseenesest halvad või et neid ei peaks üldse taotlema. Välised hüved on vajalikud, kuid need on sisuliste hüvedega võrreldes teisejärgulised.⁴⁰⁴ MacIntyre tuletab meelde Platoni „Phaidroses“ kirjeldatud Sokratese palvet Paani ja teiste jumalate poole.⁴⁰⁵ Palve lõppeb sõnadega: „Et võiksin tarka rikkaks pidada; aga et kulda võiks mul olla nii palju kui palju üksnes arukas suudaks tõsta ja endaga kanda!“⁴⁰⁶ MacIntyre järeldeb: „Platoni mõtteviisi järgi peaksime hindama endid ja enda tegevusi kas lähtuvalt tarkusest ja mõõdukusest, see tähendab voorustest, või lähtuvalt rahast, kuid me ei saa teha mõlemat korraga.“⁴⁰⁷ MacIntyre tõdeb, et nüüdisaja igapäevaelus võime jätkuvalt kohata näiteid sellest, kuidas Platoni väide saab üha uuesti kinnitust, kuid samas väidavad nii riiklikud institutsioonid kui ka ärikoolid järjekindlalt, et korraga on võimalik saavutada mõlemat.⁴⁰⁸

Teiseks on kapitalistlikus ühiskonnas raske hoida tervet sidet sisuliste ja väliste hüvede vahel. Sisulised hüved on oma olemuselt lõpmatud ja need on suunatud terve kogukonna hüvanguks. Väliseid hüvesid (näiteks raha või võim) on aga piiratud koguses ja neid saadakse tihtilugu teiste inimeste hüvede arvelt.⁴⁰⁹ Selleks, et sisulised hüved õitseks, on siiski vaja nende sidet väliste hüvedega. Kapitalistlikus ühiskonnas aga ei sõltu edu ja edasijõudmine sisuliste ja väliste hüvede tasakaalustatud suhtest.⁴¹⁰ Välised hüved võidutsevad ja sisulised tihtilugu ohverdatakse. Selleks, et ettevõtte teeniks rohkem kasumit ja omanike investeeringud õigustaksid ennast, on vahel vaja töötajate palka alandada, mõned neist koondada, allhankijatele teenuste eest vähem maksta ja klientidelt rohkem raha võtta. Kuna töötajad on aga ka tarbijad, siis nende madalate palkade korral tulevad appi laenud, mis võimaldavad neile ligipääsu rahalistele vahenditele. Laenud omakorda toovad kaasa kõrgendatud riskid eraisikutele ning võimalikud kannatused pankrotistumise või tagatisvara kaotamise korral. Kasumi taotlemine ja omanike investeeringute tasuvus on üldjuhul ülimuslik töötajate huvide ja sisuliste hüvede ees.

⁴⁰² Tanner, *Christianity and the New Spirit of Capitalism*, 2. Vt Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Scribner, 1958), 53.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 198.

⁴⁰⁵ Alasdair MacIntyre, „The Irrelevance of Ethics“, *Virtue and Economy. Essays on Morality and Markets*, Kindle versioon, toim Andrius Bielskis ja Kelvin Knight (Routledge, 2016), 6.

⁴⁰⁶ Platon, „Phaidros“, *Teosed I. Sokratese apoloogia. Phaidon. Kriton. Pidusöök. Charmides. Phaidros. Euthyphron*, tõlk Marju Lepajõe et al. (Ilmamaa, 2003), 358.

⁴⁰⁷ MacIntyre, „The Irrelevance of Ethics“, 6.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 7.

⁴⁰⁹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 190.

⁴¹⁰ Stephan D. Long, „Christian Economy“, *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toim Murphy, Nancey et al. (University of Notre Dame Press, 1997), 347.

Nagu eespool mainitud, iseloomustab Kathryn Tanner tänapäevast kapitalismi kui finantssektori valitsetavat kapitalismi. MacIntyre tunnistas, et tänapäeva rahanduslikud tehingud on keerukad.⁴¹¹ Nad jätavad tihti segaseks selle, mille eest finantsturgudel makstakse, mida tehakse hoiustatud rahaga pankades või kellele täpselt võlgu ollakse.⁴¹² Finantstehingute keerukus tuhmistab omakorda arusaamist nii raha kasutamise eesmärgist kui ka raha üldisest olemusest. Aristotelliku-tomistliku käsitluse järgi on raha esimene olemus olla maksevahendiks kaupade eest.⁴¹³ Nii Aristoteles kui ka Aquino Thomas arvavad, et võtta laenatud rahalt intressi on liigkasuvõtmine, sest see on ebaloomulik ja seetõttu Aquino Thomase arvates patt.⁴¹⁴ Pärast Adam Smithi teose „Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest“ ilmumist on majandusteadlased selle seisukoha tugeva kriitika alla seadnud.⁴¹⁵ Kuigi liigkasuvõtmise definitsiooni üle käib vaidlus siamaani, on isegi paljud riigid mõistnud kontrollimatute intressimäärade halba mõju ühiskonnale ja seadnud laenuintressidele ülempiirid.⁴¹⁶ Stephen Long tuletab meelde, et liigkasuvõtmise algne idee seisneb selles, et raha ei tooda midagi, vaid seda teevad inimesed.⁴¹⁷ Kui eeldatakse, et raha toodab raha, siis kaob inimestel selge arusaam sellest, kuidas nende elu on seotud teiste inimestega. Toit, riided ja puhtad kontoriruumid tekivad justkui iseenesest ning kogukonnas kaob kontakt nende niinimetatud väliste hüvede ja inimpraktikate vahel.⁴¹⁸

Kuid tänapäeva rahanduslik käitumine ei ole MacIntyre'i sõnul mitte ainult keerukas. Tihtilugu ei ole suhtumine rahasse ka järjepidev.⁴¹⁹ MacIntyre tõdeb, et tänapäevases eetilises diskussioonis on meil vooruseetika sisu ja seda, kuidas me mõtleme rahast, isegi raske omavahel kokku panna.⁴²⁰ Läänemaailmas kujuneb inimeste mõtteviis rahast kapitalistliku majandusmudeli taustal. MacIntyre'i nägemuses on vooruste ja kapitalismi vahel aga ületamatu kuristik.⁴²¹ Voorused on tema definitsiooni järgi õpitud käitumiskalduvused, mille omamine ja teostamine toovad praktikate käigus kaasa sisuliste hüvede saavutamise.⁴²² Sisulised hüved sõltuvad omakorda tõdemusest, et meie elu kasvab välja traditsioonidest ja ajaloost, mis annavad meile arusaamise sellest, mida tähendab olla moraalne

⁴¹¹ MacIntyre, „The Irrelevance of Ethics“, 14.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*, 13.

⁴¹⁴ Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 78, a. 1.

⁴¹⁵ Long, „Christian Economy“, 356.

⁴¹⁶ Joseph Persky, „Retrospectives. From Usury To Interest“, *Journal of Economic Perspectives*, nr 21 (1) (2007): 228.

⁴¹⁷ Long, „Christian Economy“, 357.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ MacIntyre, „The Irrelevance of Ethics“, 14.

⁴²⁰ *Ibid.*, 116.

⁴²¹ Sehgal, „Is Aristotelian Capitalism Possible?“, 54.

⁴²² MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 190.

tegutseja. Küsimusele „Mida ma pean tegema?“ peab eelnema küsimus „Millises loos ma olen osaline?“. Ilma traditsioonita ei ole võimalik kogeda sisulisi hüvesid ja inimene kaotab praktikad, mis võimaldavad elada vooruslikku elu.⁴²³ Kuid kapitalism ei eelda osalemist ajaloolises traditsioonis ja ka töötajate identiteet ei ole kapitalistlikus ühiskonnas üldjuhul seotud ettevõtete ajalooa.⁴²⁴ Kapitalistliku majandusmudeli probleem MacIntyre'i arvates on ajaloolise narratiivi olemasolu puudumine.⁴²⁵

MacIntyre'i järgi teevad kapitalistlik majanduskeskkond iseenesest ja rahanduskeskkonna keerukus voorusliku elu kujunemise tänapäeval raskeks. Stanley Hauerwas on öelnud, et MacIntyre'i töö jäetakse vahel tähelepanuta seetõttu, et ta on nii äärmuslik.⁴²⁶ Kuid MacIntyre on ka konstruktiivne. Kapitalismi kriitikuna mõonab MacIntyre, et globaliseeruv majandus ja finantssektor on arengu võimaldajad ning hüvede allikad.⁴²⁷ Ta tunnistab, et hetkel puudub globaliseeruvale majandusele maailmas alternatiiv.⁴²⁸ MacIntyre'i hinnangul on eetika ja majanduse ühendamiseks vaja alustada vooruste ja majanduse seose uuesti avastamisest ning süsteemsete vigade parandamiseks on kõigepealt vaja neid mõista moraalses kontekstis. Kuid muutused on tema arvates võimalikud.

Mitmed uurijad on püüdnud ümber lükata MacIntyre'i seisukohta kapitalistliku majandusmudeli ja aristotelliku vooruseetika kokkusobimatuses.⁴²⁹ *Doux commerce*'i teooria üks puhtakujulisemaid esindajaid on majandusteadlane Deirdre Nansen McCloskey, kes väidab, et turumajandus toetab vooruseid ja vormib inimesi paremaks.⁴³⁰ McCloskey toob välja seitse voorust (tarkus, mõõdukus, õiglus, julgus, usk, lootus ja armastus), mis avalduvad kaubanduslikus ühiskonnas, kujunevad kapitalismist ning samal ajal toetavad selle toimimist.⁴³¹

Majandusteadlased Luigino Bruni ja Robert Sugden on argumenteerinud, et vooruseetikute kriitika kapitalistliku turumajanduse suhtes on alusetu ning nad püüavad seda tõestada vooruseetika enese keele ja loogika abil.⁴³² Bruni ja Sugden

⁴²³ Long, „Christian Economy“, 347.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*, 348.

⁴²⁶ Stanley Hauerwas, „The Virtues of Alasdair MacIntyre“, *First Things*, 1. oktoober 2007, <https://firstthings.com/the-virtues-of-alsadair-macintyre/>.

⁴²⁷ MacIntyre kasutab termineid, nagu kapitalism, turumajandus ja globaliseeruv majandus viisil, mis muudab nendevaheliste seoste tuvastamise keeruliseks, kuid pigem käsitleb ta neid sünonüümidenä, sõltuvalt kontekstist.

⁴²⁸ MacIntyre, „The Irrelevance of Ethics“, 16.

⁴²⁹ Nt Miller ja Paul, „Communitarian and Liberal Theories of the Good“; Solomon, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business.*; Kay, *The Truth About Markets. Their Genius, their Limits, their Follies.*

⁴³⁰ Deirdre N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce* (The University of Chicago Press, 2006), 4.

⁴³¹ *Ibid.*, 507–508

⁴³² Luigino Bruni ja Robert Sugden, „Reclaiming Virtue Ethics for Economics“, *Journal of Economic Perspectives*, nr 27 (4) (2013): 141–64.

selgitavad, et turg võib olla vooruseetika tähenduses sotsiaalne praktika ning turumajandusel on olemas *telos*. Nende hinnangul on selleks ühishuvi, kuna turu üks põhiolemus on vahendada vastastikku kasulikke vabatahtlikke tehinguid.⁴³³ Voorusteks, mis aitavad liikuda turumajanduse *telos*'e poole, on võrdsus, vastastikuse kasu otsimine, partnerite seisukohtade austamine, usaldusväarsus, konkurentsi olemasolu aktsepteerimine, hakkamasaamine ja pahatahtliku rivaalitsemise puudumine.⁴³⁴

Bruni ja Sugdeni selgitus turumajandusest kui sotsiaalsest praktikast ühtib tõepoolest MacIntyre'i definitsiooniga praktikatest. Kapitalismi *telos*'e defineerimine selliselt, nagu Bruni ja Sugden seda välja pakuvad, tekitab aga mitmeid küsimusi. Aristotelese jaoks kasvab inimelu *telos* välja aristotellikust metafüüsilisest bioloogiast.⁴³⁵ MacIntyre mõistis, et aristotellik vooruseetika vajas selles aspektis edsiarendamist ja tema hinnangul kasvab inimelu *telos* välja traditsioonist.⁴³⁶ Milline on aga traditsioon, millest kasvab välja vaba turumajandus? Nagu ka varem mainitud, nägi vaba turumajanduse isa Adam Smith majanduselu tõukejõuna üksikisiku huvi ja sugugi mitte ühishuvi. See narratiiv kandub läbi majandusfilosoofide tööde tänapäevani. Majandusteadlane ja Nobeli preemia laureaat Friedrich August von Hayek (1899–1992) argumenteeris, et inimestele ei peaks peale suruma ühtegi kindlat moraalivaadet või *telos*'t ning turumajandus ei peaks kontsentreeruma ühishuvile.⁴³⁷ Vabadus, mida pakub kapitalism, peaks tema hinnangul võimaldama inimestel teatud kindlates raamides käituda vastavalt tema enese soovidele, väärtustele ja tahtmiste.⁴³⁸ Bruni ja Sugdeni käsitlus ühishuvist kui vaba turumajanduse *telos*'est on küll mõtlemapanev, kuid tekitab mitmeid küsimusi.

Kenneth Barnes argumenteerib, et Adam Smith ei näinud inimese motivatsioonina mitte ainult üksikisiku huvi, vaid ka ühtekuuluvustunnet.⁴³⁹ Barnes ei soovi asendada kapitalistlikku majandusmudelit millegi paremaga, kuid ta on kriitiline tänapäevase postmodernistliku kapitalismi suhtes, mis on kaotanud moraalse kompassi.⁴⁴⁰ Ta pakub välja lahenduse, mida ta nimetab kapitalismi lunastamiseks. Lunastatud kapitalismi lõppeesmärgiks peaks olema inimelu õitseng, kuid Barnes tunnistab, et varajases perioodis oli selleks eesmärgiks hakkamasaamine, modernistlikus kapitalismis vara soetamine ning tänapäevases postmodernistlikus kapitalismis on selleks tarbimine.⁴⁴¹

⁴³³ *Ibid.*, 153.

⁴³⁴ *Ibid.*, 153–159.

⁴³⁵ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 148.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ Long, *Divine Economy: Theology and the market*, 107.

⁴³⁸ *Ibid.*, 105.

⁴³⁹ Barnes, *Redeeming Capitalism*, 54.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, 111.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 225.

Veelgi teravamana probleemi tõstatab turumajanduse *telos*'e kontekstis kapitalismi traditsioonikriitika. 20. sajandi üks mõjukamaid majandusteadlasi Joseph Schumpeter märkis, et kapitalismi kultuur eeldab kõige traditsionaalse pidevat kriitikat.⁴⁴² See eeldab minevikust lahti kiskumist ja pidevat püüdlemist uuenemise poole. Kapitalismil, mis ei soovi end siduda traditsiooniga, on raskusi, leidmaks traditsioonidel põhinevat *telos*'t ja seega ka vooruseid, mis selles suunas aitavad liikuda. Seesugune kultuuriline loogika ei suuda aktsepteerida ka kristlikke seisukohti, mis oma olemuselt kasvavad välja ajaloolisest traditsioonist.⁴⁴³ Vaba turumajandus ei soovinud oma sünnihetkel vabadust mitte riigist, vaid eelkõige katoliku kirikust, mis Adam Smithi hinnangul oli suurim oht inimkonna õnnele, vabadusele ja ühiskondlikule korrale.⁴⁴⁴ See ei tähenda, et need institutsioonid peaksid olema konfliktis teineteisega, kuid need sisaldavad endis kardinaalselt erinevat ajalugu ja traditsioone.⁴⁴⁵ Tihti jääb tähelepanuta, et ka kapitalismil on oma ajalugu ning see sisaldab moraalseid ja teoloogilisi seisukohti, mis seda kujundasid.⁴⁴⁶ Stephen Long toob ühe sellisena välja ootamatute tagajärgede doktriini, mida leidub nii Adam Smithi, Max Weberi kui ka Reinhold Niebuhi töödes.⁴⁴⁷ Kuidas on võimalik, et püüdlemine hea poole toob kaasa hävingu, aga püüdlemine kasuliku poole toob kaasa ootamatu kasu? Smithi arvates sai seda põhjendada ettemääratuse doktriiniga, mis hiljem asendati loomuliku korraga ja veel hiljem inimese tahte, soovide ja eelistustega.⁴⁴⁸ Majandusteadus on Longi järgi välja kasvanud loomuliku teoloogia seisukohtadest ning teoloogilised hinnangud vaba turumajanduse ja kapitalismi osas peaksid alguse saama analüüsist loomuliku teoloogia aluste sobivuse kohta majandusteaduses.⁴⁴⁹

Nagu öeldud, siis kapitalismi kultuuriline loogika, mida iseloomustab pidev uuenduse ihalus ja kriitiline hoiak varasema traditsiooni suhtes, muudab keeruliseks selle kokkusobivuse MacIntyre'i vooruseetikaga, mille keskmes on ajalooliselt kujunenud traditsioon ja sellest võrsuv inimelu *telos*. MacIntyre'i järgi saab vooruslik elu kujuneda vaid siis, kui inimene osaleb mingis traditsioonilises praktikas, millel on sisemine suunatus hea elu poole. Kui aga puudub ühtne, ajas kestnud ja jagatud arusaam *telos*'est, mille poole inimelu peaks pürgima, siis muutub ka vooruste mõistmine fragmenteerituks või meelevaldseks. Sellises kontekstis kaotavad voorused oma tähenduse kui moraalsed suurepärased harjumused, mis toetavad praktikate käigus esile kerkivaid sisulisi hüvesid, ning taanduvad üksnes instrumentaalseteks oskusteks, mida rakendatakse vastavalt erinevate sotsiaalsete rollide nõudmistele.

⁴⁴² Long, *Divine Economy: Theology and the market*, 74.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 75.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 75.

3.4. Kristlik majandus

Kui MacIntyre'i järgi on kapitalismi kontekstis voorusliku elu elamine raskendatud, siis Stephen Long pakub alternatiivina välja pöördumise kogukondliku traditsiooni poole, mis on võimeline tunnistama nii vooruseid kui ka pahesid.⁴⁵⁰ Sotsiaalsed praktikad, millega kaasneb inimelu tähenduslik terviklikkus, on olemas kristlikus traditsioonis ja need võivad anda aluse kristlikule majandusele. Long ei pea kristliku majanduse all silmas majanduselu, mis on mõeldud vaid kristlastele või mis vastanduks olemasolevale süsteemile.⁴⁵¹ Pigem ta argumenteerib, et kristlaste osasaamist tänapäeva turumajanduse välistest hüvedest peaksid kujundama kristliku elu sisulised hüved.⁴⁵² Termin „majandus“ osutab viisile, kuidas Jumal on loodu korrastanud ja seda juhib. See kord lähtub armastusest ning annab mõistmisraamistiku inimlikele tootmise, tarbimise ja jaotuse praktikatele. Kristlik majandus põhineb õigluse ja armastuse voorustel, meelega paranduse praktikal ning lepitusel, mis sisalduvad ristimise ja armulaua sakramentides ning narratiivis, mis hõlmab Jumala lihakssaamist Jeesuses ja tema jätkuvat kohalolekut kristlikus koguduses.⁴⁵³ Need alused eeldavad ka teatud sotsiaalse institutsiooni, kristliku kogukonna olemasolu.⁴⁵⁴ Eelmainitud kristliku majanduse allikad ei ole fundamentaalselt erinevad, kuna need kõik eeldavad Jeesuse kesket rolli. Jeesuse kohalolek ei tähenda aga mitte ainult seda, et juhitudakse Jeesuse antud käskudest, vaid ka seda, et Jeesus ise valitseb inimelu selliselt, et see on juhitud suurima ja tõelise lõppeesmärgi, Jumala armastuse poole.⁴⁵⁵

Kui me mõistame narratiivi, mille keskelt kasvavad välja õigluse ja armastuse voorused, saame paremini aru kristlikku majanduselu puudutavatest käskudest.⁴⁵⁶ Dekalooq Pühakirjas mängib olulist rolli selles kontekstis ja sisaldab kõigis kümnes käsus ülimat – armastuse käsku.⁴⁵⁷ Long selgitab seda, tuues välja seitsmenda käsu („sina ei tohi varastada“) seose armastuse voorusega:

„Armastav eluviis annab eesmärgi nii meie varale kui ka voorustele. Seetõttu on inimese õigus omada vara suunatud teatud eesmärgi poole, mis teeb selle õiguse mõistetavaks. Me peame kasutama oma vara eneste, oma pere ja oma lähemate naabrite hüvanguks. Kui meie naabril on puudus ja me jagame oma vara temaga, siis meie naaber ei varasta meilt ega riku seitsmendat käsku. Kuid need, kes ei jaga oma puudustkannatava naabriga ülejääki, eksivad kümnenda käsu vastu („sina ei tohi himustada oma ligimese naist, sulast, ümmardajat, kariloomi ega midagi muud, mis talle kuulub“). Jumal ei ole andnud inimesele

⁴⁵⁰ Long, „Christian Economy“, 348.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 345.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*, 349.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 350.

⁴⁵⁶ Long, *Divine Economy: Theology and the market*, 236.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 237.

vara, et see kuuluks vaid talle võõrandamatu õigusega, vaid ta on selle andnud eesmärgiga, et inimene saaks osaleda armastavas eluviisis. Kui keegi keeldub aitamast neid, kes on puuduses, siis ta himustab tegelikult seda, mis õigusega kuulub puudustkannatavatele.⁴⁵⁸

Ka õiglase töötasu maksmine on seotud armastuse voorusega ja mitte vaid õiglusega.⁴⁵⁹ Kui keegi ei saa oma töö eest õiglast tasu, mis aitaks tal omada eluks vajaminevat, siis see takistab tal omakorda osalemast armastavas eluviisis, aidates oma lähedasi ja abivajajaid.⁴⁶⁰

Long väidab, et kristliku majanduse üle mõtlemine ei peaks algama spekulatsioonist, kas kristlus ühildub paremini kapitalismi või sotsialismiga, vaid see peaks interpreteerima inimeste igapäevast majanduslikku tegevust – ostmist, tarbimist ja tootmist – laiemas Jumala majanduse narratiivis.⁴⁶¹ Või nagu Douglas Meeks on öelnud: „Kristlane ei pea olema sotsialist või kapitalist. Ristitud kristlane peab olema Jeesuse Kristuse jünger ja Kristuse missiooni kandja maailmas. Sellisena peab iga kristlane olema valmis mõtlema majanduse üle ja osalema majanduselusel Jumala õigluse kriteeriumite alusel Jeesuses Kristuses.“⁴⁶²

Kokkuvõtlikult ei ole kapitalism neutraalne majandusmudel, vaid see kätkeb endas kindlat mõtteviisi, eetost või „vaimu“, mis mõjutab inimesi teatud viisil. Longi lahenduse järgi on kristlastel võimalik osa saada tänapäeva turumajanduse välistest hüvedest (nt raha või võim) selliselt, et nad on kujundatud kristliku elu sisuliste hüvede poolt kogukonnas. Alasdair MacIntyre leiab aga, et vooruslik elu ja vooruste kujunemine on kapitalismiga vastuolus. Isegi mitmed pooldajad ei pea kapitalismi „Jumala riigiks maa peal“ ega veatuks süsteemiks. Pigem vastupidi. Teoloog ja majandusfilosoof ning kapitalismi toetaja Michael Novak kirjeldab kapitalismi ebatäiusliku olemust:

„Lühidalt öeldes on demokraatlik kapitalistlik ühiskond lihtsalt üks selle maailma korraldusvorm. Võib-olla on see küll kõige lähedasem evangeeliumites kirjeldatud sotsiaalsetele ootustele, kuid tegemist on inimeste loodud süsteemiga ja seetõttu ebatäiuslikuga. See süsteem on mõeldud patuste jaoks (kes moodustavad moraalse enamuse) ning kannab endas paratamatult struktuurse patu koormat, mis on omane kõigile inimühiskondadele. Me ei tohiks seda segi ajada Jumala riigiga maa peal.“⁴⁶³

Majandusteadlane John Maynard Keynes tunnistas 1930. a oma tulevikku vaatavas kirjutises „Economic Possibilities for our Grandchildren“, et ideaalne oleks elada religiooni ja traditsiooniliste vooruste järgi, kus ahnus on pahe,

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*, 358.

⁴⁶² Douglas M. Meeks, *God, the Economist. The Doctrine of God and Political Economy* (Fortress Press, 1989), 3.

⁴⁶³ Novak, *The Catholic Ethic and The Spirit of Capitalism*, 228.

liigkasuvõtmine on väärtegu ning rahaarmastus on vastik.⁴⁶⁴ Sellises maailmas asetatakse eesmärgid vahenditest kõrgemale, väärtustatakse head kasuliku asemel ning austatakse inimesi, kes suudavad hetki nautida ja lihtsalt elada nagu „lilled väljal“ evangeeliumis, kes ei muretse homse pärast. Kuid Keynes hoiatab, et praegusel ajal (Keynes kirjutas 1930. a) pole see ideaal veel saavutatav. Järgmise saja aasta jooksul peavad inimesed teesklema, et „õige on vale ja vale on õige“, sest ainult ahnus, liigkasuvõtmine ja ettevaatlikkus suudavad majandusliku vajaduse tunnelist päevavalgusse juhatada. Teisisõnu, hetkeliselt on need pahed hädavajalikud, et saavutada majanduslik heaolu ja stabiilsus, isegi kui need pole moraalselt õilsad. Vaatamata kapitalismi (sageli õigustatud) kriitikale ja teatavale negatiivseid mõjusid omavale „vaimule“, mis sellega kaasas käib, tuleb arvestada ka selle vaieldamatut edulugu ja tugevusi, mida mitmed sotsioloogid, filosoofid ja ka teoloogid peavad tasakaalustavateks argumentideks. Neid ei saa tähelepanuta jätta. See nõuab kapitalismi nüansirikkamat hindamist teoloogia kontekstis, milleks pakub sobiva raamistiku Paul Tillichi termin „demonlik“.

3.5. Paul Tillich ja kapitalism kui demonlik struktuur

Kapitalismi kui moraalse elu jaoks problemaatilise keskkonna kirjeldamisel pakub Alasdair MacIntyre'i vooruseetika olulisi kontseptuaalseid tööriistu. Ta näitab, kuidas kapitalism soosib väliste hüvede – nagu raha ja edu – taotlemist sisemiste hüvede arvelt ning lõhub seeläbi praktikate, vooruste ja *telos*'e vahelist seost. Paul Tillichi arusaam kapitalismist kui demonlikust nähtusest süvendab seda kriitikat ja tõstab selle teoloogilisele tasandile. Tillichi järgi ei ole kapitalism lihtsalt neutraalne majandussüsteem, vaid vaimne vägi, mis võib asendada transendentse Jumala maiste absoluutidega, moonutades inimese olemuslikku suhet nii Jumala kui ka iseendaga. Selline lähenemine aitab paremini mõista, miks kapitalism ei ole üksnes moraalselt, vaid ka ontoloogiliselt ja spirituaalselt voorusliku elu kujunemisele takistuseks.

Majandussotsioloog Christoph Deutschmanni järgi võib kapitalismi käsitleda vastavalt selle ajaloolistele ilmingutele kolme peamise lähenemisviisi raames.⁴⁶⁵ Esimene on kapitalismi kui sotsiaalkultuurilise mentaliteedi idee, mida isoleerustab majandustegevuse „kalkuleeriv“ suunitlus kasumi saavutamisele – see idee pärineb Werner Sombartilt ja osaliselt ka Max Weberilt. Nende autorite jaoks viitab kapitalismi käsitus konkreetsele „kapitalismi vaimule“, mis võis areneda teatavatel ajaloolistel asjaoludel. Teine käsitus määratleb kapitalismi kui majandustehingute progresseeruva kaubandusliku vahendamise protsessi,

⁴⁶⁴ John M. Keynes, „Economic Possibilities for our Grandchildren“, *Essays in persuasion* (Harcourt Brace, 1930), 358-373.

⁴⁶⁵ Christoph Deutschmann, „Capitalism, Religion, and the Idea of the Demonic“, *Max Planck Institute for the Study of Societies*, nr Discussion Paper 12/2 (2012), 2. Deutschmann tugineb Maurice Dobbile. Vt Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950).

keskendudes kaubanduse ja panganduse arengule. Kolmas definitsioon pärineb Karl Marxilt ja Karl Polanyiilt ning selle järgi on kapitalismi peamine tunnus see, et turusuhted laienevad kaupade ja teenuste sfäärist ka tootmisvahenditele – maale ja tööjõule. Deutschmanni arvates on viimane definitsioon kõige kõikehõlmavam ja kahtlemata tänapäeval kõige mõjukam.⁴⁶⁶ Raha muutub kapitaliks, kui see hakkab vahendama kogu inimliku taastootmise protsessi, sealhulgas tootmist, ringlust ja tarbimist. Maa ja tööjõud muutuvad turul kaubeldavateks toodeteks, mida Polanyi nimetab „fiktiivseteks“, kuna neid ei ole algselt „valmistatud“ müümise eesmärgil. Raha ei ole enam kaugeltki süütu majanduslik meedium, vaid omandab religioosse funktsiooni, täites sotsiaalse sidususe ja identiteedi esindamise rolli ning võttes enesele kapitalismieelse ühiskonna religiooni koha. Tegelikult täidab raha seda funktsiooni veelgi adekvaatsemalt, kuna ainult raha on tõeliselt globaalne, samas kui ükski religioon seda ei ole.⁴⁶⁷ Kui me kujutleme tänapäeva ühiskonda kui maailmaühiskonda, siis on see suuresti tingitud turgude ja raha läbipõimumisest ning ühiskonna ja iga indiviidi seotusest selles võrgustikus. Raha ja kapitali vormis avaldub paralleel religioosete kontseptsioonidega: raha sõltub usaldusest ja omab sümboolset väärtust, mis sarnaneb usuga jumalasse. Raha toimib nii rikkuse märgina kui ka rikkusena ise, olles seega samaaegselt tähenduse kandja ja materiaalne reaalsus.⁴⁶⁸ Sarnasused religiooni ja raha kapitalivormi vahel on viinud mõned autorid iseloomustama kapitalismi religioonina või vähemalt sellise käsitluse arutamiseni.⁴⁶⁹ Kuid neid analoogiaid ei tohiks üle rõhutada. Kapitalism lahendab ühiskonna eneserepresentatsiooni probleemi teistmoodi kui religioonid: mitte projitseerides transtsendentaalset maailma, vaid siirdades absoluutse rikkuse utopia maise reaalsuse sisse, luues seeläbi lakkamatu dünaamilise jõu. Pigem tundub Deutschmannile kapitalismi ja religiooni suhte täpsemaks iseloomustamiseks lootustandvam Paul Tillich'i mõiste „deemonlik“.⁴⁷⁰

Termini „deemon“ mõistmiseks tuleb pöörduda varajase Kreeka mõtteleo juurde, kus sõnaga δαίμων tähistati jumalaid ja üleloomulikke jõude. Vastavalt Kreeka usundile peeti deemoneid kapriisseteks üleloomulikeks jõududeks, kes osalesid hirmuäratavates sündmustes, ning Kreeka filosoofilises mõtlemises kujunesid nad vaheolenditeks.⁴⁷¹ Neid seostati vahel surnute hingedega, kuid kõik deemonlik oli Kreeka ja hellenistlikus mõttemaailmas mingil moel seotud jumalikkusega. Uues Testamendis on deemonid saatana käsilased, kes on inglite vastandid.⁴⁷² Valgustusajastul hakati usku deemonlikesse jõududesse pidama

⁴⁶⁶ Deutschmann, „Capitalism, Religion, and the Idea of the Demonic“, 13–16.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 14.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 15.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 15. Deutschmann viitab autoritele, nagu Walter Benjamin, Falk Wagner, Jochen Hörisch, Robert Nelson, Harvey Cox, Axel Paul, Robert H. Nelson ja Christoph Fleischmann.

⁴⁷⁰ Deutschmann, „Capitalism, Religion, and the Idea of the Demonic“, 9.

⁴⁷¹ Werner Foerster, „δαίμων“, *Theological Dictionary of The New Testament*, tõlk Gerhard Kittel (Wm. Eerdmanns Publishing Co., 1964), 8.

⁴⁷² *Ibid.*, 16–18.

ebausuks, kuid romantismiajastul idee deemonlikust uuenes.⁴⁷³ 19. sajandi lõpus levima hakanud geeniuse kultus elavdas käsitlust deemonlikust jõust kui loovast ja hävitavast potentsiaalset inimelus – jõust, mis ületab hea ja kurja traditsioonilised kategooriad. Kunstnikele, keda peeti erakordseteks isikuteks, omistati üleloomulikke „geeniuse“ võimeid, mis suutsid juhtida inimeste saatust kas suuruse või meeleheite suunas. Geeniuse ja deemonliku sidumine on modernse arusaama alus deemonlikust jõust, mille kujundamisel andsid oma panuse Friedrich Schleiermacher, Ludwig Tieck, Friedrich von Hardenberg ja Friedrich Schlegel.⁴⁷⁴ Seetõttu ei ole Tillichi mõiste „deemonlik“ tema enda innovatsioon, vaid see on kujunenud paljude mõtlejate ja traditsioonide mõjul. Eriti tugevalt on seda mõjutanud filosoof, teoloog ja müstik Jacob Böhme, filosoof Friedrich Schellingi ning teoloog Rudolf Otto vaated.⁴⁷⁵ Tillich ise viitab, et „deemonliku“ kontseptsiooni on mõjutanud luterlik müstitsism ja filosoofiline irratsionalism.⁴⁷⁶ Lisaks sellistele kontseptsioonidele, nagu *kairos* ja teonoomia on deemonlikkus üks kaalukamaid lähtepunkte tema teostes.⁴⁷⁷ Püüdes luua teonoomset ühiskonda („teonoomne“ tähendab jumalaseaduslikkust ja religiooni ning kultuuri lahutamatu ühtsust), on Tillichi kultuuriteoloogia keskmes võitlus kultuuri ja ühiskonna deemonlike vormidega.⁴⁷⁸ Tillich iseloomustab deemonlikkust järgmiselt:

„Deemonlikkus on isikliku ja ühiskondliku elu jõud, mis on korraga nii loov kui ka hävitav. Uues Testamendis öeldakse, et deemonitest vaevatud inimesed teadsid Jeesusest rohkem kui need, kes olid terved, kuid nad mõistsid, et see teadmine oli nende endi hukkamõist, kuna nad olid iseendaga vastuolus. Varakristlik kirik nimetas Rooma impeeriumi deemonlikuks, kuna see samastas end Jumalaga, kuid samas palvetas kirik keisri eest ja tänas teda tagatud tsiviilrahu eest. Sarnaselt püüab religioosne sotsialism näidata, et kapitalism ja natsionalism on deemonlikud jõud, kuna need on ühtaegu nii hävitavad kui ka loovad ning omistavad oma väärtussüsteemile jumalikkuse. Euroopa natsionalismi ja Vene kommunismi areng ning nende kvaasireligioosne eneseõigustus on seda diagnoosi täielikult kinnitanud.“⁴⁷⁹

Kapitalismi deemonlikkuse all ei pea Tillich silmas, et tegemist on lihtsakoelise kurjusega. Kapitalism on: a) struktuurne kurjus, mis on nii loov kui lõhkuv; b) võtab omaks pühaduse omadused ja eeldab religioosset pühendumust, kuid on jumalavastane; c) kätkeb endas millegi lõpliku väidetavat ülimuslikkust, põhjustades seeläbi lõhestumist ja vastandumist; d) omab kinnisidee iseloomu, mida ei saa ületada heatahtlike tegude ja moraalse tegevuse abil, vaid üksnes armu

⁴⁷³ Francis Ching-Wah Yip, *Capitalism as Religion* (Harvard University Press, 2010), 36.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 35

⁴⁷⁶ Paul Tillich, *On the Boundary* (Charles Scribner's sons, 1966), 79.

⁴⁷⁷ Tillich ise väidab seda. Vt Paul Tillich, *The Protestant Era* (The University of Chicago press, 1959), XVI–XVII.

⁴⁷⁸ Yip, *Capitalism as Religion*, 32.

⁴⁷⁹ Tillich, *On the Boundary*, 79–80.

struktuuri kaudu.⁴⁸⁰ Tillich rõhutab, et deemonlikkusest rääkides tuleb alati esmalt käsitleda selle loovat jõudu, enne kui pöörduetakse ühemõtteliselt hävitava aspekti kirjeldamise poole. Ta kirjutab: „Võtame näiteks Uues Testamendis deemonitest vaevatud inimesed, keda Jeesus tervendas. Neil oli suur eelis inimhulga ning isegi apostlite ja jüngerite ees, sest nad tunnistasid varem kui teised Jeesust Taaveti Pojaks ja Messiaks. Nende ärevus Jeesuse tuleku ees oli nii suur, et see andis neile arusaamise, mida tervetel inimestel ei olnud.“⁴⁸¹

Francis Ching-Wah Yip on esile tõstnud, kuidas Tillichi religioosne kriitika kapitalismist kui deemonlikust nähtusest aitab vältida mitmeid teoloogilisi komistuskive kapitalismi hindamisel. Esiteks hõlmab deemonlikkus nii loovaid kui ka hävitavaid jõude.⁴⁸² Tillich ei käsitle kapitalismi täielikult halva või isegi „metsalisenä“, kes osaleb Uue Testamendi Ilmutuse raamatus apokalüptilises võitluses Antikristuse ja Kristuse vahel. Tema arvates ei märka selline mustvalge lähenemine kapitalismi sügavat mitmetähenduslikkust. Pealegi võib seesugune vaade muutuda eneseülendavaks positsiooniks nende inimgruppide või liikumiste jaoks, kes kapitalismiga võideldes võivad ise alistuda deemonlikule mõjule. Teiseks väldib see kapitalismi hindamisel moraalitsevat seisukohta, mis käsitleks seda rikkuse ja turu ebajumalateenimisenä.⁴⁸³ Loomulikult kumab turu ülimumlikkuse või lõpmatuse ideest läbi ebajumalakummardamise element. Ebajumalateenistus ja deemonlikkus erinevad siiski oma tähenduse ja fookuse poolest. Ebajumalateenistus rõhutab isikliku vabaduse aspekti, kuna see on inimeste tegu ja seetõttu moraalne küsimus. Deemonlikkus seevastu toonitab, et inimesed on „pandud“ ebajumalateenistuse konteksti, kus neil puudub täielik vabadus mõelda või käituda teisiti. Kolmandaks rõhutab Tillich, et kapitalismi ei ole võimalik muuta ega reformida pelgalt inimlike jõupingutuste abil.⁴⁸⁴ Seda saab teha vaid Jumala armu abil. See aitab vältida utoopilist fanatismi sotsiaalse praktikana, mis võib kergesti muutuda pettunud küünilisuseks või meeleheiteliks, kui inimlikud jõupingutused ei anna soovitud tulemusi. Tillichi kapitalismi kriitika väldib seega liigset optimismi, aga ka pessimismi. Inimesed ei ole võimelised valikuvabadusest ja heast tahtest lähtuvate moraalsete tegude abil kapitalismi muutma. Kuid Tillich loodab siiski, et Jumala riik suudab ühel hetkel võita deemonlikud jõud ja ajaloo muud negatiivsed küljed. Ta usub, et Jumala riik võib saada vähemalt osaliselt nähtavaks ajaloos, seda eelkõige kiriku kaudu, kes võitleb „võimude ja vägede“ vastu.⁴⁸⁵

Tillichi kontseptsioon kapitalismi deemonlikkusest ei ole siiski probleemi-vaba. Tema kapitalismi kriitika hõlmab laiemalt nii kapitalismi olemuse analüüsi

⁴⁸⁰ Yip, *Capitalism as Religion*, 39.

⁴⁸¹ Paul Tillich, *On Art and Architecture* (Crossroad, 1989), 107.

⁴⁸² Yip, *Capitalism as Religion*, 51.

⁴⁸³ *Ibid*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 52.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 153.

kui ka selle deemonlike elementide käsitlemist.⁴⁸⁶ Kui kapitalismi olemus on tema hinnangul deemonlik, siis deemonlike elementide kohta väidab ta, et igas kultuuris on deemonlikud, sekulaarsed ja jumalikud vormid läbi põimunud.⁴⁸⁷ Tillichi arvates avaldub Dostojevski kirjutistes jumalik reaalsus deemonliku ja negatiivse kodanliku ühiskonna keskmes.⁴⁸⁸ Ühtegi nähtust ei saa tema arvates liiga lihtsalt sildistada deemonlikuks või jumalikuks, sest nende kahe põhimõtte konflikt läbib iga inimest ja fenomeni.⁴⁸⁹ Paistab, et Tillichi järgi on ka kapitalismi erinevates elementides deemonlikud ja jumalikud jõud omavahel läbi põimunud. Kõiki elemente ei saa pidada deemonlikeks, mistõttu järeldus on, et kapitalismile tuleb üheaegselt öelda nii „jah“ kui ka „ei“. Sellise lähenemise rakendamine praktikas on mõistetavalt keeruline, kui deemonliku ja jumaliku vaheline dialektiline positsioon on nii tihedalt läbipõimunud. Võimalik, et see keerukus on aga täpseim viis, kuidas hinnata kapitalismi mõju üksikisikutele.

3.6. Lahterdatud ühiskond

Lisaks sellele, kuidas majandusmudel mõjutab moraalset elu, väärib tähelepanu Alasdair MacIntyre'i kirjeldus lahterdatud ühiskonnast. MacIntyre kirjeldab energeetikasektoris läbiviidud uuringu käigus saadud tõdemust, et ettevõtte juhid lähenesid teatud probleemide lahendamisele erinevalt, olenevalt sellest, kas nad olid parasjagu ettevõtte juhi, mureliku kodaniku või lapsevanemast pereisa rollis.⁴⁹⁰ Inimeste seisukohad sõltusid nende sotsiaalsest rollist, kuid uuringule vastajad ise ei olnud sellest teadlikud. Elektri-ettevõtte juhtivtöötajad ei suutnud isegi tõsiselt kaaluda üldise energiatarbimise taseme vähendamist kui võimalikku alternatiivi, seni kuni nad mõtlesid ja rääkisid oma rollis ettevõtte juhtidena. Kuid nad ei olnud sama piirangu all, kui mõtlesid ja rääkisid tarbijate või murelike kodanikena. MacIntyre'i sõnul on see tänapäevane fenomen, mida ta nimetab lahterdamiseks. Tema sõnul: „Lahterdamine läheb kaugemale rollide ja institutsionaalsete struktuuride eristamisest, mis iseloomustab iga ühiskonnakorraldust. See väljendub selles, et iga eraldiseisev ühiskondliku tegevuse sfäär kujundab oma rollistruktuuri, mida juhivad oma spetsiifilised normid suhtelises sõltumatuses teistest sfääridest.“⁴⁹¹ Inimesed liiguvad MacIntyre'i arvates erinevate tegevussfääride vahel ja vahetavad ühe rolli teise vastu ning ühe praktilise mõtlemise standardi teise vastu. Nad täidavad üht rolli pereelus, teist töökoha kontekstis, kolmandat spordiklubi liikmena ja neljandat reservväelasena. Iga sfääris inimene kohaneb konkreetsele rollile esitatud nõudmistega. Iga valdkonna

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ Paul Tillich, *Political expectation* (Harper ja Row Publishers, 1971), 100–101.

⁴⁸⁸ Paul Tillich, *The Religious Situation* (Meridian Books Inc., 1956), 99.

⁴⁸⁹ Yip, *Capitalism as Religion*, 52.

⁴⁹⁰ Alasdair MacIntyre, „Social Structures and their Threats to Moral Agency“, *Philosophy*, nr 74 (3) (1999): 311–29.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 322.

autonoomsust rõhutab ka see, et inimesed, kes suhtlevad omavahel mingis kindlas tegevussfääris, ei puutu kokku samade inimestega teistes elualdkondades. See tõttu tajutakse inimest regulaarselt teatud rollis ning ei mõelda, et see roll on ajutine või ajaliselt piiratud. Sellistel inimestel puudub moraalses elus terviklikkus ja järjepidevus, mis on moraalse agendi ehk inimese käitumise eelduseks. Selle põhjuseks on see, et pühendumine teatud standarditele on alati ajutine ja seotud konkreetse kontekstiga. Voorused on sellisel juhul pigem rollipõhised suurepärase käitumise normid ega ole seotud inimeseks olemisega laiemalt. MacIntyre'i arvates toob see kaasa moraalse vastutuse hägustumise. Kui indiviidid tegutsevad üksnes oma rollinõuete järgi, ignoreerides laiemat konteksti, ei taju nad vastutust tegude tagajärgede eest. MacIntyre toob näitena J juhtumi, kus inimene täitis suurepäraselt oma tööülesandeid: rongide veograafikute koostamist ja jälgimist ning veovahendite tehnilise korrashoiu tagamist. Siiski ei pidanud ta ennast kuidagi vastutavaks selle eest, et need rongid vedasid juute koonduslaagritesse, eesmärgiga neid hävitada. Tema arvates ei kuulunud see, mida rongidega veeti, tema tööülesannete hulka.⁴⁹² Kui nooruses huvitas teda siiralt, mida rongid veavad, siis hiljem andsid tema ülemused talle kindla korralduse selliste küsimuste vastu huvi mitte tunda. Selle asemel tuli tal keskenduda ainult oma rolliga seotud ülesannetele, et vältida vastutustundetut tähelepanu hajumist.

MacIntyre'i arvates peab sotsiaalse korra sees olema võimalik kriitiliselt hinnata seni iseenesestmõistetavaid standardeid.⁴⁹³ Selline kriitika peab toimuma igapäevaste praktikate tasandil, mitte ainult abstraktsel viisil. Kriitika on võimalik eeldusel, et on olemas mingi jagatud arusaam heaks inimeseks olemisest, keskendudes indiviidi omadustele, mis võimaldavad neil astuda korraks kõrvale ja ümber hinnata oma rolli ühiskonnas. Voorused, mis defineerivad head inimest, on ajas ja kohas erinevad, kuid nende keskmes on üldised omadused, mis on olulised kõigi teiste vooruste jaoks. Kaks põhilist voorust, ilma milleta teised ei saa eksisteerida, on MacIntyre'i arvates „integriteet“ ja „järjepidevus“. Integriteet tähendab järjekindlust oma rollides, vältides käitumist, mis muudab inimese ühes kontekstis täiesti erinevaks võrreldes teisega. See seab piirid rollidevahelisele kohandumisele, säilitades moraalse ühtsuse elus. Püsivus, nagu ka integriteet, seab piirid iseloomu paindlikkusele. Kui integriteet nõuab, et selle kandjad säilitaksid sama moraalse iseloomu erinevates sotsiaalsetes kontekstides, siis püsivus eeldab, et nad järgivad samu eesmärke pika aja jooksul, laskmata muutuvatel oludel neid oma moraalsest suunast kõrvale juhtida.⁴⁹⁴ Need kaks voorust aitavad mitte ainult määratleda oma rolle erinevates sotsiaalsetes situatsioonides, vaid ka mõtlema oma väärtuste ja iseloomu üle, olemata sõltuv nende rollide nõudmistest.

Andrius Bielskis rõhutab, et sotsiaalse keskkonna spetsialiseerumisele ja radikaalsele killustatusele (mida MacIntyre nimetab „lahterdamiseks“) on aidanud kaasa kapitalistlik turumajandus, mis on kontseptuaalselt seotud modernsete

⁴⁹² *Ibid.*, 311–312.

⁴⁹³ *Ibid.*, 317.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 318

autonoomia ja enesemääramise ideedega.⁴⁹⁵ Kapitalism ja sellest tulenev ühiskondliku maailma lahterdamine on lahutamatult seotud modernsuse olemusega ja selle ajaloolise arenguga. Peter McMylor viitab sellele, et MacIntyre'i rollide lahterdamise ideed on tugevalt mõjutanud sotsioloog Erving Goffmann.⁴⁹⁶ Goffman esitleb enese olemuse kontseptsiooni, mis näib olevat vaid vaevu tajutatav kohalolu, mis eksisteerib moodsate sotsiaalsete osalejate mitmetes rollides. „Goffmani jaoks on mina olemus kummituslik, liikudes rollist rolli, olles vaid „nagi“, kuhu rolli riided riputatakse.“⁴⁹⁷ McMylori arvates annab prima selgituse selle kohta, kuidas etendatud sotsiaalsed rollid seonduvad lahterdamise protsessiga ja kuidas need koos avaldavad sügavat mõju, MacIntyre'i enda loeng „Four Kinds of Atheism“, mille ta pidas 2001. aastal Manchesteri ülikoolis. Selles loengus selgitab ta sekulariseerumist ja käsitleb seda kui üht lahterdamise aspekti.⁴⁹⁸ MacIntyre uurib ateismi arengut varauusajast tänapäevani, tuues esile kolm ateismi tüüpi, mis väljendavad aktiivset eitust, ning neljanda kaasaegse ateismi vormi, mida ta nimetab „sekulaarseks ükskõiksuseks“. Viimane ateismivorm ei põhine intellektuaalsel argumendil, vaid sotsiaalsetel teguritel. Sekulaarselt ükskõiksed elavad killustatud sotsiaalses maailmas, liikudes erinevate rollide vahel (kodu, töö, kool, vaba aja tegevused), kus puudub võimalus vaadata elu tervikuna ja hinnata selle suunda. Ka religioon on muutunud üheks paljudest lahterdatud tegevustest, mille valik on indiviidi otsustada, nagu ka hobid ja muud ajaveetmisviisid. MacIntyre väidab, et selline religioon ei sea iseennast ega seda ümbritsevat ühiskonda kahtluse alla ning seetõttu on tänapäeva religioossed vormid sageli vaid traditsioonilise usu paroodiad.

⁴⁹⁵ Andrius Bielskis, „Towards an Alternative Post-modernity: the Local versus the Barbarianism of Market Capitalism“, *Athena: filosofijos studijos*, nr 3 (2008): 59. Bielskise järgi põhineb modernne ühiskonnakord kolmel sambal: kapitalismil, humanismil ja liberaalsel rahvusriigil. Postmodernsust iseloomustab ajajärk, kus suured narratiivid – näiteks valgustusajastu ideaalid või marksism – on kaotanud oma usaldusväärsuse (Lyotard). Bielskis pakub sellele vaatele alternatiivi, väites, et postmodernsust tuleks mõista mitte üksnes kultuurilise killustumisena, vaid kui erinevate konkureerivate moraalsete ja filosoofiliste traditsioonide kooselu. Tema hinnangul ei ole võimalik vabaturu kapitalismi – modernsuse keskset alust – globaalselt asendada, kuid vastupanu sellele on võimalik kohalikul tasandil, toetudes elavatele ja ajalooliselt kujunenud moraalsetele traditsioonidele.

⁴⁹⁶ Peter McMylor, „MacIntyre's Critique of the Performative Legitimation of Capitalist Modernity“, *Acta Philosophica*, nr II (28) (2019): 235.

⁴⁹⁷ MacIntyre, *After Virtue*, 32.

⁴⁹⁸ McMylor, „MacIntyre's Critique of the Performative Legitimation of Capitalist Modernity“, 236.

3.7. Kokkuvõte

Kolmas peatükk selgitas, kuidas sotsiaalne keskkond mõjutab kristliku voorusliku elu kujunemist MacIntyre'i vooruseetika valguses. Sotsiaalne keskkond käesolevas peatükis tähendab neid majanduslikke ja sellega kaasnevaid kultuurilisi praktikaid, diskursuseid ja ootuseid, mis kujundavad inimeste igapäevast rahakasutust, moraalselt kujutlusvõimet ja vooruslikku enesemõistmist. Teadlikult on välja jäetud globaalse geopoliitika, kõikvõimalike institutsioonide, kultuuriliste või psühholoogiliste mõjude roll. Kapitalismi ei käsitleta pelgalt majandusmudelina, vaid kultuurilise ja vaimse reaalsusena, mis suunab inimesi väliste hüvede taotlemisele sisemiste hüvede arvelt. Alasdair MacIntyre'i kriitika kõrval tuli vaatluse alla Paul Tillich'i deemonlikkuse mõiste, mis kirjeldab kapitalismi kui transtsendentsi aseainet – spirituaalset jõudu, mis moonutab inimese suhet Jumala ja iseendaga. Ka Alasdair MacIntyre'i kirjeldatud lahterdamine kapitalistlikus ühiskonnas, kus inimesed tegutsevad eraldiseisvates sotsiaalsetes rollides, takistab moraalse terviklikkuse kujunemist ning taandab voorused üksnes konkreetsete rollide raames toimivaks käitumiseks. Peatükk analüüsis kapitalismi ajaloolisi ja filosoofilisi juuri ning kaasaegseid katseid selle tähendust eetika kontekstis ümber mõtestada. Kuigi mõned autorid näevad turumajanduses võimalust vooruste kujunemiseks, rõhutab töö, et kapitalismil puudub ühine *telos* ja traditsioon, mis on voorusliku elu eelduseks. Kristlik kogukond võib aga pakkuda alternatiivset ruumi, kus kristlastel on võimalik osa saada tänapäeva turumajanduse välistest hüvedest (nt raha) selliselt, et kristliku elu hüved kogukonnas kujundavad nende tähenduse.

4. TEOLOOGILISE RAHANDUSEETIKA ASPEKTID

4.1. Sissejuhatus

Käesolev peatükk käsitleb teoloogilist vaadet rahale ja rahanduskäitumisele. See hõlmab nii lühiülevaadet Pühakirja õpetustest vara kohta kui ka käsitlust nn majapidaja teoloogiast ning raha olemusest teoloogilises perspektiivis. Peatüki eesmärk on pakkuda kontseptuaalset raamistust, mille kaudu on võimalik mõista ja tõlgendada kristlikus traditsioonis kujunenud seisukohti materiaalse vara, rahakasutuse ja vastutuse kohta. Need arusaamad on olnud olulised kristlikule kogukonnale läbi sajandite ning säilitavad oma tähenduse ka tänapäeva usuelu, vourusliku elu ja moraalsete otsuste kontekstis.

4.2. Vara käsitlus Vanas ja Uues Testamendis

Piibel kui pühakiri on kristliku teoloogilise eetika üks keskseid normatiivseid allikaid, mistõttu on käesoleva uurimuse kontekstis oluline pöörata tähelepanu nii Vana kui ka Uue Testamendi õpetustele, mis käsitlevad rahanduskäitumist. Kui kasutada Vana ja Uut Testamenti moraalse elu juhiste allikana rahanduskäitumisel, tuleb kõigepealt arvestada, et Vana Testamendi aegne majanduselu ei olnud rahakeskne. Esimesed Euroopa mündid pärinevad Lüüdia kuningriigist Väike-Aasias ja on dateeritud 8.–9. sajandisse e.m.a; need valmistati kulla ja hõbeda segust.⁴⁹⁹ Varaseimad pronksmündid pärinevad 5. sajandist e.m.a Sitsiiliast. Raha levik ja kasutuselevõtt majanduselus oli pikaajaline ja järkjärguline protsess. Uue Testamendi sündmuste kirjeldamise ajaks oli raha küll laiemalt kasutusel, kuid peamiselt maksude (sealhulgas templi- ja tollimaksu) tasumiseks.⁵⁰⁰ Seetõttu käsitlevad nii Vana kui Uus Testament raha otseselt suhteliselt harva. Täpsem oleks öelda, et Pühakiri käsitleb vara laiemalt. Mõlema testamendi varakäsitlus on mitmekesine, rikas ja sugugi mitte ühekülgne. Sondra Ely Wheeler rõhutab oma raamatus „Wealth as Peril and Obligation“, et kui kasutada Pühakirja moraalse juhisenä, siis ei tohiks keskenduda ainult üksikutele vara puudutavatele tekstilõikudele, vaid neid tuleks käsitleda kategooriate kaupa, et mõista vara teoloogilist ja eetilist tähendust terviklikumalt.⁵⁰¹ Wheeleri esitatud üldistavad kategooriad vara tähenduse raamistamiseks Pühakirjas ei ole muidugi ainus võimalik lähenemisviis ning need on avatud kriitikale. Käesoleva väitekirja raames on need siiski olulised, kuna võimaldavad kokkuvõtlikult vahendada Pühakirja käsitlust teoloogilise eetika keskse allikana eraisiku rahanduskäitumise kontekstis. Wheeler toob välja neli peamist temadeplokki Vanas Testamendis ja

⁴⁹⁹ Victor Morgan, *A History of Money* (Penguin Books, 1965), 13–15.

⁵⁰⁰ Ben Witherington III, *Jesus and Money. A Guide for Times of Financial Crisis* (Brazos Press, 2010), 23.

⁵⁰¹ Sondra Ely Wheeler, *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions* (William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 122.

neli Uues Testamendis, koondades sel viisil Pühakirjas leiduvad olulisemad rahaga seotud käsitlused.

Esimese teemana seob vara käsitlus Vanas Testamendis materiaalse jõukuse korduvalt usu hülgamisega, kuna jõukuse mugavused kalduvad suunama inimesi nendele lootma või otsima heaolu ja turvalisust naabrite paganlike jumaluste juurest.⁵⁰² Viiendas Moosese raamatus kirjeldatakse Iisraeli rahvast kui Jumala hoole tõttu lihavaks ja paksuks läinud looma, kes seejärel „hülgas oma looja“ (5Ms 32:15). Prohvetid hurjutavad neid, kes omistavad Jumala kingitused Baalile või ohverdavad neid ebajumalatele (Js 2:6–8; Jr 5:7; Hs 16:15–22; Ho 2:5–9). Rikaste rahu ja jõudeolekut kritiseeritakse teravalt Aamose raamatus, kus kirjeldatakse neid, „kes magavad elevandiluust voodites“, „joovad karikatest veini“ ja „võivad end parima õliga“ (Am 6:4–7). Selliste eluviiside tagajärjeks on karistus: „Seepärast viiakse nad nüüd vangi esimeste viidavate seas ja nende aelemispeol tuleb lõpp.“ Jesaja 3:16–24 mõistetakse hukka upsakate Siioni tütarde luksuslik eluviis ning prohveteeritakse nende langemist. Prohvet Hesekiel kuulutab ette kulla ja hõbeda kaotamist, millest Iisrael oli valmistanud ebajumalaid: „Nad on tarvitanud oma kallisasju uhkuseks ja on neist valmistanud oma jäledad, põlastusväärased kujud; seepärast ma teen selle kõik neile roojaseks“ (Hs 7:20).

Teine traditsiooniliin Vanas Testamendis suhtub varasse samuti kahtlevalt, kuid teistel põhjustel.⁵⁰³ Probleemiks ei ole siin mitte vaimulik allakäik, mida vara võib põhjustada, vaid ebaõiglus ja armastuse puudumine, mis võivad ilmneada vara kogunemise käigus. Vara on seotud pettuse, õiguse ja õigluse väänamise ning Jumala seaduste eiramisega. Seadused seati sisse selleks, et takistada vara koonzumist väheste kätte. Miika raamatus esitatakse süüdistus, et rikkad kasutavad ebaõiglasi kaaluvihke (Mi 6:10–11), ning Jesaja raamatus taunib prohvet ebaõiglust väetite ja leskede vastu (Js 10:1–3). Prohvetite sõnumis ei mõisteta hukka üksnes vägivalda ja rõhumist. Samuti on kriitika all Jumala seatud võlgade andestamise, juubeliaasta pidamise ja orjade vabakslaskmise seaduste eiramine, mille puhul rõhujaid ähvardab Jumala viha. Sakarja raamatus kuulutatatakse Jeruusalemmale karistust, kuna rahvas keeldus kuulamast Jumala üleskutset mitte teha liiga lesknaistele, võõrastele, vaestele ja viletsatele: „Ja samuti kui mina hüüdsin ja nemad ei kuulnud, hüüavad nemad, aga mina ei kuule, ütleb vägede Issand“ (Sk 7:13).⁵⁰⁴

Vanas Testamendis ei ole vara seotud üksnes ebajumalateenimise ja ebaõiglusega.⁵⁰⁵ Viies Moosese raamat kirjeldab maise vara üleküllust kui Jumalale ustavuse ja Jumala Seaduse pidamise tagajärge. Nii Seadus kui ka prohvetid kujutavad ustavuse viljana veini, õli ja vilja ülevoolamist, karja suurenemist ning isegi maksuraha sissevoolu vasallriikidest (4Ms 26:3–5; 5Ms 11:13–15; Js 54:11–12; Js 60:9–16; Jr 33:6–9). Kõik see on osa patriarhidele antud tõotusest

⁵⁰² *Ibid.*, 123.

⁵⁰³ *Ibid.*, 124.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, 125.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 125.

tuua Iisrael maale, „mis piima ja mett voolab“ (2Ms 3:8). Tarkusekirjanduses leidub viiteid, mis seovad isikliku jõukuse Jumala õnnistuse ning selle puudumise Jumala karistusega. Psalmikirjutaja kinnitab, et kui keegi kardab Issandat, siis tema „hing viibib heas põlves ja ta sugu pärib maa“ (Ps 25:12–13), samas kui kurjad ja ülekohtu tegijad „niidetakse peagi nagu hein ja nad närtsivad nagu haljas rohi“ (Ps 37:2). Õigete olukorda kirjeldatakse kindlana: „Ma pole näinud õiget hüljatuna ega tema lapsi leiba kerjavat“ (Ps 37:25), samal ajal kui „õelate seeme hävitatakse“ (Ps 37:28). Õpetussõnade raamatus öeldakse, et see on „Issanda õnnistus, mis teeb rikkaks“ (Õp 10:22), kuid „õnnetus ajab taga patuseid“ (Õp 13:21).

Viimane vaatenurk, kuidas Vana Testament käsitleb vara, on seotud nn maailmaliku tarkusega.⁵⁰⁶ Selles lähenemises nähakse materiaalselt vara hoolikuse ja püüdlikkuse tulemusena, samas kui vaesust käsitletakse pillamise ja tegevusetuse tagajärjena. Seda traditsiooni esindavad eriti Õpetussõnad, kus rõhutatakse, et raske töö, distsipliin ja kokkuhoidlikkus toovad jõukuse (Õp 10:4; 12:11, 24; 13:4; 14:23; 21:5), samas kui laiskus, lõbuhimu ja pillamine viivad vaesuseni (Õp 20:4, 13; 21:17, 20; 23:5, 21).

Uues Testamendis saab vara käsitlemisel esimese üldise kategooriana esile tõsta vara kui komistuskivi.⁵⁰⁷ Markuse evangeeliumi 10. peatükis kujuneb rikkus takistuseks Jeesuse kutsele teda järgida. Sama lugu on esitatud ka Luuka evangeeliumi 18. ja Matteuse evangeeliumi 19. peatükis. Kõigis kolmes evangeeliumis järgneb loole Jeesuse kommentaar, mis kinnitab, kui raske on rikkal inimesel siseneda taevariiki. Wheeler rõhutab, et need on ainsad juhtumid evangeeliumites, kus otseselt keeldutakse Jeesuse kutsele teda järgida. Sarnane arusaam varast kui takistusest evangeeliumi vastuvõtmisel ilmneb ka külvaaja tähendamisõnas, mida esitatakse kõigis sünoptilistes evangeeliumites (Mt 13; Mk 4; Lk 8). Seal kirjeldatakse, kuidas „rikkuse petlik ahvatlus“ (Mt 13:22; Mk 4:19) ning „rikkus ja elulõbud“ (Lk 8:14) lämmatavad istutatud taime. Kuigi evangeeliumit kuuldakse, ei kannu see kunagi vilja. Teistsugune pilt avaneb aga nende puhul, kes vastavad Jeesuse kutsele. Need on inimesed, kes „jätsid kõik maha ja järgnesid talle“ (Lk 5:11, 28; Mk 1:18; Mt 4:18–22). Inimesed, kes evangeeliumi pärast on loobunud majast, põldudest ja olulistest inimsuhetest ning saavad juba praeguses ajas – tagakiusamiste keskel – sajakordselt tagasi, ja tuleval ajastul igavese elu (Mk 10:29–31). Kuigi vaesus ja varast loobumine iseloomustab Jeesuse jüngreid, ei ole see jüngriks olemise määrav tingimus. Näiteks Markuse evangeeliumi 10:17–31 kirjeldatud rikka noormehe loos ei ole vara olemasolu või puudumine keskne küsimus, pigem omandab vara instrumentaalse tähenduse. Peamine rõhk on hea sõnumi kuulutamisel ja vastuvõtmisel, kusjuures vaesus – kui keegi selleks on kutsutud – kujutab endast vabadust andvat tingimust evangeeliumi kuulmiseks ja kuulutamiseks. Oluline ei ole see, kas keegi müüb oma vara või mitte, vaid see, kas ta järgneb Jeesusele või mitte.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 126.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 127–128.

Teine teema Uue Testamendi vara käsitluses sarnaneb ühega varem käsitletud Vana Testamendi traditsioonidest: vara ja armastus selle vastu kujutavad endast püsivat kiusatust ebajumalateenistuseks.⁵⁰⁸ See ei väljendu Uues Testamendis Baali kummardamise praktikana, vaid varasse suunatud armastuse, usalduse ja seotuse tähenduses. Luuka evangeeliumi 4. peatükis, Jeesuse kiusamise loos on kirjas see, kuidas saatan püüab kasutada materiaalsel vara ülemvõimu saavutamiseks turvalisuse ja eneseidentiteedi allikana. Evangeeliumid hoiatavad: „Te ei saa teenida nii Jumalat kui mammonat“ (Mt 6:24; Lk 16:13), ning kutsuvad jüngreid üles mitte koguma varandusi maa peale (Mt 6:19), sest inimese süda järgib tema aardeid (Mt 6:21). Samuti esitatakse otseseid hoiatusi, et vara ei suuda pakkuda tõelist turvalisust (Lk 12:15). Luuka evangeeliumi 12. peatükis nimetatakse rikkaks saanud põllumeest rumalaks, kuna ta seab oma lootuse ebakindla vara peale, mis ei suuda teda päästa (vrd 1Tm 6:17–19). Uue Testamendi kirjades võrreldakse ahnust korduvalt ebajumalateenistusega (Ef 5:5; Kl 3:5–6), ning usklikke hoiatatakse rahaarmastuse eest, mis on „kõige kurja juur“ ja on paljusid eksitanud usust ning toonud neile palju kannatusi (1Tm 6:10). Ahnust nimetatakse patuks, mis kutsub esile Jumala viha (Kl 3:6). Oluline on siiski tähele panna, et hoiatus vara ohtlikkuse kohta teenib positiivset eesmärki. Peamine ei ole mitte varast loobuda, vaid koguda varandust taevasse – „kus koi ega rooste seda ei riku ja kuhu vargad sisse ei murra ega varasta“ (Mt 6:19–20). Eesmärk ei ole vaesus iseeneses, vaid vabadus Jumala armastamiseks ning Jumala riigi ja õiguse vastuvõtmiseks. Siiras lahkus võib olla sama vastuvõetav kui vabatahtlik vaesus. Seetõttu tervitab Jeesus Sakkeuse otsust tagastada ülekohtuselt saadud vara neljakordselt ja anda pooled oma varast vaestele. Jeesus kinnitab: „Täna on sellele kojale tulnud pääste“ (Lk 19:9). Vaesus ei ole Uue Testamendi valguses väärtus omaette ega garantiiks moraalsele puhtusele; selle ainus eesmärk on võimaldada vabadust ja täielikku alistumist Jumala valitsusele. Selle valguses ei ole miski muu sama tähtis.

Kolmas teema, sarnaselt eelmisega, on üle kandunud Vana Testamendi ning apokrüüfilise kirjanduse traditsioonist. Vara seostatakse seal sageli kurjuse ja rõhumisega, samas kui vaesed on need, kes ootavad Jumala õigeksmõistmist ja õiguse jaluleseadmist.⁵⁰⁹ Luuka evangeelium kuulutab vaestele õnnistust, kuid rikastele toob hoiatuse ja hävingu sõnumi (Lk 1:51–53; 4:18–19; 6:21; 16:19–26). Sarnaseid motiive võib täheldada ka Ilmutuse raamatus. Hoor Paabel ning need, kes on tema kaudu varaliselt rikastunud, on kujutatud jõukate ja luksuslikena (Ilm 17:1–4; 18:9–19), samas kui ustavad kogudused ja märtrid on kogenud nälga ja janu (Ilm 2:8–10; 7:16–17). Need, kes keelduvad vastu võtmast metsalise märki, seisavad silmitsi majandusliku rõhumisega (Ilm 13:16–17; 14:9–12). Jaakobus taunib erapoolikust rikaste suhtes ja kinnitab: „Eks just rikkad rõhu teid“ (Jk 2:6). Jaakobuse kriitika rikaste ülekohtu suhtes (Jk 5:1–6) sarnaneb prohvetliku süüdistusega ning toob esile Uues Testamendis leiduva ulatusliku etteheite rikaste aadressil. Lisaks töötajate vastu suunatud ebaõiglusele – õigustatud palga

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 129–130.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 131–132.

maksmata jätmisele – ja õigluse väänamisele, mida Jaakobus nimetab mõrvaks, süüdistab ta rikkaid ka selles, et nad ei ole jaganud almuseid oma akumulieeritud varast (Jk 5:2–3). Selle asemel on nad end nuumanud, priisanud ja priisates elanud (Jk 5:5). Mitte kõik rikkad ei ole otseselt vastutavad vaeste olukorra eest, kuid soovimatus aidata puuduses olijaid on vastuolus Jumala armastuse käsuga. Kohtumõistmine ei taba üksnes neid, kes aktiivselt röövivad või vaeseid ära kasutavad, vaid lisaks ebaõiglasele vara kasvatamisele ja kasutamisele mõistetakse hukka ka ebaõiglane vara jaotus.

Viimane neljast peamisest teemast, kuidas Uus Testament käsitleb vara, puudutab vastutust, mis kaasneb vara omamisega.⁵¹⁰ Kaasusklike materiaalne abistamine on oluline armastusetegu, mis ühendab Kristuse ihu. Eriti selgelt tuleb see esile Johannese kirjades, kus armastust vendade ja õdede vastu käsitletakse kui armastuse märki Jumala vastu. Esimeses Johannese kirjas (1Jh 3:16–17) küsitakse, kuidas saab Jumala armastus jääda inimese sisse, kui ta näeb oma venda puuduses, kuid keelab talle oma maise abi. Jeruusalemma kogudust iseloomustas Apostlite tegude raamatu järgi liikmete omavaheline materiaalsete vahendite jagamine (Ap 2:44–47), mis tulenes sellest, et usklike kogukond oli „üks süda ja üks hing“ (Ap 4:32–35). Ka Pauluse kirjades kohtame ootust materiaalsete vahendite jagamise osas. Paulus on materiaalseid varasid ja nende jagamist vaadelnud kui ande, mis on antud kogu kogukonna hüvanguks (Rm 12:6–8). Seetõttu peaksid kogudused toetama nii neid, kes neid õpetavad (Gl 6:6), kui ka kõiki pühasid, kes on puuduses (Rm 12:13). Kolmes Pauluse kirjas räägitakse paganate koguduste heldest annetamisest Jeruusalemma koguduse heaks (Rm 15:25–27; 1Kr 16:1–2; 2Kr 8–9). Teises korintlaste kirjas (peatükid 8 ja 9) tuleb selgelt esile Pauluse nägemus: kristlikus kogukonnas on andmise eesmärk see, et kõigi vajadused rahuldatakse õiglaselt ja võrdselt. Paulus ei käsi kristlasi korjandust kokku panna, vaid pigem palub neil seda vabatahtlikult teha. Samas tuleb teises korintlaste kirjas (2Kr 9:13) selgelt esile, et abistamine on Jumala ülistamine, kuulekus Kristuse evangeeliumi tunnistamisel ning siira osaduse väljendus. Siiani oleme käsitlenud kohti, kus kutsutakse üles jagama maiseid varasid eelkõige teiste kristlastega. Kuid Uus Testament esitab ka laiemat üleskutset – aidata kõiki abivajajaid. Lisaks üldistele korraldustele anda neile, kes paluvad (Mt 5:42), ning kutsele kutsuda vaeseid pidusöögile (Lk 14:12–13), kõlab ka üleskutse armastada oma ligimest, kelle hulka kuuluvad samuti võõrad ja vaenlased (Mt 5:43–48; Lk 6:27, 32–35). Samale põhimõttele viitab Paulus ka oma kirjas roomlastele: „Kui sinu vaenlane nälgib, toida teda, kui tal on janu, anna talle juua“ (Rm 12:20).

Walter Brueggemann toob oma teoses „Money and Possessions“ välja kuus raamistavat teemat, mille kaudu vara käsitlemist Vanas ja Uues Testamendis mõista.⁵¹¹ Need teemad on suurel määral sarnased Wheeleri pakututega, kuid Brueggemann lisab neile veel ühe olulise aspekti: vara ja raha on Piiblis Jumala and. Jakoobus kinnitab: „Iga hea and ja täiuslik kink tuleb ülalt“ (Jk 1:17). Sellest

⁵¹⁰ *Ibid.*, 132–133.

⁵¹¹ Walter Brueggemann, *Money and Possessions* (Westminster John Know Press, 2015), 1–9.

lähtuvalt on inimese õigeks hoiakuks vara suhtes tänulikkus. Vara tajumine kingitusena, mitte isikliku saavutuse tulemusena, asetab inimese õigesse suhtesse oma Looja – elu andja ja hoidjaga. Kui inimene unustab selle, kellelt ta vara on saanud, viib see Brueggemanni hinnangul paratamatult vara väärkasutamiseni.

Eelpool esitatud varakäsitluse kategooriad osutavad, et Vana ja Uue Testamendi tekstid ei esita ühtset ega lihtsustatud käsitlust, vaid pakuvad erinevaid rõhuasetusi, hoiatusi, selgitusi ja suuniseid, mis peegeldavad nii ajaloolisi olusid kui ka sügavamaid arusaamu inimeseks olemisest Jumala ees. Mitmed rõhuasetused kanduvad Vanast Testamendist edasi ka Uude Testamenti, ent esineb ka olulisi nihkeid. Näiteks arusaam varast kui tasust selle eest, et ollakse ustav Jumalale – mis on Vanas Testamendis selgelt esilekerkiv – ei leia Uues Testamendis sarnast väljendust. Pühakirjale toetumine võimaldab leida teoloogilise eetika jaoks viljaka ja usaldusväärse tõlgendusraamistikku, mille abil mõtestada tänapäevast finantskäitumist kristliku elu kontekstis.

4.3. Raha olemus

Raha käsitletakse igapäevases kõnepruugis sageli kui neutraalset vahendit – pelgalt tehnilist vahetus- ja arvestusüksust, mis aitab lihtsustada majanduslikke tehinguid.⁵¹² Selline arusaam kujutab raha väärtust justkui loomuliku ja iseenesestmõistetavana, jättes tähelepanuta selle sügavamad ajaloolised, kultuurilised ja religioossed juured. Ometi on nii ajaloolised uuringud kui ka sotsiaalteoreetilised ja teoloogilised käsitlused korduvalt näidanud, et raha ei ole kunagi olnud üksnes tehniline vahend, vaid kannab endas alati väärtusi ja tähendusi. Raha on olnud tihedalt seotud pühade praktikate, rituaalsete kohustuste ja suveräänsete võimude kehtestatud maksesüsteemidega. Tänapäevalgi jätkab raha toimimist metafüüsilise jõuna, mis kujundab inimeste mõttemustreid, uskumusi ja lojaalsust viisil, mida sageli teadvustatakse vähe.

Kuigi raha ajalugu on laiem teema, kui selle peatüki maht lubab käsitleda, on raha päritolul ja arengul olulisi seoseid teoloogiliste küsimustega.⁵¹³ Traditsiooniline käsitlus näeb raha tekkimist praktilise vastusena vahetusmajanduse „kahekordse soovide kokkulangevuse“ probleemile, mille järgi kaupade vahetumine takerdub, kui soovid ei kattu (näiteks keegi ei soovi oma lehma enam vahetada vilja vastu). Selle järgi olevat raha kujunenud välja üldiselt aktsepteeritud ja väärtuslikuks kaubaks, näiteks väärismetallina. Ajaloolised ja antropoloogilised andmed toetavad aga pigem vaadet, et raha alged on seotud pühade praktikatega – ohvriandide, trahvide, andamite ja kingituste süsteemidega, mida religioossed ja

⁵¹² Georg Simmeli inglise keelde tõlkijad Tom Bottomore ja David Frisby märgivad, et Simmeli arvates iseloomustab raha „värvitu ja näiliselt neutraalne iseloom“; siiski on see neutraalsus pelgalt näiline. Vt George Simmel, *The Philosophy of Money*, Kindle versioon (Routledge, 1978), 1.

⁵¹³ Paul Crosthwaite *et al.*, „Money“, *The Routledge Handbook of Economic Theology*, Kindle versioon (Routledge, 2020), 91.

poliitilised võimud kehtestasid ja reguleerisid. Selliste maksesüsteemide järgi leidub näiteks Vana-Babüloonias, varastes sanskriti pühakirjades, Antiik-Kreeka ja Antiik-Rooma ohvritavades ning varakeskaegses germaani Wergildi süsteemis.⁵¹⁴ Antropoloogilised uuringud, nagu Marcel Maussi analüüs Kula ringist Paapua Uus-Guineas, osutavad samuti, et varased rahasarnased süsteemid lähtusid esemete sakraalsusest, mitte nende materiaalsest väärtusest.⁵¹⁵ Sellistest praktikate ja rituaalide võrgustikest hargnevad ka etümoloogilised seosed, mis on kõnekad. Isegi sõna „münt“ tuleneb ladinakeelsest *moneta*’st, mis oli Jupiteri õe ja abikaasa Junona lisanimetus.⁵¹⁶ Rooma münte vermiti esmakordselt Junona Moneta templis, millega pandi alus iidsele tavale seostada rahapajad templitega.⁵¹⁷

Geoffrey Ingham juhib tähelepanu intrigeerivale asjaolule, et kõigis indo-euroopa keeltes on sõnad „võlg“ sünonüümsed sõnadega „patt“ või „süü“. See näitab, kuidas religioon, maksed ning püha ja ilmaliku vahendamine on seotud „raha“ kaudu. Näiteks on olemas seos raha (saksa *Geld*), kahjutasu või ohvri (vanainglise *Geild*), maksu (gooti *Gild*) ja muidugi ka süü vahel.⁵¹⁸ Selliste seoste najal on teoreetikud tuvastanud raha juured niinimetatud ürgvõlas, mis oli algselt võlg jumalatele pelgalt oma olemasolu eest, kuid mida suveräänsed võimud – jumalate maised vahendajad – hakkasid järk-järgult maksude ja muude andami vormidena enda kasuks nõudma.⁵¹⁹ Seega võime tõdeda, et raha ning usu ja rituaali vahelised sügavad seosed on ilmsed.

Georg Simmel esitab oma teoses „The Philosophy of Money“ seisukoha, et raha on inimkonna mõtlemises ja kogemuses asendanud Jumala rolli. Ta kirjutab:

„Pole ühtki ajajärku, mil inimesed ei oleks olnud raha järele ahned, kuid võib kindlasti väita, et selle iha suurim intensiivsus ja laienemine toimus ajal, mil tagasihoidlik üksikute eluhuvide rahuldamine – näiteks religioosse absoluutse eesmärgi tõstmine eksistentsi ülimaliks sihiks – oli kaotanud oma mõju.“⁵²⁰

Pühholoogilises võtmes on rahal kui absoluutsel vahendil ja seega loendamatu eesmärgiahelate ühenduspunktil Simmeli arvates oluline seos Jumala mõistega.⁵²¹ Sarnast vaadet esindab ka Philip Goodchild, kelle hinnangul seisneb raha

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ Kula, tuntud ka kui Kula vahetus või Kula ring, on tseremoniaalne vahetussüsteem, mida viiakse läbi Paapua Uus-Guinea Milne Bay provintsis. See hõlmab keerukat külaskäikude ja vahetuste süsteemi ning seda kirjeldas lääne teadusmaailmas esmakordselt antropoloog Bronislaw Malinowski 1922. aastal. Vastastikkus oli üks Malinowski põhiteemasid, millele lisaks tegi olulisi tähelepanekuid Marcel Mauss oma teoses „The Gift“.

⁵¹⁶ Willian H. Desmonde, *Magic, Myth, and Money: The Origin of Money in Religious Ritual* (Free Press, 1962), 124.

⁵¹⁷ Mark C. Taylor, *Confidence Games: Money and Markets in a World Without Redemption* (University of Chicago Press, 2004), 66.

⁵¹⁸ Geoffrey Ingham, *The Nature of Money* (Polity, 2004), 90.

⁵¹⁹ Crosthwaite *et al.*, „Money“, 92.

⁵²⁰ Simmel, *The Philosophy of Money*, 254.

⁵²¹ *Ibid.*

autoriteet lõppkokkuvõttes metafüüsika, rikkuse ja võimu ühenduses. „Raha asendab Jumalat tõe, väärtuse ja võimu metafüüsilise allikana.“⁵²²

Viimastel aastatel on mitmetes poliitökonoomia, majandussotsioloogia, majandusanthropoloogia ja finantsuuringute diskursustes hakatud rahateoloogiast mõistma kui kultuuriliselt kujunevat, praktiliselt läbiräägitavat ja igapäevastes praktikates teostuvat protsessi.⁵²³ Martijn Konings kirjutab teoses „The Emotional Logic of Capitalism“, et inimesed ei fетиšeeri raha ega pea seda iseneslikuks asjaks, ja just see muudab meie usu sellesse veelgi orgaanilisemaks. Raha jõud toimib immanentselt, läbi selle olemuslike seoste ja sidemete loogika.⁵²⁴ Koningsi järgi tuleneb see sellest, et meie „ilmalik ajastu“, milles raha on määravaks sotsiaalseks vormiks, on „endiselt ... teoloogiline“, kuid „meie usu struktuur erineb traditsiooniliste usklike omast“.⁵²⁵

Otto A. Piper väidab, et sotsiaalne elu ja raha on tänapäeval sedavõrd tihedalt lõimunud, et inimelu mõtestamine rahalisi dimensioone eirates annab sellest üksnes osalise ja piiratud käsitluse.⁵²⁶ Raha ei ole pelgalt neutraalne vahend või inimese kontrollitav hüve, vaid üks tugevamaid ja raskesti hoomatavamaid sotsiaalseid jõude. Piper kirjeldab, kuidas kristlik teoloogia on ajaloo vältel püüdnud selle jõu vastu seista, ent lõpuks ei piisa normatiivsetest juhustest ega institutsionaalsetest lahendustest, kui ei teadvustata raha konkureerimist Jumalaga kui ülimusliku lojaalsuse nõudjat.⁵²⁷ Raha vaadeldakse vahel kui hüve, mida inimene on suuteline tehniliselt kontrollima, kuid see on illusoorne lootus. Piper toob välja, kuidas teoloogid on ajaloos püüdnud rahamajanduse ebaõiglasi aspekte leevendada kahel viisil: esiteks, andes juhiseid ja käskke, mille kaudu kujundada inimeste hoiakuid ning suhtumist valitsevasse oludesse; teiseks, taotledes muutusi ühiskondlikes reeglites ja struktuurides.⁵²⁸

Esimene lähenemisviis, mis oli levinud varase kristluse ja keskaja kontekstis, oli vara suhtes skeptiline.⁵²⁹ See suunas rikkad annetama, lootes võita Jumala soosing, ning vaesed leppima oma olukorraga. Selline lähenemine ei andnud aga vastuseid küsimustele, mis vaevasid reformaatorite mõttemaailma: kas kristlastel on koht majanduselus ning kuidas suhestuda maailmaga, mille materiaalsete väärtuste eest hoolitsemise on Jumal usaldanud oma rahvale?

Protestantlik sotsiaaleetika on seevastu Piperi arvates kujunenud teistsuguses suunas. Tunnistades majanduselu ebaõiglust ja mööndes, et üksikisikul puudub piisav võim olukorra muutmiseks, pöörduakse lootusrikkalt riiklike institutsioonide ja valitsuste poole, kellele pannakse ülesandeks edendada ühiskonnas

⁵²² Philip Goodchild, *Theology of Money*, Kindle versioon (Duke University Press, 2009), 218.

⁵²³ Crosthwaite *et al.*, „Money“, 93.

⁵²⁴ Martijn Konings, *The Emotional Logic of Capitalism : What Progressives Have Missed* (Stanford University Press, 2015), 7.

⁵²⁵ *Ibid.*, 51.

⁵²⁶ Otto A. Piper, *The Christian Meaning of Money* (Prentice Hall Inc., 1965), 26–27.

⁵²⁷ *Ibid.*, 28–29.

⁵²⁸ *Ibid.*, 25.

⁵²⁹ *Ibid.*

harmooniat ja õiglust. Piper jääb selles küsimuses skeptiliseks. Kuigi valitsustel on potentsiaal mõjutada majandussüsteemide toimimise loogikat, sõltuvad nad siiski rahast. Seetõttu peab Piper naiivseks lootust, et rahamajandust oleks võimalik kujundada täielikult moraalsetel alustel, kuna raha võim on suveräänne, autonoomne ja tabamatu.⁵³⁰

Piper näeb selle väite põhjendusena Jeesuse sõnu, kes näeb vara mammonana, mis on kui kosmiline vägi, rivaalitsedes Jumalaga, et saavutada võim inimkonna üle (Mt 6:24, Lk 16:13). Küsimus on vaid selles, kas tegemist on kõrgeima võimuga. Vastandades mammonat Jumalaga, annab Jeesus mõista, et rahaline väärtus või majanduslik kasu ei ole see, mis annab inimesele tõelise tähenduse. Kui inimene armastab raha – st kui majanduslik kasu ja vahendid omandavad tema jaoks kõrgeima võimu positsiooni –, siis samastub ta raha olemusliku omadusega lõputult iseennast suurendada. Selle samastumise kaudu kaotab inimene oma vabaduse ennast selles maailmas määratlema, kuna ta allutab end majanduselu loogikale ja selle normatiivsetele põhimõtetele.⁵³¹ Raha võimu teadvustamine ja sellega suhestumine eeldab Piperi arust Jumala armastust – st tahtekindlat valmisolekut tunnista Jumala tahet kui kõrgeimat võimu ning samastuda Jumala lõppeesmärgiga kui kõrgeima hüvega. Piperi idee raha võimu suveräänsusest, autonoomsusest ja tabamatusest sekundeerib Philip Goodchild. Tema hinnangul uurib rahateoloogia raha salapärase mõju olemust ja tagajärgi.⁵³² Just raha salapärasus – see põhimõtteline mõistetamatus, millega iga rahaurimus paratamatult silmitsi seisab – on tema mõjujõu alusallikaks.⁵³³

Raha oma ajaloolises kujunemises on tihedalt seotud sakraalsete praktikate ja religioossete maksesüsteemidega, mille pärand kajastub nii keele kui institutsioonide tasandil. Rahvapärases arusaamas peetakse raha sageli neutraalseks objektiks. Peatükis välja toodud teoloogid näevad raha kui suveräänset ja autonoomset jõudu, mis tänapäeva ilmalikus maailmas konkureerib Jumalaga inimese ülilusliku lojaalsuse pärast. Rahateoloogia puudutab seega mitte ainult majanduslikku, vaid ka eksistentsiaalset ja vaimset tähendust, rõhutades, et raha mõju inimesele on sügavam, salapärasem ja varjatam, kui esmapilgul paistab.

4.4. Oikonomia – kutsumus olla vastutav ja hooliv

Majapidamise (kreeka keeles *oikonomia*, inglise keeles *stewardship*) mõiste areng ja teoloogiline tähendus pakub võtme, mille kaudu mõista kristlikku rahanduskäitumist nii ajaloolises kui tänapäevases kontekstis. Teoloogilise rahanduskäitumise uurimisel on oluline teadvustada, et raha ja varade kasutamine ei ole kristlikus mõtlemises neutraalne ega pelgalt praktiline küsimus. Raha käsitlemine paljastab inimese suhte Jumala kui Loojaga ning tema vastutuse loodud maailma

⁵³⁰ *Ibid.*, 26.

⁵³¹ *Ibid.*, 36.

⁵³² Goodchild, *Theology of Money*, 7.

⁵³³ Crosthwaite *et al.*, „Money“, 91.

ees. Nn majapidamise teoloogia rõhutab, et materiaalne maailm on vahend, mille Jumal meile usaldas, mitte lõppeesmärk, ning rahaga ümberkäimine peegeldab inimese ustavust, väärtushinnanguid ja kutsumust. Seetõttu on rahanduskäitumise analüüs teoloogilisest vaatepunktist lahutamatu seotud inimese identiteedi, Jumala lapseks olemise ning tema osalusega Jumala eesmärkide elluviimises maailmas.

John Reumann annab ülevaate sellest, kuidas majapidamise (*stewardship*) mõiste 20. sajandil välja kujunes ning kuidas seda hakati Ameerika Ühendriikides laialdaselt kasutama nii kirikutes kui ka väljaspool neid – rohelise maailmavaate edendajate, ettevõtjate, finantssektori ja valitsusasutuste seas.⁵³⁴ Teoloogilises diskursuses ja kiriklikes ringkondades seostati majapidamist (*stewardship*) algselt eelkõige raha ja annetuste kogumisega, kuid 20. sajandi keskpaigaks laienes tähendus nii, et see hakkas hõlmama kogu kristlikku eluviisi.⁵³⁵ Taito Kantonen selgitab majapidamise olemust järgmiselt: „Majapidamine tähendab mitte midagi vähemat kui täielikku pühendumist Kristusele, keda usklik kogeb kui tõelist, elavat ja isiklikku kohalolu oma südames. See on ehtne ustavus, mis ei avaldu pelgalt arvamustes või tunnetes, vaid iseloomus ja käitumises.“⁵³⁶ Reumann tõdeb, et kuigi termin *oikonomia* ei esine Uues Testamendis piisavalt sageli, et seda võiks pidada väljapaistvaks teoloogiliseks mõisteks, leidub seda siiski piisaval määral, et õigustada selle edasist arendamist teoloogilises diskursuses.⁵³⁷

Kreekakeelne sõna *oikonomia* tuleneb kahest komponendist: *oikos* ('maja, majapidamine') ja *nomos* ('seadus, kord'). Antiik-Kreekas oli *oikonomia* tähendus küllaltki lai, kuid enamasti viitas see majapidamise ja varade haldamisega seotud tegevustele, eriti finantsaspektidele.⁵³⁸ Algupäraselt hoolitses väiksema majapidamise eest peremehe abikaasa, kuid suuremates majapidamistes täitis seda rolli sageli vastavate oskustega ori või palgatud teener.⁵³⁹ Antiik-Kreeka ajaloolane, väejuht ja kirjanik Xenophon kirjutas oma abikaasale teose „Majapidaja“ (*Oeconomicus*), mis on juhend majapidamise heaks korraldamiseks.⁵⁴⁰ Kreeka filosoofias kujunes majapidamine iseseisvaks mõtisklusvaldkonnaks, mida käsitlesid muu hulgas Platon ja Aristoteles.⁵⁴¹ Herculanumi villa varemetest, mis

⁵³⁴ John Reumann, *Stewardship and the economy of God* (William B. Eerdmans Publishing Company, 1992), 1.

⁵³⁵ *Ibid.*, 3–4.

⁵³⁶ Taito A. Kantonen, *A theology for Christian stewardship* (Muhlenberg Press, 1956), 7.

⁵³⁷ Reumann, *Stewardship and the economy of God*, 9.

⁵³⁸ Kantonen, *A theology for Christian stewardship*, 2.

⁵³⁹ Reumann, *Stewardship and the economy of God*, 11.

⁵⁴⁰ Xenophon, *Memorabilia and Oeconomicus*, tõlk E. C. Marchant (William Heinemann, 1933).

⁵⁴¹ Aristoteles käsitleb majandusküsimusi näiteks teoses „Poliitika“, eriti selle esimeses raamatus. Platon käsitleb majandusteemade eetilist ja poliitilist mõõdet muuhulgas „Seadustes“, kus ta arutleb omandi, rikkuse ja ühiskondliku korra üle. Vt Aristoteles, *Politics*, tõlk Joe Sachs (Focus Publishing, 2012).; Platon, *The Laws of Plato*, tõlk Thomas L. Pangle (University of Chicago Press, 1980).

hävis Vesuvi vulkaanipurske tagajärjel 79. aastal m.a.j, leiti filosoof Philodemose teose koopia, milles ta kirjeldab *oikonomia*'t kui laialt levinud ühiskondlikku voorust 1. sajandil e.m.a.⁵⁴² Mõiste *oikonomia* tähendus ulatus kaugemale üksikmajapidamise juhtimisest, hõlmates kogu linnriigi valitsemist ning kõige suurema „majapidamise“ – maailma ehk universumi – korraldust. Maailma, koos selle toimivate osade ja inimestega, mõisteti kui tervikut, milles valitseb teatud kord, mille allikaks oli Jumal või loodus.⁵⁴³

Vanas Testamendis, täpsemalt Septuaginta tõlkes, esineb termin *oikonomia* harva.⁵⁴⁴ Sõna *oikonomos* kasutatakse kaheteistkümnel korral ning see viitab tavaliselt isikule, kes haldab mõne rikka isiku või kuninga majapidamist. Sõna *oikonomia* ise esineb ainult kahel korral (Js 22:19, 21), kus see kirjeldab Sebna ja Eljakimi ametit valitsejana.

Uues Testamendis Jeesuse tähendamissõnadest tähistab *oikonomos* orja või palgatud teenrit, kellele peremees usaldab majapidamise korraldamise (Lk 12; Lk 16). Paulus mainib majapidajaid Galaatia kirjas (Gl 4:2) ning edastab Rooma kirjas (Rm 16:23) tervituse Erastoselt, kes oli linna varahoidja (*oikonomos*). Pauluse teoloogiline mõtisklus saab selgema kaju esimeses korintlaste kirjas (1Kr 4:1–2), kus ta kirjeldab ennast, Apollost ja Keefast kui „Jumala saladuste majapidajaid“. Samas kirjas (1Kr 9:17) räägib ta evangeeliumi kuulutamisest kui talle usaldatud majapidamisest. Pauluse kirjades kujuneb sellest mõistest arusaam, et ta on apostlina Jumala plaani ja tahte järgi määratud „majapidajaks“. Ta mõistab end kui Kristuse koguduse teenijat, kes tegutseb vastavalt Jumala korraldusele (*oikonomian*) (Kl 1:25). Kirjas efeslastele (Ef 3:2) kinnitab ta, et talle on usaldatud „Jumala armu majapidamine“. Peetruse kirjas (1Pt 4:10) kutsub kirja autor igäüht üles teenima teisi selle andega, mille ta on saanud, „nagu Jumala mitmesuguse armu head majapidajad“. Tiituse kirjas (Tt 1:7) rõhutatakse, et ülevaataja peab Jumala majapidajana olema laitmatu. 1. Timoteose kirjas (1Tm 1:4) aga vastandatakse müüdid ja vaidlused sugupuude üle Jumala majapidamisele, mis tugineb usule.

Taito Kanttoneni hinnangul tuleneb kristliku majapidamise teoloogia ilmutusest Jumala olemuse kohta. Ta kirjeldab nelja olulist alussammast, mis sellest lähtuvad. Jumala suveräänsus loojana ja kõige ülalpidajana on neist esimene.⁵⁴⁵ See teoloogiline arusaam oli keskse tähtsusega reformaatorite, nagu Martin Lutheri ja John Calvini, jaoks. Kanttoneni käsitluses aitab see vaade õigesti mõtestada materiaalsel maailmal, rõhutades, et füüsiline reaalsus ei ole iseenesest halb ega ebaoluline. See seisukoht on selges vastuolus muuhulgas kreeka filosoofia mõjul kujunenud gnostitsistliku maailmakäsitlusega, mille järgi on materiaalne olemine negatiivne või ebaoluline ning religiooni eesmärk on vabastada hing täielikult vaimsesse sfääri. Selline religioossus tungis kristlusesse ning

⁵⁴² Reumann, *Stewardship and the economy of God*, 12.

⁵⁴³ *Ibid.*, 13–15.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 16.

⁵⁴⁵ Kanttonen, *A theology for Christian stewardship*, 31.

maailma ja vaimuliku elu eraldamine mõjutab teoloogiat tänapäevani.⁵⁴⁶ Esimeses korintlaste kirja 15. peatükis kirjutab apostel Paulus ülestõusmisest, tõustes oma teoloogilises käsitluses ilmutuse kõrgpunkti. Ometi alustab ta sellele järgnevat, 16. peatükki, praktilise juhisega korjanduse korraldamise kohta. Paulus teeb seda ilma igasuguse vabandamiseta, andes kogudusele konkreetseid ja struktureeritud juhiseid selle kohta, kuidas rahakogumist tõhusalt ja korrakohaselt läbi viia. See oli nii seetõttu, et apostli arusaamise järgi on kõik loodud Kristuse läbi ja Kristuse poole (Kl 1:16); ta ei eraldanud loodu olemust lunastusest.⁵⁴⁷ Maailmas ei ole midagi, mida Jumal ei oleks loonud, mis oleks temast lahus või mis ei oleks seotud tema eesmärkidega.

Jumala suveräänsusega tihedalt seotud teine keskne põhimõte majapidamise teoloogias on arusaam Jumalast kui kogu loodu ainuomanikust.⁵⁴⁸ Psalm 95:5 sõnul on meri Jumala oma, sest tema on selle teinud, ja tema käed on valmistanud kuiva maa. Jumala kui Looja roll annab talle suveräänse omandiõiguse kogu loodu üle. Sama põhimõtet rõhutab ka 5. Moosese 10:14: „Vaata, Issanda, su Jumala päralt on taevas ja taevaste taevas, maa ja kõik, mis seal on.“ See omandiõigus ei piirdu üksnes loodud maailmaga, vaid laieneb ka inimtöö tulemusel esile toodud materjalidele, nagu Haggai 2:8 ütleb: „Minu on hõbe ja minu on kuld, ütleb vägede Issand.“ Pühakiri tunnistab siiski ka mässu reaalsust, milles loodu on tõusnud Jumala ülemvõimu vastu. Jumala vastased ei ole üksnes patused inimesed, kes keskenduvad omaenese tahtmiste, vaid mässu võivad juhtida ka demonlikud jõud, mõjutades terveid rahvaid ja ühinedes Jumala vastu. Nii kirjutatakse Psalmis 2:2: „Ilmamaa kuningad astuvad esile ja vürstid peavad üheskoos nõu Issanda ja tema võitu vastu.“ Ka Saatan ise kiusas Jeesust, pakkudes talle meelevalda kogu maailma kuningriikide üle (Lk 4:6). Ent see mäss on vaid ajutine episood, sest lunastustöö kaudu pöördub kogu loodu lõpuks tagasi oma õiglase Omaniku valdusesse.

Jumala suveräänsuse tunnistamine loodu üle viib järgmise olulise aspektini majapidamise teoloogias: materiaalsete asjade instrumentaalse olemuseni.⁵⁴⁹ Materiaalne maailm on Jumala looming ja tema tahte väljendus, mille eesmärk on teenida Jumala seatud sihte. Seejuures ei ole materiaalsed asjad kunagi eesmärk iseeneses, vaid vahendid Jumala tahte teostamiseks maailmas. Loodu asetamine Looja asemele on ebajumalateenistuse tuum. Jesaja 44. peatükk esitleb seda nähtust terava irooniaga, kirjeldades, kuidas puusepp raiub puu, kasutab osa sellest kütmiseks ja toidu valmistamiseks, ent valmistab sama materjali jäänustest jumalakujutise, mida ta seejärel kummardab ja millelt palub päästet. Prohvetlik tekst osutab, et selline tegevus ei ole üksnes loogiliselt vastuoluline, vaid tuleneb vaimsest pimedusest ja sisemisest taipamatusest – „Nad ei tea ega taipa midagi, sest nende silmad on nägemiseks ja südamed mõistmiseks suletud“ (Js 44:18).

⁵⁴⁶ *Ibid.*, 32.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, 33.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 34.

Jeesus kinnitab Matteuse 6:24, et inimene ei saa teenida ühtaegu nii Jumalat kui mammonat, rõhutades kahe vastandliku väe välistavat iseloomu. Samas ei viita see, et majanduslikud või materiaalsed küsimused oleksid Jeesusele olnud ükskõiksed: ta õpetas palvetama igapäevase leiva eest (Mt 6:11) ning toitis näljaseid (nt Mt 14:13–21), tunnistades seeläbi materiaalse vajaduse reaalsust ja tähtsust. Ometi on mammonal kui rikkuse ja materiaalse turvalisuse kehastusel vaid vahendi funktsioon – see peab alluma Jumala valitsusele ja teenima tema eesmärke.

Neljas oluline põhimõte majapidamise teoloogias on vastutustundliku hoolendamise mõiste.⁵⁵⁰ Inimesed ei ole isandad loodu üle, kuid Jumala seatud majapidajatena ei ole nad ka orjad. Apostel Paulus rõhutab, et need, kelle südames elab Jumala Poja Vaim, on Jumala lapsed ja ühtlasi ka tema pärijad (Gl 4:7). Selle tulemusel kaob majapidaja ja peremehe vahel olev pelgalt juriidiline või teenistussuhe, asendudes perekondliku osaduse ja kuuluvusega. Majapidamine Jumala riigis ei ole ainuüksi ülesannete täitmine käsualusena, vaid see on partnerlus ja perekondlik ettevõtmine, milles Jumala rahvas töötab ühiselt Looja eesmärkide täitumise nimel.⁵⁵¹

Douglas John Hall märgib, et majapidaja tähendust võib süstemaatiliselt käsitleda viie dimensiooni valguses: teoloogilise, kristoloogilise, eklesioloogilise, antropoloogilise ja eshatoloogilise. Selline lähenemine aitab paremini mõista majapidaja metafoori kõikehõlmavat iseloomu, nagu see avaneb Piibli kirjanduses.⁵⁵²

Kui varajastes käsitlustes on majapidaja keegi, kes hoolitseb teise – tavaliselt kuninga või üliku – vara eest, siis üsna varsti on see, kelle asjade eest hoolitsetakse, mitte enam maine kuningas, vaid igavene ja kõikvõimsas Jumal (Js 22).⁵⁵³ Sellel näiliselt lihtsal arengul on äärmiselt oluline teoloogiline mõõde: omandiõigus, isanda roll, ülim autoriteet ja suveräänsus kuuluvad ainuüksi Jumalale. Kui Jumal on kõige isand, siis inimene on üksnes majapidaja ning kogu inimlik omand on vaid näiline – ja sellele tuleb läheneda kriitilise pilguga.

Majapidaja metafoori kristoloogiline dimensioon väljendub selles, et Jeesus Kristust kujutatakse Uues Testamendis mitte omanikuna, vaid ehtsa ja ülimusliku majapidajana. (1Kr 3:23: „Teie aga olete Kristuse päralt ja Kristus on Jumala päralt.“).⁵⁵⁴ Jeesus täiendab ja täidab majapidaja rolli. Kuna ta on hea majapidaja, ei taotle ta midagi enesele. Jeesus on täielikult kuulekas sellele, keda ta esindab ega soovi päästa oma elu, vaid on valmis andma selle oma sõprade eest. Teda ei huvita omamine, isegi mitte oma elu omamine. Halli hinnangul on see dimensioon oluline, kuna see erineb pelgast üleskutsesest olla head majapidajad. See peegeldab seaduse ja evangeeliumi erisust: seadus kutsus kristlasi olema head majapidajad selles maailmas, kuid üks asi on seda teadlikult tunnistada ja hoopis

⁵⁵⁰ *Ibid.*, 35.

⁵⁵¹ *Ibid.*, 40.

⁵⁵² Douglas J. Hall, *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age* (Friendship Press, 1990), 41–42.

⁵⁵³ *Ibid.*, 42.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, 43.

teine asi seda tegelikult ellu viia. Majapidamise evangeelium aitab esmalt tegeleda nende takistustega, mis seisavad inimesel ees heaks majapidajaks saamisel – uhkus, mis vaatab kõigele kui ülim peremees; apaatia, vastutustundetus ja hoolimatus. Evangeelium annab armu ja julguse, mida on vaja sellise armastuse väljendamiseks, mis ületab inimliku enesekindluse või rahutuse iseenda suhtes.

Majapidamise eklesioloogiline dimensioon väljendub selles, et kogudus on majapidajate kogukond.⁵⁵⁵ Kristuse ihuna on kogudus kaasatud ülima Majapidaja teenimistöösse. Kannatava Teenija teenritena saavad nad osa Kristuse kannatustest ning tunnistavad tema nime suuliselt. Kogudus eksisteerib palju suurema eesmärgi nimel kui vaid iseenda pärast. Selle eesmärgi esmane suund on teenida armu Jumalat ja osaleda tema armu levitamises maailmas. Ent majapidaja ei hoolitse üksnes oma isanda eest, vaid ka nende eest, kes on isanda jaoks olulised.

Uut Testamenti lugedes jääb mulje, et majapidaja roll on eeskätt mõeldud kristlastele.⁵⁵⁶ Idee, et kogu inimkond peaks seda rolli täitma, ei ole Uues Testamendis nii selgelt esile toodud. Kuigi kristlased ei ole mingid erilised superinimesed, on just nemad teel tõelise inimlikkuse poole.⁵⁵⁷ Uus inimene, kelleks Paulus kutsub kristlasi rõivastuma (Kl 3:10), on Jeesuse-sarnane inimene. Jeesus kehastab Jumala tahet selle kohta, milline on tõeline inimlikkus. Douglas John Hall järeldeb, et majapidamine on kutse kogu inimkonnale ning *homo sapiens*'i ülesanne on elada loodud maailmas majapidajana.

Eshatoloogiline dimensioon avaldub majapidaja mõiste puhul eeskätt vastutuse rõhutamises.⁵⁵⁸ See tuleb selgelt esile Jeesuse tähendamissõnas arukast majapidajast Luuka 12. peatükis, kus kogu lugu keskendub lõpuhetkele, mil tuleb Inimese Pojale aru anda. Majapidajad peavad olema ootel (Lk 12:35–36), ustavad (1Kr 4:2) ja laitmatud (Tt 1:7), mitte üksnes moraalsel kaalutlustel, vaid seetõttu, et nad teavad end hoolitsevat peremehe vara eest. See ülesanne on neile usaldatud Jumala armu läbi (Ef 3:2). Nii nagu Jeesuse tähendamissõnas, kus teenijatele antakse teatud hulk talente, peavad ka nemad ühel päeval tehtud töö eest aru andma.

4.5. Kokkuvõte

Neljas peatükk on esitanud teoloogilisest vaatepunktist mitmetasandilise ülevaate rahast, varast ja majapidamisest kui võtmekontseptsioonist kristliku majanduselu kujundamisel. Pühakirjas avanev mitmekihiline ning kohati sisemisi pingeid sisaldav varakäsitlus kutsub kristlasi üles olema tänulik, rahul, helde ja vastutav, aga ka olema kõrgendatud vaimulikus valvelolekus raha ning materiaalse heaolu suhtes. Majapidamise mõiste areng ja teoloogiline tähendus aitavad kristlikku rahanduskäitumist mõista nii ajaloolises kui ka tänapäevases kontekstis.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 45.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 46–47.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 47.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 48.

Majapidamise teoloogia rõhutab, et materiaalne maailm on Jumala looming ning inimene on kutsutud seda haldama vastutustundlikult ja ustavalt. Lõppkokkuvõttes näitab peatükk, et teoloogiline rahanduseetika ei keskendu vaid moraalsete üksikolukordade lahendamisele, vaid puudutab olemuslikult inimese suhet Jumala, kogukonna ja loodud maailmaga. Just selles pingeväljas – kuuludes Jumalale ja tegutsedes maises kontekstis – võib kristlik rahanduskäitumine avalduda kui üks Jumala lapseks olemise nähtav ja sageli ka valitseva kultuuriga vastanduv väljendusvorm. Majapidamine on selliselt mitte pelgalt praktiline ülesanne, vaid osaks kristliku identiteedi ja kutsumuse sügavast teoloogilisest tähendusest.

II. ETNOGRAAFILINE TEOLOOGIA

5. UURIMISVÄLJA TUTVUSTUS

5.1. Sissejuhatus

Väitekirja uurimismeetodeid puudutav osa selgitas, kuidas empiirilise uurimuse (etnograafia) andmeid saab seostada teoloogilise eetikaga.⁵⁵⁹ Jumala eneseilmutus võib avaneda valusas lõhes, mis tekib empiirilise kirjelduse ja olemasolevate normide vahel. Teoloogia muutub sellisel puhul kriitilis-normatiivseks ettevõtmiseks, aidates paljastada ja näha usu sisemist ebatruudust, evangeeliumi tõe varjutamist, konflikti Jumala endaga. Kuid ilmutus ei pruugi esile tulla vaid seal, kus mingi sotsiaalne nähtus jääb normatiivsele ootusele alla, vaid ka seal, kus sotsiaalne nähtus ületab normatiivse teoloogilise arusaama või läheb sellest mööda. Järgnevad peatükid keskenduvad teemadele, mis kerkisid esile empiirilise uurimistöö materjalidest, ning esitleb neid etnograafilise teoloogiana. Etnograafilise uurimuse puhul toimivad uurimisküsimused pigem orientiiridena. Välitööde käigus uurimispartneritega esile kerkivad tähenduslikud teemad ei pruugi alati nendega otseselt kattuda. Seetõttu ei arene teemad lineaarset või struktureeritud teed mööda uurimisküsimustele vastamise suunas ning osa käsitletavatest teemadest ei olnud algselt uurimistöösse kavandatud. Etnograafia üks eesmärke ongi avastada ootamatut ja üllatavat, ning mõningad uurimuses esile kerkinud teemad osutusid just sellisteks.

Intervjuude tulemusi esitan etnograafiales omasel viisil: kirjeldan kogutud andmeid, sageli esimeses isikus ja enese seisukohast reflektiivselt ning kasutan intervjueeritavate tsitaate autentselt, keeleliselt neid muutmata (sh tuues esile näiteks pausid). Püüan anda uuritavast olukorrast võimalikult mitmekesise ja nüansirikka pildi, liikudes edasi-tagasi moraalifilosoofiliste, teoloogiliste ja eetiliste tõlgenduste ning olukorra kirjelduse vahel. Selline lähenemine väljendab etnograafilise teoloogia laiemat olemust. Etnograafiline teoloogia on (kasutades Wigg-Stevensoni määratlust) vaimulik teadusharu, mis on suunatud õppimisele ja teadmise omandamisele. Selle kaudu püüab akadeemiline teoloog ühendada partikulaarse ja traditsioonilise teoloogilise teadmise ning rakendada kultuurikriitikat mõlema suhtes, et avastada uusi teoloogilisi arusaamu ja kristliku elu võimalusi. Liikumine partikulaarse ja traditsioonilise teadmise vahel, kriitiline refleksioon nende üle ja sellest kõigest teadmise ammutamine ongi käesoleva väitekirja osa üks keskseid püüdlusi.

Peatüki alguses tutvustatakse uurimisvälja – Avastaja kogudust ning selle usu-praktikaid. Käesoleva töö teise osa avapeatükk (peatükk 6) keskendub peamiselt etnograafilise teoloogia rakendamisele uurimuse kontekstis. Kuna käsitletud olukord osutus uurija jaoks ootamatuks ja tähenduslikult esilekerkivaks, peeti oluliseks sellele eraldi tähelepanu pöörata. Järgnevad peatükid käsitlevad

⁵⁵⁹ Vt käesoleva väitekirja peatükki 1.5.

rahanduskäitumisega seotud vooruseid, pahesid, praktikaid ja tavasid, nende avaldumist (või puudumist) uuritava kogukonna liikmete igapäevaelus ning analüüsivad lõpuks, kuidas, kas ja mil määral need voorused kogukonnas välja kujunevad ja kuidas need vormivad selle liikmete moraalset elu.

5.2. Avastaja koguduse juured, ajalugu ja tänapäev

Empiiriline uuring viidi läbi Avastaja koguduses. Käesoleva alapeatüki alguses antakse lühiülevaade Avastaja koguduse usulistest juurtest, kujunemisloost, valitud rõhuasetustest ning kogukondlikest praktikavormidest. Autori otsus pöörduda Avastaja koguduse suhteliselt kaugete mõjude selgitamise juurde on seotud vajadusega tutvustada Stone-Campbelli usuliikumist koos selle tähenduslike teoloogiliste seisukohtadega, mis on Eesti lugejale üldjuhul vähe tuntud ning vajavad kontekstualiseerimist. Alapeatüki eesmärk ei ole siiski esitada ammendav ajalookirjeldus, vaid pakkuda konteksti loovat taustateavet, mis toetab etnograafilise teoloogilise lähenemise „tiheda kirjelduse“ kujundamist. Avastaja koguduse puhul käsitletakse nii seda, kuidas kogudusepraktikaid tänapäeval ellu viiakse, kui ka nende rakendamist koguduse algusaegadel. Koguduse algusaastate uskumuste ja praktikate esiletoomine on oluline seetõttu, et mitmed uurimispartnerid liitusid kogudusega just sel perioodil. See aitab mõista konteksti, milles nad usuliselt kujunesid ja millesse nad asetsid. Kuigi Avastaja kogudus on oma ajaloo jooksul läbinud märkimisväärseid muutusi, võivad teatud algusaastatel raamistatud usulised vaated uurimispartnerite jaoks endiselt olulist mõju avaldada. Kuna käesolev peatükk keskendub Avastaja koguduse usupraktikatele, on teadlikult loobutud koguduse uskumusi käsitlevast põhjalikust teoloogilisest ja ajaloolis-kronoloogilisest ülevaatest. Samal põhjusel on loobutud arvukate Avastaja koguduse juhtide, pastorite ja teiste koguduseellu olulisel määral panustanud isikute nimelisest esiletoomisest.

Tuleb mõnda, et nii käesolevas peatükis tehtud rõhuasetused kui ka ajaloolõlgendus on paratamatult subjektiivsed, hoolimata autori püüdlusest säilitada neutraalsus ja objektiivsus. Esitatud käsitus põhineb suures osas väitekirja autori isiklikel mälestustel, nägemustel või nende tõlgendamisel. Loomulikult oleks parem toetuda kirikuloolaste kirjeldustele, kuid antud juhul need puuduvad. Käsitlusele lisab omakorda eripära asjaolu, et autor oli uuritava perioodil seotud koguduse juhtimisega – mitte küll enamiku ajast juhtiva pastorina, kuid siiski juhtkonna ühe liikmena. See annab vaadeldavatele teemadele teatava teravuse ja perspektiivi, mida kõigil koguduse liikmetel ei pruukinud olla. Samas on see võimupositsiooni vaatenurk ja selle mõju tuleb arvestada.

Avastaja koguduse lugu on eelkõige kirjeldatud kui ühe idealistliku kristliku äratusliikumise muutuste ja ümberkujundamise ajalugu. Koguduse arengut on iseloomustanud teoloogilised ümberhäälestused, juhtimisstiili muutused ning kogukondliku elu praktikate ümberhindamine. Kõik see on aset leidnud vaid veidi enam kui 30 aasta jooksul – Avastaja kogudus tähistas oma 30. sünnipäeva 2024. aasta suvel. Selline muutus peegeldab autori hinnangul möödapaäsmatut

arengut, teatavat elujõulisust ning suutlikkust kohaneda muutuva konteksti, uute inimeste ja arenevate teoloogiliste arusaamadega. See vastab ka Stone'i-Campbelli liikumise vaimule, mida allpool tutvustatakse ning kuhu kuuluvad ka Avastaja koguduse juured – soovile jätkuvalt reformida koguduslikku elu.

5.3. Stone'i-Campbelli usuliikumine

Avastaja koguduse usulised ja teoloogilised juured ulatuvad Stone'i-Campbelli usuliikumisse, mis kujunes välja 19. sajandi alguses Ameerika Ühendriikides teise suure ärkamise (1790–1840) kontekstis. Oma nime on liikumine saanud Barton Warren Stone'i ning Thomas Campbelli ja tema poja Alexander Campbelli järgi. Tänapäeval on Stone'i-Campbelli liikumine jagunenud mitmeks eraldiseisvaks koguduste rühmaks. Suuremateks harudeks on Kristuse kogudused (Churches of Christ), Kristuse Jüngrid (Disciples of Christ), Rahvusvahelised Kristuse Kogudused (International Churches of Christ) ning Kristlikud Kogudused (Christian Church/Church of Christ Congregations). Nendel rühmadel on kokku ligikaudu neli miljonit liiget üle maailma. Ameerika Ühendriikides kuuluvad Kristuse Kogudused kümne suurima kristliku usuliikumise hulka.⁵⁶⁰

Nii Stone kui ka Campbellid pidasid end protestantlike reformaatorite – Martin Lutheri, Jean Calvini ja John Knoxi – pärandi jätkajateks ja edasiarendajateks.⁵⁶¹ Stone'i-Campbelli usuliikumist on sageli nimetatud ka restauratsiooniliikumiseks (Restoration Movement), kuid see termin kinnistus kirikuloolaste käsitluses alles 20. sajandil.⁵⁶² Restauratsiooni mõisteti kui koguduse usu ja praktikate tagasi-pöördumist Uue Testamendi õpetuse ja eeskuju juurde. Selline vaatenurk meenutab Huldrych Zwingli reformatsiooniliikumist Zürichis, kus sooviti puhastada kogudust „traditsioonidest“ ning taastada kvaasijuriidiline Uue Testamendi autoriteet.⁵⁶³ Teiseks mõjulähteks oli anabaptistlik radikaalne reformatsioon, kus tõeliselt Jumalale pühendunud elu mõisteti kui Kristuse eeskuju järgimist.

Stone'i-Campbelli usuliikumisele oli omane oma aja kohta erakordne tolerants erinevate usuliste arusaamade suhtes. Lähtudes kõikide usklike preesterluse põhimõttest ning eeldusest, et iga inimene on võimeline iseseisvalt Pühakirja uurima ja tõlgendama, kujunes sellest veendumusest mõttevabaduse kaitse, mida

⁵⁶⁰ Edward Stringham, „The Radical Libertarian Political Economy of 19th-Century Preacher David Lipscomb“, *Mercatus Center at George Mason University*, nr Working Paper No. 09-14 (2009), 4.

⁵⁶¹ Richard L. Harrison, „Nailed to the Church Door: How Protestant was Alexander Campbell's Reform?“, *The Disciples of Christ Historical Society Lectures in Honor of the Alexander Campbell Bicentennial, 1788–1988* (s.a.): 47. Leroy Garrett, *The Stone-Campbell Movement: The Story of the American Restoration Movement* (College Press Publishing Company, 2006), 9.

⁵⁶² Garrett, *The Stone-Campbell Movement: The Story of the American Restoration Movement*, 7.

⁵⁶³ Robert O. Fife, „Meaning of “Restoration” Within The Movement“, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toim Douglas A. Foster et al. (William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 639.

toetasid ka valgustusajastu ja Ameerika revolutsiooni ideed.⁵⁶⁴ Nii Thomas kui ka Alexander Campbell olid tugevalt mõjutatud John Locke'i filosoofiast – eriti tema epistemoloogiakäsitlusest ning arusaamadest ühtsusest ja tolerantsusest. Nad lähtusid Locke'i ideedest ka oma teoloogilise meetodi kujundamisel, keskendudes evangeeliumi „faktidele“. Alexander Campbell oli ühtlasi seotud William Paley rajatud kristliku tõenduspõhise teoloogia suunaga, mis rõhutas mõistuse ja tõendite tähtsust, põimides loogilise arutluse teoloogilise uurimisega.⁵⁶⁵

Alexander Campbell lähtus mitmetest reformatsiooni põhialustest, nagu õigeksmõistmine usu kaudu, Pühakirja ülimalt autoriteet ning kõikide usklike preesterlus. Samas rõhutas ta reformatsiooni jätkumise vajalikkust ning oli küllalt kriitiline teatud reformatsiooni peavoolu õpetuslike seisukohtade suhtes.⁵⁶⁶ Tema kriitika keskendus eelkõige riigi ja kiriku lahususele, usutunnistuste rollile, usuristimisele ning kristlaste ühtsuse küsimusele.

16. sajandi radikaalsed reformaatorid ning 17.–18. sajandi baptistid väljendasid kõvahäälselt oma seisukohti kiriku ja riigi eraldatuse toetuseks. Ometi oli Alexander Campbell oma ajastu kontekstis selles valdkonnas üks radikaalsemaid.⁵⁶⁷ Ta kritiseeris protestante, kes püüdsid juurutada kristliku usu väljendusviise riiklikesse institutsioonidesse. Näiteks oli ta vastu kirikute katsetele piirata postiteenuse toimimist pühapäeviti ning väitis, et kui kirik surub riigile peale oma usulisi tõekspidamisi, viib see paratamatult riigikiriku tekkeni.

Alexander Campbelli hinnangul seisnes usutunnistuste probleem eeskätt kahes aspektis.⁵⁶⁸ Esiteks tõsteti need tema hinnangul sageli Pühakirjaga samale või isegi kõrgemale positsioonile. Kui usutunnistus ütles midagi rohkemat kui Pühakiri, ütles see Campbelli meelest liiga palju; kui vähem, siis liiga vähe. Teiseks nägi Campbell usutunnistustes takistust kristlaste ühtsusele – selle asemel, et kogudust ühendada, tõid need tema arvates kaasa lõhenemist ja killustumist kristlaskonna sees.

Oma varasemas tegevuses rõhutas Alexander Campbell täiskasvanute usuristimise olulisust vee alla kastmise teel, mis tulenes tema puhul reformatsiooni *sola scriptura* põhimõttest.⁵⁶⁹ Ta väitis, et ei leia Pühakirjast ühtegi laste ristimise näidet ning et Uue Testamendi järgne ristimine toimus vee alla kastmise teel. Oma neljakümnendates eluaastates hakkas ta aga sellest põhimõttest taanduma, mis tema hinnangul avas tee vendlusele laiemas kristlikus kogukonnas.

Peaaegu kõik protestandid alates 16. sajandist on väljendanud veendumust, et kirik ei peaks olema lõhestatud. Paljud on pidanud lõhenemist mitte üksnes

⁵⁶⁴ Harrison, „Nailed to the Church Door: How Protestant was Alexander Campbell's Reform?“, 55.

⁵⁶⁵ John M. Hicks, „John Locke“, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toim Douglas A. Foster et al. (William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 487.

⁵⁶⁶ Harrison, „Nailed to the Church Door: How Protestant was Alexander Campbell's Reform?“, 56, 59.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, 57.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 56.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 54, 57.

ebapraktiliseks, vaid koguni pahatahtlikuks. Kuid mõne kirikuloolase arvates on vähesed olnud nii pühendunud kristlaste ühtsusele kui Campbell ja tema kaastöölised.⁵⁷⁰ Kristlik ühtsus ei olnud Stone'i-Campbelli liikumises lihtsalt üks olulistest teemadest, vaid keskne põhimõte. Stone'i ja Campbelli vaated kristlikule ühtsusele erinesid mõningal määral.⁵⁷¹ Barton W. Stone'i jaoks ei seisnenud ühtsus ühistes doktrinaalsetes arusaamades, vaid oli pigem Püha Vaimu töö tulemus iga üksiku kristlase elus. Thomas Campbell seevastu uskus, et kristliku ühtsuse aluseks on Uue Testamendi faktid ja õpetus. Vaatamata nendele rõhuasetuste erinevustele ei toetanud liikumise juhid kogudustevahelisi lõhesid ning uskusid, et kõik lõhestavad struktuurid – sealhulgas kirikud, sektid ja erinevad kristlikud organisatsioonid – tuleks lammutada. Alles peaks jääma üksnes „kristlastest koosnevad kogudused“.

Kuigi Barton W. Stone'i juhtroll jäi Stone'i-Campbelli liikumises sageli Alexander Campbelli varju, on tema mõju olnud märkimisväärne.⁵⁷² Stone'i arusaam osadusest Kristuse järgijatega – sealhulgas nendega, kes ei jaganud veel veendumust ristimise osas vee alla kastmise teel – kujundas liikumise alustalasisid. Tema käsitlus kirikust kui usurahvast, kes koguneb osaduslauri ümber, lähtus veendumusest, et just Kristus ise on see, kes inimesi lauda kutsub – mitte kogudus – ning seetõttu pole kirikul õigust kedagi eemale tõrjuda. Stone'i patsifistlik hoiak ning kriitiline suhtumine riiklikesse institutsioonidesse leidsid tugeva toetuse selliste juhtide juures, nagu David Lipscomb ning paljude teiste Kristuse Koguduste varajaste kujundajate seas. Ka hilisemal ajal on Stone'i veendumused kõnetanud neid Kristuse Koguduste liikmeid, kes näevad tema millenarismivastasuses, patsifismis ning kriitilises suhtumises „selle maailma“ riiklikesse institutsioonidesse olulist teoloogilist ressursi.⁵⁷³ Need hoiakud pakuvad teatud Kristuse Koguduste arvates ka tänapäeval alternatiivi ja isegi prohvetlikku väljakutset sellistele kogudustele, kes on kaldunud kohanema valitsevate ühiskondlike ja poliitiliste struktuuridega.

5.4. Stone'i-Campbelli usuliikumise lööklaused

Stone'i-Campbelli liikumises kujunesid välja lühikesed, sisult kontsentreeritud põhimõttelised lööklaused, mille eesmärk oli väljendada ja kinnistada liikumise identiteeti.⁵⁷⁴ Kuigi neid on Avastaja koguduses tänapäeval vähe kasutatud,

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 58.

⁵⁷¹ Douglas A. Foster, „Christian Unity“, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toim Douglas A. Foster et al. (William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 754–755.

⁵⁷² Nevelle D. Williams, „Barton Warren Stone“, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toim Douglas A. Foster et al. (William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 720.

⁵⁷³ Millenarism on kitsamas tähenduses Johannese ilmutusraamatu ettekuulutusel põhinev usk maapealse tuhandeaastase rahuriigi saabumisse; laiemas tähenduses maailmalõpuootus.

⁵⁷⁴ Terry Miethe, „Slogans“, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toim Douglas A. Foster et al. (William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 688.

kannavad need siiski teatavat vaikivat ajalugu ning mitmeid on koguduses teatud aegadel ka järgitud. Need väljendid iseloomustavad tabavalt liikumise teoloogilisi arusaamu ja praktikapõhimõtteid. Thomas Campbellile omistatakse kaks tuntud fraasi: „Kus Pühakiri räägib, seal meiegi räägime; kus Pühakiri vaikib, seal meiegi vaikime,“ ning, „Kristuse kogudus maa peal on olemuselt, teadlikult ja põhiolemuselt üks.“ Esimene neist on oluline hermeneutiline põhimõte, mis sai oma erinevates vormides paljude Kristuse Koguduste Pühakirja tõlgendamise aluseks ja teine väljendas ühtsuse taotlust kristlaskonnas. Laialt levinud, kuigi autor teadmata, oli ka loosung: „Me oleme ainult kristlased, aga mitte ainsad kristlased.“ Barton W. Stone'i juhtmõtteks kujunes fraas: „Las kristlik ühtsus olla meie Põhjanaan.“ Stone'i-Campbelli liikumine võttis omaks ka 17. sajandi luterlasest teoloogi Peter Meiderlini (pseudonüüm Rupertus Meldenius) kuulsa maksimi: „Olulistest asjadest ühtsus, ebaolulistest vabadus, kõiges armastus.“ Sellega haakusid ka muud sageli kasutatud väljendid, nagu „Pole muud usutunnistust kui Kristus“, „Pole muud raamatut peale Piibli, pole muud seadust peale armastuse, pole muud nime peale Jumala nime“. Liikumise varases faasis püüti loosungi „Nimetagem Piibli asju Piibli nimedega“ abil leida lahendus küsimusele, kuidas saavutada kristlik ühtsus erinevate usklikte vahel. Neid loosungeid kasutatakse tänaseni – sageli oma seisukohtade kinnitamiseks, identiteedi rõhutamiseks või teiste omade ümberlökkamiseks. Eelkõige on need aga tunnistuseks toonase liikumise püüdlusest saavutada kristlaste vahelist ühtsust, vältides liialdatud rõhuasetust individuaalsetele teoloogilistele tõlgendustele ning keskendudes sellele, mida liikumine pidas keskseks – Uue Testamendi kristluse taastamisele.

5.5. Kristuse Koguduste paigutamine kristliku traditsiooni konteksti tänapäeval

John Mark Hicks pakub viieosalist tüpoloogiat Kristuse Koguduste paigutamiseks kristliku traditsiooni laiemasse konteksti tänapäeval.⁵⁷⁵ Tema käsitluses hõlmab see järgmiseid teemasid: evangeelne sõnum, katoolne traditsioon (nii ida- kui läänekiriku mõju), reformeeritud traditsioon, anabaptistlik traditsioon ja evangelikaalne äratusliikumine. Iga valdkonna käsitlemisel on ta esile toonud ka kriitilisi tähelepanekuid nende probleemide suhtes, kus Kristuse Kogudused on kaldunud kõrvale vastavatest suundadest. Kuigi nii Avastaja kogudus kui ka Rahvusvahelised Kristuse Kogudused, mille osaks Avastaja kogudus on, distantseerus oma varases arengufaasis teadlikult peavoolu Kristuse Koguduste teoloogiast ja maailmanägemusest (sellest räägitakse täpsemalt peatükkides 5.6 ja 5.7.), jääb Hicksi tüpoloogia asjakohaseks vahendiks ka Avastaja koguduse iseloomustamisel. Hicksi raamistik aitab mõista, kuidas kogudus suhestub

⁵⁷⁵ John M. Hicks, „What Are Our Roots? Churches of Christ and the Christian Tradition“, conference paper presented 24th Annual Stone-Campbell Journal Conference, Milligan University, Johnson City, Tennessee, 2025, 4.

laiemate traditsiooniliste kategooriatega, isegi juhul, kui ta ise nendest algselt eemaldus.

Evangeelse sõnumi põhimõtte väljendub selles, et varased Kristuse kogudused püüdsid olla kristliku traditsiooniga ühistel usu alustel.⁵⁷⁶ Kuigi nad ei toetanud usutunnistuste ametlikku kasutamist, kinnitasid nad siiski seda usulist põhinarraatiivi, mida näiteks esitab Apostlik usutunnistus. Alexander Campbelli hinnangul ei olnud see usutunnistus selline, nagu hilisemad „moodsad usutunnistused“, mis on tema sõnul vaid arvamuste kokkuvõtted, vaid pigem „lühikärgvaade faktidest – kõigist olulistest evangeeliumi faktidest“. Thomas Campbell asutas 1809. a usuliikumise ajaloos olulist rolli mänginud organisatsiooni *The Christian Association of Washington*, mis loodi selleks, et „edendada lihtsat evangeelset kristlust, mis on vaba kõigist inimlike arvamuste ja leiutiste segadustest“. Alexander Campbell kutsus kõiki kristlasi üles ühinema selle lihtsa evangeelse kristlusega ning vaatama sellele, mis on usus, pühaduses ja moraalis katoolne – see, mida kõik universaalselt tunnustavad. Probleemid tekkisid siis, kui evangeeliumi seostati pigem käskudega kui Jumala lunastustööga või isegi Uue Testamendiga tervikuna, mitte selle põhisõnumiga.

Katoolsuse mõiste viitab arusaamale kirikust kui keskse tähtsusega reaalsusest Jumala päästetöös ja misjonis.⁵⁷⁷ Selline eklesioloogia rõhutab ristimise sakramentaalset tähendust, jumalateenistusele kogunevat liturgilist kogukonda (kus kohtutakse Jumalaga) ning iganädalast osadust ülestõusnud Kristusega armulaua kaudu. See lähenemine haakub ka Alexander Campbelli kolme keskse kristliku praktikaga: ristimine, Issanda päev ja armulaud. Varase kiriku tegevus on ka eeskujuks vaimulikule, moraalsele ja sakramentaalsele ustavusele. Kristuse Koguduste traditsioon on sisuliselt juurdunud sakramentaalsesse kujutusviisi, isegi kui seda otsesõnu nii ei nimetata. Probleemid tekkisid siis, kui see kujutusviis taandus vaid ristimisele – eriti juhul, kui ristimist hakati käsitlema pigem ustavuse tõendina kui jumaliku tegevusena. Veelgi enam, teoloogiline kitsaskoht ilmnes siis, kui „oma“ kohalikke üksikkogudusi hakati samastama Kristuse ihuga.

Varase Stone'i-Campbelli liikumise juhte mõjutas tugevalt reformeeritud traditsioon, kuna nii Stone'i kui ka Campbelli perekond olid saanud hariduse ja nende usk kujunes välja presbüterlikus keskkonnas.⁵⁷⁸ See kajastus eriti Piibli tõlgendamise viisides, kus eelistati niinimetatud regulatiivset printsiipi – arusaama, et jumalateenistus peab vastama üksnes Piiblis ilmutatule. Uue Testamendi põhjal eeldati, et kristlikul kogudusel on kindel, jumalikult seatud jumalateenistuse kord. Kristuse kogudused võtsid üle mustrikeskse hermeneutika, mis tugines käskudele, eeskujudele ja vältimatutele järeldustele.⁵⁷⁹ Selline lähene mine püüdis süstemaatiliselt tuletada kristliku elu ja kogudusekorralduse normid

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 5–6. Hicks kasutab laia ja üldistavat terminit „common faith of the historic church“.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, 6.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 7.

⁵⁷⁹ Lisaks ülalmainitud klassikalisele hermeneutilisele skeemile, mida kasutati juba reformatsiooniajal, on Kristuse Kogudustes ajalooliselt rakendatud ka dispensatsionalistlikku ja grammatilis-ajaloolist tõlgendusmeetodit.

Uue Testamendi tekstist kui autoriteetsest allikast. See tähendas, et kristlased pidid täitma Uues Testamendis leiduvaid käske, võtma eeskujuks Jeesuse ja varajaste kristlaste käitumist ning vältimatuid järeldusi – st loogilisi järeldusi, mis tulenevad Pühakirjas öeldust paratamatult, mitte ühe võimaliku tõlgendusena, vaid ainsa koherentse järeldusena. Probleemid tekkisid aga siis, kui sellest kujunes jäik eksklusiivne süsteem, mis taotles kiriklikku täiuslikkust ja välistas kõik kõrvalekalded.

Kuigi Stone'i kaudu on liikumises tunda ka Uus-Inglesmaa vabakogudusliku kogudusekorralduse mõju, osutus Kristuse koguduste puhul olulisemaks anabaptistlik pärand.⁵⁸⁰ See ilmneb eelkõige neljas aspektis. Esiteks jagavad mõlemad kogudusekorraldused ideed vabatahtlikust, uuestisündinud kogukonnast, kus kogunetakse ühisteks vaimulikeks praktikateks ja jumalateenistuseks. Teiseks rõhutatakse jüngerlust kui Jeesuse jäljendamist ja kuulekust temale kui Issandale. Anabaptistlik kogukonnakord, eriti koguduslik korralekutsumine, kajastus ka varajastes Kristuse Kogudustes.⁵⁸¹ Kolmandaks oli usuristimise nõue, kuigi selle tähendus kaldus Hicksi arvates pigem reformeeritud või isegi katoliikliku sakramentaalsuse suunas. Neljandaks rõhutati kultuurilist eraldatust ja sidet vaesemate ühiskonnakihtidega, eriti lõunaosariikides pärast Ameerika kodusõda, mis kujundas oluliselt Kristuse koguduste identiteeti. Probleemid tekkisid siis, kui kaotati kultuuriline eristumine (nt kristliku natsionalismi omaksvõtuga) ja kui radikaalne koguduslik iseseisvus takistas kogudustevahelist koostööd.

Stone'i-Campbelli liikumine sündis evangelikaalse äratusliikumise kontekstis, kus rõhutati vaimulikkust, kuulutust ja Püha Vaimu tööd.⁵⁸² Liikumise algatajad soovisid loobuda konfessionaalsest lõhenemisest ja rajada ühtsuse üksnes Uue Testamendi alusele, et osaleda kõik koos maailmamisjonis. Aja jooksul asendus emotsionaalne äratuskristlus ratsionaalsema lähenemisega, kus isiklik pöördumine jäi siiski kogukondliku osaduse eelduseks. Probleemid tekkisid siis, kui liikumine hakkas väärtustama äratuskogemust enam kui püsivat jüngerlust.

Hicksi järgi ei ole Kristuse kogudustele omane tänapäevaste evangelikaalide suundumus osaleda aktiivselt ühiskondlikus poliitikas.⁵⁸³ Kristuse koguduste juured on pigem sügavalt seotud David Lipscombi libertaarsete vaadetega Jumala kuningriigi olemusest. Majandusteadlane Edward Stringham on võrrelnud David Lipscombi radikaalset libertarismi tänapäevaste majandusteadlaste libertaarsete seisukohtadega ning järeldanud, et Lipscomb väljendas paljusid sarnaseid ideid juba enam kui sada aastat tagasi.⁵⁸⁴ Lipscombi hinnangul ei põhine moraal ega seadused riigil, vaid eksisteerivad sellest sõltumatult. Ta väitis, et valitsused –

⁵⁸⁰ *Ibid.*, 8–9.

⁵⁸¹ Koguduslik korralekutsumine on lähenemine, kus kogudus kutsub oma liikmeid elama kooskõlas Kristuse õpetusega ning vajadusel ka manitseb, parandab, arvab välja või taastab eksinud liikmeid.

⁵⁸² *Ibid.*, 9.

⁵⁸³ *Ibid.*, 5.

⁵⁸⁴ Stringham, „The Radical Libertarian Political Economy of 19th-Century Preacher David Lipscomb“, 1–2.

sealhulgas demokraatlikud – ei ole loodud avalikuks hüveks, vaid valitsejate huvide teenimiseks. Enesekesksed poliitikud süvendavad tema meelest konflikte ja vägivalda, mistõttu peaks rahvas loobuma riigi toetamisest. Lipscomb ei pidanud riiki heaks jõuks, vaid pigem kurjuse kandjaks, ning uskus, et kristlaste ülesanne on inimesi veenda alluma Jumala seadustele ja mitte rakendada vägi-valda oma eesmärkide saavutamiseks. Ta oli veendunud, et kristlased ei tohiks osaleda poliitikas, hääletada ega sõidida. Oma seisukohtades oli ta järjekindlalt kriitiline kogu ilmaliku valitsemisvormi suhtes ning teda võib Stringhami arvates pidada üheks esimeseks radikaalseks libertaarseks mõtlejaks.⁵⁸⁵

5.6. Rahvusvahelised Kristuse Kogudused

Rahvusvaheliste Kristuse Koguduste (edaspidi: RKK) tegevuse alguseks võib pidada 1970. aastate üliõpilaste äratusliikumist USA-s, mis sai alguse Chuck Lucase juhitud noortetööst Gainesville’is Crossroads Church of Christi koguduses.⁵⁸⁶ 1960. aastate lõpus ja 1970. aastatel oli Kristuse Koguduste misjonitöö USA ülikoolides küllaltki viljakas. See innustas paljusid noori juhte püüdlema sarnaste tulemuste poole ka väljaspool ülikoole ja noortetööd. Algselt palgati Crossroadsi kogudusest välja kasvanud juhte juba tegutsevatesse Kristuse Kogudustesse, et nad juhiksid noorte- ja ülikoolitööd. Nende visioon erines sageli sellest, millega kogudustes, kuhu nad tööle asusid, oldi harjutud. Selle tegevuse tagajärjel kogudus kasvas, kuid samal ajal tekitas see ka sisemisi pingeid. Vastuolud olid seotud eeskätt nende rakendatud meetodite ja liikmetele seatud ootustega. Erilise kriitika all olid rõhuasetus isiklikule (mõnede meelest agressiivsele) evangelismile, liikmetelt nõutud moraalne laitmatus ning avaliku patutunnistuse praktika. 1979. aastal saabus noor jutlustaja Kip McKean Lexingtoni Kristuse Kogudusse Massachusettsis. Koguduse vanemate Bob Temple’i ja Al Bairdi toetusel anti talle juhtimine kogu koguduse üle.⁵⁸⁷ Lexingtoni – hiljem Bostoni – kogudus kasvas kiiresti: esimesel aastal ristiti 170 inimest, kolmandaks aastaks üle 300. See äratas tähelepanu nii Crossroadsi töötajate kui paljude teiste Stone’i-Campbelli liikumise koguduste seas. 1980. aastatel tunti Rahvusvahelisi Kristuse Kogudusi sageli Bostoni liikumisena, kuna selle juhtkond tegutses toona Bostoni Kristuse Koguduse juures. 1992. aastal kirjeldas Kip McKean, et tema hinnangul on probleemiks „usuleiged seminarid ja vaimselt surnud kogudused, kelle õpetus ja uskumused on teinud kompromisse Jumala Sõnaga“.⁵⁸⁸ Kuigi need väljendid sarnanevad teatud määral Stone’i-Campbelli liikumise algusaastate

⁵⁸⁵ *Ibid.*, 18–21.

⁵⁸⁶ Kevin S. Wells, „International Churches of Christ“, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toim Douglas A. Foster et al. (William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 418.

⁵⁸⁷ Robert Carillo, „The International Churches of Christ (ICOC)“, *Leaven*, nr 17 (3) (2009): 152.

⁵⁸⁸ Wells, „International Churches of Christ“, 419.

kriitikaga laiema kristlaskonna suhtes, nägid Kristuse Kogudused Kip McKeani algatatud äratusliikumises olulisi erinevusi. Eriti eristus McKeani keskne juhtroll ja hierarhiline koguduse juhtimisstruktuur, mis ei olnud kooskõlas Kristuse Koguduste traditsioonilise korraldusmudeliga. Viimased järgisid valdavalt presbüterlikku kogudusekorda, kus juhtimine oli usaldatud koguduse vanematele, ning rõhutasid üksikoguduste autonoomiat. Aastal 1993 kolis Bostoni liikumise juhtkond Los Angelesse ning liikumine eraldus ametlikult Kristuse Koguduste traditsioonist, võttes endale nimetuse Rahvusvahelised Kristuse Kogudused.

Kiirelt kasvav RKK hakkas aktiivselt saatma välja misjonigruppe olemasolevatest kogudustest uute koguduste rajamiseks üle kogu maailma. Vaatamata kiirele kasvule ja laienemisele eri maailma piirkondadesse toimis koguduste võrgustik siiski kui üks terviklik kogudus, mille juhtivaks evangelistiks oli Kip McKean. Aastal 1988 jagati koguduse vaates kogu maailm seitsmeks sektoriks, millest igäüht juhtis vastava sektori juht. 1994. aastal esitas McKean sektori juhtidele üleskutse: „Evangeliseerida maailm ühe põlvkonna jooksul.”⁵⁸⁹ Seda eesmärki hakati tundma kui „kuue aasta plaani“. Selle eesmärgi üheks osaks oli rajada RKK kogudus igasse riiki, kus leidub vähemalt üks 100 000 elanikuga linn, hiljemalt aastaks 2000. Esmalt keskenduti koguduste avamisele suuremates linnades, kust pidi misjonitöö laienema edasi väiksematesse piirkondadesse. Kuigi esmalt oli tegemist Ameerika Ühendriikide usuliikumisega, siis juba 1996. aastaks elas üle 51% RKK liikmetest väljaspool Ameerika Ühendriike ning 2009. aastaks paiknes enam kui kaks kolmandikku liikmeskogudustest USA-st väljaspool.⁵⁹⁰

1990. aastal kolis Kip McKean Los Angelesse, et rajada sinna nn superkogudus.⁵⁹¹ Selle plaani elluviimiseks koguti mitmed andekamad juhid üle kogu maailma Los Angelesse ning paljude just jõukamates riikides asuvate koguduste rahalised vahendid – misjonitööks mõeldud annetused – koondati keskse juhtimise alla. Surve kasvatada kogudusi, rajada pidevalt uusi (mille tõttu muutusid kohalikud kogudused sageli haavatavamaks) ning jõukamate riikide koguduste rahulolematust keskse rahakasutuse pärast hakkasid tekitama teatavat rahulolematust. 2001. aastal astus Kip McKean tagasi RKK maailma juhtiva evangelisti kohalt. Samal aastal hakkas ringlema ühe koguduse evangelisti kirjutatud kriitiline kiri, mis analüüsis RKK olukorda, praktikaid, teoloogilisi väärarusaamu ja juhtimisstruktuuri. Kuigi see kiri ei olnud mõeldud laiale ringile, sai see peagi avalikuks ja levis toona juba laialdaselt kasutuses oleva uue tehnoloogia – e-posti – kaudu üle maailma. Selle tagajärjel toimusid mitmel pool avalikud foorumid, kus koguduseliikmed väljendasid oma vaimseid läbielamisi ja minevikus saadud haavu. Kirja mõju maailma eri paigus varieerus tugevalt, kuid mitmetes kogudustes viis see juhtkondade tagasiastumiseni. Aastatel 2001–2006 kaotas RKK nende sündmuste järellainetusena ligikaudu kolmandiku oma liikmeskonnast –

⁵⁸⁹ Carillo, „The International Churches of Christ (ICOC)“, 153.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ *Ibid.*

koguarv langes umbes 135 000 liikmelt 88 000-ni üle kogu maailma.⁵⁹² Mõni RKK õpetaja peab 2000. aastate alguses toimunud raputuste alguspunktiks just kuueaastast plaani, mille käigus nihkus rõhuasetus Jeesuse kuulutuselt institutsioonile ning jüngerlust hakati mõistma ja õpetama pigem koguduse meetodina.⁵⁹³ Reformide tulemusena reorganiseeriti senine hierarhiline juhtimisstruktuur ning kogudused organiseerusid ümber, tuginedes olemasolevatele koostööpartneritele, regionaalsele koostööle ja uutele misjoniorganisatsioonidele. 2004. aasta veebruaris kirjutasid mõned RKK juhid ametliku vabanduskirja, tunnistades kõrkust ja ebatervet suhtumist liikumise traditsioonilise Stone'i-Campbelli liini esindajatesse.⁵⁹⁴ See samm aitas kaasa uue ja areneva koostöösuhete kujunemisele RKK ning Stone'i-Campbelli liikumise vahel, mis väljendub ühistes akadeemilistes konverentsides, teoloogilises diskussioonis ja isiklikus tihedamas läbikäimises. 2006. aastal esitati ettepanek (Plan for United Cooperation) moodustada vabatahtlikul liitumisel põhinev RKK koguduste liit, millega ühines enamik kogudusi. Liidul puuduvad tänase seisuga täiskohaga palgalised juhid ning suuremaid liitu puudutavaid otsuseid langetatakse kollektiivselt delegaatide hääletuse teel. Kip McKean mõistis toimunud reformid hukka ning asutas 2006. aastal uue kristliku liikumise nimega Rahvusvaheline Kristlik Kogudus (International Christian Church).⁵⁹⁵ Aastal 2025 kuulub RKK usuliikumisse üle 700 koguduse 147 riigis, ühendades ligikaudu 117 000 kristlast.⁵⁹⁶

5.7. Avastaja kogudus

Avastaja kogudus avati Tallinnas 12.06.1994.⁵⁹⁷ Koguduse asutajate hulka kuulusid RKK kogudustega liitunud eestlased Rootsist ja Venemaalt ning grupp Helsingi Kristuse Koguduse (Soome) liikmeid, kellest mõned pöördusid teatud aja pärast kodumaale tagasi. Kogudust asutava grupi kokkukutsujateks ning väljaõpetajateks olid Skandinaavias ja endistes Nõukogude Liidu riikides tegutsenud misjonärid Andy ja Tammy Fleming. Pärast Flemingite lahkumist õnnistati koguduse juhtideks eestlased, kes kuulusid kogudust alustanud misjonigruppi.

Kogudus kasvas küllalt kiiresti ja 2000. aastate alguses oli liikmeid üle kaheksaja. Koguduseliikmed olid valdavalt lastetud noored ja see väljendus ka

⁵⁹² *Ibid.*, 154.

⁵⁹³ Jeanie Shaw, *Re-Examining Our Lenses: The Relationship Between Restoration Movement Hermeneutics and Spiritual Formation*, Kindle versioon (Theatron Press, 2024), loc 870.

⁵⁹⁴ Carillo, „The International Churches of Christ (ICOC)“, 154.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ „About the ICOC“, Disciples today, <https://disciplestoday.org/about-the-icoc/>.

⁵⁹⁷ Koguduse algusaastatel kasutati nime Kristuse Kogudus, mis kajastas liikumise teoloogilist enesemõistmist ja kuuluvust laiemasse traditsiooni. Kuna aga tollane usuasjade talitus sise-ministeeriumi juures ei olnud valmis seda nime ametlikult registreerima, valiti juriidiliseks nimeks Tallinna Kristlik Vabakogudus. Nime Avastaja kogudus kasutuselevõtt toimus 2024. aasta alguses ning tähistas uut etappi koguduse identiteedi ja avaliku kuvandi kujunemises.

kogukonna igapäevaelus. Ideaaliks seati algkristliku koguduse kirjeldus Piibli Apostlite tegude raamatust, kus usklike igapäevane läbikäimine oli tavapärane. Pühendumist kogukonnale ja selle eesmärkidele – eelkõige koguduse kasvule evangeliseerimistöö kaudu – peeti liikmete seisukohast äärmiselt oluliseks. Eesmärk oli taastada Uue Testamendi kogudus, mida peeti autentse kristluse tunnuseks. Suureks eeskujuks oli anabaptistlik traditsioon – rõhutades usuristimist, Jeesuse elu kui eeskju ja kogudust kui uuestisündinute kogukonda.

Avastaja kogudust iseloomustas algusest peale arusaam, et kogudus peaks olema avatud kõigile, sõltumata rahvusest ja keelest ning koguduse rahvuslik koosseis peaks peegeldama Tallinna linna elanikkonna mitmekesisust. Kuna suur osa Tallinna elanikkonnast olid ja on venekeelsed ning ka kogudusega liitusid venekeelsed inimesed, hakati juba varakult jumalateenistusi vene keelde tõlkima – see praktika jätkub tänaseni. Alates 2014. aastast on noortetöö juhid olnud valdavalt pärit Ameerika Ühendriikidest, mistõttu on see valdkond toiminud suures osas inglise keeles. Seetõttu on tavapärane, et jutlused toimuvad eesti, vene või vahel ka inglise keeles ning kuulajatele pakutakse tõlget. Ka ülistuslaulud kõlavad mitmes keeles, võimaldades eri rahvustel ülistada Jumalat oma emakeeles. Alates 2022. aasta veebruarist on kogudusega liitunud hulk Ukrainast pärit kristlastest põgenikke ning uusi tulijaid on lisandunud ka hilisemal ajal. 2024. aastal sõnastas kogudus üheks oma väärtuseks põhimõtte „rahvusi arvestav“, mis väljendab osadust, kus eestlased, venelased, ukrainlased ja teiste rahvuste esindajad teenivad koos Jumalat. Sellist koosolemist nähakse apostel Pauluse sõnumi praktilise väljendusena (Gl 3:28), mille järgi kõik on üks Kristuses. Koguduse jaoks on kultuuriline mitmekesisus tugevus, mis peegeldab evangeeliumi ühendavat väge. Samas on 2025. aastal enamiku liikmete emakeeleks siiski eesti keel.

Aastasadade pikkust kiriku ajalugu käsitleti koguduse algusaegadel suuresti kui läbikukkumise lugu, mida iseloomustas kristlaskonna lõhenemine ning erinevate konfessioonide ja traditsioonide teke. Seetõttu peeti ka kiriku traditsiooni ebatäiuslikuks ja pilt pöörati Pühakirjale kui usulise elu kõige selgema ja puhtama autoriteedi juurde. Kristlaskonna jätkuvat innukust koguduseelu reformimisel peeti oluliseks ja juhendeid selleks andis Piibel. Valitses veendumus, et kõik kristlased võivad koonduda ühte kogudusse, kus puuduvad lõhed ja sektile omane eraldatus. Kristlikku elu ja kogudust iseloomustas siirus, optimism ja idealism selle suhtes, kuidas kristlased on võimelised oma igapäevaelu elama. See väljendus nii evangelismitöös kui ka jutlustes kinnitatud tõdemustega, et kristlased ei peta ega reeda üksteist ning nende abielud püsivad, kui nad „vaid hoiavad kinni Jumalast“. Selline antropoloogiline idealism ja optimism tulenes ühelt poolt siirast usust Jumala väesse, mis võib inimelu muuta, kuid oli autori hinnangul seotud ka nooruse uljuse ja elukogemuse puudumisega, sest enamik koguduseliikmeid olid noored inimesed. Usuti, et Kristuse võidukäik ei avaldu mitte üksnes isikliku elu pühaduses, vaid ka koguduse kasvus ning usulises ärkamises ühiskonnas laiemalt, kuigi „ärkamise“ mõistet otsesõnu ei kasutatud. Valitses veendumus, et mitte ainult Eesti, vaid kogu maailma inimeste elu muutub ning saabuvad ajad, mil sadu, tuhandeid ja miljoneid inimesi võidetakse Kristusele.

Asjaolu, et selline idealistlik kujutus nii üksikisikust kui kogukonnast ei vastanud Uue Testamendi kirjeldustele, mida seati endale ülimaks eeskujuks, jäi sageli märkamata. Elu mitmetahulisust, selle värvi ja keerukust idealistlikus või usulises vaates ei tunnetatud. Aja möödudes toimus märgatav muutus: varasem küllalt lihtsustatud ja mustvalge käsitlus hakkas tasapisi taanduma, andes ruumi mitmetahulisemale ja elulähedasemale mõistmisele kristlikust kogukonnast ning kristlaseks olemise tegelikkusest.

5.7.1. Avastaja kogudus ja Pühakiri

Kuna üheks teoloogilise eetika normatiivseks allikaks on Pühakiri, on oluline selgitada, millist rolli omistavad Pühakirjale uuritava kogukonna liikmed oma igapäevaelu korraldamisel ning usuliste ja eetiliste praktikate tähenduse kujundamisel. RKK vaadet Pühakirjale on iseloomustanud Gordon Ferguson oma artiklis „View of and Use of Scripture“.⁵⁹⁸ Kuigi Ferguson kirjeldab peamiselt laiemat RKK konteksti, on tema kirjeldatud põhimõtted ja arengud rakendatavad ka Avastaja koguduse puhul. Vastavuses Stone'i-Campbelli liikumise traditsiooniga väärtustab ka Avastaja kogudus toetumist Pühakirjale kui usu ja elu kõrgeimale autoriteedile. Ferguson rõhutab, et juba Stone'i-Campbelli liikumise varajases faasis kujunes välja arusaam Pühakirjast kui elu normist, mille järgi tuli elada, mitte pelgalt ideaalist.⁵⁹⁹ Sama arusaam on juurdunud ka Avastaja koguduses: Piibel on koguduse nägemuses Jumala inspireeritud sõna, mis suunab otseselt ja normatiivselt kõiki kristliku elu aspekte.⁶⁰⁰ Üks põhimõtteid, mida Ferguson rõhutab, on Matteuse evangeeliumi 28:18–20 suur misjonikäsk, kus Jeesus kutsub tegema jüngreid kõigist rahvastest ning õpetama neid pidama kõike, mida tema on käskinud.⁶⁰¹ Ka Avastaja koguduses on algusaegadest peale rõhutatud õpetamise ja Kristusele kuuletumise seost. Kristlaseks saamist peetakse elu suuna muutuseks, kus inimene seab oma elu keskmesse Jeesuse ja tema õpetuse. See tõttu on rõhk nii individuaalsel Piibli lugemisel, kuid ka selle ühisel õppimisel, praktiseerimisel ja edasiõpetamisel.

Stone'i-Campbelli liikumise kasutatud motod: „Kus Pühakiri räägib, seal meiegi räägime; kus Pühakiri vaikib, seal meiegi vaikime“ ja „nimetage Piibli

⁵⁹⁸ Gordon Ferguson, „View of and Use of Scripture“, *Leaven*, nr 18 (2) (2010): 84–87.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, 85.

⁶⁰⁰ Kaasaegses teoloogilises eetikas ei nähta Pühakirja rolli paljude uurijate hinnangul enam eeskätt normatiivsete käskude, põhimõtete ja seaduste ettekirjutajana. James Gustafson kirjeldab eelmainitud arusaama kui „ilmutatud moraalsust“ (*revealed morality*). Üha enam on aga esil vaade, mille järgi tuleks Pühakirja mõista kui „ilmutatud reaalsust“ (*revealed reality*) – st kui tunnustust Jumala toimimisest maailmas. See avaldub teatud teoloogilistes printsiipides ja suhetes. Sellest vaatenurgast ei taandata eetilisi otsuseid konkreetsete ettekirjutuste järgimisele, vaid neid kujundatakse Pühakirjas ilmneva teoloogilise tegelikkuse üle reflekteerides – see aitab valgustada ja tõlgendada kaasaegseid moraalseid küsimusi. Vt Stephen E. Fowl ja Gregory L. Jones, *Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life* (SPCK, 1991), 4–6.

⁶⁰¹ Ferguson, „View of and Use of Scripture“, 86.

asju Piibli nimedega“ töid kaasa mitmeid olulisi teoloogilisi käsitlusi, mida võiks nimetada „mustripõhiseks teoloogiaks“. ⁶⁰² Varakristliku koguduse eeskujude ehk mustrite järgimise püüdlust Uues Testamendis oli palju lihtsam sõnades kuulutada, kui seda järjekindlalt ellu viia. Vahetult pärast 20. sajandi algust toimus Stone'i-Campbelli usuliikumises lõhenemine, mille tulemusel kujunesid välja Kristlikud Kogudused (Christian Church / Church of Christ Congregations) ja Kristuse Kogudused (Church of Christ). Arvatakse, et see lõhenemine oli seotud eespool mainitud hermeneutilise lähenemisega. ⁶⁰³ Viimase rühmituse esindajad väitsid, et esimese rühma liikmed olid ümber pööranud selle auväärse moto, nii et väidetavalt muutus see järgnevaks: „Me räägime seal, kus Piibel vaikib, ja vaikime seal, kus Piibel räägib.“ Selle moto praktiliseks väljenduseks peeti näiteks instrumentaalmuusika kasutamist jumalateenistustel. ⁶⁰⁴ Eelpool mainitud moto – „me räägime seal, kus Piibel vaikib, ja vaikime seal, kus Piibel räägib“ – oli levinud ka RKK liikumises, sealhulgas Avastaja koguduses. See väljendub muu hulgas instrumentaalmuusika kasutamises, naiste rolli laiema defineerimise aktsepteerimises võrreldes peavoolu Kristuse Kogudustega ning näiteks mõõduka alkoholi tarvitamise lubamises. Tomas Jonesi ja David Pocta sõnul aga ise-loomustas RKK-d lisaks mustripõhisele hermeneutikale pragmaatiline lähene-mine Piiblile. ⁶⁰⁵ Kip McKeanil oli selge visioon, mida peeti vajalikuks ellu viia, ning Pühakirja kasutati tihtilugu selle visiooni toetamiseks ja tõestamiseks.

Üheks oluliseks teguriks, mis mõjutas märgatavalt RKK arusaama Püha-kirjast, oli suhtumine akadeemilisse teoloogilisse haridusse. Fergusoni hinnangul koosnes RKK algusaastatel noorte jutlustajate ja kogudusejuhtide koolitus kahest poolest: akadeemilisest teoloogilisest haridusest ning praktilisest juhendamisest koguduse töös. Kuna RKK juhtival evangelistil Kip McKeanil oli isiklikult negatiivne kogemus akadeemilise teoloogilise haridusega, jäi sellest alles vaid praktiline osa – juhte hakati koolitama ainult kogemuspõhiselt „töö käigus“. Formaalselt teoloogilist haridust peeti sageli ebasoovitavaks ja seda välditi teadlikult. ⁶⁰⁶ Liigne tuginemine olukordadega seotud hädalahendustele, millele lisandus puudulik Piibli seletamine ja sageli ebakindel tõlgendamismeetod, viis selleni, et kombineeritud lähenemisest (akadeemiline ja praktiline) sai „ainus võimalik valik“ – pelgalt praktiline koolitus. Nüüd, Fergusoni sõnul, püüab liikumine sellest enesele kaevatud august välja tulla, kasutades mitmekesiseid haridus-võimalusi, sealhulgas selliseid, mida arendatakse välja omaenda koguduste sees, pakkudes formaalsemat õpet, mida viivad läbi akadeemiliselt kvalifitseeritud

⁶⁰² *Ibid.*, 84.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ Paljud Stone'i-Campbelli liikumisest kasvanud kogudused ei kasuta tänapäevani jumalateenistustel muusikainstrumente, kuna nad ei leia sellise tegevuse jaoks „mustrit“ Uue Testamendi kirjeldustes. Seetõttu lauldakse ülistuslaule sageli mitmehäälselt *a cappella*.

⁶⁰⁵ Shaw, *Re-Examining Our Lenses: The Relationship Between Restoration Movement Hermeneutics and Spiritual Formation*, loc 852.

⁶⁰⁶ Ferguson, „View of and Use of Scripture“, 86.

õpetajad.⁶⁰⁷ Selle varasema pooliku koolituskäsitluse ja tugeva praktilise rõhuasetuse kombinatsioon tõi loomuliku tagajärjena kaasa selle, et õpetamine ja jutlustamine muutus sisuliselt valdavalt teemakeskseks ning piibliteksti kontekstuaalne käsitlus ja eksposiitorne jutlustamine jäid sageli tagaplaanile.⁶⁰⁸ Kuigi teoloogilist haridust ei peeta koguduse juhtide puhul siiani rangeks eelduseks, on see paljudes kogudustes siiski kõrgelt väärtustatud ning erinevate teoloogiliste teaduskraadidega jutlustajate arv on kasvamas.

Kui vaatleme eetika allikaid, mida Avastaja kogudus rakendab igapäevases kristlikus elus ja kogukondlikus praktikas, siis ei piirdu need üksnes Pühakirjale toetumisega. Kui läheneda Wesley kvadrilateraali valguses, saab väita, et arvestatakse ka teiste allikatega: traditsiooniga, milles teatud seisukohti tõlgendatakse usukogukonnas väljakujunenud arusaamade alusel; mõistusega, mis aitab moraalseid küsimusi ratsionaalselt läbi kaaluda; kogemuse ehk praktikatega, mille kaudu eetilised väärtused tegelikkuses välja kujunevad ja kinnistuvad. Siiski ei sõnastata kogukonnas neid allikaid sellisel kujul üldjuhul teadlikult ega reflekteeritult. Domineerivaks ja keskseks kristliku elu moraalseks autoriteediks peetakse ikkagi Pühakirja.

5.7.2. Kuulutuslik eluviis kui kristliku elu keskne väljendus

Kooskõlas RKK üldise suundumusega on ka Avastaja koguduses nii ajalooliselt kui ka tänapäeval tugev misjonifookus. Eriti tugevalt rõhutati seda koguduse algusaastatel. Kristlase põhiülesandeks peeti Jeesuse misjonikäsu täitmist: „Minge siis, tehke jüngriteks kõik rahvad“ (Mt 28:19). See kirjakoht oli koguduse kontekstis üks sagedamini tsiteeritavaid ning kujundas tugevalt liikmete identiteeti ja igapäevast usuelu. Misjonit peeti mitte üksnes koguduse kollektiivseks või andidepõhiseks tegevuseks, vaid iga üksiku kristlase isiklikuks kutsumuseks. Viidates Jeesuse üleskutsele teha jüngritest „inimeste püüdjad“ (Lk 5:10; Mk 1:17), tõlgendati kristlase uut elueesmärki kui aktiivset osalemist evangeeliumi levitamises ja inimeste kaasamises kogudusse. Seda mõtteviisi illustreeriti sageli kujundlike tähendamissõnadega, milles võrreldi kahte tüüpi kalureid: hobikalastajat, kes käib kalal harva, ning professionaalset kalurit, kelle elu ja kutsumus on olla täielikult pühendunud püügile. Sellised kujundid aitasid rõhutada pidevat, igapäevast ja sihipärast misjonitegevust kui autentse kristliku elu lahutamatu osa. Märkimisväärne osa jutlustest keskendus üleskutsele osaleda misjonitöös. Kuna RKK visiooniks oli rajada aastaks 2000 kogudus igasse riiki, kus on olemas linn, kus elab vähemalt 100 000 inimest, väljendus see eesmärk aktiivselt ka kohalike koguduste strateegiatel ja retoorikas. Tallinnas tegutsev kogudus oli osaliselt toetanud Riia ja Vilniuse Kristuse Koguduste rajamist ning 2000. aastal asutati kogudus ka Tartus. Võib julgelt öelda, et paljude koguduseliikmete unistuseks oli kuuluda misjonimeeskonda, kes rajab uusi kogudusi. Sellist pühendumust

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ Eksposiitorne jutlus on selline, mille keskmes on piibliteksti süstemaatiline selgitamine, püüdes avada selle algset tähendust ja teoloogilist sõnumit.

võimendas koguduste seas levinud lööklause: „Minna kuhu iganes ja teha mida iganes Jeesuse nimel.“ Seda väljendati siiralt ning see peegeldas valmisolekut loobuda isiklikust mugavusest, kui see teenis evangeeliumi leviku eesmärki. Veel üks kõnekas näide koguduse misjonimeelsusest oli nn ühe-kohvri-väljakutse, mis tähendas, et misjonimeeskonnaga liitudes koliti teise riiki sageli vaid ühe kohvritäie asjadega. See sümboliseeris loobumist materiaaletest hüvedest ja mugavustest, et keskenduda täielikult Jeesuse sõnumi kuulutamisele.

Kuigi koguduse misjonimeelsus oli algusaastatel märkimisväärne ja liikmete seisukohalt siiani imetlusväärne, kaasnes sellega äärmusesse kalduvat tegevust. Näiteks oodati koguduseliikmetelt aktiivset usu kuulutamist võõrastele inimestele, sõltumata nende isikuomadustest või sotsiaalsetest oskustest. See tähendas, et ka introvertidelt ja sotsiaalselt vähem enesekindlatelt inimestelt eeldati, et nad osalevad tänavamisjonis – peamises misjonimeetodis, mida peeti kõige tõhusamaks evangeliseerimise vormiks. Alternatiivseid lähenemisi, nagu suhtevõrgustike kaudu kuulutamine või isiklik eeskuju, käsitleti sageli kui ebapiisavalt tõhusaid ja teiseseid.

Tugev rõhuasetus asetati misjonitöö hindamisel kvantitatiivsetele mõõdikutele. Koguduse juhtkond pidas statistilist arvestust jumalateenistuste külastamise kohta ning mitteusklikest külaliste arv oli sageli määrav tegur, mille alusel hinnati teenistuse õnnestumist. Selline lähenemine toetas keskendumist arvilisele kasvule, mida peeti usulise viljakuse märgiks. Koguduses levis usuline veendumus, et „tõeline kogudus kasvab arviliselt“ ning et „tõeline kristlane kuulutab evangeeliumi iga päev“. Selline arusaam lõi normatiivse raamistikku, milles isiklikku mittevastavust kogukondlikule evangeeliumi kuulutamise praktikale tõlgendati moraalse ja vaimse puudujäägina, sageli koguni enesekeskuse patuna.

Nagu mitmed koguduseliikmed on hiljem retrospektiivselt märkinud, keskenduti algusaastatel tugevalt Jeesuse misjonikäskluse esimesele poolele – „Minge siis ja tehke jüngriteks kõik rahvad“ (Mt 28:19) –, kuid alahinnati käsu teist poolt: „Õpetades neid pidama kõike, mida mina olen teile käskinud“ (Mt 28:20). Selle tasakaalu puudumine põhjustas paljude jaoks vaimset kurnatust, soodustas käsumeelsust evangeelses tegevuses ning piiras mõnel juhul arusaamist kristlikust elust. Kuigi koguduseliikmeid oli 2000. aastate alguses üle kahesaja, oli koguduse tegevuse algusest kogudusega liitunud kordades rohkem. Algusaastate suureks probleemiks oli liikmete voolavus. Mõnel aastal liitus kogudusega ligikaudu 50 inimest, kuid peaaegu sama palju lahkus. Sellele lahenduse leidmiseks alustati koguduses erinevaid programme ning püüti keskenduda liikmete vaimulikule kasvule ja usulisele juurdumisele, mida peeti voolavuse peamiseks põhjuseks. 2000.–2003. a koguduse kasv suuresti aeglustus ja samal ajal aeglustus ka liikmeskonna voolavus. Kuigi Avastaja kogudus on ka tänapäeval misjonimeelne ning peetakse loomulikuks, et vanemad ja kogenumad koguduseliikmed suudavad ise õpetada uutele liitujatele kristluse põhitõdesid, erineb praegune olukord varasemast mitmes olulisel aspektis. Kogudust nähakse pigem kui platvormi või võimaluste loojat erinevateks misjoniprojektideks ja algatusteks ning kristlased osalevad selles töös vabatahtlikult vastavalt oma andidele, võimalustele ja oskustele. Teiseks ei kasutata koguduse kasvu hindamisel kvantitatiivseid

mõõdikuid (ristimiste või külaliste arv), selleks et anda hinnangut koguduse seisundi kohta. Seega on koguduse misjonimeelsus küll jätkuv, kuid see on omandanud vähem institutsionaliseeritud ja rohkem orgaanilise iseloomu, rõhutades pigem isiklikku initsiatiivi ja tahet, Jumala tööd, innovatiivset lähenemist meetoditele ja suhetekeskust kui mõõdetavate tulemuste saavutamist.

5.7.3. Isiklik vaimulik elu ja jüngerlus

Avastaja koguduse algusaastaid iseloomustas tugev rõhuasetus isiklikule pühitsuse taotlemisele ja vaimulikule elule, mida kirjeldati kui „isiklikku suhet Jumalaga“. Liikmetele õpetati igapäevase piiblitugemise ja palve olulisust, tihti varustati neid ka vastava õppe- ja tugimaterjaliga. Erilist rõhku pandi sellele, et Jumalaga suhte süvendamisele pühendatud „vaikne aeg“ aeg toimuks hommikuti enne päeva-toimetusi. Sageli koguneti ka enne tööpäeva algust ühisteks palve- ja piiblitundideks. Kuna enamik koguduse liikmeid olid noored ning ilma oma isikliku eluase-meta, toimusid need kohtumised sageli varahommikul Tallinna kesklinna kohvikutes. Sellist isikliku aja pühendamist Pühakirja uurimisele ja palvele väärtustatakse koguduses tänapäevani ning see kuulub ka uute liitujatega läbiviidava õppe lahutamatu osa hulka. Pühakirja tundmine ning selle süstemaatiline õppimine oli kogukonnas olulise väärtusega oskus, mida püüti järjekindlalt edasi anda. Piiblisalme õpiti pähe ning suurt rõhku pandi ka sellele, kuidas Pühakirja õpetada teistele – mitte üksnes teadmise, vaid vaimuliku vormimise eesmärgil.

Teiseks keskseks vaimuliku kasvu praktikaks oli jüngerlus, mis kujunes koguduse üheks vastuolulisemaks praktikaks. Jeesuse misjonikäsu („Minge siis, tehke jüngriteks kõik rahvad“, Mt 28,19) alusel mõisteti, et iga kristlane on jünger – Jeesuse järgija ja õpilane. Iga kogudusega liituja kõrvale seati kogenum kristlane (juhtiv isik), kelle ülesandeks oli toetada uut usklikku vaimulikult ja teda ka juhendada. See hõlmas nii usu alustõdede õpetamist kui ka praktilist tuge igapäevaeluga toimetulekul. Kuigi jüngerluse praktiseerimine oli paljude liikmete seisukohalt hea ja viljakas idee, mis aitas kaasa kristlaste vaimulikule kasvule ja isikliku usuelu toetamisele, kujunes see praktikas vahel vaimse autoriteedi kuritarvitamise vahendiks. Suhe juhi ja jüngri vahel võis muutuda ühepoolseks – juht võis oma arvamust peale suruda, rakendada kontrollimehhanisme ning rõhutada vaimulikku allumist. Juhil omakorda lasus vastutus, mille puhul ta pidi olema teadlik oma kodugrupi liikmete elulistest olukordadest ning suunama neid usuliselt. Seda praktikat toetas RKK kultuuris kuni 2000. aastate alguseni levinud hierarhiline ja tihti ka autoritaarne juhtimisstiil, mille järgi vaimulik juht oli Jumala seatud autoriteet teise kristlase elus – tal oli roll, mida sai sisuliselt võrrelda prohvetliku häälega, isegi kui seda otsesõnu välja ei öeldud. Selline arusaam tõi vahel kaasa nii juhtide vaimuliku ja emotsionaalse läbipõlemise liigselt kõrgete ootuste tõttu kui ka liikmete raskused säilitada pikaajaliselt vaimset stabiilsust ja sõltumatust selliste suhete raames. Teatud RKK kogudustes ei olnud juhtide valikul koguduse algusaegadel esmaseks kriteeriumiks mitte niivõrd vaimulik terviklik küpsus, kompetentsus (muuhulgas teoloogiline haridus) ja kogemus, vaid rõhk oli asetatud pühendumusele, karismaatilisusele (võime

tõmmata ligi inimesi ja innustada neid), lojaalsusele (nii kogukonnale kui ka juhtidele) ning evangeliseerimistöös saavutatud tulemustele. Polnud harvad juhtumid, kus noored, piisavalt ette valmistamata ja elukogemuseta inimesed said koguduses juhirolli, milleks nad valmis ei olnud ja see tõi kaasa nende usulise ja vaimse läbipõlemise. Nagu võib eeldada, kaasnes sellise lähenemisega mitmesuguseid raskusi ja probleeme nii juhtide endi kui ka koguduseliikmete jaoks.

2000. aastate alguses toimunud RKK kriisid mõjutasid tugevalt just jüngerluse praktikat koguduste elus. Ka Avastaja koguduses tunnistas juhtkond oma ametlikus vabanduskirjas kogudusele, et hierarhilistes jüngerlussuhetes esines ebatervet käitumist. Reaktsioonina kujunes jüngerlusest mõiste, mida paiguti hakati isegi vältima – selle mainimine oli mitmete (mh juhtide) jaoks seotud emotsionaalse valu ja ebameeldivate läbielamistega. Kuigi Avastaja koguduses hinnatakse endiselt lähedasi ja usalduslikke suhteid, toetatakse ausust ja avatust teiste koguduseliikmete ees ning peetakse oluliseks osata abi küsida, siis tänane suhete mudel ei ehitu hierarhilisele käsitlusele. Selle asemel räägitakse jüngerlusepartneritest, mentorlusest ning sellest, et tähtis on elada oma vaimulikku elu koos sõpradega oma kogukonnas – vastastikusel, mitte alluvussuhtes. Jüngerluse kui kristlikku elu toetava ja kujundava praktika võimalik tähendus on koguduses seni jäänud süstemaatiliselt läbi mõtlemata ja uuesti sõnastamata, kuigi vajadust sellise teoloogilise ja praktilise ümbermõtestamise järele on juhtkonna tasandil selgelt teadvustatud.

5.7.4. Algusaastate konfessionaalne eksklusiivsus

Avastaja koguduse algusaastaid iseloomustas konfessionaalne eksklusiivsus – hoiak, mille järgi tunnistati küll, et Pühakirja lugemise ja Jumala kõikvõimsa töö tulemusel võib kristlasi leiduda ka teistes kogudustes ning eksisteerida kristlikke kogukondi väljaspool oma traditsiooni, kuid praktikas peeti neid haruldaseks. Varasemalt väljendati seda selliste fraaside abil, nagu „pühendunud kristlus“ ja „tõeline kristlus“. Need mõisted kandsid hinnangulist tähendust – vihjates, et eksisteerib ka „mittepühendunud“ või „mittetõeline“ kristlus. Taolise keelekasutuse kujundas piiritletud identiteeti, kus koguduse liikmete (ja laiemalt RKK koguduste) eluviisi ja usulist praktikat peeti autentseks normiks, millele teised kristlikud praktikad ja kogukonnad tingimata ei vastanud.

„Tõelist kristlust“ mõõdeti sageli nähtava pühendumuse kaudu, milleks oli eelkõige igapäevane evangeeliumi kuulutamine, isiklikud hommikused „vaiksed ajad“ ehk Piibli lugemine ja palvetamine ning järjepidev osalemine kõikidel koguduse jumalateenistustel. Jeesuse elu ja tegevust peeti kõrgeimaks eeskujuks ning kristliku järgimise allikaks. Isiklik pühadus, mis hõlmas range kristliku moraali järgimist (just nii, nagu kogukond sellest aru sai), oli koguduse arusaamas iga kristlase elu lahutamatu osa ning meelearandus ja patukahetsus kuulusid igapäevase usuelu juurde. Koguduses kehtestatud moraalinorme kirjeldati sageli eriti juhtide sõnapruugis kui „kristlase standardit“, mille järgimine eeldas kõrget igapäevaelu mõõdupuud. Koguduse varasemates liikmeskonna arvestuse põhimõtetes peeti juhtimise tasandil oluliseks, et „numbrid oleksid puhtad“ – see

tähendas, et ametlik liikmeskond pidi kajastama üksnes neid isikuid, keda peeti tõeliselt pühendunud kristlasteks. Formaalset või passiivset liikmelisust ei peetud võimalikuks. Loomulikuks ja isegi ootuspäraseks peeti seda, et jumalateenistustel osales rohkem inimesi, kui kogudusel oli ametlikke liikmeid. Arvestades algusaastate intensiivset kuulutustegevust, oli sagedane, et jumalateenistustel ja kodugruppide kokkusaamistel viibisid ka arvukad külalised, huvilised või alles usuotsingul olevad inimesed.

Üheks „tõelise koguduse“ tunnuseks peeti koguduse arvulist kasvu. Selle aluseks toodi Apostlite tegude raamatu kirjeldused koguduse laienemisest (Ap 6:7; 9:31; 12:24), kusjuures ideaaliks kujunes igapäevane koguduse kasv. Kogudusi, mis ei kasvanud, vaadeldi sageli probleemsetena – neis pidi peituma mingi patt, juhtimisviga, takistus või kõrvalekalle, mis muutis nad algkogudusele mittevastavaks. Moraalinormid, mida Avastaja koguduses selgitati ja esile tõsteti, olid reeglina seotud RKK kogudustes ja kohalikus usukogukonnas levinud arusaamadega ning neid kujundas suletus välistele mõjudele – näiteks teiste koguduste teoloogia, praktikate või usulise kirjanduse suhtes. Kuigi koguduseliikmeid julgustati isiklikus usuelus kasutama ka Püüblist väljaspool olevaid allikaid, eelistati ja soovitati siiski peamiselt oma kogukonna autorite teoseid.

Selline varasem eksklusiivne hoiak on tänapäevaks koguduse jutlustest ja õpetusest taandunud. Kaasajal ei iseloomusta koguduse avalikku kõnepruuki ega teoloogilist rõhuasetust enam keelekasutus, mis jagaks kristlasi „tõelisteks“ ja „mittetõelisteks“ või „pühendunuteks“ ja „mittepühendunuteks“. Selle asemel on esile kerkinud lähenemine, mis püüab väärtustada iga inimese usuteed, vaimuliku teekonna unikaalsust ning tunnustab Jumala tööd ka väljaspool konkreetset kogukonda. Varasematel aastatel domineeris koguduses arusaam, mida mitmed liikmed on hiljem iseloomustanud kui käsumeelsust – rõhutades käskude täitmist, normatiivsete reeglite järgimist ja distsiplineeritud eluviisi. Aja jooksul on see käsule keskendunud hoiak asendunud sügavama arusaamaga inimese patusest, Jumala armust ning Jumala lunastavast tööst inimese elus. Selline teoloogiline nihe on viinud koguduse õpetuses rõhu sellele, et kristlik elu ei seisne täiuslikkuses, mida saavutatakse enda jõuga, vaid pidevas kasvamises Jumala armu kaudu ning tema jõul. Kuigi koguduse arvulist kasvu peetakse endiselt positiivseks, rõhutatakse üha enam, et kasv ei ole vaid inimliku strateegia või pingutuse tulemus. Selle asemel nähakse kasvu Jumala tegutsemist ja armu.

Väitekirja raames on varase konfessionaalse eksklusiivsuse väljatoomine oluline, kuna see väljendab liikmete kunagist arusaamist nii kristlikust elust, Pühakirjast kui ka sellest lähtuvalt kristlikust moraalist. Kui Pühakirja lugemisel on määravaks nn mustripõhine hermeneutika, Pühakirja loetakse dogmaatilisel suletult (ei uurita kogukonnaväliseid selgitusi ja allikaid), siis tulemuseks on paratamatult see, et kristliku elu tähendusi saab vaid mõista teatud kindlat moodi. Kõik muud tõlgendused on valed või ekslikud. Kuigi tänaseks seda vaatenurka enam ei esitleta, on selle pärand endiselt tajutav. See avaldub eelkõige reserveeritud valmisolekus või vastuvõtlikkuses erinevate teoloogiliste arusaamade ning kiriku ajaloo vältel kujunenud õpetuste ja tõlgenduste suhtes. Liikmed saavad tänapäeval kasutada väga eriilmelisi teoloogilisi allikaid – nad loevad ja

kuulavad jutlusi, uurivad raamatuid ning jälgivad sotsiaalmeedias arutelusid, mis pärinevad mitmete konfessioonide esindajatelt. Ent kuigi see rikastab nende teoloogilist silmaringi, jääb tihti märkamata või rakendamata erinevate traditsioonide pakutud sügavam panus, muuhulgas rahanduskäitumise ja kristliku majanduseetika arusaama vallas. Soov kuuluda kogudusse, kus kristlikku elu mõistetakse suhteliselt ühtemoodi ning kus õpetuslik ja praktiline tõlgendusraamistik on selgelt piiritletud, on siiani liikmete hulgas küllalt levinud.

5.7.5. Kokkuvõte

Seda alapeatükki kirjutades tuleb paratamatult tõdeda, et koguduse elu kajastav piiratud mahuga kirjeldus jääb alati mingil määral poolikuks. On vältimatu, et osa tähenduslikke nüansse ja kogemusi, mis võiksid Avastaja kogudust veelgi sügavamalt iseloomustada, jäävad mainimata või tahaplaanile. Nagu varem viidatud, põhineb esitatud käsitus suures osas isiklikel mälestustel ja hinnangutel ega peegelda kaugeltki kõigi kogukonnaliikmete seisukohti. Seetõttu on keeruline pidada käsitletud teemasid täielikult objektiivseteks kogu kogukonna kontekstis, isegi kui eesmärgiks on olnud ausus ja tasakaal. Uuriija on alati tundnud teatavat skeptilisust ja ettevaatlikkust nende suhtes, kes püüavad ajalugu kujundada või kujutada viisil, mis teenib eeskätt nende enda narratiive. Just seetõttu on püütud hoiduda samast lõksust – vältida koguduse loo moonutamist, olgu see siis tahtmatu idealiseerimise või liigse kriitika kaudu. Selle asemel on otsitud viisi, kuidas jääda truuks nii faktidele kui ka kogukonna vaimule, olles teadlik, et iga-sugune kirjeldus on samal ajal valikuline, st tõlgendav. Liikudes edasi järgnevates peatükkides esitatud Avastaja koguduses läbiviidud etnograafilise teoloogilise kirjelduse juurde, avaneb loodetavasti piisav pilt keskkonnast, milles suur osa uurimispartneritest on usuliselt kasvanud, kujunenud ja oma usuteel liikunud. Tegu on kogukonnaga, mis peab Pühakirja kristliku elu peamiseks normatiivseks allikaks ja näeb Jeesuse elu eeskujuna, mida tuleks järgida. Kogukonna liikmed teadvustavad end ühiskonna liikmetena, kuid kogukonna traditsioon ei too ilmingimata kõiki sotsiaalse elu valdkondi – näiteks poliitikat või sotsiaalset õiglust – koguduse konteksti. Põhjuseks võib osaliselt olla ka koguduse ajalooline kaldumus püüda distantseeruda nendest mõjutajatest, kelle jaoks kristlaste osalemine ühiskondlikus ja poliitilises elus on teoloogiliselt teistel alustel. Tegemist on kogukonnaga, kellel on ajalooliselt olnud selged normatiivsed arusaamad sellest, “kuidas on õige asju teha”. Samas näitavad koguduses aastate jooksul toimunud muutused kogukonna võimet minevikust õppida ja end pidevalt arendada. Võib öelda, et ollakse alles kujunemisjärgus, mis puudutab usulise arvamusevabaduse aktsepteerimist, kuigi kultuuriline mitmekesisus kogukonnas on märkimisväärne. Isiklik vaimulik areng on kogukonnas oluline väärtus ning ausust oma elu üle reflekteerida ja sellest teistele rääkida peetakse hinnatud vooruseks. Kõik need aspektid on taustateadmistena tähtsad edaspidistes peatükkides, kus käsitletakse voorusi ja vooruslikkust rahanduskäitumise kontekstis.

6. DIALOOGI JA REFLEKSIIONI MÕJU: TEEKOND MEHEGA, KES MÜÜS OMA PAADI

6.1. Sissejuhatus

Christian Scharen kirjeldab, kuidas etnograafilise uurimistöö läbiviimine tervishoiutöötajate ning rinnavähki põdevate naiste hulgas teda muutis. See hõlmas mitte ainult õppimist vestlustest, vaid tõi kaasa sügavama kogemuse, mis meenutas pöördumist teistsuguse poole, et õppida ja töötada koos teistega. Ta kirjutab, et tema motiiv etnograafilist uurimistööd läbi viies oli muutuste esilekutsumine: „Ma tundsin end kutsutuna otsima (või vähemalt püüdlema ja lootma) muutust ühiskonnas, praktikates, ja mis peamine, omaenese südames ning olemisviisis maailmas.“⁶⁰⁹ Scharen kinnitab, et tema uurimistöö tõi talle märkimisväärset kasu – ta sai doktorikraadi ning pärast seda püsiva töökoha akadeemilises maailmas. Kuid ta tunnistab, et ei ole kindel, kas tema uurimispartnerid said uuringust samaväärset kasu, ning see tasakaalustamatus valmistab talle rahutust: „Võib-olla oli lugude jutustamine neile katartiline kogemus. Loodan, et suutsin panna nad tundma, et nad on ära kuulatud ja austatud. Loodan, et nad lahkusid intervjuuperioodist teadmisega, kui väga ma hindan nende kogemusi ja mõtteid. Ent isegi, kui need positiivsed tulemused ilmsesid, püsib üldine kasusaajate ebavõrdsus.“⁶¹⁰

Etnograafiat rakendavad teoloogid, näiteks nagu Scharen, on märganud seda, et etnograafia toob kaasa muudatusi. Samamoodi viis sotsioloog Lynn Davidman läbi etnograafilise uuringu inimeste hulgas, kes lapsepõlves kogesid ema surma. Mitmed uurimispartnerid kinnitasid, et intervjuudes osalemine alustas nendes tervenemise ja muutuste protsessi. Davidman järeldas: „Elulugude jutustamine alati muudab elusid.“⁶¹¹

Kuid on uurijaid, kelle arvates on muutusi võimalik esile kutsuda ka teadliku tegutsemise kaudu, kasutades etnograafilist lähenemist. Mary Clark Moschella julgustab usuühingute juhte oma kogukonnas esile kutsuma vaimset ja sotsiaalset muutust, kasutades selleks etnograafiat kui pastoraalset praktikat.⁶¹² Selline lähenemine võib tema arvates paljudele tunduda julge sammuna. Antropoloogid võivad tõrjuda ideed kasutada etnograafiat pastoraalsetel eesmärkidel, pidades silmas distsipliini püüdlusi distantseeruda kolonialistlikust minevikust ja misjonäride tööst, kelle eesmärgiks oli inimesi erinevatest kultuuridest kristlusesse pöörata. Moschella tõdeb, et enamik antropolooge keskendub pigem mõistmisele kui heategudele, hoolitsusele või muutuste ellukutsumisele. Ka usukogukondade juhid – kirikuõpetajad ja pastorid – ei pruugi alati mõista etnograafia kui pastoraalse

⁶⁰⁹ Scharen ja Vigen, *Ethnography as Christian theology and ethics*, 7.

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ Lynn Davidman, „Truth, Subjectivity, and Ethnographic Research“, *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, toim James J. Spickard et al. (New York University Press, 2002), 26.

⁶¹² Mary C. Moschella, *Ethnography as a Pastoral Practice: An Introduction*, Kindle versioon (Pilgrim Press, 2023), 16.

praktika olulisust. Pastoraalset hoolekannet nähakse pigem inimese praktilise aitamisena konkreetse väljakutsete korral – haiglakülastust või nõustamist. Moschella järgi lähtub etnograafia kui pastoraalse praktika idee narratiivsetest lähenemistest:

„Narratiivse lähenemise lähtepunkt on idee, et muutus tekib siis, kui jagame oma lugusid koostöövalmis kuulajaga, pöörates tähelepanu teemadele ja meie elu juhtivatele müütidele. Nende müütide ajalooline avamine ja nende päritolu ning aluste kirjeldamine aitab ületada piiravaid ja kahjulikke valenarratiive. [...] Narratiivne hoolekandja teeb inimestega koostööd, et aidata neil oma lugusid muuta ja proovida uusi tegutsemisviise, mis võivad viia uuendatud väärtuste ja veendumusteni.“⁶¹³

Etnograafiline uurimistöö põhineb kogemustel ja suhetel. Selle käigus võib toimuda muutus nii uurijates kui ka uurimispartnerites. Peatüki eesmärk on kirjeldada, kuidas uurimisprotsess – sealhulgas struktureeritud eneserefleksioon, finantspäevikute pidamine ja intervjuud – mõjutab uurimispartnerite arusaama oma rahanduskäitumisest ning milliseid muutusi see kaasa toõi. Oluliseks tähelepanuvaldkonnaks on uurimispartnerite enda tajutud kogemus uurimisprotsessist – kas seda mõisteti akadeemilise intervjuu, pastoraalse hingehoidliku vestluse või isegi pihilaadse toiminguna. Samuti analüüsitakse uurija enda rolli ja kogemusi: kuidas sõbra, pastori ja uurija positsioonid põimuvad, milliseid eetilisi ja metodoloogilisi dilemmasid see esile kutsub ning kuidas need mõjutavad teadmiste esiletoomise protsessi.

6.2. Etnograafia kui muutusi esile kutsuv jõud: eetiline dilemma või transformatiivne võimalus?

Väitekirja empiirilise uuringu oluline etapp oli Tartu Ülikooli inimuuringute eetikakomiteelt kooskõlastuse saamine. Nagu tavaks, käsitlesin avalduses ka uurimistöö eetilisi aspekte, kus ühe teemana tõstsin esile heategemise põhimõtte. Potentsiaalse kasuna uurimispartneritele tõin välja võimaluse arutleda rahanduskäitumise erinevate tahkude üle ning jagada oma mõtteid ja seisukohti elu ja raha kohta. Avastaja kogudus väärtustab individuaalset spirituaalsust ja usuelu holistikku väljendumist kõikides elu aspektides. Kuna isiklikust rahanduskäitumisest rääkimine on nii üleüldiselt kui ka Avastaja koguduses üsna haruldane, eeldasin, et uurimistöö võiks toetada kogukondlike väärtuste arengut. Siiski ei osanud ma ette näha, et uurimisprotsess võiks otseselt mõjutada uurimispartnerite rahanduskäitumist uurimistöö ajal. Kõik kolm uurimispartnerit, kes osalesid väitekirja empiirilises osas, täites kuue kuu jooksul finantspäevikut ja osaledes sellele

⁶¹³ *Ibid.*, 17. Moschella ei määra täpselt mõiste „müüt“ tähendust, kuid narratiivteraapiat käsitlevas kirjanduses leidub viiteid psühholoog Susan Griffini tsitaadile: „Me elame müütide võrgustikus. Lugudes, mis avaldavad meie elu tähenduse ja määratlevad samal ajal kujutlusvõime maailma piirid.“ Vt Susan Griffin, *A Chorus of Stones* (Doubleday, 1992), 189.

tuginevates intervjuudes, tõdesid, et see kogemus tõstis nende teadlikkust oma finantskäitumisest. Nad leidsid üsna sarnaselt, et regulaarne ja kategoriseeritud tulude-kulude ülesmärkimine aitas neil oma kulutusi täpsemalt analüüsida ning ka vältida emotsioonioste ja tarbimisahvatlusi. Kõige märgatavam muutus toimus aga Ignase rahanduskäitumises. Esimesel kokkusaamisel, kui analüüsisime tema esimest finantspäeviku sissekannet eelneva kuu tulude ja kulude kohta, tunnistas ta:

„Kui minu finantse vaadata siis [...] siis on seal kaks laenu mis on mis on emotsionaalsed laenud on paat [...] ja siis on abikaasa auto need on kaks asja nagu.“ (Ignas)

Kui küsisin täpsustavalt, mida ta mõtleb „emotsionaalsete laenude“ all, vastas Ignas, et need on kulutused asjadele, mille jaoks ta on võtnud laenu, aga milleta ta saaks hakkama. Kuna Eestis ei ole haruldane, et peres on kaks autot, palusin tal oma seisukohta täpsustada. Ignas selgitas, et tema abikaasal ei ole juhilube. Kui ma seda kuuldes veidi imestasin, lisas ta, et abikaasa on küll juhilubade tegemise protsessis. Lubade tegemine oli aga veninud ning ei paistnud, et see lähiajal saaks lahenduse. Seejärel jätkas Ignas:

„Ma olen mõelnud selle peale, et kuidas ma elan [...] kas mul seda paati on vaja [...] põhimõtteliselt mul ei ole seda paati vaja [...] kas mul on seda teist autot vaja [...] põhimõtteliselt mul ei ole seda teist autot vaja [...] see nagu ongi see valikute küsimus, et mis nagu teha.“ (Ignas)

Ignase põhjendus paadist ja teisest autost loobumise kohta ei piirdunud vaid ratsionaalse kulude kokkuhoiu ja rahatarkusega. Tema jaoks oli see osa laiema küsimusest: kuidas ta peaks kristlasena elama? Ta rääkis ka enesevaatlusest, mille käivitasisid nii uurimisprotsessi osaks olevad intervjuud kui ka Pereraadiost kuulatud saade:

„Ma nagu olen mõelnud [...] ma eile kuulasin neid saateid [...] mis me kristlastena nagu elult ootame kas me otsime nagu heaolu [...] mõnikord kaalun miks ma mingeid asju ostan miks ma mingeid asju vajan või mis emotsiooni ma nagu otsin ostuga [...] ma arvan et need tunnid mis me nagu teeme on võib olla mind nagu aidanud kaaluda neid asju miks ma mingeid asju teen või miks ma seda teen või miks ma teist teen või mis ma otsin nende asjade taga [...] eile oli Pereraadios kuulasin kuidas üks kutt nagu [...] otsime mõnikord sellist švammi sees elamist et siis meil on nagu kõik korras eks noh me palvetame meil on kõik korras ja see on see mis nagu Jumal meile annab.“ (Ignas)

Ignas tunnistas, et regulaarsed kohtumised, oma rahandusliku igapäevaelu jälgimine ja rahast rääkimine on teda mõjutanud ning aidanud kaasa sisekaemusele. Tema sõnadest kumab läbi kerge sisemine konflikt – tarbimisest saadav emotsioon ja sellega seotud tahtmised tunduvad talle justkui taunitavad ning vastuolus tema enda arusaamaga sellest, „kuidas asjad peaksid olema“. Heaolu otsimine

kõlab tema suust nagu midagi, mida ta ei peaks taotlema. Tähelepanuvääriv on see, et Ignas nimetab meie kohtumisi mitte intervjuudeks ega uurimistööks, vaid „tunniks“. See võib olla pelgalt keelevääratus või oskamatus sobivamat sõnavalikut kasutada, kuid samas võib see viidata ka sellele, kuidas tema neid kohtumisi ise tajub. Avastaja koguduse kontekstis võib „tund“ tähendada ka piiblitundi, mille eesmärk on sageli kristlike käitumisviiside ja moraalinormide õpetamine ning ellukutumine mingi kindla eluvaldkonna raames. Kuid selliste piiblitundide olemus ja eesmärk on intervjuudest ning akadeemilisest uurimistööst täiesti erinevad. Võimalik, et Ignas tajus meie vestlusi pastoraalse hingehoiuna, mentor-suhtena, eksperdi õpetussõnade jagamisena või millegi muuna – selle üle arutlen põhjalikumalt hiljem (ptk 6.4). Igal juhul tekitas see minus teatavat ebamugavust. Esiteks seepärast, et minu eesmärk ei olnud otseselt mõjutada oma uurimispartnereid ega nende rahanduskäitumist, kuigi lootsin ja eeldasin, et vestlustest võiks kogukonnaliikmetele teataval moel kasu olla. Teiseks tõstasid minus küsimused uurimiseetika kontekstis – klassikalise arusaama järgi peaks etnograafiline uurija jätma uurimisvälja võimalikult puutumatuks. See viis mind kasuliku vestluseni Tartu Ülikooli humanitaarvaldkonna uurimiseetika nõustajaga, kellega arutlesime juhtumi üle. Kolmandaks tundsin, et olin ebaõnnestunud intervjuu ja uurimistöö olemuse selgitamisel Ignasele. Kuigi ta allkirjastas informeeritud nõusoleku dokumendi ning me arutasime selle põhipunkte ka suuliselt, nägi tema kohtumiste eesmärki ilmselgelt teistmoodi kui mina. See võis olla ka põhjuseks, miks uurimisprotsessi ajal tema rahanduskäitumine muutus. Ta ise otsis muutust läbi uurimisprotsessi. Ometi oli Ignase soov oma rahanduskäitumist korrigeerida ja oma tahtmiste ja väärtustega paremini kooskõlla viia minu jaoks samal ajal üllatav, huvitav ja positiivne. Tajumine, et etnograafilise teoloogia uurimus võib kellegi elu mõjutada, oli lisaks segaste tunnete esilekutsumisele ka innustav. Viiendal intervjuul, mis toimus viis kuud pärast meie kohtumiste algust, teatas Ignas oma otsusest:

„Meil on [...] meil on ikkagi nagu [...] mul on kaks asja ma olen otsustanud [...] paadi müüme [...] ja teise auto [...] mis meie kulu meil ei ole seda kulu vaja mingisugune 500 euri kuus.“ (Ignas)

Esimese intervjuu ajal välja käidud tõdemine emotsionaalsetest laenudest sai viie kuu pärast tema jaoks praktilise lahenduse. Ta oli otsustanud müüa auto ja paadi ning säästa sellega ligikaudu 500 eurot kuus, mis kulusid laenumaksetele. Kulude vähendamise võimalusi nägi Ignas kuuekuulise uurimisperioodi jooksul ka mujal, mille näiteks on järgmine vestlus:

Ignas: Seal oli näiteks see Teliä [...] seal olid väiksed muudatused et seal ma võtsin Teliä [Teliä on telekommunikatsiooni ettevõte] selle [...] võtsin selle hinnapakumise ma sain mingi 50 euri alla [...] ja siis ma vaatasin tegelt üle kogu oma liisingud pangas ja seal ma lõpetasin ühe väikse kindlustuse ära [...] seal on üks summa väiksem et noh et selles mõttes on sellest kasu olnud et ma olen need oma püsikulud rohkem üle vaadand kui ta nagu enne oli.

Mina: Kas sa arvad, et see on selle tulemus, et me oleme rääkinud nendest asjadest.

Ignas: Kindlasti ja ja.

Ignase kulude kokkutõmbamine hõlmas lisaks ülaltoodud valdkondadele ka restoranides ja kohvikutes söömist, mis kesklinnas asuvas kontoris töötades moodustas märkimisväärse osa tema väljaminekutest. Pärast intervjuude lõppu oli tal õnnestunud igakuiseid kulusid märgatavalt vähendada. Ta tunnistab, et meie regulaarsed kohtumised, finantspäeviku pidamine ja intervjuud on teda selles protsessis toetanud:

„Aitab muidugi [...] aitab analüüsida ma ju pangaringi tegin ära [...] telefonin tegin ära [...] telefoni arvetega [...] siis ma tegin kodus selle televisiooni ringi ära [...] ma arvan et see on mingi paarsada eurot kogu ringi peale ikka kokku hoitud.“ (Ignas)

Käesoleva alapealkirja „Etnograafia kui muutusi esile kutsuv jõud: eetiline dilemma või transformatiivne võimalus?“ taustal on täpsem öelda, et etnograafilise teoloogia rakendamine kodukultuuri uurimiseks, liikudes erinevate rollide ja võimudünaamikate rägastikus (millest arutlen ptk 6.4), kätkeb endas ühtaegu nii eetilist dilemmat kui ka transformatiivset võimalust. See seotus muudab olukorra olemuslikult ambivalentseks. Eetiline vastutus ja transformatiivne potentsiaal käivad siin käsikäes – mõlemat on vaja teadvustada ning mõlemaga tuleb ümber käia ettevaatlikult.

6.3. Eluline refleksioon ja dialoog moraalse kujunemise teenistuses

Michael Lamb, Jonathan Brant ja Edward Brooks on tuvastanud seitse meetodit aristotelliku iseloomuarengu edendamiseks, millest üks on elu üle reflekteerimine.⁶¹⁴ Mõistlik inimene suudab kaalutletult hinnata, mis on tema jaoks hea ja kasulik mitte ainult konkreetsetes olukordades, vaid ka hea elu kontekstis üldiselt. Aristoteelse järgi iseloomustab mõistlikke inimesi võime hästi arutleda.⁶¹⁵ Arutelu vooruslikkuse üle algab isiklikest kogemustest, mitte ainult abstraktsetest põhimõtetest – kaalutlemise aluseks on inimese enda kokkupuuted nii vooruste kui ka pahedega.⁶¹⁶ Ignas tunnistab, et etnograafilistes intervjuudes osalemine on aidanud tal mõtestada, miks ta teeb teatud valikuid ja mida ta laiemalt oma elus otsib. See arutlusprotsess viis teda otsuste ja käitumiseni, mis vastasid paremini tema enda nägemusele õigest ja heast eluviisist kristlasena.

⁶¹⁴ Michael Lamb *et al.*, „How Is Virtue Cultivated? Seven Strategies for Postgraduate Character Development“, *Journal of Character Education*, nr 17 (1) (2021): 81–108.

⁶¹⁵ Aristoteles, *Nikomachose eetika*, tõlk Anne Lill (Ilmamaa, 2007), 127.

⁶¹⁶ *Ibid.*, 10.

Lambi, Branti ja Brooksi sõnul on aristotelliku iseloomu arengu meetod ka dialoog, mis süvendab arusaamist voo- rustest. Dialoog kui moraalse iseloomu kujundamise vahend on tuntud sokraatilise meetodina, kuid Kristján Kristjánsson väidab, et see on samavõrd ka aristotellik.⁶¹⁷ Sõpradevaheline dialoog on oluline vahend mõtete kohtumiseks, kus avatud arutelud aitavad neil avardada arusaama sellest, kuidas paremini olla, tunda ja tegutseda. Üksikute voo- ruste ja pahede eraldi käsitlemine võimaldab neid sügavamalt mõista ning selgemalt tajuda voo- ruste tõelist olemust.⁶¹⁸ Aristotelese järgi kujuneb loomutäiuse treening heade inimeste seltskonnas.⁶¹⁹ Tema jaoks on moraalne haridus elukestev protsess, mis püüdleb tipptaseme poole ja leiab oma täieliku väljenduse küpsete „iseloomu- sõprade“ omavahelistes suhetes.⁶²⁰ See ei tähenda seda, et dialoogi mõlemad osapooled peavad olema „võrdsed“ oma moraalses loomutäiuses. Aristoteles teeb üheselt selgeks, et sõprussuhted, millega kaasneb ka loomutäius, on võimalikud ka moraalse ja arengulise taseme poolest ebavõrdsete inimeste vahel (näiteks lapse ja vanema vahel).⁶²¹ Kuigi ebavõrdsetes sõprussuhtes on moraalne haridus enamasti ühesuunaline ja dialoog vähem tasakaalustatud, suudavad näiteks noored oma ainulaadsete voo- ruslike vaatenurkade kaudu siiski vestlustesse konstruktiivselt panustada. Näiteks aitavad nad täiskasvanutel näha maailma vähem küünilise ja ükskõiksetena.

David Lochhead püüab oma teoses „The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter“ konstrueerida dialoogilist teoloogiat.⁶²² Ta väidab, et dialoogile mõeldes meenub esmalt Platon, kelle jaoks see oli tõe leidmise meetod. Dialoog on Platoni järgi omamoodi kunst, mille meisterliku valdajana ta kujutab Sokratest. Just Sokratese esitatud küsimused muudavad vestluse dialoogiks ja aitavad tõe esile tuua. Sokraatilise meetodi iseloomulikuks näiteks on dialoog Sokratese ja orja Menoniga Platoni teoses „Menon“. Dialoogi alguses küsib Menon, kas voo- rus on omandatav õppimise või harjutamise teel või on see hoopis inimesele kaasasündinud. Sokrates vastab, et esmalt tuleb määrat- leda, mis üldse on voo- rus. Menon satub seepeale segadusse, sest ta ei mõista, kuidas on võimalik otsida vastust millelegi, millest tal teadmist ei ole. Sokrates ei nõustu sellega ning esitab anamneesi ehk meeldetuletamise vaatenurga. Platoni järgi on teadmiste hankimine meeldetuletamine: õppimise protsessis ei omandata midagi täiesti uut, vaid meenutatakse seda, mida on varem teatud. Selle teadmise esiletoomise vahendiks on dialoog.

⁶¹⁷ Kristján Kristjánsson, „On the old saw that dialogue is a socratic but not an aristotelian method of moral education“, *Educational theory*, nr 64 (4) (2014): 333–348.

⁶¹⁸ Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 92.

⁶¹⁹ *Ibid.*, 208.

⁶²⁰ Kristjánsson, „On the old saw that dialogue is a socratic but not an aristotelian method of moral education“, 343.

⁶²¹ Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 178.

⁶²² David Lochhead, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter* (Maryknoll, 1988), 47.

See vaatenurk on olnud kristlikele mõtlejatele väljakutseks.⁶²³ Põhiprobleem seisneb küsimuses, kuidas mõista tõde. Kas tõde on midagi, mis peitub inimese sees ja mida tuleb vaid meenutada või esile tuua? Või on tõde midagi, mis asub inimesest väljaspool ning millele ligipääsuks on vaja ilmutust? Kierkegaard selgitab „Filosoofilistes pudemetes“, et kristlus erineb fundamentaalselt platonismist ning Kristus õpetab täiesti teistsugusel viisil kui Sokrates.⁶²⁴ Kristuse õpetuses ei ole tõde midagi, mida inimene on unustanud ja saab seetõttu enda seest üles leida. Sarnane järeldus on viinud kristlikke mõtlejaid eemale dialoogist kui tõe allikast või tõe tunnetamise vahendist. Tõe allikana on nähtud ilmutust – Pühakirja ja loodud maailma kaudu. Isegi kui kristlased on mõnikord arvanud, et tõde võib olla inimeses leitav Püha Vaimu töö või inimese jumalanäolisuse tõttu, toimub see siiski peamiselt palve, mõtiskluse ja refleksiooni kaudu, mitte dialoogi vahendusel.

Lochhead rõhutab võimalust, mida Platoni lähenemine meile õpetab: dialoog võib olla tõe väljendamise ja selgitamise viis.⁶²⁵ Dialoog võib olla ka tõe tunnetamise eelduseks – millekski, mis on olemas dialoogi osapooltes, kuid mitte üheski neist eraldi. Lochheadi hinnangul ei vasta selline arusaam siiski täielikult kristlikule ilmutuse kontseptsioonile. See mõtisklus juhib ta Martin Buberi juurde, kelle arvates on dialoog tee tõe juurde.⁶²⁶ Buber räägib dialoogist kui Mina-Sina-suhtest, milles inimene osaleb kogu oma sisima olemusega – see on tõeline kõnelemine. Inimeste omavaheline kohtumine on Buberi järgi vaid peegeldus inimese kohtumisest Jumalaga. Vaatamata keerukusele peab Buber ka sellist kohtumist võimalikuks. Siin läheb Buberi dialoogiline filosoofia kaugemale kui Platoni oma. Platoni puhul on tõde juba enne dialoogi olemas ning dialoog toob selle vaid esile. Buberi puhul ei ole tõde dialoogi lõpptulemus, vaid see sisaldub kohtumises endas. Tõde ei ole Minus, vaid eksisteerib suhtes Minu ja Sinu vahel. Buberi nägemus tõe kui suhtest kajastub ka tema õpetuses Jumalast. Jumal on igavene Sina ning on seega leitav igas partikulaarses Sinas. Buberi järgi ei pea inimene Jumalat otsima, sest Jumal on kohal kõikjal. Seega on võimalik kohtuda Jumalaga ka siis, kui kohtutakse teiste inimestega.

Etnograafilised intervjuud ja finantspäeviku pidamine olid küll osa uurimisprotsessist, kuid samas tõid kaasa ka midagi enamat. Need kujunesid praktikaks, mis aitas osalejatel oma elu üle reflekteerida ja astuda dialoogi – just need kaks meetodit, mida Aristoteles peab voorusliku iseloomu kujunemisel oluliseks. Kuid Buberi lähenemine avab ka võimaluse, et dialoogi käigus toimub tõe tunnetamine ning et selles võib aset leida isegi kohtumine Jumalaga. Kui Ignas tajus intervjuusid kui „tunde“, võib seda aristotellikus, platonistlikus ja dialoogilises raamistikus mõista kas iseloomu kujundava sõpruse ja moraalse dialoogi vormina või siis tõe tunnetuse protsessina, kus ta sai oma valikuid läbi mõelda ja omaks võtta

⁶²³ *Ibid.*, 47.

⁶²⁴ Søren Kierkegaard, *Filosoofilised pudemed*, tõlk Jaan Pärnamäe (Ilmamaa, 2008).

⁶²⁵ Lochhead, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, 48.

⁶²⁶ Martin Buber, *Mina ja sina*, tõlk Krista Räni (Ilmamaa, 2013).

uued vaatenurgad. Nii ei olnud ta üksnes neutraalne „uurimisobjekt“, vaid aktiivne osaleja protsessis, mis aitab tal samm-sammult lähendada oma eluviisi isiklikule arusaamale heast kristlikust elust.

6.4. Meelemuutus ja rollide põimumine: etnograafiline intervjuu pihi piiril

Ma käsitlesin meie kohtumisi Ignasega kui võimalust mõista tema kui kristlase rahanduskäitumist, mis aitaks vastata minu uurimisküsimustele vooruste väljendumisest. Selleks, et mõista intervjuude käigus toimunud muutust tema käitumises ja seda sõnastada, tuleb püüda aru saada, millistena tema ise neid kohtumisi tajus ja milline oli minu roll nende juures. Juba iseenesest erandlik oli see, et Ignas rääkis mulle oma rahanduskäitumisest detailselt kuue kuu jooksul. Raske on eeldada, et ta oleks seda nii detailselt teinud, kui ei oleks olnud meie aastatepikkust sõprust ja sellest tulenevat meievahelist usaldust. Samuti mängis tema valmisolekul end avada ehk rolli minu kui pastori ja õpetaja ülesanded koguduses.

Natalie Wigg-Stevenson kirjeldab oma doktoritöös, et üks osa sellest oli etnograafilise teoloogia uurimistöö ning ta viis selle läbi koguduses, kus ta ise oli ordineeritud vaimulik.⁶²⁷ Intervjuude läbiviimisel põimusid temas vähemalt kolm rolli: uurija, pastor ja sõber. Tema uurimispartner ootas temalt teatud hetkedel pastoraalset tuge ja käitumist eelkõige pastorina, mitte uurijana. Pastori roll hõlmas teatavat võimupositsiooni, mis ilmnis selles, et ta pigem pakkus abi kui sai seda ise. Etnograafilise uurimistöö tegemine vaimuliku rollis avas kristliku elu jaoks uusi võimalusi, lükates uurimisküsimustele vastamise ajutiselt tagaplaanile. Nagu ka Wigg-Stevenson, kogesin minagi, et dialoog Ignasega „aitab tal leida omaenda hääle“, nagu on väljendanud Mary Clark Moschella. Moschella sõnul võib „hoolivate suhete kontekstis dialoogiline protsess – rääkimine ja kuulamine, peegelduse andmine ja paranduste vastuvõtmine – olla nii tervendav kui ka vabastav“.⁶²⁸ Kuid sarnaselt Wigg-Stevensonile tuli ka minul erinevate rollide taustal arvesse võtta sotsioloog Loïc Wacquanti tähelepanekut, kes hoiatas:

“Sest kuulumine kategooriasse või kollektiivi ei tee veel kedagi heaks antropoloogiks. Parimal juhul võib see muuta inimese informandiks; halvimal juhul kutsub see esile langemise moraalsesse subjektiivsusesse ja liikmete rahvaliku sotsioloogia papagoilikku kordamist, mis on range etnograafia eitus – ja üks Ameerika Ühendriikide linnauuringute igipõliseid ohte.”⁶²⁹

⁶²⁷ Wigg-Stevenson, „Reflexive Theology: A Preliminary Proposal“.

⁶²⁸ Moschella, *Ethnography as a Pastoral Practice: An Introduction*, 25.

⁶²⁹ Loïc Wacquant, „Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership“, *Qualitative Sociology*, nr 28 (4) (2005): 457.

Minu kui sõbra ja pastori roll avas vaieldamatult teatud võimalusi ja uksi uurimistööks Avastaja koguduses. Samas ei saa tähelepanuta jätta ka proovikive, mida erinevates rollides tegutsemine kaasa tõi.

Tuleb tõdeda, et Ignas nägi mind pigem pastori ja sõbra rollis kui uurija omas. Ta tunnistas nii sõnade kui ka käitumisega, et ei olnud teatud aspektidega oma rahanduskäitumises rahul ning soovis neid muuta. Etnograafilised intervjuud kujunesid tema jaoks omamoodi hingehoidlikeks vestlusteks, kus tema ausus oma rahaliste harjumuste osas meenutas pihti – suunatuna mulle kui koguduse ühele pastorile või lihtsalt usaldusväärsele sõbrale. Piht ei ole kristlikus kontekstis lihtsalt asjade südameilt ärarääkimine, vaid sellega kaasneb ka meelemuutus. Ka Ignase rahanduskäitumises võis märgata teatavat muutust – isegi meeleparandust. Siiski ei kasutanud Ignas kordagi oma raha kasutamise kirjeldamiseks patu mõistet ega eeldanud, et peaksin tema jagatud konfidentsiaalsena hoidma, nagu pihi puhul tehakse. Vastupidi, ta kinnitas meie isiklikes vestlustes korduvalt, et ei tunne muret, kui tema lugu avalikult käsitlen. Ka mina ei kasutanud kunagi meie vestlustes kristlikes traditsioonides levinud absoluutsiooni või pattude andeksandmise vormelit (kuid see pole ka Avastaja koguduses pihtimise juures tavapärane). Avastaja koguduses on isiklik pattude tunnistamine mõnele lähedasele inimesele – mitte tingimata ainult pastorile või ordineeritud vaimulikule – üsna levinud praktika. Piht toimub ilma kindla reeglistikuta, enamasti vabas vormis vestlusena. Aus ja avatud südameilt ärarääkimine on koguduse liikmete silmis väärtuslik, kuigi seda ei järgita alati järjepidevalt. Puudub väljastpoolt tulenev ootus oma elust kellelegi rääkida. Pigem ollakse pihti valmis vastu võtma, kui keegi on selleks valmis. Samas hinnatakse ausat vaadet enesele ja haavatavust nii kogukonna liikmete kui ka näiteks jutlustajate ja õpetajate puhul – jutlusi, kus ei räägita oma isiklikest kogemustest ega läbielamistest, peetakse reeglina kuivaks ja elukaugeks.

Oma elu kõige salajasemate soppide avamine ja vigade tunnistamine teisele inimesele (mitte vaid Jumalale) võib pihtijale olla mitmel põhjusel hirmutav. Michel Foucault on tuntud kui subjektiivsuse teoreetik, kes uuris, kuidas inimesed allutatakse erinevatele võimustruktuuridele, domineerimisele ja allasurumisele või kuidas nad muutuvad lihtsalt ühiskonna mehhanismide teenriteks. Teda huvitas eriti see, kuidas inimene kui subjekt muudetakse objektiks, pöörates tähelepanu mehhanismidele, mis seda protsessi kujundavad. 1980. a Dartmouthis peetud loengute jooksul puudutas Foucault pihi mõistet kristluses.⁶³⁰ Ta näeb kristlust religioonina, mis paneb järgijatele tõekohustuse – kristlased peavad tunnistama dogmasid, pidama pühakirja tõekallikaks ja järgima autoriteete. Kuid kristlus nõuab ka eneseanalüüsi ja eneseavaldust: kristlane peab teadma oma patte ja kiusatusi ning tunnistama neid teiste ees, tunnistades seeläbi enda vastu. Michel Foucault eristab kristliku pihi ajaloos kahte olulist vormi: *exomologēsis* ja

⁶³⁰ Michael Foucault, „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth“, *Political Theory*, nr 21 (2) (1993): 198–227.

exagoreusis.⁶³¹ Need kaks praktikat kujundasid tema hinnangul sügavalt kristlikku arusaama eneseavaldusest, tõesst ja subjektiivsusest, kuid tegid seda väga erineval viisil. Varases kristluses kujutas *exomologēsis* endast dramaturgilist ja rituaalset eneseavaldust, mille kaudu patustaja näitas end avalikult ebapuhtana ning püüdis läbi meeleparanduse taastada oma koha kogukonnas. See ei olnud pelgalt verbaalne pihtimine, vaid füüsiline ja sümboolne rituaal, kus patukahetseja võis kanda räbalaid, paastuda või avalikult alandlikkust demonstreerida. Foucault' sõnul polnud siin rõhk niivõrd individuaalsel sisekaemusel, vaid avalikul näitamisel – patustaja keha tunnistas tema eksimusest. See pihi vorm ei olnud seotud üksikisiku sisemise analüüsiga, vaid pigem patu kujutamise ja väljatoomisega, et kogukond võiks sellest osa saada. Kui *exomologēsis* oli dramaatiline ja avalik rituaal, siis *exagoreusis* tähistas pihi muutumist pidevaks ja privaatseks praktikaks. Hilisemas kristlikus traditsioonis hakkas piht kujunema sisemise uurimise ja enesepaljastamise distsipliiniks, mille kaudu inimene pidi lakkamatult avama oma mõtted, kiusatused ja patud kellegi teise, näiteks vaimuliku juhendaja ees. See pihtimise vorm lõi võimusuhted, kus üksikisik loobus oma autonoomiast ja allutas end autoriteedile. Munkade ja nende vaimulike juhendajate vaheline suhe oli Foucault' hinnangul üks radikaalsemaid näiteid sellest mehhanismist: munk pidi elama täielikus allumisest, isegi kõige väiksem samm ilma juhendaja loata võis olla käsitletud eksimusest. Sellise võimusuhte tulemusena kaotab inimene aga iseennast. Foucault kirjutab:

„Tõe ilmutamist iseenda kohta ei saa lahutada kohustusest endast lahti öelda. Me peame ohverdama oma mina, et avastada tõe enda kohta, ja me peame avastama tõe enda kohta, et ohverdada oma mina. Tõe ja ohverdus, tõe meie enda kohta ja meie enda ohverdamine on sügavalt ja tihedalt seotud. Seda ohverdust tuleb mõista mitte ainult kui radikaalset elumuutust, vaid ka kui järgmise põhimõtte tagajärge: sa saad tõe ilmutamise subjektiks ainult siis, kui sa kaod või hävitad iseenda – kas reaalse kehana või reaalse eksistentsina.“⁶³²

Foucault väidab, et Lääne kultuur on püüdnud kujundada enesetõlgenduse viisi, mis põhineb mina positiivsel esiletõusul, mitte eneseohverdamisest, nagu kristlik pihipraktika ette nägi. Õigussüsteemid, meditsiin, psühhiaatria, poliitika ja filosoofia käsitlevad subjektiivsust üha enam positiivse lähtekohana. See püüdlus on seotud sooviga asendada kristlik eneseohverdus uue inimese käsitlemisega, kus mina avamine ei sõltu loobumisest, vaid positiivsest enesemääratlusest.⁶³³

Chad D. Lakies märgib, et Foucault' eesmärk ei olnud pihi olemust ümber kujundada ega pakkuda sellele uut tähendust, vaid analüüsida, kuidas see mõjutab isiksuse enesetõlgendust. Kuigi Foucault' kriitika pihist kui enesehävitamise mehhanismist on oluline, eriti arvestades kristliku pihi ajaloo kaasnenud

⁶³¹ Michael Foucault, „Technologies of self“, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, toim Luther H. Martin et al. (University of Massachusetts Press, 1988), 41–49.

⁶³² Foucault, „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth“, 221.

⁶³³ *Ibid.*, 222.

väärkohtlemist, leiab Lakies teoloogiliselt tähenduslikuma käsitluse pihist elutoova praktikana Dietrich Bonhoefferi teoloogiast.⁶³⁴ Bonhoefferi vaates toimub inimesega tema enese avamisel midagi, mis ei sarnane Foucault' kirjeldusega – ta peab küll alistuma, jätma maha kõik halva ja pihtimisel usuvennale kaob viimane eneseõigustus.⁶³⁵ Kuid pihtimisel toimub midagi erakordset – läbimurre uude ellu, sest Kristus ise kingib inimesele uue alguse.⁶³⁶ Pihtima ei pea kogu kogudusele, vaid piisab ühest usukaaslasest. See toob aga kaasa sideme taastamise kogu kogudusega läbi Jeesuse Kristuse. Just Bonhoefferi arusaam kirikust kui sotsiaalsest reaalsusest – inimeste kogukonnast, mida ühendavad transtsendentsed sidemed, mis toimivad ja püsivad väljaspool üksikisikut – annab Bonhoefferi õpetusele pihtimise kohta sügavuse. See sügavus tuleneb sellest, et pihti nähakse sotsiaalse suhte kehatuseks, mis avab võimalusi uuelaadsele enesemõistmisele ning uutele suhtevõimalustele kiriku ainulaadses kogukonnas. Bonhoefferi järgi kordub pihtimisel ristimisega sarnane sündmus – Jeesuse Kristuse kaudu tuuakse inimene pimedusest uude ellu. Patu avalikustamise jõud ei seisne võimuses pihtija üle – see ei ole objektistav ega allutatav –, vaid vastupidi, see on vabastav ja lahtiühendav toiming, mis ei seo, vaid hoopis võimestab ja teeb inimese vabaks. Erinevalt Foucault' käsitlusest, mille järgi piht on enesehävituslik mehhanism, viib Bonhoefferi arusaam pihist meid lähemale võimu mõistmisele, mis ei hävita, vaid annab elu.⁶³⁷

6.5. Kokkuvõte

Ignase rahanduskäitumises toimunud muutust uurimisprotsessi kuue kuu jooksul ei saa kindlasti nimetada vooruste väljakujunemiseks, kuna vooruste areng on elukestev. Samuti ei saa väita, et tema rahanduskäitumine on ilmingimata ka pärast uurimistöö lõppu mingil määral teadlikum või et tema kulutused vastavad ka veel täna rohkem tema enda soovidele, väärtustele ja ootustele. Pigem võib intervjuude ja finantspäeviku mõju käsitleda aristotellikus kontekstis kui sügavamalt arusaamist vooruslikust elust, kus intervjuuprotsess, dialoog ja Ignase refleksioon toimusid teatava võimendaja ja lihviavana. Kuigi etnograafiline teoloogia võib oma teatavates vormides mõjuda teraapilisena ja muutust ellu toovana, siis etnograafilisel intervjuul iseenesest ei ole garanteeritud muutvat jõudu. Muutus võib küll aset leida, kuid see sõltub sellest, kuidas uurijad ja uurimispartnerid neid kohtumisi enda jaoks mõtestavad ning millist rolli nad neile omistavad. Kuid Buberi dialoogilise filosoofia valguses võib seda dialoogi nimetada ka töö otsinguks ja leidmiseks ning isegi võimalikuks kohtumiseks üleloomulikuga. Ignase jaoks ei olnud need kohtumised tõenäoliselt üksnes teadusliku uurimistöö

⁶³⁴ Chad D. Lakies, „Confession as a Matter of Death and Life in Foucault and Bonhoeffer“, *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, nr 31 (2) (2022): 228–249.

⁶³⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Life together* (SCM Press Ltd., 1965), 88.

⁶³⁶ *Ibid.*, 90.

⁶³⁷ Lakies, „Confession as a Matter of Death and Life in Foucault and Bonhoeffer“, 240.

tarbeks peetud andmete kogumise sessioonid, vaid pigem vestlused, mis asusid pihi ja hingehoidliku dialoogi piiril. Üheks nende eesmärgiks oli toetada tema soovi kogeda elus teatavaid muutusi – muutusi, mis viisid tema elu suuremasse kooskõlla sellega, mida ta ise pidas kristlikuks eluviisiks. Seda võimaldas minu roll nii uurijana, pastori kui ka sõbrana. Usukogukonna või Ignase jaoks võõra inimesega samalaadse uurimistöö läbiviimine ei oleks seda külge tõenäoliselt avanud. Kuid erinevate rollide olemasolu tõi endaga kaasa ka küsimused võimupositsioonist ja uurimistöö eetikast. Natalie Wigg-Stevensoni sõnul tõi rollide nihe pastori suunas tema uurimistöö puhul esile uued võimalused kristlikuks eluks, lükates uurimisküsimustele vastamise ajutiselt tagaplaanile. Kuna minu uurimistöö keskendub voorusliku elu küsimustele, pakkus see võimaluse mõista ja näha, kuidas uurimispartneri vaade toimuvale ning tema enese ootused kristliku elu osas teatud vooruste avaldumist mõjutavad ja võimendavad.

7. KASINUS KUI HARULDANE JA ÕÕNESTAV VOORUS

7.1. Sissejuhatus

Millal muutub rahaline otsus mitte ainult ebaotstarbekaks, vaid moraalselt küsitavaks? Kas liigne kulutamine võib olla pahe – ja kui jah, siis milline? Käesolev peatükk uurib kasinuse vooruse tähendust kristlikus kogukonnas ja laiemas eetilises raamistikus. Kui eelnevas peatükis käsitleti uurimisprotsessi mõju, selle käigus ilmnenud muutusi Ignase rahanduskäitumises ning nende tähenduslikkust, siis käesolevas peatükis keskendutakse sellele, milliseid pahesid Ignas oma elus soovis vältida ning milliste vooruste poole ta püüdis liikuda. Arutlus saab alguse Ignase, refleksioonist, milles ta nimetab osa oma tarbimisotsustest „emotsionaalseteks laenudeks“. See avab ukse küsimusele, kuidas võiks kasinus – ajalooliselt hinnatud voorus – mõtestuda nii isikliku elu kui ka kogukondliku praktikana tänapäeva kontekstis. Peatüki eesmärk on uurida kasinuse voorust mitmekihilises tähendus kontekstis, mis hõlmab nii filosoofilisi kui ka teoloogilisi ja sotsiaalseid vaatenurki. Käsitlus tugineb klassikalisele vooruseetikale, eriti Aristotelese käsitlusele mõõdukuse ja liialduse vahele jäävast vooruslikust keskteest. Samal ajal analüüsitakse kasinuse kujunemist ajaloolise ja kultuurilise arengu taustal, pöörates tähelepanu sellele, kuidas see voorus on suhestunud kapitalismi tõusuga ja kujunenud kodanliku eluviisi osaks. Kasinust käsitletakse ka tänapäevase teoloogilise eetika vaatevinklist, kus see seondub moraalse enesepiiramise ja ligimesearmastusega sotsiaalse ja ökoloogilise vastutuse kontekstis. Samuti uuritakse, kuidas kasinuse mõistmine ja rakendamine väljendub kristlikus kogukonnaelus, kus uurimispartnerite isiklikud kogemused põimuvad koguduslike väärtuste ja igapäeva elu valikutega.

7.2. Kasinus kui voorus: isiklik kogemus ja eetiline raamistik

Ignas tõdes, et kulutab raha asjadele, mida tal tegelikult vaja ei ole ja mille ta saaks hakkama, ning tasub laenumakseid, mida ta ise nimetab „emotsionaalseteks“. Kas see on pahe? Ja kui on, siis milline? Aristoteles räägib raiskamise pahest, mis seisneb liialdamises.⁶³⁸ Raiskamine ei pruugi kõrvalseisjatele paista pahelisena, sest raiskaja võib oma kulutustega paljudele kasu tuua. Inimene, kes liialdab rahajagamisega, ei ole ilmtingimata rikutud ega vääritud, vaid Aristotelese arvates lihtsalt rumal.⁶³⁹ Samas võib raiskamine viidata taltsutamatu loomusele ja olla omane neile, kes kalduvad naudingutele.⁶⁴⁰ Siiski on Aristoteles selles osas lootusrikas – raiskajad võivad muutuda. Õige suunamise abil on võimalik nad

⁶³⁸ Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 76.

⁶³⁹ *Ibid.*, 77.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

viia tasakaalukama ja vooruslikuma teguviisi juurde. Kui raiskamine on aristotellik rumalus ja liialdamine, siis milline voorus sellele vastandub? Esimesena võiks mõelda kokkuhoiule või kasinusele, kuid Aristotelese jaoks ei ole raiskamise vastand mitte kokkuhoid, vaid lahkemeelsus.⁶⁴¹ Kuigi Aristoteles kasinusest varaga seoses ei räägi, on see voorus nii usulistest traditsioonides kui ilmalikus kirjan- duses laiialdaselt käsitletud.

Lucius Annaeus Seneca Noorem kirjeldab Epikurose filosoofiakooli, mida tuntakse nimega Aed, sissepääsu ees olevat raidkirja: „Võõras, siin saab sul olema hea, siin on nauding ülimaks hüveks“.⁶⁴² Kuid Aeda sisenejat kostitati vaid ohtra vee ja kesvapudruga. Lahke võõrustaja küsib: „Kas ei võetud sind hästi vastu?“ Seejärel selgitab ta: „Need aiad ei ärrita nälga, vaid vaigistavad, ega suurenda jookide läbi janu, vaid kustutavad selle loomulike ja odavate vahenditega.“⁶⁴³ Epikurose jaoks olid kestlik nauding ja kasinus omavahel seotud. Luk Bouckaerti järgi võib Epikurose õpetuses kasinust mõista kahe põhimõtte kaudu.⁶⁴⁴ Esimese põhimõtte järgi on kasinus ratsionaalne hinnang valu ja naudingu vahel: „Just seetõttu, et nauding on peamine ja loomulik hüve, ei vali me iga naudingut, vaid on hetki, mil me neist loobume, kui nendega kaasnevad raskused kaaluvad need üles. Samuti peame mõningaid kannatusi paremaks kui naudinguid, kui pika- ajaliste kannatuste läbimise järel ootab meid ees suurem nauding.“⁶⁴⁵ Teise põhi- mõttena toob Epikuros esile vajaduste lihtsustamise. Mida suuremad on inimese vajadused, seda tõenäolisem on, et need jäävad täitmata, mis omakorda põhjustab kannatust. Epikuros liigitas vajadused kolme kategooriasse: loomulikud ja vajalikud, loomulikud, kuid mittevajalikud ning ebaloomulikud ehk kujuteldavad vajadused. Esimese kategooria vajadused – olgu need füsioloogilised või sot- siaalsed – tuleks rahuldada võimalikult kasinal moel, samas kui teise ja kolmanda kategooria vajadustest tuleks hoiduda.

Vaba turumajanduse isaks kutsustud Adam Smith nõustus Aristotelese definitsiooniga voorustest kui keskteest liiasusseisundi ja puudujäägiseisundi vahel. „Kasinus kui voorus,“ kirjutas Smith teoses „The Theory of Moral Sentiments“, „asub tasakaalupunktis ahnuse ja pillavuse vahel – neist esimene tähendab liigset, teine aga puudulikku tähelepanu enesehuvidele.“⁶⁴⁶ Smith

⁶⁴¹ *Ibid.*, 40. Aristotelese järgi on lahkemeelsus voorus, mis on otseselt seotud vara ja selle kasutamisega. Kehaliste naudingutega seotud vooruseks on aga tema jaoks tasakaalukus (sōphrosynē), mis tähistab seisundit naudingu ja kannatuse vahel. Anne Lill märgib Nikomachose eetika kommentaarides, et ka saksa ja inglise keeles ei ole leitud täpset vastet mõistele sōphrosynē. Vt Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 276.

⁶⁴² Lucius Anneus Seneca, *Moraalikirjad Luciuks*, tõlk Ilmar Vene (Ilmamaa, 2008), 66.

⁶⁴³ *Ibid.*

⁶⁴⁴ Luc Bouckaert *et al.*, „Rational versus spiritual concepts of frugality“, *Frugality. Rebalancing Material and Spiritual Values in Economic Life* (Peter Lang, 2008), 28.

⁶⁴⁵ Epicurus, „Letter to Menoeceus“, *The Stoic and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, and Marcus Aurelius*, toim Whitney J. Oates (Random House, 1940), 32.

⁶⁴⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. (R. Chapman, 1809), 369.

ülistas kasinust kui ettevõtjatele sobivat eluviisi, kuna see soodustas kapitali akumulieerimist, kuid rõhutas, et see ei tohiks toimuda liigsete rahaliste ohvrite hinnaga. Ta pidas mõistlikuks, et jõukad kulutavad oma varandust, kuna see loob sissetuleku töölistele, kuid samas ei tohtinud see viia nende endi vaesumiseni. Ajaperiood, mil kokkuhoidlikkust kõrgelt hinnati, oli kapitalismi arengu algstaadium, ning ühiskonnakiht, kes seda ulatuslikult praktiseeris, oli tollane kesk-klass.⁶⁴⁷ Kokkuhoidlikkust ja teisi kodanlikke vourusi propageeris aktiivselt Benjamin Franklin, kes uskus, et nende vouruste arendamine on tee ametialase ja materiaalse edu saavutamise juurde.⁶⁴⁸ Ta ise hindas kõrgelt kasinuse vourust ning kirjutas: „Ära tee ühtegi kulu, mis pole kasulik sulle või kellelegi teisele – teisisõnu, ära raiska midagi.“⁶⁴⁹

Milliselt asetuks kasinuse vourus Alasdair MacIntyre'i vouruseetika raamistikku? Tuletame meelde, et MacIntyre järgi on vourused „omandatud inimlik väärtus, mille valdamine ja rakendamine kaldub võimaldama meil saavutada neid hüvesid, mis on praktikate suhtes sisulised, ja mille puudumine hoiab meid tõhusalt saavutamast noidsamu hüvesid“.⁶⁵⁰ Rõhutada tuleb, et vourused on selle definitsiooni järgi tugevalt seotud praktikate ja sisuliste hüvedega. MacIntyre näeb praktikat kui „sidusat ja kompleksset sotsiaalselt kehtestatud ühise inimtegevuse vormi, mille kaudu realiseeruvad selle tegevusvormi suhtes sisulised hüved püüdluses saavutada noid suurepärasuse standardeid, mis on selle tegevusvormi suhtes kohased ja osaliselt määravad, selleks et inimjõud jõuaksid suurepärasuseni ning sellega kaasnevate sihtide ja hüvede inimlikud kontseptsioonid avarduksid süstemaatiliselt“.⁶⁵¹ Kui ühiskonnas või kogukonnas puuduvad teatud praktikad, siis ei saa olla ka vouruseid. Teatud rüütellikud vourused, mida keskajal ülistati (näiteks julgus), on aja jooksul muutunud, kuna tänapäeval puuduvad tolele ajastule omased elulised praktikad. Antiik-Kreekas ei peetud kasinust (nagu ka alandlikkust) vouruseks, sest see ei sobinud kokku ideaaliga heast linna-kodanikust.

Anna Lewicka-Strzalecka pakub välja, et tänapäevases sotsiaalses kontekstis võiks kasinust vourusena aidata mõista just tarbimine kui praktika.⁶⁵² Ta tunnistab, et tarbimine ei ole õilis praktika, nagu seda on teadus või kunst, kuid on siiski

⁶⁴⁷ Anna Lewicka-Strzalecka, „The Unappreciated Virtue of Frugality“, *Desire: The Concept and its Practical Context*, Kindle versioon, toim Timo Airaksinen ja Wojciech W. Gasparski, Praxiology volume 24 (Routledge, 2017), 204.

⁶⁴⁸ Benjamin Franklin, *The Way to wealth, or, Poor Richard's maxims improved, &c* (Printed for the Booksellers, 1840), 9. Franklin pidas vourusteks näiteks puhtusearmastust, vaikust ja töökust. Vt Alasdair MacIntyre, „The Nature of the Virtues“, *The Hastings Center Report*, nr 11 (2) (1981): 28.

⁶⁴⁹ Benjamin Franklin, „Rules of Conduct“, *Little masterpieces*, toim Berry Bliss (Doubleday&McClure, 1901), 88.

⁶⁵⁰ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 190.

⁶⁵¹ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 187.

⁶⁵² Lewicka-Strzalecka, „The Unappreciated Virtue of Frugality“, 207.

omane peaaegu kõigile tänapäeva inimestele, ehkki erinevates vormides.⁶⁵³ Kasinuse voores kasvatamisega seotud sisemise hüve olemus tarbimise valdkonnas seisneks teadlikus vastutuse võtmises enda käsutuses olevate materiaalsete hüvede eest. Lewicka-Strzalecka arvates peaks kasinus olema inimese iseloomu lahutamatu omadus, sarnaselt õigluse või võrdsusega. Tänapäeval on tehnoloogia ja majanduse areng võimaldanud miljonitele inimestele ligipääsu kaupadele, mida veel mõnda aega tagasi sai endale lubada vaid eliit. Kuid kaupade tarbimine ei ole enam pelgalt individuaalne küsimus – seda tuleks käsitleda ka sotsiaalses ja ökoloogilises kontekstis. Tarbimisvalikud ei peaks olema ainult isiklikud otsused, vaid arvestama ka nende mõju teistele inimestele ja loodusele. Seega on tänapäevane kasinuse voores teatav viis kasutada oma võimu materiaalsete hüvede üle.⁶⁵⁴ Selline tõlgendus on lähedane Kreeka vooresolele σωφροσύνη, mille juured on aristokraatlikus traditsioonis. See termin tähistab mõistuse selgust, vaimset tasakaalukust või teatavat mõistlikkust. Nagu MacIntyre märgib, kuulub see voores neile, kellel on võimalus oma võimu kuritarvitada, kuid kes otsustavad seda mitte teha.⁶⁵⁵ Need, kes ei kuritarvita oma võimu tarbimishüvede üle, praktiseerivad kasinuse voores.

7.3. Ühiskondlik norm ja individuaalne voores: majanduse, tarbimise ja loodu vahel

James A. Nash usub, et kasinus ei ole ainult individuaalne voores, vaid on ka oluline ühiskondlik norm, mille taassünd on hädavajalik mitmete sotsiaalsete ja ökoloogiliste probleemide lahendamiseks. Kui kasinus on sotsiaalne norm, nihkub ka rõhuasetus. Tähelepanu keskmes on pigem sotsiaalsed eesmärgid ja tagajärjed kui individuaalsed motiivid, avalikud otsused ja struktuurid rohkemal määral kui isiklik iseloom.⁶⁵⁶ Pelgalt sellest rääkimisest Nashi arvates ei piisa – see peaks kujunema ühiskondlikuks käitumisnormiks, eriti arenenud riikides. Ta selgitab, et kasinus tähendab mõõdukust, tasakaalukust, kokkuhoidlikkust, kulu-tõhusust, tõhusat kasutamist ja rahulolu materiaalse piisavusega – sarnanedes „rahuloluga“, mida kiidetakse Uues Testamendis esimeses Pauluse kirjas Timoteosele (6:6–10).⁶⁵⁷ Fl 4:11 kinnitab apostel Paulus, et ta on õppinud olema rahul sellega, mis tal on. Sarnane üleskutse rahuloluks kõlab ka Hb 13:5. Kui Piibli Vanas Testamendis ülistatakse ühelt poolt Aabrahami ja Saalomoni rikkust kui Jumala õnnistust, siis Vana Testamendi tarkusekirjanduses leidub kutse

⁶⁵³ *Ibid.* Küsimus sellest, kas teadus ja kunst on igas vormis ja alati õilsad praktikad, on kindlasti vaieldav. Antud juhul edastan siiski Lewicka-Strzalecka seisukoha, mida ta ise lähemalt ei põhjenda.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, 208.

⁶⁵⁵ MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 136.

⁶⁵⁶ James A. Nash, „Toward the Revival and Reform of the Subversive Virtue: Frugality“, *The Annual of the Society of Christian Ethics*, nr 15 (1995): 145.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, 144.

mõõdukusele, mis sarnaneb Aristotelese voorusliku keskteega.⁶⁵⁸ Õp 30:7–9 autor palub Jumalalt, et ta ei peaks kannatama vaesust ega ihaldama üleküllust, sest mõlemad võivad viia patustamiseni – pigem soovib ta lihtsalt piisavat elatist. Kristlikus traditsioonis on kasinus sageli olnud seotud askeetlusega, kuigi askeetus on ajalooliselt olnud rohkem seotud kehalise enesevalitsemisega, näiteks toidust või seksuaalsetest ihadest loobumisega.⁶⁵⁹ Nash toob välja, et kasinus tähendab eraisiku tasandil distsiplineeritud tarbimist mingi kõrgema eesmärgi nimel, mistõttu on see instrumentaalne väärtus, mitte eesmärk iseenesest. Kuigi kasinust peetakse vahel enesekontrolli sünonüümiks, võib öelda, et selle eripära seisneb majandustegevusega seotuses – see on enesekontrolli alamkontseptsioon, mis keskendub eelkõige majandusvaldkonnale.⁶⁶⁰

Nash on välja toonud neli põhjust, miks me võime kasinust kutsuda ka majanduslikuks õõnestajaks. Esiteks lükkab kasinuse praktiseerimine tagasi levinud eelduse, et inimesed on rahuldamatud olendid, kes janunevad lakkamatult majandusliku kasu ja kaupade järele ning on egoistlikult pühendunud naudingu maksimeerimisele. Teiseks seisab kasinus vastu tarbimispropagandale – eriti kõikjale ulatuvale reklaamile, mis survestab meid rafineeritud võtete abil tahtma rohkemat, suuremat, paremat, kiiremat, uuemat, ahvatlevamat või „tipptasemel“ toodet. Kolmandaks võitleb kasinus erinevate psühholoogiliste ja sotsioloogiliste dünaamikatega, mis soodustavad ületarbimist, ulatudes kaugemale pelgalt turunduspropagandast. Neljandaks lükkab eetilisel teadlik kasinus tagasi valitseva ideoloogia, mis pooldab valimatut materiaalsel majanduskasvu. Nash lisab kokkuvõtvalt:

„Seega mässab kasinus küllusliku ühiskonna mõningate põhiväärtuste vastu. Isikliku, sotsiaalse ja ökoloogilise heaolu nimel lükkab kasinus tagasi liialdatud nautlemise, sundliku omandihimu, konformsusele ja võistlemisele rajatud tarbimise, hoolimatu raiskamise ning piiramatute materiaalse kasvu, mida majandusliku „progressi“ eestkõnelejad propageerivad – ja mida erineval määral omaks võetakse.“⁶⁶¹

Nash rõhutab, et kasinus ei ole vahend jõukuse saavutamiseks – vahel see küll selliselt toimis, kuid protestantlikus ajaloos see sageli nii ei olnud.⁶⁶² Puritaanide seas viis säästlikkus paradoksaalselt majandusliku eduni. Kuigi selle peamine eesmärk oli vastutustundlik tarbimine, tõi see mõnele kaasa kapitali kogunemise ja kasumi teenimise. Kasinus ei tähenda ihlust ega varanduse kuhjamist, kuid see hõlmab säästmist ja investeerimist tuleviku jaoks. Siiski ei piirdu selle eesmärk vaid majandusliku kasuga – see hõlmab ka õiglast ja heldet jagamist. Nashi sõnul

⁶⁵⁸ Aristotelese jaoks on voorused midagi, mis on äärmuste vahel asuvad tasakaalustatud dispositsioonid.

⁶⁵⁹ Volker Kessler, „Virtues and Vices About Money“, *Scriptura 111*, nr 2012 (3) (2012): 540.

⁶⁶⁰ Nash, „Toward the Revival and Reform of the Subversive Virtue: Frugality“, 146.

⁶⁶¹ *Ibid.*, 144.

⁶⁶² *Ibid.*, 149.

on kasinus oluline selleks, et võidelda liigse ja ebaõiglase tarbimise ning tootmise vastu ning lahendused suurtele sotsiaalsetele ja ökoloogilistele probleemidele sõltuvad selle vooruse taaselustamisest ja selle ümberkujundamisest.

Ületarbimist kui kasinuse vastandit võib käsitleda ka ükskõiksuse, hoolimatuse või suisa halastamatuse pahena. Kliimamuutuste väljakutsete taustal esitas paavst Franciscus oma entsüklikas „Laudato Si”⁶⁶³ ökoteoloogia. Ta väitis, et kliimamuutus tuleneb peamiselt kaupade tootmisest ja tarbimisest, kuna inimesed toodavad ja tarbivad üha enam, suurendades kasvahoonegaaside heitkoguseid. Lisaks rõhutas ta, et tarbimine süvendab kliimamuutust, kujundades tarbimisühiskonnale omast hoiakut kõige ja kõigi suhtes. Tema sõnul iseloomustab tänapäeva maailma praktiline relativism. „Kui inimesed asetavad end keskmesse, annavad nad absoluutse eelise hetke mugavusele ning kõik muu muutub suhteliseks.”⁶⁶³ Franciscus kirjutas, et postmodernses maailmas ohustab inimesi laialdane individualism ja enesekeskne hetkega rahuldust pakkuv tarbimiskultuur, mis mõjutab nii perekondi kui ka ühiskondlikke suhteid. Ületootmisest ja tarbimisest tulenev kliimakriis mõjutab eriti rängalt arenguriike, kus paljud vaesed sõltuvad loodusvaradest ning neil puuduvad vahendid kliimamuutustega kohanemiseks või looduskatastroofideks valmistumiseks. Soojenemine sunnib loomi ja taimi rändama, mis kahjustab vaeste elatist ja sunnib ka neid oma kodudest lahkuma. Keskkonna halvenemine on toonud kaasa kliimapõgenike arvu kasvu, kuid neid ei tunnustata rahvusvahelise õiguse järgi pagulastena ega pakuta neile õiguslikku kaitset. Franciscus tunnistab, et kahjuks kohtab nende kannatuste suhtes sageli ükskõiksust, mis peegeldab vastutustunde kadu meie ühiskonnas. Paavst Franciscuse järgi on tarbimismentaliteet hoiak, mis võimaldab inimesel vältida moraalset vastutust ja kasutada teisi ära, käsitledes neid pelgalt objektidena.⁶⁶⁴ Ületarbija on tema sõnul keegi, kes on maailmas valitseva kannatuse suhtes ükskõikne: „Kui me ei räägi enam vendluse ja ilu keelt oma suhtes maailmaga, muutume isekateks peremeesteks, tarbijateks ja halastamatuteks ekspluateerijateks, kes ei suuda oma hetkevajadusi piirata. Seevastu, kui tunneme end sügavalt seotuna kõige olemasolevaga, kerkivad mõõdukus ja hoolivus esile iseenesest.”⁶⁶⁵ Ületarbimine on paavst Franciscuse arvates hoolimatus, ükskõiksus, isekus ja halastamatus nii selle maailma vaeste kui ka loodu suhtes ning sellisena moraalne puudulikus.

⁶⁶³ Paavst Franciscus, „Laudato si’: On Care for Our Common Home“, Vatican Press, Vatican City, 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, §123, 91.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, §11, 11.

7.4. Kasinus ja tarbimine kogukondlikus peeglis: uurimispartnerite kogemused, kõhklused ja kriitika

Kuigi Ignas vähendas intervjuuperioodi vältel oma kulutusi ja loobus emotsionaalsetest laenudest, mis viitab kasinusele, oli tal raske selgitada, milline peaks kristlik kasin eluviis tänapäeval välja nägema. Ta arutles, mida kasinus tähendas esimesel sajandil Uue Testamendi sündmuste toimumise ajal ning kui palju kristlaste eluviis pidi ikka erinema ümbritsevast ühiskonnast.

„Mina mõtlen niimoodi et kui vaadata jüngreid nagu selles ajas selles ajahetkes kui nad elasid seesama kus Apostlite tegudes on et kui nagu noh kui suureks nagu [...] et mis see tema kohta tähendas kasinus see kes seda kuulas [...] et kui äärmusesse Jeesus ikkagi jüngreid kutsus et kui äärmusesse [...] et kui palju nende elud siis pidid eristuma nendest inimestest sellel ajal kus nad elasid.“ (Ignas)

Ignas rääkis seejärel mulle loo oma paadi müümisest, mis peegeldas tema jaoks sügavat elulist valikut. Ühel pühapäeva hommikul näitas ta oma paati potentsiaalsele ostjale ja suundus seejärel jumalateenistusele. Teel märkas ta vastutulevat autot, mille järelkärus oli paat – sõitmas suunaga mere poole. See hetk jäi talle eredalt meelde, sest tema silmis võttis see kokku ühe olulise küsimuse: millise tee inimene oma elus valib? Kas ta läheb hommikul jumalateenistusele või suundub hoopis kalale? Võimalik, et Ignas tahtis sellega öelda, et kristlasena on oluline teha oma elus valikuid, mis võimaldavad osaleda kristlikes kogukondlikes praktikates, ilma et ükski materiaalne vahend või hobi saaks seda takistada. Seejuures ei olnud aga tema jaoks niivõrd oluline mõista kasinuse täpset olemust või keskenduda selle taga olevatele motiividele.

Küllalt sarnane vaatenurk oli ka Mihklil. Kui ma temalt küsisin, kas tema ellusuhtumises rahasse toimus mingeid muutusi pärast kogudusega liitumist, vastas ta:

„Ausalt öeldes ma nagu ma nagu ei saa aru et midagi oleks hirmsasti muutunud [...] võib olla see et [...] Piibel ise kutsub üles elama mõõdukalt et siis vastavalt sellele seadsid oma sammud ja toimetamised [...] ja ütleme raha hankimine ei old ka enam nagu nii oluline [...] et et [...] võib olla oligi see töökohtade valimine ja kõik see käis läbi kristluse või [...] et et oleks alati nagu pühapäeval teenistustel onju kolmapäevastel teenistustel onju [...] et need pidev siuke tööandjaga jagelemine et [naerab] et oleks seal kus tahan olla.“ (Mihkel)

Mihkli jaoks seondus mõõdukus sellega, et raha ei olnud enam nii tähtis. Olulisemaks kriteeriumiks oli valida töökohad, mis võimaldasid osalemist kogukondlikel kooskäimistel. Mihkel soovis pühapäeval olla just seal, kus ta tundis end kuuluvat. Avastaja koguduses toimuvad lisaks pühapäevastele jumalateenistustele ka kolmapäevased kokkusaamised, mis leiavad tavapäraselt aset väiksemates nn kodugruppides. Paljude koguduseliikmete jaoks on osalemine nendes rühmades oluline. Tähelepanuväärne on, et Mihkli hinnangul on kristliku

usutõlgenduse järgi töökoha valikul oluline arvestada sellega, et töögraafik võimaldaks osaleda nii pühapäevastel jumalateenistustel kui ka nädala sees toimuvatel koguduse kokkusaamistel. Selles peitub teatav mõõdukuse mõõde – hoiduda või loobuda raha teenimisest ajal, mil kogudus ühiselt Jumalat teenib. Kristlik töökoha valik seoses mõõdukusega tähendab tema jaoks eelkõige seda, et see võimaldab aktiivselt kaasa lüüa koguduse elus.

Kui Nash iseloomustab mõõdukust kui instrumentaalset voorust – vastutus- tundlikku tarbimist mingi kõrgema eesmärgi nimel –, siis Mihkli puhul tähendab mõõdukus valmisolekut loobuda potentsiaalsest materiaalsest varast või vahenditest. See loobumine on samuti seotud mingi kõrgema eesmärgiga. Selline vaatenurk laiendab kasinuse mõistet. See ei hõlma üksnes tasakaalukat tarbimist, vaid ka teadlikku otsust loobumiseks, et suunata elu kõrgemate vaimsete, kogukondlike või moraalsete hüvede poole. Varem tsiteeritud Anna Lewicka-Strzalecka on macintyre'iliku vooruseetika võtmes pakkunud, et kasinust voorusena aitab mõista just tarbimine kui praktika. Kasinuse vooruse kasvatamisega seotud sisemise hüve olemus tarbimise valdkonnas seisneb tema sõnul teadlikus vastutuse võtmises enda käsutuses olevate materiaalsete hüvede eest. Mihkli kasinuse, mis väljendub loobumises, võib omakorda asetuda koguduse kujundamise praktika valgusesse. Koguduse kujundamise praktikas osalemine toob endaga kaasa hulgaliselt sisulisi hüvesid, mis on macintyre'iliku definitsiooni järgi lõpmatud. Nendeks on sotsiaalne sidusus kogukonnaliikmete vahel, rõõm usukaaslaste toetamisest ning julgustus sellest, kui teised omakorda sind toetavad, vaimulik kasvamine kogukonna keskel ning – kõige olulisemana – teadmine, et Jumal on koguduses kohal ja jagab oma armu. Nii saab kasinuse kristliku kogukonna kontekstis mõistatud mitte ainult voorusena, mis keskendub tarbimisele, vaid ka loobumise voorusena, mis eelistab materiaalsete eesmärkide taotlemise asemel kogukondlikke praktikaid ja toob sellega kaasa vastavad sisulised hüved.

Ka Velloga läbiviidud intervjuus tuli kasinuse kristlikus kogukonnas jutuks. Nagu ka Ignasel, polnud ka temal selgust, mismoodi see voorus peaks elus väljenduma, mida illustreerib järgmine lõik meie vestlusest:

Mina: Mis see meie elus võiks tähendada siin Eestis [...] mis on kasin eluviis 2024 meie koguduses.

Vello: [veidi irooniliselt] Autoga ei sõida [...] sõidaks rongi ja jalgrattaga [...] auto on kulu ühesõnaga elaks siukest elu et kulu oleks võimalikult väike [...] oleks kasin [...] ei sõida autoga poodi.

Mina: Kas sulle tundub et sa ei ela kasinat eluviisi [arvestades iroonilist ala- tooni millega Vello vastas]

Vello: Ma arvan et ma ei ole selle peale mõelnud

Kuigi Vello kirjeldas kasinuse väljendust üsna hästi, on selge, et see voorus tundus talle pigem kättesaamatu, võib-olla isegi mittesobiva või liialdavana – mille üle ta polnud ka sügavamalt mõelnud. Ignase ja Vello kõhklused kristliku kasinuse tänapäevase tähenduse määratlemisel peegeldavad tõenäoliselt laiemalt

ka Avastaja koguduse väljakutseid selle vooruse mõistmisel ja kasinuse kultuuri juurutamisel oma liikmete seas. Meie vestlus Kärdiga tõi esile tema terava kriitika kasinuse puudumise suhtes, mida ta tajub, jälgides koguduse liikmete eluviisi.

Kärt: Mhmm [...] ma kutsusin ühte oma kolleegi [Kärt kutsus oma kolleegi Avastaja koguduse jumalateenistusele] ja siis ta ütles et [...] ma ei tule sinna niikuinii korjatakse seal raha nad kõik sõidavad ju Jeepidega ja elavad oma majades [...] kuna ma olen ise jünger siis ma tean et ma pean ainult ennast jälgima [...] a tegelikult miks elada niimoodi mõnusalt [mõtlikult] ma ei ütle et auto peaks olema sul nüüd tõesti mingi ma ei tea [...] vändaga paned käima aga kas meil peab olema korterid kus me teenime tulu [...] ma mõtlen ma ei taha olla kriitiline [...] ma ei taha [kurvalt] see ei ole minu asi selle pärast et ma ei tea kuidas inimesed mõtlevad [...] tegelt meil võiks olla igal ühel on oma kodu [...] et kas me peame neid asju niipalju kuhjama et saada aru sellest põhi asjast et me ei võta midagi kaasa.

Mina: Kasinus vä?

Kärt: Ma räägin [...] kunagi 15 aastat tagasi [...] kui me veel Lembituga [Kärdi eksabikaasa] koos elasime või natuke rohkem siis Olev [koguduse pastor] küsis mult et Kärt kas sa oled kasin ja ma ütlesin Olev ei ole [kurvalt] mkmm [...] oli pulma aastapäev mõtlesin et kas tuleb mingi kingitus ka [...] võta pangakaart mine osta [eksabikaasa soovitas Kärdil kingi endale ise osta] läksin ostsin endale kuldkõrvarõngad [...] aga nüüd praegu mõtled nagu piinlikkusega et miks [...] ma ei tea.

Kärt vaatab kriitiliselt eluviisi, mida paljud võiksid pidada rahatargaks ja kaalutletuks. Investeerida kinnisvarasse, et luua passiivset üüritulu – see tundub mõistlik ja ettenägelik samm. Ent Kärdi silmis peitub siin kasinuse puudumine, liigne materiaalse poole püüdlemine ja sügavam unustus sellest, et ükskord lahkume siit ilmast sama tühjade kätega, nagu me siia tulime. Tema jaoks pole küsimus rahalises tarkuses, vaid inimese südamehoiakus. Kärdi sõnad kõlavad justkui Jeesuse tähendamissõnast Luuka 12:13–21, kus räägitakse rikkast mehest, kelle põld andis rohkesti vilja. Mees otsustab ehitada suuremad aidad, et mahutada kogu oma vara, ning loodab nautida muretut elu. Kuid Jumal ütleb talle: „Sina arutu! Selsamal ööl nõutakse sinult su hing – kellele jääb siis see, mis oled kogunud?” Jeesus hoiatab, et inimene ei peaks lootma oma varandusele ega elama ahnuses, sest isegi külluses ei sõltu elu sellest, mida inimene omab. Selle asemel kutsub Ta üles olema rikas Jumalas. Rikas mees selles loos ei tule selle pealegi, et suurem saak võimaldaks tal aidata neid, kes on puuduses. Ben Witherington III kommenteerib seda tähendamissõna: „See, mida Jeesus sugugi heaks ei kiida, on inimesed, kelle tähelepanu keskmes on vaid oma vara, investeerimisportfellide, elatustaseme või pensionifondide kasvatamine – just midagi sellist kujutaski eluna ette rikas rumal mees.“⁶⁶⁶

Kärdi sõbranna sõnad – et Avastaja koguduses on jõukad inimesed, kes sõidavad maasturitega ja elavad oma majades, ning et tema ei sobitu sotsiaalselt

⁶⁶⁶ Witherington III, *Jesus and Money. A Guide for Times of Financial Crisis*, 66.

sellesse seltskonda – peegeldavad omakorda ka Kärdi enda kriitikat koguduse liikmete eluviisi suhtes. Ehkki enamik koguduseliikmeid tegelikult ei sõida luksusautodega ega ela suures majas, kuuluvad nad siiski peamiselt keskklassi – inimesed, kes saavad elus hakkama ja ei koge otsest materiaalselt kitsikust.⁶⁶⁷ See lähtub ka koguduse demograafilisest pildist – enamik liikmeid on täna 40–50-aastased, kelle karjäär on selleks ajaks välja kujunenud ja saavutanud kõrgpunkti. See väljendub ka inimeste sissetulekutes. Alla 30- ja üle 60-aastased moodustavad koguduseliikmete hulgas selge vähemuse. Kui COVID-19 pandeemia ajal majanduselu tardus, korraldasid koguduseliikmed vabatahtliku korjanduse, olles valmis rahaliselt toetama neid, kes olid kaotanud töö või sattunud puudusesse. Mäletan, kuidas koguduse juhtkond püüdis leida abivajajaid, kellele ulatada käsi – ent neid polnud koguduses peaaegu kusagilt leida. Võib-olla oli küsimus hoopis selles, et keegi ei soovinud rahalist abi vastu võtta, ehkki seda pakuti, ja püüti pigem ise hakkama saada. See pani mind tol hetkel mõtlema, kui palju me tegelikult soovime oma haavatavust ja abivajadust üksteisele kristlikus kogukonnas välja näidata. Teisalt väljendab see ehk koguduse enamuse majanduslikku seisundit ka kriisi ajal – suurem osa liikmetest ei kogenud puudust ja tulid majanduslikult toime.

Volker Kessler mõtiskleb kasinuse definitsiooni üle tänapäeva maailmas ning tõdeb, et see sõltub nii majanduslikust kui ka kultuurilisest kontekstist, kus rikkus on jaotatud ebaühtlaselt ja sageli ka ebaõiglaselt. Seetõttu defineerib ta kasinust järgmiselt: „Kasinus tähendab tänapäeva ebaõiglasel maailmas olla rahul sellega, mis sul on.“⁶⁶⁸ Kessleri definitsioon hõlmab ka rahulolu printsiipi, mida tõstis esile Nash, kuid jätab kõrvale distsiplineeritud, mõõduka ja vastutustundliku tarbimise aspekti. Kasinuse on Nashi järgi instrumentaalne voorus, mille eesmärgiks on sotsiaalsete ja ökoloogiliste probleemide lahendamine ja sellisena kristliku armastuse väljendus oma ligimese vastu. Rõhutades vaid rahulolu tähtsust ebaõiglase ressursijaotuse tingimustes ja jättes kõrvale mõõduka tarbimise idee, näib kasinuse Kessleri tõlgenduses justkui olevat pigem puuduses elavate inimeste voorus. Kuid Nash peab kasinust pigem jõukama elanikkonna ja esimese maailma jaoks oluliseks vooruseks. Naastes Avastaja koguduse ja minu uurimispartneritega peetud intervjuude juurde, võib tõdeda, et liigne laenamine ja pillav kulutamine on uurimispartnerite silmis selged pahed. Kuid see, mida täpselt tähendab kasinuse, jääb häguseks – see on justkui midagi, mida peaks austama, kuid mille piirjooned ja eesmärk pole alati selged. Selle vooruse seost ligimesearmastuse ja õiglusega reeglina ei nähta. Ometi on kasinuse just see voorus, millele peaksid

⁶⁶⁷ Swedbank viis läbi uuringu, millest selgus, et 2024. a peavad Eestis inimesed keskklassi kuulumise eelduseks oma eluaseme omamist ning lisakulutuste lubamist (nt restoranis käimist, taksoõitu, koduremonti ning reisimist). Vt Mari-Liis Jääger, „Swedbanki uuring: ligi pool Eesti elanikkonnast liigitab end keskklassi“, 1. oktoober 2024, <https://blog.swedbank.ee/rahaasjade-teabekeskus/uuring-ligi-pool-eesti-elanikkonnast-liigitab-end-keskklassi>.

⁶⁶⁸ Kessler, „Virtues and Vices About Money“, 542.

vähemalt Nashi järgi erilist tähelepanu pöörama eelkõige jõukamad ja privilegeeritumad – ka need, kelle hulka kuuluvad paljud Avastaja koguduse liikmed.

Püüdlus mõista, kas uurimispartnerite jaoks on kasinuse ja loodushoiu vahel mingi seos, ei andnud samuti selgemat arusaama nende motiividest kasinuse praktiseerimisel. Intervjuu käigus lugesin uurimispartneritele vahel ette Piiblist lõike, mis käsitlesid teatud hoiakuid vara ja selle kasutamise suhtes ning inimese vastutusest loodu eest hoolitsemisel laiemalt. Pärast seda uurisin, kuidas nad nendest piiblitõikudest aru saavad ja mida see neile ütleb. Ignasega lugesime koos 1. Moosese 2:15 kirjakohta, kus on kirjeldatud, kuidas Jumal paneb inimese Eedeni aeda harima ja hoidma. Seejärel küsisin temalt, kas ta näeb, et selles lõigus öeldu käib ka tema kohta – kas ka tema on kutsutud hoolima Jumala loodust. Ignas vastas:

„Et ma pean loodust kaitsma selle pärast et inimkond on sellele oma tegevusest mingi jälje jätnud siis seda ma ei tunne [naerab] seda ma ei tunne selle pärast et [...] ma ei tea mis sa täpselt mõtled eks küsid mu käest aga ma mõtlen seda prügi sorteerimise janti [...] ma arvan et praegult tegeletakse sellega et tavainimesele on pandud mingid ilged koormad kaela mida tootjad oma igasuguste nõudmistega minuarust ammu üle vindi keeranud ja tegelikult see pannakse tavainimese kaela [...] need on need tunded mis mul on mõnikord [...] noh teades kuidas sellest rohest on äri tehtud kuidas sulle mingeid sertifikaate hakatakse müüma kuidas CO2 kvote müüakse kuidas Eesti selle pealt teenib [...] kogu sellest on loodud üks äri eks [...] nüüd on see nagu enda selline noh enda vastutus kui seda kohta lugeda siis nagu peaks seda tegema kuidas see minu panus nagu selle [...] väikesed alad mida ma saan mõjutada seda ma peaksin mõjutama mida ma ei saa seda ma ei mõjuta [...] ma ei ole mõelnud selle peale et kas ma peaksin vähem autoga sõitma näiteks.“ (Ignas)

Looduse heaperemehelik kasutamine on Ignase jaoks midagi, millele peaks justkui mõtlema ja väiksemates asjades seda ka mõjutama. Siiski pöördub tema vastus uude suunda ja selles kõlab peamiselt kriitika selle kohta, kuidas „rohest on tehtud äri“.

Küllalt sarnased olid Vello vastused loodushoiu osas. Kui ma küsisin, kas kristlased peaksid olema eriliselt tundlikud loodushoiu osas, siis ta vastas:

„Ma arvan et ma ei tea [...] et seda peaks kindlasti tegema aga sellega ei peaks üle mõistuse minema [...] no jah see mingisugune rohepöörde jutt on ikkagi tugevalt politiseeritud noh [...] ma mõtlen seda et meil omal oleks hea keskkond kus elada aga ei pea minema niimoodi et Euroopa Liit surub peale mingisuguseid [...] no nagu oli see et maal elavatel inimestel peab olema mingisugune komposter [...] maa inimesed kogu aeg on nii elanud ja nüüd hakatakse neid reguleerima [...] seda ma mõtlen et asi läheb kohati nagu nagu öeldakse talupoja mõistuse vastu.“ (Vello)

Kuigi loodu eest hoolitsemise vajadust tunnistatakse ning Vello ja Ignas leiavad, et üksikisikul on võimalik oma igapäevaste valikutega keskkonda positiivselt mõjutada, iseloomustavad nende suhtumist siiski pigem kriitilised hoiakud

keskkonnaregulatsioonide suhtes ning distantseerumine sellistest teemadest, mida iseloomustab sõnastus lausetes, nagu „ma ei ole sellele mõelnud“ või „ma ei tea“.

Avastaja koguduse jumalateenistuste jutlustes, väikegruppide aruteludes ega avalikes seisukohtades ei kajastu ökoteoloogilised vaated peaaegu üldse. Jumala loodu eest hoolitsemine ei ole kogukonnas selgelt väljendatud ühine väärtus. Kuigi mõned liikmed võivad seda isiklikult tähtsustada ja väljendada oma eluviisiga, ei laiene see hoiak kogudusele tervikuna. Sama muster kordub ka paljude teiste kohalike ja globaalsete sotsiaalsete, poliitiliste ning majanduslike küsimuste puhul, olgu tegu ebaõiglusega või üksikisiku vastutuse tunnetamisega laiemas maailmas. Avastaja kogudus hoidub reeglina selliste teemade kriitilisest käsitlemisest ja avalike seisukohtade võtmisest. Ehk just seetõttu on liikmetel raske mõista ja luua sidet oma tarbimisharjumuste ning kristliku spirituaalsuse ja eluviisi vahel. Jana rääkis mulle sellest, kuidas ta on eriti tundlik rõivatööstuses leviva ületootmise suhtes. Ta püüab osta riideid taaskasutusest ja õpetab sellist suhtumist ka oma lapsele. Minu küsimusele aga selle kohta, milline võiks olla kristlik tarbimine, vastas ta:

„Et ehh [...] minu jaoks ei ole jah sellist eraldi tarbimise liiki nagu kristlik tarbimine pigem kristlik tarbimine on see kui ma lähen ostan uue Piibli või vaimset kirjandust et see oleks see aga muidu [...] muidu pigem ja selline rahatarkus ja mõistlik ületarbimise vältimine et see on siuke mida ju hästi paljud inimesed tänapäeval teevad ja seal ei pruugi ristiusuga mingit pistmist olla.“ (Jana)

Jana on ületarbimise suhtes sotsiaalselt küllalt tundlik. Teadliku inimesena tõi ta välja ka mõned konkreetsete ettevõteted, mille tootmispraktikad lähevad vastuollu tema eetiliste tõekspidamistega ja mille tooteid või teenuseid ta seetõttu ei kasuta. Samas ei seosta ta oma käitumist kristliku tarbimisega – tema jaoks on tegemist eelkõige mõistliku tarbimise ja rahatarkusega.

Kuidas oleks võimalik kasinuse voorust kristlikus kogukonnas au sisse tõsta? Entsüklikas „Laudato Si“⁶⁶⁹ rõhutab paavst Franciscus, et põhiprobleem seisneb meie väheses teadlikkuses ühisest päritolust, vastastikusest seotusest ning ühisest tulevikust, mida jagame kõigi inimestega. Selline sügav teadvustamine võimaldaks meil kujundada uusi veendumusi, hoiakuid ja eluviise.⁶⁶⁹ Artur Rich kirjeldab majanduse tähendust laiemalt eetilisest dimensioonist lähtuvalt. Sellest kasvatab ta välja majanduse eesmärgid, mis tulenevad usust, lootusest ja armastusest.⁶⁷⁰ Esimene eesmärk on fundamentaalne – inimene on Jumala loodu. See tähendab, et inimene on loodud Jumala näo järgi ning kannab vastutust mitte ainult teiste inimeste, vaid ka Jumala ees. Inimese käitumine peab seetõttu väljendama kindlat eesmärki – täita Jumala tahet eetilisel viisil. Teine on inimlik – majandus peab olema inimelu teenistuses ning tagama selle materiaalse toetuse. Kolmas eesmärk

⁶⁶⁹ Paavst Franciscus, „Laudato si’: On Care for Our Common Home“, 149.

⁶⁷⁰ Artur Rich, *Business and Economic Ethics. The Ethics of Economic Systems* (Peeters, 2006), 277–298.

on sotsiaalne. Majanduse ülesanne ei ole pelgalt teenuste ja toodete pakkumine, vaid see peab rajanema jaotava õigluse põhimõtetel ning pöörama erilist tähelepanu vähemsoodustatud isikutele. Neljas eesmärk on ökoloogiline. Loodusressursside – nagu vee, õhu ja maavarade – kasutamine, mis loob elu võimaldavaid vahendeid, ei tohi ohustada ega kahjustada loodut kui eluallikat. Kui majanduselu eraisiku tasandil taandub üksnes teisele eesmärgile – inimlikule, personaalsele lähene-misele, mis keskendub materiaalsele hakkamasaamisele –, siis see ei täida Richi käsitletud esimest eesmärki. Inimene on Jumala loodu, kelle majanduskäitumine peab sellest tõsiasjast lähtuma ning väljenduma ka teiste majanduse eesmärkide – sotsiaalsete ja ökoloogiliste – järgimises.

Avastaja koguduse mitmete uurimispartnerite ettekujutus sellest, kuidas nende praegune rahanduskäitumine Eestis mõjutab teiste inimeste elu ja kogu loodut, on üsna ebamäärane ja kaugel. Sellist teadlikkust võiks aidata teravdada see, kui tuua koguduseni jutustusi, lugusid ja kirjeldusi teiste inimeste elust, püüdes mõista, kuidas on omavahel seotud meie kõigi saatused ja eluteed. Emily Reimer-Barry on kirjutanud oma kogemusest teoloogilise eetika õpetamisel, kui ta toob sisse HIVi/AIDSi temaatika.⁶⁷¹ HIVi leviku statistika, nii globaalselt kui ka riigi sees, ei tekita üliõpilastes erilist emotsionaalset reaktsiooni. Kuigi Saharataguses Aafrikas elab üle 20 miljoni nakatunu, on neid numbreid sageli raske seostada reaalse kogemusega. Üliõpilased muutuvad aruteludes palju aktiivse-maks ja kaasahaaratumaks, kui nad loevad etnograafilisi kirjeldusi, personaalseid lugusid või vaatavad dokumentaalfilme. Nad esitavad rohkem küsimusi ja analüüsivad teemasid isiklikumalt. Kirjalikes ülesannetes mainivad nad, et selline lähenemine teeb õppetöö praktilisemaks ja elulähedasemaks. Kuigi üliõpilaste algne ükskõiksus suurte inimrühmade kannatuste suhtes on Reimer-Barry jaoks murettekitav, näib, et noored soovivad õppida viisil, mis loob isikliku sideme. Isiklikud lood kaasavad emotsionaalselt ning aitavad oma väärtusi ja maailma-vaadet uuesti läbi mõelda. Kui kasinus tähendab lisaks isiklikule rahulolule ka teadlikku loobumist ülemäärasest tarbimisest millegi kõrgema nimel, mis on kantud ligimesearmastusest ja kaastundest, siis saab sellest tõeliselt instrumen-taalne voorus. Sellisel juhul ei ole kasinus pelgalt eraldiseisev individuaalne hoiak, vaid voorus, mis teenib kõrgemat eesmärki ja mille praktiseerimisel on sügavam, tähenduslik mõõde.

7.5. Kasinuse kui vooruse olemus ja tema seotus teiste voorustega

James Nash kinnitab, et kasinus on instrumentaalne voorus. See on distsiplineeritud tarbimine mingi kõrgema eesmärgi nimel, mistõttu on see instrumentaalne väärtus, mitte eesmärk iseenesest. Otfried Höffe nimetab kasinust „teiseseks

⁶⁷¹ Emily Reimer-Barry, „The Listening Church: How Ethnography Can Transform Catholic Ethics“, *Ethnography as Christian theology and ethics*, Kindle versioon, toim Christian Scharen ja Aana Marie Vigen (Bloomsbury Academic, 2011), 97.

vooruseks“.⁶⁷² Teisesed voorused, nagu näiteks korraarmastus, täpsus või töökus ei ole head iseenesest, vaid sõltuvad sellest, milleks neid kasutatakse. Kasinust võib kasutada inimelu õitsengu saavutamiseks, õigluse või armastuse vooruste rakendamiseks. Kuid keegi võib olla kasin ka selleks, et saavutada midagi, mis on iseenesest kogukonda kahjustav, paheline või suisa seadusevastane. Ka Alasdair MacIntyre käsitleb oma teoses „Secularization and Moral Change“ nn teiseseid voorusi, mis on kujunenud Inglismaal klassidevahelise koostöö ja kompromisside tulemusena.⁶⁷³ Need voorused on pragmaatiline lähenemine probleemidele, koostöövalmidus, ausa mängu põhimõtted, sallivus, kompromissivalmidus ja õiglus. MacIntyre nimetab neid teisesteks voorusteks, kuna need ei aita määratleda, milliseid eesmärke inimesed peaksid elus taotlema, vaid keskenduvad sellele, kuidas teatud projekte ellu viia. Need voorused ei suuna konkreetsete elueesmärkide poole, vaid õpetavad, kuidas olemasolevaid eesmärke teatud viisil saavutada. Nii et rääkides kasinuse voorusest on oluline panna tähele seda, milleks kasinust kasutatakse või millist kõrgemat eesmärki see teenib.

Aquino Thomas on kirjeldanud vooruste seotuse kontekstis nende erinevaid astmeid.⁶⁷⁴ Moraalne voorus võib tema hinnangul olla täiuslik või ebatäiuslik. Ebatäiuslik voorus, nagu mõõdukus või mehisus, on küll tõelised voorused, kuid on lihtsalt kalduvused teha head, olgu see loomupärane või harjumusest kujunenud. Vooruse teeb täiuslikuks aga see, kui tarkuse või armastuse vooruse abil ühendatakse see teiste voorustega. Thomas viitab ka Augustinusele, kes küsib, kas ihnsate voorused on tõelised voorused, kui nad arukalt kaaluvad kasumi võimalusi, kannavad julgelt julmi ja kibedaid kogemusi raha hankimise nimel ning ohjeldavad mõõdukalt ja kaine mõistusega ihasid, millest inimene muidu naudingut leiab.⁶⁷⁵ Augustinus selgitab, et vooruste tõelist olemust saab hinnata ainult siis, kui vaatleme mitte üksnes seda, mida tehakse, vaid ka seda, miks seda tehakse.

Ignase lugu tõstatab küsimuse vooruste omavahelisest seotusest. Tema elus avalduvad mitmed rahanduskäitumisega seotud voorused – näiteks loobumine teatavatest hüvedest usukogukonna vajaduste nimel, mis väljendub tema lahke-meelses pühendumuses, annetades kogudusele.⁶⁷⁶ Samuti ilmneb temas kasinuse poole püüdlemine, mis on samuti vooruse ja selle väljaarendamise kui teadliku tegevuse väljendus. Kuid vooruslikkus ei piirdu tema elus üksnes materiaalsetest hüvedest loobumisega teatava kõrgema eesmärgi nimel. Armastuse voorus peegeldub Ignase elus ka mujal – juba aastaid on ta järjepidevalt pühendanud oma aega ja energiat puudustkannatavate inimeste aitamisele ühes kindlas hea-

⁶⁷² Otfried Höffe, *Aristoteles' universalistische Tugendethik*, toim Kalus P. Rippe ja Peter Schaber (Philipp Reclam jun., 1998), 47.

⁶⁷³ Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change* (Oxford University Press, 1967), 24–25.

⁶⁷⁴ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 1-a. 2.

⁶⁷⁵ Augustinus, „Contra Julianum“, *The Fathers Of The Church. A New Translation*, tõlk Matthew A. Schumacher (Fathers Of The Church Inc., 1957), 184.

⁶⁷⁶ Vt käesoleva väitekirja peatükki 9.2.

tegevuse valdkonnas. Koguduses tuntakse teda kui abivalmis ja usaldusväärset inimest, kelle toetusele saab alati loota. Samas jääb kasinuse eesmärk tema elus hägusaks, mistõttu võib seda voorust tema elus pidada Thomase terminoloogia järgi ebatäiuslikuks. Ületarbimist ei taju ta hoolimatuse, ükskõiksuse, isekuse või halastamatuse väljendusena maailma vaeste ja looduse suhtes (nagu seda kirjeldab paavst Franciscus) ning seetõttu ei seo ta teadlikult oma rahanduskäitumist, tarbimisvalikuid ega nende keskkonnamõju. See tõdemus juhatab meid vooruste ühtsuse käsitluse juurde.

Thomasele omistatakse vooruste ühtsuse doktriin, mille järgi ei saa üksik voorus eksisteerida isoleeritult – kui inimeses avaldub üks voorus, peab temas esinema ka vähemalt mõni teine. Jean Porter väidab, et kuigi Thomas käsitleb vooruste omavahelisi seoseid, ei räägi ta nende ühtsusest, vaid pigem seotusest, ning vooruste ühtsuse mõiste ei ole talle omane.⁶⁷⁷ Thomas näeb, et on olemas voorused, mis tulevad esile vaid teatud kindlates olukordades ja erinevatel elu- hetkedel.⁶⁷⁸ Kuid siiski on tema hinnangul sellel, kelles avaldub kasvõi üks kardinaalvoorustest (nt tarkus, mõõdukus, vaprus või õiglus) täiuslikult – väljenduvad tingimata ka teised. Porter püüab mõista, kas Thomase käsitluse järgi on võimalik, et ühes ja samas inimeses võivad samaaegselt esineda nii erakordse vooruslikkuse väljendused kui ka moraalsed pahed. Ta toob näiteks Martin Luther Kingi, keda peab „tõeliseks pühakuks ja märtriks“.⁶⁷⁹ Kuid vooruste ühtsuse kontekstis osutub Kingi elu vastuoluliseks juhtumiks. Ühelt poolt toob Porter esile Kingi väsimatu pühendumuse õiglusele, tema ennastalgava soovi aidata teisi ning erakordse andestamisvõime isegi oma vaenlaste suhtes. Samuti tõstab ta esile Kingi suutlikkuse taltsutada iha rikkuse ja kuulsuse järele, tema vankumatu järjekindluse vastupanu ja tagakiusamise ees ning vaprusse seista oma tõekspidamiste eest – isegi siis, kui see tähendas elu ohverdamist. Teiselt poolt olid Kingi elus korduvad abieluvälised suhted, mis viitavad teatud südametusele nii oma abikaasa kui ka teiste partnerite suhtes.⁶⁸⁰ Seetõttu nimetab Porter teda ebatäiuslikuks pühakuks. Thomas mõnab, et isegi vooruslik inimene võib aeg- ajalt käituda oma voorustele vastupidiselt ja patustada. See ei tähenda siiski, et ta ei oleks enam vooruslik.⁶⁸¹ Kingi puhul ei saa aga Porteri sõnul rääkida üksikust eksimusest, vaid korduvast käitumismustrist, mida võib pidada paheks. Ühes inimeses näivad seega eksisteerivat nii märkimisväärsed voorused kui ka pahed. Porter viitab, et Thomase järgi võib tõeliselt vooruslik inimene vahel käituda moraalselt küsitaval viisil, kuid see kehtib vaid juhul, kui eksimused ei ole liiga tõsised.⁶⁸² Porter järeldab, et Kingi näitel võib väita, et Thomas eksis, kui väitis,

⁶⁷⁷ Jean Porter, „Virtue and Sin: The Connection of the Virtues and the Case of the Flawed Saint“, *The Journal of Religion*, nr 75 (4) (1995): 521.

⁶⁷⁸ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II. q. 65.

⁶⁷⁹ Porter, „Virtue and Sin: The Connection of the Virtues and the Case of the Flawed Saint“, 528.

⁶⁸⁰ Porter toetub erinevatele Kingi elulugude käsitlustele. Martin Luther Kingi abieluvälisest suhetest on muuhulgas kirjutanud nt Jonathan Eig, *King: A Life* (Simon&Schuster, 2023).

⁶⁸¹ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II. q. 63.

⁶⁸² Porter, „Virtue and Sin: The Connection of the Virtues and the Case of the Flawed Saint“, 532.

et elu armastuses ei ole ühildatav tõsiste pahedega.⁶⁸³ Kuigi Thomase järgi on täiuslike vooruste olemasolu inimestes võimalik, ei näi ta ka Porteri arvates ise uskuvat, et see on väga levinud. Eriti kehtib see omandatud vooruste kohta, mis kujunevad inimliku tegevuse kaudu ilma Jumala abita, kuna nende saavutamine on äärmiselt keeruline. Porteri jaoks ei seisne Thomase teooria kaalukus mitte selle veenvuses igas aspektis, vaid pigem hoolikuses, millega ta selle üles ehitab, analüüsides erinevaid tahke nende elus, kes soovivad elada armus.

Julia Annas väidab, et vooruste ühtsuse idee on põhjendatud.⁶⁸⁴ Tema käsitluses ei ole vooruste kujunemine mehaaniliselt lahterdatav ega isoleeritav. Näitena toob ta esile lahkemeelsuse vooruse: inimene ei õpi lahkemeelsust pelgalt asjade äraandmise kaudu. Tõeline lahkemeelsus eeldab arusaama õiglusest ja õigustest – sellest, kellele, kui palju, millal ja millisel viisil anda. Seega peab lahkemeelne inimene siiralt huvituma teistest inimestest ja nende vajadustest, sest vastasel juhul ei oleks tegemist siira abivalmidusega, vaid pigem eneseupitamisega. Isegi näiliselt eraldiseisev voorus, nagu taktitunne, on lahkemeelsuse kujunemisel oluline. Annas jõuab järeldusele, et voorused arenevad sageli klastritena ning on omavahel tihedalt seotud. Aristoteles eristab loomulikku loomutäiust (st loomupäraseid voorusi) ja kõrgemat loomutäiust ehk vooruslikkust rangemas mõttes. Inimene võib sündida teatud eelsoodumusega – olla näiteks loomupärastelt julge, ent samas puudulik lahkuse või muude vooruste osas.⁶⁸⁵ Loomupäraste vooruste ilminguid võib Aristotelese meelest täheldada ka laste või isegi loomade juures. Siiski võivad sellised loomulikud voorused osutada potentsiaalselt ohtlikuks, kui neid ei juhi mõistlikkuse voorus (*phronēsis*). Näiteks võib füüsiliselt tugev inimene komistada või end kahjustada, kui tal puudub nägemine; samamoodi võib loomupärastelt julge inimene sattuda probleemidesse, kui tal puudub mõistlikkus. See tõttu võib loomulike vooruste puhul eksisteerida seisund, kus keegi on julge, kuid mitte mõistlik. Kõrgema loomutäiuse puhul seevastu on voorused omavahel läbi põimunud. Et inimesel võiks olla kasvõi üks kõrgem voorus, peab temas leiduma ka *phronēsis*; ja kui *phronēsis* on olemas, järgnevad sellele Aristotelese järgi ka teised voorused. Toetudes Aristotelesele, järeldab Annas, et lahkust ei saa kujundada õiglustunde ja taktitunde puudumisel.⁶⁸⁶ Tõepoolest võib küll kujuneda mingi iseloomujoon, kuid see ei ole veel tõeline lahkus – sellisel juhul ei suudeta tegutseda õigesti ning tulemuseks ei ole mitte lahkemeelsus, vaid kas pillav raiskamine või eneseupitamine. Mida ehtsam on inimese lahkus, seda enam ta oskab lahkelt tegutsedes kõike õigesti kaaluda. Selleks aga peab inimene suutma õigesti toimida ka teistes oma iseloomu valdkondades.

Annas toob välja, et üks levinud vastuväide voorusekäsitlustele, ka nende poolt, kes on idee suhtes üldiselt soosivad, on see, et vooruseid esitletakse liiga

⁶⁸³ *Ibid.*, 538.

⁶⁸⁴ Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Kindle versioon (Oxford University Press, 2011), loc 1125–1144.

⁶⁸⁵ Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 138.

⁶⁸⁶ Annas, *Intelligent Virtue*, loc 1171.

ideaalsena.⁶⁸⁷ Iga voorusekäsitlus viitab mingile ideaalile – muidu poleks see veenev –, kuid mõnikord võib see ideaal tunduda tavainimese elust liiga kaugel ja seetõttu liiga nõudlik. Kui pannakse tähele, et hoolimata pingutustest ei suuda keegi kunagi olla tõeliselt lahke, vapper või õiglane, siis kas see ei võta meilt lootust enda moraalsele kasvule ega pane kahtlema ka selles, kas teistel võib voorusi olla? Annas siiski julgustab, et võib vabalt nimetada kedagi julgeks või lahkeks, kui nad täidavad tingimused, mille alusel me neid voorusi tundma õppisime. Samas on mõistetav, et keegi ei kehasta voorusi täiel määral ega ava oma elus nende kogu tähendust. Sageli idealiseeritakse inimesi mingite kindlate vooruste põhjal ühes eluvaldkonnas, kuid hiljem, kui ilmnevad nende puudused muudes valdkondades, kogetakse pettumust.⁶⁸⁸ Kui vooruslikkust hinnatakse vaid ühe eluvaldkonna põhjal, toob see sageli kaasa mitte ainult pettumuse konkreetse isiku suhtes, vaid ka üldise kahtluse vooruse poole püüdlamise suhtes. Vooruste ühtsuse idee ei välista vooruse äratundmist igapäevaelus ega takista inimeste austamist, kuid see hoiatab liigse ja lihtsustatud rahulolu eest ja kutsub üles küpsele suhtumisele – nii enda kui ka teiste ebatäiuslikkuse mõistmisele ilma vooruslikkuse poole püüdlemisest loobumata.⁶⁸⁹

Aristoteles eristab moraalselt nõrka inimest ('ohjeldamatu' *akratēs*) ja pahelist inimest, rõhutades nende sisemist erinevust nii ihadele allumises kui ka oma tegevuse mõtestamises. David Roochnik, toetudes Aristotelesele, kirjeldab, kuidas moraalselt nõrk inimene on see, kes küll tunneb ära õige ja hea, ent ei suuda oma ihasid talitseda.⁶⁹⁰ Teda iseloomustab sisemine lõhe – mõistus ütleb üht, soovid aga midagi muud.⁶⁹¹ Ta võib tegutseda valesti, ent teeb seda kahetsedes, kogedes vastuolu enda sees, ning on seetõttu veel võimeline moraalseks arenguks. Aristotelese arvates ei ole tegemist pahelise inimesega – või kui on, siis üksnes piiratud tähenduses.⁶⁹² Vastupidiselt sellele on paheline inimene sügavamalt korrast ära. Ta ei tunne õigust ära, tema soovid, otsused ja hinnangud on kooskõlas eksitava ihalusega, mistõttu ta ei koge ka süümeepiina ega sisemist konflikti.⁶⁹³ Ta peab halba heaks ja elab rahu oma pahega, olles seeläbi palju kaugemal voorusest. Nõrk inimene eksib, aga teab, millest ta kaldub kõrvale; paheline ei näe enam, et oleks midagi, millest üldse kõrvale kalduda. Seetõttu jääb moraalselt nõrga inimese puhul alles lootus, pahelise puhul aga tuleb esmalt taastada tema arusaam heast.

Ignase elu näide illustreerib veenvalt vooruste seotuse ja võimaliku osalise ebatäiuslikkuse pinget. Kuigi Ignase käitumises avalduvad mitmed rahanduskäitumisega seotud voorused – sealhulgas kasinus –, ei näi see voorus filosoofilises mõttes olevat täiuslik. Tuginedes Aquino Thomase käsitlusele võib öelda, et

⁶⁸⁷ *Ibid.*, loc 1210.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, loc 1225.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ David Roochnik, „Aristotle’s Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency“, *History of Philosophy Quarterly*, nr 24.3 (s.a.): 207–220.

⁶⁹¹ Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 156–157.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ *Ibid.*

Ignase kasinus on pigem ebatäiuslik. See on küll suunatud headuse poole, kuid pole seotud teadvustatud ligimesearmastuse, majandusliku õigluse ega laiema ökoloogilise vastutusega, mistõttu jääb selle vooruse siht hägusaks ning see ei ole integreeritud laiemasse vooruslikkuse struktuuri. Samal ajal viitab tema igapäevane hoolivus, kogukondlik pühendumus ja järjepidev heategevus sellele, et temas toimivad armastuse, lahkemeelsuse, õigluse ja usaldusväarsuse voorused. See näitab, et voorused ei avaldu inimese elus alati sümmeetriliselt – teatud eluvaldkondades võib inimene kehastada ehedat vooruslikkust, samas kui teised eluvaldkonnad jäävad sellele mittevastavaks või isegi läbimõtlematuks. Julia Annase ning Aristotelese käsitluste põhjal võib seega järeldada, et voorused arenevad sageli klastritena, ent nende küpsusaste ja seotud refleksiivne teadlikkus võivad inimeseti ja olukorrati erineda. Ignase puhul ei saa seetõttu rääkida kõikide vooruste täielikust ühtsusest, küll aga sisulise ja selge moraalse orientatsiooni olemasolust. Selline juhtum aitab mõista, miks vooruslikkus pole mehaaniline omadus ega ideaalist täieliku kõrvalekalde puhul välistatud seisund. See on dialektiline teekond ja areng, mille puhul inimeses võivad ühtaegu eksisteerida nii tugevad vooruste ilmingud kui ka ebatäiuslikkus ja piiratus, ilma et kumbki täielikult tühistaks teise.

7.6. Kokkuvõte

Etnograafilise uurimistöö käigus selgus, et kuigi Avastaja koguduse liikmed oskavad liigset kulutamist ja ebavajalikku laenamist määratleda kui pahet, jäävad mitmetele kristliku kasinuse täpne tähendus ja eesmärk sageli ähmaseks. Praktikas väljendub kasinus pigem tarbimise piiramises, ent selle seos ligimesearmastuse, majandusliku õigluse või ökoloogilise vastutusega ei ole selge ega teadlikult sõnastatud. Tähelepanuväärne on samas Mihkli oskus ja kogemus defineerida kasinust kui loobumist suurema raha teenimisest kogukonna kujundamise nimel, mis asetab selle macintyre'iliku vooruseetika raamistikku ja on seotud kogukonna jaoks oluliste praktikate ja sisuliste hüvedega. Uurimispartnerite isiklikud lood avavad küll kasinuse võimalikke tähendusvälju, kuid kahtlused ja kriitika – näiteks kasinusest kui kättesaamatust ideaalist või rohepoliitikast kui pealesurutud süsteemist – peegeldavad laiemat ühiskondlikku ja kultuurilist konteksti, mis mõjutab vooruste kujunemist. Koguduseliikme valus kriitika kogukonnas valitseva kalduvuse suhtes koguda maist vara tõstatab laiemalt küsimuse, kuivõrd on kristlik kogukond valmis kasinust praktiseerima, kui selleks ei ole otsest sundi ega käegakatsutavat vajadust. Seetõttu näib kasinus olevat tänapäeva kristlikus kogukondlikus elus voorus, mille au sisse tõstmiseks on vaja rohkem kui isiklikku arengut – see eeldab ka harivat ja kujundavat kogukonnakultuuri. Isiklikud lood ja narratiivid võivad siin olla võtmeks. Need aitavad sillutada teed empaatilisele mõistmisele ning avada seoseid oma eluviisi ja teiste heaolu vahel. Kasinus on õõnestav voorus just seetõttu, et see seab küsimuse alla tarbimiskultuuri vaikimisi eeldused ning kutsub üles mitte ainult loobuma liigsest, vaid jagama vastutust armastuses nii ligimeste kui loodu ees.

8. VOORUSLIKKUS VÕI TOIMETULEKUOSKUS? RAHATARKUSE EETILINE AMBIVALENTSUS

8.1. Sissejuhatus

Etnograafilise uurimistöö tõi esile, et rahalise käitumise mõistlikkus – sealhulgas planeerimine, säästmine ja tarbimisotsuste läbimõeldus – on Avastaja koguduse liikmetest uurimispartnerite silmis midagi, mida hinnatakse kõrgelt. Eestis on viimastel aastatel populaarsust saavutanud rahatarkuse ehk finantskirjaoskuse teema, mida mõistetakse tavaliselt teadmiste, oskuste ja hoiakute kogumina, mis võimaldab teha teadlikke ja arukaid rahalisi otsuseid. Käesolev peatükk seab eesmärgiks analüüsida, kas ja mil määral võib rahatarkust mõista voorusena. Uurimus asetab tänapäevase rahatarkuse diskursuse dialoogi nii moraalifilosoofiliste kui ka teoloogiliste lähenemistega ning etnograafilise uurimistöö käigus kogutud empiiriliste andmetega, mis valgustavad koguduseliikmete rahanduskäitumist ja arusaamu igapäevaelulises kontekstis.

8.2. Rahatarkuse käsitlused Eesti kontekstis ja nende seos eetikaga

Viimastel aastatel on Eestis sagenenud huvi rahatarkuse ehk finantskirjaoskuse vastu – mõistete vastu, mida avalikus diskursuses tihti käsitletakse samatähenduslikena.⁶⁹⁴ Rahatarkuse edendamist koordineerib riiklikul tasandil Rahandusministeerium, kasutades selleks mitmekülgeid tegevusi. Ka uurimistööde hulk, mis kajastab Eesti elanike finantskirjaoskust on kasvutrendis. Aarna, Riitsalu ja Venesaar on tähelepanu pööranud eraisikute finantspädevuse edendamisele elukestva õppena ning loonud finantspädevuse võtmepädevuse raamistiku.⁶⁹⁵ Kristjan Pulk leidis oma Tartu Ülikoolis kaitsitud doktoritöös, et informatsiooni pakkumisega saab tõhusalt mõjutada eraisikute finantsotsuseid. Muuhulgas käsitles ta ka finantskirjaoskuse ja finantsotsuste omavahelist seost.⁶⁹⁶ Aastatel 2022–2023 töötasid Tallinna Ülikooli ja Tallinna Tehnikaülikooli (TalTech) teadlased koostöös välja rahatarkuse õpiväljundid vanuseastmete kaupa.⁶⁹⁷ Rahatarkuse

⁶⁹⁴ Finantskirjaoskus ehk rahatarkus on oskuste, teadmiste, hoiakute ja käitumiste kogum, mis on vajalik rahaasjade arukate otsuste tegemiseks ja oma pere majandusliku heaolu tagamiseks.

⁶⁹⁵ Olev Aarna *et al.*, „Finantspädevuse kui elukestva õppe võtmepädevuse raamistik“, *Eesti Haridusteaduste Ajakiri*, 2021, 155–183.

⁶⁹⁶ Kristjan Pulk, „Influencing personal financial decisions with information provision“ (Doktoritöö, Tartu Ülikool, 2024).

⁶⁹⁷ Kairit Tammemets, toim, „Projekti ‘Rahatarkuse õpiväljundid vanuseastmete kaupa Rahandusministeeriumile’ raport“, Tallinna Ülikool ja Tallinna Tehnikaülikool, 2023, file:///C:/Users/admin/Downloads/190923_L%C3%B5ppraport_RAHAATARKUSE%20%C3%95PIV%C3%84LJUNDID%20HARIDUSASTMETE%20KAUPA%20RAHANDUSMINISTEERIUMILE_TL%C3%9C-TalTech.pdf.

õpiväljundites on seksioon jätkusuutlikust majandamisest, kus puudutatakse ka tarbimist ja keskkonnamõjusid. Nendes sotsiaalteaduslikes töödes ei ole lähtepunktiks rahanduseetika, kuigi mõned käsitletud valdkonnad seda siiski puudutavad.

Kui rahatarkust ja finantskirjaoskust käsitlevate tööde kasvav hulk on igati tervitatav ja oluline, on rahanduskäitumise eetika paljude jaoks tänases Eestis veel raskesti mõistetav valdkond. Rahandusministeeriumi tellimusel on Eestis viidud mitmetel aastatel läbi OECD metoodikal põhinevat täiskasvanute rahatarkuse uuringut. 2023. a uuringust selgub, et ligi 30% elanikest ei oska võtta seisukohta investeerimise eetiliste seisukohtade üle, kui nad peavad valima kas kasumi või ettevõtete keskkonnamõju, sotsiaalse mõju, riskijuhtumise, eetilise ja usaldusvääruse vahel.⁶⁹⁸ Valdavalt on inimeste jaoks siiski olulisem kasumi teenimine kui muud väärtused.

Tähelepanuväärse tõdemuse teeb Kristjan Pulk oma doktoritöös, leides, et finantskirjaoskuse ja kavatsuse vahel osta kaupu järeelmaksuga puudub selge seos. Üllatuslikult ei tee kõrgema finantskirjaoskusega inimesed alati läbimõeldumaid krediidiotsuseid. Selle üheks võimalikuks põhjuseks on enesekontrolli puudumine – isegi kui inimesel on teadmised, ei pruugi ta suuta vastu panna soovile saada midagi ihaldusväärset kohe kätte. Pulk järeldeb, et ratsionaalne otsustamine võib jääda emotsioonide varju ning et krediidikäitumist mõjutavad tugevalt ka hoiakud, mitte üksnes teadmised.⁶⁹⁹

Tõsiasi, et teadmised ei taga ratsionaalset ja läbimõeldud otsust laenu võttes ning oluliseks saab enesekontrolli olemasolu, resoneerib vooruseetika põhimõtetega. Võttes julguse tõlkida Pulki järeldused vooruseetika terminoloogiasse, on vooruste olemasolu või puudumine igapäevase rahanduskäitumisega seotud. Uuringud ja teadustööd rahatarkusest rõhutavad, nagu uurimisvaldkonna nimigi ütleb, tarkuse või mõistlikkuse olemasolu eraisiku rahanduskäitumises. Mõistlikkus on aga voorus, mille olulisust on rõhutanud Aristoteles, Aquino Thomas ja ka paljud teised eetikud, filosoofid ja teoloogid. Kuigi tänapäeva Eestis rahatarkuse uurijad ei lähtu reeglina moraalifilosoofia või teoloogilise eetika traditsioonidest ja sõnavarast, käsitlevad nad raha kasutamist tarkuse, arukuse või mõistlikkuse vaatenurgast. Peatükk käsitleb tänapäeval propageeritava rahatarkuse kooskõla või lahknevust filosoofiliste ja teoloogiliste arusaamadega tarkusest ja mõistlikkusest ning analüüsib, kuidas uurimispartnerid neid termineid mõistsid.

⁶⁹⁸ „Eesti elanike finantskirjaoskuse ehk rahatarkuse uuring 2023“, Kantar Emor, 2023, <https://fin.ee/finantspoliitika-valissuhted/rahatarkus/rahatarkuse-uuringud#eesti-elanike-finant>.

⁶⁹⁹ Pulk, *Influencing personal financial decisions with information provision*, 123.

8.3. Teoreetilisest tarkusest praktilise enesehuvini: mõistlikkuse mõiste teisenemine

Platon kasutab tarkust (kr *sophia*) ja mõistlikkust (kr *phronēsis*) läbiseigi ja nende erisus ei ole päris selge. Näiteks „Phaidonis“ nimetab ta mõistlikkust üheks neljast põhivoorusest, samas kui „Vabariigis“ on selleks tarkus; ülejäänud kolm – julgus, mõõdukus ja õiglus – jäävad seejuures muutumatuks.⁷⁰⁰ Selge erinevus nende kahe termini – mõistlikkuse ja tarkuse vahel ilmneb Aristotelese teostes, eeskätt tema των μετὰ τὰ φυσικά (Metafüüsikas) ja „Nikomachose eetikas“. „Metafüüsikas“ kirjeldab Aristoteles tarkust kui esmaseid printsiipe ja põhjuseid puudutavat teadmist – midagi, mida taotletakse selle enese pärast ega peeta praktilise väärtusega teadmisteks.⁷⁰¹ „Nikomachose eetikas“ on tarkus mõistlikkuse vastand. Mõistlik inimene suudab kaalutleda mitte vaid seda, mis on hea tema puhul, vaid ka hea elu seisukohalt üldiselt.⁷⁰² Mõistlikkus on tegevusega seotud ja puudutab lisaks üksikisikule ka majandamist, poliitikat ja seadusi.⁷⁰³ Targad teavad küll asju, mis on erakordsed, imeväärased, rasked, jumalikud, aga samas kasutud.⁷⁰⁴ Aristotelese jaoks on mõistlikkuse eesmärk teha häid otsuseid, sellel on praktiline väljund, samas kui tarkuse eesmärk on põhimõtete mõistmine.

Aquino Thomase järgi on mõistlikkus (ld *prudētia*) „õige mõtteviis, mida on tegevusse rakendatud“.⁷⁰⁵ Oma mõistlikkuse käsitluses toetub Aquino Thomas suures osas Aristotelesele, kuid eristab üleloomulikku ehk Jumala sisendatud mõistlikkust loomulikust ehk omandatud mõistlikkusest. Arutledes selle üle, kas kõik armu saanud inimesed omavad ka mõistlikkuse voorust, märgib ta, et sisendatud mõistlikkusest piisab, et mõista päästeks vajalikke asju. Seevastu eristab ta teist tüüpi mõistlikkust, mis on „rohkem kui piisav“ ehk „täielikum“ – sellist, mille abil on võimalik hoolitseda nii enda kui ka teiste eest. Seda mitte ainult päästeks olulistes küsimustes, vaid ka kogu inimelu puudutavates valdkondades. Selline mõistlikkuse vorm ei esine kõigi armu saanud inimeste juures.⁷⁰⁶ Järelikult on täieliku mõistlikkuse eelduseks sisendatud ja omandatud vooruste kooskõlaline olemasolu. Ainult siis, kui mõlemad vooruse vormid on esindatud, saab inimene tegutseda lodusalt ja eesmärgipäraselt, suunatuna inimelu lõppeesmärgi poole. Aquino Thomase järgi eksisteerib ka võltsmõistlikkus – mõistlikkuse näiline vorm, mille suunitlus on väär. Selline on näiteks „mõistlik varas“ – inimene, kes kasutab oma mõistlikkust kurjade või ebaõiglaste eesmärkide saavutamiseks.⁷⁰⁷

⁷⁰⁰ Trevor Curnow, „Sophia and Phronesis: Past, Present, and Future“, *Research in Human Development*, 2011, 98.

⁷⁰¹ Aristoteles, *Metaphysics*, tõlk Richard Hope (The University of Michigan Press, 1968), 6.

⁷⁰² Aristoteles, *Nikomachose eetika*, 125–126.

⁷⁰³ *Ibid.*, 130–131.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, 130.

⁷⁰⁵ Aquino, *Summa Theologiae*. II-II. q. 47, a. 8.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, II-II. q. 47, a. 14.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, II-II. q. 47, a. 13.

Thomas käsitleb ka mõistlikkuse vastandeid, milleks tema jaoks on tormakus, mõtlematus ja ebapüsivus – nähtused, mis tulenevad himust.⁷⁰⁸

18. sajandil käsitles Adam Smith mõistlikkust viisil, mis kujundas majandusliku liberalismi traditsiooni ning mõjutab selle termini tähendust teatud määral tänapäevani. Üheks märgiks toimunud muutusest oli asjaolu, et kui Aquino Thomas käsitles majandussuhteid õigluse vooruse raames (mida tegi täiuslikkuse vaid Jumala sisendatud armastuse voorus). Smith aga, olles moraalifilosoof, käsitles majandussuhteid mõistlikkuse vooruse kontekstis, mida ta mõistis otsustarbekuse kategoorias.⁷⁰⁹ Smithi majandussuhteid käsitlevas süsteemis oli mõistlikkus oluline voorus, kuid tema defineeris seda eelkõige kui arukat enesehuvi realiseerimist. Ka Alasdair MacIntyre on täheldanud mõistlikkuse termini sellist tähendusnihet. Ta mõõnab, et inglise keeles on mõistlikkuse voorusel (ingl *prudence*) kujunenud tähendusvarjund, millele on oma mõju avaldanud puritaanlik traditsioon, mistõttu see viitab sageli rahalisele säästlikkusele. See tähendus rõhutab mõistlikkust kui „ettevaatlikku ja kaalutlevat enesehuvide järgimist“.⁷¹⁰ MacIntyre'i sõnul on selline tähendus väga kaugel aristotellikust mõistlikkusest, millel ei ole midagi ühist ei enesehuvi ega ka ettevaatlikkusega.

Carolyn M. Aldwin on välja toonud kaks peamist definitsiooni selle kohta, kuidas inimarengu uurijad tarkust tänapäeval mõistavad.⁷¹¹ Üks enim viidatud tarkuse määratlusi pärineb projektist *Berlin Wisdom Project*, mille järgi on tarkus eluline pragmaatiline asjatundlikkus, mis koosneb viiest mõõtmest: faktiteadmistest, protseduuriteadmistest, elukaarepõhisest kontekstuaalsusest, väärtuste relatiivsuse mõistmisest ja ebakindluse taluvusest. Alternatiivne käsitlus rõhutab eneseületust, käsitledes tarkust kui protsessi, mis hõlmab eneseteadlikkust, mittekiindumist, integratsiooni ning eneseületust või eemaldumist minakesksusest. See lähenemine keskendub individuaalsele arengule ning sarnaneb pigem kreeka *sophia* mõistega, samas kui nn Berliini mudel on lähedasem *phronēsis*'ele. Trevor Curnow pakub välja, et Berliini lähenemine keskendub enam sellele, mida inimene saab omandada ja omab, samas kui alternatiivne lähenemine rõhutab seda, kelleks inimene võib saada ja kes ta sisimas on.⁷¹² Need lähenemised viitavad kahele arengumudelile: omandamine ja transformatsioon. Peamine erinevus seisneb selles, kas inimelu areng on pöörduv või pöördumatu – nii nagu teaduslikult eristatakse füüsilist ja keemilist muutust. Omandatut võib kaotada, kuid transformatsioon muudab inimest olemuslikult. Curnow' hinnangul ei ole küsimus niivõrd selles, kuidas *sophia*'t ja *phronēsis*'t omavahel ühendada, vaid pigem selles, kas ja kuidas neid üldse eristada saab. Vähemalt tuleks nende omavaheline erinevus esmalt selgelt määratleda, mitte seda eeldada, sest isegi Platon polnud

⁷⁰⁸ *Ibid.*, II-II. q. 53.

⁷⁰⁹ Long, *Divine Economy: Theology and the market*, 188.

⁷¹⁰ MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 74.

⁷¹¹ Carolyn M. Aldwin, „Gender and Wisdom: A Brief Overview“, *Research in Human Development*, 2009, 1–8.

⁷¹² Curnow, „Sophia and Phronesis: Past, Present, and Future“, 102.

selles osas ühemõtteline – miks peaksime siis meie olema? Stoikud esitasid Curnow' arvates antiikaja kõige nõudlikuma arusaama tarkusest – tark inimene pidi omama kõiki vourusi (neist peamine oli *phronēsis*) ja ka universaalset teadmist (*sophia*). See omakorda tulenes veendumusest, et parim võimalik elu nõuab mõlemaid.

8.4. Teoloogiline vaade tarkusele

Millisel viisil mõistab kristlik traditsioon tarkust ning kuivõrd see arusaam erineb või sarnaneb filosoofilise tarkusekäsitusega? Daniel J. Treieri hinnangul on kristlik *phronēsis* täielikult rajatud kristlikule *sophia*'le. *Phronēsis* on saavutatav üksnes *sophia* kaudu, mis tähendab Jumala tundmist Jeesus Kristuses ilmutuse kaudu. Ilmutust vahendab normatiivsel viisil Pühakiri. Treieri järgi kohtame Uues Testamendis tarkuse kristoloogiat, milles Kristus oma olemuse ja õpetuse kaudu määratleb, mida tähendab olla tõeliselt tark.⁷¹³ Esimese korintlaste kirja esimene ja teine peatükk on selles osas olulised.⁷¹⁴ Paulus kinnitab, et Kristus on saanud „meile tarkuseks (*sophia*) Jumalalt“ (1Kr 1:30) ja Kristus võimaldab saada targaks tänu Püha Vaimu tööle (1Kr 2:7–16). Paulus kasutab nii esimeses kirjas korintlastele kui ka kirjas koloslastele mõistet *sophia*, vastandades seda vahel hellenistlikule filosoofilisele arusaamale tarkusest. Hellenistlikus perspektiivis oli *sophia* kättesaadav vaid väljavalitutele, kes olid omandanud filosoofilise tegevuse eelduseks oleva teoreetilise mõtlemisvõime. Uue Lepingu kontekstis on tarkus aga ristikeskne ning seetõttu käsitatakse seda Jumala annina, mida inimene ei suuda iseseisvalt saavutada.

Kuidas avaldub tarkus ja mõistlikkus Uues Testamendis? Daniel J. Treier toob esile neli sellele iseloomulikku aspekti.⁷¹⁵ Esiteks annab Uus Testament tunnistust sellest, et mõistlikkus (*phronēsis*) on vajalik. Vanas Testamendis leiduva tarkuse-eeitika traditsiooni jätkumist võib näha näiteks Jaakobuse kirjas, kus tarkus avaldub õiglases eluviisis ja kuulekuses Jumalale.⁷¹⁶ Tarkus on otseselt seotud õigluse (Jk 1–2), kõneviisi (Jk 3) ja majanduskäitumisega (Jk 4–5). Ka mujal Uues Testamendis rõhutatakse mõistlike otsuste tegemise olulisust erinevates olukordades, näiteks enese töö läbikatsumises (Gl 6:2–5). See lähenemine meenutab Vana Testamendi Õpetussõnade raamatu tarkusekäsitlust, kus sõltuvalt olukorrast võib olla vaja tegutseda vahel ühel viisil, ent teisel puhul vastupidi (Õp 26:4–5). Kuid Uues Testamendis on tarkuse otsimine mitte üksnes soovitus, vaid ka käsk. Paulus kutsub usklikke üles katsuma läbi Jumala tahtmine (Rm 12:1–2) ning mõistma Jumala tahet (Ef 5:15–17).

⁷¹³ Daniel J. Treier, *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006), loc 743.

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ Treier, *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom*.

⁷¹⁶ *Ibid.*, loc 769.

Teiseks on tähelepanuväärne Uues Testamendis leiduva mõistlikkuse (*phronēsis*) eripärane olemus.⁷¹⁷ Kõigepealt iseloomustab seda alandlikkus ja isetus – omadused, mis on kristlikule käsitlusele omased, kuna antiikfilosoofias ei seostatud alandlikkust mõistlikkusega. Tegusõna *phronēo* läbib kogu Pauluse kirja filiplastele (2:2, 5; 3:15, 19; 4:2), kus Kristuse alandlikkus ja ohvrimeelsus moodustavad aluse kristlikule mõistlikule tegutsemisele. Teiseks iseloomustab kristlikku mõistlikkust selline teleoloogiline suunitlus, mis erineb oluliselt kreekalikust arusaamast. Aristotelese *phronēsis* teenib üldjoontes inimliku hea elu saavutamist ning läheneb konkreetsetele olukordadele peaaegu eeltingimusteta – justkui tühja lehe (*tabula rasa*) seisundis. Lisaks sellele kujutatakse vooruslikku kreeklast sageli individuaalse kangelasena, kes tegutseb traagika ja konflikti kontekstis. Kristlikus käsitluses on seevastu mõistlikkuse eeskujuks Kristus ning selle elavaks ja suunavaks printsiibiks on armastus. Kristlik vooruslikkus teostub käesoleva „kurja ajastu” pahelisuse taustal, kuid see ei tugine „vägivalla ontoloogiale”. Selle asemel need, keda Vaim on sisemiselt muutnud ja kes võtavad omaks Kristuse meelsuse, elavad „rahu ontoloogia” lootuses. Kristlik mõistlikkus on rõhutatult Kristuse-keskne.

Kolmandaks toob Daniel J. Treier esile mõistlikkuses kasvamise ja selle arendamise aspekti.⁷¹⁸ Uus Testament rõhutab Jumala Sõna – eelkõige Kristuse ning seejärel Teda tunnistava Pühakirja – keskset rolli moraalses kujunemises (Jh 17:17; Kl 3:16). Pühakiri ei paku teaduslikult formuleeritud vastuseid igale üksikküsimusele, vaid kujundab kristlasi ja kristlikku kogukonda selliselt, et nad suudaksid Püha Vaimu abil otsustada, kuidas evangeeliumi „loogika” rakendub elu praktilistes olukordades. Samas õpetab kiri heebrealastele, et mõistlikkus ei ole pelgalt tarkuskirjanduse õppimise tulemus, vaid kujuneb ka harjumuse ja kasvu kaudu (Hb 12). Paulus omakorda rõhutab Vaimus vilja kandmise tähtsust, lisades seeläbi *phronēsis*’ele veel ühe tähendusdimensiooni. Ehkki harjutamine ja enesedistsipliin ei ole Paulusele võõrad teemad (1Kr 9:24–27), avaldub tarkus oma tõelisel kujul siis, kui see sünnib palve vastusena ja vaimuliku annina (Ef 1:17).

Neljanda aspektina kirjeldab Treier seda, mida võimaldab *phronēsis* kristlasel teada, mõista või hinnata – ja seeläbi ellu viia.⁷¹⁹ Seda aitavad selgitada neli teksti, kuna need seovad eristamisvõime või otsustusvõime voorusliku eesmärgiga (*telos*). Kl 1:9–12 väljendab Pauluse palvet, et usklikud täituksid Jumala tahtmise tundmisega, mis avaldub tarkuses, vaimulikus mõistmises ja väärikas elus. Jumal varustab vilja kandvat kristlast ja juhib teda valima igale olukorrale sobivaid voorusi ja kasutama neid õigel määral ja õiges kontekstis. Ef 5:15–17 on kooskõlas selle seisukohaga. *Telos* on siinkohal „kasutades aega õigesti” (5:16). Fl 1:9–11 väljendatud *telos* on puhas ja laitmatu elu (1:19) ja õiguse viljaga täitumine (1:11). Tunnetuse ja kogemise objekt on siin „olulise kindlaksmääramine” (1:10). Roomlastele 14 kirjeldab vaidlusküsimusi teisejärguliste (usu)küsimuste

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*, loc 811.

⁷¹⁹ *Ibid.*, loc 852.

(*adiaphora*) üle. Rm 14:17 toob välja, et Pauluse jaoks on *telos* „õigus, rahu ja rõõm Pühas Vaimus“. Kohtumõistmine (14:3) väljendab teatud seisukohta, mida kristlased ei peaks teiste suhtes võtma. Selline kohtumõistmine tuleks jätta Jumalale. Mis puudutab vaidlusaluseid küsimusi, siis Rm 14:22 õndsakskiitmine on tunnustus „tugevatele“, samas kui Rm 14:23 lubab – või tegelikult isegi julgustab – „nõrkadel“ jätkata oma senist praktikat, kuni nende veendumused peaksid muutuma. Seetõttu võib ühes tähenduses küll eksisteerida objektiivselt õige või vale vastus (antud juhul olid „tugevad“ õiged selles, mida võib pidada lubatavaks), ent selline vastus võib osutada sisuliselt teisejärguliseks. Jumalat rahuldab ennekõike uskliku ustav taotlus teenida Kristust ligimesearmastuse kaudu. Nende näidete varal võib öelda, et mõnel juhul sõltub otsuse õigsus armastuse motiivist ja tagajärgedest – kas tegu toob au Jumalale või mitte. Mõned valikud, nagu ohvriliha söömine või juudi pühade pidamine, võivad olla moraalse seaduse mõttes neutraalsed (*adiaphora*), kuid mitte armastuse vaatenurgast. Enamik igapäevaseid valikuid eeldab *phronēsis*’t, kuna vaid väheseid otsuseid saab langetada üksnes jumaliku seaduse otsese rakendamise kaudu. Samas on harvaesinevad ka need otsused, mis oleksid täielikult Jumala tahtest sõltumatud ning millel puuduks seos Kristuse-sarnase iseloomu kujundamise ja Kristusele au andmisega.⁷²⁰

Paul S. Fiddes väidab, et heebrea tarkuse kontseptsioonil on hilismodernses maailmas oluline tähendus.⁷²¹ Võttes taustateadmiseks erinevate tarkuse ja teadmisega seonduvate terminite *phronēsis*, *sophia*, *sapientia*, *scientia* ja *praxis* nüansid, pakuvad Iisraeli tarkuskirjanduse autorid tema hinnangul ainulaadset integratsiooni *phronēsis*’e ja *sophia* vahel.⁷²² Ühelt poolt tähendab tarkus praktilise otsustusvõime rakendamist igapäevaelu olukordades. Targad inimesed lähtuvad oma käitumises kogemustest, mis on kujunenud välja eluolukordade tähelepaneliku ja kaalutletud vaatlemise tulemusel. See tarkus avaldub tähendamissõnades, mõistatustes ning loodusnähtuste kirjeldustes, mille abil püütakse mõista ja luua korda keerukates eluvaldkondades (Õp 1:3, 5–6). See praktilise mõistlikkuse kontseptsioon, mis on märkimisväärselt sarnane terminiga *phronēsis*, hõlmab endas suuremat *scientia* elementi kui kreeka *phronēsis*, vähemalt selles osas, mis puudutab süstemaatilist arusaama maailmast. Fiddes kutsub seda lähenemist „vaatluse tarkuseks“.⁷²³

Kuid teisalt kuulub tarkus valdkonda, mida tähistavad kreeka *sophia* ja kristlik *sapientia*. Tegemist on kaemusliku tunnetusega lõplikust reaalsusest ning teatud suunatusega meie eksistentsi ülimate tähendust puudutavate küsimuste poole.⁷²⁴

⁷²⁰ *Ibid.*, loc 881.

⁷²¹ Paul S. Fiddes, *Seeing The World and Knowing God* (Oxford University Press, 2013).

⁷²² *Ibid.*, 9. *Sapientia* tähistab ladinakeelses kristlikus traditsioonis Jumala tundmist viisil, kus tema armastamine ja tundmine on lahutamatu seotud. Selle mõiste taustaks oli kloostrielu, mille keskmes olid palve ja Pühakirja lugemine. Alates 12. sajandist, mil ülikoolid hakkasid levima, hakati Jumala tundmise tähistamiseks üha enam kasutama terminit *scientia*, mis viitas pigem Jumalat käsitlevale teadmisele kui isiklikule tundmisele. Vt *Ibid.*, 6.

⁷²³ *Ibid.*, 10.

⁷²⁴ *Ibid.*

Sellist tarkust kehastab isikustatud tegelaskuju, keda sageli kujutatakse võluva naisena, kes kõnnib mööda maailma radu. „Daam Tarkus“ kutsub rumalaid õppima temalt; ta hüüab turgudel ja tänavatel: „Kes on kogenematu, pöördugu siia!” (Õp 9:4). See tarkus tantsis maailmas juba siis, kui Jumal lõi mäed ja mered; ta mängis loodu keskel ja tundis rõõmu inimkonna üle (Õp 8:30–31). Fiddes nimetab seda tarkuse vormi „osalemise tarkuseks“.⁷²⁵

Kuigi filosoofiline ja kristlik tarkuse ning mõistlikkuse käsitlus jagavad mitmeid ühiseid jooni – sealhulgas eristust teoreetilise ja praktilise dimensiooni vahel, voorusliku iseloomu rõhutamist ning kogemuspõhisust –, eristub kristlik arusaam oma selge teleoloogilise suunitluse poolest, olles Kristuse-keskne. Kristlikus mõttes ei ole *phronēsis* ja *sophia* üksnes inimese mõistuspärase tegevuse tulem, vaid need on lahutamatu seotud Jumala armu ja ilmutusega. Tarkus on kättesaadav mitte ainult intellektuaalse eliidi, vaid igaihe jaoks, kes vastab Jumala kutsele. Mõistlikkust mõistetakse seejuures armastusest lähtuva ja kogukondlikku elu teeniva voorusena. Selline käsitlus juurdub kristoloogilises epistemoloogias, mille keskmes on Kristus kui ilmutatud tarkus.

8.5. Rahatarkuse olulisus Avastaja koguduse liikmete hulgas

Välitööde käigus ilmnis, et paljude uurimispartnerite jaoks oli raha mõistlik käsitlemine – sealhulgas planeerimine (sh eelarve koostamine) ja säästmine – olulised praktikad. Selgelt tuli see esile fookusgrupis, kuhu kuulusid alla 30-aastased osalejad ja kelle jaoks oli teadlik rahakasutus ja tulevikule mõtlemine olulise tähendusega. Näiteks Elisabeth mainis, et on valmis elama tagasihoidlikumalt, et säästa raha tulevikuks. Harry oli seadnud endale konkreetse eesmärgi koguda aasta lõpuks 10 000 eurot, millest suurem osa oli tal juba koos. Tema rahaplaneerimine ja kulude analüüs olid erakordselt detailsed – kulud olid arveldatud sendi täpsusega. Selline rahaline distsipliin oli tähelepanuväärne, eriti arvestades tema noorust. Sarnast läbimõeldust ja rahalist arukust oli näha ka nooremate uurimispartnerite investeerimiskäitumises. Saara, kes oli hiljuti lõpetanud gümnaasiumi, oli avanud kasvukontod ning investeeris neisse regulaarselt. Elisabeth pidas oluliseks investeerimist väärismetallidesse ning Harry oli teinud katsetusi aktsiatega. Kuigi Joelil puudus otsene kogemus säästmise ja investeerimisega, oli temagi teadlikkus selles valdkonnas hea ning ta tunnistas selle olulisust.

Teine fookusgrupp, kuhu kuulusid 31-aastased ja vanemad osalejad, paistis silma sellega, et rõhku pandi kokkuhoidlikkusele ning laristamise ja priiskamise vältimisele. Taoline rahakasutuse printsiip oli iseloomulik ka mitmele individuaalintervjuudes osalenud uurimispartnerile. Paljud said sellise suhtumise perekonnast kaasa. Eriti ilmnis see nende uurimispartnerite puhul, kes olid kasvanud üles Nõukogude ajal, sageli nappides või lausa vaestes oludes. Oluliseks

⁷²⁵ *Ibid.*

peeti soodsamate kaupade eelistamist, kaalutletud ostuotsuste tegemist ning säästmist – muu hulgas selleks, et vajadusel oleks võimalik toetada oma lähedasi.

Laenamises ei nähtud iseenesest midagi negatiivset. Mitmed osalejad pidasid mõistlikuks kodulaenu võtmist, autoliisingut ning vajadusel ka teatud kaupade soetamist järeelmaksuga. Mihkli hinnangul sõltub laenamise õigustamine sellest, kas isik on võimeline laenu tagasi maksma. Kui see tingimus on täidetud, on laen tema arvates põhjendatud. Joel viitas Eestis laialt levinud arusaamale, et kodu ostmise laenuga on majanduslikult otstarbekam kui üürikorteris elamine. Rasmus pidas laenu abil kodu soetamist tänapäeva Eesti ühiskonnas mõõdapääsmatuks, kuna enamikul noortel ei ole piisavalt vara, et eluaset kohe välja osta. Tarbimislaine, mille intressimäärad on kõrged, ei peetud aga üldjuhul mõistlikuks ega otstarbekaks, mis viitab jällegi üsna heale finantsteadlikkusele. Jana nimetas krediitkaardi kasutamist kujundlikult „kalliks rahaks“ ning märkis, et väldib seda võimalust just kõrgete intressimäärade tõttu. Kuigi pea kõik uurimispartnerid, kellega laenamise teema jutuks tuli, mõistsid teoorias, et tarbimise eesmärgil laenu võtmine ei ole mõistlik, ei läinud see arusaam alati kokku nende tegeliku käitumisega – sellest räägitakse lähemalt allpool (ptk 8.6). Laenamisega seotud probleemid, mida tõstatavad nii Vana kui ka Uus Testament, ei tulnud uurimispartnerite vestlustes esile. Piiblis leidub mitmeid teemasid, mis puudutavad laenamist ja võlgnevust – näiteks Vana Testamendi keeld anda intressiga laenu või Uue Testamendi üleskutse laenata ilma tagasi ootamata. Need ja muud tekstid on kiriku ajaloos korduvalt ajendanud teolooge ja eetika uurijaid mõtisklema selle üle, kuidas peaks suhtuma laenamise ja intressi võtmisesse. Väitekirja etnograafilises materjalis seevastu puudus laenamisel nähtav teoloogiline mõõde. Laenamine oli pigem igapäevane ja pragmaatiline majandustegevus, mitte usu- lise või moraalselt raamitud käitumine. Ükski uurimispartner ei seostanud oma hoiakuid või kogemusi laenamise osas piiblitekstidega, samuti ei nähtud laenamise vaimset riski ega eetilist küsimust. Riskid olid puhtalt majanduslikud. See kontrast teoloogilise ja kogemusliku tasandi vahel avab huvitava pinge. Kui teoloogilises traditsioonis on laenamine sageli olnud moraalselt laetud teema, siis uuritud kogukonnas oli see pigem neutraalne ja funktsionaalne nähtus, mis ei kandnud endas otsest vaimuliku tähenduse refleksiooni.

Loomulikult tekib küsimus, kas uurimispartnerid pidasid rahatarkust olemuslikult kuidagi kristlikuks praktikaks. Jana selgitas seda järgmiselt:

„Minu jaoks rahal on siuke eriline vaimne mõõde [...] alguses ma ei saanud sellest niihästi aru aga mida aeg edasi seda enam et kuidas inimene saab hakkama oma rahaasjadega vähemalt mingil määral seda et kuidas tal kuidas tal vaimses plaanis läheb [...] et päris niimoodi ei saa et inimene on hästi selline suurejooneline kristlane ja siis on hirmsates võlgades ja ei tule ots otsaga kokku ja ei saa kuidagi hakkama et finantsasjad on tähtis muus.“ (Jana)

Jana sidus rahatarkuse – ülelaenamise vältimise ja finantsdistsipliini – otseselt kristliku eluga. Siiski oli Jana pigem erand nii selgelt sõnastatud vaimuliku elu ja rahatarkuse seostamises. Ometi on ilmne, et isegi kui uurimispartnerid seda

otsesõnu ei väljendanud, on nende kui kristlaste jaoks rahaga arukas ümberkäimine oluline.

Koguduseliikmete arvamused selles osas, kas rahatarkust tuleks õpetada ka koguduses, olid vägagi erinevad. Juhan tegi ettepaneku, et rahatarkuse õpetamine võiks olla osa koguduse tegevusest. Tema hinnangul peaks see hõlmama mitmesuguseid praktilisi oskusi – alates tuludeklaratsiooni täitmisest kuni kulude kokkuhoiu strateegiateni. Eda ei jaganud täielikult seda seisukohta, viidates sellele, et võimalusi rahatarkuse omandamiseks pakuvad juba niigi küll riik kui ka erinevad koolitajad, mistõttu on vastav teave ja õpetus suhteliselt kättesaadav. Maie suhtus ideesse veelgi skeptilisemalt, märkides, et koguduseliikmete rahalised seisud on väga erinevad ning nii mitmekesise sihtrühma jaoks sobiva koolituse kavandamine oleks keerukas. Ka see kinnitas, et uurimispartnerid mõistavad rahatarkuse all teadmisi ja oskusi, kuidas rahaga ratsionaalselt ümber käia. Nende silmis on see kristlastele sobiv ja kristlusega ühilduv praktika, kuid mitte selline tarkus, mis oleks nende sõnul oma selge suunatuse poolest Kristusesse kuidagi unikaalselt kristlik.

Kokkuvõtlikult võib tõdeda, et rahaga tark ümberkäimine oli enamiku uurimispartnerite jaoks vägagi oluline ning see kajastus nii nende sõnavõttudes kui ka hoiakutes. Rahatarkus, sellisel kujul nagu seda mõistetakse ka Eesti ühiskonnas laiemalt, on Avastaja koguduse liikmetest uurimispartnerite seas valdavalt kõrgelt hinnatud. Siiski, nagu järgnevas peatükis selgub, ei pruugi see ideaal alati kattuda inimeste tegelike võimaluste ega eluoluliste reaalsustega.

8.6. Rahatarkus *versus* reaalsus: põhimõtted, mis alati ei mahu igapäevaelu

Kuigi uurimispartnerid ei pidanud laenamist üldjuhul iseenesest vääraks, suhtuti teatud tüüpi laenudesse – eriti tarbimise eesmärgil võetud laenudesse – selgelt taunivalt. Valdav osa seda käitumist mõistlikuks ei pidanud. Samal ajal tulid intervjuudes esile ka elulised reaalsused, mis ei pruugi alati kooskõlas olla rahatarkuse põhimõtetega. Jaanus tõi välja laenamise möödapääsmatuse noorte perede puhul.

„Kui noor pere alustab noh see on elementaarne sa ei saa muud moodi lihtsalt et et noh et kui sul äää [...] nädal või poolteist enne kuu lõppu nagu raha lihtsalt otse lõpeb siis ta nagu lõpeb ja noh [...] võid nagu neid finantstarkusi pilduda palju tahes aga sul nagu lihtsalt ei ole millegi peal mängida.“ (Jaanus)

Jaanuse näide oli tõenäoliselt pärit tema enese elust, sest ta rääkis, et noore perena olid nad järelmaksuga ostnud mitmed kodumasinad ja vajalikud majapidamisesemed. Praegusel hetkel ei olnud laenuga asjade soetamine enam vajalik, sest pere majanduslik seis lubab neid vajadusel kohe välja osta. Jaanus jutustas mulle ka loo, mis on talle eluks ajaks meelde jäänud ning illustreerib hästi ühelt poolt raha mõistliku kasutamise põhimõtteid ja teiselt poolt elulist reaalsust, mis ei

võimalda neid printsiipe alati rakendada. Kui ta oli alles hiljuti ristiusku pöördunud kristlane, osales ta ühel kodusel piibliteemalisel arutelul. Kohal viibis nii noormees, kes teenis küllalt hästi, kui ka naisterahvas, kellel praktiliselt puudusid rahalised vahendid – ta üritas kuidagi ots-otsaga kokku tulla. Vestluse käigus avaldas see jõukam noormees väga tuliselt arvamust, et näiteks kingade puhul tuleks osta ainult Lloydid toodangut, sest kõik muu olevat raha raiskamine.⁷²⁶ Ta rõhutas, kui rumal on osta odavamaid kingi, arvestades, kui kvaliteetsed ja vastupidavad on Lloydid omad. See hetk jäi Jaanusele eriliselt meelde, kuna see näitas, kuidas iseenesest hea põhimõte – tarbida kvaliteetset kaupa – võib teatud olukordades muutuda täiesti absurdseks. „Mingis mõttes tal oli muidugi õigus,“ sõnas Jaanus. „Kvaliteetne kaup peab kauem vastu, see on mõistlik. Aga selle teise inimese jaoks ei olnud isegi mitme aasta jooksul võimalik sellist summat kokku hoida, et neid kingi osta. See lihtsalt ei olnud realistlik.“ See kogemus pani teda mõtlema sellele, kuidas põhimõtted, olgugi head ja õiged, võivad sattuda konflikti konkreetse inimese olukorraga. Tihti põhjendatakse endale, miks on oluline osta kvaliteetseid asju, ning arvatakse, et see on universaalne tarkus, mis peaks kehtima kõigi jaoks. Samas ei nähta, et kõigil pole selleks lihtsalt võimalust. Sellist nähtust iseloomustab hästi termin „privileegipimedus“, mis ei võimalda näha elu vähem privilegeeritute vaatepunktist. See lugu illustreerib ka seda, kuidas moraalsed või praktilised põhimõtted (ka rahatarkuse puhul) vajavad alati kontekstitundlikku rakendamist. Mitmed uurimispartnerid tõid välja sarnase eelistuse kvaliteetsete kaupade soetamisel – eelistatakse osta kallimaid ja kvaliteetsemaid riideid, mida saab seetõttu kauem kasutada. Jaanuse räägitud lugu lubab aga tõdeda, et sellise põhimõtte järgimine on tõenäoliselt pigem jõukamate või majanduslikult hästi hakkama saavate inimeste privileeg. Samalaadset lõhet võimaluste ja põhimõtete vahel kirjeldas ka Kärt. Kui küsisin temalt laenamise kohta, siis ta vastas nii:

„[hingab sügavalt sisse] Iseenesest see mulle väga ei meeldi aga kui ma ka siia korterisse tulin ma pidin oma sõbranna käest raha laenama et omale osta laud [...] tuppä laud kõõki laud [...] toolid [...] mul ei olnud mitte midagi [...] voodi [...] televiisor [...] kui vähegi võimalik ma ei laenaks [...] aga see on nüüd teooria [...] ja kui mul ikka kukub suust hammas ära siis ma pean sõbrannalt laenu küsima [...] kuna mu tervis on ikka nüüd nii kehvaks läinud et ma peaksin [...] mul on praegu küll kõik hambad ilusti suus aga oli periood kus nad on lihtsalt nii pudedaks läinud vaata see stress ja kõik [...] sa mõistusega saad aru aga keha ikkagi reageerib midagi ei ole teha [...] et ääääh jah [...] teorias ma jah ei laenaks aga praktikas ei jää muud üle sest elu on nii kallid ja tegelikkuses sul ei ole võimalust ikkagi kõrvale panna raha et ma panen karbi sisse nagu ma praegu panen ümbriku sisse et endale korterit osta või autot või [...] seda peab tegema laenuga midagi ei ole teha.“ (Kärt)

Kärt oli hiljuti kolinud uuele elamispiinnale, kuid tal puudusid säästud, mille abil kodu sisustada. See sundis teda paratamatult pöörduma laenamise poole, mida ta

⁷²⁶ LLOYD on 1888. aastal loodud Saksa kingabränd, mis valmistab kvaliteetjalanõusid.

ise siiski ei pea heaks ega soovitatavaks lahenduseks. Lisaks tõstab ta esile ka hambaravi kõrget hinda, mis on Eestis aktuaalne ja laialdaselt kõneainet pakkuv küsimus. Kärt kinnitas, et ilma laenamisetä ta ei saaks seda endale lubada. 2016. a läbiviidud uuring näitas, et majanduslikud põhjused on Eestis peamine ajend, miks hambaarsti ei külastata.⁷²⁷ Tervise arengu instituudi andmetel puudus 2017. a 23,7% Eesti elanikel vanuses 16–64 aastat kuus või enam hammast, ja suutervise probleemidele, muuhulgas Tervisekassa hüvitise kontekstis, on Eestis küllalt tõsiselt tähelepanu pööratud.⁷²⁸ Riigi pakutavast hambaravihüvitisest ei piisa, et katta suuremaid ravikuluseid, mistõttu kannatab hambaravi kättesaamatuse all eelkõige majanduslikult haavatavam elanikkonnagrupp.

Ka Eda tõdes, et oluline on elada oma võimete piires, kuid ka tema oli raha laenanud.

„Ma olen jah laenand siis kui ma olin veel kui mul oli väike sissetulek [...] ma pean ju mõistlikuks elada võimete piires aga ma nii hirmsasti tahtsin endale korraliku villast mantlit [...] ma ei saa kunagi lubada endale [...] see on nii kallis asi tollel ajal oli minu jaoks [...] siis tädi laenas minule ja tädi siis et ma ennast halvasti ei tunneks küsis väikse protsendi ka onju ja [naerab] siis ma mingisugune kuus kuud või ma ei tea väikeste juppidega tagasi maksin et sain endale mantli osta või siis mingil hetkel ma tahtsin teleka osta siis kui olin veel vallaline ja elasime mõnede õdedega koos [tüüris korterit koos teiste naissoost koguduseliikmetega] et siis see oli ka väga suur summa minu jaoks siis mu ema laenas mulle niiõelda [...] et ää siis ma maksin selle talle tagasi.“ (Eda)

Nii Kärt kui ka Eda on haritud inimesed, kelle elu jooksul täidetud tööülesanded eeldavad head arusaamist majandusest ja rahaga ümberkäimisest laiemalt. See kajastub nende puhul muu hulgas ettevaatlikkuses mitte võtta kõrge intressiga tarbimislaenu, vaid vajadusel pigem pöörduda rahalise abi saamiseks lähedaste või sõprade poole. Selline lähenemine eeldab aga sotsiaalse tugivõrgustiku olemasolu – inimesi, kellel on lisaks valmisolekule ka vahendid raha laenamiseks. Kui kellelgi puuduvad nii majanduslikud teadmised kui ka toetav sotsiaalne taust, pööratakse suurema tõenäosusega ametlike laenupakkujate poole ning võetakse laenu ka ebasoodsatel tingimustel, sealhulgas kõrge intressiga, mis on tarbimislaenude puhul pigem reegel.

Kuigi Kärt ja Eda rõhutasid, et laenu võtmine oli nende puhul seotud konkreetsete vajadustega (olgu märgitud, et „vajadus“ on siinkohal subjektiivne ja piiritlemise mõttes küsitav mõiste), tõi Maie esile ka juhtumeid, kus laenu on võetud reisimiseks või kingituste tegemiseks. Maie seisukoht oli, et laenu tuleks võtta üksnes väga kaalutletult, vältides emotsioonide ajal tehtud otsuseid ning

⁷²⁷ „Täiskasvanute hambaravihüvitis“, Riigikontroll, 2021, <https://www.riigikontroll.ee/Suhtedavalikkusega/Pressiteated/tabid/168/557GetPage/1/557Year/-1/ItemId/1344/amid/557/language/et-EE/Default.aspx>, 15.

⁷²⁸ Väino Sinisalu, „Suuõhne tervis ei ole lahutatav üldisest tervislikust seisundist“, *Eest Arst*, nr 88 (12) (2009): 783–784.

kõrge intressimääraga kohustusi. Ometi tõdes ta vaid mõni minut pärast nende põhimõtete sõnastamist meie vestluses järgmist:

Maie: muidugi ma tean et ma olen laenu küsinud jõulude jaoks ükskord panga käest sest jõuluringid ja kõik asjad [...] ja detsembri palk tuli ära ja siis tuli kuskil detsembri kuu ja ja siis sa taipasid et jõulud on tegelikult pidamata [nii Maie kui mina naerame] ja konto on tühi ja siis mingi krediitpanga asi sai tehtud [vist peab silmas Krediidipanka] ja siis ma sain aru et ma maksin kaks aastat tagasi jõulude laenu ja ma ei mäleta mille peale ma selle raha kulutasin mul pole õrna aimugi

Mina: Aga oli see otsus [...] või siis see [...] läbimõeldud otsus

Maie: Ei ei mitte midagi emotsionaalne otsus [energiliselt] ma olin kurb et ma ei saanud jõule [...] ma pidin kuskile sõitma nii et mingi kulu oli ja ja [...] selles mõttes et ma olen [...] ma suudan kasutada oma raha hästi et ma suudan endale tekitada sellise kindlustunde et toit on mul laual [...] külmakapis on piisavalt toitu et ma võin ennast väga väikese raha eest ära toita pikka aega [...] ja elukoht ka on olemas aga noh kui sa pead kuskile sõitma siis see maksab [...] kui sa pead kuskile minema mingi pileti mis iganes asi siis see maksab [...] ja siis ongi noh ma ei taha kolm nädalat kodus istuda sest raha ei ole et [naerab]

Maie tunnistas, et konkreetse laenu võtmise ajendiks oli emotsionaalne vajadus – soov vältida kurbust ning tähistada jõule kingituste ja jõulureisiga. Selle tagajärjeks oli kahe aasta pikkune laenu tagasimaksmise kohustus. Kuigi laenu algne sihtotstarve oli tal ajapikku ununenud, jäi laenu tagasimakseperiood talle meelde.

Kõik käesolevas alapeatükis kõlanud seisukohtade autorid on kõrgharidusega ja neil on ka teatav tööalane kokkupuude majandusvaldkonnaga. Nad on teadlikud laenamisega kaasnevatest ohtudest ja kohustustest, kuid samas tõdevad, et elu seab sageli korrektiivse ideede, põhimõtete ja tegelikkuse vahele. Ehkki kõrvalseisja jaoks võib olla küsitav, kas keegi tõepoolest vajab uut villast talvemantlit või pühadeaegset reisi, on teatud kulutused – nagu kodumasinat soetamine, elamispinna sisustamine või terviseiga seotud väljaminekud – põhjendatavad mingil hetkel vajadusena, mitte pelgalt tarbimishimuna. Tarbimislaenamine ei tulene alati soovist rahuldada hetkelisi ihasid, vaid võib madalama sissetulekuga inimeste ja perede puhul olla tingitud reaalsest vajadusest. Seda kinnitavad ka Eestis läbiviidud uuringud. Näiteks toimetulekutoetuse saajad kasutavad laenu ja järelmaksu tihti toimetulekumehhanismina ja laenudega kaetakse peamiselt kaupade, toidu ja eluasemega seotud kulusid.⁷²⁹ Kuid üks asi on näha statistilisi numbreid, mis näitavad, et laenamine võib mõnele inimesele olla kui päästerõngas esmatarbekaupade ja -teenuste eest tasumisel. Hoopis teine asi on kuulda inimeste lugusid, kus avaldub sisemine pinge ja vastuolu seoses selliste laenude võtmisega. Nad võivad hästi teada, et laenamine ei ole mõistlik, kuid teatud olu-

⁷²⁹ Kirsti Melesk *et al.*, „Toimetulekutoetuse ja võlgnevuse mõju sotsiaal-majanduslikule toimetulekule ning tööturuaktiivsusele. Analüüsi aruanne“, Poliitikauuringute Keskus Praxis, 2022, 70.

korras nad seda siiski teevad. Elulugude kuulamine ja nende jutustamine avab võimaluse näha inimese puhul enamat kui vaid numbraid ja statistikat. Lihtne oleks väita, et tarbimise eesmärgil laenamine on märk rahatarkuse puudumisest. Ometi on selliste otsuste taga sageli ka sotsiaalmajanduslikud mõjutajad – eba-kindlus, napp ressursibaas või ootamatud elusündmused. See teadmine peaks muutma alandlikumaks ja kaastundlikumaks selles, kuidas me hindame või nimetame kedagi „targaks“ või „mittetargaks“ rahakasutajaks. Peatüki alguses tsiteeritud Jaanuse tõdemus – „sa võid neid finantstarkusi pilduda palju tahad, aga sul ei ole millegi peal mängida“ – kõlab kui kainestav meeldetuletus, et elu on tihti keerukam kui ükskõik kui hästi sõnastatud põhimõtted. See lause peegeldab arusaama olukordadest, kus teoreetiline ja praktiline tarkus põrkub kokku nappide võimalustega – seal, kus mänguruumi lihtsalt ei ole, jäävad ka parimad nõuanded praktiliselt kasutuks.

8.7. Arukas raha kasutamine kui pingete allikas

Kuigi rahatarkus erinevates vormides osutus Avastaja koguduse uurimispartnerite hinnangul oluliseks, ilmesid pinged peresuhetes teatud olukordades, kus rahatarkuse põhimõtete – nagu planeerimine ja ressursside kontroll – rakendamine tekitas mõnele pereliikmele stressi või ebamugavustunnet. Mari meenutas fookusgrupi intervjuus, kuidas tema abikaasa püüdis kulusid kontrolli all hoida, rakendades kodus majapidamises eelarvestamist kui vahendit rahalise distsipliini saavutamiseks:

„Et vahepeal mul käis lausa närvidele kui abikaasa [abikaasa nimi eemaldatud] kogu aeg küsis et umbes et mis su plaan on nagu kuu plaan [...] ma ütlesin et mina ei tea ju ma võib olla see kuu ei taha midagi osta ja järgmine kuu tuleb nagu mitu asja [muudab oma häält ja räägib huumoorikalt, teised naeravad] hea hinnaga saan onju kohe võtan ära [...] ja mul oli isegi nii et ma varjasin nagu neid asju abikaasa eest [abikaasa nimi eemaldatud] et ma ostsin ära ja panin niimoodi kappi noh kui ostsin kolm asja ühes kuus onju et kolme asja ei tohi [teised naeravad] et sain lihtsalt nii hea hinnaga ja siis ma nagu panin kõrvale nad ja natuke aeg ei kandnud ja järgmistel kahel ma ei pruukinud üldse osta ja siis panin selga et juba ammu ostsin selle aga see on abikaasal üle [abikaasa nimi eemaldatud] tal oli vahepeal suur kontroll [...]“ (Mari)

Selle peale sekkus vestlusesse kohe Maria, lisades oma vaatenurga olukorrale:

„Päriselt ka [justkui ei usuks Mari juttu] ma mõtlesin et ainult minu mehel oli vahepeal see põhiküsimus mis su kontoseis on et mis sul see jääk on seal ma lihtsalt teen siin arvestust [...] mulle käis see ilgelt närvidele et misasja sa küsid et mis sa kontrollid ja küsid mis su konto seis on [naerab].“ (Maria)

Mari ja Maria meenutused toovad esile, et kuigi finantside planeerimine ja eelarvestamine on uurimispartnerite seas üldiselt aktsepteeritud ja väärtustatud rahatarkuse osana, siis nende praktikate igapäevane rakendamine võib tekitada

koduses olukorras negatiivseid tundeid, varjamist ja isegi vastupanu. Tekkivad pinged ei tulene ilmingimata sellest, et üks osapool soovib olla kokkuhoidlik ning teine kulutada piirilt. Nii Mari kui Maria intervjuudest ilmnes nende tõsine suhtumine kokkuhoidu ning vastutustundlikku rahakasutusse. See osutab võimalusele, et inimesed võivad olla rahalises mõttes mõistlikud, kuid väljendada seda erineval viisil – sõltuvalt isiklikust stiilist, kogemusest ja suhetest. Eelarvestamine, mida üks abikaasa käsitleb kui arukust, hoolivust ja vastutust, võib teise jaoks kehastada kontrolli või ebameeldivat kohustust. Mari kogemus viitab ka sellele, et tarbimisotsused on seotud tema jaoks olulise tunnetusliku vabaduse, intuiitsuse ja „hea hinnaga saamise“ kaudu väärtustatud tegevusega. Need näivad justkui olevat vastuolus ratsionaalse rahatarkuse põhimõtete – nagu eelarvestamine ja kulude täpne kontroll – järgimisega. See paneb mõtlema armu ja vabaduse ruumi vajalikkusele majanduslikes suhetes – mitte iga kulutus ei pea olema kellegi teise arvates ratsionaalselt põhjendatud, et olla moraalselt, majanduslikult või suhetes õigustatud. Mari kirjeldatud olukorras, kus ta peitis allahindlusega ostetud riideid abikaasa eest kappi, võib näha tasakaalukat loovat strateegiat. Ühelt poolt on see soov säilitada rahu suhtes abikaasaga, kes igakuist eelarvet kontrollib, ning teiselt poolt püüd jääda otsustusvõimeliseks isikuks, kes teeb oma tarbimisotsuseid isikliku tunnetuse ja olukorra parima hindamise põhjal. See episood osutab, et rahatarkus ei ole universaalselt mõistetud ega rakendatud mõiste isegi lähedaste inimeste vahel. Seetõttu peaks rahatarkuse kõrval säilima ruum mitte ainult ratsionaalsele distsipliinile ja kalkulasioonile, vaid ka kristlikus kontekstis armule, usaldusele ja armastuse vaimule. Mari tõdes, et abikaasa ootused rahalise planeerimise osas tekitasid temas koguni hirmutunnet.

„Et see et ta kontrollis mind see mind üldse ei morjendand aga just see hirm et mul peab kogu aeg mingi plaan olema [rõhutab eelnevat lõiku lõbusalt] et ma pean kuu alguses teadma et mul on sellel kuul võimalus super hinnaga mingid kingad osta näiteks ma ei tea ju seda [naerab].“ (Mari)

Selle peale kommenteeris Mari abikaasa veidi häbelikult: „Vabandust ... ma läksin finantsplaneerimisega vahepeal vist tõesti üle võlli.“ Tähelepanuväärne on, et nii Mari kui Maria abikaasad on sama koguduse liikmed ning viibisid samuti kohal fookusgrupi intervjuul uurimispartneritena. Hoolimata sellest, et nende reaktsioon võinuks olla kriitiline või tõsisem, naersid nad olukorra üle, mis viitab vastastikusele mõistmisele ja kogukondlikule huumorile kui pingete leevendamise vahendile. Huvitava seigana vääribki märkimist viis, kuidas nendest kogemustest fookusgrupis räägiti – see toimus läbi huumori, eneseironia ja olukorra üle naermise. Maria kohene sekkumine pärast Mari mõtteid viitab sellele, et sarnane kogemus on kogukonnas laiemalt teada ning äratundmine loob ühist mõistmist ja sidusust.

Mari lugusid kuulates meenub Jeesuse kriitiline väljaütlemine variseride kohta Matteuse evangeeliumis (Mt 23:23): „Häda teile, kirjatundjad ja variserid, te silmakirjatsejad, et te maksate kümnist mündist ja tillist ja kõõmnest ning jätate kõrvale kaalukama osa Seadusest – õigluse ja halastuse ja ustavuse! Üht tuleb teha,

kuid teist ei tohi jätta kõrvale!“ Variserid olid täpsed Seaduse täitmises, sealhulgas ka kõige väiksemate detailide osas, nagu kümnnise maksmine köögi-viljadest. Jeesuse kriitika ei olnud suunatud nende innukuse vastu iseenesest, vaid selle vastu, et keskendudes formaalsele täpsusele, jäeti unarusse Seaduse sisuline ja sügavam mõõde – muuhulgas halastus. Mingil määral sarnane pinge ilmneb ka uuritud kogukonna igapäevases rahakasutuses. Soov olla rahaliselt vastutus-tundlik võib tekitada peresuhetes olukordi, kus majanduslik korrektsus varjutab halastuse, empaatia ja usalduse. Eelarve täpne järgimine kui rahatarkus iseenesest ei ole probleem, kuid kui see muutub suhete üle domineerivaks normiks, võib kaduma minna see, mida Jeesus rõhutas kui „kaalukamat osa“ – halastus, ustavus ja õiglus teise inimese suhtes.

Eelpool välja toodud uustestamentlikus käsitluses mõistlikkusest toob Daniel J. Treier esile, et *phronēsis*’e *telos*’eks (eesmärgiks) ei ole pelgalt isiklik arusaam heaolust individuaalses mõttes, vaid õiglus, rahu ja rõõm Pühas Vaimus (Rm 14:17).⁷³⁰ Mari ja Maria kogemused osutavad vajadusele mõtestada rahatarkust suhetele suunatud *telos*’e kaudu: kas see, mida inimene teeb, loob rahu või pinget? Kas see toob au Jumalale või hägustab armastuse vaimu? Selline lähenemine on kajastatud Treieri välja toodud neljandas punktis – tarkus avaldub otsustena, mis lähtuvad ligimesearmastusest. Kristlik tarkus ja *phronēsis* ei seisne puhtas ratsionaalsuses või efektiivses käitumises (nt rahaplaneerimises ja kulude kontrollis), vaid eeldab armastuse kaudu juhitud eristusvõimet. Mari ja Maria lood näitavad, et kuigi eelarvestamine võib olla õige ja hea rahatarkuse printsiibi järgi, võib selle rakendamine osutada küsitavaks kristliku *phronēsis*’e mõttes, kui ei arvestata empaatia ja suhetega. *Phronēsis* peaks ka sisaldama tunnetust sellest, millal täpsus ja distsipliin muutub domineerivaks ja hakkab lämmatama suhteid.

8.8. Rahatarkus kui uue jõukuse evangeeliumi komponent?

Jõukuse evangeelium on kristlaskonnas levinud vaatenurk, mille järgi materiaalseid õnnistusi ja füüsilist heaolu peetakse Jumala tahteks. Seda iseloomustab uskumus, et usk, positiivne hoiak ja annetused religioossetel eesmärkidel suurendavad inimese materiaalselt jõukust. Filipiinidelt pärit uurijad Medina ja Cornelio osutavad, et nende kodumaal on esile kerkimas uus jõukuse evangeeliumi vorm, mida nad nimetavad jõukuse eetikaks.⁷³¹ See koosneb kolmest komponendist: õigesti uskumine, õigesti mõtlemine ja õigesti tegutsemine. Õigesti uskumine väljendub veendumuses, et Jumala õnnistuste kogemiseks on vajalik õige mõtteviis.⁷³² Selle teoloogilise arusaama lähtekoht ei ole uus: Jumal on rikas Jumal, kes armastab inimesi ja jagab oma soosingut neile, kes on ustavad andjad. Teiseks

⁷³⁰ Vt käesoleva väitekirja peatükki 8.4.

⁷³¹ Erron Medina ja Jayeel Cornelio, „The Prosperity Ethic. Neoliberal Christianity and the Rise of the New Prosperity Gospel in the Philippines“, *Pneuma*, nr 43 (2021): 72–93.

⁷³² *Ibid.*, 82.

oluliseks sammuks peetakse õiget mõtlemist.⁷³³ Jõukuse eetika julgustab usklikke omaks võtma kindlat mõtteviisi rikastumisest, kuna Jumal ei õnnista inimesi tingimusteta. Inimesed peavad olema valmis omandama uusi oskusi, sest Jumal on loonud inimese töötama ja mitte ainult usaldama. Selles maailmavaates on positiivne hoiak see, mis tõmbab ligi soodsaid võimalusi edu saavutamiseks. Jõukuse eetikas ei ole takistuseks mitte patt, mis takistab õnnistusi, vaid inimese hoiakud. Soovimatus õppida ja enesedistsipliini puudumine on osa sellest, mida nimetatakse vaesuse mõtteviisiks. Kolmas oluline komponent on õigesti tegutsemine.⁷³⁴ Õigesti tegutsemine hõlmab selliseid praktikaid, nagu finantsjuhtimise seminaridel osalemine ja rahanduslik kirjaoskus – need on praktikad, mida kristlased peaksid omaks võtma. Oluliste oskuste hulka kuuluvad kulude juhtimine, rahavoogude jälgimine, eelarvestamise tehnikad, lisasissetulekuallikate leidmine ning tasakaalustatud elustiili hoidmine. Nimekirja võib täiendada ka võlgade haldamise oskusega, otsemüügi praktikaga ja isegi investeerimisega aktsiaturgudel. Need on tegevused, mis olid varasematele jõukuse evangeeliumi vormidele tundmatud. Tööhõive, väärtpaberitesse investeerimine, ettevõtlus ja muud kasumit teenivad tegevused on Jumala antud „rahamasinad“.

Medina ja Cornelio kirjeldatud jõukuse eetika ei piirdu enam vaimuliku hoiakuga, vaid seob teadlikult majandusliku enesearenduse ja finantskäitumise praktikad kristliku õnnistuse eeltingimustega. Rahatarkus – mõistetuna teadmiste, oskuste ja hoiakute kogumina, mis võimaldab teha kaalutletud rahalisi otsuseid – kuulub nende käsitluses kolmanda komponendi, ehk õigesti tegutsemise alla. Võib tõdeda, et rahatarkus on selles raamistikus omandanud uue vaimuliku kvaliteedi, toimides korraga teoloogilise kuulekuse vormina („Jumal on loonud meid töötama“), psühholoogilise häälestusena („positiivne mõtteviis tõmbab ligi võimalusi“) ning majandusliku eneseteostuse vahendina („oskuslik finantskäitumine on õigesti tegutsemine“). Avastaja koguduses läbi viidud etnograafiline uurimus ei viita sellele, et uurimispartnerid jagaksid seisukohta, justkui peaks kristlane tingimata jõukas olema. Samas tuli selgelt esile hoiak, et kristlik elu peaks hõlmama arukat ja vastutustundlikku finantskäitumist, mille oluliseks osaks on pidev kasv ja areng. Sellesse arukusse kuuluvad nii igapäevased praktikad, nagu eelarvestamine ja säästmine, kui ka moodsamad oskused, näiteks investeerimine või rahaliste vahendite teadlik kasvatamine. Seega ei käsitleta rahatarkust üksnes kasuliku oskusena, vaid osana usulisest küpsusest ja vastutustundlikust elust.

⁷³³ *Ibid.*, 83.

⁷³⁴ *Ibid.*, 85.

8.9. Kokkuvõte

Majandusteaduslikus diskursuses mõistetakse rahatarkust kui teadmiste, oskuste ja hoiakute kogumit, mis võimaldab teha mõistlikke rahalisi otsuseid. Tavaliselt seostatakse seda ratsionaalse enesehuvi ja praktilise arukusega. Kristlik arusaam tarkusest ja mõistlikkusest (*phronēsis*) seevastu rõhutab teleoloogilist suunitlust Jumala tahte ja ligimesearmastuse poole, käsitledes tarkust (*sophia*) kui Jumala armust Kristuses saadud tunnetust ning Püha Vaimu kujundatud iseloomu ja otsustusvõimet. Kristlik mõistlikkus ei taotle üksnes efektiivsust, vaid suunab inimest elama rahus, armastuses ja ligimesekeskselt. Uurimistöö näitas, et rahatarkust peetakse Avastaja koguduse liikmete seas oluliseks: väärtustatakse eelarvestamist, säästmist, teadlikku tarbimist ja investeerimist. Nooremad liikmed ilmutavad kõrget finantsdistsipliini ja sihipärast rahakasutust, samas kui vanem põlvkond rõhutab sellele lisaks ka säästlikkust ja kulutuste kontrolli, mis on varasema elukogemuse pärand, sealhulgas seotud nõukogudeaegse defitsiidimajandusega. Kuigi rahatarkust nähakse sageli universaalse arukusena, tuli intervjuudes esile, et selle ideaalid ei ole alati rakendatavad, eriti majandusliku kitsikuse tingimustes. See tõstatab küsimuse, kas rahatarkus ideaalvormis pole mõnikord pigem jõukamate inimeste privileeg. Lisaks võib rahatarkuse erinev tõlgendamine tekitada pingeid lähedaste vahel, mis omakorda toob esile kristliku mõistlikkuse sügavama olemuse. Kristlik rahatarkus ei ole üksnes teadmiste rakendamine, vaid seostub armastuse, kogukondliku hoolimise ja elulise realistlikkusega. See erineb filosoofilisest või majandusteaduslikust arukusest oma selgelt määratletud Kristusele suunatud eesmärgi (*telos*), armupõhisuse ja kontekstiteadlikkuse poolest. Koguduseliikmete lood näitavad, et kristlik mõistlikkus rahanduskäitumises ei tähenda täiuslikkust, vaid arukust, mis peaks suutma olla halastav, paindlik ja jumalakeskne ka olukordades, kus ideaalid ja tegelikud võimalused ei lange kokku. Uurimispartnerite arusaam rahalisest tarkusest ei erine oluliselt Eestis kasutatavast rahatarkuse definitsioonist. Näiteks laenamist ja intresse puudutav moraalne ning teoloogiline arutelu, mis on kirikutes kestnud aastasadu, ei ole uurimispartneritele tuttav. Laenamisele lähenetakse peamiselt pragmaatilisest ja majanduslikust ratsionaalsusest lähtuvalt. Kuid kuigi rahatarkust ei selgitata sõnades millegi olemuslikult kristlikuna, võib siiski näha, et seda nähakse osana teatavast usulisest küpsusest ja vastutustundlikust eluviisist.

9. KOGUDUSELE ANNETAMINE: NÄHTAVAIM KRISTLIKU FINANTSELU VÄLJENDUS

9.1. Sissejuhatus

Käesolev peatükk käsitleb üht keskset rahanduskäitumise aspekti uurimispartnerite elus – kogudusele annetamist. Läbi intervjuude, fookusgrupi arutelude ja finantspäeviku analüüsil põhinevate vestluste avatakse annetamise motiivid, praktikad ning tähenduslikud pinged ja vastuolud, mis sellega kogukonnas seonduvad. Etnograafiline materjal näitab, et annetamine ei ole puhtalt majanduslik tegu või administratiivne kohustus, vaid on tihedalt seotud usulise identiteedi, isikliku südametunnistuse ja kogukondlike normidega. Peatükk asetab uurimispartnerite vaated dialoogi kümwise ja annetamise käsitlusega Pühakirjas ning kiriku ajaloo, püüdes samal ajal mõtestada regulaarset annetamist kui koguduse ülesehitamist teenivat või kujundavat praktikat MacIntyre'i vooruseetika raamides. Seda käsitletakse kui kristliku kogukonna elu toetavat alampraktikat, mille kaudu kujunevad välja voorused, nagu heldus, kasinus ja usaldus. Uurimistöö käigus ilmnes tähelepanuväärne asjaolu: mitmed koguduses levinud teoloogilised arusaamad annetamisest ja sellega seotud Jumala õnnistusest ei ole sõnastatud ega käsitletud regulaarselt koguduse avalikus õpetuses. Ometi on need arusaamad sügavalt juurdunud paljude liikmete isiklikus usuelus. See tähelepanek tõstatab küsimuse, kuidas kujunevad ja levivad teoloogilised tähendused koguduse sees – milline on õpetuse, kogemuse ja vaikivate praktikate roll teoloogilise kujutlusmaailma kujundamisel. Seeläbi kutsub peatükk lugejat mõtlema laiemalt sellele, kuidas elatud usk mõjutab ja suunab kogukonna arusaamu rahast, andmisest ja Jumala toimimisest igapäevaelus.

9.2. Kuidas koguduseliikmed mõtestavad annetamist?

Minu kui uurija jaoks oli üks keskseid küsimusi see, kas ja kuidas on uuritavate suhtumine rahasse ning nende rahakasutuse viisid muutunud pärast ristimist ja kogudusega liitumist. Taustaks on oluline märkida, et Avastaja koguduses praktiseeritakse usuristimist täiskasvanueas. Enamik keskealisi koguduseliikmeid ei ole üles kasvanud kristlikus kodus ega koguduse keskkonnas, vaid on pärit mitteusklikest peredest ning jõudnud kristliku usuni alles täiskasvanuna. Seega oli paljudel uurimispartneritel kogudusega liitumise ajaks juba välja kujunenud isiklikud kogemused, praktikad ja hoiakud raha suhtes ning neile omane rahakäitumine. Intervjuudest ilmnes, et üks sügavaimaid, tähenduslikumaid ja oluliseimaid muutusi, mida uuritavad seostasid kristlusesse pöördumisega, oli regulaarse annetamisega alustamine – olgu selleks korjandusse või kümmissesse panustamine või osalemine oma rahaga heategevuses. Juhan oli kogudusega liitunud mõned aastad tagasi ning meenutas oma suhtumise muutust rahasse järgmiselt:

„Aaaa just just [justkui oleks ta midagi enne jätnud mainimata] no niipalju muutis et ma iga kuu kuklas mõtlen et iga kuu lõpus 10% netost läheb kogudusele [energiliselt] see on see summa mida ma ei kuluta mille ma pean alati kõrvale panema et siis ma nagu selle võrra mõtlen et ja et see kuu teen neid kulutusi see kuu teen neid kulutusi aga see on see osa mis nagu peab [rõhutatult] jääma kõrvale et nagu see on ka kindlasti [...] enne nagu ei olnud finantsdistsipliiniga probleeme aga see võimaldab sellise hea täiendava kihi lisada sellele kõigele juurde.“ (Juhan)

Juhan on kogudusele annetatava summa raamistanud 10% piirimääraga, viidates sellele kui kindlale ja muutumatule osale oma igakuisest rahaplaneerimisest. Kuigi ta märgib, et tal ei ole kunagi olnud raskusi finantsdistsipliiniga, kirjeldab ta kümnnise arvestamist kui „täiendava kihi“ lisandumist oma rahakasutusele. Ta ei kirjelda seda praktikat kui usulist kohustust või teoloogilise põhimõtte väljendust – vahel kristlaskonnas levinud kujutlust „anda Jumalale tagasi osa sellest, mis Ta meile on andnud“. Näiteks Maria kinnitas, et tema on veendunud, et „Jumal on juba kümnnise palga sisse arvestanud“, mistõttu on tal seda seetõttu lihtsam loovutada. Kuid Juhani jaoks oli kümnnise maksmine pigem loomulik ja ratsionaalselt põhjendatud osa isiklikust eelarvestamisest. Selline vaade võib viidata sellele, et usuline praktika võib integreeruda igapäevasesse rahanduslikku mõtlemisse viisil, mis ei pruugi alati olla läbipõimunud eksplitsiitse teoloogilise keelega, vaid väljendub pigem sisemise järjepidevuse ja elukorralduse tasandil.

Vestluses Ignasega püüdsin suunata arutelu kristluse ja usu võimaliku väljendumise suunas investeerimiskäitumises, kuid tema tõi fookuse hoopis annetamise teemale. Võimalik, et ta pidas silmas annetamise käsitlemist teataval viisil investeringuna. Ignase jaoks oli annetus kogudusele kõige esimene makse, mille ta oma igakuisest sissetulekust eraldas.

„Ma ühte asja mida ma mõtlen kogu aeg [...] palga [peab silmas, et palgast] esimene maks on kogudusele ma ei ole seda 23 aastat sellest ma ei ole [lõõb käega vastu lauda rõhutades ja naerdes] ma võin panga väljavõtte võtta esimene makse mis läheb on annetus see on raudpolt [naerab].“ (Ignas)

Kogudusele tehtava esimese makse praktika omab kaudseid paralleele Vana Testamendi ohvritoomise korruga, kus Jumalale anti mitte see, mis jäi üle, vaid parim osa (nt 3Ms 22:18–22). Ehkki Ignas ei selgitanud ega põhjendanud teoloogiliselt seda harjumust pikemalt, oli tema sõnakasutus, 23-aastase praktika rõhutamine ja kehakeel – sealhulgas käega vastu lauda löömine – kõnekas. Need suulised ja mitteverbaalsed väljendusviisid viitasid, et tegemist on tema kui kristlase jaoks sügavalt olulise eluvaldkonnaga, mille tähendus ületab rahalise kohustuse piiri. Sellest ilmneb, et korjandusse raha andmine on tema jaoks olulise tähendusega väljendus usulisest pühendumusest igapäevaelus.

Fookusgrupi intervjuus tuli kümnnise maksmise temaatika esile humoorikal ja samas tähenduslikul viisil. Maria meenutas, kuidas tal oli intervjuu päeval palgapäev olnud ning ta alustas, nagu ikka, arvete tasumisega. Enne kui ta jõudis oma mõtet lõpetada, katkestas teda Tambet – nõudlikul, ent iroonilis-humoorikal

toonil –, rõhutades, et „esimese asjana tuleb ikka kümnis maksta“. Selle märkuse peale puhkes kogu rühm naerma. Maria vastas naljaga kaasa minnes, et ta maksis kümnisse küll kolmanda maksena, kuna alustas telekommunikatsiooniarvest ja tema panga määratud maksete loetelus ei olnud koguduse kontonumber tähestikulises järjestuses esimene. Selle peale pakuti naljatledes, et ta peaks oma pangas määratud maksete järjekorra ümber seadma, et kümnis läheks ikka esimesena – „see on ikkagi suhtumise küsimus“, nagu üks osaleja muigas. Kuigi olukord oli täis nalja ja sõbralikke torkeid, peitus selles sügavam tõetera. Avastaja koguduses on varasemalt õpetatud, et kümnisse kui esimese makse tegemine on pühendumuse ja Jumala esikohale asetamise märk – konkreetne viis näidata, et usk puudutab ka rahakasutust ja Jumala usaldamist elus. Seda praktikat oli näha ka Ignase juures. Ehkki vestlusringis väljendus see õpetus huumori kaudu, jäi mulje, et selle sisu ei ole kaotanud oma kehtivust. Pigem on tegemist usu elu pühendumust väljendava kogukondliku normiga, mis on aja jooksul omandanud laiemat tõlgendust ja mida ilmtingimata ei järgita, ent mille alusväärtust tunnustatakse vaikumisi ikka veel.

Üks annetamise tähenduslikke aspekte, mida uurimispartnerid esile tõid, oli raha kasutamine teiste heaks. Maie sõnul aitas ristimine tal alustada süstemaatilisema annetamisega ning üldse kujundada harjumust käsitleda raha viisil, mis ei keskendu ainult isiklikele vajadustele. Tema elus toimus teatav väärtusnihe: raha ei ole ainult tarbimise või isikliku kindlustunde vahend, vaid ka suhete ja hoolivuse väljendamise võimalus. Kui ma küsisin, kas tema elus on olnud hetki, mis on kardinaalselt muutnud tema suhtumist rahasse, vastas ta järgmiselt:

„Ristimine [naerab] kindlasti pani nagu alguses siuksele süstemaatilisele annetamisele ja üldse selle peale mõelda et vahet pole kas raha on või ei ole mingi osa sellest võiks olla et sa kasutada seda kellegi teise jaoks [...] ee mis kindlasti on üks asi mis on palju muutnud seda kuidas kuidas äää [...] kuidas ma raha väärtustan või ei väärtusta.“ (Maie)

Maie kinnitas, et tema jaoks on raha kasutamine teiste heaks oluline isegi olukordades, kus tal endal on vahendeid vähe või neid ei ole üldse. Annetuse tähenduslikkus ei ole seotud üksnes rahalise küllusega.

Siiski oli ka neid, kelle jaoks annetamine omas selgelt religioosset tähendust ning kelle arusaamises kujutas see ennekõike „andmist Jumalale“, mitte üksnes koguduse praktiliste kulude – nt ruumide üüri või muude vajaduste – katmist.

„Et ää ää [...] see kontekst ei ole see et anna rohkem ma mõtlen nagu vaid see peegeldab midagi meie suhtest meie Jumalaga nagu sest kellele ma lõpuks nagu annan [...] et see on ka nagu väga selline [...] ma olen kuulnud nagu väga siukseid huvitavaid asju et noh et näiteks seda andmist mõnes mõttes põhjendatakse ka võib olla noh annetuse andmist nagu peab ju mingisuguseid ruumi üüre maksma ja nii edasi mis mõnes mõttes on nagu õige aga teisest küljest see ei saa olla lõpuks see motivatsioon miks ma annan onju noh vähemalt mulle nagu tundub et ma annan selle nagu lõpuks Jumalale.“ (Tambet)

Tambeti sõnul peegeldab andmine eelkõige isiklikku suhet Jumalaga – annetatakse mitte niivõrd kogudusele kui institutsioonile, vaid Jumalale, mis teeb sellest suhtepõhise teo. Kui keegi põhjendab annetamist sellega, et see võimaldab maksta koguduse ruumide üüri, siis on see Tambeti silmis „huvitav asi“. See viitab teatavale kriitilisele või tõrjuvale hoiakule sellise utilitaarse tõlgenduse suhtes. Tambeti vaade asetab rahalise andmise vaimsesse raamistikku, kus tegu omandab usulise tähenduse, väljendades andmist Jumalale.

Avastaja koguduses tekitab teatavat vastuolu oodatavate annetuste suurus. Ühelt poolt nähakse korjandust vabatahtliku tegevusena – nii annetamise kui ka annetuse suuruse osas. Selline arusaam tugineb Pauluse tekstile 2. Korintlaste kirjas (9:7): „Igaüks andku nõnda, nagu ta süda on lubanud, mitte vastumeelselt ega sunnilt, sest Jumal armastab rõõmsat andjat.“ Vähemalt koguduses jutlustavate ja avalikult õpetavate isikute seas on valdavalt levinud arusaam, et Uus Testament ei esita konkreetseid protsentuaalseid või arvulisi nõudeid annetuste suuruse osas. On levinud mõistmine, et koguduseliikmete majanduslik olukord võib olla keeruline ka juhul, kui neil on regulaarne sissetulek, ning sellistel hetkedel ei oodata kelleltki annetamist. Teisalt on eriti koguduse varasematel aastatel (1990. aastatel ja ka hiljem) soovitatud järgida kümnnise põhimõtet ehk annetada ligikaudu 10% oma sissetulekust, tuginedes Vana Testamendi eeskujule. Seda soovitust käsitatakse kogudusesisese kokkuleppe või orientiirina, mis aitab usklikel paremini mõista, mida võiks pidada piisavaks annetuseks. Sellest tulenevalt on koguduseliikmete seas käibel erinev sõnavara. Kõneldakse nii kümnnisest, korjandusest kui ka lihtsalt annetamisest, mis peegeldab erinevaid teoloogilisi rõhuasetusi ja isiklike arusaamu. Koguduseliikmete seas on levinud ka arusaam, et kui inimene on andnud oma elu Jeesusele, siis on kümnnise maksimine või korjandusse raha andmine kristliku eluviisi lahutamatu osa. Nagu üks koguduse pikaajaline liige hiljuti justkui iseenesestmõistetavalt sõnastas: „Miks peaks keegi teine minu eest koguduse tegevuse kinni maksma?“ Kui koguduse algusaastatel koguti annetusi peamiselt sularahas, siis juba pikka aega on valdav osa liikmetest teinud oma annetusi pangapäevakandega. Selle tehnoloogilise muutuse tõttu ei ole korjandusest koguduses avalikult räägitud juba aastaid. Korjanduse teema tõuseb aeg-ajalt esile jumalateenistustel, näiteks erakorraliste annetuste kogumisel konkreetsete abivajajate heaks, kuid korjandusest, mille panevad kokku koguduseliikmed, räägitakse harva. Oluline muutus on toimunud alates 2025. aastast, mil on taas alustatud annetuste kogumist pühapäevastel jumalateenistustel. Selle muutuse põhjuseks on olnud ühelt poolt koguduse üldise annetustaseme langus ning teiselt poolt fakt, et ligikaudu 20% töötavatest koguduseliikmetest ei teinud 2024. aastal kogudusele ühtegi annetust. Tegevuse taustaks on koguduse juhtkonna soov liikuda lähemale ideaalolukorrale, kus enamik koguduseliikmeid osaleb koguduse ülesehitamises vastavalt oma andidele ja võimalustele (Ef 4:16). See vastab juhtide arusaama järgi ka üldise preesterluse põhimõttele. Samas puudub koguduse juhtkonnal võrdlusmoment, mille alusel hinnata, kas olukorda annetajate hulga osas tuleks pidada heaks või halvaks, kuna puuduvad vahetud võrdlusbaasid teiste sarnaste kogudustega. Tuleb tõdeda, et korjanduse teema on alates 2000. aastatest jäänud koguduses pigem tagaplaanile.

Annetuse suuruse vastuolulisuse teema tuleb esile intervjuus Janaga, kes märkis samuti, et ristimine mõjutas tema rahanduskäitumist. Kui palusin tal täpsustada, millises valdkonnas see muutus aset leidis, vastas ta järgmiselt:

„Aaaa näiteks kümnise maksmine [...] kui ma sain ristitud siis ma hakkasin kui mul sissetulek oli igakuiselt regulaarselt annetama [...] et mingisugune osa on mõeldud Jumalale [...] et see oli üks moment et siis ma hakkasin jah seda ei saa nüüd kümniseks nimetada et ta ei ole 10% igasugustest sissetulekust alati mõnikord küll on aga mõnikord mitte [...] ja teine mõte mille üle ma hakkasin juurdlema et ahah et kuigi seda nimetatakse tihti peale kümniseks kui suur siis see osa peaks olema mis ma raha annan Jumalale on ju kirjakohti kus öeldakse et inimesed andsid kõik ära andsid kõik ära mis neil oli jaaa siis et [...] kui minul on loomupärasest sellised kõrgele arenenud süütunded [naerab] siis kui palju oleks vaja ära anda et süda jääks rahule või millest see tuleb et sul on rahaga seotud süütunded näiteks või et see pani pani mõtlema [...] aa jah ma olen jõudnud sinnani et hukka mõista et neid inimesi kes annetavad vähem et ma ei mõistaks neid hukka see Piiblist nagu ma aru saan ei ole mingisugust raudset reeglit paigas kui palju sa pead annetama ja tuleb usaldada Jumalat et Jumal hoolitseb sinu vajaduste eest.“ (Jana)

Jana meenutas muigega, et kui ta kogudusega liitus, hoiatasid mõned sugulased teda irooniliselt, et nüüd, kui ta „sektiga“ liitub, võetakse temalt kogu raha ära. Ta osutas sellele mälestusele kerge huumoriga, rõhutades, et tegelikkus kujunes vastupidiseks. Üliõpilasena kogudusega liitudes ei olnud temal ja teistel noortel sageli piisavalt rahalisi vahendeid, kuid kogukond tuli neile korduvalt appi. Tema jaoks kaeti nii koguduselaagrite kui ka bussipiletite kulud, et ta saaks osaleda jumalateenistustel. Jana kirjeldus kümnise maksmisest toob esile pinge kogukondlike normide, Pühakirja ja iseenda kehtestatud moraalse ootuste vahel. Tema viide „kõrgelt arenenud süütundele“ viitab sellele, et annetamine ei ole tema jaoks kogukondlik kohustus, vaid sügavalt isiklik, südametunnistusega ja Jumalaga seotud küsimus. Soov mitte hukka mõista teisi, kes annavad vähem, ning oskus olla leebem ka enda suhtes, viitavad laiemale arenevale arusaamale Jumala hoolest ja usaldusest tema vastu ning ka sügavamast Pühakirja käsitlest. Kuigi Jana selgitab, et tema annetuse suurus ei ole alati täpselt 10% ning seetõttu ei saa seda rangelt kümniseks nimetada, ilmneb siiski, et annetatava summa orientiiriks on ligikaudu kümnendik sissetulekust.

Südametunnistusepiinadele osutas ka Vello, mainides, et tal ei ole alati olnud võimalik kogudusele annetada nii, nagu ta sooviks. Ta väljendas ausalt oma sisemist pinget seoses kümnise maksmisega, kui analüüsisime koos tema finantspäevikusse kantud eelmise kuu tulusid ja kulusid: „Mu süümeikas on muidugi ka see olnud, et kui sa vaatad, siis kümnise rida on null.“ Ta selgitas, et põhjuseks ei olnud soovimatus anda, vaid rahalised piirangud – „see 150 läks sealt välja vupsti“, viidates konkreetsele kulule, mis tõi kaasa olukorra, kus lihtsalt ei jätkunud annetamiseks. Vello märkis, et tal oleks küll olnud võimalik kümnise summa võtta olemasolevatest säästudest, kuid ta on teadlikult otsustanud säilitada minimaalse tagavara – tema sõnul umbes 300 eurot –, et tunda mingisugustki rahalist

kindlustunnet. Lisaks kirjeldas ta, kuidas soov koguda raha suvisteks reisideks Eestis või et minna Lätti sõpradele külla, samuti igapäevakulud, on pidevalt tema ressursse vähendanud.

Mitmed uurimispartnerid tõdesid, et kogudusele annetamine võib olla aegajalt raske ning ei pruugi alati toimuda rõõmuga. Tambet meenutas fookusgrupis varasemat õpetust koguduses, kus väideti, et „kümnnise maksmine peabki valus olema“ ja ta osaliselt ka nõustus selle mõttega. On tähelepanuväärne, et tollal ei nähtud selles seisukohas vastuolu Pauluse kirjaga 2. Korintlastele 9:7, kus öeldakse, et „Jumal armastab rõõmsat andjat“. Mari kirjeldas keerulisi tundeid, mis tekivad rahaliste otsuste tegemisel. Ta tunnistas, kuidas talle ei meeldi see, et raha võib mõnikord omandada tema üle nii suure võimu, et see paneb teda muretsema ja isegi nutma – eriti siis, kui ta kaotab raha. Ta ütles: „Näiteks kümnnise andmise puhul on mul olnud sisemisi heitlusi. Hakkasin mõtlema, mida kõike saaks selle raha eest teha – kas me ikka peame nii palju ära andma? Tekib võrdlus teistega ja kahtlus, kas see on vajalik. Ma tajun, et kusagil sügaval on minus ikka veel materialismi jäänuseid, kuigi ma ei oska sellele täpset nime anda.”

Ignas kirjeldas samuti annetamisega seotud raskusi, mis tekivad eeskätt siis, kui ta hakkab kokku arvestama summasid, mida ta on aastate jooksul kogudusele annetanud. Ta märkis, et selle summa eest oleks võimalik vähemalt osta kaks paati ja käia reisimas. Samuti ta selgitas, kuidas ta nende tunnetega toime tuleb.

„See mis nagu ma noh ma ütlen ausalt mõnikord on raske tegelikult vaadates seda summat mis ma mõnikord kannan siis ma mõtlen et kuule mees [...] mis porist sind on välja koogitud ja sul täna sa hakkad nagu inisema [naerab] ma ütlesin abikaasale et ma isegi ma ei tea mul ei ole isegi mõtet hakata mõtlema mõnikord on niimoodi et siis me mõtleme abikaasaga et see on meie reis taevasse [...] noh kui hakata mõtlema aasta peale [...] see ei vii mitte kuhugi see ei vii mitte kuhugi ma isegi ei hakka mõtetes lennutama [...] see on mu veendumus.“ (Ignas)

Ignas mõistab väljendit „porist välja tõmbamine“ viitena oma varasemale eluperioodile, mil ta kogudusega liitudes oli hasartmängusõltlane ja seetõttu ulatuslikes võlgades. Pärast ristimist võttis ta ise ühendust kõikide oma võlausaldajatega, sõlmis nendega kokkulepped ning koostas tagasimaksegraafikud, mille alusel tasus ta aastate jooksul kogu laenatud ja maha mängitud summa. Sellel teekonnal mängis olulist rolli praktiline ja kogukondlik tugi. Tema pangakaart oli usaldusväärse sõbra käes, kes jagas talle väikeste summadena vahendeid, mis jäid üle võlgade tasumisest. Tema enda hinnangul oli just kogukonna toetus taastumisel ja uue eluviisi kujunemisel otsustava tähtsusega. Tänapäevaks on Ignas kogukonnas tuntud kui usaldusväärne inimene, kes saab hästi hakkama igapäevaeluga ja aitab teisi. Ta tajub oma muutust kui Jumala tööd ja kogukonna toetuse vilja.

9.3. Kümnnise ja annetamise teoloogiline taust

Millisel viisil asetuvad kümnnis, korjandus ja annetamine Avastaja koguduse uurimispartnerite käsitluses dialoogi Pühakirja, kiriku ajaloo ja teoloogilise traditsiooniga? Kümnnise andmist praktiseerisid mitmed muistsed rahvad.⁷³⁵ Vana Testamendi järgi tuli kümnnist anda nii põllusaagist, viljapuude viljast kui ka kariloomadest (3Ms 27:30–32). Kümnnis maksti leviitidele (4Ms 18:21jj), kelle nende ühiskondliku rolli tõttu puudus maa, isiklik sissetulek ja pärandvara. Leviidid omakorda pidid kümnnisest võtma kümnnise ning andma selle preestritele (4Ms 18:28). Kümnnis tuli viia „paika, mille Issand, teie Jumal, valib“ – see tähendab Jeruusalemma (5Ms 12:5–6). Kümnnise toomine hõlmas rituaalset söömaaega, milles osalesid toojad koos leviitidega (5Ms 12:7, 12). Kui Jeruusalemm asus liiga kaugel, oli lubatud kümnnis tuua rahalises vormis (5Ms 14:24–25). Igal kolmandal aastal tuli kümnnis tuua oma linna väravasse, kus seda võisid kasutada lisaks leviitidele ka lesknaised ja vaeslapsed (5Ms 14:28–29).

Uus Testament käsitleb kümnnist üksnes fragmentaarselt.⁷³⁶ Matteuse 23:23 kajab Jeesuse sõnades vastu Aamose 4:4 toon, kus Jeesus süüdistab varisere selles, et nad küll täpselt nõuavad kümnnise maksmist, kuid jätavad tähelepanuta Seaduse olulisemad põhimõtted – õiguse, halastuse ja ustavuse. Luukas toob Jeesuse tähendamissõnas (Lk 18:12) esile variseri, kes kinnitab, et maksab kümnnist kõigest täpselt. Heebrealaste kirjas (Hb 7:4–10) tuuakse esile Melkisedeki lugu ning rõhutatakse, et Jeesuse preestriamet Melkisedeki korra järgi on ülem leviitide ametist. Väidetakse koguni, et Leevi ise maksis kaudselt Melkisedekile kümnnist, olles „esiisa niuetes“ (Hb 7:10).

Pauluse kirjades käsitletud korjandus Jeruusalemma usklike heaks kujutab endast eraldi ja sisuliselt kaalukat valdkonda Uue Testamendi õpetuses. Oluline on kirjeldada, kuidas Paulus mõtestas korjandust, mille paganate kogudused tegid Jeruusalemma kristlaste heaks. James Dunni arvates on see tähtis, kuna see näitab, kuidas Pauluse teoloogia, misjonitöö ja pastoraalne tegevus sulanduvad ühtseks tervikuks.⁷³⁷ Pauluse rahakogumialgatust Jeruusalemma usklike jaoks on nimetatud „korjanduseks pühade jaoks“.⁷³⁸ Siiski on Paulus ise selle tegevuse kohta kasutanud mitmeid erinevaid ja sisult rikkaid termineid. Ta nimetab seda „osaduse anniks“ (Rm 15:26), „abistamiseks“ (Rm 15:25), „anniks“ (1Kr 16:2), „tänuanniks“ (2Kr 9:5), „rohkeks anniks“ (2Kr 8:20) ning ka „teenistuseks“ (2Kr 9:12). 2. Korintlastele 8:3–4 ühendab ta korruga kaks mõistet: „Nad ise on vabatahtlikult anunud meilt paljude palvetega, et neil võiks olla osa eesõigusest

⁷³⁵ J. G. S. S Thomson, „Tithes“, *The New Bible Dictionary*, toim J.D. Douglas (Inter-Varsity Press, 1962), 1284.

⁷³⁶ Robert Kugler, „Tithes“, *The New Interpreters Dictionary of The Bible*, toim Kathrine D Sakenfeld, kd 5 (Abingdon Press, 2009), 608.

⁷³⁷ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (T&T Clark, 2003), 707.

⁷³⁸ Scot McKnight, *Collection For The Saints*, toim Gerald F. Hawthorne (Inter Varsity Press, 1993), 143.

aidata pühasid“ (*kursiiv autori lisatud*). Selle järgi on annetamine eesõigus ja pühade aitamine.

Kõige huvipakkumaks peab James Dunn Pauluse käsitlust armust, mille ta seob korjandusega.⁷³⁹ Paulus räägib 2Kr 8:9 armust kui Kristuse armust, mis väljendus tema eneseohverduses. Samuti kutsub ta 2Kr 8:1 ja 9:14 korintlasi tähele panema seda, mida Jumala arm on neis juba korda saatnud, ning olema lootusrikkad selle avaldumise suhtes ka tulevikus (2Kr 9:8). Ent Paulus kasutab samu termineid – „and“, „armastustöö“ – ka 2Kr 8:6–7, 19 ning 1Kr 16:3. Seal saab sõna *charis* (arm) tähenduseks midagi, mis läheneb mõistele *charisma* (vaimuand). Arm saab oma tõelise väljenduse siis, kui see kehastub armulistes inimestes.

Paulus esitab ka kaheosalist arusaama õigusest 2Kr 9:9–10, kus õigus on nii vertikaalne (suhe Jumalaga) kui ka horisontaalne (suhe ligimestega).⁷⁴⁰ Jumala kui Looja õigus toob esile õiguse vilja inimeste heategudes teiste vastu (vrd Fl 1:11). Nagu prohvetid sageli rõhutasid, siis õiged teod on märgiks Jumala õiguse kogemisest. 2Kr 9:13 järgi on korjanduses osalemine kuulekus Kristuse evangeeliumile – selle tunnistamine tegudega.

Scot McKnight osutab, et uurijad on palju vaielnud Pauluse korjanduse eesmärgi üle.⁷⁴¹ Suures plaanis tuuakse siiski välja kolm peamist motiivi: vaeste abistamine, koguduse ühtsuse edendamine paganate ja juudikristlaste vahel, eshatoloogilise provokatsiooni idee. Viimane tähendas, et Paulus võis soovida ärgitada Iisraeli meeleparandusele ja usule Messiasse just paganate kogutava annetuse kaudu. On aga ka neid uurijaid, kelle hinnangul kujutas korjandus endast diasporaa paganakoguduste teatavat andamit Jeruusalemma kogudusele – justkui asendust ohvrite ja ümberlõikamise eest.

Kirikuisad ei käsitlenud kümnise maksmist kristlastele kui kohustuslikku praktikat, kuid kutsusid üles annetama vaeste heaks ning koguduse ametikandjate toetuseks. Didahhee julgustab andma „esmailju“ prohvetitele ja õpetajatele – see hõlmab nii veini, õli, raha kui ka rõivaid; kui neile annetada ei saa, suunatakse annid vaestele.⁷⁴² Augustinus kirjeldab, kuidas variserid maksid kümnist kõigest, ning märgib, et on raske leida kristlasi, kes käituksid samaväärse pühendumusega.⁷⁴³ Augustinus kasutas kümnist võrdlusalusena, et häbistada kristlasi nende vähese helduse pärast. Läänekirikus olid Boniface Ramsey hinnangul neljandaks sajandiks välja kujunenud kaks olulist almuste andmise motiivi: Kristuse samastamine vaestega ja patukahetsuse väljendus.⁷⁴⁴ Kristuse vaestega samastamise motiiv tugineb Jeesuse tähendamissõnale Matteuse evangeeliumis (25:31–46), kus Inimese Poeg eraldab lambad sikkudest. Isa kuningriigi päri-

⁷³⁹ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 707

⁷⁴⁰ *Ibid.*, 708.

⁷⁴¹ McKnight, *Collection For The Saints*, 145–146.

⁷⁴² G.C. Allen, tõlk, *The Didache* (The Astolat Press, 1903), § 13, 8–9.

⁷⁴³ Augustinus, „Sermons On New-Testament Lessons“, *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, toim Philip Schaff, IV (The Christian Literature Company, 1888), § 56, 435–436.

⁷⁴⁴ Boniface Ramsey, „Almsgiving in the Latin Church: The Late Fourth and Early Fifth Centuries“, *Theological Studies*, nr 43 (2) (1982): 226.

jateks nimetatakse neid, kes on andnud kuningale süüa ja juua, riietanud teda alastiolekus ning külasthanud teda haiguse ja vangistuse ajal. Kui need inimesed imestavad, millal nad selliseid tegusid olid teinud, vastab kuningas: „Tõesti, ma ütlen teile, mida te iganes olete teinud kellele tahes mu kõige pisematest vendadest, seda te olete teinud mulle.“ See motiiv peegeldub selliste kirikuisade, nagu Ambrosius, Kyprianus, Gaudentius, Pelagius ja Augustinus, kirjutistes.⁷⁴⁵ Üheks viisiks, kuidas vaestele annetamise tähendust mõtestati, oli selle käsitlemine kui „püha liigkasuvõtmist“. See idee tugineb Õpetussõnade 19:17 tekstile: „Kes halastab kehva peale, laenab Issandale, ja tema tasub talle ta heateo.“ See mõtteviis ilmneb nii Ambrosiuse kui ka Pelagiuse, Augustinuse ja teiste kirjutistes.⁷⁴⁶ Kolmas kontseptsioon, mis esineb nii Hieronymosel kui ka Augustinusel, seob vara jagamise vaeste toetamise kaudu Kristuse kui pärijaga.⁷⁴⁷ Kristlasi julgustati vaatama Kristusele kui ühele oma pärijatest, jättes osa oma varast mitte ainult füüsilistele lastele, vaid ka Kristusele – annetuste kaudu vaestele.

Almuste andmine oli klassikaline viis otsida pattude eest lepitust ning üleskutse anda almust just sellel põhjusel on levinud motiiv kõikidel kirikuisadel.⁷⁴⁸ Heategevuse motiivina kuulub see samasse kategooriasse kui idee annetada Kristusele vaeste isikus. Almusel oli teatav väärtus patu hävitamisel. Almuste andmist peeti eriti tõhusaks vahendiks ahnuse patu vastu ning see omandas varakristlikus mõteloos olulise rolli, mida võrreldi isegi märtrisurmaga. Kõige sagedamini selles kontekstis tsiteeritud (tihti ka ühendatud või muudetud kujul) Pühakirjast lähtuvate tekstide hulka kuuluvad Õp 13:8 („Mehe hinge lunahind on tema rikkus, aga vaesel pole vaja sõitlust kuulda“) ja Lk 11:41 („Ent andke seesolev halastusanniks, ja vaata, siis on teile kõik puhas“).

Julie Hanlon Rubio järeldeb, et rikkust ei käsitletud varakristlikus mõteloos iseenesest demonlikuna, vaid see tunnistati õigeaks tingimuseks, et usklikud praktiseerisid varast lahtilaskmist, mõõdukust elustiilis ning silmapaistvat heldust heategevuses.⁷⁴⁹ Ometi iseloomustas tema hinnangul kogu selle perioodi rahandusalast arutelu pidev tasakaalu otsimine: kuidas ühitada igapäevane eluviis evangeeliumi nõudmistega? Isegi siis, kui Jeesuse õpetusi tõlgendati pigem vaimses kui otseselt materiaalses tähenduses – üleskutsena suuremale andmisele ja lihtsamale eluviisile –, oli sageli tõde see, et neid nõudmisi tegelikult elus ei järgitud.

6.–12. sajandil väljendas vaimulikkond kasvavat muret usklike leige suhtumise üle kristlikku ellu.⁷⁵⁰ Vastuseks rõhutati taas kümnnise kui moraalse kohustuse täitmist, toetudes Vana Testamendi eeskujudele ja ähvardades usklike ekskommunikatsiooniga, kui kümnis jäetakse maksmata. Kuna vaimulike elujärg

⁷⁴⁵ *Ibid.*, 227.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, 229.

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ *Ibid.*, 241.

⁷⁴⁹ Julie Hanlon Rubio, *Family Ethics: Practices for Christians*, Kindle versioon (Georgetown University Press, 2010), 172.

⁷⁵⁰ *Ibid.*

muutus rahapuuduse tõttu raskemaks, peeti kümnise süsteemi praktiliselt vältimatuks. Kiriklik kümniseõpetus sai alguse 567. aasta Toursi kirikukogul ja sellele järgnenud piiskoppide karjasekirjas, mis kutsus kristlasi andma kümnist Aabrahami eeskujul. Kuigi esialgu karistusi ei sätestatud, lisandusid 7. sajandi keskpaigaks (nt Maconi kirikukogul, 585) nii kiriklikud kui ilmalikud sanktsioonid, sealhulgas ekskommunikatsioon pärast kolmandat hoiatust. 9. sajandiks, kiriku ja riigi koostöö süvenedes, hakkas kümnis üha enam meenutama maksusüsteemi ja oli selline kuni reformatsioonini.

Reformatsiooni ja kiriku rahakasutuse seose käsitlemisel tuleb esile tõsta kolme olulist aspekti. Esiteks kasvas reformatsioon osaliselt välja kriitikast kiriku rahakasutuse ja finantspraktikate kohta. Teiseks erinesid reformatsiooniliikumise kulg ja rõhuasetused märkimisväärselt Inglismaal ja Mandri-Euroopas. Kolmandaks – kuigi rahaküsimused mängisid reformatsiooni juures teatavat motiveerivat rolli, ei viinud see kiriku toetamise viivitamatu ümberkujundamiseni Uue Testamendi eeskujul vabatahtlike annetuste süsteemiks. Üks levinumaid ja sügavalt juurdunud viise kiriku, eriti Inglismaa Kiriku (Church of England), ülalpidamiseks reformatsiooni ajal oli keerukas ja kohustuslik kümnisesüsteem.⁷⁵¹ Inimesi Inglismaal mitte ainult ei trahvitud ja vangistatud kümnise maksmata jätmise eest, vaid nad isegi hukati märtritena, kui nad uskusid, et kohustusliku kümnise õpetus on vastuolus Jumala tahtega. Kümnise kogumine jätkus pärast reformatsiooni ka Mandri-Euroopas, sealhulgas Saksamaal, kuid reformatsiooniliikumise põhiideed seadsid loomulikult küsimärgi alla kümnise kui sunniviisilise süsteemi legitiimsuse.⁷⁵² Martin Lutheri õpetus usklike üldisest preesterlusest andis tava-inimesele suurema iseseisvuse ja pani aluse seniste kiriklike autoriteetide kriitilisele ümberhindamisele. Huldrych Zwingli ründas teravalt kiriklikku kümnisesüsteemi.⁷⁵³ Tema arvates oli kümnis üksnes vabatahtlik annetus. Zwingli seisukoht tugines veendumusele, et kristlaste südametunnistust ei tohi siduda millegi sellisega, mida Pühakiri otseselt ei nõua. Mandri-Euroopas jätkus kümnise kogumine, kuid seda ei rakendatud nii rangelt kui Inglismaal.⁷⁵⁴ Enamik toetust kirikule tuli ilmalike valitsejate kontrolli all olevatest kirikuvaradest saadud tuludest. Kuigi luterlikes ja reformeeritud kirikutes erinesid kiriku ülalpidamise viisid, põhinesid need üldiselt kiriku ja riigi tihedal liidul.⁷⁵⁵ Raha koguti kümnise, annetuste, maksude ja varatulu kaudu, kusjuures sundi rakendas ilmalik võim. Sellisest arusaamast eristusid anabaptistid, kveekerid ja separatistid, kes toetasid vabatahtlikku kiriku toetamise põhimõtet ilma riigipoolse sunnita.

Kuidas aga tuleks kümnisesse tänapäeval suhtuda? Taito Kantonen on kriitiline tänapäeva kogudustes leviva Vanast Testamendist lähtuva moralismi ja käsu-

⁷⁵¹ Luther P. Powell, *Money and the Church* (Associated Press, 1962), 68.

⁷⁵² *Ibid.*, 71–72.

⁷⁵³ *Ibid.*, 72.

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ *Ibid.*, 81–82.

meelsuse vastu, eriti kui kogudused taaskehtestavad kümnise maksmise praktika.⁷⁵⁶ Tema hinnangul võib kümnisest kujuneda teema, millele omistatakse ebaproportsionaalset tähtsust võrreldes Uue Testamendi rõhuasetustega, mistõttu ei pruugi see olla kooskõlas evangeeliumi vaimuga. Sellised normatiivsed juhised võivad pigem soodustada näiliselt valgustatud, kuid sisemiselt muutumata inimese enesekeskset motiveeritust, kui väljendada tänuliku kristlase suhet Jumalaga.

Katoliiklik teoloog Julie Hanlon Rubio aga leiab, et kümnise põhimõte on ka tänapäeva kristlaste jaoks väärtuslik ja rakendatav.⁷⁵⁷ Ta tunnistab, et Vana Testamendi kümnisepraktika ei ole tingimata siduv tänapäeva kristlastele. Kirikuisade hinnangul oli kümnis ebatäiuslik asendus evangeeliumist lähtunud radikaalsele ohvrimeelsusele. Keskajal kujunes kümnisest vahend vaimulikonna toetamiseks, kuid kiriku ja riigi tihe seotus tõi kaasa korrupsiooni ning kümnise algne moraalne tähendus muutus. Almuste andmisest ja kümnise maksmisest said eraldi valdkonnad ning selle tagajärjel almuste andmine jäi tahaplaanile. Kümnisepraktika oli Iisraelis oluline viis, mille kaudu rahvas sai täita YHWH käsku sotsiaalsete probleemide leevendamiseks. Kuigi see põhimõte peaks tänapäeval jääma paindlikuks, peab Rubio igakuist kindla protsendiga annetamist heaks praktikaks. Ta teeb ettepaneku, et jõukamas ühiskonnas võiks leibkond annetada kümnist summast, mis tagab neile mugava äraelamise, ning suurendada annetust 5% võrra iga täiendava 1000 dollari kohta sissetulekust. Samas rõhutab ta, et kümnist ei peaks suunama üksnes kohaliku koguduse toetuseks, vaid nt 2% annetusest võiks minna kogudusele ning ülejäänud vaeste ja abivajajate aitamiseks.

Luther Powell väidab, et kümnis on tava anda ära kümme protsenti oma sissetulekust.⁷⁵⁸ Kuid kristlase jaoks tuleb seda põhitähendust siiski oluliselt täiendada. Esiteks tuleb määratlada andmise objekt – kellele või millele annetakse. Powelli järgi on kristlasel vabadus otsustada oma usu ja veendumuste põhjal, kas kümnise saajaks on vaid kirik või ka mõni muu heategevuslik ettevõtmine. Teiseks on määratluse oluline osa motiiv ehk sisemine ajend, miks inimene annab. Kolmandaks, järgides Pauluse juhiseid toimida süstemaatiliselt, tuleb rõhutada andmise regulaarsust. Neljandaks, vabatahtlikkuse põhimõtte esiletõstmiseks tuleb rõhutada ka enesedistsipliini rolli. Võttes aluseks Powelli määratluse kristlikust kümnisest, saaks seda mõtet väljendada nii, et kristlik kümnis on enesedistsipliin, mille kaudu inimene eraldab regulaarselt kümnendiku oma sissetulekust Kristuse töö heaks, tunnistades sellega, et kõik – kaasa arvatud ta ise – kuulub Jumalale. See tegu on vastus Jumala armastusele, mis on saanud avalikuks Jeesuses Kristuses.

James McClendon jr kirjutab MacIntyre'i eetikast järgivas raamistikus, et kogukonna kujundamine (*community formation*) on kristliku koguduse keskne sotsiaalne praktika.⁷⁵⁹ Sellega on tihedalt seotud mitmed tegevused, nagu euharistia

⁷⁵⁶ Kantonen, *A theology for Christian stewardship*, 5–6.

⁷⁵⁷ Hanlon Rubio, *Family Ethics: Practices for Christians*, 178.

⁷⁵⁸ Powell, *Money and the Church*, 218.

⁷⁵⁹ McClendon, *Ethics. Systematic Theology I*, 218–231.

ja lepitamine, mida McClendon peab võtmetähtsaks, tagamaks kogukonna ühtsus ja püsivus. Samas vaimus võib käesoleva väitekirja autori hinnangul väita, et ka koguduse tegevuse rahaline ülalpidamine regulaarse annetamise kaudu – olgu see nimetatud kümnnise andmiseks, korjanduseks või vabatahtlikuks annetuseks – kujutab endast kogukonna kujundamise viise. See tegevus ei täida üksnes materiaalsel funktsiooni, aidates kogudusel toimida tänapäeva maailmas, vaid osaleb kaudselt koguduse kui vaimuliku kogukonna kooshoidmises ja vormimises. Kui annetamist kogudusele mõistetakse kogukonda kujundava praktika ühe alampraktikana, siis ei ole põhjust pidada problemaatiliseks ka neid motiive, mis keskenduvad koguduse toimimise materiaalsetele vajadustele – olgu selleks jumalateenistuste ruumide üür, kommunaalkulud, vaimulike töötasu või pastoraadi ülalpidamine. Needki väljendused osalevad kogukonna kujunemises ning peegeldavad koguduseliikmete arusaamu sellest, mis on kogukondliku elu hoidmiseks oluline. Seega ei ole tegevuse seisukohalt esmatähtis, kas keegi mõistab oma annetust kümnnisena (10% sissetulekust) või nimetab seda korjanduseks. Oluline on neid erinevaid mõisteid ühendav ühine teguviis – koguduse ülesehitamine koos kaasusklikega. Millised vourused on aga vajalikud selleks, et see kogukonda kujundav praktika hästi toimiks? Tõenäoliselt kuuluvad nende vouruste hulka esmatähtsalt lahkemeelsus, heldus ja kasinus – lahkemeelsus ja heldus väljendavad valmisolekut anda ja jagada, kasinus aga võimet korraldada oma varakasutust sellisel viisil, et see loob ruumi mitte üksnes isiklikuks, vaid ka kogukondlikuks hüveks.

9.4. Südame hoiak *versus* finantstarkus

Ehkki uurimispartneritest koguduseliikmed väljendasid arvamust, et kristlikus kogukonnas võib eksisteerida mitmekesisus, mis puudutab arusaamu korjanduse, kümnnise ja annetuste tähenduse osas, ei kajastunud see alati nende kogemuslikus tunnetuses. Fookusgrupi intervjuu käigus ilmnis, et tegemist on teemaväljaga, mis haakub sügavalt isiklike ja väärtuslaetud normatiivsete veendumustega. Seetõttu võib sellise teema käsitlemine esile kutsuda emotsionaalseid reaktsioone ja alateadlikke pingeid. Ühes arutelus tõusis esile kõnekas vastasseis mõistusliku finantsplaneerimise ja sisemise ajendi ehk „südamest annetamise“ vahel. Dialoog sai alguse mõttekäigust, mille järgi rahaliste ressursside piiratus võib olla üheks põhjuseks, miks mõned inimesed annetamisest hoiduvad. Arutelu, ehkki läbivalt sõbralik ja kohati huumoriga vürtsitatud, tõi nähtavale erisused arusaamades, mis viitasid sügavamatele väärtuskonfliktidele või soovile mitte kergekäeliselt aksepteerida teistsugust arusaama. Jaanus tõi välja, et lisaks finantstarkusele ja planeerimisele on annetamiseks vaja eelkõige südant:

„Seda ei ole võimalik nagu ühegi finantstarkusega inimesele õpetada [...] südant ei ole võimalik õpetada läbi finantstarkuse minu arust et ää et noh sa võid sa peaksid nagu jõudma selleni [...] nii kaua kui sa vaatad ainult tabelit siis ongi see sama koht eks ole et ma võtan puhtalt finantsi ette vaatan ei saa

maksta [emotsionaalselt ja rõhutatult] kõik pumps koos eksole ei ole võimalik [...] sest siis sa lähedki ainult nagu selle peale aga ongi see saab töötada ainult siis kui paned eksole selle vaimse maailma ja füüsilise maailma kokku eks ole et kas mu finantsplaanis on Jumal olemas [...] et kas seal on ruumi Jumala jaoks et siis [...] siis ma saan selle asja tööle panna et [...] vot [...].“ (Jaanus)

Maria oponeeris sellele seisukohale, arvates, et rahaasjades peaks olema siiski esikohal mõistus, mitte süda. Nagu Jaanus, rõhutas ta seda just kogudusele annetamise kontekstis:

„Ma arvan et rahaasjades on hästi palju vaja mõistust ikkagi rohkem kui me rääkisime siin eksju et see on selline südame asi just see annetamise pool [...] aga rahaasjades on hästi palju vaja seda mõistuse poolt ka nagu rohkem nagu mõistusega võtta kui siis et oodata mida su süda nagu ütleb et et kas sa nüüd siis tahad anda või sa ei taha [...] lihtsalt mina olen inimesena mulle lihtsalt sobib selline lähenemine et ma panengi selle kümme protsenti väga hästi [...] Jumal palun see on sulle [rõhutab eelnevaid sõnu] aga noh mitte muidugi sendi täpsusega ma ei pane.“ (Maria)

Jaanus reageeris Maria öeldule kiirelt ja justkui tundes end puudutatuna eelöeldust:

„See oli huvitav lähenemine praegult [ironilise muigega] süda on mõistus ei ole [raske on aru saada salvestusest mida ta ütles] või süda on rumal see oli huvitav.“ (Jaanus)

Maria vastas seepeale kiirelt Jaanusele: „Ei, süda on kavalam“ – viidates tõenäoliselt Vana Testamendi prohveti sõnadele Jeremija 17:9 („Süda on petlikum kui kõik muu ja äärmiselt rikutud – kes suudab seda mõista?“). Järgnenud arutelu liikus diskussioon Jaanuse ja Maria vahel vaese lesknaise annetamisest rääkivale tähendamissõnale (Luuka 21:1–4). Jaanus tõstatas küsimuse, kas võib olla, et rikas inimene andis oma annetuse plaanipäraselt, lähtudes finantsarvestusest, samas kui lesknaise andmine ei lähtunud kalkulatsioonist, vaid toimus sisemisest ajendist – südamest. Maria reageeris sellele arutelule isikliku kogemuse vaatenurgast, väljendades mõtet: „Ei no, aga kui mul iga kuu on kindel summa, kas Jumal võib siis mõelda, et ma lihtsalt teen seda finantsplaaniga.“ Ta jätkas arutelu tunnetuslikust küljest: „Mida ma tunnen, kui ma seda annetust teen? Et see on rohkem nagu – telefon, kommunaalid, kümnis [teised naeravad], laste taskuraha, muusikakoolid ...“ Maria andis mõista, et kümnise maksmine on tema jaoks osa igakuistest püsikuludest ega tekita suuremat emotsionaalset resonantsi. Tema sõnadest kõlab, et see on justkui õige teguviis – vaimulik kohustus, mis kuulub kristliku eluviisi juurde, mis on ratsionaalne ja mida tuleb täita sõltumata tunnetest.

Sel hetkel on salvestusel kuuldav Jaanuse sügav sisse- ja väljahingamine, mis osutab, et vestlus oli muutunud tema jaoks emotsionaalselt laetuks. Grupis oli tunda teatavat pinget, mis muutis olukorra veidi ebamugavaks. Samas ilmestas

see hästi, kuidas uurimispartnerid tajuvad annetamisega seotud küsimusi – ühed rõhutasid sisemist, südamega andmise motiivi, teised aga teadlikku rahalist planeerimist ja mõistuslikkust annetamise juures. Erinevad arusaamad töid esile väärtuskonflikti, mida ei suudetud lihtsalt ületada ega vastastikku ka kohe omaks võtta. Maria lisis selgitavalt, et see on tema isiklik usk ja arusaam, mis sobib talle, kuid ei pea sobima ei Jaanusele ega Jaanuse abikaasale. Ta ütles: „Teie tehke nii, nagu teie õigeks peate ...“ Selle peale puhkes kogu grupp naerma ning Jaanus vastas naerdes: „Kujutage ette – meid on siin praegu kuus inimest, aga mis juhtuks, kui me selle teemaga koguduse ette läheksime? Mis kõik siis välja tuleks?“ Tambet püüdis leevendada tekkinud pinget südame ja finantsplaneerimise – või südame ja mõistuse – vahel:

„Aga mina mõtlen et seal ongi need kaks aspekti või sellel medalil on kaks poolt [...] üks asi on see et see on inimese ja Jumala vaheline asi tegelikult onju aga teine aspekt on ega see ei ole nagu see et me nagu noh kuidas öelda mingi nali oli umbes et kuidas sa annetasid noh [räägib peenikese naljaka häälega] no võtan raha viskan taevasse ja kõik mis tagasi kukub selle ma võtan endale mis üles jääb see on järelikult Jumala osa [kõik naeravad] et noh et ühesõnaga mõnes mõttes me kõik kasutame seda ühise hüvena onju et meil ei ole nagu [...] see ei lähe kuskile lihtsalt mingisuguseks ma ei tea et kuskile atmosfääri hehe nagu onju et noh see on see medali teine külg onju et me kogudusena siiski peame ka nagu eksisteerima sest me lihtsalt [...] aga noh siin on ma ütlen see need asjad tulebki niimoodi suurtega [järgnev sõna on arusaamatu] ühildada onju [...] aga mulle tundub et tähtsam on ikkagi see südame teema.“ (Tambet)

See intervjuu tõi esile fookusgrupi kui uurimismeetodi potentsiaali avada mitmetahulisi, elulisi ja väärtuspõhiseid arusaamu, mida individuaalne intervjuu ei pruugi sama intensiivsusega esile kutsuda. Annetamine ja kümnise maksmine ilmnesid mitte vaid majanduslike või religioosete tegudena, vaid ka sügavalt väärtus- ja identiteedipõhise käitumise ning enesemõistmise viisidena. Nende teemade arutamine tõi esile mitte ainult erinevaid tõlgendusi, vaid ka raskesti sõnastatavat pinget, vaidlusmomente ning uurimispartnerite vajadust oma seisukohta teiste ees kaitsta. Tundus, et mõnele uurimispartnerile tuli mõningase üllatusena, et teised koguduseliikmed ei jaga nende arusaama kümnise või korjanduse andmise tähendusest ega praktiseeri seda samal viisil. Käesolev episood peegeldab kogudusesisest pluralismi, mis on vältimatu ja mis on oma mitmekesisuses väärtuslik ja kaunis. Samas võib see mitmekesisus esile tuua varjatud pingeid ja erimeelsusi. Sellised nägemuste kokkupõrked osutavad sellele, kui olulised on eriarvamuste teadvustamine, läbimõeldud arutelud, dialoog ja ühine refleksioon kogukondlikes rühmades. Just seesugustes dialoogilistes hetkedes saab nähtavaks, kuidas erinevad arusaamad usulisest praktikast ja nende tähendusest elavad ühes ja samas usukogukonnas kõrvuti – mõnikord harmoonias, mõnikord pinges.

9.5. „Vorst vorsti vastu“? Andmise ja tasu mõtestamine kristlikus elus

Tambet kirjeldas, kuidas kristlaseks saamine on oluliselt muutnud tema suhtumist rahaasjadesse. Ta alustas meenutusega oma esimesest töökohast riigiasutuses, kus tema kuupalk oli 2600 Eesti krooni – märgatavalt alla tolle aja keskmise. Ühel vestlusel kogudusekaaslasega tuli jutuks annetamine, mille käigus Tambet mainis, et ta annetab kogudusele tavapäraselt kümnendiku oma sissetulekust, mis selles kontekstis tähendas 260 krooni. Ta meenutas, et isegi see tundus tolle sissetuleku juures suur summa. Tema kogudusekaaslane reageeris sellele ootamatult teravalt, isegi põlglikult, julgustades teda andma rohkem ja „panema Jumalat proovile“ – viitega usulisele veendumusele, et Jumal võib helde andmise eest vastata omapoolse õnnistusega. Tambet meenutas, et ta mõtles tookord: „2600 krooni on niikuinii nii väike raha – kui annan ka rohkem, ei kaota ma suurt midagi.“ Sellele järgnes tema hinnangul ootamatu areng. Vähem kui poole aasta jooksul sai ta uue tööpakkumise, mis tuli just sama inimese kontaktide kaudu, ja uus palk oli ligi 6000 krooni. See kogemus mõjutas tema annetamistegevust märkimisväärselt. Ta tõlgendas seda olukorda kui Jumalalt saadud õppetundi: „Isegi kui annan rohkem, Jumal hoolitseb ikka.“ Järgnenud aasta jooksul sai Tambet veel ühe tööpakkumise – see kord juba kahekordse sissetulekuga, 12 000 krooni –, mis kinnistas tema jaoks arusaama, et Jumala poolehoid ei pruugi väljenduda automaatses vastutasus, kuid võib ilmned a ootamatul moel ja ootamatus ajas. Ta rõhutas siiski, et ei usu lihtsustatud skeemi „anna raha Jumalale ja saad tagasi“ (tema sõnul nn vorst-vorsti-vastu-tehinguid), kuid kogemused on kinnistanud temas sügava veendumuse, et kõik kuulub lõpuks Jumalale ning andmine on usalduse väljendus. Tambet lisas, et kuigi ta püüab sellest veendumusest lähtuda, seisab ta ka praegu aeg-ajalt silmitsi rahaliste dilemmadega: „Sellele veendumusele vaatamata teen ma mõnikord kompromisse.“ Ta rõhutas, et andmise ja Jumala õnnistuse kogemus pole mehaaniline, kuid antud juhtumite järgnevus on tema jaoks jäänud tähenduslikuks – see ei saa olla juhuslik ja see on kujundanud tema arusaama kristlikust rahakasutusest.

Ka Ignas oli kogenud seost Jumala õnnistuse ja tema usaldamise vahel korjanuduse maksmisel. See tuli esile meie omavahelises vestluses järgmisel viisil:

Ignas: Ma räägin sulle [...] vot see on see minu nagu [...] see on see minu veendumus mis mul on koguduse algusest tulnud [...] et kui sa kümnisega kümnis on see esimene asi selle 4–5 aastaga ma olen seda korduvalt tundnud et raha tuleb sealt kus sa tegelikult ei ootagi [...] sisuliselt mulle anti preemiat lihtsalt [summa oli 3000 eurot] ää kuigi eelmise aasta ei olnud täis öeldi me tahame et su mott oleks üleval ja kaks inimest firmast said mina ja raamatupidaja see on see raha mis seal nagu siis ka kajastus koguduse arvel [naeravad mõlemad]

Mina: Täiesti kingitus [...] aga mismoodi sa seostad kümnisega [...] sa arvad et kui sa maksad hästi kümnist siis

Ignas: Ei ma arvan et Jumal lihtsalt ei jäta seda nagu noh [...] Jumal kontrollib kõike ja on hetki kus sa nagu istud ja öeldakse palun

Kui küsisin Edalt, kas tema elus on olnud murrangulisi hetki, mis on muutnud tema arusaama rahast, meenutas ta pöördepunktina kristlaseks saamist. Just pärast usule tulekut hakkas ta tajuma rahaga seotud kogemusi uues valguses – seostatuna Jumala tegevuse ja juhtimisega. Ta tõi näiteks juhtumid, kus annetamisele järgnes ootamatu rahaline sissetulek. Need kogemused kujundasid temas arusaama, et teatud olukordades võib Jumala õnnistus väljenduda konkreetselt rahas – kas ootamatu preemia, palgatõusu või muu summa kaudu. Kristlaseks saamine tähistas tema jaoks nihet, kus ka majanduslikud sündmused hakkasid omandama vaimset tähendust ning paigutuma Jumala tegutsemise mustrisse.

Eda kirjeldas oma varasemat annetamiskogemust, mida ta tõlgendas kui selget seost ohverdamise ja Jumala õnnistuse vahel: „Varem tundus mulle – või vähemalt mina tõlgendasin seda nii –, et kui ma kusagile midagi andsin, näiteks kellegi abistamiseks, siis kuigi see võis vahel olla ka raske, oli see minu jaoks heameelega tehtud ohver. Ja mul oli tunne, et see raha tuli alati mingil viisil tagasi – üsna selge summana, mida oskasin seostada konkreetse ohvriga. Sageli isegi mitmekordselt. Kui ma olin midagi andnud, siis juhtus, et mõne päeva või nädala jooksul tuli see summa või sellekordne väärtus mulle tagasi, alati ootamatust allikast.“ Ta selgitas, et kuna tal oli ainult üks töökoht ja regulaarne sissetulek tuli ühest ettevõttest, siis ei saanud need tagasimaksud tulla mitmest kohast: „Kuna mul ei ole mitut töökohta, siis need summad tulid alati sealt samast – kas era- korralise preemiana või teatati mulle lihtsalt mõne päeva pärast, et palk tõuseb. Ma pole kunagi ise palka juurde küsinud. Need asjad juhtusid alati pärast seda, kui olin otsustanud midagi anda.“ Eda lisas, et sellistest kogemustest rääkimine ei ole koguduses iseenesestmõistetav, kuna rahast rääkimine võib inimestes tekitada ebamugavust: „Mul on üks koguduseõde, kellega ma saan sellistest teemadest rääkida. Kõik ei pruugi seda mõista – mõni võib arvata, et sa hoopled või midagi sellist. Aga temaga oleme rääkinud sarnastest kogemustest. Ka tema on kogenud, et kuigi andmine ei ole alati lihtne, järgneb sellele sageli Jumala õnnistus.“

Eda võttis oma mõtteviisi kokku järgmiselt: „Mul on varasemast selline omapärane kogemus, et kui ma annan midagi erilisemalt, siis see tuleb tavaliselt kahe nädala jooksul mulle kordades tagasi, täiesti ootamatult.“ Seepeale kommenteerisin mina: „See teeb elu ju põnevaks, on ju?“ Eda vastas entusiastlikult: „On jah! Mul tuleb kogu aeg see Malaki kirjakoht meelde – et Jumal annab alati täistuubitult tagasi. Sa ei suuda kunagi Jumalast rohkem anda. Nagu mu abikaasa vahel ütleb – ma nimetan seda „avatud kanali“ kogemuseks. Kui sul tuleb raha sisse ja sa annad selle kohe välja, siis jääbki raha sisse tulema. Aga kui paned justkui „punni ette“ ja ei anna välja, siis ei tule sisse ka nii palju.“

Kärt kirjeldas olukorda, kus tal tuli kord pankrotimenetluse lõpetamiseks tasuda viimane võlg.⁷⁶⁰ Selle katmiseks puudusid tal rahalised vahendid ning palgatöö kõrvalt ei olnud võimalik vajalikku summat koguda. Seetõttu otsustas ta võtta välja oma teise pensionisambasse kogutud vahendid. Ta selgitas, et langetas selle otsuse sisemise hoiakuga, et „ei kibestu“ ning soovib „maksta selle

⁷⁶⁰ Selgitus Kärdi pankroti põhjuste kohta on esitatud peatükis 10.3.

surnud hobuse ära“. Samas kerkis tema jaoks esile küsimus – aga kümnis? Ta selgitas seda nii:

„Ja siis ma Jumalale ütlesin et [...] mis sul on mulle veel anda mul on kõik olemas aga ma maksan selle kümnise ära täpselt nii nagu peab [...].“ (Kärt)

Vähem kui pool aastat hiljem sai Kärt telefonikõne, mis teatas, et tema 13 aastat tagasi esitatud taotlus sotsiaalkorteri saamiseks on saanud positiivse vastuse. Ta kirjeldas, et ei suutnud seda esialgu uskuda – ootamatus mõjus talle sügavalt. Vestluse lõpus väljendas ta oma rõõmu ja usaldust järgmiste sõnadega: „Vot niimoodi hoolitseb Jumal minu eest!“ Kärt seostas saadud korterit selgelt Jumala õnnistusega, nähes selles vastust oma ustavusele kümnise maksmises. Tema jaoks oli see sündmus märk Jumala hoolitsusest ja usaldamise viljast – tunnistus sellest, et Jumalat võib ja tuleb usaldada ka siis, kui olukord tundub inimlikult vaadates väljapääsmatu.

Intervjuu Kärdis tekitas minus korduvalt raskesti sõnastatavat ebamugavustunnet. Esmalt ehk seetõttu, et oleksin ilmselt ise soovitanud tal tegutseda teisiti – mitte kasutada pensionisamba teisest sambast välja võetud vahendeid kogudusele annetamiseks, vaid jätta need isiklikuks majanduslikuks kindlustuseks pensionipõlves. Tema olukorda arvestades oleks see mulle näinud mõistlikuma valikuna. Teiseks tekitas aukartust asjaolu, et inimene, kes võiks seda raha kasutada enda hüvanguks, otsustab annetada sellest osa kogudusele, mille rahakasutuse suunamisel on mul pastorina teatav sõnaõigus. See asetab mulle ja teistele otsustajatele eetilise vastutusekoorma ning loob sarnasuse evangeeliumis kirjeldatud lesknaise looga, kes „andis oma kehvusest kogu elatise“ (Lk 21:1–4). Kolmandaks, ja võib-olla kõige sügavamal tasandil, oli ebamugavuse allikaks Kärdis siiras usaldus Jumala hoolitsuse vastu – hoiak, mis oma radikaalsuses oli minu jaoks ühtaegu ihaldusväärne ja häiriv, kuna kutsus mind kriitiliselt peegeldama enda eluviise ja usulisi praktikaid.

9.6. Kogemus kui võtmetähendusega allikas kristliku praktika tõlgendamisel

Need lood viisid küllaltki üllatava tõdemuseni, mis heitis valgust Avastaja koguduses levinud teoloogilistele arusaamadele ja millest võib ka teha laiemaid järeldusi. Nagu varasemalt mainitud, ei ole koguduses raha, annetamise ega kümnise õpetus tavapärane praktika. Pigem on see valdkond, mida jutlustes ja õpetuses käsitletakse üksnes põgusalt. Samuti ei ole koguduses olnud – ei tänasel päeval ega ka selle kujunemisperioodil 1990. aastatel – domineerival kohal nn eduteoloogia ehk jõukuse evangeeliumi õpetus, mille järgi materiaalsed õnnistused tulenevad usupõhisest allumisest Jumala käskudele. See tähendab muuhulgas seda, et annetamine või kümnise ustav maksmine toob kaasa Jumala materiaalse õnnistuse. Kuigi vahel harva viidatakse jutlustes ka Malaki raamatu 3:10 salmle – „Tooge kõik kümnis täies mõõdus varaaita, et mu kojas oleks toitu,

ja proovige mind ometi sellega, ütleb vägede Issand. Tõesti, ma avan teile taevaluugid ja kalkan teile õnnistust küllastuseni” – ei ole selline tõlgendus kujunenud koguduses süsteemseks õpetuseks. Ometi ilmneb mitmete koguduseliikmete isiklikes lugudes ja tegevuses sügavalt juurdunud arusaam, et andmine – olgu see kümnis või muu rahaline annetus – võib tuua kaasa selle, et Jumal õnnistab materiaalselt. Ehkki väljendatakse ettevaatlikkust selle suhtes, et Jumal ei anna automaatselt vastu samal viisil (näiteks raha eest raha), on märkimisväärne, et positiivseid näiteid seostatakse siiski just taoliste tagajärgedega.

Helen Cameron koos kaasautoritega kirjeldab nelja omavahel seotud „teoloogilist häält“, mille kaudu teoloogiat kogukondades väljendatakse ja mõtestatakse.⁷⁶¹ Antud lähenemist sai küll eespool tutvustatud (peatükis 1.5), kuid siinkohal on kasulik seda meelde tuletada. Need hääled aitavad eristada, kuidas teoloogia ilmneb õpetuses, praktikas, akadeemilises töös ja kogukondlikus usukeeles. Esimene neist on normatiivne teoloogia. Normatiivne teoloogia viitab autoriteetsetele ja normatiivsetele allikatele, millele kogudus või kirik oma õpetuses toetub – näiteks Pühakiri, usutunnistused, ametlik kiriku õpetus ja liturgiad. See hääl määratleb, milline peaks olema kogukonna usuline elu teoloogiline alus ja suunis. Teine hääl on formaalne teoloogia, mis kujutab endast akadeemiliste teoloogide loodud teoloogiat, mis arendab arutelu süsteemsel ja kriitilisel tasandil ning avaldub dialoogis teiste distsipliinidega. Formaalne teoloogia aitab siduda usulist mõtlemist laiemate teaduslike ja ühiskondlike küsimustega. Kolmas hääl on väljendatud teoloogia, mis on teoloogia, mida kogudus või usurühm ise sõnastab – see, mida liikmed ütlevad uskuvat ja väärtustavat. Seda võib leida näiteks tunnistustest, väidetest või suulises õpetuses. Väljendatud teoloogia ei pruugi aga alati vastata sellele, kuidas inimesed praktiliselt kogukonna liikmetena elavad. Neljandaks hääleks on toimiv teoloogia. See tähistab teoloogiat, mis avaldub koguduse tegelikus elus – näiteks osaduses, annetustes, hoolekandes, konfliktides ja jumalateenistuses. See on sageli vaikiv, kehastunud ja mitteverbaalne, kuid siiski mõjuvõimas tunnistus kogukonna usust. Cameron jt rõhutavad, et need neli häält ei ole kunagi täielikult lahutatavad. Ühtki häält ei saa kuulda ilma, et selles ei kajaks teised. Kuid nende eristamine aitab mõista, kuidas teoloogia kujuneb ja toimib praktikas – ning avab võimalusi kriitiliseks refleksiooniks ja muutuseks kristlikus elus.

Avastaja koguduses leviva teoloogia – mille järgi andmine toob kaasa Jumala õnnistuse ka materiaalses või finantsvaldkonnas – kohta saab teha kaks tähelepanuväärset järeldust. Esiteks, annetustega seotud väljendatud ja toimiv teoloogia, mida koguduseliikmete igapäevased tegevused peegeldavad, ei vasta otseselt koguduse normatiivsele teoloogiale, mis peaks ideaalis kujundama kristlaste eluviisi. Kuna annetamise normatiivne hääl (st ametlik õpetus) ei ole koguduses eriti tugevalt esindatud ega rõhutatud, ei teki ka märgatavat pinget normatiivse ja toimiva teoloogia vahel. Seetõttu saab toimiv teoloogia vabalt kujuneda – sageli orgaaniliselt ja ilma nähtava konfliktita. Teiseks võib intervjuude põhjal oletada,

⁷⁶¹ Cameron et al., *Talking About God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*, 65–68.

et just liikmete isiklikud elu- ja usukogemused on kujundanud väljendatud ja toimivat teoloogiat märkimisväärsel määral. See tõstatab küsimuse, et mis juhtuks siis, kui koguduse normatiivne teoloogia oleks Avastaja koguduses tugevalt vastuolus praktikas avalduva toimiva teoloogiaga? Antud olukorras aga näeme, et just kogemused ja elulised tegevused mõjutavad oluliselt teoloogiliste tähenduste kujunemist. Avastaja koguduse liikmed, eriti vanemad liikmed (nii liikmestaatuse kui ka füüsilise vanuse mõttes), tunnevad üldiselt üsna hästi Pühakirja. Samas ilmnes, et üksikud neist alustasid oma annetamise mõtestamist või kirjeldust viidetega Pühakirjale. Tihti lähtuti pigem isiklikust elukogemusest, mille kaudu oli kujunenud arusaam annetamise tähendusest ja väärtusest. See viitab sellele, et teoloogiline mõtlemine ja praktikad – nagu regulaarne annetamine – on sageli juurdunud elulistes kontekstides ja kogemustes, mitte üksnes teksti- või traditsioonipõhises normatiivses raamistikus. Pigem toimib kogemus siinkohal esmase ja juhtiva allikana.

9.7. Jumala usaldamine rahaasjades kui muretsemist vähendav hoiak

Jaanuse jaoks seisnes kristlaseks saamise mõju rahakäsitlusele peamiselt muretsemise ümberhindamises. Ta ei olnud varemgi eriti muretsev inimene, kuid usuga kaasnes uus veendumuse tase – teadmine, et „ükskõik, kas [raha] on või ei ole, Jumal ei jäta mind hätta“. Ta meenutas üht eredat kogemust kümnnise andmisega. Tal oli taskus vaid kaks krooni, rohkem polnud raha ega ka selgust, millal järgmine kord midagi juurde tuleb. Sellegipoolest otsustas ta need kaks krooni jumalateenistusel korjandusse anda. Järgmisel päeval kutsus ema teda tööle appi ja selle eest sai ta sada krooni. See sündmus kinnitas talle tunnet, et Jumal kannab hoolt. Samas rõhutab ta, et „ei pea alati selliseid näiteid olema“, kuid need annavad usule nähtava mõõtme. Mõnikord tuli pikemalt vähesega hakkama saada, kuid veendumus jäi – et „ei pea muretsema, sest Jumal hoolitseb“. Kuid Jaanus on kogenud ka rahaga seotud vastupidist olukorda. Kui rahasummad on suuremad, siis võib see tema sõnul tekitada isegi rohkem rahutust kui nappus. See oli tema jaoks ootamatu, isegi „väga sürr kogemus“, mis näitas, et rahaga seotud turvatunne ei ole alati ühene – usaldus Jumala vastu ei sõltu otseselt rahalise seisu suurusest.

Küsimusele, kuidas kristlaseks saamine või kristlik maailmavaade on mõjutanud tema suhtumist rahasse ja selle kasutamisse, vastas Inga järgmist:

„Võib olla see jah Jumala usaldamine et et saan hakkama nii vaesuses kui rikkuses et olen rahul sellega mis mul on et et mul on eee ka raske olnud välja anda sest et kuidagi on nagu et kuidas me hakkama saame [...] aga samas ma olen näinud selle aja jooksul et kui sa annad siis see kuskilt et tuleb nagu tagasi et ei ole nagu kunagi puudust pidanud tundma et isegi kui on olnud sellised keerulised ajad et alati on mingisugune lahendus või väljapääs.“ (Inga)

Inga parafrazeerib Pauluse kirja filiplastele, kus apostel kinnitab, et ta on õppinud toime tulema „nii puuduses kui külluses“ (Fl 4:12–13). Tema jaoks väljendab see usaldust Jumala vastu – usaldust, mis pole teda ega tema peret kunagi alt vedanud. Nii Inga kui Jaanuse lood Jumala usaldamisest on seotud ka annetamise praktikaga, mida Inga kirjeldab väljendiga „väljaandmine“. Kuigi ta ei kasuta otseselt korjanduse või kümnise mõistet, asetub kogu vestluse kontekst annetamise kui kogodusliku korjanduse raamistikku.

Esitasin sama küsimuse ka Saarale: „Kuidas on kristlik maailmavaade mõjutanud tema suhtumist rahasse ja rahakasutust?“ Ta vastas järgmiselt:

„Ma mõtlesin et tegelikult see [...] on õpetanud mind mitte muretsema sest Piiblis on ka öeldud et me ei pea muretsema mis me selga paneme või mis me sööme onju et kuidagi see annab siukese hästi suure tänulikkuse tunde ka et niipalju on olemas ja kuidas nüüd tunda rõõmu ja tänulikust selle üle selle asemel et muretseda et miks mul ei ole kõige uuemat autot või miks ma ei saa neid uusi tosse.“ (Saara)

Saara tsiteerib Jeesuse sõnu Matteuse evangeeliumist (6:25): „Seepärast ma ütlen teile: Ärge muretsege oma hinge pärast, mida süüa, ega oma ihu pärast, millega riietuda! Eks hing ole enam kui toidus ja ihu enam kui rõivas?“ Ta seob selle kirjakohta rõõmu ja tänulikkuse tundega, mis tema jaoks on muretsemise vastand.

Ka Kärt kinnitab, et kristlaseks saamine oli see pöördepunkt, mil tema rahakasutus ja suhtumine rahasse muutusid. See avaldus eeskätt lootuses Jumala peale.

„Mulle kogu aeg tundus et ma pean nagu ise kuidagi [...] kuidagi nüüd sai nagu Jumalale loota või küsida et anna mulle kasvõi seda tarkust kuidas rahaga ümber käia [...] vot see on see mida ma tunnen mis on hästi palju muutund [...] et mul ei ole enam niuke tühi tunne et äää [...] kui ma ei saa aru et nagu Jakoobuse kirjas et paluge tarkust [...] ja Jumal annab et vot see on nagu [...] mul saab 29 aastat juba olla kristlane [...] ma tunnen et see on mind nii palju [rõhutab eriliselt] aidanud.“ (Kärt)

Otto A. Piper märgib, et Jumala soov on, et inimesed kogeksid teatavat ebakindlust maises elus.⁷⁶² Raha on üks vahend, mille kaudu Jumal laseb meil kogeda ebakindlust, et suunata meid otsima tõelist turvalisust temas. Piper osutab, et tänapäeva eetikas unustatakse sageli Jumala hea hoole teoloogia, kuigi kogu Piibel tunnistab Jumalast, kes hoolib ja on korduvalt ajaloos oma hoolitsust tõestanud. Jumala usaldamine eeldab, et inimene hindab radikaalselt ümber oma väärtused.⁷⁶³ Raha pärast ei muretseta sageli mitte suurte summade kaotamise tõttu, vaid seetõttu, et see võib kaasa tuua sotsiaalse staatuse languse ja võimetuse soetada asju, mida süda ihaldab. Piper väidab, et inimesed siiski tunnetavad sügaval südames, et pelgalt oma soovide rahuldamine ei suuda nende elule tõelist

⁷⁶² Piper, *The Christian meaning of money*, 62.

⁷⁶³ *Ibid.*, 64.

tähendust anda.⁷⁶⁴ Elu tõeline mõte avaneb alles siis, kui mõistetakse, et Jumala ligiolek ja Tema Vaimu viljad on suurimad annid, mida inimene selles elus võib kogeda. Selles arusaamises kasvamine võtab aega, kuid tasapisi tekib sügavam mõistmine Jumala andide tõelisest rikkusest. Kui inimene on sellesse teadlikkusse juurdunud, ei karda ta enam kaotust – isegi mitte siis, kui oma materiaalseid varasid jagatakse teistega.

Kuigi uurimispartnerid hindasid Jumala usaldamist elu keskse hoiakuna, kerkis intervjuudes esile ka teatud pinge usu, usalduse ja annetamise, ning teiselt poolt planeerimise ja ratsionaalse, ettevaatava tarkuse vahel. Selgelt tuli see esile Tambeti seisukohas ühe fookusgrupi intervjuu käigus:

„See on tegelikult huvitav et ma olen ka vahest nagu kuulnud inimestelt [...] et noh ühelt konkreetselt inimeselt umbes et ma ei tea andsin siis ära [Tambet pidas silmas, et inimene kellest ta räägib andis raha korjandusse] mul ei olnudki midagi ma ei teadnud mis ma nagu homme siis sõõn ja siis kuidagi läksin sinna panka järgmisel päeval pangaautomaadi juurde ja oi [üllatust väljendaval häälel] mul mingisuguse vana töö eest oli laekunud [kõik naeravad] just seesama summa mis ma olin Jumalale ära andnud ja mina seal kõrval mõtlesin aga kuidas sa saad samas nii vastutustundetu olla [naerab] sa pead ikka nagu planeerima ja nii edasi et mulle tundub et seal ei ole ka ühte nagu ainumat vastust [...] see on inimese ja Jumala vaheline ja inimese isikliku usu küsimus [teised segavad vahele öeldes „täpselt“ ja „mhm“] et me ei saa öelda et sina teed valesti tee nagu mina teen onju ei [rõhutab sõna „ei“] sinul on teine usk.“ (Tambet)

Tähelepanuväärne on, et Tambet oli varasemalt ise rääkinud lugu, kuidas ta usus annetades koges Jumala hoidmist – pärast annetust kasvas tema palk. Samas väljendas ta teatavat kriitikat teise koguduseliikme suhtes, kelle usaldus Jumala hoolitsuse vastu tundus talle liiga äärmuslik ja isegi vastutustundetu. See näitab usalduse, lootuse ja ratsionaalse planeerimise vahel pingevälja, mis kristlase elus ei avaldu üksnes rahalistes otsustes, vaid tõenäoliselt ka paljudes teistes eluvaldkondades. Samas ta aktsepteerib, et koguduses võivadki nendel teemadel kõrvuti eksisteerida erinevad arusaamad usust ja Jumala tegutsemisest. Varasemalt viidatud Otto Piperi seisukoht rõhutab, et usaldus Jumala vastu peaks viima inimese elu radikaalse ümberhindamiseni. Selline usaldus on midagi niivõrd kõikehaaravat ja nõudlikku, et see võib oma näilise ebaratsionaalsusega kõrvaltvaatajat lausa kriipima hakata.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, 65.

9.8. Kokkuvõte

Peatükk käsitles kogudusele annetamist kui kristliku finantselu kõige nähtavamast praktikast uurimispartnerite elus. Etnograafiline materjal (intervjuud, fookusgrupp, finantspäevikud) näitab, et annetamine on põimunud identiteedi-, südame- ja kogukondlike normidega. Täiskasvanueas ristitud liikmete jaoks oli üks märgatavamaid pöördeid kristlaseks saamisel regulaarse annetamisega alustamine – sageli võttes orientiiriks 10% või harjutades tegema „esimest makset“. Praktikad võib sõnastada teoloogiliselt mõtestatud pühendumusena („andmine Jumalale“), ratsionaalse eelarvedistsipliinina või koguduse vajaduste katmisena. Igal juhul näib see toimivat kogukonna kujundamise alampraktikana MacIntyre'i raamistikus, tuues esile sisulised hüved, milleks on sotsiaalne sidusus kogukonnaliikmete vahel, rõõm usukaaslaste toetamisest ning julgustus sellest, kui teised omakorda sind toetavad, vaimulik kasvamine kogukonna keskel ning – kõige olulisemana – teadmine, et Jumal on koguduses kohal ja jagab oma armu. See kõik soodustab vooruste – helduse, kasinuse, usu ja usalduse – kasvu. Sellisena on annetamistegevus kogu uurimisprojekti kontekstis tähelepanuväärne, sest sobitub macintyre'iliku käsitusviisiga.

Fookusgrupi aruteludes kerkis esile väärtuslik, kuid pingestatud telg „südamest andmine“ vs. finantsplaneerimine. Mõni rõhutab annetamisel sisemist ajendit ja usaldust Jumala vastu, teised järjekindlat eelarvelist distsipliini. Lugedes kordub motiiv, et Jumala hool ja õnnistus võivad ilmned ka materiaalsel kujul (ootamatu tulu, palgatõus), ent intervjuueeritavad hoiavad üldiselt distantsi mehaanilisest vorst-vorsti-vastu-skeemist. Oluline on „nelja teoloogilise hääle“ (Cameron jt) kui tõlgendusraami kasutamine: kuna normatiivset (avalikku) õpetust annetamisest esineb vähe, kujundavad väljendatud ja toimiv teoloogia (isiklikud lood ja praktikad) kogukonna arusaamu tugevalt. Nii saab toimiv teoloogia vabamalt kujuneda, ilma otsese konfliktita normatiivse häälega. Annetamine seostub samas muretsemise ületamise ja Jumala usaldamisega, kuid põrkub vahel ettevaatliku planeerimise nõudega – pingeväli, mida liikmed taluvad ja tõlgendavad eri viisidel.

10. PURUNENUD IDEAALID JA JUMALA USTAVUS: KANNATUS TEOLOOGIA JA VOORUSTE ALLIKANA

10.1. Sissejuhatus

Käesolev peatükk toob esile kahe uurimispartneri lood, mis on ühelt poolt seotud nende lähisuhete purunemisega, kuid muutuvad käesolevas väitekirjas tähenduslikuks just seetõttu, et nende suhete lagunemisega on kaasnenud ka rahalised kaotused ja isegi isiklik majanduslik krahh. Need lood kujutavad endast eksistentiaalseid murdehetki, mille keskel uurimispartnerid on olnud sunnitud ümber hindama oma arusaamu Jumalast, elust, kristlaseks olemisest, inimsuhetest ja ka kogudusest kui vaimulikust kogukonnast. Peatükk käsitleb ka pettumust ja idealismi kadumist – neid vaateid ja tundeseisundeid, mis sageli kaasnevad usalduse purunemisega. Eriti tugevalt kerkib esile küsimus, kuidas mõtestada oma koguduse- ja usuelu siis, kui kogemuslik reaalsus ei vasta senistele või kristlikele ootustele või ideaalidele? Lugude kaudu saab jälgida, kuidas kriis võib lisaks isiklikule kaotusele ja valule avada ukse teistsugusele – sageli küpsemale ja maandatumale – vaimulikule refleksioonile ja ka vooruste kasvule inimeses. Peatükk haakub laiemalt uurimistöö fookusega, tuues esile, kuidas keerulised eluolukorrad mõjutavad mitte üksnes rahalist käitumist, vaid ka teoloogilise tähenduse ja vooruste kujunemist igapäevaelus. See, et uurimispartnerid olid valmis mulle rääkima oma sügavaimaid läbielamisi, teeb mind uurijana tänuvä digeks – ja ka alandlikuks. Tean, et isegi parima tahtmise juures ei suuda ma täielikult edasi anda seda, mida nad on kogenud, ega avada nende lugude kõiki kihistusi. Tunnen, et neis lugudes on palju enam, kui suudan kirjeldada – midagi, mis ulatub akadeemilisest analüüsist kaugemale. Minu eesmärk on siiski esile tuua need aspektid, mis on tähenduslikud väitekirja kontekstis. Selles peatükis tuleb esile ka etnograafia iseloomulik subjektiivne vaatenurk, mis iseenesest ongi teadmiste ammutamise allikas. Eesmärk on kuulata ja tajuda, kuidas inimene ise mõtestab oma kogemusi, tundeid ja mõtteid ja kuidas need asetuvad laiemalt kogoduslikku, teoloogilisse, vooruseetilisse ja ühiskondliku konteksti. Isegi kui uurijana sooviksin teada ja kuulata ka teisi hääli, mis neis purunenud suhetes kõlavad, ei ole see käesoleva uurimuse kontekstis võimalik ega ka teoloogilise etnograafia seisukohalt vältimatult vajalik. Etnograafia ei taotle kõikehõlmavat või objektiivset ülevaadet, vaid keskendub konkreetsetele elatud kogemustele ja nende kaudu avanevatele tähendustele. Seega ei kujuta siinsed lood endast kogu tõde juhtunust, vaid pigem avavad akna nende inimeste maailma, kes olid valmis oma kogemusi minuga lahkesti jagama.

10.2. Pettumused ideaalide purustajana

Urmas on mees, kelle elu võiks paljude silmis tunduda kadestamisväärne – tema edukus, varanduslik kindlustatus ja sellest tulenev ühiskondlik positsioon annavad tunnistust tema silmapaistvast kohast sotsiaalses ruumis. Selle eduloo taustal on Urmas kogenud mitmeid valusaid kaotusi, eelkõige usaldussuhetes. Need kogemused moodustavad kontrasti tema avaliku staatusega ning avavad teistsuguse perspektiivi tema elule, mis erineb oluliselt sellest ideaalist, mida temasugust elu ihaldavad inimesed endale ette kujutavad. Üks sügavalt haavav kogemus on seotud sõpruse purunemisega, mis leidis aset äripartnerluse raames ja tõi Urmasele kaasa märkimisväärse rahalise kaotuse. Aastaid tagasi alustas Urmas ettevõtlust koos hea sõbraga, kes oli samuti kristlane, kuulus teise kogudusse ning keda ta usaldas täielikult. Usaldus oli vastastikune ning nende partnerlus põhines nii ühisel visioonil kui ka usul. Ettevõtte hakkas ajapikku tulu teenima ning töö kandis vilja. Kuid aastaid hiljem hakkas suhtes midagi nihkuma – põhjused jäid Urmasele hägusaks ja raskesti mõistetavaks. Kokkulepitud kasum ei laekunud enam Urmasele õigeaegselt või jäi see täielikult üle kandmata. Lõpuks viis see ootamatu ja järsu murdepunktini. Ühel päeval avastas Urmas, et tal puudub võimalus omanikuna ettevõtte käekäiku mõjutada ja nende ühine ettevõtte on varast tühi. Kuigi loo üksikasjad, sealhulgas juriidilised aspektid on keerukad ja nende selgitamine võiks lisada loole värvi, ei ole need antud kontekstis siiski määravad. Protsessi üks kõnekaim osa käesoleva uurimistöo kontekstis on see, et katse lahendada olukorda isiklikult ja dialoogi abil ebaõnnestus. Ka erinevate koguduste pastorite kaasamise katse olukorra lahendamiseks ja selguse saamiseks ei andnud mingeid tulemusi. Selle asemel järgnes advokaatide vahendusel toimunud ametlik kirjavahetus, mille eesmärk tundus Urmasele olevat lihtsalt aja võitmine ja „puru silma ajamine“.

Urmas on tõdenud ausalt, et ta ei ole alati lihtne äripartner. Ta võib olla nõudlik, otsekohene ja mõnikord ka haavavalt kriitiline. Ta ei välista, et tema käitumine võis partnerlussuhtele survet avaldada. Ta püüab siiani mõista, millised tema tegevuse aspektid võisid olukorra kujunemisele kaasa aidata, kuid need jäävad siiski vaid oletusteks. Tema jaoks jäi lõpuni arusaamatuks, miks see kõik toimus ilma selgituseta ja kuidas ei ole võimalik kauaaegse usaldusisiku ja sõbraga laua taha istuda ja asju sirgeks rääkida.

Kõige valusamaks ei pea ta siiski rahalist kahju, mis oli vägagi märkimisväärne, vaid ta leinab kaotatud sõprust ja igatseb seda taga siiani. See kaotus jäi tema sõnul „hinge kriipima” rohkem kui rahalised numbrid kunagi suudaksid. See näitab, kuidas raha võib ühendada, aga ka murda, ning majanduslik usaldus põhineb sageli samadel habrastel nähtamatutel sidemetel, nagu vaimulik või usuline side. Veelgi raskemaks tegi olukorra see, et tegemist polnud mitte ainult lähedase sõbraga, vaid ka sügavalt uskliku inimesega, kes on tunnustatud kristlane oma kogukonnas. Urmase lugu peegeldab seda, kuidas rahaga seotud konfliktid võivad osutada teoloogiliselt ja emotsionaalselt keerulisemaks, kui see esmapilgul tundub – eriti olukordades, kus raha ja sõprus on põimunud üheks,

ning lahknemine tähendab ka identiteedi ja kuuluvuse mõranemist. Urmas kirjeldas oma tundeid seoses reetmisega lähisuhetes selliselt:

„Seda kõik on teinud inimesed kes on nagu üdini usklikud olnud või on selles mõttes enamus neist on üdini siiaamaani usklikud ja nad kõik arvavad et neil oli õigus niimoodi käituda [...] mida see on mulle õpetanud me oleme kõik nõrgad inimesed punkt üks [...] ja punkt kaks igaüks meist on võimeline igaks patuks [...] see sõltub ainult sellest kas tähed seisavad ühte ritta või ei [...] kuigi Piibel ütleb et ei ole katsumust millest sa ei saaks nagu üle onju aga probleem selle väitega mida Paulus ütles on see millises konditsioonis sa sel hetkel oled ja kui saatan kasutab selle nõrga olukorra ära ja sul ei ole tugevat suhet Jumalaga või sul on pikemat aega olnud mingi mõõn kust sa käid läbi onju [...] siis juhtub niimoodi mingid asjad siis sa selle ahastuse hetkel mõtled et see ongi õige mis sa teed ja need käigud võivadki olla fataalsed väga paljude inimeste jaoks [...] see on kõige suurem õppetund [...] Jumala ees on kõik võrdsed ja pattudes on ka kõik võrdsed.“ (Urmas)

Urmas ei räägi ausalt üksnes teiste inimeste eksimisvõimest, vaid tunnistab intervjuu kestel avameelselt ka omaenda eluhetki, mil ta on läbi kukkunud ja Jumalale selja pööranud. Need mõõnaperioodid on aidanud tal kainemalt ja realistlikumalt näha iseennast ning oma lugu ning ka mõista teisi inimesi. Küsisin Urmaselt, kuidas ta on kogenud oma idealismi muutumist olukordades, kus lähedased suhted tema kristlikus elus on purunenud. Tuli meelde 1990. aastatel koguduses evangeeliumi kuulutamisel sageli kasutatud loosung: „Kes ei tahaks abielu, mis ei purune, või sõpru, kes sind kunagi ei reeda?“ See fraas peegeldas koguduseliikmete idealistlikku ja siirast lapselikku usku, et kristlik kogukond pakub tingimusteta ustavust ja püsivaid suhteid. Ometi näitab elukogemus, et ka kristlaste seas ei lähe asjad alati nii – suhted purunevad, usaldus mureneb ja ideaalid pannakse proovile. Urmase kogemus peegeldab seda valusat pettumust, mida kristlikus raamistikus kogetud reetmise läbielamine võib esile kutsuda – mitte ainult inimeste, vaid ka lootuste ja usu suhtes:

„Idealismi purunemist me oleme kõik kogenud kristlasena [...] sa igal juhul koged seda [...] küsimus mille peale sinu usk on ehitatud [...] minu idealism hakkas purunema kohe 1999 aastal kui ma olin veidi töötanud koguduse tole-aegse pastoriga [pastori nimi eemaldatud] ja nägin mis kõõgipolel tehakse [...] ta on olnud minu jaoks mürgitav eks [...] pigem ma olen küüniline ja natuke selline kahtlustav [...] panen alati asju kahtluse alla mul ei ole idealismiga mingit pistmist.“ (Urmas)

Selle peale küsisin temalt: Mis sind ikkagi koguduses hoiab? Kui sa vaatad neid lugusid, mis on juhtunud sinu elus. Urmas vastas:

„Mul on lihtne [...] mind hoiab hirm Jumal vastu [...] isegi kui ma pöörasin Jumalale selja ma sain väga hästi aru see on ühe otsa pilet see ei lõpe hästi [...] ja teine asi ma saan aru et kõik mis mul on see ei ole minu tehtud [...] see ei ole tõsi [...] ma ei ole kunagi endale midagi omistanud kõik asjad mis mul on

uksed [...] on avanud Jumal [...] ja ma olen õppinud teinud igasuguseid asju et asjad juhtuks aga selleks et midagi juhtuks on vaja Jumala väge sinna [...] ja see on see mis mind hoiab [...] ega ma ei leiaks endale kohta ilma Jumalata.“
(Urmas)

Urmase lugu avab kõnekal viisil, kuidas usulised tähendused ja isiklik teoloogia kujunevad mitte ainult Pühakirjast juhitud või siis koguduses levitatava õpetuse kaudu, vaid läbi kogetud elu. Tema lugu on näide sellest, kuidas elulised kriisid – reetmine, konfliktid, usalduse purunemine ja majandusliku ebaõigluse tajumine – kujundavad kristlase arusaama Jumalast, inimesest, kogudusest ja iseendast. Ehkki Urmas osales ärilises konfliktis ja kaotas märkimisväärse rahasumma, osutus talle kõige valusamaks sõpruse purunemine – uskliku sõbra kaotus. See kogemus ei hävitanud tema usku Jumalasse, kuid koos varasemate valusate suhtekogemustega lõhkus see tema kristliku idealismi inimeste ja kogukonna suhtes. Noore inimese ja värske kristlasena oli ta lootnud püsivust, ustavust ja tingimusteta armastust, kuid need ootused purunesid. See idealism on temas purunenud ka enese suhtes – tal ei ole enam illusioone, sest ta teab elukogemuse toel, et kõik inimesed (sh tema ise) on võimelised igasugusteks pattudeks.

Dietrich Bonhoeffer kirjeldab seda, kuidas üks tõsine kristlane, kes esmakordselt liitub kristliku kogukonnaga, toob endaga kaasa väga konkreetse ettekujutuse sellest, milline peaks olema kristlik kooselu.⁷⁶⁵ Kuid Bonhoeffer kinnitab, et „Jumala arm purustab kiiresti sellised unelmad“. Täpselt samuti, nagu Jumal soovib inimesi juhtida tõeni tõelise kristliku osaduse kohta, peab ta Bonhoefferi sõnul meid viima läbi suurest pettumusest – teiste kristlaste suhtes üldiselt, ja kui meil veab, siis ka iseenda suhtes.⁷⁶⁶ Tõeliseks kristlikuks osaduseks saab kujuneda vaid see kogukond, kes suudab pettumustega silmitsi seista. Just läbi pettumuse hakkab Jumala antud töötus osadusest selginema. Mida varem see reaalsuse šokk üksikisikult või kogukonda tabab, seda parem – kogukond, kes ei suuda illusioonidest loobuda, kaotab oma tõelise kutsumuse ja laguneb lõpuks paratamatult. Iga inimlik unistus, mis sunnitakse Bonhoefferi arvates peale kristlikule kogukonnale, võib saada selle elujõule takistuseks. Kui keegi armastab oma ettekujutust kristlikust elust rohkem kui kogukonda ennast, võib ta sellest hoolimata heast tahtest saada kogukonna lagunemise põhjuseks. Jumal ei toeta illusoorset visiooniloomet, mis teeb inimesest uhke ja nõudliku unistaja. Kui keegi astub kogukonda oma ideaalidega, nõuab nende täitmist Jumalalt ja teistelt ning seab esikohale oma nägemuse, siis ta lõhub sellega osadust ja asendab armastuse seadusega.⁷⁶⁷

Carlo Carretto oli Itaalia päritolu munk, kes suri 1988. aastal. Suure osa oma elust veetis ta eraldatuses Sahara kõrbes. Just seal, kõrbeliiva vaikuses, sündisid mitmed tema sügavamõttelised ja mõjukad teosed. Tema raamatus „I Sought and I Found“ avaldub haruldane kooslus. Peaaegu lapselik usaldus Jumala vastu

⁷⁶⁵ Bonhoeffer, *Life together*, 15.

⁷⁶⁶ *Ibid.*

⁷⁶⁷ *Ibid.*, 15–16.

põimub sügava aususe ja julgusega paljastada eksitavaid illusioone, mis võivad tekkida pühaduse varjus.⁷⁶⁸ Raamatust on näha, et ta armastas kirikut kogu südamest, ent tal oli ka selge pilk selle puudustele – ning ta ei kõhelnud neid välja ütlemast. Üht peatükki, millel on kõnekalt provokatiivne pealkiri „Röövlipesa“, alustab ta poeetilise oodina kirikule – tunnistades korraka nii oma armastust kui ka pettumust:

„Kui palju ma pean sind kritiseerima, mu Kirik – ja ometi, kui väga ma sind armastan!

Kui palju sa oled mulle kannatusi toonud – ja ometi, kui palju ma sulle võlgnen.

Ma tahaksin sind näha hävitatuna – ja ometi vajan ma su kohalolu.

Sa oled mulle nii palju pahandust toonud – ja ometi oled sa õpetanud mulle, mis on pühadus.

Mitte kunagi pole ma maailmas näinud midagi nii ahistavat, nii kompromissitut, nii valet – ja ometi pole ma kunagi puudutanud midagi nii puhast, nii heldet, nii kaunist.

Sageli olen tahtnud lüüa oma hinge ukse kinni su ees – ja sageli olen palvetanud, et saaksin olla sinu süles!

Ei, ma ei saa sinust vabaneda, sest ma olen sinuga üks – isegi kui mitte täielikult.

Kuhu siis võiksin ma minna?

Kellele kuuluda?

Ehitan uue?

Aga ma ei saa ehitada midagi muud, mis ei kannaks samu puudusi, sest need on minu enda puudused. Ja kui ma ka ehitan, siis on see minu kirik – mitte enam Kristuse oma. Ma olen piisavalt küps, et teada – ma ei ole teistest parem.⁷⁶⁹

Carretto kirjutab oma sõbrast, kes teatas talle ühel päeval kirja teel, et lahkub kirikust, kuna see olevat niivõrd läbi imbunud rikaste inimeste mõjust, et on kaotanud oma usaldusväarsuse.⁷⁷⁰ Carretto tunnustab, et see avaldus valmistas talle valu. Tema sõnul võib sellist lahkumist mõista kahel viisil. Tegu on kas sentimentaalse inimesega, kellel puudub sügavam elukogemus – sellisel juhul on see ehk andestatav –, või siis kellegagi, keda kannustab uhkus ja veendumus, et tema on teistest parem ja usaldusväärsem. Carretto vastab, et tegelikult ei ole meist keegi oma loomuselt usaldusväärne – ainult Jumal suudab inimese selliseks teha. Inimesele on omane nõrkus, kuid aeg-ajalt võib Jumala armus puudutatud elu esile tuua midagi tõeliselt head. Asjatult otsime kirikust midagi muud kui just seda, mis seal alati on olnud: müstilist eksimatust ja inimlikku ekslikkust, pühadust ja pattu, nõrkust ja julgust, usaldusväarsust ja selle puudumist.⁷⁷¹

⁷⁶⁸ Carlo Carretto, *I Sought and I Found: My Experience of God and of the Church* (Orbis Books, 1984).

⁷⁶⁹ *Ibid.*, 135.

⁷⁷⁰ *Ibid.*

⁷⁷¹ *Ibid.*, 137.

Nooruses imestas Carretto, miks Jeesus usaldas Peetrusele koguduse juhtimise – mehele, kes ta salgas ja kartis isegi teenijatüdruku sõnu. Kuid vanemas eas ei imesta ta enam. Ta usub, et koguduse rajamine reeturile on igavene hoiatus ja alandlikuks tegev meeldetuletus meile kõigile meie endi nõrkusest.⁷⁷² Carretto järeldeb, et kiriku kritiseerimises ei ole midagi halba – kui seda teeb inimene, kes kirikut armastab. Tõeliselt ekslik on see, kui kriitika tuleb väljastpoolt, üleoleva hoiakuga, justkui oleks kriitik ise teistest parem. Ei ole vale osutada patule ja sellele inetule, mida me kirikus näeme. Vale on need koormad teistele panna, samal ajal ise uskudes, et kriitik ise on puhas, tasane ja süütu.⁷⁷³ Carretto selgitab, et tema vaade kirikule lähtub sügavalt tema arusaamast iseendast. Ta kogeb, et temas endas on müstiliselt kohal nii kirik kui maailm, nii patt kui pühadus, nii langenud loomus kui ka arm. Temas peitub ühtaegu võime teha kurja ja igatsus pühitsuse järele. Tema sees elavad nii Adam kui Kristus.⁷⁷⁴

Carretto jaoks on kiriku ilu ja valu kogemine ja selle vastuolu mõistmine lahutamatu seotud enese mõistmisega. Inimene, kes ei tunnista ausalt oma puudulikkust, ei suuda ka kirikut näha puudulikuna ja sellega leppida. Urmase realistlik ja illusioonideta enesekäsitus võimaldab tal mõista, miks teised kristlased võivad käituda viisil, mis on haavav ja patune. Selle põhjus peitub tõsiasjas, et teised on meiega sarnased – inimesed, kes igatsevad osa saada Jumala armust ja pühadusest, kuid kes teatud hetkedel on nõrgad ja kannavad eneses rikutust. See paneb laiemalt mõtlema ka Avastaja koguduse algusaastate ideaalidest kantud maailmapildile. Kuna liikmeskonna moodustasid toona peamiselt noored inimesed, oli ehk nende siira ja entusiastliku kristliku usu ning kogudusliku visiooni taga mingisugune teatav arusaam enesest. Sellise idealismi teisenemine on osa usulise ja sotsiaalse identiteedi kujunemise protsessist, kus põimuvad vaimulik idealism, range pühaduse taotlemine ja inimlikud vead, patud ja haprus.

10.3. Kannatus kui õpetaja ja kasvataja

Kärt on uurimispartner, kellega vestlemist ootas suure huviga, kuna olin tema elulooga juba varasemalt tuttav. Tema elus kogetud kannatused – lähisuhete purunemine ja sellele järgnenud majanduslik krahh – on sügavas kontrastis tema tänulikkuse, alandliku elutarkuse ja hoolitsevale Jumalale suunatud pilguga. Intervjuus meenutas Kärt oma aastaid tagasi toimunud lahutust järgmiselt: „Ja vahel ma isegi mõtlen, et võib-olla see viimane lahutus Kallega [eksabikaasa nimi muudetud] pidigi juhtuma selleks, et mu väärtushinnangud täielikult muutuksid.” Ta jätkas:

⁷⁷² *Ibid.*, 137–138.

⁷⁷³ *Ibid.*, 139.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, 141.

„Jah ma ju nägin kuidas see [...] hakkas seal allamäge kõik minema ja kui sa hakkad kompromissima ja see hakkaski rahadega tegelikult [...] tegi oma firma ja siis ma juba vaatan et [...] kuna mina õppisin just ülikoolis siis majandust siis ma nagu tahtsin meie firma firmas seda praktikasse panna [...] aga ta ei olnud ühegi asjaga nõus ta ütles et sa oled piisavalt loll et sa peadki koolis käima ja rohkem õppima [...] ja just see et äää kui sulle tundub et sa täna ei maksa mingeid makse ja kui sa ostad [...] no me ehitasime maju [...] kui sa ostad liivakoormaid sa mitteametlikult ja sul võib hetkeks rohkem raha kätte jääda aga suures pildis see ikkagi ei õnnestu [...] et sa võid inimesed ära petta aga Jumalat sa ära ei peta et Jumal ei saa oma sõnale vastu minna [...] kui ta ütleb et me peame tegema kõike ausalt et me peame elama südame puhtuses [...] süda peab puhas olema siis me ei sa susserdada ta ei saa õnnistada meid kui me susserdame [...] ja vot seda ma nägin kõrvalt [...] et kui tuleb üks patt siis tuleb juba järgmine ja nii see kerib nagu lumepall ja ma olen selle kõige kõrvall olnud [...] nii et ma kaotasin nagu kõik mis vanaema andis mulle päranduse [...] korteri [...] Jaani [poja nimi muudetud] pärandus [...] Jaanil jäi hästi suur krunt oma õe ja vennaga kolme peale mille Kalle kõik ära sahkerdas [...] ja siis kõik muud asjad nii et [...] lõpuks oli mul 16 miljoni krooni siis võlgu kui Kalle lõpuks ütles et [...] tal on teine pere.“ (Kärt)

Mul oli meeles Kärdi elu ajast, mil tema ja tema abikaasa – kes oli samuti koguduse liige – olid majanduslikult silmapaistval järjel. Nende äri õitses, neil olid koguduses kõige kallimad autod ja kaunis kodu. Tundus, et nad elasid elu, mis majanduslikus mõttes vastas nii nende endi kui ka paljude teiste unistusele. Ent siis äri lagunes ning järgnes kogukonna jaoks šokeeriv uudis nende lahutusest. Varsti pärast seda kuulutati välja ettevõtte pankrott ning võlakoorem jäi Kärdi kanda, kuna tema oli juriidiliselt vastutav. Aastaid elas ta miinimumpalgaga, püüdes samm-sammult võlgu tagasi maksta. Alles hiljuti õnnestus tal täielikult võlad tasuda ja pankrotimenetlus lõpetati. Täna nimetab ta seda lahutust „õppetunniks, et mu väärtushinnangud täielikult muutuksid“. Minu täpsustavale küsimusele, milles see õppetund tema jaoks seisnes, vastas ta järgmiselt:

„See kõigest on raha [...] kõigest raha [...] mhmmmm [...] ma elan praegu täiesti palgapäevast palgapäevani ja ma näen kuidas Jumal ei ole mind mitte millestki ilma jätnud [...] mitte kõige vähemastki [rõhutab eelnevaid sõnu] ta lihtsalt annab mulle ma räägin see on natuke woodoo aga [...] ma võiks neid näiteid [...] lihtsalt mul on nii kahju et ma ei kuulnud kui see Tiiu [sõbranna kogudusest, nimi asendatud pseudonüümiga] ütles mulle hakka päevikut pidama [...] tema jälle nägi kõrvalt kuidas Jumal mind õnnistas kogu aeg.“ (Kärt)

Michael S. Brady konstrueerib oma raamatus „Suffering and Virtue“ voorustepõhise kannatuste teooria.⁷⁷⁵ Tema keskne tees on, et erinevat liiki kannatused on vajalikud mitmesuguste vooruste kujunemiseks ja avaldumiseks – nii isiklikul kui ka ühiskondlikul tasandil. Need voorused on omakorda hädavajalikud nii

⁷⁷⁵ Michael S. Brady, *Suffering and Virtue* (Oxford University Press, 2018).

üksikisiku kui ka sotsiaalsete rühmade õitsenguks.⁷⁷⁶ Brady väidab, et kannatused on vooruste jaoks olemuslikult mitmel viisil vajalikud. Esimene neist viisidest on konstitutiivne. Ta väidab, et kannatused on teatud füüsiliste ja emotsionaalsete süsteemide kaudu lahutamatult seotud voorustega. Samuti täidavad erinevad kannatused vooruse kujunemisel olulist episteemilist ja motiveerivat rolli.⁷⁷⁷

Teiseks rõhutab Brady kannatuse arendavat tähendust.⁷⁷⁸ Ta eristab vähemalt kolme voorusekategoriat, mille areng sõltub otseselt kriisidest ja kannatustest. Esimesse kuuluvad iseloomutugevuse voorused (nt visadus, vaprus, kannatlikkus), mis võimaldavad inimesel püsivalt püüelda väärtuslike eesmärkide poole ka raskuste keskel. Teiseks toob ta välja haavatavuse voorused (nt alandlikkus, sõltuvuse aktsepteerimine, leplikkus), mis aitavad tulla toime elu vältimatute nõrkusehetkedega, nagu haigus, vananemine ja abivajadus. Kolmandaks märgib ta ära moraalsed voorused (nt kaastunne, õiglus, lojaalsus), mis reguleerivad inimsuhteid ja võimaldavad elada moraalsetes kogukondlikes suhetes. Brady lisab, et kannatus on samuti seotud tarkuse kujunemisega – viimase kui nn juhtiva vooruse (ingl *executive virtue*) ülesanne on koordineerida teisi voorusi ning suunata inimest hea elu poole.⁷⁷⁹ Tarkus ei kujune pelgalt kognitiivsete teadmiste kaudu, vaid vajab elulisi kokkupuuteid piiride, kaotuse ja valuga.

Kolmandaks rõhutab Brady kannatuse kommunikatiivset rolli.⁷⁸⁰ Kannatus ei toimi üksnes individuaalse sisemise protsessina, vaid selle kaudu saab inimene edastada teistele oma vooruslike hoiakuid ja tundeid. Näiteks võib armastust, ustavust või julgust kogukondlikult mõistetavaks muuta just kannatuse kaudu. Samuti võib õigussüsteem – karistuse kaudu – edastada signaali, et kogukond hoolib oma liikmete heaolust ja õiglusest. Kannatusest saab sellisel juhul sotsiaalne märk, mille kaudu väljendatakse ja kinnistatakse moraalselt tähendust. Kannatuse kaudu saab inimene näidata hoolimist, tugevdada usaldust ning luua sügavamaid sidemeid teistega. Seega käsitleb Brady kannatust vooruseetika kontekstis kui midagi enam pelgalt talutavast raskusest – see on voorusliku elu eeltingimus, arenguallikas ja sotsiaalne keel.

Stanley Hauerwase arvates on kogu inimlikul eksistentsil olemuslikult traagiline mõõde. Kui inimene usub, et tema elu on täielikult Jumala kätes, peab ta selle tõega ka tegelikult kokku puutuma. Hauerwas ei väida, et kristlane peaks traagikat otsima, kuid ta rõhutab, et headuse poole püüdlemine ja headuses kasvamine toimuvad sageli üksnes kannatuse ja ängistuse kaudu.⁷⁸¹ Seda traagilisust võimaldab adekvaatselt mõista ja aktsepteerida vaid tõeline narratiiv (*truthful*

⁷⁷⁶ *Ibid.*, 2.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, 3.

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ Stanley Hauerwas, *Vision and virtue: essays in Christian ethical reflection* (Fides Publishers Inc., 1974), 162.

narrative).⁷⁸² Kui inimesed taipavad, et inimelu moraalne lõppeesmärk ei ole vaid ellujäämine, siis omandab tragöödia elus olulisema koha kui lihtsalt ebasoovitavate sündmuste kogum. Hauerwas küsib, et milline narratiiv aitab meil kujundada oma eksistentsi viisil, mis vastab selle traagilisele iseloomule? Kristlaskonna jaoks on selleks narratiiviks evangeelium – lugu, mis aitab kujundada oskusi (Hauerwas nimetab vooruseid tihti oskusteks), mis võimaldavad elada traagilisuse keskel. Evangeelium ei eemalda elu traagilist mõõdet, vaid kujundab võimekust selles püsida ning seda tõepäraselt läbi elada. Ristile vaadates võib mõista, et inimelu hoidjaks on Jumal, kes on lasknud traagilise reaalsuse ka omaenda ellu.

Kärdi ja Urmase valulikud elukogemused on neile midagi õpetanud. See on kahtlemata kasvatanud ja kujundanud teatud voorusi nende elus, kuid nad ise toovad esile, et kannatused on andnud neile uusi arusaamu ja teadmisi inimestest, elust, Jumalast ja kogudusest. Teisisõnu, nende kogemuste kaudu on kannatus esile toonud midagi uut ja tähenduslikku nende mõistmises. Brady selgitab, kuidas kannatused aitavad kaasa inimeste teadmisele. Üheks viisiks, kuidas kannatused teadmisele kaasa aitavad, on väärtuste teadvustamine.⁷⁸³ Kannatus aitab inimesel teatud väärtusi paremini mõista, sest need muutuvad nähtavaks just kannatusega tekkivas kontrastis. Näiteks kui keegi on kogenud külma, hakkab ta hindama sooja tuba; kui inimene on tundnud üksindust, väärtustab ta rohkem sõprust ja lähedust. Samuti süvendab kannatus teatud väärtuste kogemise intensiivsust.⁷⁸⁴ Kui keegi on pikalt kogenud nälga või janu, siis tundub isegi tavaline vesi maitsev ning söömisest saab märksa intensiivsem kogemus kui täis kõhuga süües. Brady hinnangul on aga kõige olulisem kannatuse tunnetuslik (episteesiline) väärtus selles, et see aitab mõista negatiivseid väärtusi – ja seda võimendaval viisil.⁷⁸⁵ Negatiivsed sündmused haaravad inimese tähelepanu täielikult, mis omakorda loob kaks tunnetuslikult olulist protsessi. Esiteks võib kannatusega kaasnev püsiv tähelepanu motiveerida põhjuste otsimist ja avastamist. See võib aidata kaasa hinnangu kujundamisele selle kohta, kas emotsionaalne kogemus vastab tegelikule väärtuslikkusele. Teiseks soodustab püsiv tähelepanu eksistentsiaalse olukorra üle mõtisklemist ning parima võimaliku vastuse leidmist – otsustamist, kuidas olukorrale eetilisel või eksistentsiaalselt reageerida. Kärdi kirjeldus tänulikkusest elu pisiasjade suhtes ja Jumala hoolitsuse kogemisest paneb küsima, kas see teadmine ja teadvustamine oleks olnud võimalik ilma rahalise krahhi, puuduse ja isikliku pankroti kogemusest.

„Kasvõi see värske kurgi lugu [...] pidid [lähedaste nimed eemaldatud] pidid mulle õhtul kartuliputru sööma [...] ja mul ei old lihtsalt raha et lihtsalt mingi värske salat osta kõrvale [...] ja käisin veel lõunal poes vaatasin et nii kallid

⁷⁸² Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics* (University of Notre Dame Press, 1977), 12.

⁷⁸³ Brady, *Suffering and Virtue*, 129.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ *Ibid.*, 130.

värsk kurk ja tomat ei ma ei osta midagi ja lähen koju [...] ja mul on trepi ees on Luunja kurk [Luunja taimetalus kasvatatud] on kile sees [...] võtan ta üles sealt maast vaatan no mitte ühte inimest ei ole [...] lähen siis koju vaatan tule alla ei ole see kile katki mitte midagi ei ole saad aru teingi sellest salati [...] ma olen kõik kontserdid saanud käia [...] ma lihtsalt toon sulle ühe näite kuidas tuli see Hurts [Suurbritanniast pärit elektropopi duo] tuli siia Eestisse ja [...] 49 euri oli pilet ja noh töökaaslased teadsid töökohas [töökoha nimi eemaldatud] et mulle meeldib see bänd [...] ja ma teadsin et mul ei ole siukest raha ja ma ütlesin et mina küll ei lähe kuskile ja siis 2 päeva enne ütles mu kolleeg et sain 2 tasuta kutset ja loomulikult me võtame sinu kaasa [...] ma käisin kõik aastad Positivusel [Lätis toimuv muusikafestival] olen käinud ma olen niipalju meelelahutust [...] ma ei ole elus käinud niipalju kontserditel teatrites [...] ma olen siuke tagavaravariant et kui kellelgi kas mees või keegi jääb tulemata siis võetakse alati mind kaasa [...] ja [...] no ma ei tea mul ei ole mitte millestki puudust [...] ja nüüd ma sain veel sellise töö kus ma kannan vormi nii et mul ei ole üldse enam riideid ka vaja nagu reaalselt [rõhutab eelnevat erilisel] ja oma söögiraha ma saan kätte mul on trenn enda hoolitsemiseks [...] nüüd ma sõidan oktoobris sõidan Mallorcale ma hoian ühte kassi ja mu sõbrannad kogu aeg käivad ja siis see kassimees küsis et miks Kärt kunagi ei tule ja mul juba lennupiletid ostetud [...] ja mul on nagu kõike küll ja vaata see Malakia kiri et [...] tooge kogu kümnis täies mõõdus varaaita et mu kojas oleks toidust ja ma õnnistan teid küllastuseni [rõhutab] ja vaata mina tunnen seda küllastust praegu [...] kõik need 15 aastat mis ma üksinda olen olnud [...] Jumal niimoodi õnnistab ma ei oska oodata ka neid asju kuhu mind kutsutakse [...] kes mulle jälle midagi toob millised sõprussuhted on ja nii edasi [...] mul ei ole mitte millestki puudus.“ (Kärt)

Kärt jagas üha uusi detaile sellest, mille eest ta on tänulik, ja kuidas ta tajub Jumala hoolitsust oma igapäevaelus. Inimesena, kes on ühel eluhetkel kaotanud palju, suudab ta kogeda sügavat tänulikkust elu ja selle väikeste asjade eest. Tema sõnul on elu, mida ta elab, õnnistatud küllastuseni ja tal ei ole millestki puudus.

10.4. Kokkuvõte

Urmase ja Kärdi lugu on tähendusrikas mitmel tasandil. Esiteks toob see esile, kuidas isiklikud kannatused mängivad olulist rolli teoloogiliste arusaamade kujunemises. See, mida tähendab olla kristlane, kuidas mõistetakse Jumalat, enda ja teiste patust ning tajutakse kogukonda, on tihedalt põimunud eluliste kogemustega. Urmase ja Kärdi kogemused purunenud suhetest, reetmisest ja majanduslikust krahhist toovad esile, et kristlik idealism – usk koguduse täiuslikkusesse, inimeste ustavusse või suhete püsivusse – ei pea alati vastu elu reaalsusele. Pettumused ei tähenda aga usu lõppu. Vastupidi, need võivad saada uue ja küpsema usulise refleksiooni allikaks. Teiseks toimivad kannatused sageli võimendajana, mis toovad kontrastide kaudu esile väärtuste tajumise peenemaid kihistusi. Võib küsida, et kas inimene suudab olla siiralt tänulik väikeste asjade eest, kui tema elu on täidetud küllusega? Kas ta märkab „pisiasju“, kui „suured asjad“ ei oleks

temalt ära võetud? Need lood vihjavad, et kannatused teevad midagi inimestes ja inimestega. Ent oluline on märkida, et see, mida need kogemused inimestega teevad, ei pruugi olla üksnes kahetsusväärne või tagantjärele meenutatav valu (mis on enesestmõistetav), vaid need võivad samal ajal muutuda katalüsaatoriks positiivsetele muutustele. Kannatused võivad avada uusi vaateviise, süvendada arusaamist elust ja usust ning kasvatada tänulikkust, vooresseid ja elutarkust viisil, mida ilma nende kogemusteta ei oleks tekkinud. Urmase kogemus on kasvanud temas kainust, eneseteadlikkust ja alandlikkust – teadmist, et kõik inimesed, sh tema ise, on nõrgad ja võimelised pattu tegema. Kärdi lugu on omakorda kujundanud temas tänulikkuse, usalduse ja leplikkuse vooresse. Nende mõlema puhul on kannatus toonud kaasa väärtuste ümberhindamise ja sügavama arusaama Jumala armust ja hoolitsusest. Need lood osutavad ka sellele, et usk ei tähenda kaitset reetmise, kaotuse või majandusliku ebaõigluse eest. Pigem seisneb usu sügavus just võimes nende kogemuste keskel püsida Jumalas, avastada uut mõistmist elust ja kasvada vooresses, mis ilma kriisita ei pruugi üldse selliselt esile kerkida.

11. KOGUDUSE ROLL RAHANDUSKÄITUMISE KIJUNDAMISEL

11.1. Sissejuhatus

Kuna väitekirja üks uurimisküsimustest on seotud sooviga mõista, kuidas koguduse kontekstis kujunevad rahanduskäitumisega seotud vourused, esitasin uurimispartneritele intervjuude käigus muu hulgas küsimuse selle kohta, kust ja kuidas nad on õppinud või omandanud rahanduskäitumisega seotud teadmisi ja oskusi. Kuna vourused kujunevad välja kogu elu vältel, võib õigustatult küsida, kui võrd on sellele protsessile võimalik adekvaatselt hinnangut anda käesoleva uurimistöö raames, mis vaatleb uurimispartnerite elu vaid piiratud ajaperioodi jooksul. See võib meenutada olukorda, kus püütakse mõista lapse arengut, jälgides teda üksnes poole aasta vältel – ja seejärel teha järeldusi kogu lapse arengut mõjutanud tegurite kohta. Ometi on võimalik tuvastada, kas ja mil määral uurimispartnerid ise sõnastavad kogudust kui ruumi, kus nad kogevad vouruslikku kasvu ja ka seda, millistest allikatest nad rahanduskäitumist õppides lähtuvad.

11.2. Koguduseliikmete rahakasutuse õppimise allikad ja viisid

Filosoof Julia Annas rõhutab vouruste ja oskuste arendamise vahelist sarnasust – mõlemad eeldavad õppimist ning teadlikku püüdlust nende omandamise ja täiustamise suunas.⁷⁸⁶ Võime õppida mingit pädevust sõltub oskusest seletada, esitada põhjendusi ja neid mõista. Seega eeldab see teatud määral eneseväljendusvõimet. Oskuslik inimene suudab anda aru sellest, mida ta teeb – see tähendab, et ta oskab selgitada, miks ta teeb seda, mida ta teeb.⁷⁸⁷ Teadlik püüdlus vouruste omandamise poole on Annase arvates seotud ka nende arenguga. Vourus ei ole seisund, mille saavutatu võiks rahulikult käed rüpes istuda, justkui poleks enam midagi teha. Vastupidi, vouruste omandamine sisaldab edasipüüdlikku tungi, mis võimaldab õppijal kriitiliselt hinnata ja analüüsida talle õpetatud ning vajadusel korrigeerida nii õpetajat kui ka õpetamise konteksti ja kultuuri.⁷⁸⁸

Annasele toetudes võib järeldada, et kui inimene ei suuda sõnastada, et ta tegeleb teatud vouruste arendamisega – või kus ja kuidas ta sellega tegeleb –, siis on tõenäoline, et ta neid vourusi ei arenda ja temas need vourused ei arene. Käesoleva peatüki eesmärk on mõista, kas kogudus toimib kasvukeskkonnana rahanduskäitumisega seotud vouruste kujunemisel. Julia Annase käsitlese järgi võiks eeldada, et kui see on tõesti nii, siis uurimispartnerid ka ise seda vähemalt mingil viisil sõnastavad. Kui keegi harjutab klaverimängu (Annase kasutatud

⁷⁸⁶ Annas, *Intelligent Virtue*, loc 246–247.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, loc 295–297.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, loc 369–371.

näide vooruste kujunemise analoogiana), siis on talle selge, kus ja millal ta selle arenguga tegeleb. Ta teab, et areng toimub harjutades – klaveri taga, klaveritunnis koos õpetajaga, ansamblimängus või esinemisel, kus harjutatud esitatakse. Ta teab, mida on vaja teha selleks, et areng toimuks – olgu selleks siis tehnika arendamiseks vajalike heliredelite harjutamine erinevates variatsioonides või etüüdide mängimine, mis on kirjutatud just selleks eesmärgiks. On raske ette kujutada pianisti või klaverimänguga tõsiselt tegelevat õpilast, kes ütleks, et ta ei tea, kuidas, mismoodi või kus tema klaverimäng areneb.

Kuidas selgitasid Avastaja koguduse liikmetest uurimispartnerid seda, kust nad on õppinud oma rahanduskäitumist? Ignas selgitas, kust ja kuidas ta on õppinud rahaga ümber käima, järgmiselt:

„Elu on õpetanud [naerab] [...] ma arvan et see on kõik tulnud kuidagi nagu käigu pealt ma ei ole selle jaoks nagu ma ei ole selle jaoks [...] ma tean et siis ma võtan jälle eelarve välja kui kuskilt hakkab pigistama [...] vaatan et kuu lõpus on nagu tühjus siis võtan jälle eelarve välja ja [...] ma selles mõttes et noh niipalju kui koolis on õpetatud raamatupidamisest onju tulused kulusid ja noh kululiigid mis kuskil kajastada mis on sul selle ma olen läbi teind mingisugune aim mul on jah [...] püsikulud mitteplaneeritud kulud emotsiooniostud [...] ma arvan ma olen koolis [...] näiteks üks aine oli miks me ostame [...] terve semester oli kus rääkis sellest kuidas raha kätte saada kuidas lepingud tehakse onju [...] noh ma ei tea intressid.“ (Ignas)

Jaanus, nagu ka Ignas, tõi oma intervjuus esile elulise protsessi, mille kaudu kujunes tema arusaam rahaga ümberkäimisest just planeerimise kontekstis:

„Ma hakkasin ka niimoodi mõttes järgi ajame, et khm kust kohast see tekkis [...] et ma mäletan seda aega umbes, kui ma hakkasin oma esimesi Exceli tabeleid tegema [...] aga [...] khm ma ei mäleta, kust ma selle idee sain seda teha.“ (Jaanus)

Kuigi Jaanus viitas üldharidusele – „mul olid keskkoolis majandustunnid“ –, ei pidanud ta seda siiski otseseks mõjutajaks. Oluliseks pöördepunktiks rahanduskäitumise õppimisel osutus peres aset leidnud kriis, mis sundis teda võtma vastutust:

„Kui ma kuskil olingi kuusteist, siis mu vanemad lahutasid [...] ja siis ma jäin isaga kahekesi elama [...] vend ka vahest külastas meid [...] ta elas juba oma elu [...] ja siis oligi see lugu, et kuna mul isal oli kalduvus raha nagu kiirelt ära kasutada paari päevaga peale palgapäeva siis me tegime kokkuleppe, et ta andis [...] ta andis nagu raha palgapäeval minule ja siis mina korraldasin et maksin ää üürid maksud ostsin süüa ja kõike muud.“ (Jaanus)

Kuigi ta ise rõhutas, et puudus teadlik finantsplaneerimine – „ega ma ei planeerinud midagi“ –, tekitas olukord tegelikkuses omalaadse õppimisprotsessi, mida võib käsitleda majandusliku distsipliini kujunemisena läbi vastutaja rolli. Jaanus lisas:

„Ma hakkasin mõtlema et ma ei tea palju see mind nagu siis [...] ee kasvatas või mõjutas aga tõenäoliselt midagi [...] mingisuguse kooli see nagu andis mitte nagu teadlikult aga ma olin nagu sunnitud [...] ilma igasuguse kalkuleerimise või arvestuseta [...] vot ongi nii et sa tead et üür on selline selle maksad ära ja siis käid ülejäänud kuu sellega sööki ostmas noh see oli nagu esimene minu finantsplaani tegemine tõenäoliselt siis.“ (Jaanus)

Jaanus ise rõhutab, et tegemist ei olnud teadliku õppimisega, vaid pigem peale-surutud olukorraga, millega tal tuli hakkama saada.

Ka Inga rõhutas iseõppimise ja praktiliste elukogemuste tähtsust rahanduskäitumise kujunemisel.

„Mina õppisin ise nagu planeerima [...] kui ma tulin linna õppima [linna nimi eemaldatud] siis ma sain minimaalselt taskuraha [...] et ma sain nagu ühika ära maksta ja siis tegelikult elamiseks ma pidin ise kuskilt raha saama et siis tuligi väike töökoht otsida ja siis ma iga päev kõik mis ma ostsin panin kirja kõik tulud ja kulud.“ (Inga)

Tambet ei osanud fookusgrupis täpselt nimetada, kust või kuidas tema rahanduskäitumise harjumused on kujunenud.

„Ega ma tõenäoliselt ka [...] kui ma hakkasin niimoodi mõtlema siis ega ma ei oska öelda konkreetset situatsiooni või mingit inimest kes seda nagu õpetas aga rahaga on nagu see probleem et hehe ei ole teist õieti kunagi liiga palju olnud [Tambet ise ja ka kõik teised fookusgrupi liikmed naeravad] et siis selles mõttes et no vaata [...] ma isegi ei oska öelda kustkohast mul on tulnud selline mõte et palgapäevast palgapäevani elada [...] see tekitab kindlusetust vaata onju et sääst või ütleme kui sul on mingisugused rahalised vahendid ee [...] siis see annab sulle mingi teatava kindluse [...] ma saan aru et see võib olla selles [...] kristlikus tähenduses mõnes mõttes võltskindlus aga mingisuguse majandusliku kindluse ta sulle annab nagu ja ja on suhteliselt mõistlik ju teha mingisugune kalkulatsioon.“ (Tambet)

Mitmed uurimispartnerid rõhutasid perekondlikku mõju seoses rahanduskäitumise õppimisega. Harry tõi välja, et tema rahandusteadmisi on kujundanud mitmed pereliikmed: „Vanaema on mind aidand väga palju kui ma õppisin raamatupidamist [...] isaga ma tegelesin investeerimisega [...] ema on mul väga palju aidand pangandusega.“ Samuti lisas ta hiljem: „Mul on põhiliselt isa [...] või siis ka mu vanaema kuna ta on raamatupidaja [...] väga palju konsulteerind teatud teemadel.“ Sarnast tuge kirjeldas Joel: „Isa kindlasti [...] vend on hästi haritud ja väga teadlik nendes asjades.“ Maria jaoks kujunes abielu rahanduskäitumise õppimises oluliseks keskkonnaks. Maria nentis: „Oma mehelt kindlasti [...] siis hakkas mees mind õpetama et selles osas väga hea et lihtsalt see et ei kulutaks üle oma jõu.“ Ta kirjeldas nende pere süsteemset majapidamistegevust: „Exceli tabel kus on kõik kulud ja tulud [...] tema haldab meie peres kogu seda asja.“

Paar uurimispartnerit tõi ka välja, et koguduse liikmed on avaldanud neile olulist mõju. Elisabeth ütles: „Sõber kogudusest [...] et kuidas rahadega ümber käia ja kelle tegelikult hästi suureks asjaks on see [...] et ta on teinud seda

targalt.“ Saara lisas: „Mul on ka koguduses paar inimest kindlasti [...] mu ema sest tal on oma firma.“ Lisaks vahetutele suhetele viidati ka laialdaselt kättesaadavatele digitaalsetele allikatele: „Interneti videod [...] lõputu informatsioon [...] alati leiab midagi“ (Saara), ning, „olen kuuland podcaste lugenud selle kohta saateid vaadand raadiosaateid kuuland“ (Kärt). Mõned vastajad viitasid ka positiivsetele ja negatiivsetele eeskujudele. Juhan sõnas: „Positiivsetest eeskujudest ma arvan tädipoeg [...] ja siis nagu ka negatiivsed eeskujud on selliseks väga heaks eeskujuks mingis mõttes,“ viidates seejärel USA kirjaniku ja ettevõtja Robert Kyosaki mõjule: „Ta on väga oskuslik [...] aga seal raamatutes ikkagi materialism kumab väga läbi.“ Küllalt väljapaistvalt teiste uurimispartnerite hulgast mainis Kärt ka Piibli mõju rahanduskäitumise õppimisele: „Piiblist [...] kõigi kurjade asjade juur on raha [...] himustamine [...] jah ma olen igalt poolt õppind.“

Kui ühel fookusgrupi intervjuul küsisin, kuidas kristlaseks saamine või kristlik maailmavaade on mõjutanud suhtumist rahasse, vastas Joel järgmiselt:

„Ma mõtlesin et kuidas siis kristlaseks saamine või kristlik maailmapilt minu arusaamist rahast siis mõjutanud on [...] äää ma arvan et see on suuresti ka mu isa eeskujul et nii öelda siis helde olemine [...] et ma näen et raha annab sulle võimaluse [...] kui sa teenid seda raha siis sul on variant laias laastus et siis kas niiöelda isiklikult seda isekalt kulutada iseenda hüvede nimel või siis nagu anda seda teistele et teiste jaoks ja mis ma näen oma isalt eee vanematelt aga eriti oma isalt [...] ta ei taha enda peale üldse raha kulutada kõik mis ta saab on see et ta annab [...] tal on mingid püsiannetused kogudusele annetab palju ja siis on kõik nagu oma pere eest hoolitseb nagu ma näen seda nii et et kindlasti tuleb olla nagu tark ja läbi mõelda oma asjad aga lihtsalt see heldus nagu helde olemine on üks kõige olulisemaid asju.“ (Joel)

Joel tõi oma vastuses esile aspekti, mis eristus teiste uurimispartnerite dominantsetest hoiakutest. Kui enamik osalejaid keskendus rahanduskäitumise õppimise juures praktilistele ja isikliku toimetuleku aspektidele – nagu eelarvestamine, säästmine või investeerimine –, siis Joel osutas rahakasutuse eetilisele ja suhetega seonduvale mõõtmele, mis oli tema hinnangul otseselt seotud kristliku identiteediga. Joel tõi esile oma kristlastest vanemate, eriti isa eeskuju, kelle rahakasutus peegeldas isetut ja heldet hoiakut. Ta isegi vastandab mõistliku rahaga ümberkäimise ja helduse ning annab suurema kaalu heldusele. Ometi eristus Joeli lähenemine selgelt enamiku uurimispartnerite omast, kes sidusid rahanduskäitumise õppimise peamiselt arukuse ja tehniliste oskustega.

On üks valdkond, mida kõik uurimispartnerid oma rahakasutuse puhul ise rõhutavad kui lahutamatu osa kristlase elust: korjandust, annetust või kümnist. Nagu vastavast alapeatükist nähtub (ptk 9.2), mõistetakse seda teoloogiliselt erinevalt, kuid ühendava raamistikuna võib MacIntyre'i vooruseetika perspektiivist pidada seda koguduse ehitamise või kogukonna kujundamise praktikaks.⁷⁸⁹ See seostub ühtaegu nii koguduses kujunenud arusaamaga heast elust kui ka kristliku traditsiooniga tervikuna. Voorused, mida sellised tegevused eeldavad ja samas ka

⁷⁸⁹ Vt käesoleva väitekirja 9. peatükki.

kujundavad, on muuhulgas heldus, lahkemeelsus ja kasinus. Lisaks arendatakse nende kaudu praktilise tarkuse (*phronēsis*) voo­rust, kuna annetuse maksmine eeldab teadlikku arvestamist sissetulekute ja väljaminekutega ning paneb inimesi reflekteerima oma rahalise olukorra ja plaanide üle. Sellise planeerimise ja arvestamise olulisus on esile tulnud ka varasemas peatükis (ptk 8.5). Tähelepanuväärne on aga asjaolu, et koguduseliikmed ei mõtesta korjandust ise esmalt kui rahandusliku harjumuse või oskuse kujundajat. Ometi näitab etnograafiline uurimus, et just see praktika – MacIntyre'i raamistikus – osutub üheks peamiseks viisiks, kuidas nende voo­rused rahalises käitumises kujunevad ja väljenduvad.

Uurimistöö põhjal võib järeldada seda, et Avastaja koguduse liikmetest uurimispartnerite rahanduskäitumine kujuneb nende endi sõnul eeskätt elukogemuse, perekondlike suhete ja sotsiaalsete eeskujude kaudu. Süsteemse kogudusliku õpetuse või teoloogilise juhendamise mõju olulisust välja ei toodud. Samuti peetakse rahanduskäitumise õppimisel oluliseks rahatarkusega seotud külgi – planeerimist, kokkuhoidu ja igapäevaste kuludega toimetulekut. Ainult Joel rõhutas õppimise aspekti, mis on seotud heldusega, ning pidas seda olulisemaks kui mõistlikku rahakasutust. Vastused näitavad, et rahandushoiakud ja -oskused arenevad enamasti praktiliste olukordade sunnil, isiklike vastutusevõtmiste kaudu ning suhetes pereliikmete, abikaasa, sõprade ja töökaaslastega. Iseloomulik on Ignase öeldu: „Elu on õpetanud [naerab] [...] ma arvan, et see on kõik tulnud kuidagi nagu käigu pealt.“ Ka Jaanus seostas oma rahandusalase kujunemisloo konkreetse perekondliku kriisiga, kus ta võttis teismelisena vastutuse pere eelarve eest: „Ta [isa] andis nagu raha palgapäeval minule ja siis mina korraldasin: maksin üürid, maksud, ostsin süüa ja kõike muud.“ Inga puhul oli rahakasutus seotud ellujäämisvajadusega õpingute ajal: „Iga päev kõik, mis ma ostsin, panin kirja – kõik tulud ja kulud.“ Perekonna mõju oli läbiv teema. Harry, Joel ja Maria tõid välja, kuidas nende rahandusteadmisi kujundasid vanemad, vanaemad või abikaasad. „Mu ema on mind palju aidanud pangandusega“, „mu vend on väga teadlik“, „mees hakkas mind õpetama, et ei kulutaks üle oma jõu“ – sellised kirjeldused viitavad, et voo­rused, nagu vastutustunne, mõõdukus ja ettevaatav planeerimine praktilise tarkusena, on enamasti edasi kandunud peresuhetes, mitte eelkõige usulise kogukonna kaudu.

Koguduse või selle liikmete mõju oli vastustes olemas, kuid küllalt marginaalne. Elisabeth tõi esile sõbra kogudusest, kes on rahanduses kogenud ja kelle elust „on näha, et ta on teinud seda targalt“. Saara mainis samuti, et „koguduses on paar inimest kindlasti“, kuid nende näidete sisu jäi üldiseks ega viidanud süsteemsele mõjule. Piibli või teoloogiliste arusaamade mõju mainiti üksnes episoodiliselt. Kärt ja Elisabeth viitasid Piiblile kui rahaga seotud hoiakute kujundajale, kuid enamik vastajaid ei sidunud oma rahanduskäitumise õppimist kristliku õpetuse või kogudusliku kasvatus­e raamistikuga. See tõstatab olulise küsimuse, et kui kristlik kogukond ja kristlik traditsioon uurimispartnerite sõnul ei mõjuta neid otseselt ja selgelt, vaid pigem tagasihoidlikult või kaudselt, siis mis teeb uurimispartnerites avalduvad voo­rused kristlikeks?

Alasdair MacIntyre'i järgi on voo­ruste kujunemine lahutamatu­lt seotud osalemisega praktikates ning nende praktikate raamistava traditsiooni olemasoluga.

Kristliku kogukonna kontekstis on see traditsioon kristlik pärimus, mis määratleb, mida kristlik kogukond mõistab näiteks kasinuse, helduse või ustavusena. Seega saab rahanduskäitumises ilmnev voorus olla olemuslikult kristlik (just nii, nagu mingi kindel kogukond seda terminit mõistab) ainult siis, kui sellest arusaamist, selle harjutamist ja tähendust on kujundanud kristlik traditsioon ja selle keskel olek. Need traditsioonid on nüansirikkad, ning narratiivid, mis nendest välja kasvavad ja mõjutavad kogukonna arusaama heast elust, varieeruvad samuti.

Laiendades Julia Annase näidet klaverimängu õppimise sarnasusest vooruste arendamisega, võib rääkida erinevatest tõlgenduskoolkondadest, mis sarnanevad vooruste arendamise viisidega erinevates traditsioonides. Mitmed uurimused on näidanud, et klaverimängus on võimalik eristada olulisi suundumusi, mida tavaliselt nimetatakse rahvuslikeks klaverikoolkondadeks.⁷⁹⁰ Selle põhjuseks on kindlate iseloomulike joonte seos konkreetsete praktikakogukondadega. Uurijad on käsitlenud selliseid klaverikoolkondi iseloomustavaid aspekte, nagu esteetika, tehnika, ajalooline traditsioon ja eelistatud repertuaar. Üldiselt jagunevad rahvuslikud klaverikoolkonnad kolme põhisuunda: Vene, Prantsuse ja Saksa koolkond. Neid koolkondi on vaadeldud kui 20. sajandi klaverimängu suunanäitajaid ning nende eristamine loob tugeva raamistiku Euroopa vaimse muusikapärandi mõistmiseks ja teadvustamiseks. Kuigi kõik pianistid võivad olla võimelised esitama teatud teoseid täpselt ja tehniliselt korrektselt, ilmnevad erinevate koolkondade esindajate interpretatsioonides siiski iseloomulikud nüansid ja stiiljooned. Need võimaldavad isegi muusikateoreetikutel määratleda esitajate kuuluvust teatud koolkonda. Tänapäeval, mil maailm on avatud reisimiseks, kontaktide loomiseks, erinevate koolkondade esindajate kuulamiseks ja nendelt õppimiseks, on selged piirid hägustunud rohkem kui kunagi varem. Siiski on need erisused ja peened nüansid teatud määral endiselt äratuntavad.

Samalaadsed koolkonnad eksisteerivad ka vooruste puhul – nende mõistmine ja rakendamine lähtub sageli konkreetse kogukonna traditsioonist. Kristlik mõõdukus võib sarnaneda mõõdukuse käsitlustega islamis ja judaismis, kuid on siiski selgelt partikulaarselt kristlik ning kujunenud omaenda teoloogiliskultuurilise traditsiooni mõjul. Mõõdukus katoliiklikus traditsioonis võib teataval määral erineda mõõdukusest mõnes evangelikaalses kogukonnas. Ja isegi evangelikaalse kogukonna sees võivad erinevates kogudustes esineda erinevad vooruste tõlgendused või ilmingud. Tulles siinkohal tagasi Julia Annase käsitluse juurde, mille järgi vooruste arendamine on teadlik ja reflekteeritud tegevus, võib väita, et kui igapäevane rahanduskäitumise õppimine ja kujundamine ei ole seotud otseselt ega artikuleeritult kristliku arusaamaga voorusest, siis see ka ei kujune kristliku kogukondliku voorusena. Pelgalt kogukondlik kuuluvus ei pruugi tagada teatud rahanduskäitumisega seotud vooruse kujunemist, kui puudub sidus ja sõnastatud seos usulise traditsiooni ja majanduslike praktikate vahel. Vähemalt selline arusaam jääb, kui tugineda Annase seisukohale, kus see, kes soovib voorustes kasvada ja neid välja arendada, peab olema teadlik sellest, mida, kuidas

⁷⁹⁰ Sofia Lourenço, „European Piano Schools: Russian, German and French classical piano interpretation and technique“, *Journal of Science and Technology of the Arts*, nr 2 (1) (2010): 6–14.

ja miks ta teeb. Minu empiirilises uuringus sellist teadlikult artikuleeritud arusaama aga ei ole näha.

11.3. Vaiketeadmise roll praktikate ja vooruste kujunemisel

Teaduskirjanduses käsitletakse lisaks eksplitsiitsele ehk sõnastatud teadmisele ka sellele vastanduvat vaiketeadmise kontseptsiooni. Vaiketeadmise mõiste tõi laiemasse kasutusse Michael Polanyi. Polanyi jõudis oma laboritöös keemia-insenerina järelduseni, et filosoofide käsitus teadusest oli ühekülgne. Teaduspraktika seletamisel rõhutati peaaegu eranditult propositsioonilist, valemitesse ja raportitesse kodeeritud teadmist, mida laborite vahel vahetatakse, kuid ignoreeriti tehnilisi oskusi, mis on tegeliku laboritöö eelduseks. Polanyi eesmärk oli rõhutada just selle teise, kehastunud ja seetõttu isikliku teadmise olulisust ning lükata ümber hierarhia, mis alahindab praktilisi oskusi ja kirjutamata reegleid, samal ajal eelistades propositsioonilist teadmist. Viimast peetakse korrastatumaks ja epistemoloogiliselt väärtuslikumaks, kuna seda on lihtsam uurida, samas kui vaiketeadmine näib korratu, raskesti uuritav ja vähese tunnetusliku kaaluga. Polanyi väidab, et oskusliku tegevuse eesmärk saavutatakse reeglite järgimise kaudu, mida tegija ise sellisena ei teadvusta.⁷⁹¹ Näiteks on ujuja veepinnal püsimise otsustavaks teguriks hingamise reguleerimine – ujumine toimub, kui väljahingamisel jätta kopsud täiesti tühjendamata ning sissehingamisel neid tava-pärasest rohkem täita. Ometi ei ole see teadmine ujujatele üldiselt omane. Polanyi viitab tuntud teadlasele, kes nooruses pidi end elatama ujumistunde andes ja meenutas, kuidas see püüdis mõista, mis täpselt võimaldas tal vee peal püsida. Polanyi toob veel ühe näitena jalgrattasõidu. Füüsikutelt, inseneridelt ja jalgrattatootjatelt kuulnud selgituste põhjal järeldab ta, et ratturi tasakaalu säilitamise põhimõtte ei ole üldiselt teada. Reegel on lihtne – kui rattur hakkab kalduma paremale, pöörab ta juhtraua paremale, mis suunab ratta kurvi ja tekitab tsentrifugaaljõu, mis tasakaalustab gravitatsiooni. Sama kordub vasakule kaldudes. Nii hoitakse tasakaalu järjestikuste kurvide kaudu. Teoreetiline analüüs näitab, et kaldumise nurk ja kurvi raadius on pöördvõrdelises seoses kiiruse ruuduga. Ent kas see seletab, kuidas tegelikult rattaga sõita? Ei, sest praktikas mõjutavad tasakaalu hoidmist veel paljud tegurid, mida see valem ei arvesta. Oskust kirjeldavad reeglid võivad küll olla kasulikud, ent need ei suuda kunagi ammendavalt seletada oskuse tegelikku praktikat. Tegemist on maksimumidega, mis pakuvad juhiseid vaid juhul, kui need lõimitakse vastava praktika oskusteabega. Üksnes valemid praktilist oskust ei asenda.⁷⁹²

Kunsti või oskust, mida ei saa täpselt määratleda, ei saa edasi anda juhiste kaudu, sest vastavaid juhiseid lihtsalt ei ole olemas. Keel on vahend, mille abil

⁷⁹¹ Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (Routledge, 1962), 51.

⁷⁹² *Ibid.*, 52.

edastatakse teavet. Olgu tegemist kõne, kirjutamise, viipekeele või matemaatika kaga – nende ühine joon on see, et tähendus edastatakse sümbolite ja märkide kaudu. Vaiketeadmise erineb neist, sest seda ei saa kodeerida sümboolsesse vormi. See tähendab, et seda saab edasi anda vaid inimeselt inimesele. Polanyi rõhutab: „Kunsti, mida ei saa täpselt kirjeldada, ei saa edasi anda juhiste kaudu; kui juhiseid ei ole, siis on ka kunst kadunud.”⁷⁹³ Kui praktika kaob üheks põlvkonnaks, hähtub see täielikult. Polanyi toob näiteks poolkirjaoskamatu Stradivariuse, kes suutis 200 aastat tagasi valmistada suurepärase kõlaga viiuleid, milliseid tänapäeva teadlased tehniliste vahendite ja teadmiste rohkusest hoolimata ei suuda taastada. Seega toimub vaiketeadmise edasikandumine peamiselt õpilase rollis – jälgides meistrit ja matkides tema liigutusi, omandab õpilane reegleid, mida meister ka ise ei pruugi teadlikult mõista. Omandamine toimub alateadlikult, sest „need varjatud reeglid saab omandada vaid see, kes laseb end kriitikavabalt jäljendamisel kanda”.⁷⁹⁴ Sellest järeldub, et ühiskond, mis soovib säilitada isiklikku teadmist, peab alluma traditsioonile. Nõnda pöörab Polanyi ümber tavapärase hierarhia, kus propositsionaalne ja analüütiline teadmine on kõrgemal kohal kui kehastunud, alateadlikult omandatud oskused.

Polanyi väidab, et on valdkondi, mida võib küll püüda sõnastada, ent sõnastatud reeglid ja põhimõtted ei suuda kunagi edasi anda praktikas elavat oskust või kunsti. Rahanduskäitumisega seotud vooruste kujunemine, areng ja praktiseerimine kristlikust ja kogukondlikust traditsioonist lähtuvalt on tegevused, mida käesoleva uurimuse põhjal ei ole uurimispartnerid võimelised sõnades edasi andma. Kuid toetudes Polanyi kontseptsioonile, ei tähenda see ilmingimata seda, et voorustes kasvamine või arenemine ei toimu. See võib toimuda vaiketeadmise kaudu.

11.4. Sisendatud voorused ja voorustes kasvamine

Käesolev peatükk on keskendunud rahanduskäitumisega seotud vooruste kujunemisele kogukondlikes praktikates. Samas tunnistab kristlik traditsioon, et teatud voorused on Jumala sisendatud annid. See tähendab, et nende algust ei saa seletada pelgalt inimliku harjumuse kujunemise kaudu. Pigem tuleb tunnistada inimliku ja jumaliku mõtme põimumist, kus osa jääb inimesele nähtamatuks ja seletamatuks, kuid mille vilju kogukond ometi kogeb ja tunnistab. Väitekirja peatükis 2.2 „Teoloogilise vooruseetika ajalugu“ käsitletakse põhjalikumalt teoloogilise vooruseetika arusaama, mille järgi teatud voorused on Jumala sisendatud. Thomas Aquino jaoks tähendab see seda, et tõelised ja täiuslikud voorused ei piirdu harjumuse kaudu kujunenud käitumiskalduvustega, vaid põhinevad Jumala annil. Ta eristab inimlikke vooruseid, mis on suunatud loomuliku õnne saavutamisele, ja jumalikke vooruseid, mille eesmärk on üleloomulik õnn tulevases elus. Sisendatud voorused antakse „ilma meieta“ (*sine nobis*), kuid nõuavad inimese vaba tahte nõusolekut. Seega on nii sisendatud kui ka omandatud voorused Jumala põhjustatud, kuid esimesed ilma inimliku tegevuse vahendusega, teised

⁷⁹³ *Ibid.*, 55.

⁷⁹⁴ *Ibid.*

aga koostöös inimese tegudega. Lisaks kirjeldab Thomas sisendatud moraalseid vooruseid, mis suunavad inimest üleloomuliku eesmärgi poole ja erinevad omandatud voorustest, mis jäävad seotuks loomulike sihtidega. Näiteks omandatud mõõdukus seab piiri söömisele tervise nimel, samas kui sisendatud mõõdukus võimaldab paastuda Pühakirja valguses. Nii eristab Thomas vooruseid, mis aitavad olla head maise riigi kodanikud, voorustest, mis aitavad olla head kaas-kodanikud Jumala majapidamises.

Toetudes Thomasele, näeb Angela McKay Knobel sisendatud vooruste olulisust järgmiselt.⁷⁹⁵ Knobel väidab, et omandatud vooruste harjutamine ei saa kunagi olla kristlase lõppeesmärk, sest need jäävad oma olemuselt kaugele kristliku moraalse elu ideaalist.⁷⁹⁶ Omandatud voorused võivad küll ette valmistada armuanni vastuvõtmiseks, kuid nende suunitlus on piiratud hüvedega, mida mõistus täielikult mõista suudab. Sisendatud voorused on aga suunatud hüvedele, mida inimene ei saa täielikult mõista ja mille poole liikumine eeldab usku ning Püha Vaimu juhtimist. Kui kellegi elu väljendab omandatud vooruseid, siis see ei tähenda veel seda, et temas saavad ilmsiks sisendatud voorused. Seda illustreerides võrdleb Knobel kahte näidet vaprustest. Sparta kuningas Leonidas ja tema mehed andsid Termopüülides elu oma rahva eest.⁷⁹⁷ Nende tegu on üldinimlikult mõistetav ja äratav lugupidamist ka tänapäeval isegi neis, kes ise vaprad ei ole – see on omandatud vapruste näide. Kristlik märter Stefanos aga palus oma tapjate eest isegi kividega surnuks viskamise hetkel (Ap 7). Stefanose loost ei ole saanud ajaloos või tänapäeva kultuuris samalaadne vapruste ja andestuse väe näide kui spartalaste loost. Stefanose tegu ei ole inimlikult enesestmõistetav. See nõuab üleloomulikku jõudu, usku ja Püha Vaimu juhtimist. Just viimase mõju Stefanose käitumisele rõhutab Apostlite tegude raamatus Luuka kirjeldatud lugu. See näide toob välja põhierinevuse, et omandatud vaprus on seotud hüvedega, mida mõistus suudab tabada ja mille headust igaüks tunnistab, ja sisendatud vaprus on seotud hüvedega, mida mõistus ei haara täielikult ja mille headust usklik „tunneb südames“. Moraalsed voorused ei anna lihtsalt abstraktset tugevust, mida saaks kasutada suvalise eesmärgi saavutamiseks – need seovad inimese teatud kindlate hüvede külge. Nõnda ei saa paganlik vaprus lihtsalt üle kanduda usu kaitsmisele, sest sisendatud voorus suunab inimest teistsuguste eesmärkide poole. Knobel rõhutab, et sisendatud voorused ei asenda mõistust, vaid korrastavad inimese ihasid viisil, mis valmistab teda ette Püha Vaimu pidevaks juhatuseks. Kuigi igaüks ei saa ega oma samas ulatuses sisendatud voorusi, võivad need kasvada ja sügavamalt juurduda, kujundades näiteks instinktiivset kalduvust seista kindlana usu eest. Omandatud voorused võivad soodustada armuanni vastuvõtmist, kuid need ei muutu ise sisendatud voorusteks ega taga kristlikku ustavust. Kristliku elu eesmärk on seega Knobeli arvates mitte omandatud, vaid sisendatud vooruste

⁷⁹⁵ Angela Knobel McKay, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, Kindle versioon (University of Notre Dame Press, 2021).

⁷⁹⁶ *Ibid.*, 155.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, 158.

kasvamine – see tähendab valmisolekut lasta end juhtida hüve poole, mida me ei saa täielikult ratsionaalselt mõista, vaid mille poole suunab usk ja Püha Vaim.

Kuidas aga toimub kasvamine sisendatud voorustes? Aquino Thomase seisukoht on, et armastus ja muud sisendatud voorused võivad kasvada dispositiivselt ja väärimis põhiselt.⁷⁹⁸ Tehes armastuse tegusid, väärib inimene seda, et armastus tema sees kasvaks, kuigi ainult Jumal saab seda suurendada ja see ei sõltu inimese tahtest ega tegevusest. Pigem võib öelda, et hästi elades on inimene rohkem valmis Jumala andi vastu võtma. Dispositiivse põhjuslikkuse idee tähendab seda, et teatud objektidel on omadus või võime võtta teatud kuju või materialiseeruda mingil kindlal viisil. Ehitusmaterjalid ei ole veel ehitised, vaid neil on potentsiaal saada kindla vormiga hooneks. Samamoodi valmistavad sisendatud vooruse teod inimese ette selleks, et ta saaks neid veel rohkem jumalikust allikast vastu võtta, kuid need ei põhjusta vooruse otsest suurenemist. Jumal ise on ainuke, kes kutsub inimeses esile ja kasvatab sisendatud vooruseid.

Knobeli järgi saavad sisendatud voorused kasvada kahel viisil. Esiteks, kuna sisendatud voorused on seotud teoloogiliste voorustega, siis kasvavad need koos usu, lootuse ja armastusega – need juurduvad sügavamalt inimese südames.⁷⁹⁹ Teiseks, sisendatud vooruste kasv eeldab pidevat avatust armule ja teadlikku või ka vaiketeadmisi sisaldavat palveelu – ainult palves saab inimene avada end Jumala Vaimule, kes annab talle võime armastada ja püsida kindlana hüve nimel, mida ta ise ei suuda täielikult mõista. Nii ei ole sisendatud vooruste kasv midagi, mida inimene saab oma jõupingutustega esile kutsuda. See on Püha Vaimu töö, mis süveneb inimeses, kui ta lubab end juhtida „nähtamatute hüvede“ poole.

Kogu peatükk on keskendunud küsimusele, kuidas ja kas voorused on uurimispartnerites kujunenud kogoduslikus ja kristlikus kontekstis. Ka kogu väitekirja eesmärk on uurida vooruslikkuse avaldumist Alasdair MacIntyre'i vooruseetika raamistikus, mis ei keskendu sisendatud vooruste kujunemisele. Etnograafilise teoloogia vaatenurgast tähendab see igapäevase usuelu, koguduse praktikate ning kogukondlike harjumuste vaatlemist, et mõista, kuidas kristlik – moraalne – kujunemine inimeste elus avaldub. Vooruseetika perspektiivist on selline lähenemine põhjendatud, sest omandatud voorused – nagu mõõdukus, õiglus või heldus – on inimlike harjumuste kujul kujundatavad ja jälgitavad. Sisendatud vooruste kujunemist ei ole aga teoreetiliselt võimalik samamoodi uurida. Nende areng ei sõltu inimese püüdlikkusest ega harjumuste kujundamisest, vaid on seotud Püha Vaimu töö ja vaimulike praktikatega, nagu palve, liturgia või sakramendid. Teoloogilises vooruseetikas mõistetakse sisendatud vooruseid kui Jumala armu ande, mille kujunemisprotsessid ei ole empiiriliselt mõõdetavad. Ehkki nende olemasolu võib kogodusliku elu viljades või usklike tunnistustes avalduda, on nende kujunemise jälgimine etnograafilise uurimistöo lühiajalise vaatluse kaudu raskendatud või peaks see pigem keskenduma vaimuliku elu laiematele praktikatele (nt palve, jumalateenistus) ja mitte kitsalt teatud harjumuste tekkele.

⁷⁹⁸ Vt käesoleva väitekirja peatükki 2.2.

⁷⁹⁹ Knobel, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 166.

11.5. Kokkuvõte

Empiiriline materjal osutab, et Avastaja koguduse liikmete rahanduskäitumisega seotud (omandatud) vourused kujunevad esmajoones elukogemuse, perekondlike suhete ja sotsiaalsete eeskujude kaudu; formaalne kristlik õpetus, traditsioon, Pühakiri või süsteemne kogoduslik juhendamine esineb harvem ja pigem kaudselt. Julia Annase arusaama järgi peaks vouruste areng olema teadlik tegevus ja seega artikuleeritav. Käesolevas uurimuses sõnastavad osalejad selgelt planeerimise, kokkuhoiu ja vastutuse praktikaid, kuid kristliku traditsiooni keeles sõnastatud vouruslikku kujunemislugu kõlab harva. See viitab, et rahanduskäitumise „kristlikkus” ei tulene iseeneslikult kogoduslikust kuulumisest, vaid vajab nähtavat seost kristliku traditsiooniga. Etnograafiline teoloogia aitab tuua nähtavale selliseid tegevusi – eeskätt annetamise/korjanduse –, mis toimivad koguduse kujundamise alampraktikana ning arendavad heldust, kasinust ja praktilist tarkust, ehkki osalejad ei pruugi seda ise vourusena sõnastada. Siin on seletava jõuga Polanyi vaiketeadmise kontseptsioon: vouruseid võib omandada kehas-tunud jäljendamise ja harjumuse kaudu ka siis, kui neid ei osata propositsionaalselt väljendada.

Samal ajal rõhutab teoloogilise vouruseetika traditsioon, et osa moraalsest elust kuulub sisendatud vouruste valdkonda. Nende kasv sõltub armust ja Püha Vaimu tööst ning nende empiiriline „jälgimine” lühiajalises vaates jääb paratamatult piiratuks. Seega on käesoleva peatüki järelendus kaheosaline. Esimene tähelepanek on, et koguduseliikmetes kujunevad rahanduskäitumisega seotud omandatud vourused eeskätt eluliste praktikate ja eeskujude kaudu, kuid ka olemuslikult kristlikult tõlgendatud annetamise praktika kaudu. Teiseks tuleb märkida, et sisendatud vouruste osas saab uurija usaldusväärset kirjeldada vaid vilju ja tunnusmärke, mitte aga nende kujunemist kui põhjuslikku protsessi. Metodoloogiliselt tähendab see, et etnograafiline käsitus võimaldab praktikate, harjumuste ja tähenduste kirjeldamist, kuid vajab teoloogilise tõlgenduse tasandil eristust omandatud ja sisendatud vouruste vahel, et mitte lubada empiirilisel vaatlusel ületada oma piire.

Seega tuleb tunnistada, et uurimiseesmärk, mis soovis näha vouruste avaldumist või arengut kogoduslikus kontekstis, on teoreetiliselt ja metodoloogiliselt saavutatav vaid osaliselt. Etnograafiline teoloogia võib kirjeldada ja analüüsida koguduse keskel levivaid praktikaid, mis toetavad vouruslikkuse kujunemist, ning tuua nähtavale, kuidas omandatud vourused väljenduvad koguduse igapäevaelus. Kuid sisendatud vouruste puhul piirdub etnograafiline uurija üksnes nende olemasolu viljade ja tunnusmärkide tõlgendamisega, mitte aga nende kujunemise või kasvu empiirilise jälgimisega. See piirang osutab kristliku vouruseetika olemuslikule eripärale – inimliku ja üleloomuliku dimensiooni põimumisele, mida tuleb arvesse võtta nii teoorias kui ka etnograafilises uurimises.

KOKKUVÕTE

Väitekirja kokkuvõte koosneb kahest osast. Esiteks keskendun kolmele tõstatatud uurimisküsimusele, et hinnata, kuidas, kas ja mil määral uurimistöö käigus esile tulnu nendele vastab. Teiseks kirjeldan käesoleva väitekirja panust etnograafilise teoloogia mõistmisesse ning seda, kuidas uurimus on avardanud arusaama teoloogia ja empiirilise uurimise seostest kodukultuuri uurimise kontekstis. Peatükk rõhutab selle juures refleksiivset mõõdet, tuues muuhulgas esile uurija ja uurimispartnerite vastastikuse mõjutamise ning uurija rolli dünaamilise olemuse.

1. Uurimisküsimused ja nende vastused

Väitekirja sissejuhatavas osas tõin välja kolm uurimiseesmärki:

- Tuvastada, kuidas, mil määral ja millisel kujul väljenduvad voodused kristlastest eraisikute igapäevastes rahalistes praktikates, nagu näiteks tarbimine, investeerimine, hoiustamine ja laenamine.
- Kuidas mõjutab hiliskapitalistlik mõtteviis uurimispartnerite arusaamu ja rahaga seotud praktikaid tänapäeva ühiskonnas.
- Selgitada, kuidas kujunevad rahanduskäitumisega seotud voodused kristlikus kogukonnas – millised tegurid seda toetavad või takistavad.

Nii nagu etnograafilises uurimistöös sageli juhtub, toimusid ka siin uurimisküsimused pigem suunanäitajatena – need ei piiranud uurijat rangete kategooriatega, vaid aitasid hoida fookust uurimistöö arenemise teekonnal. Ka käesoleva väitekirja teises, empiirilise uurimuse tulemusi käsitlevas osas ei ole teemad esitatud rangelt uurimisküsimuste järgi, vaid vastavalt sellele, kuidas need uurimisprotsessi käigus tähenduslikuks kujunesid. Vaid kolmas uurimisküsimus vooduste kujunemisest kristlikus kogukonnas sai laiemalt käsitlemise peatükis 11. Selline lähenemine võimaldab siiski teha kokkuvõtteid, mis annavad vastuseid algselt püstitatud küsimustele.

1.1. Vooduste väljendumine uurimispartnerite rahanduskäitumises

Esimeseks uurimisküsimuseks oli tuvastada, kuidas, mil määral ja millisel kujul väljenduvad voodused kristlastest eraisikute igapäevastes rahalistes praktikates, nagu näiteks tarbimine, investeerimine, hoiustamine ja laenamine. Uurimispartnerite rahanduskäitumises ilmnis mitmeid kristliku traditsiooni kontekstis määratletavaid voodusi – kasinus, alandlikkus, mõistlikkus, leplikkus, mõõdukus, usk ja usaldus, armastus, tänulikkus ning rahulolu. Kuna vooduste sõnavara ei ole uuritavas kogukonnas laiemalt tuntud, ei räägi koguduse liikmed siiski neist kui voodustest ega mõtesta neid filosoofilises või teoloogilises raamistikus. Voodused avalduvad pigem käitumises kui diskursiivselt – neid ei väljendata teadlikult

sõnades, vaid kehastatakse tegudes ja igapäevaelu valikutes. Väitekirja empiirilise osa põhjal on võimalik tuvastada ka vooruste puudulikkuse või ebatäiuslikkuse ilminguid, mida võib mõista kui pahede vorme. Need väljenduvad näiteks ületarbimises, mõne uurimispartneri arvates ka kogukondlikult aktsepteeritud ületarbimise normaliseerimises või väheses teadlikkuses loodushoiu ja sotsiaalse õigluse dimensioonidest – kasutades paavst Franciscuse hinnangut hoolimatuse ja ükskõiksuse pahede kohta.

Rahanduskäitumuslik praktika, mida MacIntyre'i vooruseetika järgi võib mõista sotsiaalse inimtegevusena – tegevusena, mida viiakse ellu ühiselt ning mis toob kaasa sisemised hüved –, on uuritavas kogukonnas kõige selgemalt nähtav korjanduse, kümnise või annetamise juures. Pean kõiki neid erinevate nüanssidega tegevusi koguduse või kogukonna kujundamise alampraktikateks. Annetamise üle mõtiskletakse, seda arendatakse ja selles püüeldakse isikliku ning kogukondliku suurepärasuse poole. Annetamine on praktika, mis kannab endas sisulisi hüvesid, mis võivad kõrvaltvaatajale jääda nähtamatuks või raskesti mõistetavaks. Need hüved väljenduvad näiteks rõõmus, mida kogetakse, kui panustatakse kogukonna arengusse, ka rahulolu tajudes, kui tehakse midagi, mis on Jumalale meelepärane või kui püütakse hoida vaimset osaduskonda elujõulisena või tahtes osaleda kogukondlikus vastastikus hoolimises ja ühises eesmärgipärasuses. Annetamise praktika toob esile ja kasvatab voorusi, nagu lahkemeelsus, usaldus, heldus ja armastus ning on tihedalt seotud usu kui tomistlikus mõttes sisendatud voorusega. Usu, lootuse ja Jumala tegevuse tajumine rahanduskäitumises tuli kõige selgemalt esile uurimispartnerite annetamise lugudes. Kristlik traditsioon raamib ja kujundab seda praktikat, pakkudes sellele tähendusliku narratiivse konteksti: annetamine on osa Jumala ja ligimese teenimisest, mis annab inimese käitumisele sügavama moraalse ja teoloogilise tähenduse.

Üheks selgeimalt väljendatud ja väärtustatud hoiakuks uurimispartnerite rahanduskäitumises oli rahatarkus. See ilmnes kui sekulaarses ühiskonnas mõistetav praktiline voorus, mis keskendub majanduslikule toimetulekule, planeerimisele, säästmisele, arukale laenamisele ja enesedistsipliinile. Siiski jäi selle moraalne sisu pigem neutraalseks, kuna rahatarkusel puudus uurimispartnerite juures selgelt sõnastatud *telos*, mis seoks rahakasutuse kristliku usu, õpetuse või ligimesearmastusega. Rahatarkust võib käsitleda instrumentaalse voorusena, mis aitab saavutada teatud eesmärgid või vooruseid. Kuid kas rahatarkuse eesmärgiks on armastus, kaastunne, kogukondliku usuelu edendamine või midagi muud, jäi ebaselgeks. Koguduse liikmete jaoks toimib rahatarkus justkui *phronēsis*'e ilmalik variatsioon – viis, kuidas hästi elus hakkama saada ning väljendada moraalset mõõdukust ja vastutust ilma otsese teoloogilise refleksioonita.

MacIntyre esitab kapitalismi kriitika ning tunnistab, et vooruslik elu ja kapitalistlik majandusmudel on omavahel raskesti ühituvad. Stephen Long omakorda väidab, et sotsiaalsed praktikad, mis kannavad inimelu terviklikkust, on olemas kristlikus traditsioonis ning võivad seetõttu anda aluse kristlikule majandusele. Selline majandus rajaneb õigluse ja armastuse voorustel, meeleparanduse praktilal ning lepituse kogemusel, mis sisalduvad ristimise ja armulaua sakramentides ning on juurdunud kristlikus narratiivis, mis hõlmab Jumala lihaksäämist

Jeesuses Kristuses ja tema jätkuvad kohalolekut koguduses. Jeesuse kohalolu ei tähenda üksnes juhendumist tema antud käskudest, vaid ka seda, et Kristus ise valitseb inimelu viisil, mis suunab selle tõelise lõppeesmärgi – Jumala armastuse – poole. Kuigi Longi käsitlus hõlmab kogu majanduselu (sh tööd, omandisuhteid), keskendus käesolev uurimus üksnes kristlastest eraisikute rahanduskäitumisele. Seetõttu jäid paljud majanduselu aspektid, millega usklikud igapäevaelus kokku puutuvad, selle töö raames uurimata. Uurimistulemuste põhjal võib siiski öelda, et Longi kirjeldatud kristliku majanduse ideaal on küll teoloogiliselt veenev ja inspireeriv, ent praktikas ilmneb see koguduseliikmete rahanduslikes käitumismustrites üksnes fragmentidena ja mitmeti tõlgendatavalt.

1.2. Hiliskapitalistliku mõtteviisi mõju rahanduskäitumisele

Teiseks uurimisküsimuseks oli selgitada, kuidas mõjutab hiliskapitalistlik mõtteviis uurimispartnerite arusaamu ja rahaga seotud praktikaid tänapäeva ühiskonnas. Peatükis 3.6 käsitletakse Alasdair MacIntyre'i arusaama ühiskonna lahterdamisest. Tema hinnangul tegutsevad tänapäeva inimesed erinevates sotsiaalsetes rollides – tööl, kodus, kirikus – vastavalt iga rolli spetsiifilistele normidele, kuid neil on raskusi nende rollide ühendamisel ühtseks tervikuks. MacIntyre'i analüüs sekulaarsest ükskõiksusest näitab, et religioon on muutunud üheks võimalikuks „lahtriks“ paljude teiste seas, ilma et see tingimata ühendaks inimese elu moraalselt või eksistentsiaalselt. Väitekirja uurimistulemused näitavad, et usk ei toimi reeglina uurimispartnerite elus kogu rahanduskäitumist ühendava raamistikuna, vaid pigem ühe osana elust, mis eksisteerib paralleelselt teiste rollidega. Rahalised otsused (tarbimine, säästmine, investeerimine, pensioniotsused) tehakse enamasti majandusliku ratsionaalsuse, mitte teoloogilise traditsiooni või sõnastatult usulise arusaama järgi. Voorused, mis oma olemuselt võiksid kanda tarbimiskultuuri suhtes kriitilist või vastanduvat potentsiaali – näiteks kasinus –, ei ole koguduse elus kujunenud teadlikult kujundatud kogukondlikeks praktikateks, vaid jäävad valdavalt individuaalseks ideaaliks.

Samas avaldub teoloogiline narratiiv ja usuline tähendus mõningates praktikates, eriti annetamise kaudu. MacIntyre'i käsitlus lahterdatud ühiskonnast aitab mõista, miks uurimispartnerite rahanduslik käitumine näib olevat killustatud ning miks kristlikult defineeritavad voorused avalduvad pigem üksikutes rahanduskäitumise valdkondades kui terviklikus, teadlikult reflekteeritud elustris. Kristlikule kogukonnale omased voorused ilmnevad seetõttu katkendlikult – teatud kontekstides (nt annetamine) selgemalt ja tugevamalt, teistes (nt tarbimine, investeerimine, säästmine) aga hajusamalt ja nõrgemini. Samas ilmnevad uurimistulemustes näited, kus kogudus toimib macintyre'ilikus mõttes praktikate ja narratiivide kandjana – ruumina, kus on võimalik moraalne terviklikkus osaliselt taastada ja lahterdamise survele vastu seista. Üheks selgeks näiteks ongi annetamise praktika, kus majanduslik tegevus ja teoloogiline tähendus põimuvad. Raha ei ole siin vaid väliseid hüvesid kandev instrument, vaid muutub kogukonna moraalse praktika osaks, mis ühendab majandusliku, vaimuliku, voorusliku ja sotsiaalse elu üheks tervikuks.

Tuleb tõdeda, et rahakasutuse, vooruste ja teoloogiliste tähenduste põimumist vaadates ilmneb Otto Piperi väide, et Jeesuse õpetuses seisab raha Jumalaga vastamisi, võideldes mõjuvõimu pärast inimeste üle. Philip Goodchildi sõnul on uurimus raha olemusest alati seotud selle salapäraga. Ka käesoleva etnograafilise uurimuse tulemuste tõlgendamisel ilmneb, et raha sisaldab teatud võimu, mille tähendust mõistetakse nii sekulaarses kui ka vaimulikus sfääris. Rahas peituv salapära jätab mõningad käitumuslikud aspektid küll mõõdetavaks, ent lõplikult siiski ebaselgeks.

1.3. Kristlik kogukond vooruste kujundajana

Kolmanda uurimisküsimusena püüti välja selgitada, millised tegurid kristlikus kogukonnas toetavad või takistavad rahanduskäitumisega seotud vooruste kujunemist ning kuidas need voorused kogukonna sees kujunevad. Kuna 11. peatükis on sellest pikemalt juttu, toon siinkohal välja üksnes olulisemad tähelepanekud. Uuritud kogemus maalib pildi, kus rahanduskäitumisega seotud voorused küpsevad esmajoonel elukäigu, perekondlike vastutuste ja teatavate sotsiaalsete eeskujude mõjul, kellest mõned küll võivad, aga ei pruugi olla koguduse liikmed. Samal ajal kogudus kujundab neid vooruseid pigem kaudselt – eelkõige annetamistegevuse kaudu, mis kasvatab selliseid vooruseid, nagu heldus, kasinus ja praktiline tarkus. Kristlik õpetus, mida kogudus jagab, traditsioon, Pühakiri või süsteemne koguduslik mõju esineb õpetajana harvem ja pigem kaudselt. Osalejad sõnastavad oma õppimise peamiselt rahatarkuse, planeerimise ja kokkuhoiu keeles, mitte kristlike vooruste kaudu, mis viitab, et koguduslik mõju võib toimida sageli Polanyi mõttes vaiketeadmisenä – harjumustes, jälgendamises ja rütmides, mida on raske propositsioonidena esitada. Sellest hoolimata saab nende vooruste kristlikkust mõista seal, kus praktika on seotud kristliku traditsiooni *telos*'e ja narratiiviga (nt koguduse ülesehitamine korjanduse abil). Etnograafia võib jälgida omandatud vooruste kujunemise mustreid, ent sisendatud vooruste puhul suudab see kirjeldada pigem vilju kui kasvumehhanismi, jättes ruumi teoloogilisele tõlgendusele, mis hoiab koos inimliku harjumuse ja Jumala armu töö.

2. Etnograafilisest teologiast

Töö pealkiri sisaldab teadlikult tagasihoidlikku hoiakut – etnograafilise teoloogia rakenduskatse. See väljendab tõsiasja, et etnograafia rakendamine teoloogias, just nimelt etnograafilise teoloogia vormis, nagu ma seda oma uurimuses mõtestan, on endiselt suhteliselt vähe kasutatud lähenemine. Nagu etnograafia mõiste on kaheosaline – see tähistab ühtaegu nii uurimisstiili kui ka selle lõppkirjeldust –, olid ka minu selle väitekirjaga seotud väljakutsed kahese iseloomuga. Enamik teolooge, nagu ka mina, ei ole aastatepikkuse välitöö kogemusega kogenud etnograafid, vaid pigem selle uurimisviisi tänulikud õpilased. Seetõttu on käesolev väitekirja uurimisstiili mõttes katsetus – proovimine, õppimine, avastamine ja kogemus millegi uue kasutamisel, mõtestamisel ja kirjeldamisel. Etnograafilise

teoloogia teaduskirjandus on viimastel aastatel märgatavalt kasvanud. Nagu sageli teadustöös, osutus meetodi rakendamine praktikas märksa keerukamaks, kui teooria põhjal esialgu tundus. Teisalt pani mind proovile küsimus, kuidas uurimistulemusi etnograafilise teoloogina esitada. Üks peamine mõte, mis mul selle töö kirjutamise ajal pidevalt kuklas tuksus ja millega maadlesin, oli küsimus, et kuidas on see, mida ma teen, teoloogia – või veel täpsemalt, kuidas võiks see olla hästi kirjutatud eetika või teoloogia? Kuid lahendamist vajab veel mitmeid keerdküsimusi. Kuidas liikuda kultuurikirjeldusest kaugemale ning mõista uurimispartnerite elatud usu kogemust ja vaateid kui tõsiseltvõetavaid allikaid üleloomuliku mõtestamisel, mis võivad avardada moraalse elu võimalusi? Kuidas näha raha kasutamise ja sellest rääkimise taga moraali, eetika, usu ja vooruste tähendusvälju? Kuidas üldse märgata vooruste kujunemist – või ka pahesid – inimeste igapäevases elus? Nende küsimuste lahenduste hindamise jätan lugeja otsustada. Alljärgnevalt toon aga kokkuvõttena esile kaks valdkonda, mis on eriomased etnograafilisele teoloogiale ning mis kerkisid esile nii uurimisküsimustele vastamise püüdluses, uurimisprotsessis endas kui ka etnograafilise teoloogia kirjutamise käigus. Need võivad laiendada etnograafilise teoloogia mõistmist ning olla väärtuslikeks õppetundideks ka järgnevate samalaadsete uurimistööde puhul.

Esiteks võib esile tõsta etnograafilise teoloogia kujundava ja muutusi esile kutsuva mõõtme. See oli midagi, mida ma uurimistööd alustades otseselt ei oodanud. Ma kogesin seda, mida ka sotsioloog Lynn Davidman on etnograafilise uurimistöö osas märkinud: „Elulugude jutustamine muudab alati elusid.“ Etnograafilise teoloogia rakendamine osutus minu kui uurija jaoks mitte ainult akadeemiliselt nõudlikuks ja pidevaks otsingute ning lahenduste vaheldumise protsessiks, vaid ka transformatiivseks teekonnaks. Kõigepealt minu enese jaoks. Mitmel korral intervjuude ajal ja neid hiljem transkribeerides kogesin ootamatuid *ahhaa*-hetki, mis ühtaegu üllatasid ja ka õpetasid. Need hetked ei tulenenud mitte ainult uurimispartnerite lugudest, vaid peegeldasid sageli ka minu enda eeldusi ja varjatud (ja vahel piiratud) hoiakuid. Uurimistöö läbiviimine koguduses, mille liige ja üks juhtidest olen olnud pikki aastaid, pani mind paratamatult reflekteerima kogukonna olemuse, traditsioonide ja praktikate üle. See refleksioon tõi endaga kaasa nii rõõmu kui ka kurbust – rõõmu selle üle, mida kogudus on vorminud, loonud ja kandnud, ning kurbust hetkedel, mil nägin oma usukogukonda puudulikuna. Kindlasti mängib siin oma rolli ka see, et ma ei vaata kogukonda väljastpoolt sissepoole. Näen end osana nii koguduse minevikus olnud pingetest ja probleemidest kui ka selle tuleviku võimalustest ja vastutusest. Paljusid tundeid, mida uurimistöö jooksul kogesin, on sõnadesse raske panna. Mõningaid kogemusi on ka liiga isiklik jagada. Kuid võib öelda, et näen täna Avastaja kogudust teistsuguste silmadega. See kogukond on minu jaoks muutunud mitmetahulisemaks ja oma liikmete eripärastes teoloogilistes väljendusviisides põnevamaks. See on andnud rohkesti mõtlemisainet selle üle, mida võiks kogudustes edaspidi kvalitatiivsete uurimismeetoditega veel uurida. Usun, et minu arusaam kogudusest laiemalt kui Kristuse ihust on selle uurimistöö käigus oluliselt teisenenud. Juba ainuüksi see arusaamise transformatiivsus võiks olla julgustuseks ja

innustuseks akadeemilises maailmas tegutsevatele koguduse õpetajatele ja pastoreitele, et viia sarnast uurimistööd läbi omaenda kogukonna ja kodukultuuri kontekstis. Muutused ei ole kindlasti garanteeritud, kuid etnograafia avab nendele ukse.

Kuid muutused ei puudutanud üksnes mind kui uurijat – teatud määral kogesid transformatsiooni ka uurimispartnerid. Eriti need, kellega viisin läbi pikemaajalisi intervjuusid ja kes pidasid finantspäevikut, märkisid ise, et oma rahanduskäitumise sõnastamine ja sellele tähelepanu pööramine pani neid sügavamalt oma tegevuse üle mõtlema ning tõi kaasa ka reaalseid muutusi igapäevaelus. See ei olnud minu teadlik eesmärk ning pani mind küsima, kus jookseb piir uurimise ja mõjutamise, vaatlemise ja osalemise vahel. Kuid kui dialoog ja refleksioon on moraalset kasvu allikad, siis etnograafiline teoloogia kui uurimistiil loob vähemalt nende tekkeks viljaka pinnase. Martin Buberi arvates on dialoog tee tõe juurde. Inimeste omavaheline kohtumine on Buberi järgi vaid peegeldus inimese kohtumisest Jumalaga. Kohtudes teiste inimestega on võimalik kohtuda ka Jumalaga. Nagu uurimuse käigus selgus, siis raha ja kristliku usu ühenduskohad ei ole alati üheselt selged, ent isegi sellises ambivalentuses on sügavatel kohtumistel, dialoogil ja vestlustel oma tähendus ja väärtus iseeneses. Nendel on ka vaimulik mõõde.

Võib öelda, et etnograafiline teoloogia, mis käesoleva väitekirja puhul uuris moraalset elu ja selle kujunemist, on ka ise moraalset kujunemise vorm. See kujundab nii uurijat kui uuritavaid, avardades arusaamist sellest, kuidas usk, elu narratiivid, dialoog, kogukond, praktikad ja refleksioon teineteisega läbisegi inimest vormivad. Tähelepanuväärne on ka see, et kuigi uurimisküsimused, intervjuud, vestlused ja uuritavate igapäevaelus osalemine finantspäevikute arutelude käigus olid keskendunud rahale, avasid need tegelikult midagi märksa enam. Rahateema kandus vahel tagaplaanile ning tõi esile elava usu, suhte üleloomulikuga, lapsepõlves kogetud ja elu siiani mõjutavad lood ja kogemused ning tänapäeva usulised dilemmad ja elulised katsumused. Nii et see transformatiivne külg ei puudutanud sugugi vaid rahamõtteid või rahakasutamise praktikaid. Etnograafiline teoloogia võib olla ühtaegu uurimisviis, teatud viisil kirjeldatud eetika ja teoloogia, aga samas võib see olla ka elatud eetika – viis õppida tähele panema oma uurimispartnereid, märkama voorusi ja pahesid ning mõtestama moraalset elu iseenda ning teiste elus.

Teiseks võib välja tuua, et lisaks uurimistöö isiklikule ja kogukondlikule transformatiivsele küljele tuleb kodukultuuri uurimisel rõhutada ka erinevate rollide – uurija, osaleja ja kogukonna liige – lõimumise ning eristamise küsimust. Peatükis 6 kirjeldatud rollikonfliktid Ignase loos ei olnud ainsad ja ehk ka mitte kõige tugevamad. Ühel intervjuul juhtus midagi, mis muutis oluliselt minu uurijapositioni ja tuletas meelde, kui habras võib olla piir minu kui uurija erinevate rollide vahel. Üks uurimispartner rääkis oma lapsepõlves toimunud šokeerivalt valusast kogemusest – midagi, mis puudutas mind nii sügavalt, et ma puhkesin intervjuud läbi viies nutma ega suutnud end tükk aega koguda. Kõik see jäi diktofonile, mida ma ei märganud kinni panna. Ma ei ole oma loomult inimene, kes kergesti nutab, mistõttu oli see reaktsioon mulle endale üllatav. Arvatavasti üllatus ka intervjuueeritav. Tõenäoliselt mõjutas mind asjaolu, et tegemist oli

inimesega, keda olin kaua tundnud. Samas ei olnud ta seda lugu mulle varem kunagi rääkinud. Sel hetkel sain aru, et ta oli mulle avanud intervjuu käigus oma elu väga isikliku osa – mälestuse, mida teavad vaid üksikud. See tundus suure usalduse väljendusena ja pani mind kogema tänu ning aukartust. Üllatuslikult ei rääkinud minu uurimispartner sellest isiklikust seigast mõne mitteametliku vestluse käigus – kuigi selliseid jutuaajamisi pargis, saunas või vaimulikes aruteludes on meie vahel olnud üsna rohkesti –, vaid tegi seda hoopis rahale keskendunud intervjuus, mis oli osa minu uurimistööst.

Intervjuud ei kujunenud seega vaid andmete kogumise allikaks, vaid millekski palju enamaks. Need olid vahel ka vaimulikud kogemused ning elu avavad ja ühendavad momendid, mis toimusid usklikte osaduses. Etnograafilise teoloogia uurimisprotsess ise võib olla vaimulik praktika. Eelnevalt mainitud episood segas minu kui uurija, sõbra ja koguduse pastori rollid ja positsioonid täielikult. Akadeemilises mõttes tundsin, et olin läbi kukkunud – millestki, mida saaks nimetada objektiivseks andmete kogumiseks, ei saanud ju siin rääkida. Ka puht inimlikult oli see keeruline. Jätsin selle intervjuu transkribeerimise viimaseks, sest tundsin piinlikkust ja raskust selle juurde tagasi pöörduda – võib-olla ka hetkelist soovimatust nende segaste tunnetega uuesti tegeleda. Ometi jäi just see kogemus mulle kõikidest intervjuudest kõige eredamalt meelde. Hiljem aitas see mul ka enam mõista etnograafilise uurimuse olemust. Etnograafias ei ole uurija positsioon eriti oma kodukultuuri uurides täielikult kontrollitav ega planeeritav – see ületab sageli raamid, kuhu seda on võimalik teooria ja metoodika abil paigutada. Seda vahel täiesti ettekavatsematul moel. Kuid etnograafilise teoloogia tõeline jõud ja sügavus ilmnevad ehk just siis, kui ootamatu, isiklik ja haavatav kerkivad esile ka rollide segamini mineku keskel. Etnograafiline teoloogia on minu hinnangul ühtaegu teaduslik ja vaimulik, vahel korrastamata ja kontrollimatu, kuid avastusi täis ja muutusi esile toov. Selle võlu ja valu saavad tõeliselt nähtavaks, küll aga mitte kirjandust lugedes, vaid alles välitööde käigus – seal, kus akadeemiline teooria ja meetod kohtuvad elatud usu ja eluga.

Kui etnograafilise teoloogia eesmärk on mõista, kuidas uurimispartnerid näevad elu, usku ja Jumalat, siis ka see ülalmainitud kogemus aitas mul selle eesmärgini paremini jõuda. See pani justkui paika mitu lahtist otsa. Meie vestluse teema oli raha ja rahanduskäitumine, kuid valusast lapsepõlvkogemusest rääkimine andis mulle täiesti uue vaate uurimispartneri elu ja otsuste taustal. Ehkki otsustasin seda seika oma uurimistöös detailsemalt mitte käsitleda – kuna see on uurimispartneri jaoks liialt isiklik ja peab jääma avalikkuse eest varjatuks –, aitas see mul paremini ja täiesti uue nurga alt mõista oma uurimispartneri elu, tegusid ja hoiakuid ning seda, kuidas ta tajub üleloomuliku rolli neis. Tagantjärele olen mõelnud, kas midagi sellist oleks saanud juhtuda, kui tegemist oleks olnud võõra intervjuueeritavaga või võõra intervjuu läbiviijaga ilma turvalisuse garantiita, mida pakkus meie pikaajaline sõprus. Tõenäoliselt mitte. Just seesugused ootamatud kohtumised teevadki kodukultuuri uurides etnograafilisest teoloogiast turvalise, osadusega sarnaneva teineteist mõjutava ruumi, kus teoloogiline teadmine võib saada avalikuks.

SUMMARY

Money, Theology, and Virtues: An Attempt at Ethnographic Theology (Raha, teoloogia ja voorused: etnograafilise teoloogia rakenduskatse)

This dissertation examines the financial behavior of members of an evangelical Estonian Christian congregation—the Explorer Church—and offers a theological-ethical interpretation of that behavior in the framework of ethnographic theology. The study investigates how Christians’ everyday financial choices—whether related to consumption, saving, giving, or borrowing—are connected to virtues, their formation, and their theological meanings.

The title of the dissertation, *Money, Theology, and Virtues: An Attempt at Ethnographic Theology*, points both to the central themes of the study—the relationship between theology, virtues, and financial behavior—and to the research style employed. The empirical research was conducted using multiple qualitative methods, including individual interviews, focus-group interviews, and a financial diary method. In the latter, research participants kept a record of their income and expenditures over a six-month period, on the basis of which monthly ethnographic interviews were conducted.

The summary of this dissertation is divided into two parts. First, I return to the three research questions formulated at the outset of the study in order to assess how, whether, and to what extent they were answered by the findings that emerged in the course of the research. Second, I outline the contribution of this dissertation to the understanding of ethnographic theology and to the relationship between theology and empirical research, particularly in the context of studying one’s own cultural and ecclesial setting. The chapter emphasizes the reflexive dimension of the research process, highlighting the reciprocal influence between the researcher and the research participants, as well as the dynamic nature of the researcher’s role.

1. Research Questions and Findings

In the introductory chapter of the dissertation, three research aims were articulated:

- To identify how, to what extent, and in what forms virtues are expressed in the everyday financial practices of Christian individuals, such as consumption, investing, saving, and borrowing.
- To examine how late-capitalist patterns of thought shape the research participants’ understandings of money and their related practices in contemporary society.
- To explain how virtues related to financial behavior are formed within a Christian community, and which factors support or hinder their development.

As is often the case in ethnographic research, these research questions functioned primarily as signposts rather than rigid analytical categories. They helped to maintain focus throughout the evolving research process without constraining the inquiry. Accordingly, the empirical chapters of the dissertation are not structured strictly according to the research questions but rather according to the themes that emerged as meaningful during the research process itself. Only the third research question—concerning the formation of virtues within the Christian community—is addressed in a more comprehensive and focused manner in Chapter 11. Nevertheless, this approach allows for well-grounded conclusions that respond to the original questions.

1.1. The Expression of Virtues in the Financial Practices of the Research Participants

The first research question sought to identify how, to what extent, and in what forms virtues are expressed in the everyday financial practices of Christian individuals, including consumption, investing, saving, and borrowing. The financial behavior of the research participants revealed a range of virtues recognizable within the Christian tradition: frugality, humility, prudence, contentment, moderation, faith and trust, love, gratitude, and satisfaction. However, because the virtue vocabulary is not widely used in the studied community, these qualities are not typically named or conceptualized explicitly as virtues, nor are they framed within a philosophical or theological discourse. Instead, virtues appear primarily in practice rather than in explicit reflection; they are embodied in actions and everyday choices rather than articulated verbally.

The empirical material also reveals instances of the absence or incompleteness of virtues, which may be understood as forms of vice. These include overconsumption, the normalization of overconsumption within the community (as perceived by some participants), and limited awareness of environmental and social justice dimensions—what Pope Francis has described as vices of indifference and neglect.

From the perspective of MacIntyre's virtue ethics, financial behavior can be understood as a social practice—that is, a form of cooperative human activity oriented toward internal goods. In the studied community, such practices are most clearly visible in forms of giving, including offerings, tithes, and donations. These practices, though nuanced and diverse, can be understood as sub-practices contributing to the formation and sustenance of the congregation as a community. Giving is actively reflected upon, cultivated, and oriented toward both personal and communal excellence. It embodies internal goods that may remain invisible or difficult to grasp for external observers. These goods include joy in contributing to the growth of the community, satisfaction in acting in ways perceived as pleasing to God, the vitality of spiritual fellowship, mutual care within the community, and a shared sense of purpose.

The practice of giving both reveals and nurtures virtues such as generosity, trust, liberality, and love, and is closely connected to faith as an infused virtue in the Thomistic sense. Faith, hope, and the perceived activity of God in financial matters emerged most clearly in the narratives around giving. The Christian tradition frames and shapes this practice by providing it with a meaningful narrative context: giving is understood as part of service to God and neighbor, thereby granting financial behavior deeper moral and theological significance.

One of the most clearly articulated and highly valued dispositions in the participants' financial behavior was financial literacy. This appeared as a practical virtue articulated in the language of secular society, emphasizing economic coping strategies such as planning, saving, prudent borrowing, and self-discipline. However, its moral content remained largely neutral, as financial literacy was rarely connected to an explicitly articulated *telos* rooted in Christian faith, doctrine, or love of neighbor. Financial literacy can thus be understood as an instrumental virtue—one that serves certain ends or supports other virtues—yet its ultimate purpose often remained implicit. Whether its aim was love, compassion, the cultivation of communal faith, or something else was seldom explicitly addressed by the participants. For many members of the congregation, financial literacy functions as a secularized form of *phronēsis*: a way of navigating life competently and responsibly, expressing moderation and prudence without explicit theological reflection.

MacIntyre's critique of capitalism highlights the tension between virtuous life and capitalist economic structures. Stephen Long, in turn, argues that social practices capable of sustaining the integrity of human life are found within the Christian tradition and may thus provide the foundations for a distinctly Christian economy. Such an economy is grounded in the virtues of justice and love, practices of repentance, and experiences of reconciliation, rooted in the sacraments of baptism and Eucharist and in the Christian narrative of God's incarnation in Jesus Christ and Christ's ongoing presence within the Church. Christ's reign does not merely imply obedience to commandments but points to a transformation of human life oriented toward its true *telos*—God's love. While Long's account encompasses economic life in its entirety (including labor and property relations), this study focused exclusively on the financial behavior of individual Christians. Consequently, many dimensions of economic life encountered by believers in everyday contexts remained beyond the scope of this research. Nonetheless, the findings suggest that while Long's vision of a Christian economy is theologically compelling and inspiring, it appears in the financial practices of congregants only in fragmented and ambiguously interpreted forms.

1.2. The Influence of Late-Capitalist Thought on Financial Behavior

The second research question examined how late-capitalist patterns of thought shape the research participants' understandings of money and their financial practices. Chapter 3.6 engages Alasdair MacIntyre's concept of a compartmentalized society, in which individuals inhabit multiple social roles—at work, at

home, in church—each governed by distinct norms, yet struggle to integrate these roles into a coherent moral whole. MacIntyre’s analysis of secular indifference suggests that religion has become one compartment among many, without necessarily providing moral or existential unity.

The findings of this dissertation indicate that faith does not typically function as an overarching framework integrating all aspects of financial behavior in the lives of the research participants. Instead, it operates as one dimension of life alongside others. Financial decisions—such as consumption, saving, investing, and retirement planning—are generally guided by an economic rationale rather than by explicit theological reflection or articulated religious commitments. Virtues that might function in countercultural ways—such as frugality—tend to remain individual ideals rather than consciously cultivated communal practices. At the same time, theological narratives and religious meaning do emerge in specific practices, particularly in giving. MacIntyre’s account of compartmentalization helps to explain why financial behavior appears fragmented and why Christian virtues are more evident in some domains (e.g., giving) than in others (e.g., consumption or investment). Nevertheless, the research also reveals instances in which the congregation functions as a bearer of practices and narratives in the MacIntyrean sense—a space in which moral coherence can be partially restored and resistance to compartmentalization becomes possible. The practice of giving serves as a particularly clear example, as economic activity and theological meaning are interwoven. Here, money is not merely an instrument for acquiring external goods but becomes part of a moral practice that integrates economic, spiritual, virtuous, and social dimensions of life.

The findings also resonate with Otto Piper’s claim that, in Jesus’ teaching, money rivals God for dominion over humanity, as well as with Philip Goodchild’s assertion that any inquiry into the nature of money is inseparable from its mystery. This ethnographic study likewise suggests that money carries a form of power that is recognized in both secular and spiritual spheres. While certain behavioral aspects of financial practices can be measured and described, their deeper meaning remains, to some extent, elusive.

1.3. The Christian Community as a Shaper of Virtues

The third research question explored the factors in the Christian community that support or hinder the formation of virtues related to financial behavior, and how these virtues take shape within the community. Since Chapter 11 addresses this topic in greater depth, only the central observations are summarized here.

The empirical material suggests that virtues related to financial behavior mature primarily through life experience, family responsibilities, and certain social role models—some of whom may, but need not, be members of the congregation. At the same time, the congregation shapes these virtues indirectly, most notably through the practice of giving, which nurtures virtues such as generosity, frugality, and practical wisdom. Explicit Christian teaching, tradition, Scripture, or systematic congregational influence appears less frequently as a

direct formative force. Participants tend to articulate their learning primarily in the language of financial literacy—planning and saving—rather than in the language of Christian virtue. This suggests that congregational influence often operates as what Michael Polanyi describes as “tacit knowledge”: embodied in habits, imitation, and rhythms of life that resist propositional articulation. Nevertheless, the “Christian” character of these virtues becomes discernible where practices are connected to the *telos* and narrative of the Christian tradition, such as the building up of the congregation through communal giving. Ethnography can trace patterns in the formation of acquired virtues, but in the case of infused virtues it can describe their fruits rather than their formative mechanisms, leaving space for theological interpretation that holds together human habit and divine grace.

2. On Ethnographic Theology

The title of this dissertation intentionally adopts a modest posture: *an attempt at ethnographic theology*. This reflects the fact that the use of ethnography in theology—specifically in the form of ethnographic theology as developed in this study—remains a relatively underutilized approach. Just as the concept of ethnography is twofold, referring both to a research style and to its final descriptive product, the challenges encountered in this dissertation were similarly dual in nature. Like many theologians, I do not possess decades of fieldwork experience as a trained ethnographer but approach ethnography as a committed and grateful learner.

Accordingly, this dissertation constitutes an experiment in research style—a process of trying, learning, discovering, and reflecting on a method that is both unfamiliar and demanding. Although scholarly literature on ethnographic theology has expanded considerably in recent years, the practical application of the method proved far more complex than theoretical discussions initially suggested. One persistent question accompanied the writing process: how is what I am doing theology—or, more precisely, how might it be well-written theology or ethics? Additional challenges included moving beyond cultural description, taking the lived faith of research participants seriously as a source for theological reflection on the supernatural, discerning the moral and theological dimensions embedded in financial practices, and identifying the formation of virtues—and vices—in everyday life. The evaluation of these efforts is left to the reader. Two themes, however, stand out as particularly characteristic of ethnographic theology and they emerged both in the attempt to answer the research questions and in the research process itself.

First, ethnographic theology possesses a formative and transformative dimension—one that I did not anticipate at the outset of the research. I experienced what sociologist Lynn Davidman has observed: “Telling life stories always changes lives.” Engaging in ethnographic theology proved to be not only academically demanding but also personally transformative. During the interviews and tran-

scription, I encountered unexpected moments of insight—moments that surprised and instructed me, often revealing my own assumptions and unexamined limitations. Conducting research within a congregation of which I have long been a member and leader compelled sustained reflection on the nature, traditions, and practices of the community. This reflection brought both joy and sorrow: joy in what the community has nurtured and sustained, and sorrow in recognizing its shortcomings.

Because I approached the community not as an outsider but as someone embedded in its past struggles and future responsibilities, many of the emotions evoked during the research defy easy articulation. Nevertheless, I can say that I now see the Explorer Church with new eyes—more complex, more textured, and more theologically intriguing. This experience has prompted reflection on what further qualitative research might uncover within congregational life. My understanding of the Church as the body of Christ has been significantly reshaped through this process. Even this transformative dimension alone may serve as encouragement for pastors and church leaders engaged in academic work to undertake similar research within their own communities and cultural contexts. Transformation cannot be guaranteed, but ethnography opens a space in which it may occur.

Transformation was not limited to the researcher. Some research participants—particularly those involved in the extended interviews and financial diaries—reported that articulating and attending to their financial practices led them to reflect more deeply and, in some cases, to enact tangible changes in daily life. This raised questions about the boundary between research and influence, observation and participation. Yet if dialogue and self-reflection are sources of moral growth, ethnographic theology as a research style provides fertile ground for their emergence. For Martin Buber, dialogue is the path to truth, and encounters between persons reflect the human encounter with God. As this study suggests, the intersections between money and Christian faith are not always clear, yet even within such ambivalence, dialogue and deep encounter possess intrinsic value and spiritual significance.

Ethnographic theology, as practiced in this dissertation, can thus be understood as both an inquiry into moral life and a form of moral formation in its own right. It shapes both researcher and participants by expanding understanding of how faith, life narratives, dialogue, community, practices, and reflection intertwine in the formation of persons. Notably, although the research questions, interviews, and financial diaries focused explicitly on money, they frequently opened onto much broader realities: lived faith, relationships with the transcendent, formative childhood experiences, enduring life narratives, contemporary religious dilemmas, and existential trials. In this sense, the transformative dimension of the research extended far beyond financial thinking or practice alone. Ethnographic theology emerges as a mode of inquiry, a way of writing ethics and theology, and also as a lived ethics—a practice of attentiveness to others, to virtues and vices, and to the moral life as it unfolds in one's own life and in the lives of others.

Secondly, beyond the personal and communal transformative dimensions of the research, the study of one's own cultural context requires sustained attention to the integration and differentiation of multiple roles—those of researcher, participant, and member of the community. The role conflicts described in Chapter 6 through Ignas's story were neither the only nor necessarily the most intense examples encountered during the research process. In one interview, an event occurred that profoundly unsettled my position as a researcher and served as a reminder of how fragile the boundaries between these roles can be. During that interview, a research participant shared a shockingly painful experience from their childhood—an account that affected me so deeply that I began to cry while conducting the interview and was unable to regain my composure for some time. The entire moment was recorded, as I did not think to stop the audio recorder. I am not someone who cries easily, which made my reaction surprising even to myself, and likely to the interviewee as well. This response was probably shaped by the fact that the participant was someone I had known for many years. At the same time, they had never shared this story with me before. In that moment, I realized that they had entrusted me with an intensely personal part of their life—a memory known to only a few. This was experienced as a profound act of trust and evoked in me a deep sense of gratitude and reverence. Strikingly, this deeply personal disclosure did not take place during one of our many informal conversations—of which there had been plenty, whether in parks, saunas, or spiritual discussions—but instead occurred in a money-focused interview conducted as part of my research. As a result, the interviews became more than mere sources of data collection; at times, they took on the character of spiritual experiences—moments that opened up life narratives and fostered connection within the fellowship of believers. The research process of ethnographic theology itself can thus function as a spiritual practice.

This particular episode thoroughly entangled my roles and positions as researcher, friend, and congregational pastor. From an academic standpoint, I initially felt that I had failed: this could hardly be described as “objective” data collection. On a purely human level, the experience was also deeply challenging. I postponed transcribing this interview until the very end, feeling both embarrassment and emotional resistance to returning to it—perhaps also a momentary reluctance to re-engage with those unresolved and conflicting emotions. Yet it was precisely this interview that remained most vividly etched in my memory. In retrospect, it also helped me to understand more clearly the nature of ethnographic research itself.

In ethnography—particularly when studying one's own cultural context—the researcher's position cannot be fully controlled or carefully pre-planned. It frequently exceeds the boundaries that theory and methodology attempt to impose, sometimes in entirely unforeseen ways. Yet it may be precisely these moments of unexpected vulnerability, personal exposure, and role confusion that reveal the true depth and power of ethnographic theology. In my assessment, ethnographic theology is simultaneously scholarly and spiritual; at times disorderly and uncontrollable, yet rich in discovery and transformative potential. Its pain and its beauty

do not become fully apparent through reading literature alone, but show themselves most clearly in fieldwork—where academic theory and method encounter lived faith and lived life.

If the aim of ethnographic theology is to understand how research participants perceive life, faith, and God, then this experience contributed significantly to that goal. It brought together several previously unresolved pieces of the puzzle. Although the explicit topic of the interview was money and financial behavior, the sharing of a painful childhood experience offered me an entirely new perspective on the broader context of the participant's life and decision-making. While I chose not to engage with this episode in detail in the dissertation—because it is too personal and must remain protected from public exposure—it nonetheless enabled me to understand, from a profoundly new angle, the participant's life, actions, dispositions, and their perception of the role of the supernatural in each of these. In hindsight, I have often wondered whether such a disclosure could have occurred had the interview involved a stranger or been conducted by an unfamiliar researcher without the sense of safety afforded by a long-standing relationship of trust. Most likely, it would not. It is precisely such unexpected encounters that make ethnographic theology, when conducted within one's own cultural context, a safe, communion-like, and mutually formative space—one in which theological knowledge may come to light.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Aarna, Olev, Leonore Riitsalu, ja Urve Venesaar. „Finantspädevuse kui elukestva õppe võtmepädevuse raamistik“. *Eesti Haridusteaduste Ajakiri*, nr 9 (2) (2021): 155–183.
- Aldwin, Carolin M. „Gender and Wisdom: A Brief Overview“. *Research in Human Development*, 2009, 1–8.
- Allen, G. C., tõlk. *The Didache*. The Astolat Press, 1903.
- Allen, Michael. „Disputation for Scholastic Theology: Engaging Luther’s 97 Theses“. *Themelios*, nr 44 (1) (2019): 105–119.
- Altnurme, Lea. „Mida võiks kirik teada eestimaalase individuaalsest religioossusest“. *Astu alla rahva hulka*, toimetanud Erik Jõks. Eesti Kirikute Nõukogu, 2012.
- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. Kindle versioon. Oxford University Press, 2011.
- Anscombe, Margaret G. E. „Modern Moral Philosophy“. *Philosophy*, nr 33 (124) (1958): 1–19.
- Aquino, Thomas. *Summa Theologiae*. 2., Parandatud trükk. Toimetanud Kevin Knight. 2., Parandatud trükk. Tõlkinud inglise keelde: English Dominican Province, 1920. <https://www.newadvent.org/summa/>.
- Aristoteles. *Metaphysics*. Tõlkinud Richard Hope. The University of Michigan Press, 1968.
- Aristoteles. *Nikomachose eetika*. Tõlkinud Anne Lill. Ilmamaa, 2007.
- Aristoteles. *Politics*. Tõlkinud Joe Sachs. Focus Publishing, 2012.
- Augustinus. „Contra Julianum“. *The Fathers Of The Church. A New Translation*, tõlkinud Matthew A. Schumacher. Fathers Of The Church Inc., 1957.
- Augustinus. „Sermons On New-Testament Lessons“. *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, toimetanud Philip Schaff, IV. The Christian Literature Company, 1888.
- Austin, Nicholas. *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*. Georgetown University Press, 2017.
- Barnes, Kenneth J. *Redeeming Capitalism*. Kindle versioon. William B. Eerdmans Publishing Co., 2018.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation*. Tõlkinud G.W. Bromiley. IV/3.1. T&T Clark, 1975.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*. Tõlkinud G.W. Bromiley. I/1. T&T Clark, 1975.
- Bell, Daniel M. *The Economy of Desire. Christianity and Capitalism in a Postmodern World*. Kindle versioon. Baker Academic, 2012.
- Berger, Peter L. *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality, And Liberty*. Wildwood House Limited, 1987.
- Besser-Jones, Lorraine, ja Michael Slote. „Introduction“. *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toimetanud Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote. Routledge, 2015.
- Bielskis, Andrius. „Towards an Alternative Post-modernity: the Local versus the Barbarianism of Market Capitalism“. *Athena: filosofijos studijos*, nr 3 (2008): 52–67.
- Bielskis, Andrius, ja Kelvin Knight. *Virtue and Economy Essays on Morality and Markets*. Kindle versioon. Routledge, 2016.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Life together*. SCM Press Ltd., 1965.
- Bouckaert, Luc, Luc Bouckaert, Hendrik Opdebeeck, ja Laszlo Zsolnai. „Rational Vs Spiritual concepts of Frugality“. *Frugality. Rebalancing Material and Spiritual Values in Economic Life*. Peter Lang, 2008.

- Bourdieu, Pierre, ja Loïc J. D Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press, 1992.
- Brady, Michael S. *Suffering and Virtue*. Oxford University Press, 2018.
- Brewer, John. „Ethnography“. *Essential Guide to Qualitative Methods in Organizational Research*, toimetanud Catherine Cassell ja Symon Gillian. Sage Publications Ltd., 2004.
- Brock, Brian. „Book Review: Sean Doherty, „Theology and Economic Ethics: Martin Luther and Arthur Rich in Dialogue““. *Studies in Christian Ethics*, nr 28 (4) (2015): 498–501.
- Brueggemann, Walter. *Money and Possessions*. Westminster John Know Press, 2015.
- Bruni, Luigino, ja Robert Sugden. „Reclaiming Virtue Ethics for Economics“. *Journal of Economic Perspectives*, nr 27 (4) (2013): 141–164.
- Buber, Martin. *Mina ja sina*. Tõlkinud Krista Räni. Ilmamaa, 2013.
- Butner, Glenn. *Work Out Your Salvation. A Theology of Markets and Moral Formation*. Fortress Press, 2024.
- Cameron, Helen, Deborah Bhatti, Catherine Duce, James Sweeney, ja Clare Watkins. *Talking About God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*. Kindle versioon. Hymns Ancient & Modern Ltd, 2010.
- Campbell-Reed, Eileen R. „Reflexivity - A Relational and Prophetic Practice“. *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, Kindle versioon, toimetanud Jonas ideström ja Tove Kaufmann, kd 17. Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Campbell-Reed, Eileen R., Christian Scharen. „Ethnography on holy ground: how qualitative interviewing is practical theological work“. *International Journal of Practical Theology*, nr 17 (2) (2013): 232–259.
- Carillo, Robert. „The International Churches of Christ (ICOC)“. *Leaven*, nr 17 (3) (2009): 151–156.
- Carretto, Carlo. *I Sought and I Found: My Experience of God and of the Church*. Orbis Books, 1984.
- Cato Institute. „Mart Laar Receives Milton Friedman Prize“. august 2006. <https://www.cato.org/policy-report/july/august-2006/mart-laar-receives-milton-friedman-prize>.
- Coase, Roland, ja Ning Wang. *How China Became Capitalist*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Collins, Daryl, Jonathan Morduch, Stuart Rutheford, ja Orlanda Ruthven. *Portfolios of the Poor: How the World's Poor Live on \$2 a Day*. Princeton University Press, 2009.
- Crosthwaite, Paul, Peter Knight, Nicky Marsh, ja Stefan Schwarzkopf. „Money“. *The Routledge Handbook of Economic Theology*, Kindle versioon. Routledge, 2020.
- Curnow, Trevor. „Sophia and Phronesis: Past, Present, and Future“. *Research in Human Development*, 2011, 95–108.
- Daly, Daniel. „Virtue Ethics“. *T&T Handbook of Christian Ethics*, Kindle versioon, toimetanud Tobias Winright. Bloomsbury Publishing, 2020.
- Davidman, Lynn. „Truth, Subjectivity, and Ethnographic Research“. *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, toimetanud James J. Spickard, Shawn Landres, ja Meredith B. McGuire. New York University Press, 2002.
- „Dei Verbum“. Vatikani II kirikukogu dogmaatiline konstitutsioon ilmutusest, 18. november 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html.

- Desmonde, William H. *Magic, Myth, and Money: The Origin of Money in Religious Ritual*. Free Press, 1962.
- Deutschmann, Christoph. „Capitalism, Religion, and the Idea of the Demonic“. *Max Planck Institute for the Study of Societies*, nr Discussion Paper 12/2 (2012).
- Disciplestoday. „About the ICOC“. <https://disciplestoday.org/about-the-icoc/>.
- Dobb, Maurice. *Studies in the Development of Capitalism*. Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950.
- Duncan, A. R. C. „The Stoic View Of Life“. *Phoenix*, nr 6 (4) (1952): 123–138.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark, 2003.
- „Eesti elanike finantskirjaoskuse ehk rahatarkuse uuring 2023“. Kantar Emor, 2023. <https://fin.ee/finantspoliitika-valissuhted/rahatarkus/rahatarkuse-uuringud#eesti-elanike-finant>.
- Eig, Jonathan. *King: A Life*. Simon&Schuster, 2023.
- Emmet, Ross. „Book Review: Timothy J. Gorringer, ‘Capital and The Kingdom: Theological Ethics and Economic Order’“. *Faith and Economics*, nr 25 (Spring) (1995): 22–25.
- Epicurus. „Letter to Menoecus“. *The Stoic and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, and Marcus Aurelius*, toimetanud Whitney J. Oates. Random House, 1940.
- Febvre, Lucien. *Martin Luther. Üks inimsaatus*. Tõlkinud Heete Sahkai. Varrak, 2003.
- Felter, Kristen Donskov. „Fieldwork and the Person of The Theologian“. *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon, toimetanud Pete Ward ja Knut Tveitereid. John Wiley & Sons Ltd., 2022.
- Ferguson, Gordon. „View of and Use of Scripture“. *Leaven*, nr 18 (2) (2010): 84–87.
- Fiddes, Paul. „Revelation and Normativity in Ethnography: A conundrum“. *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon, toimetanud Pete Ward ja Knut Tveitereid. John Wiley & Sons Ltd., 2022.
- Fiddes, Paul S. *Seeing The World and Knowing God*. Oxford University Press, 2013.
- Fife, Robert O. „Meaning of “Restoration” Within The Movement“. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toimetanud Douglas A. Foster, Paul M. Blowers, ja Anthony L. Dunnavant. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking The Study of Religion*. Cassell, 1999.
- Foerster, Werner. „Δαίμων“. *Theological Dictionary of The New Testament*, tõlkinud Gerhard Kittel. Wm. Eerdmans Publishing Co., 1964.
- Foster, Douglas A. „Christian Unity“. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toimetanud Douglas A. Foster, Paul M. Blowers, ja Anthony L. Dunnavant. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Foucault, Michael. „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth“. *Political Theory*, nr 21 (2) (1993): 198–227.
- Foucault, Michael. „Technologies of self“. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, toimetanud Luther H. Martin, Huck Gutman, ja Patrick H. Hutton. University of Massachusetts Press, 1988.
- Fowl, Stephen E., ja Gregory L. Jones. *Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life*. SPCK, 1991.
- Franklin, Benjamin. „Rules of Conduct“. *Little masterpieces*, toimetanud Berry Bliss. Doubleday&McClure, 1901.
- Franklin, Benjamin. *The Way to wealth, or, Poor Richard’s maxims improved, &c.* Printed for the Booksellers, 1840.

- Frede, Dorothea. „Aristotele’s Virtue Ethics“. *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toimetanud Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote. Routledge, 2015.
- Friedman, Milton. *Kapitalism ja vabadus*. MTÜ Liberalismi Akadeemia, 2017.
- Fulkerson, Mary McClintok. *Places of Redemption. Theology for a Worldly Church*. Kindle versioon. Oxford University Press, 2007.
- Garrett, Leroy. *The Stone-Campbell Movement: The Story of the American Restoration Movement*. College Press Publishing Company, 2006.
- Goodchild, Philip. *Theology of Money*. Kindle versioon. Duke University Press, 2009.
- Griffin, Susan. *A Chorus of Stones*. Doubleday, 1992.
- Hall, Douglas J. *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*. Friendship Press, 1990.
- Hall, Peter, ja David Soskice. „An Introduction to Varieties of Capitalism“. *Varieties of Capitalism*, toimetanud Peter Hall ja David Soskice. Oxford University Press, 2001.
- Hanlon Rubio, Julie. *Family Ethics: Practices for Christians*. Kindle versioon. Georgetown University Press, 2010.
- Harari, Yuval N. *Homo Deus. Homse lühi ajalugu*. Postimees kirjastus, 2018.
- Harrison, Richard L. „Nailed to the Church Door: How Protestant was Alexander Campbell’s Reform?“ *The Disciples of Christ Historical Society Lectures in Honor of the Alexander Campbell Bicentennial, 1788–1988 (s.a.): 47–63*.
- Hauerwas, Stanley. „The Virtues of Alasdair MacIntyre“. *First Things*, 1. oktoober 2007. <https://firstthings.com/the-virtues-of-aldasair-macintyre/>.
- Hauerwas, Stanley. *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press, 1977.
- Hauerwas, Stanley. *Vision and virtue: essays in Christian ethical reflection*. Fides Publishers Inc., 1974.
- Herdt, Jennifer A. *Putting on the Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*. Kindle versioon. The University of Chicago Press, 2008.
- Herdt, Jennifer A. „Varieties of Contemporary Christian Virtue Ethics“. *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toimetanud Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote. Routledge, 2015.
- Herdt, Jennifer A. „Virtue’s Semblance: Erasmus and Luther on Pagan Virtue and the Christian Life“. *Journal of the Society of Christian Ethics*, nr 25 (2) (2005): 137–162.
- Hicks, John M. „John Locke“. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toimetanud Douglas A. Foster, Paul M. Blowers, ja Anthony L. Dunnivant. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Hill, Lisa. „The Invisible Hand“. *The Routledge Handbook of Economic Theology*, toimetanud Stefan Schwarzkopf. Routledge, 2020.
- Höffe, Otfried. *Aristoteles’ universalistische Tugendethik*. Toimetanud Kalus P. Rippe ja Peter Schaber. Philipp Reclam jun., 1998.
- Ingham, Geoffrey. *The Nature of Money*. Polity, 2004.
- Jordan, Mark D. „Theology and philosophy“. *The Cambridge Companion to Aquinas*, toimetanud Norman Kretzmann ja Eleonore Stump. Cambridge University Press, 1993.
- Jääger, Mari-Liis. „Swedbanki uuring: ligi pool Eesti elanikkonnast liigitab end kesk-klassi“. 1. oktoober 2024. <https://blog.swedbank.ee/rahaasjade-teabekeskus/uuring-ligi-pool-eesti-elanikkonnast-liigitab-end-keskklassi>.
- Kallenberg, Brad, J. „Positioning MacIntyre within Christian Ethics“. *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toimetanud Murphy, nancey, Nation, Mark, Thiessen, ja Kallenberg, Brad, J. University of Notre Dame Press, 1997.

- Kallenberg, Brad, J. „The Master Argument of MacIntyre’s After Virtue“. *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toimetanud Nancy Murphy, nancey, Nation, Mark, Thiessen, ja Kallenberg, Brad, J. University of Notre Dame Press, 1997.
- Kantonen, Taito A. *A theology for Christian stewardship*. Muhlenberg Press, 1956.
- Kay, John. *The Truth About Markets. Their Genius, their Limits, their Follies*. Penguin Books, 2003.
- Kaye, Benjamin F. „The Influence of Bernard Mandeville“. *Studies in Philology*, nr 19 (1) (1922): 83–108.
- Kessler, Volker. „Virtues and Vices About Money“. *Scriptura III*, nr 2012 (3) (2012): 531–543.
- Keynes, John M. „Economic Possibilities for our Grandchildren“. *Essays in persuasion*. Harcourt Brace, 1930.
- Kierkegaard, Søren. *Filosoofilised pudemed*. Tõlkinud Jaan Pärnamäe. Ilmamaa, 2008.
- Knobel, Angela, McKay. *Aquinas and the Infused Moral Virtues*. Kindle versioon. University of Notre Dame Press, 2021.
- Konings, Martijn. *The Emotional Logic of Capitalism : What Progressives Have Missed*. Stanford University Press, 2015.
- Kristjánsson, Kristján. „On the old saw that dialogue is a socratic but not an aristotelian method of moral education“. *Educational theory*, nr 64 (4) (2014): 333–348.
- Kugler, Robert. „Tithe“. *The New Interpreters Dictionary of The Bible*, toimetanud Kathrine D Sakenfeld, kd 5. Abingdon Press, 2009.
- Kung, Lap, Yan. „Christian Ethics, Experience, and Qualitative Work“. *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon, toimetanud Pete Ward ja Knut Tveitereid. John Wiley & Sons Ltd., 2022.
- Laats, Annika. „Eestimaalase moraal ning selle seosed tema religioossete hoiakutega“. *Astu alla rahva hulka*, toimetanud Erik Jõks. Eesti Kirikute Nõukogu, 2012.
- Lakies, Chad D. „Confession as a Matter of Death and Life in Foucault and Bonhoeffer“. *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, nr 31 (2) (2022): 228–249.
- Lamb, Michael, Edward Brooks, ja Jonathan Brant. „How Is Virtue Cultivated? Seven Strategies for Postgraduate Character Development“. *Journal of Character Education*, nr 17 (1) (2021): 81–108.
- Lambelet, Kyle B. T., ja Jon Kara Shields. „Introduction: Finding God in the Fieldnotes“. *Ecclesial Practices*, nr 8 (2021): 1–10.
- Langan, John P. „Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues“. *The Harvard Theological Review*, nr 72 (1/2) (1979): 81–95.
- Lewicka-Strzalecka, Anna. „The Unappreciated Virtue of Frugality“. *Desire: The Concept and its Practical Context*, Kindle versioon, toimetanud Timo Airaksinen ja Wojciech W. Gasparski. Praxiology volume 24. Routledge, 2017.
- Lochhead, David. *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*. Maryknoll, 1988.
- Long, Stephan D. „Christian Economy“. *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toimetanud Murphy, nancey, Nation, Mark, Thiessen, ja Kallenberg, Brad, J. University of Notre Dame Press, 1997.
- Long, Stephen D. *Divine Economy. Theology and the Market*. Routledge, 2000.
- Lourenço, Sofia. „European Piano Schools: Russian, German and French classical piano interpretation and technique“. *Journal of Science and Technology of the Arts*, nr 2 (1) (2010): 6–14.

- Luther, Martin. „Traktaat kristlase vabadusest“. *Valitud tööd*, toimetanud Urmas Petti. Ilmamaa, 2012.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Kindle versioon. University of Notre Dame Press, 1998.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Kindle versioon. University of Notre Dame Press, 2007.
- MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Kindle versioon. Open Court, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. *Secularization and Moral Change*. Oxford University Press, 1967.
- MacIntyre, Alasdair. „Social Structures and their Threats to Moral Agency“. *Philosophy*, nr 74 (3) (1999): 311–329.
- MacIntyre, Alasdair. „The Irrelevance of Ethics“. *Virtue and Economy. Essays on Morality and Markets*, Kindle versioon, toimetanud Andrius Bielskis ja Kelvin Knight. Routledge, 2016.
- MacIntyre, Alasdair. „The Nature of the Virtues“. *The Hastings Center Report*, nr 11 (2) (1981): 27–34.
- Maddox, Randy. „The Enriching Role of Experience“. *Wesley and the Quadrilateral: Renewing the Conversation*, toimetanud Stephen Gunter W, Scott Jones J, Ted Campbell A, Rebekah Miles L, ja Randy Maddox L. Abingdon Press, 1997.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees or Private vices, public benefits*. Penguin Classics, 1989.
- McClendon, James Wm. *Ethics. Systematic Theology. Vol 1*. Kindle versioon. Abingdon Press, 2002.
- McCloskey, Deirdre N. *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. The University of Chicago Press, 2006.
- McCormick, Patrick, ja Russell Connors B. *Facing Ethical Issues: Dimensions of Character, Choices & Community*. Paulist Press, 2002.
- McKnight, Scot. *Collection For The Saints*. Toimetanud Gerald F. Hawthorne. Inter Varsity Press, 1993.
- McMylor, Peter. „MacIntyre’s Critique of the Performative Legitimation of Capitalist Modernity“. *Acta Philosophica*, nr II (28) (2019): 225–240.
- Medina, Erron, ja Jayeel Cornelio. „The Prosperity Ethic. Neoliberal Christianity and the Rise of the New Prosperity Gospel in the Philippines“. *Pneuma*, nr 43 (2021): 72–93.
- Meeks, Douglas M. *God, the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Fortress Press, 1989.
- Melesk, Kirsti, Miriam Lehari, Ingel Kadarik, et al. „Toimetulekutoetuse ja võlgnevuse mõju sotsiaal-majanduslikule toimetulekule ning tööturuaktiivsusele. Analüüsi aruanne“. Poliitikauuringute Keskus Praxis, 2022.
- Michener, Ronald T. *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*. Kindle versioon. Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Miethe, Terry. „Slogans“. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toimetanud Douglas A. Foster, Paul M. Blowers, ja Anthony L. Dunnivant. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Miller, Fred D., ja Jeffrey Paul. „Communitarian and Liberal Theories of the Good“. *Review of Metaphysics*, nr 43 (4) (1990): 803–830.
- Morgan, Victor. *A History of Money*. Penguin Books, 1965.
- Moschella, Mary C. *Ethnography as a Pastoral Practice: An Introduction*. Kindle versioon. Pilgrim Press, 2023.

- Mouw, Richard J. „Alasdair MacIntyre on Reformation Ethics“. *The Journal of Religious Ethics*, nr 13.2 (1985): 243–257.
- Murphy, Nancey. „The Role of Discernment in Seeking Spiritual Knowledge“. *Spiritual Information: 100 Perspectives on Science and Religion*, toimetanud Charles L. Harper. Templeton Foundation Press, 2005.
- Murphy, Nancey. „Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics“. *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, toimetanud Nancey Murphy, Nation, Mark, Thiessen, ja Kallenberg, Brad, J. University of Notre Dame Press, 1997.
- Mölder, Bruno. „Normatiivsuse mitu tahku“. *Studia Philosophica Estonica*, nr 4 (1) (2011): 52–82.
- Myerhoff, Barbara. *Number Our Days: A Triumph of Continuity and Culture Among Jewish Old People in an Urban Ghetto*. E.P. Dutton, 1978.
- Nash, James A. „Toward the Revival and Reform of the Subversive Virtue: Frugality“. *The Annual of the Society of Christian Ethics*, nr 15 (1995): 137–160.
- Novak, Michael. „Seven Theological Facets“. *Capitalism and Socialism. A Theological Inquiry*, toimetanud Michael Novak. American Enterprise Institute for Policy Research, 1979.
- Novak, Michael. *The Catholic Ethic and The Spirit of Capitalism*. The Free Press, 1993.
- Novak, Michael. *The Spirit of Democratic Capitalism*. Madison Books, 1982.
- Oslington, Paul. „Alasdair MacIntyre and Adam Smith on markets, virtues and ends in a capitalist economy“. *Business Ethics, Environment & Responsibility*, nr 32 (4) (2023): 1126–1138.
- Our World in Data. „Global GDP over the long run“. Vaadatud 2. mai 2023.
<https://ourworldindata.org/grapher/world-gdp-over-the-last-two-millennia>.
- Outler, Albert, C. „The Wesleyan Quadrilateral in John Wesley“. *Wesleyan Theological Journal*, nr 20 (1) (1985): 7–18.
- Paavst Franciscus. „Laudato si’: On Care for Our Common Home“. Vatican Press, Vatican City, 2015.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Peedu, Indrek. „Uurija positsioonist religiooniuuringutes“. *Usuteaduslik Ajakiri*, nr 87 (3) (2024): 74–116.
- Persky, Joseph. „Retrospectives. From Usury To Interest“. *Journal of Economic Perspectives*, nr 21.1 (2007): 227–36.
- Pevkur, Hanno. „Sissejuhatus“. *Kapitalism ja vabadus*, Milton Friedman. MTÜ Liberalismi Akadeemia, 2017.
- Pinsent, Andrew. „Aquinas: Infused Virtues“. *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Kindle versioon, toimetanud Lorraine Besser-Jones ja Michael Slote. Routledge, 2015.
- Piper, Otto A. *The Christian Meaning of Money*. Prentice Hall Inc., 1965.
- Platon. „Phaidros“. *Teosed I. Sokratese apoloogia. Phaidon. Kriton. Pidusöök. Charmides. Phaidros. Euthyphron*, tõlkinud Marju Lepajõe, Sven-Erik Soosaar, Jaan Unt, ja Astrid Kurismaa. Ilmamaa, 2003.
- Platon. *The Laws of Plato*. Tõlkinud Thomas L. Pangle. University of Chicago Press, 1980.
- Pojman, Louis P. *Eetika. Õiget ja väärast avastamas*. Tartu Ülikooli eetikakeskus, 2005.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. Routledge, 1962.
- Porter, Jean. „Virtue and Sin: The Connection of the Virtues and the Case of the Flawed Saint“. *The Journal of Religion*, nr 75 (4) (1995): 521–539.

- Porter, Jean. „Virtue ethics in the medieval period“. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, toimetanud Daniel C. Russell. Cambridge University Press, 2013.
- Post, Stephen G. „The Inadequacy of Selflessness: God’s Suffering and the Theory of Love“. *Journal of the American Academy of Religion*, nr 56 (2) (1988): 213–228.
- Powell, Luther P. *Money and the Church*. Associated Press, 1962.
- Preston, Ronald H. *Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic and Political Task*. SCM Press Ltd., 1983.
- Pulk, Kristjan. „Influencing personal financial decisions with information provision“. Doktoritöö, Tartu Ülikool, 2024.
- Pöder, Thomas-Andreas. „Süsteemaatiline teoloogia ja selle roll teoloogilise pädevuse omandamisel“. *Usukultuur evangeelses luterlikus vaatevinklis. Teoloogilise mõtte uurimusi ja arendusi*. EELK Usuteaduse Instituut, 2016.
- Pöder, Thomas-Andreas, Johann-Christian Pöder, ja Kerstin Kask, toim. *Viljatusravi ja suremisabi eetika. Evangeelsete Kirikute Osaduse Euroopas suunised*. EELK Usuteaduse Instituut, 2019.
- Ramsey, Boniface. „Almsgiving in the Latin Church: The Late Fourth and Early Fifth Centuries“. *Theological Studies*, nr 43 (2) (1982): 226–259.
- Reimer-Barry, Emily. „The Listening Church: How Ethnography Can Transform Catholic Ethics“. *Ethnography as Christian theology and ethics*, Kindle versioon, toimetanud Christian Scharen ja Aana Marie Vigen. Bloomsbury Academic, 2011.
- Remmel, Meego. *After MacIntyre: kaasaegsest vooruseetikast*. Toimetanud Margit Sutrop ja Kadri Simm. Tartu Ülikooli eetikakeskus, Eesti Keele Sihtasutus, 2006.
- Reumann, John. *Stewardship and the economy of God*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- Rich, Artur. *Business and Economic Ethics. The Ethics of Economic Systems*. Peeters, 2006.
- Robbins, Joel. „World Christianity and the Reorganization of Disciplines: On the Emerging Dialogue between Anthropology and Theology“. *Faith in African Lived Christianity*, toimetanud Karen Lauterbach ja Mika Vahakangas. Brill, 2019.
- Roochnik, David. „Aristotle’s Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency“. *History of Philosophy Quarterly*, nr 24 (3) (2007): 207–220.
- Sanderlin, David. „Charity According to St. John Of The Cross. A Disinterested Love for Interesting Special Relationships, including Marriage“. *Journal of Religious Ethics*, nr 21 (1) (1993): 87–115.
- Scalzo, German. „Inquires into the Genealogy of Self-interest in Adam Smith“. *Revista Empresa y Humanismo*, nr XIII (I/IO) (2016): 249–268.
- Scharen, Christian. *Public Worship and Public Work: Character and Commitment in Local Congregational Life*. Liturgical Press Collegeville, 2004.
- Scharen, Christian, ja Aana Marie Vigen. *Ethnography as Christian theology and ethics*. Kindle versioon. Bloomsbury Academic, 2011.
- Schweickart, David. *After Capitalism*. Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2011.
- Sedlacek, Tomas. „Economics, Religion, and Ethics: Economics of Good and Evil“. *Market, Ethics and Religion. The Market and its Limitations*, toimetanud Nils Kærgård. Springer, 2023.
- Sehgal, Rajeev. „Is Aristotelian Capitalism Possible?“ *Virtue and Economy. Essays on Morality and Markets*, Kindle versioon, toimetanud Andrius Bielskis ja Kelvin Knight. Routledge, 2016.
- Seneca, Lucius Anneus. *Moraalikirjad Luciusesele*. Tõlkinud Ilmar Vene. Ilmamaa, 2008.

- Shaw, Jeanie. *Re-Examining Our Lenses: The Relationship Between Restoration Movement Hermeneutics and Spiritual Formation*. Kindle version. Theatron Press, 2024.
- Simmel, George. *The Philosophy of Money*. Kindle version. Routledge, 1978.
- Sinialu, Väino. „Suuõõne tervis ei ole lahutatav üldisest tervislikust seisundist“. *Eest Arst*, nr 88 (12) (2009): 783–784.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. R. Chapman, 1809.
- Smith, Adam. *Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest*. Toimetanud Arno Kööri. Tõlkinud Mart Trummel. I köide. Ilmamaa, 2005.
- Smith, Adam. *Uurimus riikide rikkuse iseloomust ja põhjustest*. Toimetanud Arno Kööri. Tõlkinud Mart Trummel. II köide. Ilmamaa, 2005.
- Smith, Ted A. „Redeeming Critique: Resignations to the Cultural Turn in Christian Theology and Ethics“. *Journal of the Society of Christian Ethics*, nr 24 (2) (2004): 89–113.
- Smith, Ted A. „Troeltschian questions for “Ethnography as Christian theology and ethics“. *Practical Matters*, nr 6 (1) (2013): 1–9.
- Solomon, Robert. *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. Oxford University Press, 1992.
- Stern, Robert, ja Volker Leppin. „Martin Luther“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, toimetanud Edward N Zalta ja Uri Nodelman. Vaadatud 13. detsember 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/luther/>.
- Stringham, Edward. „The Radical Libertarian Political Economy of 19th-Century Preacher David Lipscomb“. *Mercatus Center at George Mason University*, nr Working Paper No. 09-14 (2009).
- Stump, Eleonore. „The Non-Aristotelian Character of Aquinas’s Ethics: Aquinas on the Passions“. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, nr 28 (1) (2011): 29–43.
- Swinton, John. „Empirical Research, Theological Limits, and Possibilities“. *Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle version, toimetanud Ward, Pete ja Tveitereid, Knut. John Wiley & sons Inc., 2022.
- Swinton, John, ja Mowat, Harriet. *Practical Theology and Qualitative Research*. SCM Press, 2016.
- Tammemets, Kairit, toim. „Projekti ‘Rahatarkuse õpiväljundid vanuseastmete kaupa Rahandusministeeriumile’ raport“. Tallinna Ülikool ja Tallinna Tehnikaülikool, 2023. file:///C:/Users/admin/Downloads/190923_L%C3%B5ppraport_RAHA%20TARKUSE%20%20%C3%95PIV%C3%84LJUNDID%20HARIDUSASTMETE%20KAUPA%20RAHANDUSMINISTEERIUMILE_TL%C3%9C-TalTech.pdf.
- Tanner, Kathryn. *Christianity and the New Spirit of Capitalism*. Kindle version. Yale University Press, 2019.
- Taylor, Mark C. *Confidence Games: Money and Markets in a World Without Redemption*. University of Chicago Press, 2004.
- Thomson, J. G. S. S. „Tithes“. *The New Bible Dictionary*, toimetanud J.D. Douglas. InterVarsity Press, 1962.
- Tillich, Paul. *On Art and Architecture*. Crossroad, 1989.
- Tillich, Paul. *On the Boundary*. Charles Scribner’s sons, 1966.
- Tillich, Paul. *Political expectation*. Harper ja Row Publishers, 1971.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*. The University of Chicago press, 1959.
- Tillich, Paul. *The Religious Situation*. Meridian Books Inc., 1956.
- Treier, Daniel J. *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.

- Turner, Victor. „Introduction“. *Number Our Days: A Triumph of Continuity and Culture Among Jewish Old People in an Urban Ghetto*. E. P. Dutton, 1978.
- Tveitereid, Knut, Pete Ward, ja Knut Tveitereid. „Lived Theology and Theology in the Lived“. *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Kindle versioon. John Wiley & Sons Ltd., 2022.
- „Täiskasvanute hambaravihüvitis“. Riigikontroll, 2021.
<https://www.riigikontroll.ee/Suhtedavalikkusega/Pressiteated/tabid/168/557/GetPage/1/557Year/-1/ItemId/1344/amid/557/language/et-EE/Default.aspx>.
- Van Zyl, Liezl. *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*. Routledge, 2019.
- Veideman, Tatjana, ja Mare Tekke. „Eesti täiskasvanud rahvastiku tervisekäitumise uuring, 2016“. Tervise Arengu Instituut. Tallinn, 2017.
https://tai.ee/sites/default/files/2021-03/149069399613_Eesti_taiskasvanud_rahvastiku_tervisekaitumise_uuring_2016.pdf.
- Vos, Pieter. *Longing for the Good Life: Virtue Ethics after Protestantism*. Kindle versioon. T&T Clark Enquiries in Theological Ethics. Bloomsbury Publishing, 2020.
- Wacquant, Loïc. „Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership“. *Qualitative Sociology*, nr 28 (4) (2005): 445–474.
- Ward, Pete. „Is Theology What Really Matters?“ *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, Kindle versioon, toimetanud Jonas ideström ja Tove Kaufmann, kd 17. Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Scribner, 1958.
- Wells, Kevin S. „International Churches of Christ“. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toimetanud Douglas A. Foster, Paul M. Blowers, ja Anthony L. Dunnivant. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Wheeler, Sondra Ely. *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- White, Michael, L. „Regulating Fellowship in the Communal Meal: Early Jewish and Christian Evidence.“ *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World.*, toimetanud Inge Nielasen ja Hanne Nielasen Sigismund. Aarhus University Press, 1998.
- Wigg-Stevenson, Natalie. *Ethnographic Theology: An Inquiry into the Production of Theological Knowledge*. Kindle versioon. Palgrave Macmillan, 2014.
- Wigg-Stevenson, Natalie. „Reflexive Theology: A Preliminary Proposal“. *Practical Matters*, nr 6 (1) (2013): 1–19.
- Wigg-Stevenson, Natalie. „What’s Really Going on: Ethnographic Theology and the Production of Theological Knowledge“. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, nr 18 (6) (2018): 423–429.
- Williams, Nevelle D. „Barton Warren Stone“. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, toimetanud Douglas A. Foster, Paul M. Blowers, ja Anthony L. Dunnivant. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Winright, Tobias, toim. *T&T Handbook of Christian Ethics*. Bloomsbury Publishing, 2020.
- Witherington III, Ben. *Jesus and Money. A Guide for Times of Financial Crisis*. Brazos Press, 2010.
- Xenophon. *Memorabilia and Oeconomicus*. Tõlkinud E.C. Marchant. William Heinemann, 1933.
- Yip, Francis Ching-Wah. *Capitalism as Religion*. Harvard University Press, 2010.

LISAD

Lisa 1. Individuaalse intervjuu kava

Poolstruktureeritud individuaalne intervjuu

Kestvus: maksimaalselt 1,5 tundi

OSA	SISU
Tutvustus	<p>Mul on hea meel, et sa oled valmis osalema intervjuul.</p> <p>Intervjuu on konfidentsiaalne. Sinu nime ma ei avalda, vaid asendan selle hiljem oma töös pseudonüümiga. Kui sa soovid seda intervjuud lõpetada või ei soovi mõnele küsimusele vastata, siis võid alati sellest märku anda.</p> <p>Intervjuu kestab umbes 1,5 tundi.</p> <p>Salvestan meie vestluse, et saaksin vastused võimalikult täpselt kirja panna ja neid hiljem analüüsida.</p>
Sissejuhatus	Kuidas sa end tunnend rääkides rahast?
Hoiakute ja vooruste kujunemine	Kuidas teie lapsepõlvkodus suhtuti rahasse? Kuidas või millise tooniga sellest räägiti? Milliseid tundeid või mõtteid see sinus tekitab täna?
Hoiakute ja vooruste kujunemine	Kas sinu elus on olnud hetki, perioode või sündmusi, mis on muutnud sinu arusaamist rahast ja raha kasutamisest?
Hoiakute ja vooruste kujunemine	Millisel viisil kristlik maailmavaade või koguduse liikmeks olemine on mõjutanud sinu vaadet rahale ja sellele, kuidas sa raha kasutad?
Hoiakute ja vooruste kujunemine	<p>Kui palju Tallinna Kristlikus Vabakoguduses räägitakse rahast (nii pastorite ja õpetajate poolt kui ka liikmete omavahelistes jutuajamistes)?</p> <p>Kas rahaga seotud teemasid peaks koguduses kajastama rohkem või vähem?</p> <p>Mida rahaga seotud teemade kajastamine peaks sisaldama?</p>
Hoiakute ja vooruste kujunemine	Kas sul on mingeid jõukuse või rahaga seotud unistusi ja eesmärke?
Hoiakute ja vooruste kujunemine	Oled sa lugenud raamatuid, blogisid, kuulnud <i>podcast</i> 'e, mille käsitlus rahast on sind aidanud või sinu käitumist mõjutanud? Kas on kedagi, kes oma rahanduslikus käitumises või mõtlemises rahast on sulle eeskujuks?
Hoiakud ja voorused – üldine	Kas sa oled mõelnud, miks on maailmas majanduslik ebavõrdsus (ühed on rikkad ja teised on vaesed)? Kuidas sa end selles osas tunnend? Kas üksikisik saab midagi teha ebavõrdsuse vähendamiseks?

Hoiakud ja vourused – üldine	Kas sinu elus on põhimõtteid või väärtusi, millest sa juhitud oma rahalise käitumise juures (juhul kui varasemate küsimuste juures sellele juba ei vastatud)?
Hoiakud ja vourused – üldine	Milline on raha roll sinu elus täna? Mis on raha sinu jaoks?
Hoiakud ja vourused – üldine	Kui oluline on sinu jaoks materiaalne sõltumatus ja iseseisev hakkamasaamine (sõltumatus teistest inimestest, välisest abist, toetustest)?
Hoiakud ja vourused – üldine	Kas ja mismoodi on rahaga võimalik teha head?
Hoiakud ja vourused – säästmine	Milline roll on sinu elus säästmisel?
Hoiakud ja vourused – laenamine	Kuidas sa suhtud raha laenamise?
Hoiakud ja vourused – laenamine	Kas laenamine on kunagi sinu elus muutunud probleemiks? Millal? Miks?
Hoiakud ja vourused – tarbimine	Mis on sinu jaoks oluline sel hetkel, kui sa midagi ostad? Kaubamärk/bränd, kvaliteet, hind, sõbra soovitus, mood?
Hoiakud ja vourused – tarbimine	Kas sinu jaoks on oluline see, kuidas või kus on tehtud tooted, mida sa poest ostad ja kellele need kasumit toodavad?
Hoiakud ja vourused – investeerimine	Kas sa oled investeerinud (II sammas, III sammas, muud investeringud)? Millistest kriteeriumitest sa lähtud, kui valid pensionisammast või investeringuid? Kui sa ei ole investeerinud, siis millistest kriteeriumitest peaks inimene lähtuma, kui ta hakkab investeerima?
Hoiakud ja vourused – investeerimine	Kas üksikisiku investeringud võivad mõjutada teiste inimeste elu (positiivselt või negatiivselt)?
Hoiakud ja vourused – maksud	Mida sa arvad maksude maksmisest? Milliseid tundeid maksud sinus tekitavad?
Üldine	Kas on veel midagi, millest sa soovid rääkida, või midagi, mis jäi ütlemata?
Kokkuvõte	Täna sind, et osalesid sellel intervjuul.

Lisa 2. Fookusgrupi intervjuu kava

Fookusgrupi poolstruktureeritud intervjuu

1) Intervjuu A „Hoiakute ja vooruste kujunemine“

OSA	SISU	AEG
Tutvustus	<p>Mul on hea meel, et olete valmis osalema tänases fookusgrupis. Minu sooviks on, et tänane jutuajamine toimuks võimalikult vabas õhkkonnas, kus igaüks võib rääkida seda, mida ta asjadest arvab. Ma palun, et suhtumine ka teiste inimeste arvamustesse oleks austav ja salliv. Meil ei ole vaja kiirustada. Püüame sõna anda kõigile, kes soovivad rääkida.</p> <p>Intervjuu on konfidentsiaalne. Teie nimesid ma ei avalda, vaid asendan need hiljem oma töös pseudonüümidega. Samuti palun ma konfidentsiaalsust teineteise suhtes. Loomulikult võite vabalt rääkida, millest me selle intervjuu käigus rääkisime, kuid palun suhtuge austavalt teiste inimeste räägitud isikliku elu detailidesse ja sellesse, kes mida rääkis.</p> <p>Intervjuu võtab aega umbes 1,5 tundi. Salvestan meie vestluse, et saaksin teie vastused võimalikult täpselt kirja panna ja neid hiljem analüüsida.</p>	2 min
Sissejuhatus/hoiakute ja vooruste kujunemine	<p>Kuidas teie lapsepõlvkodus suhtuti rahasse? Kuidas või millise tooniga sellest räägiti? Milliseid tundeid või mõtteid see teie tekitab täna?</p>	15 min
Hoiakute ja vooruste kujunemine	<p>Kust või kellelt te olete õppinud rahaga ümberkäimist?</p>	15 min
Hoiakute ja vooruste kujunemine	<p>On teie elus ette tulnud sündmusi/hetki, mis on pannud teid ümber hindama seda, kuidas te kasutate raha?</p>	15 min
Hoiakute ja vooruste kujunemine	<p>Millisel viisil kristlik maailmavaade on mõjutanud teie vaadet rahale või seda, kuidas te kasutate raha?</p>	15 min
Hoiakute ja vooruste kujunemine	<p>Kui palju Tallinna Kristlikus Vabakoguduses räägitakse rahast (nii pastorite ja õpetajate poolt kui ka koguduseliikmete omavahelistes jutuajamistes)? Kas rahaga seotud teemasid peaks koguduses kajastama rohkem või vähem? Mida rahaga seotud teemade kajastamine peaks sisaldama?</p>	15 min

Hoiakute ja vooruste kujunemine/abit ehnika	Piiblisitaat Heebrealaste 13:5–6 „Teie eluviis olgu rahaahnuseta; jääge rahule sellega, mis teil on, sest tema on öelnud: „Ma ei hülga sind ega jäta sind maha!” Nii võime julgesti öelda: „Issand on minu abimees, minul ei ole midagi karta, mida võib teha mulle inimene?”“ Mida selles lõigus püütakse lugejatele edasi anda? Millisel määral see, mida Uus ja Vana Testament kajastavad rahast, on aktuaalne ja rakendatav tänapäeva elus?	15 min
Lõpusõnad	Tänan teid, et osalesite sellel intervjuul. Kas teil on mingeid küsimusi?	2

2) Intervjuu B „Eraisiku rahanduskäitumine“

OSA	SISU	AEG
Tutvustus	Mul on hea meel, et olete valmis osalema tänases fookusgrupis. Minu sooviks on, et tänane jutuajamine toimuks võimalikult vabas õhkkonnas, kus igaüks võib rääkida seda, mida ta asjadest arvab. Ma palun, et suhtumine ka teiste inimeste arvamustesse oleks austav ja salliv. Meil ei ole vaja kiirustada. Püüame sõna anda kõigile, kes soovivad rääkida. Intervjuu on konfidentsiaalne. Teie nimesid ma ei avalda, vaid asendan need hiljem oma töös pseudonüümidega. Samuti palun ma konfidentsiaalsust teineteise suhtes. Loomulikult võite vabalt rääkida, millest me selle intervjuu käigus rääkisime, kuid palun suhtuge austavalt teiste inimeste räägitud isikliku elu detailidesse ja sellesse, kes mida rääkis. Intervjuu võtab aega umbes 1,5 tundi. Salvestan meie vestluse, et saaksin teie vastused võimalikult täpselt kirja panna ja neid hiljem analüüsida.	2 min
Sissejuhatus/Raha olemus	Milline on raha tähendus teie jaoks? Mis see on oma olemuselt teie jaoks (kas maksevahend, vara, teatava vabaduse andja)? Mida te tunnete, kui te mõtlete rahast?	15 min
Raha kasutamist mõjutavad tegurid	Millised on põhimõtted või väärtused, millest te lähtute oma raha kasutamisel?	15 min

Investeering	Püüdke kaasa mõelda ka siis, kui te ei ole kunagi oma raha investeerinud. Mis kriteeriumite alusel te valite/valiksite, kuhu investeerida (lühiajaline/pikaajaline tulu/tootlus; teatud äri sektorid, mis teid huvitavad; riigid, kus ettevõtteid töötavad)? Kuidas ja kas on võimalik läbi investeerimise mõjutada teiste inimeste elu (positiivselt või negatiivselt)? Kas te olete sellele mõelnud, tehes investeerimisotsuseid?	15 min
Laenamine	Mida te arvate eraisikute laenamisest (tarbimislaenu, krediitkaardid, kodulaenu, autoliisingud, järelmaks)? Kas laenamine võib olla kahjulik/kasulik, halb/hea?	15 min
Tarbimine	Kas enne ostmist te mõtlete sellele, kuidas ja kus on toodetud tooted, mida te ostate või kellele need kasu toovad? Näiteks, kas eelistaksite osta tooteid, mis on toodetud keskkonnasäästlikult, kuid on kallimad? Kas teie jaoks on problemaatiline osta tooteid, mille müügist saavad kasu need ettevõtteid, kelle käitumine või väärtushinnangud ei ole teie omadega kooskõlas?	15 min
Tarbimine/abitehnika	Piiblitsitaat Apostlite teod 24:24–25 „Mõne päeva pärast saabus Feelik koos oma naise Drusillaga, kes oli juut, ja laskis saata mehed Pauluse järele ning kuulas ta kõnet usust Kristusesse Jeesusesse. Aga kui Paulus kõneles õiglusest ja kasinusest ja tulevasest kohtust, lõi Feelik kartma ja vastas: „Mine seekord ära, kui mul on rohkem aega, siis ma lasen su jälle kutsuda.““ Milline iseloomuomadus on kasinus, millest apostel Paulus kõneles? Kuidas kasinus võiks väljenduda igapäevases tarbimises?	15 min
Lõpusõnad	Täna teid, et osalesite sellel intervjuul. Kas teil on mingeid küsimusi?	2

Lisa 3. Finantspäeviku vorm

PSEUDONÜÜM	
PERIOOD (KUU/AASTA)	
PÄEVIKU TÄITMISE KUUPÄEV	

1. PERIOODI JOOKSUL SAADUD TULUD

KATEGOORIA	SUMMA	MÄRKUSED
PALK/PENSION		
TOETUSED/HÜVITISED		
SAADUD LAENUD		
MUUD TULUD		
KOKKU		

2. PERIOODI JOOKSUL TEHTUD KULUD

KATEGOORIA	SUMMA	MÄRKUSED
KODULAENU MAKSED		
KOMMUNAALID		
MUUD KODUGA SEOTUD KULUD		
LIISINGUD/ LAENUMAKSED		
AUTOGA SEOTUD KULUD (KÜTUS, REMONT)		
TOIT		
TELEFON, INTERNET, TV		
RIIDED		
REISIMINE		
SPORT/TERVIS		
LASTEGA SEOTUD KULUD		
MEELELAHUTUS/VABA AEG		
ANNETUSED/HEATEGEVUS		
OOTAMATUD KULUD		
INVESTEERIMINE		
KOGUMINE/SÄÄSTMINE		
MUUD KULUD		
KOKKU		

ELULOOKIRJELDUS

Nimi: Mati Simm
Sünniaeg: 20.08.1973
Telefon: +372 5662 6000
E-post: mati@mahecron.com

Töökohad ja ametid:

2025–... Tartu Ülikool, nooremteadur
2017–2022 Moneyzen OÜ, juhatuse liige/tegevjuht
2007–2017 Transportir Grupp, juhatuse liige/tegevjuht
2006–2007 Praiston OÜ, tegevjuht
1994–2005 Tallinna Kristlik Vabakogudus, pastor

Haridustee:

2022– Tartu Ülikool, doktorantuur
2012–2013 Vlerick Business School, finantskontrollingu arenguprogramm
2007–2011 Estonian Business School, MBA
1998–2005 Tartu Ülikool, usuteaduskond, BA
1988–1996 G. Otsa nimeline Tallinna muusikakool, keskeriharidus
1980–1988 Tallinna Reaalkool, põhiharidus

Teadusorganisatsiooniline ja -administratiivne tegevus:

Alates 2022 Society for the Study of Christian Ethics liige
Alates 2023 The Society of Christian Ethics liige
Alates 2025 Societas Ethica 2026. a aastakonverentsi korraldaja Tartus
Alates 2025 Societas Ethica liige
Alates 2026 International Society for MacIntyrean Enquiry liige

Ühiskondlik tegevus:

Alates 2011 Kaitseliidu Tallinna maleva Põhja malevkonna liige, sh alates 2024 Põhja malevkonna pealiku abi
Alates 2018 SA Open Heart Foundation asutaja ja nõukogu liige
Alates 2021 Teaching Ministry Conference'i iga-aastase rahvusvahelise konverentsi korraldaja Eestis
Alates 2023 Tallinna Kristliku Vabakoguduse juhatuse liige ja pastor

Õppetöö:

Kursused Tartu Ülikoolis: Teoloogiline eetika (BA, MA)

Osalemise projektides:

Märk „Jumal“ post-sekulaarses Eestis – kriitilis-hermeneutiline ja konstruktiivne panus religioosse ja sekulaarse ühiseluks liberaalses demokraatias (GODINEST). 2026–2030. Eesti Teadusagentuur PRG3064. Vastutav täitja: Thomas-Andreas Pöder.

Uurimusega seotud teadusartikkel:

Klass: 1.1. Simm, Mati (2024). Suur depressioon kui moraali ja mõistuse kriis Eduard Tennmanni majandusteemalistes kirjutistes. Usuteaduslik Ajakiri, 85 (1), 51–81.

Muud artiklid:

Klass 6.9. Simm, Mati (2026). Mati Simm: kas tehisintellekt on kratt, tiigri-kutsikas või deemon? ERR.ee, 10.05.2026.

Klass 6.9. Simm, Mati (2025). Book Review: D. Glenn Butner Jr. Work Out Your Salvation: A Theology of Markets and Moral Formation. Τέλειος/Teleios: A Journal of Christian Holistic Spirituality, 5 (2), 183–184.

Klass 6.6. Simm, Mati (2023). Rahanduseetika uurija: liigkasuvõtmine ja kristlik traditsioon. Delfi, Ärileht, 24.12.2023.

Konverentsiettekanded:

2023 Ecclesiology and Ethnography North America Conference. Princeton Theological Seminary, USA. “Money, Theology and Virtue in the Context of Ever-changing Society”.

2023 ESTLAT doktorantide konverents. Tartu Ülikool, Eesti. „Virtues and Capitalism“.

2024. Eesti Humanitaarteadlaste Aastakonverents. Tallinna Ülikool, Eesti. „Kas kingsepp suudab küpsetada häid pirukaid? Suur depressioon kui moraali ja mõistuse kriis usuteadlase Eduard Tennmanni majandusalastes publikatsioonides“.

2024 ESTLAT doktorantide konverents. Tartu Ülikool, Eesti. „Theological Ethics of Consumer Credit. Virtue Ethical Approach“.

2025 Ecclesiology and Ethnography North America Conference. Toronto School of Theology, Regis St. Michael’s Faculty of Theology, ja Emmanuel College, Canada. “Money, Meaning, and Moral Life: Ethnographic Theology in a Christian Community”.

2025 Teaching Ministry Conference. Eesti. „Community Theology as a Hermeneutical Tool“.

2025 ESTLAT doktorantide konverents. Tartu Ülikool, Eesti. “Where Is God in This? Doing Ethnographic Theology”.

CURRICULUM VITAE

Name: Mati Simm
Date of Birth: 20 August 1973
Phone: +372 5662 6000
E-mail: mati@mahecron.com

Employment and Positions:

2025–... University of Tartu, Junior Research Fellow
2017–2022 Moneyzen OÜ, Member of the Management Board / CEO
2007–2017 Transportir Grupp, Member of the Management Board / CEO
2006–2007 Praiston OÜ, CEO
1994–2005 Tallinn Christian Free Church, Pastor

Education:

2022–present University of Tartu, Faculty of Theology, Doctoral Studies
2012–2013 Vlerick Business School, Executive Program in Financial Controlling
2007–2011 Estonian Business School, MBA
1998–2005 University of Tartu, Faculty of Theology, BA
1988–1996 Georg Ots Tallinn Music School, Secondary Special Education
1980–1988 Tallinn Secondary School of Science, Primary Education

Research organizational and administrative activities:

Since 2022 Member of Society for the Study of Christian Ethics
Since 2023 Member of The Society of Christian Ethics
Since 2025 Organiser of the Societas Ethica Annual Conference 2026 in Tartu
Since 2025 Member of Societas Ethica
Since 2026 Member of International Society for MacIntyrean Enquiry

Public and Voluntary Activities:

Since 2011 member of the Põhja malevkond of the Tallinn District, Estonian Defence League; since 2024, Deputy Commander of the Põhja malevkond
Since 2018 Founder and Member of the Supervisory Board, Open Heart Foundation
Since 2021 Organizer of the annual international Teaching Ministry Conference (Estonia)
Since 2023 Member of the Board and Pastor, Avastaja kogudus

Teaching:

Courses at the University of Tartu: Theological Ethics (BA, MA)

Participation in Projects:

The sign “God” in post-secular Estonia – a critical-hermeneutical and constructive contribution to conviviality of the religious and the secular in liberal democracy (GODINEST). 2026–2030. Estonian Research Council PRG3064. Principal investigator: Thomas-Andreas Pöder.

Publication related to the topic of the dissertation:

Class: 1.1. Simm, Mati (2024). Suur depressioon kui moraali ja mõistuse kriis Eduard Tennmanni majandusteemalistes kirjutistes. Usuteaduslik Ajakiri, 85 (1), 51–81.

Other publications:

Class 6.9. Simm, Mati (2026). Mati Simm: kas tehisintellekt on kratt, tiigraktsikas või deemon? ERR.ee, 10.05.2026.

Class 6.9. Simm, Mati (2025). Book Review: D. Glenn Butner Jr. Work Out Your Salvation: A Theology of Markets and Moral Formation. Τέλειος/Teleios: A Journal of Christian Holistic Spirituality, 5 (2), 183-184.

Class 6.6. Simm, Mati (2023). Rahanduseetika uurija: liigkasuvõitmine ja kristlik traditsioon. Delfi, Ärileht, 24.12.2023.

Conference presentations:

- 2023 Ecclesiology and Ethnography North America Conference. Princeton Theological Seminary, USA. “Money, Theology and Virtue in the Context of Ever-changing Society”.
- 2023 ESTLAT Doctoral Students’ Conference. University of Tartu, Estonia. „Virtues and Capitalism“.
- 2024. Estonian Annual Conference of Humanities. Tallinn University. Estonia. „Kas kingsepp suudab küpsetada häid pirukaid? Suur depressioon kui moraali ja mõistuse kriis usuteadlase Eduard Tennmanni majandusalastes publikatsioonides“.
- 2024 ESTLAT Doctoral Students’ Conference. University of Tartu, Estonia. „Theological Ethics of Consumer Credit. Virtue Ethical Approach“.
- 2025 Ecclesiology and Ethnography North America Conference. Toronto School of Theology, Regis St. Michael’s Faculty of Theology, and Emmanuel College, Canada. “Money, Meaning, and Moral Life: Ethnographic Theology in a Christian Community”.
- 2025 Teaching Ministry Conference. Estonia. „Community Theology as a Hermeneutical Tool“.
- 2025 ESTLAT Doctoral Students’ Conference. University of Tartu, Estonia. “Where Is God in This? Doing Ethnographic Theology”.

DISSERTATIONES THEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Tarmo Kulmar.** Die Theologie der Kraft-, Götter- und Seelenvorstellungen der ältesten Schicht der estnischen Urreligion. Tartu, 1994, Autorreferat, 45 S.
2. **Toomas Paul.** Die Geschichte der estnischen Bibelübersetzung, I Teil (XVI–XIX Jahrhundert). Tartu, 1994, Autorreferat, 27 S.
3. **Kalle Kasemaa.** Semitistik ja poeetikat. Tartu, 1997, 131 lk.
4. **Arne Hiob.** Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned. Tartu, 2000, 186 lk.
5. **Riho Altnurme.** Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949. Tartu, 2000, 326 lk.
6. **Pille Valk.** Eesti kooli religiooniõpetuse kontseptsioon. Tartu, 2003, 209 lk.
7. **Peeter Roosimaa.** Uue Testamendi eestikeelsetest tõlgetest ja tõlkimist toetavast eksegeesist. Tartu, 2004, 242 lk.
8. **Einike Pilli.** Terviklik elukestva õppe kontseptsioon Eesti protestantlike koguduste kontekstis. Tartu, 2005, 265 lk.
9. **Lea Altnurme.** Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Tartu, 2005, 329 lk.
10. **Aira Võsa.** Johann Georg Gichtel – teosoofilise idee kandja varauusaegses Euroopas. Tartu, 2006, 311 lk.
11. **Veiko Vihuri.** Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939. Tartu, 2007, 364 lk.
12. **Kaido Soom.** Täiskasvanute leeritöö Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus ja selle arengustrateegia koostamine. Tartu, 2007, 242 lk.
13. **Meelis Friedenthal.** Tallinna Linnaarhiivi *Tractatus moralis de oculo*. Tartu, 2008, 206 lk.
14. **Andrei Sõtšov.** Eesti Õigeusu Piiskopkond Nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964. Tartu, 2008, 208 lk.
15. **Jaan Lahe.** Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis. Tartu, 2009, 412 S.
16. **Roland Karo.** Eros & Mysticism. Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response? Tartu, 2009, 237 p.
17. **Olga Schihalejev.** Estonian young people, religion and religious diversity: personal views and the role of the school. Tartu, 2009, 256 p.
18. **Ingmar Kurg.** Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis: missioloogiline ja religioonisotsioloogiline uurimus. Tartu, 2010, 354 lk.
19. **Peeter Espak.** The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology. Tartu, 2010, 284 p.
20. **Piret Lotman.** Heinrich Stahli pastoraalne tegevus Rootsi Läänemere provintsidel 17. sajandi esimesel poolel. Tartu, 2011, 180 lk.

21. **Kaarina Rein.** Arstiteadus rootsiaegses Tartu gümnaasiumis ja ülikoolis aastatel 1630–1656. Meditsiinalased disputatsioonid ja oratsioonid ning nende autorid. Tartu, 2011, 198 lk.
22. **Ain Riistan.** Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis. Tartu, 2011, 301 lk.
23. **Ringo Ringvee.** Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991–2008. Tartu, 2011, 234 lk.
24. **Atko Rimmel.** Religioonivastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990. Tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus. Tartu, 2011, 324 lk.
25. **Anu Põldsam.** Lazar Gulkowitsch – eine vergessene Stimme der Wissenschaft des Judentums. Tartu, 2011, 293 S.
26. **Priit Rohtmet.** Teoloogilised voolud Eesti evangeeliumi Luteri usu kirikus aastatel 1917–1934. Tartu, 2012, 488 lk.
27. **Maire Latvala.** Koguduslik hingehoid Eesti nelja konfessiooni näitel. Tartu, 2012, 309 lk.
28. **Raul Tiganik.** Sotsiaalne kontroll ja religioon. Tartu, 2013, 232 lk.
29. **Elo Süld.** Muhammad, der Gesandte Gottes, und Paulus, der Gesandte Christi. Ein Vergleich der Berufungs- und offenbarungsgeschichtlichen Vorstellungen mit Bezug auf die islamische sowie die biblische Tradition. Tartu, 2014, 301 S.
30. **Mart Jaanson.** Nikaia-Konstantinoopoli usutunnistuse ladinakeelse normteksti grammatiline, teoloogiline ja muusikaline liigendamise. Tartu, 2014, 371 lk.
31. **Erki Lind.** The Concept of the Body in Chinese and Indian Bodily Practices: Transformation, Perspective, and Ethics. Tartu, 2015, 371 p.
32. **Marko Uibu.** Religiosity as Cultural Toolbox: A Study of Estonian New Spirituality. Tartu, 2016, 258 p.
33. **Liina Eek.** Tänapäeva eestikeelsete õigeusklike kateheesist ja uskumustest. Tartu, 2017, 246 lk.
34. **Marju Lepajõe.** Pastorid ja kirjakultuur: kristliku humanismi variatsioonidest Eesti- ja Liivimaal XVII sajandi esimesel poolel. Tartu, 2017, 330 lk.
35. **Liidia Meel.** Interdisciplinary team based pastoral care model for Estonian healthcare institutions. Tartu, 2018, 192 p.
36. **Ege Lepa.** Eesti islamikogukonna dünaamika pärast taasiseseisvumist. Tartu, 2019, 207 lk.
37. **Andreas Johandi.** The god Asar/Asalluḫi in the early Mesopotamian pantheon. Tartu, 2019, 277 p.
38. **Indrek Peedu.** Positioning the Scholar: Issues of Epistemology and Methodology in the Evolutionary Study of Religion. Tartu, 2019, 247 p.
39. **Liina Kilemit.** Kristlike kogudustega liitumise põhjustest. Tartu, 2020, 186 lk.
40. **Tiina-Erika Friedenthal.** Võitlus ja väitlus teatri üle Eesti- ja Liivimaal 18. sajandi lõpus ja 19. sajandi alguses. Tartu, 2020, 472 lk.
41. **Triin Käpp.** Kristlik väärtuskasvatus kristlikes koolides ning kristlike koolide roll Eesti ühiskonnas 21. sajandi algul. Tartu, 2021, 205 lk.

42. **Silja Härm.** Eesti gümnaasiumiastme usundiõpetuse õpetajate professionaalsed valikud usundiõpetuse õpetamisel. Tartu, 2021, 183 lk.
43. **Helle Kaasik.** Sacred medicine from the forest: chemical, psychological and spiritual aspects of ayahuasca. Tartu, 2022, 170 p.
44. **Hedi Vilumaa.** Avatud sõna- ja sakramendiosadus. Ristitud laste ja noorte armulaua admissioon: kontekstid ja arusaamad Eesti luterlikus kirikus 1917–2005. Tartu, 2022, 356 lk.
45. **Ahenkora Siaw Kwakye.** Transcendence, as a Theme in Theology and Technology. Tartu, 2022, 273 p.
46. **Iakov Kadochnikov.** Deification of kings in Ancient Mesopotamia. Tartu, 2023, 367 p.
47. **Helen Haas.** Alevis in Contemporary Izmir: Imaginaries, Beliefs and Practices regarding Hacı Bektaş Veli. Tartu, 2023, 227 p.
48. **Imar Y. Koutchoukali.** “Our *‘irbīt* is not like your *‘arabiyya*”. Linguistic and Socio-Political Change in Late Antique South Arabia (550 – 850 AD). Tartu, 2023, 240 p.
49. **Üllas Linder.** Adam Reinhold Schiewe. Esimese Eesti baptistikoguduse rajaja elulugu. Tartu, 2024, 228 lk.
50. **Rain Soosaar.** The Process of Secularization in Rural Communes of Estonia and Latvia (1920–40). Tartu, 2024, 371 p.
51. **Indrek Pekko.** Eesti Evangeelne Luterlik Kirik aastatel 1991–2015 – muutused, identiteet ja teoloogilised hoiakud. Tartu, 2024, 214 lk.
52. **Indrek Linnuste.** Spirituaalse dimensiooni integreerimise võimalusest ja vajadusest tervishoiu- ja rehabilitatsioonisüsteemis. Tartu, 2025, 220 lk.
53. **Amir Vasheghanifarahani.** Poetical Features of the Peshitta Psalter: A Comparative Study of the Hebrew and Syriac Psalms. Tartu, 2025, 234 p.
54. **Cristina Barcina Pérez.** Before Civilization: A Non-Evolutionist History of Community-Making in Southwest Asia. Tartu, 2025, 478 p.
55. **Igor Ahmedov.** Kierkegaardian Theology of Education. Tartu, 2025, 224 p.
56. **Ago Lilleorg.** Uurimus koguduse kasvust Eesti protestantlike koguduste näitel. Koguduse arengustrateegia sõnastamine. Tartu, 2025, 191 lk.
57. **Aleksandra Sooniste.** Religious Literacy of Estonian Basic School Graduates. Tartu, 2025, 168 p.
58. **Matthew L. Kalkman.** Enlightened Sovereignty: A Postsecular Semiotic ‘Image of God’. Tartu, 2025, 347 p.