

AIN RIISTAN

Ajalooline Jeesus:
teaduse probleem religiooni kontekstis



TARTU ÜLIKOOLI KIRJASTUS

Usuteaduskonna nõukogu otsusega 18. aprillil 2011 on Ain Riistani doktoritöö „Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis” (The Historical Jesus: the Problem of Science in the Context of Religion) lubatud kaitsmisele TÜ usuteaduskonna nõukogus *doctor theologiae* kraadi saamiseks.

Juhendajad: prof dr Anne Kull (Tartu Ülikool)
prof dr Peeter Torop (Tartu Ülikool)

Oponendid: prof dr Randar Tasmuth (EELK Usuteaduse Instituut)
dr Tarmo Toom (The Catholic University of America,
Washington DC)

Kaitsmine toimub 20. juunil 2011 kell 14.15 TÜ nõukogu saalis

Uurimistööd on toetanud Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria Tippkeskus).



Euroopa Liit
Euroopa
Regionaalarengu Fond



Eesti tuleviku heaks

ISSN 1406–2410
ISBN 978–9949–19–661–6 (trükis)
ISBN 978–9949–19–662–3 (PDF)

Autoriõigus Ain Riistan, 2011

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee
Tellimus nr 271

SISUKORD

SAATEKS	9
LÜHENDID	11
SKEEMID, TABELID JA JOONISED.....	12
I OSA: Sissejuhatus ja ülevaateartikkel	13
Sissejuhatus	15
Ülevaateartikkel. Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis	23
1. Ajalooline Jeesus.....	23
1.1. Ajaloolise Jeesuse probleem: skepsis uurimistöös	24
1.2. Märkusi teoloogiast ja teadusest.....	30
1.2.1. Ilmutus, Pühakiri ja ajalugu.....	31
1.2.2. Piibliteadused ja teoloogia.....	34
1.3. Ajaloolise Jeesuse probleem: mitmekesised Jeesus-kuvandid	39
1.4. Märkusi teadusest ja teaduse piiridest.....	46
1.4.1. Piibliteaduste institutsionaalne keskkond.....	47
1.4.2. Piibliteadused tavapärase teadusena.....	49
1.4.3. Piibliteaduste äärealade küsimused: tabloiditeadusest	55
1.4.4. Piibliteaduste äärealade küsimused: Jeesus-müüdi teooriast..	63
1.5. Ajaloolise Jeesuse probleem: teooriate ja faktide probleem.....	67
1.5.1. Teooriate ja faktide alamääratus.....	67
1.5.2. Faktide ja teooriate konsensuslikkus ning nende konstrueerimine Jeesus-uuringuis	70
2. Religiooni kontekst.....	74
2.1. Religiooni probleem: „religiooni” mõiste kasutusraskused.....	74
2.1.1. Määratlused, mis võimaldavad siduda religiooni ja teadust...	78
2.1.2. Religiooni ja teaduse suhetest	82
2.2. Märkusi ajaloolisest Jeesusest ja usust: „kriitikud” ja „konservatiivid”	88
2.2.1. Kaks teaduse ja religiooni vastandumise näidet.....	88
2.2.2. Üksikuurijad ja koolkonnad	93
2.2.3. Wredebahn ja Schweitzerstrasse	98
2.3. Ajalookirjutuse retoorikast.....	106
2.3.1. Järelsõna asemel: mõningaid praktilisi järeldusi teoloogia tarvis	114
II OSA: Artiklid.....	123
Artikkel 1. Some Thoughts about Stupidity: The Case of Theophilus of Antioch.....	125

Artikkel 2. Usu keele modelleerimisest	133
1. Teiste distsipliinide mudelite kasutamisest teoloogias	133
2. Usu kaksikjaotus protestantlikus ortodoksias	134
3. Usk kui teadmine, mis tõendab iseennast? Verifikatsiooni ja falsifikatsiooni probleemid	134
4. Aquino Thomas: usk kui teadmise vastand	136
5. Usk kui aktiivne hoiak	137
6. John Langshaw Austini kõneaktide teooria: usk kui tegu	138
7. Roman Jakobson: keel juurdub kommunikatsioonis	139
8. Suhtluskoodid: sama lause võib tähendada erinevaid asju	140
9. Usutunnistuse funktsioonidest	141
9.1. Usk kui spetsiifilise eluvaate aktiivne kinnitamine	141
9.2. Usk kui kohtumine	144
9.3. Usk kui 'tarkus'	145
9.4. Usk kui kohatud-olek ja suhtlus	146
10. Clifford Geertz: keel modelleerib maailma	150
Artikkel 3. Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused	152
1. Tekst	152
2. Tekstilugu: trükitekstid	152
3. Tekstilugu: käsikirjad	155
4. Tekstikriitika protseduurid	156
5. Allegooria?	159
6. Allegoriseeritud tähendamissõna?	161
7. Tähendamissõna iseseisvalt	164
7.1. Tähendamissõnas kõrvutatakse sõnad ja teod?	164
7.1.1. Sõnade kõrvutamine tegudega loob võimaluse allegoreesiks?	165
7.2. Tähendamissõnas kõrvutatakse kaks poega?	166
7.2.1. Tähendamissõna kõrvutab kaks poega, selle rakendus seostab kuulajad ühega poegadest?	168
7.3. Nii tähendamissõna kui selle rakendus on osaks Jeesuse häbistamise katsega alanud väitlussituatsioonist?	169
8. Kokkuvõte	171
Artikkel 4. Was the Concept of the Son of Man Abandoned, and Why?	172
1. Introduction	172
2. Why – the usual answer	172
3. The problematic nature of the usual answer	173
4. Religious speech communities in the age of transition – the larger picture	175
5. The Bible as a prism for speaking about Jesus	176
6. The concept of 'the Son of Man' and its connotations	177
7. The question: in what sense is the concept of 'the Son of Man' a title?	179

8. The dominant and its interpretive sublevels in a transmission process	180
9. Some answers: the concept of 'the Son of Man' as only a partial title in the Gospels	182
10. Some more answers: Danielic 'Son of Man' and the Greeks	183
11. Conclusion	184
Artikkel 5. „Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas.	
Veelkord võõras Jeesus	185
1. Sissejuhatus: piibliteoloogia probleem.....	185
2. Jeesuse „võõras-olek” kui ajalootunnetuse võti: Albert Schweitzer	186
3. Jeesuse „võõras-olek” kui usutunnetuse võti dialektilises teoloogias: Karl Barth.....	188
4. Jeesuse „võõras-olek” eksistentsialistlikus teoloogias: Rudolf Bultmann	190
5. Jeesuse „võõras-olek” eksistentsialistlikus ajaloouurinus: Ernst Käsemann ja Günther Bornkamm.....	192
6. Teoloogia „võõrast Jeesust” „omaks” tegemas: Joachim Jeremias.....	193
7. Ajalugu „omast Jeesusest” distantseerumas: E.P. Sanders...	194
8. Väljajuhatus: piibliteoloogia ületamine	196
Artikkel 6. Jeesus-Seminari Jeesus	199
1. Sissejuhatus.....	199
2. Jeesus-Seminar teaduse ja religiooni pingeväljas	199
3. Jeesus-Seminari uurimisprogramm	203
4. Scholars Version	206
5. „The Five Gospels”	207
5.1. Hääletamisest	208
5.2. Jeesuse-pärimustiku autentsuse kriteeriumidest.....	209
5.3. Tähendamissõnadest.....	211
5.4. Mitte-eskatoloogilisest Jeesusest.....	217
6. „The Acts of Jesus”	219
6.1. Jeesuse tegude uurimise metoodikast.....	219
6.2. Ajaloo ja teoloogia suhetest	220
7. Kokkuvõte: Jeesus-Seminari Jeesus	223
Artikkel 7. Living with the Sermon of the Mount – An Uncomfortable Presence of Transcendence	224
Artikkel 8. Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel.....	232
1. Sissejuhatus: ajaloolise Jeesuse probleem ja näidistekst.....	232
2. Piibliteaduste perspektiiv tekstiuuringuis.....	233
3. „Jeesus” poliitilise reaalsuse „suletud tekstis”: Robert Eisenman	236

4. Jeesus poliitilise reaalsuse „suletud tekstis”:	
Gerd Theissen ja N.T. Wright	239
4.1. Gerd Theissen	240
4.2. N.T. Wright	242
5. Jeesus argielulises „avatud tekstis”: Jeesus-Seminar	245
6. „Jeesus” argielulises „avatud tekstis”: kontekst-grupp	249
7. Väljajuhatus: veel mõni sõna meetodist	253
KOKKUVÕTE	259
SUMMARY. The Historical Jesus: the Problem of Science in the Context of Religion	263
BIBLIOGRAAFIA	270
ISIKUNIMEDE REGISTER	289
CURRICULUM VITAE	295
PUBLIKATSIOONID / PUBLICATIONS	298

SAATEKS

Käesoleva töö artiklitest kolm on pühendusartiklid Kalle Kasemaale, Jaan Kiivitile ja Peeter Roosimaale. See asjaolu näitlikustab ilmekalt, et ehkki piibliteadlase töö on suuresti üksildase lugemise, mõtlemise ja kirjutamise asi, ei ela keegi meist isolatsioonis. Igaüks neist inimestest on mind eri viisidel mõjutanud. Akadeemilises maailmas on kolleegidega suhtlemisel eriline roll – just vestluses ja aruteludes tekivad sageli uued ideed ning kriitika aitab kehvasti formuleeritud mõtteid paremini sõnastada. Ka käesoleva töö valmimisel on nende abi olnud hindamatu. Tahan tänada kõiki oma kolleege Tartu Ülikooli usuteaduskonnast meeldiva koostöö ja toetuse eest.

Eraldi tänan juhendajaid Anne Kulli ja Peeter Toropit mõistva suhtumise ja kasulike suuniste eest. Alar Laats suunas mind lahkelt minu doktoriõpingute alguses ja ainult siinkirjutaja süül ei vormunud esialgu valitud Antiookia Ignatiose teema väitekirjaks, mis oleks pidanud valmima juba aastaid tagasi. Aeg-ajalt toimunud õhtused telefonivestlused Tõnu Lehtsaarega kõikvõimalikest maailma asjadest on ikka ja jälle päädinud mulle esitatud üleskutsega väitekirja ikkagi lõpuni kirjutada. Kaastöö Teaduse ja Religiooni Kolleegiumis ja hiljuti ka Kultuuriteooria tippkeskuses võimaldas mul juba temaatiliselt uue tupiku – Jeesus-uuringute ummikseisu küsimustega maadlemisel tööle lõpuks kohase sihi leida. Peeter Roosimaa poolt taotletud ETF grandit nr 6754 toel valmisid mitmed nende kaante vahel taasavaldatavad artiklid. Ilma Tarmo Kulmari eestvedamiseta oleksid käesoleva töö FARG artiklid ilmselt jäänud kirjutamata. Võimalus teha kaastööd Akadeemilises Teoloogia Seltsis ja UA toimetuskolleegiumis on mind veennud just eestikeelse teoloogia-alase kirjanuse olulisuses meie rahvuskultuuri jaoks.

Tänu TÜ usuteaduskonna koostöölepingule Kõrgema Usuteadusliku Seminariiga on mul olnud harukordne võimalus hankida teaduskirjandust, pidades silmas mõlema institutsiooni raamatukogude komplementaarsust. Nii mõnigi käesoleva töö seisukohalt oluline teos on jõudnud Eestisse seoses minu tööga seminaris. Täna ka kõiki seminari kolleege mõistva suhtumise ja abi eest. Andres Saumets Kaitseväe Ühendatud Õppeasutustest on mind aidanud mitmete artiklite ettevalmistamisel ja toimetamisel. Tahan tänada ka Roy Lowthiani inglisekeelsete tekstide keelekorrektuuri eest.

Keeletoiimetajana – ja mitte ainult toimetajana – on neid artikleid korduvalt lugenud ja minu tööd toetanud Lembi Riistan. Ann Malts andis väärtuslikke näpunäiteid sissejuhatuse ja ülevaateartikli osas. Üliõpilastest täidetud auditooriumid nii usuteaduskonnas, seminaris kui ka Tartu Teoloogia Akadeemias on kohati olnud omalaadseks polügooniks, kus ma olen katsetanud leitud värskete piibliteaduslike ideede tõhusust. Sel militaristlikul keelepruugil on siinkohal ka isiklik taust. Mõned aastad tagasi andsin pereringis mõtlematult lubaduse: kui väitekirja valmis saan, astun Kaitseleitu. Hiljem, kui mulle seda meelde tuletama

hakati, ei suutnud ma enam ära imestada, kuidas ma midagi säärast öelda võisin. Ma ei ole veel päris kindel, kas ma toonase lubaduse ikka täidan. Igatahes sel aastal ma Kevadtormi õppustele veel ei lähe.

Ain Riistan
4. aprillil 2011

LÜHENDID

ABD	=	The Anchor Bible Dictionary
BAR	=	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BibInt	=	<i>Biblical Interpretation</i>
BJ	=	Josephus, Juudi sõjad
BTB	=	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
CBQ	=	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
Clem. Rec.	=	Pseudo-Clementi Äratundmised
DJG	=	Dictionary of Jesus and the Gospels
ENDC	=	Estonian National Defence College
ERE	=	Encyclopaedia of Religion and Ethics
FARG	=	<i>Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte</i>
Hist. Eccl.	=	Eusebios, Kiriku ajalugu
I. Eph.	=	Ignatiose kiri efeslastele
JBL	=	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JSHJ	=	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
JSNT	=	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JR	=	<i>Journal of Religion</i>
KVÜÕA	=	Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused
Leg.	=	Philon, Saatkonnast Gaiuse juurde
Louw & Nida	=	Greek-English Lexicon of the New Testament
MQR	=	<i>Mennonite Quarterly Review</i>
NIV	=	The Holy Bible, New International Version
NT	=	New Testament
NTS	=	<i>New Testament Studies</i>
NovT	=	<i>Novum Testamentum</i>
OT	=	Old Testament
par	=	Paralleeltekst
PRSt	=	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
SBL	=	Society of Biblical Literature
SJT	=	<i>Scottish Journal of Theology</i>
ST	=	Thomas Aquinost, Summa Theologiae
TEV	=	Good News Bible. Today's English Version
TDNT	=	Theological Dictionary of the New Testament
Tm	=	Tooma evangeelium
TR	=	Textus Receptus
UA	=	<i>Usuteaduslik Ajakiri</i>
UT	=	Uus Testament
VT	=	Vana Testament
WUNT	=	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

SKEEMID, TABELID JA JOONISED

Ülevaateartikkel. Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis

Skeem 1:	„Faktid” konstrueeritakse konsensuse põhjal	69
Skeem 2:	Faktid ja koolkonnad Jeesus-uuringuis	72
Skeem 3:	Religioosne irratsionalism Clouseri kohaselt	84
Skeem 4:	Religioosne ratsionalism Clouseri kohaselt	85
Skeem 5:	Radikaalselt piibellik positsioon Clouseri kohaselt	86
Skeem 6:	Religioosne skolastika Clouseri kohaselt	86
Skeem 7:	<i>Wredbahn</i> ja ajalooline Jeesus	100
Skeem 8:	<i>Schweitzerstrasse</i> ja ajalooline Jeesus	102
Skeem 9:	Vernon K. Robbinsi sotsioretooriline kommunikatsioonimudel	110
Skeem 10:	Evangeeliumide-kohase ajalookirjutuse retoorika	112

Artikkel 2. Usu keele modelleerimisest

Skeem 1:	Jakobsoni kommunikatsioonimudel	139
Skeem 2:	Laulu ja usutunnistuse poeetika	143
Skeem 3:	Koodid suhtlusteljel	146
Skeem 4:	Mari laul väljendab tema hoiakuid, emotsioone ja on tema suhtlus Jumalaga	148
Skeem 5:	Jüri lausub Apostlikku usutunnistust teadmises, et Jumal kuuleb	149

Artikkel 3. Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused

Tabel 1:	Uue Testamendi tekstivariandid Mt 21:28-31a	157
----------	---	-----

Artikkel 6. Jeesus-Seminari Jeesus

Joonis 1.	Vaataja ootab, et Jeesus kui prohvet suhtleks õigete, mitte patustega. Kui ta käitub vastupidiselt, kas see tähendab, et patused on õiged ja õiged patused?	214
Joonis 2.	Müüt vahendab kontrastseid vastandeid	215
Joonis 3.	Tähendamissõna loob kontrasti seal, kus see varem puudus	216
Joonis 4.	Ajalooline objektiivsus on võimalik ainult konkreetse diskursuse piirides	221

Artikkel 8. Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu probleemikast mäejutluse näitel

Skeem 1:	Mt 5:38-48 autor ja selles kirjeldatud „vaenlane”, keda armastada	234
----------	---	-----

I OSA: Sissejuhatus ja ülevaateartikkel

*Tervist,
kirjutan, et küsida, kas oskaksite soovitada mõnda raamatut Jeesusest
ajaloolise isikuna? Mul endal on olemas kodus „The Historical Figure of
Jesus” (E.P. Sanders) ... kuid kas Teie oskaksite soovitada veel mõnda
raamatut nimetatud juurde? Oleksin tänulik vastuse eest!*

*Millist raamatut Te sooviksite lisaks Sandersi eskatoloogilisele prohve-
tile? On olemas hea Crossani mitteapokalüptiline küünikust talupoeg
Jeesus. Või huvitab Teid Crafferti šamaan Jeesus? Või hoopis Maccoby
variserist Jeesus? Ja siis on veel Capps'i külapsühhiaater-Jeesus. Kui
karmimaks minna, siis sobib ehk Bultmanni Jeesus, kellest me peaaegu
mitte midagi ei tea, või Price'i Jeesus, keda ei olnudki olemas. Kui Te
olete poliitikahuviline, siis soovitaksin Sobrino ja Boffi Jeesus-vabastajat
ning ka Schüssler Fiorenza naisõiguslasest Jeesus pole paha. Nii et kõik
sõltub Teie eelistustest. Valik on lai.*

(Üliõpilase kiri seoses ainega „Jeesus filmikunstis”, mille vastuseks oli
loeng ajaloolisest Jeesusest sama aine raames kevadsemestril 2011 Tartu
Ülikoolis.)

SISSEJUHATUS

Väljendiga „ajaloolise Jeesuse probleem” tähistatakse tavaliselt asjaolu, et Jeesuse isiku ajalooline uurimine kätkeb endas palju lahendamata mõistatusi. Ka käesolev töö uurib ajaloolise Jeesuse küsimust, ent seekord ei ole autori põhitähelepanu pööratud otseselt ajaloolise Jeesuse isikule endale, vaid pigem teedele ja viisidele, kuidas ajaloolist Jeesust otsitakse. Ehk teisisõnu: ajaloolise Jeesuse probleem ise ongi **uurimisprobleem**. Selle **probleemi olemust** võib lühidalt kirjeldada nõnda: uurimistöö on kestnud küll vägagi intensiivselt tervelt kahe viimase sajandi vältel, kuid selle tulemused on olnud suhteliselt kesised – vähemalt mis puudutab väljavaadet, et teadlased suutnuksid Jeesuse kohta midagi kokkulepitult kindlat öelda. Ühelt poolt (1) on kriitiline uurimistöö oma uurimismeetodite tagajärjel juba ligi sajandi seisus, kus öeldakse, et me võime Jeesusest kindlalt väita vaid mõnda üksikut fakti: näiteks et ta tõepoolest oli olemas ja elas 1. m.a.j sajandil (aga isegi selles on kahtlejaid). Teiselt poolt (2) on need ajaloouurijad, kes on uurimistulemuste negatiivsust ületada püüdes esitanud oma konstruktiivsed teaduslikud käsitlused, loonud eriti viimase nelja aastakümne vältel olukorra, kus asjasthuvitatu raamaturiil võib olla täidetud kõikvõimalike erinevate Jeesus-rekonstruktsioonidega, millest paljudel aga puudub peaaegu et igasugune sarnasus selle üldpildiga Jeesusest, mida läänemaine kultuur kristliku kiriku usu ja kuulutuse kaudu tundnud on. Kolmandaks (3) on Jeesus-uuringud olnud pingestatud eri inimrühmade usulistest ootustest, eelarvamustest ja reaktsioonidest tehtud tööle. Võib öelda, et ajaloolise Jeesuse probleem on teadusprobleemina omandanud täiendava ja kohati küllalt spetsiifilise varjundi ka teaduse ja religiooni vahelise probleemina. Neljandaks (4) koosneb see teaduse üldine (ning teaduse ja religiooni) probleem ise suurest hulgast kõikmõeldavatest, end teatud piirides rohkem või vähem lahendada andvatest või lausa (vähemalt senimaani) lahendamatutest uurimismõistatustest.

Sellest tulenevalt on käesoleva töö **uurimisülesanne** kahetasandiline:

- Kirjeldada ajaloolise Jeesuse uurimise probleemi (ülalesitatud punktid 1 ja 2) selle religioosses kontekstis (punkt 3). Siit siis ka töö üld- ja ülevaateartikli pealkiri: „Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis”. Selle eesmärgiks on uurida teadustöö sotsiaalse konteksti – religioon kaasa arvatud – mõju tehtavale uurimistööle ja uurimistulemuste kujunemisele.
- Uurida ajaloolise Jeesusega otseselt või kaudsemalt seotud valitud üksiküsimusi (punkt 4) nõnda, et nende käsitlemine võiks aidata selgitada Jeesus-probleemi põhjusi ning pakkuda ka vastava üksikteema küsimusepüstituse raames konkreetseid vastuseid.

Käesolev artiklistest koostatud töö on **struktureeritud** vastavuses uurimisprobleemi ja uurimisülesandega. Kuivõrd erinevad artiklid, mis on ilmunud

ajavahemikus 1999 – 2011 (viimasena ilmub ülevaateartikkel käesolevas töös), on igaüks järginud konkreetseid spetsiifilisemaid ülesandepüstitusi ja sellekohaseid uurimismeetodeid, siis kirjeldan **metoodikat** ositi, lisades seejärel mõningaid kogu tööd hõlmavaid meetodi-alaseid üldistava iseloomuga märkusi.

Töö esimene osa hõlmab käesolevat **sissejuhatust** ja **ülevaateartiklit**. Ülevaateartikkel käsitleb uurimisprobleemi punkte 1–3 ja selle üldisem eesmärk on sõnastatud ülal. Konkreetsemalt käsitleb artikkel ajaloolise Jeesuse isikukuju uurimislugu alates selle algusest 18. sajandi teisel poolel kuni tänase päevani. Lisaks ülevaatele käesoleva töö probleemi seisukohalt representatiivsetest uurimistöödest kirjeldatakse artiklis uurimistöö taustaks olnud intellektuaalse kliima mõningaid aspekte ning interpreteeritakse uurimislugu mõningate valitud teadussotsioloogia ning teadus- ja religioonifilosoofia mõistete abil (sh Thomas S. Kuhnilt, Bruno Latourilt ja Roy A. Clouserilt pärinev). Ülevaateartikkel päädib **väidetega** kogu uurimisloo kohta ja sellisena laienevad need ka käesolevale tööle tervikuna. Esitan nad siinkohal lühendatud kujul:

- Ehkki teaduslik meetod taotleb süstemaatilisust ning ranget järjekindlust ja täpsust, on ta põhimõtteliselt avatud fundamentaalse tasandi mõjuteguritele.
- Kõige olulisemaks fundamentaalse tasandi mõjuteguriks on religioossete ja teoloogiliste veenete mitmekesisus, mis vähemalt varjatud perspektiiviteooriate kaudu kogu Jeesuse-alast ajalookirjutust mõjutab.

Töö teine osa koosneb eri aegadel ilmunud artiklitest, mis käsitlevad ajaloolise Jeesusega otseselt või kaudsemalt seotud valitud üksikküsimusi (uurimisprobleemi punkt 4) ja on seotud ka uurimisprobleemi teiste punktidega.

Kaks esimest artiklit ei ole otseselt ajaloolise Jeesuse teemal, ent samas käsitlevad nad Jeesus-uuringutega olemuslikult seotud olulisi küsimusi. **Artikkel 1** – „Some Thoughts About Stupidity: the Case of Theophilus of Antioch”¹ – käsitleb ajaloolis-kriitiliselt põhiliselt Robert M. Granti uurimistööle tuginedes 2. m.a.j sajandi kirikukirjanikku Antiookia Teofilost. Artikli teemaks on ajaloolaste kohati otseselt väljendatud põlgus selle autori suhtes ning eesmärgiks soov näidata, kuidas juba üsna vähesest uurijapoolsest empaatiast piisab nimetatud kriitilise hinnangu vaidlustamiseks. **Artikkel 2** – „Usu keele modelleerimisest”² – seab eesmärgiks näidata, et uurija suhe uurimisobjekti ei ole ühemõõtmeline, vaid seda iseloomustab pigem dialoogilisus. Artiklis kirjeldatakse usukõne modelleerimise erinevaid võimalusi, kasutades järjepanu eri distsipliinidest, sh teoloogiast, filosoofiast ja keeleteadusest üle võetud mõisteid. Seejuures näitlikustavad need artiklid uurimisprobleemi punkte 1–3 nii teaduse meetodi küsimuses (mõlemad artiklid) kui religiooni probleemi osas (teine artikkel).

¹ Ain Riistan, „Some Thoughts About Stupidity: the Case of Theophilus of Antioch” – *FARG* 33 (1999), 87–96.

² Ain Riistan, „Usu keele modelleerimisest” – *UA* 1/54 (2005), 79–105.

Kaks järgmist artiklit käsitlevad eri viisidel Jeesuse-kohaseid piibliuuringute eksegeetilisi probleeme. **Artikkel 3** – „Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused”³ – käsitleb piiblikeksegeesi meetodite tavaarsenali (tekstikriitikast retoorikaanalüüsini) vahendusel artikli pealkirjas viidatud piiblikeksti tekstiprobleemi. Nimelt on sellest tekstist mitmesuguseid erinevaid käsikirjade variante, mille puhul jääb tänini selgusetuks, milline neist võis olla see algne. Artikli eesmärgiks on peale võimaliku lahenduse pakkumise ja selle poolt argumenteerimise näidata ka seda, kuidas ühe teksti tradendid ja uurijad oma töö käigus konstrueerivad objekti, mida nad vahendavad ja analüüsivad. Ka **artikkel 4** – „Was the Concept of the Son of Man Abandoned, and Why?”⁴ – käsitleb üht piibliketeaduste seni üheselt lahendamata probleemi. See puudutab evangeeliumides jäädvustatud Jeesuse huulilt kostva enesekohase väljendi „inimese poeg” käibelt kadumist ülejäänud Uue Testamendi tekstides. Artikli eesmärgiks on vaidlustada uurijate seas küllalt levinud arusaam, et varakristliku kerügma 1. m.a.j sajandi Palestiina judaismi kultuurist sama ajastu hellenistlikku Kreeka-Rooma kultuuri ümber tõlkimise käigus ei peetud seda mõistet piisavalt arusaadavaks ja nii vajus see tagaplaanile. Argumentatsiooni käigus kasutatakse artiklis mõningaid keeleteadusest pärinevaid mõisteid, et heita värske pilk toonase ajastu võimalikele kultuuritõlkeprotsesside dünaamikale. Mõlemad artiklid seostuvad otseselt uurimisprobleemi punktidega 1 ja 2, näitlikustades taas piibliuuringute ajaloolis-kriitilise meetodi avatust ja selle kitsaskohti.

Viies ja kuues artikkel uurivad eri viisidel piibliuuringute ja religiooni vahetkorda. **Artikkel 5** – „„Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus”⁵ – võrdleb, kuidas ajaloolise Jeesuse „võõraks”-olekut on 20. sajandil mõtestatud ajaloolis-kriitilise uuringu ja teoloogia positsioonidelt. Artikli eesmärgiks on selle võrdluse kaudu modelleerida ajaloouuringute ja teoloogia mitmetahulisi suhteid ning vastastikuseid mõjutusi. **Artikkel 6** – „Jeesus-Seminari Jeesus”⁶ – käsitleb tänapäevases piibliuuringute maailmas oma religioonivastase retoorikaga poleemilist kuulsust kogunud Jeesus-Seminari tegemisi. Artikli eesmärgiks on kirjeldada, kuidas kujuneb ühe koolkonna konsensuslik arusaam uurimistöö kohasest meetodist ja sellele vastavaist tulemusist. Mõlemad artiklid käsitlevad uurimisprobleemi punkte 1–3, kusjuures artikkel 5 on oma teemapüstituselt olnud otseselt aluseks ülevaateartiklile. Viimane esitab laiemat vaatenurga (koos mõningate kordustega) artiklis 5 kirjel-

³ Ain Riistan, „Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused” – *UA* 1/51 (2003), 15–44.

⁴ Ain Riistan, „Was the Concept of the Son of Man Abandoned, and Why?” – *FARG* 34 (2001), 153–168.

⁵ Ain Riistan, „„Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” – *UA* 1/58 (2009), 38–54.

⁶ Ain Riistan, „Jeesus-Seminari Jeesus” – *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale*. Toim. Andres Saumets, Ain Riistan (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009), 29–55.

datule. Samas on artikkel 6 ülevaateartiklis esitatu spetsiifiline näide ja laiendus.

Seitsmes ja kaheksas artikkel käsitlevad mõlemad Jeesuse mäejutluse sõnumi tõlgendamise problemaatikat. Mõlemas artiklis vaadeldakse seejuures mäejutluse sotsiaal-ajaloolise konteksti rekonstrueerimise raskusi ja sellest tulenevaid küsimusi. **Artikkel 7** – „Living with the Sermon of the Mount – An Uncomfortable Presence of Transcendence”⁷ – vastandab mäejutluse interpreteerimises kaks suundumust. Tavapärane käsitusviis on olnud pidada mäejutlust kogumiks ajatu iseloomuga ideedest, mille suunitlus on otseselt teoloogiline, sotsiaal-ajalooline tõlgendusperspektiiv aga käsitleb neid ideid osana sotsiaalsest kommunikatsiooniprotsessist, milles nad on väljendatud. Artikkel kirjeldab erinevate uurijate vastavaid lahenduskatseid eesmärgiga näidata, et mäejutlus uurimisobjektina jääb alati paratamatult tõlgendaja uurimishorisoni piiride taha. **Artikkel 8** – „Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel”⁸ – käsitleb samuti mäejutluse sotsiaal-ajaloolise konteksti rekonstrueerimise raskusi. Artikkel modelleerib erinevaid suhtumisviise Mt 5:38-48 esitatusse eesmärgiga kirjeldada selle kaudu ajaloolise Jeesuse uuringu struktuurideid ja sisulisi raskusi, sh ka uurimistulemuste paratamatu paljusust ning nende seotust uurija (religioosse) maailmavaatega. Mõlemad artiklid käsitlevad uurimisprobleemi punkte 2 ja 3.

Kogu töö üldiseks meetodiks on otseselt või kaudsemalt interdistsiplinaarne deskriptiivne modelleerimine. Interdistsiplinaarne deskriptiivne modelleerimine tähendab meetodina erinevate distsipliinide poolt sama uurimisobjekti analüüsitulemuste arvestamist uurimisobjekti enda osana. Ajaloolist Naatsareti Jeesuse isikut on uuritud paljudel eri viisidel, alates piibliteaduste ja sekulaarse ajaloo- teaduse distsiplinaarsetest käsitlustest kuni mitmesuguste kaasagsete interdistsiplinaarsete uurimusteni. Käesolevas töös kirjeldatakse interdistsiplinaarsete mudeleid kaasates kriitiliselt, kuidas ajalooline Jeesus uurimisobjektina on uurijate poolt konstrueeritud, see tähendab, et käesoleva töö uurimisobjekt on nii reaalne kui erinevate uurimis- ja tõlgendustraditsioonide poolt looduna metateoreetiline.

Interdistsiplinaarsusest. Interdistsiplinaarsuse sisuliseks plussiks on võimalus selgitada piibliteaduste seesmisi probleeme seal, kus piibliteadlased oma distsiplinaarsete kategooriatega opereerides ummikusse jõuavad. Näiteks on Dale C. Allison skeptiliselt Jeesus-uuringute võimaluste üle arutledes tõdenud, et sisuliselt sarnaste Jeesus-pärimuse autentsuskriteeriumide alusel jõuavad erinevad uurijad kardinaalselt vastupidistele tulemustele.⁹ Meetodi-alane kon-

⁷ Ain **Riistan**, „Living with the Sermon of the Mount – An Uncomfortable Presence of Transcendence” – *FARG* 36 (2003), 163–170.

⁸ Ain **Riistan**, „Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel” – *UA* 1/58 (2009), 4–37.

⁹ Dale C. **Allison Jr.**, *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids, Mi.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009), 54–60.

sensus ja meetodi-kohased tulemused ei korreleeru. Käesoleva töö ülevaate-artikli alalõikudes 1.4.3 ja 1.4.4 käsitlen ma sedasama probleemi Roy A. Clouseri teadusfilosoofilise analüüsi abil, võttes aluseks tema eristuse olemushüpoteeside ja perspektiiviteooriate vahel.¹⁰ See piibliteadustesse kõrvalt sisse toodud metatase eristus ei aita küll nimetatud küsimust lahendada, kuid kindlasti aitab see meil mõista, miks säärasesse olukorda on jõutud. Nii on siinkohal tegu teatud laadi piibliteadlase enesekaemusega. Muidugi ei ole enesekaemus interdistsiplinaarsuse ainus rakendusviis. Nii mõnelgi puhul aitab see lahendada ka konkreetseid uurimisülesandeid (nt artiklid 2 ja 4).

Mudelitest ja modelleerimisest. Antropoloog Alessandro Duranti rõhutab modelleerimise dünaamilist iseloomu – see leiab alati aset interaktsioonis (viimane ei pruugi olla ainult inimestevaheline, vaid leiab sageli aset ka tasandil inimene-keskkond). Selles interaktsioonis on mudel mõtlemist abistav vahend, mis varustab meid kujutluskemiga (*conceptual apparatus*), mille abil teatud ulatuvuses fenomene kirjeldada ning seega ka paremini mõista või seletada saab.¹¹ Deskriptiivne modelleerimine, mille kaudu töös uurimisküsimusi kirjeldakse, võib olla otsene või kaudne. Otsese modelleerimise näideteks on artiklid 2, 4, 5, 7 ja 8. Kaudse modelleerimise all pean silmas seda, et mingi konkreetse uurimisküsimuse kirjeldamise protsessis põhinevad nii kirjeldusviis ise kui selle käigus probleemi juurde toodud info ja probleemikohased üldistused modelleerimisel ka siis, kui see kirjelduses eksplitsiitselt ei sõnastu. Kaudse modelleerimise näideteks on artiklid 1, 3 ja 6. Töö kohta tervikuna kehtib põhimõte, et teoreetilised mudelid ja kasutatavad mõisted kasvavad kirjeldusprotsessi käigus välja uurija seesmisest dialoogist uurimisobjektiga. Selline lähenemisviis iseloomustab laiemalt antropoloogiast üle võetud piibliuuringute sotsiaal-teaduslikku meetodit.¹² Kuigi mitte kõik käesoleva töö artiklid ei seostu otseselt sotsiaal-teadusliku analüüsiga, on selle pitsere jälgitav kogu töös.

Kirjeldamisest. Ehkki piibliteadustes on nagu teisteski teadustes olemas mitmesugused, põhiliselt just kolleegidest asjatundjatele mõeldud spetsiaalsed erialaajakirjad, ei ole ükski käesoleva uurimuse artiklitest avaldatud neis väljaannetes. Nii UA kui FARG on interdistsiplinaarsed religioonialast uurimistööd publitseerivad ajakirjad. Seejuures on suurem osa käesolevast uurimusest kirjutatud teadlikult eesti keeles ja Eesti lugejat silmas pidades. Selle valiku põhjus on lihtne: rahvusvahelises perspektiivis tegeletakse Jeesus-uuringutega intensiivselt juba pikemat aega ja vastava kirjanduse hulk on väga suur, samas kui eesti keeles on leitavad vaid mõned sporaadilised tekstid. Ka piibliteadustega tegelevad meil Eesti väiksuse tõttu vaid üksikud uurijad. Jeesus-uurin-

¹⁰ Roy A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), 72–82.

¹¹ Alessandro Duranti, „On Theories and Models“ – *Discourse Studies*, October 2005 Vol. 7 (4–5), 409–429.

¹² Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 18–26.

gute temaatikaga tegelemine on oluline eestikeelse teaduse arendamise seisukohalt. Nii ongi käesoleva töö artiklid kirjutatud küll piibliteadlase poolt ja piibliteadustest, ent nõnda, et ka asjast huvitatud kõrvaltvaataja võiks diskussiooni lülituda.

Mõistekasutusest. Selline kirjutamissituatsioon on mõjutanud ka töö mõistekasutust. Piibliteadlasena piibliteadustest kirjutamine tähendab ühelt poolt paratamatult väljakujunenud distsiplinaarse sõnavara kasutamist. Ent ühtne sõnakasutus eeldab väljakujunenud keelekollektiivi olemasolu. Eestis, kus aktiivselt tegutsevad piibliteadlased võib kahe käe sõrmedel üle lugeda, on olukord paraku selline, et põhiliselt Tartusse ja Tallinna jagunenud kolleegid, kellest pealegi osa eelistab lugeda saksa- ja teine osa inglisekeelseid uurimusi, tõlgivad tihti erialamõisteid isiklikest eelistustest lähtuvalt. Aeg-ajalt pööratakse tähelepanu ka kolleegide kirjutatule, ent personaalsed harjumused on kohati tugevamad. Nii võib ka käesolevas töös leida eri artiklitest sünonüümseid mõisteid, nagu erisuskriteerium = diferentsikriteerium ja mitme allika kriteerium = mitmekordse atesteerimise kriteerium. Samas on need sõnad distsiplinaarselt ühetähenduslikud, kuna tegu on lihtsalt tõlkeerinevustega. Üldiselt olen seejuures püüdnud spetsiifiliselt erialaste mõistete tähendust artiklites mitte-teoloogist lugejale avada. Mõne spetsiifilise probleemi puhul on võtmemõisteid kirjelduse käigus ka täpsemalt piiritletud. Näiteks artiklis 3 uuritakse Jeesuse jutustatud lugu isast ja kahest pojast Mt 21:28-32. Teoloogias nimetatakse seda tüüpi lugusid üldiselt tähendamissõnadeks. Artiklis 3 annan ma sellele mõistele analüütilistel eesmärkidel täpsema sisu ja kasutan üldnimetusena sõna „mõistujutt”, kuid see ei laiene kogu tööle ja nii on „tähendamissõnad” üldmõistena ülejäänud töös ikkagi kasutusel. Teisiti on lood aga mõistetega, mida kasutatakse üldteaduslikult ja mille tähendus seega ületab distsiplinaarsuse piirid. Sel puhul ei tohiks lugeja otsida terminoloogias ranget ühetähenduslikkust, sest töö interdistsiplinaarne uurimisvaldkond on kirjelduskeelte poolest väga heterogeenne.

Kirjandusest ja teema senisest uuritusest. Nagu juba ülevaateartiklist nähtub, on ajaloolise Jeesuse kohane kirjandus väga ulatuslik. See kehtib kõigepealt Jeesus-uuringute kohta üldiselt, laienedes mitmesugustele üksikküsimustele. Käesoleva töö seisukohalt on see tähendanud paratamatult valikuid. Käesoleva töö kirjanduse valiku põhimõte on olnud funktsionaalne: kaasata kirjandust uurimisprobleemi jaoks piisavalt, et käsitletavad teemad oleksid etteseadetud ülesandepüstituse raames esinduslikult kaetud.

Iga artikli konkreetne ülesandepüstitus on seejuures siiski rohkem või vähem uudne. Artiklid pakuvad – eriti üheskoos esitatud tervikuna – lugejale värske perspektiivi ajaloolise Jeesuse uurimisega seotud probleemide mõistmiseks. Ent kuivõrd mõistmine võib olla nii „millegi mõistmine” kui samaaegselt ka „mõistmine millegi jaoks”, siis tahan siinkohal rõhutada, et käesolevas töös tehtut tuleks käsitleda esimese sammuna edasiste Jeesus-uuringute suunas. Selles võimalikus tulevikus tuleb rõhutada kaht aspekti.

Esiteks, töös esitatav keskne väide, et Jeesuse-alane ajalookirjutuse teadus on põhimõtteliselt avatud uurija religioossetele veenetele, tõstatab tulevase konstruktiivse uurimistöö seisukohalt teravalt üles vajaduse siduda ajaloo-uuringuga kristoloogia – ja seda mitte kristoloogia, vaid ajaloo-uuringu enese jaoks. Käesolevas töös olen teema mahukuse tõttu kristoloogia küsimused seni suuresti kõrvale jätnud. Nagu lugeja näeb, ei olnud juba praegu seda päris lõpuni võimalik teha, sest piirid ajaloolise Jeesuse ja kristoloogiliselt tõlgendatud Jeesuse vahel on ülivoolavad (et mitte öelda: olematud). Kristoloogiat mõistan siinkohal avaralt – mitte ühe teoloogiasuuna Kristus-käsitlusena, vaid Jeesuse isikukuju paratamatu tähenduslikkusena nii uurijale enesele kui lugejale, kellele ta oma töö adresseerib.

Teiseks, käesolevas töös on nii töö uurimisobjekti – ajaloolise Jeesuse uurimisloo – kui uurimismeetodi puhul jälgitav interdistsiplinaarsuse olulisus. Samas tähendaks interdistsiplinaarsus üksi uurimistöö veelgi suuremat killustumist, kui me näeme seda täna. Seega on oluline rõhutada, et konstruktiivne interdistsiplinaarne Jeesus-käsitlus peab olema holistlik, allutades heterogeense uurimismaterjali distsiplinaarsele kirjeldusele.

Kokkuvõttes tähendab see põhimõttelist komplementaarsusevajadust mitte üksnes eri distsipliinide, vaid ka teaduslike ja mitteteaduslike lähenemiste vahel – eesmärgiga ületada piibliteaduste traditsioonilisse ajaloolis-kriitilisse meetodisse valgustuse poolt sisse programmeeritud vastuolu mõistuse ja usu vahel. Siinkohal öeldut võib sõnastada ka teisti: kui tänapäeval on Jeesusekohane teadus, religioon, ilukirjandus, meedia jne suuresti erinevad diskursused (mis siiski, nagu ka käesolevast tööst nähtub, üksteisega kohati segistuvad), olles samas osaks üldisest Jeesuse teadmusest ühiskonnas, siis tulevane konstruktiivne Jeesus-käsitlus peab taotlema teadmusintegratsiooni.¹³

Töö koostamisel tekkinud raskustest. Isikunimede registri koostamisel tuli esile piiritlemise probleem: kuivõrd töö on Jeesuse uurimisest, siis esineb Jeesuse nimi väga sageli. Otsustasin sisse tuua eristuse piiblijastu ja sellele järgneva vahele. Mõneti on seegi piir ähmane, sest näiteks Antiookia Ignatios kirjutas oma kirjad levinud arvamuse kohaselt veel enne, kui sai kirja pandud Uue Testamendi viimane raamat. Ja kuna üks artikkel käsitleb otseselt Antiookia Teofilose mõttemaailma, siis ei pidanud ma otstarbekaks ka tema nime registris eraldi välja tuua. Nii on Ignatios registris, aga Teofilos mitte. Samas oli kohati raske vahet teha ka piibliteksti väljaandja ja temanimelise piibliväljaande vahel. Seetõttu ei seostu mitte iga tekstis olev sõna „Nestle” registris automaatselt kas Eberhard või Erwin Nestlega. Samuti ei sisaldu registris tabelites ja skeemides olevad nimed. Lühendite loetelust on välja jäetud

¹³ Teadmusintegratsiooni mõistega seotud problemaatika kohta vt lähemalt Peeter **Torop**, „Distsiplinaarsed piirid, uurimisobjekti piirid ja teadlase identiteet“ – *Teaduse uuringud: eesmärgid ja meetodid. Teaduslugu ja nüüdisaeg XI*. Toim. Rein Vihalemm (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2007), 77–92.

mõned lühendid, mis esinevad tekstis ainult ühes kohas ja on sealsamas ka lahti seletatud.

Kuna iga artikkel, ülevaateartikkel kaasa arvatult, on käsitletav ka eraldi võetuna, siis järgib **töö vormistus** üldiselt UA viitamise põhimõtteid. Sellele vastavalt on eestikeelsed piibliraamatute lühendid esitatud Eesti Piibliseltsi väljaande P 1997 kohaselt. Inglisekeelsetes artiklites järgitakse piiblitekstide lühendite puhul üldlevinud tava, mis on dokumenteeritud teoses „SBL stiilikäsi-raamat”.¹⁴ Inglisekeelsete artiklite piiblitsitaadid järgivad seal, kus nad on töö autori poolt otse esitatud, NIV piiblitõlget. FARG toimetuse lahkel loal ilmuvad inglisekeelsed artiklid seejuures vormistuslikult ühtlustatuna teiste artiklitega (sh on ühtlustamise käigus ajakohastatud veebiviited).

¹⁴ Patrick H. **Alexander**, John F. **Kutsko**, James D. **Ernest**, Shirley **Decker-Lucke**, David L. **Petersen**, *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999).

ÜLEVAATEARTIKKEL.

Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis

Käesolev töö uurib piibliteaduste jätkuvalt aktuaalset uurimisteemat – ajaloolise Jeesuse probleemi. Vaatluse all ei ole siinjuures niisiis otseselt ajaloolise Jeesuse isik ise, vaid teed ja viisid, kuidas uurijad ajaloolist Jeesust otsivad. Mõiste „ajalooline Jeesus” ise omab seejuures rea osalt kattuvaid, ent paljuki ka erinevaid tähendusi.

I. Ajalooline Jeesus

Kõige üldisemas, tänapäevase Eesti ilmalikus argitähenduses on ajalooline Jeesus isik, kes elas ajaarvamise vahetuse aegses Palestiinas ja kellest jutustav pärimus sai kristluse kui maailmareligiooni aluseks. Selle kõrvale asetub Jeesuse religioosne tähendus. Kristlaste jaoks oli Jeesus samas midagi enam – ta oli maa peal kõndiv, ennast ilmutav Jumal, lunastaja, kes sai inimeseks, et päästa inimkond patu, surma ja kuradi küüsist. Nii erineb ajaloolise Jeesuse isikukuju oma kultuuriliselt tähenduselt näiteks temaga samasse ajastusse kuuluvast Gaius Julius Caesarist küllalt oluliselt. Kuigi mõlemaid peetakse läänemaise ajaloo suurkujudeks, on Jeesus-uuringud juba uurimisobjektist lähtuvalt, erinevalt Caesari uurimisest, laetud sellega kaasnevatest usulistest küsimustest. Kristlus kui usund on jätkuvalt aktuaalne enam kui 2,1 miljardile inimesele,¹ samas kui Caesari isiku omal ajal jumalikustanud Rooma impeerium on ammu vaid lihtsalt ajalugu. Kristluse kultuurilise domineerimise tõttu on religiooni küsimus ajaloolise Jeesuse uuringute paratamatuks kontekstiks: ükskõik, mida Jeesusest ka ei kirjutataks, on see mingil viisil alati suhestatud nii autori kui lugeja religioossete või religioonivastaste hoiakutega.

Piibliteaduste kontekstis on väljendil „ajalooline Jeesus” aga piiritletum sisu. Siin tähistab see mõiste Jeesust teadusuuringute objektina koos sellega kaasneva problemaatikaga. „Ajaloolise Jeesuse probleem” on siinkohal uurijate eneste poolt tavaliselt määratletud eeskätt metodoloogilisena – milline meetod võimaldab kõige adekvaatsemalt kirjeldada reaalses ajaloos elanud tegelikku Jeesust ning kui palju temast üldse võimalik teada on. Kuid selle taustaks on üldisem, sageli sõnastamata küsimus ajalooteaduse ja teoloogia suhetest ning selle kõrval ka teaduse ja religiooni suhetest. Ning mitte ainult: seni kestnud uurimistöö tulemused võib seejuures kokku võtta kahe märksõnaga: skepsis ja mitmekesisus. Ühelt poolt on valdavalt teoloogilise taustaga uurimistöö jõudnud seisu,

¹ See arv pärineb religioonisotsioloogilist statistikat esitavalt veebisaidilt Adherents.com: <http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html> (23.10.2009).

kus öeldakse, et me teame ajaloolisest Jeesusest äärmiselt vähe. Teiselt poolt on uurijad oma töös rakendanud väga erinevaid meetodeid ja selle tagajärjeks on Jeesus-käsitluste mitmekesisus, seda eriti viimaste aastakümnete rõhutatult sekulaarsetes töödes. See olukord tõstatab paratamatult ka mitmesuguseid täiendavaid küsimusi uurimistöö enese kui teaduse olemuse ja konteksti kohta.

1.1. Ajaloolise Jeesuse probleem: skepsis uurimistöös

Ajaloolise Jeesuse uuringute esimeseks pääsukeks peetakse Hermann Samuel Reimaruse postuumselt ja anonüümselt aastail 1774–1778 avaldatud „Wolfenbütteli fragmente”. Selles lahutas Reimarus Jeesuse õpetuse (mis kuulub tema kaasaegsesse juutlusse) hilisemast apostlite õpetusest ja veelgi olulisemalt hilisemast kristlikust dogmaatikast.² Jeesus oli juudina sündinud ja kavatses selleks ka jääda, kuulutades jumalariiki sisuliselt samas messiaanlikus tähenduses, nagu tema kaasaegsed juudid seda mõistsid.³ Juudid ootasid, et tulev Messias rajab uue kuningriigi, milles kõik senised mured ja vaevad on jäänud seljataha ja ka kõik paganad tunnustavad Iisraeli. Siinkohal tuleb rõhutada, et ajal, mil Reimarus neid mõtteid kirjutas, oli valdavaks arusaamaks perspektiiv, mille kohaselt Jeesus kõneleb jumalariigist rääkides ajatu Jumala juures olevast paradiisist ja tema evangeelium juhatab vastuvõtliku inimese igavesse ellu sellessamas Jumala paradiisis. Läbinisti ajaloolise perspektiivi omaks võtnud Reimarus kirjutab:

„[E]vangeeliumi kuulutamine” tähendab lihtsalt selle rõõmsa sõnumi levitamist, et töötatud Messias ilmub varsti ja loob oma kuningriigi. „Evangeeliumisse uskumine” ei tähenda enam kui selle uskumist, et oodatud Messias tuleb varsti sinu lunastuseks ja oma auväärseks kuningriiki.⁴

Reimaruse järgi soovis Jeesus seda messiaanlikku kuningriiki rajada jõuga, ent Jeruusalemmas kukkus ta siiski läbi. Alles tema surma järel hakkasid ta jüngrid, kes olid Jeesuse ootusi jaganud, tema õpetustest kõnelema universaalses võtmes,⁵ pannes nõnda aluse sellele, mida me tänapäeval kristlusena tunneme.

Reimaruse jälgedes kujunes ajaloolise Jeesuse uuringute programm välja ajaloo ja dogma vastandumise taustal. Selle määratluse kohaselt toetus kristlik dogma supranaturalismile, samas kui ajalugu on läbinisti naturalistlik. Usu Kristus ja ajaloo Jeesus on ühildamatud.⁶

² Hermann Samuel **Reimarus**, „Concerning the Intention of Jesus and His Teaching” – *Reimarus: Fragments*. Ed. Charles H. Talbert (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2009), 59–269.

³ *Ibid.*, 71.124.

⁴ *Ibid.*, 125.

⁵ *Ibid.*, 126–130.

⁶ Väga ilmekalt illustreerib seda vastandumist „usu Kristuse” ja „ajaloolise Jeesuse” mõistepaari looja David Friedrich Strauss oma kriitikas Friedrich Schleiermacheri 1864. aastal ilmunud postuumselt Jeesus-käsitlusele, milles viimane oli üritanud ühendada ajalugu ja teoloogiat (vt Friedrich **Schleiermacher**, *The Life of Jesus* (Mifflintown, Pa.: Sigler Press,

Paradoksaalsel kombel oli antud lähenemises aga juba eos peidus ka teadustöö positiivsete tulemuste kahanemise seeme: Jeesuse isiku dogmast vabastamise juures pidid uurijad paratamatult midagi ette võtma ka evangeeliumimaterjalidega, kus sisaldub rohkesti imelugusid ja muud supranaturalismile viitavat. Üheks lahendusviisiks olid ratsionalistlikud käsitlused, mis üritasid imesid „ära seletada”. Heaks näiteks on siin Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, kelle lähenemine imedele peegeldab hästi ratsionalistliku ajastu hoiakuid. Koos teiste ratsionalistidega leidis ta 1828. aastal, et seletamatud loodusnähtused ei lükka ümber ega ka kinnita spirituaalset tõde.⁷ Paulus kinnitas, et piiblikriitiku kõige olulisem oskus on võime eristada arvamusest fakti. Sündmuses osalejate vahetu kogemus on fakt, selle tõlgenduslik seletamine koos pakutavate sündmuse põhjuse kirjeldustega aga arvamus. Pauluse käsitluses on piibli sündmustes vahetult osalenud inimeste ning hilisemate sündmuste vahendajate jaoks need kaks aga segistunud ja nii pakutaksegi meile arvamust fakti pähe.⁸ Näiteks Jeesuse vee peal kõndimise loo puhul (Mk 6:45-52 par) on teksti tasandil tegu lihtsalt keelelise apsuga: kreeka keelne περιπαθεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης (mere peal kõndima) on analoogne Septuaginta väljendiga στρατοπεδεύειν ἐπὶ τῆς θαλάσσης (mere ääres laagrisse jääma 2Ms 14:2). Uue Testamendi väljend tähendab seega kõndimist paljastunud merekaldal.⁹ Pauluse arvates juhtuski see lugu tegelikult kalda ääres, kuhu torm oli jüngrite paadi kandnud. Jeesus kõndis udus ja jüngritel tekkis illusioon, et ta kõnnib vee peal.¹⁰

Ent David Friedrich Strauss märkis oma kuulsaimas teoses „Jeesuse elu, kriitiliselt uurituna” 1835. aastal põhjendatult, et sellised seletused vaatavad

1997)). 1865. aastal ilmunud teose eessõnas tõdeb ta nõnda: „Tõeliselt kriitilise evangeeliumide käsitluse kaudu jõuab Schleiermachi Kristuse juurde niisama vähe, kui kiriku Kristuseni. Illusioon, mis on toetatud peamiselt Schleiermachi seletustist, et Jeesus võis olla sõna täielises mõttes inimene ja siiski samas seista kogu inimkonna kohal, on kett, mis ikka veel blokeerib kristliku teoloogia sadamat ratsionaalse teaduse avamere eest.” David Friedrich Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History. A Critique of Schleiermacher's „Life of Jesus”* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 5. Leander E. Keck summeerib antud teema asjakohaselt, avades Straussi positsiooni: „Schleiermachi lähikukkumisest õpime me, et teoloogia peab kas loobuma pidamast Jeesust üleloomulikuks olendiks või loobuma käsitlemast evangeeliume sõna ranges mõttes ajalooallikatena. Kahte asja korraga ei saa. Kui Jeesus on üleloomulik, ei ole evangeeliumid ajalooallikad, kui evangeeliumid on ajaloolised allikad läbinisti inimliku olendi kohta, ei ole Jeesus enam üleloomulik.” Leander E. Keck, „Editor's Introduction” – *The Christ of Faith and the Jesus of History*, lxxxi.

⁷ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1979), 51 (vrd Reimarus, *Concerning the Intention of Jesus*, 234: „Et Jeesus taastas pimedat nägemist, ei põhjenda väidet: järelikult on Jeesus tõeline Jumal ja inimene. Sellest, et Jeesus äratas Laatsaruse surnuist, ei järeldu, et ta ise pidi surnuist üles tõusma.”).

⁸ David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*. Lives of Jesus Series (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 49.

⁹ *Ibid.*, 500.

¹⁰ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 52.

teksti intentsioonist mööda. Kui imeloo eesmärgiks ongi jutustada imest, siis moonutab imede äraseletamine (minema seletamine) loo tähendust. Ülalmainitud vee peal kõndimise loo arutelus kirjutab Strauss:

Ainult see, mida ta [*autor* – A.R.] tahab jutustada, on uurimise vahetu lähtepunkt; mis tegelikult juhtus, on [---] hoopis teine küsimus. Sest kui meie arusaamade kohaselt ei saanud looduse kulgemisest irdumine toimuda, siis ei järeldu sellest, et kirjanik, kes kuulus kristluse primitiivsesse algusaega, ei oleks võinud säärast juhtumit uskuda ja sellest jutustada.¹¹

Straussi pakutud korrektiiv oli radikaalne ja uus: evangeeliumid on müüte loova kujutlusvõime vili. Müüdilisel mõtlemisel oli olnud pikk eelajalugu ja nii kujunes enamus evangeelseid müüte lihtsalt varasemate messiaanlike legendide Jeesuse-kohaseks mugandumise teel.¹² Mis puudutab vee peal kõndimist, siis on Vanast Testamendist leitav mitmekesine traditsioon, mille kohaselt Jumala ligi-olu inimestele avaldub valitud prohvetite meelevaldas loodusjõudude üle. Mooses lõhestas Kõrkjamere (2Ms 14), prohvet Eliisa tegi sedasama Jordani jõega, kasutades Eelija mantlit (2Kn 2:14). Samuti pani Eliisa raudkirve ujuma (2Kn 6:6). Ka Jeesuse ajal kõneldi sellest, et imetegijad võivad vee peal kõndida. Strauss teeb kokkuvõtte: „Et kõigi nende elementide ja ajendite olemasolul kujundati Jeesuse kohta sarnane legend, paistab võimalusena võrreldamatult suurem, kui et seda tüüpi päris sündmus oleks aset leidnud.”¹³ Sarnaselt käis Strauss läbi kõik evangeeliumitraditsioonid, leides igalt poolt müüdilise mõtlemise jälgi. Ta vastandas läbivalt kogu teoses supranaturalismi teesile rationalismi antiteesi, kritiseeris mõlemat teravalt ja pakkus seejärel dialektiliselt oma müüdilise käsitluse sünteesi. Tagajärjeks oli radikaalsest ajaloolisest skepsisest õhkuv teos, mis oli mõjult nii destruktiivne, et seda ei aktsepteerinud ei religioossed võimukandjad ega ka akadeemiline maailm. Strauss jäi oma hegellikust idealismist lähtuva kriitikaga üksi.

Kriitiliste uurijate valdavaks hoiakuks jäi jätkuvalt Jeesuse vabastamine dogma küüsis, et näidata teda sellisena, nagu ta tegelikult oli olnud. Samas kaasnesid selle protsessiga ka olulised arengud Uue Testamendi teaduses laiemalt, sh evangeeliumide omavaheliste kirjanduslike sõltuvussuhete selgitamine ja tänini valdaval positsioonil oleva kahe allika teooria väljatöötamine. Nagu tehti edusamme loodusteadustes, tajuti edusamme ka piibliteadustes.¹⁴

Sellise optimismi lainel kirjutati 19. sajandil ridamisi Jeesuse elulugusid, milles Jeesust käsitleti eeskujuliku inimesena. Tuntuim neist on kindlasti 1863. aastal ilmunud Ernest Renani populariseeriv Jeesus-käsitlus, mis ka eesti keeles olemas on. Renani Jeesus oli Galilea idüllilises loodusläheduses üles kasvanud unistaja, kes kuulutas armastusel ja südamepuhtusel rajanevat puhast usku,

¹¹ Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, 501.

¹² *Ibid.*, 86.

¹³ *Ibid.*, 504.

¹⁴ Hea lühiülevaate ajaloolis-kriitilise meetodi arenguloost esitab Raymond F. Collins, *Introduction to the New Testament* (London: SCM Press, 1992), 41–74.

millel pole mingit pistmist religioosete struktuuride kuiva reeglimeelsusega. Ristija Johannese mõjul hakkas ta arvama, et just tema peab rajama uue jumala-riigi, kuhu pääsevad vaesed lihtsad inimesed ja mille kultus on puhtam kui Moosese kultus. Selsamal pinnal tärkas ka vastuseis, mis päädis Jeesuse hukkamisega juutide mahitusel.¹⁵ Renan kombineeris kriitilise ajaloolase töö kujutlusvõimet kaasava kirjaniku ülesandega. Nagu ta ise ütles: „Sedakorda esitan lugejale valgest marmorist Kristuse, ühegi plekita kivirahnust tahatud Kristuse, lihtsa ja puhta nagu tunne, millest ta on tekkinud.”¹⁶ Raamatut saatis seetõttu väga suur müügiedu ning muidugi ootuspäraselt ka terav kriitika kiriklike positsioonide kaitsjailt, kes leidsid, et imedes kahtlemine ja Jeesuse ainult inimesena esitamine on lubamatu.¹⁷

Renani raamatu edu mõjul avaldas ka Strauss, kes jõudis elu jooksul paljudes asjades korduvalt meelt muuta,¹⁸ 1865. aastal uue käsitluse Jeesusest, milles ta üritas kokku võtta oma kriitilise uurimistöö positiivsed tulemused. Straussi Jeesus oli religioosne geenius, kes kujutles Jumalat inimeste vahel vahesid mittetegeva heatahtlikkuse ja kõikehõlmava armastuse personifikatsioonina. Et säärane arusaam oli Jeesuse enese loomuses, siis tundis ta end Jumalaga harmoonias olevat. Ta spiritualiseeris Seaduse, puhastas messiaanliku idee sellega seotud poliitilistest aspektidest ja kasutas mõistet „inimese poeg” moraalses-usulises võtmes. Kuna antiigis mõeldi tajude-üledest asjadest ainult ajalise distantse kategooriates, siis kõneles Jeesus tuleviku täiuslikkusest, aga ei seostanud sellega ennast. Apokalüptilised kujutelmad, mis „inimese poja” mõistega seotati, pärinevad Jeruusalemma langemise järgest juudikristlusest. Jeesus ei olnud fanaatiline entusiast.¹⁹

Renani ja Straussi ning paljusid teisi 19. sajandi autoreid ühendas seejuures arusaam, mille kohaselt ajalooline analüüs aitab meil mõista Jeesuse siseelu. Jeesus esindas argisele dogmaatilisele religioossusele vastanduvat kõrgemat spirituaalsust. Nii oli selle liberaalse teoloogia ajalooüringu suhe religiooni kahetine. Ühelt poolt vastandati kristlikule dogmale kriitiline ajalugu, ent samas sai selle ajalooüringu tulemusest endast omalaadne dogmaatiline alus usku-miseks – nüüd oli Jeesuse eeskuju see, mis moodsa ajastu kristlasi inspireerima pidi.

Aastal 1906 hindas Albert Schweitzer kõik need katsed siiski läbi-kukkunuks, tõdedes, et sellise uurimistöö tulemuseks oli ebaajalooline Jeesus, kelle kuvand peegeldas rohkem uurijate endi teoloogilisi hoiakuid ja soove kui tegelikku ajalugu – taustaks pealekauba ka tõdemus, et kriitiline ajalooteadus ei olnud terve sajandi vältel suutnud jõuda ühtse arusaamani sellest, kes see aja-

¹⁵ Ernest **Renan**, *Jeesuse elu* (Tallinn: Perioodika, 1996).

¹⁶ *Ibid.*, 9.

¹⁷ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 188.

¹⁸ Peter C. **Hodgson**, „Editor’s Introduction: Strauss’s Theological Development from 1825 to 1840” – *The Life of Jesus Critically Examined*, xv-l.

¹⁹ David Friedrich **Strauss**, *A New Life of Jesus. Volume 1* (London, Edinburgh: Williams and Norgate 1865); Hodgson, *Editor’s Introduction*, xlv.

looline Jeesus siis ikkagi oli.²⁰ Päris tulemusteta 19. sajandil toimunu siiski ei olnud, sest metodoloogia osas tehti mitmeid olulisi edusamme. Näiteks vaieldi läbi küsimus, millist evangeeliumi Uue Testamendi neljast evangeeliumist võib pidada kõige vanemaks. Kuna just evangeeliumid on meie peamised Jeesusekohased allikad, siis pakub Markuse evangeeliumi vanimaks tunnistamine tänini paljudele uurijatele teatud pidepunkte. Ka Schweitzer tunnustas Markuse prioriteedi leidmise positiivseks sammuks.

Schweitzeri uurimusele järgnenud aastad süvendasid skepsist uurimistöö positiivsete tulemuste võimalikkuse suhtes veelgi enam. William Wrede oli juba viis aastat enne Schweitzerit jõudnud järeldusele (mille Schweitzer hülgas), et Markuse evangeelium ei ole oma olult biograafiline tekst, vaid et tegu on teoloogilistest vajadustest lähtuva kirjandusliku kompositsiooniga, mis vahendab evangelisti-aegse kristliku kogukonna uskumusi, mitte ajalugu.²¹ Sellele järeldusele andis aga kaalu juurde evangeeliumide kirjaneku-eelse aastakümnete-pikkuse suulise pärimuse perioodi „avastamine” ning seda uuriva vormikriitika distsipliini reeglite väljatöötamine ja kasutuselevõtt. Nii tõdeski vormikriitika üks peamisi pioneere, Rudolf Bultmann, 20 aastat pärast Schweitzerit, et kui kriitiline ajaloouring üldse midagi kindlaks on teinud, siis on selleks asjaolu, et me ei tea ajaloolisest Jeesusest peaaegu mitte midagi.²² Seejuures võttis Bultmann tõsiselt ka teaduse ja teoloogia juba pikalt hõõgunud konflikti ning lahendas olukorra nende kahe põhimõttelise lahutamisega teineteisest, kinnitades teoloogiat eksistentsialistlikult interpreteerides, et ajaloolise Jeesuse isik ei olegi siinjuures oluline. Bultmanni arusaam osutus nii mõjukaks, et uurimistöö Saksamaal vaibus aastakümneteks.²³ Evangeeliumide aluseks oleva varakristliku suulise pärimuse vormikriitiline uuring seejuures muidugi jätkus ja tõdemus, mis selle käigus üha sügavamalt kinnitust leidis, oli, et mitte ainult evangeeliumid, vaid kogu varakristlik pärimus on oma olult usupõhine ja teoloogiline.

Siin tuleb nüüd öelda mõni sõna ka nende teadusmetodoloogiliste probleemide laiemast kontekstist. Uurimistöösse algusest peale sisse kirjutatud teaduse ja religiooni vastasseis saavutas Bultmanni ajaloouringuis oma haripunkti. Täpsemalt kirjeldas Bultmann kogu varakristlikku pärimust müüdilise maailmavaate väljendusena ning see piiras veelgi tänapäevase teadusliku ajalookirjutuse tulemuste võimalikku religiooset rakendust. Erinevalt 19. sajandi liberaalsetest

²⁰ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*. Algselt ilmus see teos pealkirjaga *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

²¹ Gerd Theissen, Annette Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 6.

²² Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: Scribners, 1935). Vaadatud aadressil: <<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=426&C=277>> (13.03.2011).

²³ Tuleb märkida, et siiski ainult Saksamaal ja Bultmanni õpilaste koolkonnas. Dale C. Allison on esitanud kümneid nimesid sisaldava ulatusliku loendi, mis märgib uurimistöö järjepidevust kogu 20. sajandi kestel: Dale C. Allison, „The Secularizing of the Historical Jesus” – *PRSt* 2/27 (2000), 149–151.

teoloogidest oli Bultmann veendumusel, et teadus ei saa ega tohi mitte mingil moel usule öelda, mida viimane uskuma peab. Nii ei ole ajaloolisest Jeesusest usule mitte mingisugust kasu – kui vaid ainult, et usk jaatab ajaloolaste hinnangut, et Jeesus siiski eksisteeris ja ta hukati ristil. Kuid siit kaugemale minna ei saa. Teadus ja usk elavad eri maailmades.²⁴

Hilisema teadusloo seisukohalt on selles lahutuses oluline just piiblikriitika autonoomsuse rõhutamine. Praegu, 21. sajandi alguses, on ajaloolise Jeesuse uuringuist saanud muuhulgas ka oluline komponent religioonide-vahelises dialoogis, eriti perspektiivis judaism-kristlus.²⁵ Akadeemilises maailmas viiakse Jeesus-uuringuid ellu sõltumatult uurija religioosest taustast ning avatus erinevatele ideedele ja lähenemisviisidele on kirjutamata reeglilik: kõik on korras seni, kuni tehtav töö vastab akadeemilise kirjutamise rangetele standarditele. See kõik on saanud suuresti võimalikuks tänu kriitilise ajaloouringu põhimõttelisele lahutusele teoloogiast, mis võeti Saksamaa piibliteaduses ette 19. sajandil ja 20. sajandi alul.

²⁴ Just Bultmann tõstis UT teaduses tekstide uurijapoolse „eelmõistmise” teema koos sellega käsikäes käiva ajaloolise uurimise objektiivsuse nõudest tuleva pingega oma kolleegide teravdatud tähelepanu fookusesse. Ta rõhutas, et ehkki uurimistöö ise peab taotlema objektiivust selles mõttes, et uurija ei tohi uuritava tekstilt soovida, et see vastaks mingitele etteantud dogmaatilistele nõuetele, ei tähenda see erapooletus seda, et uurija läheneks tekstile ilma eelhuvi ja eelteadmisteta. Just viimased teevadki teksti mõistmise üldse võimalikuks, uurijal peab olema elav elusuhe teksti ja see tähendab, et tõlgendus on alati avatud protsess. Vt Rudolf **Bultmann**, „The Problem of Hermeneutics” – *Rudolf Bultmann. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Ed. Schubert M. Ogden (London: SCM Press, 1985), 69–93 ja Rudolf **Bultmann**, „Is Exegesis Without Presuppositions Possible?” – *Rudolf Bultmann. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, 145–153. Taustaks on siin Friedrich Schleiermacheri, Wilhelm Dilthey ja Martin Heideggeri hermeneutikad. Eesti keeles vt Andrus **Tool** (Toim.), *Filosoofilise hermeneutika klassikat* (Tartu: Ilmamaa, 1997). Samas on lood nii, et ehkki Bultmann rõhutab objektiivse eksegeesi taotlemise vajadust ja räägib sellest, et uurimistöö ei tohiks olla dogmaatika vang, valib ta ise seejuures teadlikult oma eelmõistmise aluseks eksistentsialistliku filosoofia: Rudolf **Bultmann**, *Jesus Christ and Mythology* (London: SCM Press, 1964), 55; eesti keeles: „Jeesus Kristus ja mütolooogia” – *Akadeemia* 10/2006, 2142. Viimane aga seostub tema käsitluses otseselt ja konstruktiivselt just dogmaatikaga. Nii kinnitab ta küll ühelt poolt ajaloolise uurimise sõltumatust, kuid teiselt poolt leiab võimaluse oma hermeneutikaga ikkagi kirikut teenida. Vt Rudolf **Bultmann**, „Theology as Science” – *Rudolf Bultmann. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, 45–67. Vt ka Toomas **Paul**, „Rudolf Bultmann ja Piibli eksistentsiaalne interpretatsioon” – *Akadeemia* 12/1996, 2469–2509.

²⁵ Heaks näiteks on siin paavst Benedictus XVI dialoog Jacob Neusneriga, kui ta oma Jeesus-käsitluse Mäejuutluse lõigus Neusnerile viitab: „Enam kui ükski teine mulle teadaolev tõlgendus on see lugupidav otsekohene vaidlus uskliku juudi ja Jeesuse, Aabrahami poja vahel avanud mu silmad, nägemaks Jeesuse õpetuse suurust.” Joseph **Ratzinger**, Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (London et al.: Bloomsbury, 2007), 69. Teos, millele paavst viitab, on Jacob **Neusner**, *A Rabbi Talks With Jesus* (Montreal et al.: McGill-Queen’s University Press, 2003). Mõlemad raamatud on kirjutatud lähtuvalt autorite usupositsioonidest, taustaks (samuti mõlemal) ühtlasi ka kursisolek ajaloolise Jeesuse uuringuga.

Saksamaal taastus uurimistöö 1953. aastal, kui Ernst Käsemann juhatas sisse „uue uuringu” programmi, rõhutades, et juba ainuüksi asjaolu, et Uues Testamendis on neli evangeeliumi, annab tunnistust varakristlaste huvist Jeesuse ajaloo vastu. Ja see fakt legitimeerib ka ajaloolise Jeesuse teadusuuringud.²⁶ Uus uuring tõi kaasa ka muutuse ajaloo mõistmises: senise ajaloopositivismi asemel hakati ajalugu eksistentsiaalselt interpreteerima kui kohtumist.²⁷ Metodoloogilises plaanis tähendas see erisuskriteeriumi rõhutamist: kui Jeesus-pärimusest kõrvale jätta kõik see, mis kajastab võimalikke juutlikke ja kristlikke mõjusid, kohtume me Jeesuse unikaalsusega. Kui positivistlik ajaloo uurija oli otsinud ajaloost tõsikindlaid fakte, siis nüüd teisendus see faktide tõsikindlus eksistentsiaalseks kohtumise sillaks ajaloolise Jeesuse ja uurija vahel, kus Jeesust mõisteti vahendavat inimestele Jumala kutset otsustada usu kasuks.²⁸ Teisisõnu: erinevalt varasemast bultmannlikust ajaloolise Jeesuse ja temakohase teoloogia põhimõttelisest lahtusest astuti nüüd samm tagasi nende kahe ühtesulandamise teel. Ehkki uue uuringu autorid rakendasid ajaloolis-kriitilist meetodit kohati vägagi radikaalselt, jäi nende Jeesus-huvi ikkagi oma põhiolult teoloogiliseks. Utreeritult võib öelda, et Jeesus, keda otsiti, ei olnud ei juut ega „kristlane”, kuid sellegipoolest kuulutas ta dialektilise teoloogia kohtumõistmise ja armu topeltsõnumit.

I.2. Märkusi teoloogiast ja teadusest

Teoloogia on keskajast pärineva klassikalise määratluse kohaselt *fides quaerens intellectum*, „usk, mis otsib mõistmist” (Canterbury Anselm).²⁹ Thomas Aquinost määratles seejuures teoloogia ühtse spekulatiivse teadusena, mis lähtub kõrgeimatest printsiipidest (Jumala ilmutus) ning mille suhtes kõik teised teadused on vaid „teenijatüdrukud”.³⁰ Sellise hoiaku taustaks oli eeldus, et kogu inimteadmine on ühtne ja kiriku autoriteet iseenesestmõistetav. Mõiste *scientia* seostus seejuures demonstratiivse arutelu ja tõsikindlusega, erinevalt arvamusest (*opinio*), mis oli kõik ülejäänud – st see, mida ei saa mõistuspäraselt demonstreerida. Arvamused olid rohkem või vähem tõenäolised ja tõenäosus sõltus nende heakskiitmisest autoriteedi poolt ja viimaks omakorda ka autori-teedi ausameelsusest. Muidugi tähendas see, et kõige parem autoriteet oli Jumal ise, kes oli kirjutanud kaks raamatut: piibli ja looduse raamatu. See aga tähen-

²⁶ Ernst Käsemann, „The Problem of Historical Jesus” – *Essays on New Testament Themes*. Ernst Käsemann. Studies in Biblical Theology No. 41 (Naperville: Alec R. Allenson, 1964), 15–47. Mis puudutab teaduslike teadmiste nappust ajaloolise Jeesuse kohta, siis siin oli Käsemann Bultmanniga sama meelt – ainult et ta rõhutas, et seda enam peaksid uurijad vaeva nägema.

²⁷ James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*. Studies in Biblical Theology No. 25 (Naperville: Alec R. Allenson, 1959).

²⁸ *Ibid.*, 93–125.

²⁹ Canterbury Anselm, „Proslogion ehk kõnelus” – *Akadeemia* 9/1991, 1877.

³⁰ Thomas Aquinost, *ST Ia.I,2–5*.

das, et kui loodus on tõepoolest raamat ja Jumal selle autor (nii nagu ta on ka piibli autor), siis on looduse eneseväljendused sarnased keeleväljendustele – nad on märgid. Neid uurides mõtestab uurija lahti Jumala poolt loodusesse peidetud tähendusi.³¹ Nagu näeme, oli keskaegse teoloogia (teaduse) elutunnetus lahutamatult seotud ajastu sotsiaalse elukorraldusega. Järgnenud muudatused ühiskondlikul ja intellektuaalsel maastikul tõid kaasa selle suhtumismudeli murenemise ja uued positsioonid, luues raamistiku, milles Jeesus-uuringud tänini teostuvad.

I.2.1. Ilmutus, Pühakiri ja ajalugu

Reformatsioon ja sellele järgnenud kolmekümneaastane sõda tõid enesega kaasa autoriteetide paljususe probleemi – enam ei olnud võimalik rääkida jumalikust autoriteedist, mida üks ja ühtne kirik vahendab. Nii tähendas see, et uuritavas aineses langes rõhk välistelt faktidelt seesmistele kasuks: välised faktid kõnelevad tunnistaja usaldusväärsusest, seesmised puudutavad uuritava enese olemust. Nõnda taandus nii piibli kui looduse raamatu lugemisest autoriteedi teema.³²

1637. aastal ilmus René Descartes'i „Arutlus meetodist”, milles Descartes postuleeris, et universaalse teaduse kõige esimeseks reegliks peab olema kahtluse printsiip: „Kõige hoolikamalt hoiduda üleliia rutlemisest ning eelarvamusest ja oma otsustustesse mahutada ainult seda, mis mu vaimule paistaks nii selgelt ja distinktselt, et mul poleks põhjust selles kahelda.”³³ Descartes'i soov oli seejuures päästa *scientia* autoriteedi lagunemise kriisist (alternatiiv oleks olnud omaks võtta radikaalne skeptitsism).³⁴ Tuleb rõhutada, et kahtluse printsiibi eesmärk oli positiivne: jõuda vaieldamatu teadmiseni, millele siis nagu vundamendile toetada ülejäänud mõttekonstruktsioonid. Teisalt on aga siin selge, et enam ei otsinud usk mõistmist, vaid mõistmine oli see, mis kujundas usu. Samasse autoriteedi lagunemise konteksti kuulub aastast 1670 ka Benedictus de Spinoza lõikav kriitika selle kohta, et teoloogid nõuavad oma kunstlikult leiutatud ideedele jumalikku autoriteeti:

Igalt poolt kuuleme me, et piibel on Jumala Sõna, mis õpetab inimkonnale tõelist õndsust ehk siis teed päästmisele. Aga faktid on küllalt erinevad neist sõnadest, sest inimesed üldiselt ei näe vähimatki vaeva, et nende sõnade järgi elada. Me näeme, et peaaegu kõik inimesed esitavad pidulikult omaenda sõnu kui Jumala Sõna, nende peaaesmärgiks on seejuures sundida teisi mõtlema nii, nagu nad ise teevad, religiooni kasutatakse ettekäändena. Me näeme, ma ütlen, et teoloogide peahuviks on üldiselt olnud tuletada Pühakirjast nende endi kunstlikult leiutatud

³¹ Nii Nancey **Murphy**, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), 3–5.

³² Murphy, *Theology*, 6.

³³ René **Descartes**, „Arutlus meetodist” – *Descartes*. Jakov Ljatkter; *Arutlus meetodist*. René Descartes (Tallinn: Olion, 1995), 137–138.

³⁴ Murphy, *Theology*, 4.

ideid, millele nad siis nõuavad jumalikku autoriteeti. Ühelgi teisel alal ei näita nad üles vähem kõhklusi ja rohkem hulljulgust kui Pühakirja ning Püha Vaimu meele tõlgendamises. Ja kui nad tunnevad kõhklusi, siis ei ole nende hirm, et nad võiksid eksida oma arusaamas Pühast Vaimust ja kalduda kõrvale päästmise tee-rajalt, aga nad kardavad, et teised võivad veenda neid nende vigades, nõnda hävitades nende isikliku prestiiži ja tuues kaasa põlguse.³⁵

Seejuures tõi Spinoza piibliraamatu samale tasemele looduse raamatuga ehk teoloogia keelepruugis öeldult – eriilmutus pole kõrgemal üldilmutusest. Enam ei informeerinud usk teadust, vaid teadus informeeris usku. Ja teadus ei lähtunud enam kõrgeimast ilmutusprintsiiibist, vaid juurdlevast mõistusest, mis võis hakata kahtlema ka ilmutuses endas:

Et põgeneda sellest segaduste maailmast ja vabastada oma meeled teoloogide eelarvamusist ning vältida inimlike leiutiste järelemõtlematut omaksvõttu jumalike õpetuste pähe, tuleb meil arutleda Pühakirja tõlgendamise kohase meetodi üle ja uurida seda põhjalikult. Sest kuni me ei mõista seda, ei saa me teada mingilgi kindlal moel, mida piibel ehk Püha Kiri tahab õpetada. Lühidalt öeldult arvan ma, et Pühakirja uurimise meetod ei erine Looduse uurimise meetodist ja on tegelikult sellega täielikus kooskõlas.³⁶

Need Descartes'i ja Spinoza poolt näitlikustatud teemad kulmineerusid 18. sajandil, mil nii Inglismaal kui Saksamaal sai teoks põhimõtteline muutus suhtumises Pühakirja.³⁷ Inglismaal vaidlustati piiblis sisalduv ajalooline ilmutus: kas on võimalik, et täiuslikult hea Jumal on jätnud suurema osa inimkonnast nii ajalises kui ruumilises plaanis ilma otsustava juhatuseta, andes eriilmutuse ainult tillukesele teistest isoleeritud lõigule inimkonnast? Äkki on ilmutuseks nimetatu lihtsalt üks konkreetne näide sellest, mille Jumal on teatavaks teinud kõikjal ja kõigile? Ja pealegi: kas traditsiooniline ilmutuse „saladuslikkusele” apelleerimine ei tähenda seda, et ilmutuseidee ise ei saagi olla mõistuspärane, et tegu on vaid pimesa religioosse ebausklikkusega, mis tuleks tagasi lükata? Nimetatud filosoofilise koega küsimuste juurest jõuti ajaloo juurde: isegi kui arvata, et ilmutus on võimalik ja mõistuspärane, siis kas see ka tegelikult aset leidnud on? See viimane probleem ei kuulunud enam teoreetilise arutelu valdkonda, tegu on faktiuurimusliku küsimusega. Niisiis küsiti piiblisündmuste usaldusväärsuse järele, eriti muidugi seoses piibli imelugudega, sest saabunud „teadusliku mõtlemise ajastul” osutusid imed eriti problemaatilisteks.³⁸ Need küsimused kulmineerusid naturalist David Hume'i 1748. aastal ilmunud teoses „Uurimus inimarust”, milles ta sõnas:

³⁵ Benedictus **Spinoza**, „Tractatus theologico-politicus” – *Complete Works*. Spinoza. Transl. Samuel Shirley. Ed. Michael L. Morgan (Indianapolis: Hackett, 2002), 456.

³⁶ *Ibid.*, 457.

³⁷ Hans W. **Frei**, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven, London: Yale University Press, 1974), 51.

³⁸ *Ibid.*, 52–53.

Ime on looduseaduste rikkumine ning kuna kindel ja muutumatu kogemus on need seadused rajanud, siis on tõendus ime vastu sellest samast faktist lähtuvalt niisama täielik kui ükski kogemusepõhine argument kujuteldavalt üldse olla saab.³⁹

Seejuures lahutas ta teineteisest radikaalselt usu ja mõistuse ning teaduse ja religiooni: kristlik religioon on algusest kuni praeguseni imedest lahutamatu, seda saab omaks võtta ainult usu kaudu, mõistus ei tõenda siin midagi. Uskumine ise on seejuures muidugi kogemuse ja ratsionaalsusega vastuolus.⁴⁰

Selsamal sajandil Saksamaal toimuv käis mõneti erinevaid radu, sest siin kombineerus valgustuse ratsionalism otseselt Saksa reformatsiooni pärandiga. Reformatsiooni printsiip *sola scriptura* („ainult Pühakiri”) vastandas piibli sõnasõnalise tähenduse keskaegsele kiriklikule traditsioonile ja see tõlgenduslik antitraditsionalism teises ratsionalismis usu ja tõe kohaseks antiautoritaarsuseks. Just selles võtmes kaotasid hermeneutikas piibli „otseste tekstitähenduse” kasuks oma positiivse rolli ka seni ortodoksias olulised konfessionaalsed vormelid. Sõltumata sellest, mida mõisteti piibli autoriteetse ainutõena, sai selle tekstide tähendust taibata ainult kõigile kirjalikele dokumentidele ühiste tõlgendusreeglite kaudu. Erinevalt Inglismaal toimunud diskussioonist, kus piibli faktide teemat käsitleti empiirilise tõendusmaterjali küsimusena, toetusid Saksa uurijad oma protseduurides üsna üksmeelselt uuritava teksti sisemistele, st kirjanduslikele ja ajaloolistele aspektidele.⁴¹

Neis seostes tõstati teravalt küsimus, kuidas saab piiblitekst vahendada unikaalset ilmutust Jeesuse Messiaks-olekust. Veel 17. sajandi protestantlikus ortodoksias oli esiplaanil olnud piiblitekst kui tekst – „piibliteoloogia” mõisteti tõestustekstide kogumina, mida ajalooküsimustest mööda vaadates Pühakirjast ortodoksia õpetussüsteemide tõenduseks otsiti.⁴² Sajand hiljem oli tekstide tähenduses toimunud nihe, isegi konservatiivsed teoloogid rõhutasid teksti sõnade ja nende poolt kirjeldatu erinevust ning leidsid, et ilmutus seostub pigem sõnade poolt kirjeldatu kui sõnade enestega.⁴³ Teaduse ja religiooni ning mõistuse ja usu kohtumiskohaks sai seega piibliajalugu. Sõltumata uurija vaadetest olid kõik ühel meelel selles, et ilmutus on „ajaloosarnane” (*Geschichtsähnlichkeit*).⁴⁴

Ja just selles piibliajaloo punktis lahutas Gotthold Ephraim Lessing 1777. aastal oma lühikeses essees „Vaimu ja väe tõendusest” normatiivsust taotlevad filosoofilised ja teoloogilised mõttesüsteemid ajaloost, sõnades: „Juhuslikud

³⁹ David **Hume**, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. Ed. Eric Steinberg (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977), 76.

⁴⁰ *Ibid.*, 90.

⁴¹ Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 55–56.

⁴² Gerhard F. **Hasel**, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978), 17.

⁴³ Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 89.

⁴⁴ *Ibid.*, 59.

ajalootõed ei saa mitte iialgi osutada paratamatute mõistustõdede tõenduseks.”⁴⁵ Kristus võis teha imesid – seda Lessing ei eita. Aga imesid tänapäeval enam ei sünni, niisiis on kõik, mis meil on, vaid ajaloolised raportid asjadest, mida me nüüd enam kinnitada ei saa. Jeesus jääb meist kaugele minevikku ja me pääseme temani ainult tunnistajate vahendusel. Kuid miks peaksime me neid tunnistajaid usaldama, kui meie enda kogemus on erinev? Ja isegi kui me neid usaldaksime, kuidas saab üks ajaloosündmus põhjustada metafüüsilised ideed? Et Kristus tõusis surnuist üles ja tema jüngrid uskusid ta olevat Jumala Poja, võib olla ajalooline tõde. Kuid sellest ei järeldu veel, et ka kõik teised peaksid paratamatult Kristusesse uskuma, sest viimase väite tõenduse kuulub teistsugusesse kategooriasse kui ajaloo tõde. Nii lahutab usku ja ajalugu „kole lai kraav” (*der garstige breite Graben*), mis on tänini ületamatu.⁴⁶

Siinkirjeldatud mõtteloolised protsessid määratlesid paljuskki ajaloolise Jeesuse uuringu kuju. Jeesust hakati teaduslikult uurima olukorras, kus kesk-aegse ühtse, autoriteetidele tugineva teadmise asemel pidid uurijad arvestama teadmise autonoomsusega kaasnenud killustumisega kohati omavahelises pinges olevateks eri valdkondadeks. Teadust ja religiooni ning usku ja mõistust käsitleti sageli teineteisele vastanduvatena. Piibli ajalooline uurimine lahutati Pühakirja teoloogilisest ja usulisest lugemisest. Kui vaadata tagasi ajaloolise Jeesuse uurimisloo kahesaja-aastasele ajaloole ja selle tänapäevasele seisule, siis võib üldistavalt tõdeda, et valgustuse pärand ei ole kuhugi kadunud ja eri teadmisvaldkondade fragmenteerumise protsess on aina süvenenud.

I.2.2. Piibliteadused ja teoloogia

Tänapäevasele akadeemilisele piibliuuringule andis eriomase kuju Johann Philipp Gabler, kes 1787. aastal lahutas piibliteoloogia dogmaatikast. Piibliteoloogia pidi seejuures tegelema põhiliselt ajaloo uurimisega, selgitamaks, mida piiblitekstide autorid oma ajastu kontekstis täpsemalt mõtlesid ja ütelda soovisid. Dogmaatika ülesandeks oli selle järel siis ajaloouuringute tulemuste mõtestamine kiriku kaasaegses kontekstis.⁴⁷ Gableri eristuse intentsioon oli praktiline: eristada tekstides väljendatud ajatud ja universaalsed ideed piibliteksti autori ajastule iseloomulikest kontekstuaalsetest ideedest, st teha selgeks, mis kõlbab dogmaatikas kasutada ja mis mitte. Ta tõdes, et kui vaadata teoloogiat, siis on dogmaatika läbi aegade olnud väga varieeruv, ja pakkus sarnaselt

⁴⁵ Gotthold Ephraim **Lessing**, „On the Proof of the Spirit and of Power” – *Lessing’s Theological Writings*. Gotthold Lessing. Selected and Translated by Henry Chadwick (Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1957), 53.

⁴⁶ *Ibid.*, 55.

⁴⁷ Johann Philipp **Gabler**, „An Oration. On the Proper Distinction between Biblical Theology and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each.” – *J.P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality*. John Sandys-Wunsch, Laurence Eldredge. *SJT* 33 (2), April 1980, 134–144.

Spinozale üheks selle olukorra olulisemaks põhjuseks puuduliku hermeneutika – tõlgendajad on oma ideid teksti sisse lugenud. See pole siiski ainus põhjus, sest dogmaatika nimelt peabki olema tõlgendav ja piiblitõdesid tänapäeva aktualiseeriv distsipliin. Nii pidi piibliteoloogia andma dogmaatikale ühtse ja kindla teadusliku aluse. Seejuures toimus aga veel üks eristus: tuleb vahet teha Vana ja Uue Testamendi perioodide vahel, sest erinevad piiblitekstide autorid kuulutavad erinevaid religioonivorme.⁴⁸ Gableri ideed osutusid mõjukaiks ning üheks tagajärjeks oli seejuures ajalooteadusena mõistetud piibliteoloogia täiendav jagunemine eri uurimisharudeks.⁴⁹

Gableri programmi puhul tuleb tõdeda, et see saab konstruktiivselt töötada ainult eeldusel, et (ajaloo)teadus, mis peab (dogmaatilist) teoloogiat informeerima, esitab oma töö tulemusena enam-vähem ühtse süsteemse teadmise, kusjuures see teadmine peab olema dogmaatiku jaoks kasutuskõlblik. Teisisõnu eeldab Gableri programm mõistuse ja usu põhimõttelist harmooniat. Philip Esleri hinnangul tuleb Gableri teadusoptimismi mõista 18. sajandi luterliku teoloogia probleemide kontekstis: Gabler uskus, et tema ajastu kõige kriitilisemaks probleemiks oli protestantlik ortodoksia, mis oli kõigest paari sajandi vältel pärast Martin Lutheri surma välja arendanud keskaegse katoliiklusega samaväärselt rõhuvana tajutud skolastilise süsteemi.⁵⁰ Ajalooteadus pidi siin appi tulema.

Ehkki uurimistöö hilisem kulg võttis kohati täiesti teistsuguse suuna, ei ole see gablerlik optimism teaduse kasulikkusest dogmaatikale teoloogide seast kunagi päris kadunud. Selle jätkuvast elujõulisusest kõneleb nt teoloog Hans Küngi 1974. aastal ilmunud raamat „Olla kristlane”.⁵¹ Selle teose teise osa teemaks on kristluse erilisus ja Jeesus Kristuse probleem. Küng küsib: milline Kristus? Religioosse harduse Kristus-pildid on ajastute vältel olnud väga erinevad. Samal moel on ka kristlik dogmaatika kirjeldanud erinevaid Kristusi, usulises entusiasmis ja maailmakirjanduses visandatust kõnelemata. Vastus, mille Küng esitab, seisneb teadusliku ajaloolis-kriitilise piibliuurimise poolt kirjeldatus – just teadus on see, mis aitab meil jõuda selleni, kes Jeesus tegelikult oli.⁵² Küng tahab lugejat veenda kahes asjas: esiteks, kogu kristluse tuumaks on Jeesuse isik, kogu kristlikku õpetust ja elukäsitlust tuleb mõõta just temast lähtuvalt; ning teiseks, kriitiline teadustöö on seejuures miski, mille tähtsust ei tohi kunagi alahinnata.

⁴⁸ Gabler, *An Oration*, 134–144.

⁴⁹ VT ja UT uuringud – nii kõneldaksegi tänapäeval tavaliselt piibliteadustest mitmuses. Sellele lisaks eristuvad siin eksegees (ajaloolis-kriitiline uuring oma meetoditega) ja teoloogia, st eksegeesi käigus leitu süntees (sisaldades nii ajaloolist kui teoloogilist hinnangut).

⁵⁰ Philip F. Esler, *New Testament Theology. Communion and Community* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 17–18.

⁵¹ Hans Küng, *On Being A Christian* (London: SCM Press, 1991).

⁵² *Ibid.*, 126–165. Eriti iseloomulik on järgnev: „Selles hõlmavas mõttes varustab ajaloolis-kriitiline meetod teoloogia instrumendiga, mis võimaldab küsida tõelise, reaalse, ajaloolise Kristuse kohta nii, nagu see ei olnud lihtsalt võimalik varasematel sajanditel.” (*Ibid.*, 156).

Seejuures on väga iseloomulik Küngi poolt püstitatud topeltküsimus: (a) kas ajaloolis-kriitiline uurimistöö eeldab usku? ja (b) kas usk eeldab ajaloolis-kriitilist Jeesuse uurimist? Mõlemale küsimusele vastab ta eitavalt. Ka uskmatu võib teostada objektiivse Jeesus-uuringu: niikaua kui uurija on oma uskumustest teadlik ja ei lase neil oma uurimistöö tulemusi mõjutada, on kõik hästi. Uurimistöö eelduseks ei ole usk või uskmatuse, vaid avatus uurimistöö tulemuste suhtes. Uurimistöö käigus kõrvale asetatud uskumused võivad aga seejuures saada mõjustatud töö tulemusist. Usk omakorda küll ei eelda teadustööga kursisolekut, aga sellisena on usk naiivne. Naiivsus ei ole iseenesest kuri, kuid see võib olla ohtlik ja viia inimese väärate järeldusteni Jeesuse kohta. Niisiis peaks usk olema intelligentne, viimane aga eeldab (kas otseselt või kaudselt) ajaloolist uuringut.⁵³ Nagu Gableri puhulgi, tasub ka Küngi juures siinkohal tähele panna kirjutatu konteksti. Arutelus naiivse usu üle kõneleb Küng ootamatute usukriiside tekkimise võimalusest siis, kui ettevalmistamata usklik satub ootamatult vastakuti teadustöö probleemidega – ja et siin on kirikujuhtidel, kes pole oma kogudusi ette valmistanud, väga kerge kõiges teoloogide süüdistama hakata. Küng lisab: õnneks on moodsad kommunikatsioonivahendid taganud selle, et teadustöö tulemusi ei saa enam saladuses hoida.⁵⁴ Selliseid asju ei kirjutata niisama. Üsna ilmselt on siin tegu kriitikaga kirikujuhtide aadressil, ehkki konkreetsetest näidetest autor hoidub.

Ja tõepoolest, positsioon, mille kohaselt teaduse ülesanne on teoloogiat informeerida selle võimalusist (ehk tugevamas sõnastuses: ette kirjutada teoloogiale, mida võib ja mida mitte) ei ole eriti kirikutes kuigi head vastuvõttu leidnud. Philip Esleri sõnutsi on väga ebatõenäoline, et Gabler osanuks ette näha, kuidas ajalooline kriitika muutus oma arenemise käigus vastumeelseks nii suurele osale kristlaskonnast, nagu see hiljem juhtus.⁵⁵ Siinkohal ei ole asi ainult usklike informeerimatuses ja sellest tulenevais eelarvamuses (nagu Küngi märkustest arvata võiks), vaid probleem on tõsisem. Nii olid 19. sajandi lõpuks mitmed teoloogid hakanud tajuma, et ajalooline uurimismeetod ise on oma olult teravas vastuolus teoloogilise (dogmaatilise) meetodiga. Kõige selgemini väljendub see Ernst Troeltschi 1898. aastal avaldatud artiklis „Ajaloolisest ja dogmaatilisest meetodist teoloogias”:

Ma olen otseselt osutanud palju sügavamale lähtepunktile, millest saab alguse kristliku ideedemaailma lagunemine. Ma viitan *ajaloolisele meetodile iseeneses*, „kristluse ja ajaloo” probleemile. Viimast ei tule mõista kristluse kaitsmisena ajaloolise kriitika konkreetsete tulemuste eest, vaid pigem kui mõju, mida moodne ajalooline metodoloogia avaldab kristluse kontseptsioonile tervikuna. Niipea kui piibliuuringutele ja kirikuloole rakendatakse ajaloolist meetodit, saab

⁵³ *Ibid.*, 164.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Esler, *New Testament Theology*, 17.

see juuretiseks, mis muundab kõik, kuni see viimaks lõhkab varasema teoloogiliste meetodite vormi.⁵⁶

Troeltschi kohaselt iseloomustavad ajaloolis-kriitilist meetodit kolm üksteisega lahutamatult seotud printsiipi, mis on vastuolus dogmaatilise meetodiga: kriitika, analoogia ja korrelatsiooni printsiibid. Esimene neist sedastab, et ajaloos on meil tegu alati ainult tõenäosusotsustega, mitte aga absoluutselt tõese või väära kohaste väidetega. Religioossele traditsioonile rakendatult tähendab see, et ajaloolane ei saa seda traditsiooni jaatada absoluutide kategooriates. Usk aga just seda teebki: kristluses ripub kõik ära Jeesuse Kristuse surma ja ülestõusmise ning tema Jumala ilmutuseks olemise tingimatust jaatamisest. Usutunnistust öeldes ütleb inimene: „Mina usun”, mitte „Ma arvan, et on tõenäoline, et...” Ja ka dogmaatika lähtub ikka usust, mitte tõenäosusest. Ajaloolise kriitika teine printsiip sedastab, et selle töömeetodiks ehk „instrumentaalsuseks” on analoogiate rakendamine. Ajaloolane töötab, luues analoogiate abil seoseid erinevate sündmuste vahel. Me mõistame võõrast tuttava kaudu. Viimane aga tähendab, et ajalugu eeldab kõigi ajaloosündmuste põhimõttelist sarnasust (mitte samasust). Nii mõistame me ka nt piibli imelugusid analoogias teiste sarnaste lugudega üle maailma. Kõik see kokku tähendab aga seda, et ajalukku ei mahu tegelikult midagi täiesti unikaalset: nt Jeesuse Kristuse ülestõusmise tegelikkus ei sobitu põhimõtteliselt ajaloo uuringute sisse. Kolmas, korrelatsiooniprintsiip, kinnitab, et ajaloos on kõik sündmused omavahel seotud neile eelnevate põhjuste ja neile järgnevate tagajärgede ahelasse, ajaloosündmused on läbinisti kontekstuaalsed. Sellega kaasneb tõdemus, et ka kõik see, mida me tajume unikaalsena, on mõistetav ainult seda ümbritseva totaalsuse kaudu.⁵⁷ Jeesus Kristust ei ole võimalik ajaloost välja rebida ja teda ajaloo üle asetada. Viimast aga dogmaatiline meetod just teebki. Kokkuvõttes viib ajalugu meid põhimõttelisse relativismi, mis on dogmaatika absoluudile orienteeritusega otseses vastuolus.⁵⁸

Samasse konteksti asetub Martin Kähleri 1892. aastal ilmunud teos „Nii-nimetatud ajalooline Jeesus ja ajalooline, piibellik Kristus”,⁵⁹ milles ta eristas

⁵⁶ Ernst **Troeltsch**, „Historical and Dogmatic Method in Theology” – *The Historical Jesus Quest. Landmarks in the Search for the Jesus of History*. Ed. Gregory W. Daves (Leiderdrop: Deo Publishing, 1999), 30–31. Rõhutus originaalis.

⁵⁷ *Ibid.*, 32–33.

⁵⁸ Vt ka Ernst **Troeltsch**, „Historiography” – *ERE* 6. 716–723. Siinsetes kommentaarides Troeltschile toetun teosele Alister E. **McGrath**, *The Making of Modern German Christology 1750–1990* (Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 1994), 118–119. Samas võtmes kirjutas neist probleemidest (sedakorda teoloogia poolelt) Adolf Schlatter, kes oma 1905. aastal ilmunud essees „Ateistlikud meetodid teoloogias” kritiseeris teravalt ajaloolis-kriitilises meetodis peituvat ateismi ja kinnitas, et ei tänapäevase kultuuri maailmavaade ega moodne ajaloometod ole Uue Testamendi uuringuis adekvaatsed. Ta rõhutas, et kõik meetodid, mis üritavad uurida piiblitekste, arvesse võtmata Jumala tegevust, on juba oma loomult ateistlikud. Vt Hasel, *New Testament Theology*, 39–40.

⁵⁹ Martin **Kähler**, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (München: Kaiser Verlag, 1961).

mõiste „ajalugu” kaks erinevat tähendust. *Historie* on ajalooteaduse poolt kirjutatud teaduslikku objektiivsust taotlev ajalugu, *Geschichte* aga eksistent-siaalne ajalugu, millega kaasneb ajaloosündmuste personaalne tähendusrikkus.⁶⁰ Kähler rõhutas seejuures jõuliselt, et kriitilise ajalooteaduse ajalooline Jeesus (*historische Jesus*) on vaid teadlaste mõttetöö vili, mitte aga vahetu tee tege-likus ajaloos elanud Jeesuse mõistmiseks.

Moodsate autorite ajalooline Jeesus varjab meie eest elava Kristuse. „Jeesuse elu” liikumise Jeesus on vaid modernne näide inimliku leiutusoskuse toodangust, mis pole parem kurikuulsast Bütsantsi kristoloogiast. Nad on mõlemad võrdselt kaugel tegelikust Kristusest. Selles mõttes on historitsism niisama meelevaldne, niisama inimlikult ülbe, niisama spekulatiivne ja „usutult gnostiline” kui see dogmatism, mida omal ajal peeti modernseks.⁶¹

Kähleri tehtu on tähelepanuväärne – sisuliselt purustas ta kriitilise ajalooteaduse pretensiooni olla teoloogiale teejuhiks tõe juurde. Siitpeale osutus Jeesus-uurin-guis võimalikuks põhjendada eri maailmade (tänapäevases keelepruugis dis-kursuste) olemasolu. Kuigi teoloogia ei ole tagasi võitnud keskaegset rolli olla kõigi teaduste valitseja, on ta (soovijate jaoks) saavutanud vähemalt sõltu-matuse teadusest.

Veel korra tagasi tulles Lessingi „koleda laia kraavi” teema juurde: Gerd Theissen ja Dagmar Winter kommenteerivad seda tabavalt, kirjeldades uurimis-töö tänapäevast seisust. Esiteks, „kraav on läinud sügavamaks. Ajalooline allikate kriitika on muutunud radikaalsemaks. [...] Kogu ajalooline teadmine on eksi-mustele avatud rekonstruktsioon, mis tugineb eksimustele avatud allikatel. Küsimuseks on alati, mis on rohkem või vähem usutav.”⁶² Teiseks, „kraav on muutunud pikemaks, sel on palju harusid. [...] Kõik on relatiivne, seotud aja-loolisse konteksti; miski pole absoluutne. Ajaloolise relativismi probleem ähvardab lahustada Jeesuse unikaalsuse. Kraav ei ole mitte ainult pikem, vaid see viib kraavide labürinti, kus kõik on kõigega seotud, kuid väljapääsutee jääb peidetuks.”⁶³ Kolmandaks „on kraav muutunud laiemaks”, st tänapäeval tunne-tame me palju selgemini, kuivõrd teistsuguses (meie seisukohalt) ning võõras ajas ja ruumis Jeesus elas ning tegutses. Ja ka ajalooline uurimistöö ise sunnib uurijat samas suunas – üle kõige kardab tänapäevane ajaloolane etteheidet, et ta moderniseerib Jeesuse ütlema seda, mis talle endale õige tundub. Ja, et arendada see mõttekujutus lõpuni, lisavad nad: hoolimata sellest, et kellelgi ei ole Lessingi kraavi ületamine õnnestunud, on siiski tehtud üks oluline avastus: kraav on täis vett ja selles on päris tore ujuda.⁶⁴

⁶⁰ Eesti keeles on seda vahet raske teha. „Geschichte” puhul saab siiski rõhutada liitsõna „ajalugu” teist poolt – „aja-lugu”.

⁶¹ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 16. Rõhutus originaalis.

⁶² Gerd Theissen, Dagmar Winter, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Cri-teria* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002), 228.

⁶³ *Ibid.*, 228–229.

⁶⁴ *Ibid.*, 229.

I.3. Ajaloolise Jeesuse probleem: mitmekesised Jeesus-kuvandid

Paralleelselt väljakujunenud eksegeesi kaanoneid järgiva uue uuringu ja teiste teoloogiliste lähenemismallidega hakkas 20. sajandi teisel poolel peamiselt inglisekeelses maailmas jõudu koguma ka mõneti teistlaadne lähenemine ajaloolise Jeesuse küsimusele – ajaloolise Jeesuse uuringute kolmas laine. Sellesse kuuluvate arvukate eriilmeliste uurimuste ühisnimetajaid on Gerd Theisseni ja Dagmar Winteri kohaselt kolm:

1. Jeesust mõistetakse esmajoones judaismi kategooriate kaudu, vastandudes katseile ajaloouringu kaudu legitimeerida kristlikku usku.
2. Vaidlustatakse kanooniliste evangeeliumide eelistamine Jeesus-uuringute allikaina. Põhimõtteliselt on võrdselt olulised kõik allikad, sh ka apokrüüfised evangeeliumid ja Jeesus-traditsioonid ning kanooniliste evangeeliumide teoloogilist orientatsiooni ei võeta arvesse.
3. Jeesust tõlgendatakse kavatsuslikult Palestiina ajaloo sekulaarse ja sotsiaalse konteksti kaudu.⁶⁵

Nii tõi Samuel G.F. Brandon juba 1967. aastal esile Uue Testamendi poliitilise konteksti, kirjeldades Jeesust mehena, kes toetas Rooma vastu võitlevaid vabadusvõitlejaid (seloote) ja kellekohased traditsioonid hiljem paganakristluses apoliitiliseks värviti.⁶⁶ Judaismi tausta esiletõusu valdav osa jääb siiski 1980. aastaisse. Anthony E. Harvey kirjeldas Jeesust ajaloo piirangute kaudu: kommunikatsiooniprotsess ise nõuab kultuurispetsiifiliste piirangutega arvestamist, sellest ei ole vaba keegi. Nii pidi ka Jeesus kõnelema keeles, millest saadi aru. Samas ei tähenda see, et ta ei oleks võinud neid piiranguid loovalt kasutada. Harvey käsitluses oli Jeesus mees, kelle sõnum ja tegevus Jumala nimel äratas poliitilisi ja religioosseid küsimusi, kuid kes jäi sellegipoolest seotuks juudi monoteismi piiranguga ega pidanud ennast jumalikuks.⁶⁷

Geza Vermes on oma töödes rõhutanud, et Jeesust tuleb mõista juudina just toonase ajastu juutluse kontekstis. Jeesus oli hassiid, juudi pühamees Galileast, karismaatiline eksortsist (sarnaselt tema nooremale kaasaegsele Hanina ben Dosale), kes hukati poliitilistel põhjustel kui rahutusetekitaja. Vermese rekonstruktsioonide taustaks on evangeeliumimaterjalide analüüs teadaolevate juudi allikate ja ajaloo taustal.⁶⁸ Ka Hyam Maccoby on kirjeldanud Jeesuse tegevust

⁶⁵ *Ibid.*, 4j.

⁶⁶ Samuel G.F. **Brandon**, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University, 1967).

⁶⁷ A.E. **Harvey**, *Jesus and the Constraints of History. The Bampton Lectures, 1980* (London: Duckworth, 1982).

⁶⁸ Geza **Vermes**, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1981); Geza **Vermes**, *The Changing Faces of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 2001); Geza **Vermes**, *Jesus in his Jewish Context* (London: SCM Press, 2003); Geza **Vermes**, *The Authentic Gospel of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 2004).

just rabiinlike traditsioonide valguses, argumenteerides, et Jeesuse-aegsete variseride elukäsitlus on otseses järjepidevuses Mišnasse ning Talmudisse koondatud rabiinlike traditsioonidega. Variserid esindasid 1. m.a.j sajandi rahva enamuse juutlust ning ka Jeesus elas ja tegutses aktiivse variserina. Jeesus oli variserist messiaanlik hassiid, kes kuulutas meelearandust peatselt saabuva jumalariigi ootuses. Oma tegevuse käigus kuulutas ta end ise Messiaks, kelle kaudu Jumal oma imetegude kaudu rajab messiaanliku kuningriigi, mille kuningaks Jeesus saab. Ka selles tegevuses ei eemaldunud Jeesus variseridest, ta esindas vaid variserluse üht äärmuslikumat vormi. Temasse uskuv järgijaskond Jeruusalemmas jäi ka pärast tema surma veel aastakümneteks variserluse rüppe.⁶⁹ Morton Smith valis aga erineva tee. Ta kogus kokku mitmesugused Jeesuse oponentide poolt kajastatud pärimused ja Jeesuse isiku tõlgendused ning seadis esikohale viimased, tagajärjeks erinevatel ajaloomaterjalidel (sh maagia-alased papüürid) põhinev kuvand Jeesusest kui rändavast maagist.⁷⁰

Ellis Rivkin esitas Josephuse tekstidele toetudes portree võimalikust „karismaatikust karismaatikute seast” – mehest, kes kombineerib prohvetlikud visioonid ja teod kirjatundjaliku õpetajarolliga ning osutub rahva hulgas populaarseks. Ta võib seejuures olla täiesti apoliitiline, kuid 1. m.a.j sajandi poliitiliselt äreval ajal piisaks sellestki, et teda Rooma võimude silmis ohtlikuks pidada. Ja kui ta siis veel kuulutaks jumalariiki, siis peetaks seda otseselt Roomale vastandumiseks ja ta hukataks. Tema innukad jüngrid võiksid aga sellegipoolest jõuda hiljem veendumusele, et see surm oli teeks ellu ja et ta tõusis üles ning tuleb varsti tagasi. Sellisele võimalikule pildile karismaatikust karismaatikute seast vastandub neljas evangeelium, kuid sünoptikud on sellega kooskõlas, kui neist usupõhised tõlgendused maha arvata. Jeesus hukati Rooma võimu poolt kui poliitiliselt ohtlik mässaja hoolimata sellest, mida ta ise ütles või mõtles.⁷¹

Ed Parish Sandersi eksegeetilistest uurimustest, milles põhitähelepanu on pööratud Jeesuse õpetuste asemel ta tegudele, koorus välja pilt Jeesusest kui tervendajast ja restauratsiooni eskatoloogiat kuulutavast prohvetist, kes ristijahannesliku meelearandusnõude asemel jutlustas Jumala armu Seadusest väljapoole jäävatele „nurjatutele”, alkatades seega juutluse-sisese uuendusliikumise ja kes hukati süüdistatuna messiaanlikes pretensioonides.⁷² Küllalt sarnases võtmes on Jeesust käsitletud ka Paula Fredriksen, kes seejuures on siiski leidnud, et niinimetatud „templi puhastamise” aktsioon (Mk 11:15-18), mis oli Sandersi analüüsis olulisel kohal kui Jeesuse hukkamise otseseks ajen-

⁶⁹ Hyam **Maccoby**, *Jesus the Pharisee* (London: SCM Press, 2003).

⁷⁰ Morton **Smith**, *Jesus the Magician* (New York: Barnes & Noble Books, 1993).

⁷¹ Ellis **Rivkin**, *What Crucified Jesus?* (London: SCM Press, 1984).

⁷² E.P. **Sanders**, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press; Philadelphia: Fortress Press, 1985) ja E.P. **Sanders**, *The Historical Figure of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 1995).

diks saanud intsident, ei ole ajalooline. Sellega lasub süü Jeesuse surmamises otseselt Pilaatusel.⁷³

Juba kaks kümnendit kestab John P. Meieri uurimistö, milles ta allikate ajaloolis-kriitilise analüüsi käigus nende sotsiaalsetele aspektidele tähelepanu pöörates kirjeldab Jeesust „marginaalse juudina”. Marginaalne oli Jeesus nii ajaloolises kui sotsiaalses mõttes: kaasaegsete ajaloolaste jaoks oli ta vaid „vilgatus radariekraanil”; ta lükati surmaotsusega välja nii rooma kui juudi ühiskonnast; ta ise hülgas oma argielu ja püsiva sissetuleku, elades au ja häbi põhis ühiskonnas „autu” elu; ta õpetused erinesid tavanormidest ja mõjusid neile ähvardavalt; marginaalne oli ka keskkond, kus ta tegutses – dominantnes Jeruusalemma usu-, majandus- ja poliitikakeskuses hukati vaeselt Galilea äärealalt pärinev isehakanud prohvet ja õpetaja.⁷⁵

Uue Testamendi ja teiste asjakohaste allikate sotsiaalse konteksti küsimus on tinginud ka teiste teadusdistsipliinide kaasamise. Üks varasemaid katseid selles vallas pärineb John G. Gagerilt aastast 1975, mil Gager üritas sotsiaalantropoloogia meetodeid appi võttes analüüsida Jeesuse elu ja varakristluse arengutega seotud küsimusi. Võrreldes Jeesust ja tema järgreid 20. sajandi keskpaiga Melaneesia kargokultustega, leidis ta nende vahel rea ühisjooni ning kirjeldas Jeesust prohvetina, kes kuulutas vahetut maailmalõpu tulekut ja kelle ümber koondus millenaarne kultus.⁷⁶ Gageriga paralleelselt asus Saksamaal sotsiaalteadusliku analüüsi kategooriaid ajaloolis-kriitilise meetodi raames kasutama Gerd Theissen, kelle tööd on osutunud vägagi mõjukaks. Theissen töötas välja detailse varakristlike tekstide sotsiaal-ajaloolise analüüsi meetodi, millega ta hiljem on sidunud erisuskriteeriumile vastanduva ajaloolise sobivuse ehk usutavuse kriteeriumi – usutav on see, mis haakub Jeesuse juudi kontekstiga ja aitab mõista Jeesuse mõju varakristlusele. Theissen kirjeldas seejuures Jeesust ringiuitava karismaatikuna, kelle järgijaskond – Jeesus-liikumine – aimas veel aastakümneid järgi õpetaja eluviisi. Jeesus üritas oma tegevuse kaudu ületada lõhesid, mis olid juutlusesse tekkinud erinevate usurühmituste vastandumise

⁷³ Paula **Fredriksen**, *Jesus of Nazareth, King of The Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (New York: Vintage Books, 1999). Oma varasemas, esmakordselt 1988. aastal ilmunud varakristluse uurimuses toetus Fredriksen veel Sandersile, vt Paula **Fredriksen**, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Christ* (New Haven and London: Yale Nota Bene, 2000).

⁷⁴ Algselt kaheköitelisena plaanitud töö on nüüd kasvanud neljaks mahukaks köiteks ja vähemalt viies on veel kirjutamata. Teosed on järgmised: John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 1. The Roots of the Problem and the Person* (New York et al.: Doubleday, 1991); John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 2. Mentor, Message and Miracles* (New York et al.: Doubleday, 1994); John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 3. Companions and Competitors* (New York et al.: Doubleday, 2001); John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 4. Law and Love* (New York et al.: Doubleday, 2009).

⁷⁵ Meier, *A Marginal Jew. Vol. 1*, 7–9.

⁷⁶ John G. **Gager**, *The Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1975).

tõttu. Ta oli tervendaja, kelle tegevus tunnistas sellest, et jumalariigi saabumine oli juba alanud. Jumal oli Jeesuse jaoks võimas eetiline energia, mis peatselt muudab maailma, tuues vabastuse vaestele, nõrkadele ja haigetele, saades samas aga „põrgutuleks” neile, kes ei lase ennast sellel hõlmata. Kogu oma tegevuses ja õpetuses jäi ta lõpuni toonase juutluse raamesse – isegi oma väljastumises templi vastu, mis ajendas juudi võimukandjaid teda arreteerima ja poliitilise mässajana roomlastele üle andma. Mis polnud päris alusetu, sest ka paljud tema järgijast ootasid, et temast saaks kuninglik Messias, kes juhataks Iisraeli uuesti võimule. Jeesus ei vaielnud sellele vastu, sest ka tema ise ootas suurt pööret, milles Jumal avaldab end Iisraeli ja maailma kasuks.⁷⁷

Varakristliku kirjanduse arengu sotsiaalajalugu on huvitanud ka teisi uurijaid. Jeesus-Seminari liige John Dominic Crossan on välja töötanud kompleksse metodoloogia, milles ta kombineeris sotsiaalanthropoloogiat, ajaloo ja Jeesusekohased tekstid raamiks, millest lähtuvalt koguda need tekstid kokku, kihiliselt ajalooliselt dateerida ning seejärel kõige kohasemad välja valida. Asjakohaseid tekste taas omakorda ajaloo valgel antropoloogia kategooriate kaudu interpreteerides kirjeldas Crossan Jeesust kui Galilea talupoega, kes kuulutas uut, jumalariigi vabadust, mis vastandus senisele ühiskondlikule süsteemile. Maailmas, kus puudus keskklass ja väheste võim paljude üle oli vahendatud au ja häbi kategooriatest toetatud patroon-klient suhetesüsteemi poolt ning kus paikades nagu Galilea pöörduti ressursside nappusel mässulise röövlielu poole, kuulutas Jeesus imesid tegeva ja võrdsust loovaid ühissõmmaeagu praktiseeriva juudist küünikuna vahendajateta uut maailma.⁷⁸

Seos küünikute filosoofiaga ei ole siin juhuslik, sarnaselt Crossanile on Galilea piirkonda juutluse asemel pigem hellenistliku kultuuriga ning Jeesust küünikutega seostanud näiteks ka Burton L. Mack ja Francis Gerald Downing.⁷⁹

⁷⁷ Sh Gerd **Theissen**, „Legitimation and Subsistence. An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries” – *The Social Setting of Pauline Christianity*. Gerd Theissen (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 27–67; Gerd **Theissen**, *The Shadow of the Galilean. The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (London: SCM Press, 1989); Gerd **Theissen**, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1992); Gerd **Theissen**, *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1993); Theissen, Merz, *The Historical Jesus*; Theissen, Winter, *The Quest for the Plausible Jesus*.

⁷⁸ John Dominic **Crossan**, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperCollins, 1992); John Dominic **Crossan**, *Jesus: A Revolutionary Biography* (New York: HarperOne, 2009).

⁷⁹ Burton L. **Mack**, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988); Francis Gerald **Downing**, *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh: T&T Clark, 1992). Küünikust Jeesuse teooria pooldajate põhiargument on siin selles, et Galilea oli Judeast eraldiseisva osana palju enam avatud ümbritsevatele helleniseerivatele mõjudele kui Jeruusalemma ümber koonduv Judea. Eestimaise analoogi kohaselt sarnaneb Galilea-Judea suhe Setomaa-Eesti suhtega: ühelt poolt on tegu sama rahvaga, aga samas on olemas ka märkimisväärsed erinevusi. Kuid nagu paljud muudki asjad UT uuringuis on Galilea helleniseerumine vaidlustatud. Vt nt Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, 227 ja James H. **Charlesworth**, „From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of

Samuti Jeesus-Seminari kuuluv Marcus J. Borg on kriitiliselt läbitöötatud UT materjalide juurde toonud lisaks huvile sotsiaalajaloo ja juutluse vastu omakorda veel ka religioonifenomenoloogia uurimismudelid ning kirjeldanud Jeesust kui konventsionaalsetele tavaarusaamadele vastanduvat, alternatiivtarkust õpetavat juudi müstikut ja tervendajat, kes sotsiaalse prohvetina seisis ülekohtu vastu.⁸⁰ Ka Richard A. Horsely on käsitlenud Jeesuse tegevust eeskätt just toonase ajastu poliitilisest olukorrast lähtuvalt. Jeesuse tegevus oli suunatud Galilea külakogukondadele, mis olid Rooma imperialistliku võimu surve all murenemas. Rooma võimule vastanduva jumalariigi kuulutus inspireeris inimesi ligimesearmastuse eetikaks ja tugevdas kogukondlikke sidemeid.⁸¹

Nagu siintoodust ilmekalt nähtub, on Jeesus-uuringu kolmanda laine üheks täiendavaks tunnuseks ja ühtlasi ka uurimistöö hetkeseisu iseloomustavaks märksõnaks uute uurimisraamade ja senitehtule metodoloogiliste alternatiivide otsimine. Nii on Donald Capps Borgi, Crossani ja teiste kriitiliste ajaloolaste tööle toetudes tõlgendanud evangeeliumimaterjale tänapäevaste psühhobiograafia ja psühhooajaloo kategooriate valguses. Ta kõneleb Jeesusest kui utoopilis-melanhoolsest isiksusest,⁸² kes oma isiklikke probleeme ületades suutis samaaegselt aidata ka teisi ja tegutses edukalt külapsühhiaatrina, ravides inimesi mitmesugusest psühhosomaatilistest haigustest.⁸³

Kontekst-gruppi kuuluv Pieter F. Craffert on lineaarselt allikate tagant ajaloofakte otsivale traditsioonilisele ajalookirjutusele vastandanud antropoloogilise ajaloo,⁸⁴ mille eesmärgiks on tiheda kultuurikirjelduse kaudu⁸⁵ uurida

John, Jesus, and the Advent of „Christianity” – *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*. Ed. James H. Charlesworth, Petr Pokorný, Brian Rhea, Jan Roskovec, Jonathan Soyars (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009), 66, kes esindavad siiski tänapäeva uurijate enamusse seisukohta selles küsimuses. Vt ka Jonathan L. **Reed**, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000). Reed rõhutab, et UT tekste tuleb lugeda arheoloogiliste leidude valguses ja need ei kinnita, et Jeesuse seos küünikutega oleks eriti tõenäoline.

⁸⁰ Marcus J. **Borg**, N.T. **Wright**, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperCollins, 2007) ja Marcus J. **Borg**, *Jesus. Uncovering the Life, Teachings and Relevance of a Religious Revolutionary* (New York et al.: HarperCollins, 2006).

⁸¹ Richard A. **Horsley**, *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001) ja Richard A. **Horsley**, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress Press, 2003). Sh oli nt ka Jeesuse eksortsismidel selgesti poliitiline mõõde, kuna saatana võimu seostati Rooma võimuga, nagu nähtub Mk 5:9 ja par.

⁸² Täpsemalt inglise keeles on see määratlus *utopian-melancholic personality*.

⁸³ Donald **Capps**, *Jesus. A Psychological Biography* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000) ja Donald **Capps**, *Jesus the Village Psychiatrist* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2008).

⁸⁴ Pieter F. **Craffert**, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2008).

⁸⁵ Mõiste „tihe kirjeldus” kohta vt Clifford **Geertz**, „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture” – *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Clifford Geertz

varakristlikku Jeesus-pärimust kui meile võõra kultuuri eneseväljendust. Nii rõhutas ta, et senises uurimistöös Jeesusele omistatud tüübilised nimetused (nagu prohvet, tervendaja, karismaatik, pühamees jne) rohkem sildistavad kui seletavad Jeesus-pärimusega seotud kultuurilisi protsesse. Oma tiheda kirjelduse aluseks valis Craffert kultuurideülese šamaanikompleksi sotsiaalse tüübi mudeli. Selle aluseks on mudeli võtmeisiku (šamaani) teadvuse teisenenud seisundid (TTS) biopsühhosotsiaalsete komplekssete fenomenidena, mispuhul liitsõna „bio” komponent viitab fenomeni neuroloogilisele alusele, „psühhosotsiaalne” aga TTS kogemuse kultuurispetsiifilisele sisule. Seejuures viitab mudeli sotsiaalse tüübi aspekt asjaolule, et šamaani fenomen on alati kogukondlik – ta vahendab vaimude maailma ümbritsevale kogukonnale ja kogukond võtab selle vastu.⁸⁶ Crafferti mudeli kohaselt tekkis (ja oli ka jätkuvalt vahendatud) Jeesuse sotsiaalne isikukuju Galilea šamaanliku kujuna eri tegurite koostoimes: Jeesuse TTS kogemustel põhinev tegevus (sh tervendamine, kontroll vaimude üle, õpetamine, ennustamine) oli kogukonnas ära tuntud ja jaatud (mõnikord ka vaidlustatud). See tähendab aga, et Jeesuse isik kujunes algusest peale kogukondliku tõlgenduse kuulduste ja kuulujuttude kaudu. Ja nii on meil üsna mõttetu küsida: „Mis tegelikult juhtus?” Sest selle, mis on „tegelik”, oleme me ise määranud lähtuvalt meie oma maailmavaatest. Antropoloogiline ajalugu küsib seevastu: „Mida see tähendas?”, pidades silmas Jeesuse-kohase info kuvandilist iseloomu. Ajalooline Jeesus ei ole sel puhul mitte fakt tekstide taga, vaid pigem kultuuriline tõsiasi tekstide sees. Nii saab näiteks Jeesuse neitsistsünni küsimus antropoloogilises ajaloos traditsioonilise ajalookäsitlusega võrreldes hoopis teistsuguse sisu. Traditsioonilise piibliteaduse seisukohad on hästi esitatud Arne Hiobi poolt:

Arvestades neitsistsünni-pärimuse sugulust legendidega teistes usundites, selle üksikelementide vahelisi pingeid ja nappi tunnistamist UT-s, valitseb UT teadlaste ja teoloogide seas tänapäeval konsensus, et Jeesuse neitsistsünni puhul on tegemist legendiga. [...] Nagu ütleb Walter Radl: „Ajaloolasele jäävad taas üksnes ebatõenäolised teoloogilised spekulatsioonid. Ja kui need ei vii ajaloolise faktini, siis ei ole midagi säärast ka olnud.”⁸⁷

(London: Fontana Press, 1993), 3–30; eesti keeles vt ka Matti **Peltonen**, „Juhtlõngad ja tihe kirjeldus. Mida uut toob mentaliteediajalugu?” – *Akadeemia* 3/1991, 571–587.

⁸⁶ Ehkki esmapilgul tundub, et meie tavakujutelmade šamaanil, kes trummipõrina saatel maskis ringtantsu tantsides vaimu loitsib, on 1. m.a.j sajandi Palestiina ja ajaloolise Jeesusega üsna vähe ühist, tuleb siin silmas pidada asjaolu, et religiooniantropoloogilises plaanis on šamanism üsna universaalne kultuurinähtus ja nii markeeritakse sõnaga „šamaan” antropoloogias ja võrdlevas usundiloos väga erinevate kultuuride usupraktikuid. St nimetus ei ole tähtis, võiks olla ka bantu keelte *nganga*, suulu keelte *izingoma*, soome *tietäjä* või iglulik inuiti *angakoq* vms: Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*, 163. Pealegi on traditsionaalse preindustriaalse ühiskonna inimeste maailmavaade paljude elementide poolest üsna sarnane kõikjal. Sh ka Jeesuse šamanismiga seostamise osas ei ole Craffert esimene – religiooniantropoloogias on seda tehtud varemgi, vt nt Brian **Morris**, *Religion and Anthropology. A Critical Introduction* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2006), 23.

⁸⁷ Arne **Hiob**, „Jeesuse Kristuse sündimine neitsi Maarjast” – *UA* 1/56 (2007), 78j.

Niisiis käsitleb tavapärane ajaloolis-kriitiline uuring Jeesuse sünnilugusid raportitena Jeesuse tegeliku sünni kohta ja leiab need raportid olevat ebarahuldavad. Antropoloogiline ajalugu kinnitab aga, et nende lugude sisuks ei ole Maarja neitsilikkus ja sellest johtuvalt Jeesuse „tegeliku sünni” lugu. Toonases maailmas peeti asjaolu, et jumalad ja vaimolendid võivad põhjustada inimese sünni, täiesti loomulikuks. Nii on Jeesuse sünnilood pigem kultuurispetsiifilised aruanded Jeesuse staatusest jumalikku päritolu šamaanina. Ja nende ajalooline tõeväärtus (traditsioonilise ajalookäsitluse mõttes) seisneb selles, et nad kinnitavad Jeesusest juba viimase eluajal välja kujunenud šamaani-kuvandit.⁸⁸

Ka Nicholas Thomas Wright on rõhutanud, et 1. m.a.j sajandi maailmast pärinevate allikate juures tuleb eelkõige rekonstrueerida maailmavaade, mida need allikad väljendavad, kusjuures uurija peab olema samas enesekriitiline ka tema enda maailmavaate võimaluste ja piiride osas. Erinevalt kontekst-grupi keskendumisest põhiliselt antropoloogia uurimismudelitele on Wright rõhutanud maailmavaadete olemuslikku narratiivsust. Nii on ta kombineerinud oma ajaloolis-kriitilise analüüsi strukturalistliku narratiivianalüüsiga, luues nõnda omalaadse hermeneutilise kõlakoja, milles erinevad allikad korraga kõnekaks muutuvad ja ühtsesse tähendusmaatriksisse sobituvad. See on maailm, milles teoloogia ja praktika, religioon ja poliitika ning usk ja ajalugu mõjutavad üksteist vastastikku. Jeesus oli läbinisti juut, kes otsis vastuseid oma kaasmaalasi painavatele küsimustele (miks lubab Jumal oma väljavalitud rahval kannatada?), pakkudes seejuures oma lahenduse, mis viis ta teiste juudi usurühmitustega konflikti juutluse identiteediga seotud võtmesümbolite tähenduste küsimuses (Toora, tempel jne). Ta oli mees, kes tundis, et just tema õlul on kogu Iisraeli saatus ja et Jumal on ta valinud Iisraeli kannatuse probleemi lahendamaks. Sestap läks ta Jeruusalemma ning provotseeris enda arreteerimise, et oma hukkamise kaudu murda kuradi võim Iisraeli rahva üle. UT autorite mälestus Jeesusest ühildub põhimõtteliselt Jeesuse enesearusaamaga ja Jeesuse ülestõusmine ei ole mitte vana pea peale pöörav uue usu algus, vaid jüngerite jaoks oli see kinnitus, et Jeesus oli võitnud ning avanud neile täiesti uue eluperspektiivi.⁸⁹

James Douglas Grant Dunn on oma arvukates eksegeetilistes uurimustes käsitlenud Jeesuse ja kristoloogia küsimusi mitme erineva vaatenurga kaudu. Kolm olulist motiivi, mis tema uurimistöid seejuures iseloomustavad, on judaismi valdav mõju nii Jeesuse kui varajasima kristluse mõttemaailmas, Jeesuse ja tema-kohase traditsiooni olemuslik kokkukuuluvus ning Vaimust täidetud Jumala pojaks olek Jeesuse enesemääratluse alusena. Neist esimesed kaks on õigupoolest ühe ja sama mündi kaks eri külge. Mida enam uurijad

⁸⁸ Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*, 353–382.

⁸⁹ N.T. **Wright**, *Christian Origins and the Question of God. Vol. 1. The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); N.T. **Wright**, *Christian Origins and the Question of God. Vol. 2. Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996); N.T. **Wright**, *Christian Origins and the Question of God. Vol. 3. The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); Borg, Wright, *The Meaning of Jesus*.

lahutavad ajaloolise Jeesuse tema-kohasest pärimusest, seda võõramaks ja selektatumaks muutub kristlik Jeesusest kõnelev traditsioon koos selles aset leidnud mitmekesiste kristoloogiliste arengutega. Dunni uurimused rõhutavad siin just ajaloolise Jeesuse ja kristoloogia järjepidevust – omavahel üksteisest kohati vägagi erinevad varakristlikud autorid kinnitasid alati, et nende poolt usus kogetav ülendatud Issand ja ajalooline Naatsareti Jeesus on üks ja seesama isik. Nii tuleb siit, et ainus Jeesus, keda me tänapäeval uurijatena üldse kohata saame, on kristlikus traditsioonis „mäletatud Jeesus”, isik, kes avaldas oma järgijatele nii sügavat muljet, et selle tagajärjeks oli usk temasse. Jeesuse lahutamine usust, mille ta põhjustas, on põhjendamatu. Ja samas kaasneb selle traditsiooni järjepidevusega asjaolu, et Jeesuse enese tegevuse taustaks olnud judaismi kontekst omas jätkuvat mõju ka tema jüngritele, neile, kes Jeesust „mäletasid”. Naatsareti Jeesusest enesest kõneldes on kõige kindlamini temale omistatav arusaam, et ta pidas ennast Jumala pojaks selle mõiste 1. m.a.j sajandi judaismi võimaluste raames kui inimene, kel on eriline osadus Jumala kui isaga ja kellele on antud ülesanne täita Jumala tahet maa peal. Teised toona kasutatud mallid nagu prohvet, Messias, inimese poeg jne kattusid Jeesuse tegevusega vaid osaliselt. Küll aga said need edasi arendatud hilisemas kristoloogias.⁹⁰

I.4. Märkusi teadusest ja teaduse piiridest

Eeltoodu näitlikustab ilmekalt kasutatavate uurimismeetodite olulisust. Sellega haakub ka tõdemus, et teadus laiemalt ongi määratletud pigem oma meetodi kui uurimisobjekti poolt. Ent küsimus, mis asi on see, mida nimetatakse piibli-teaduseks,⁹¹ vajab seejuures vähemalt põgusatki kirjeldust.

⁹⁰ James D.G. **Dunn**, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM Press, 1975); James D.G. **Dunn**, *The Evidence for Jesus. The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began* (London: SCM Press, 1985); James D.G. **Dunn**, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1994); James D.G. **Dunn**, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996); James D.G. **Dunn**, *Jesus Remembered. Christianity in the Making. Vol. 1* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003); James D.G. **Dunn**, *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005); James D.G. **Dunn**, *Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making. Vol. 2* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009).

⁹¹ Nagu tähelepanelik lugeja märkab, on siinkohal tegu parafrasiga teose Alan F. **Chalmers**, *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks? Arutlus teaduse olemusest ja seisundist ning teaduslikest meetoditest* (Tartu: Ilmamaa, 1998) pealkirjale. See parafras tundus eriti sobilik, kuna nimetatud teose eestikeelses järelsõnas vastandatakse muuhulgas ka teadust ja uskumist ning tõstatatakse pseudoteaduste teema. Vt Erast **Parmasto**, „Ühe bioloogi järelsõna” – *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks?*, 257–266.

I.4.1. Piibliteaduste institutsionaalne keskkond

Teadusena on Jeesus-uuringud alguse saanud teoloogia alamharu – piibliuuringute – ühe spetsiifilise uurimissuunana, olles kohati osa teoloogiast, kohati sellele aga vastandudes, nagu sai kirjeldatud eespool. Institutsionaalses plaanis omab teoloogia tänapäevases akadeemilises maailmas küllalt eripärast kohta nii uurimistöö sisu kui praktilise korralduse poolest. David F. Fordile ja Hans W. Freile toetudes esitan selle kokkuvõtlikult järgmiselt.⁹² Ehkki teoloogia viljelemisel ülikoolides on pikk ajalugu, sai tänapäevase „teadusliku” teoloogia institutsionaalseks aluseks Berliini ülikooli rajamine 1809. aastal. Berliini ülikoolist sai modernse teadusülikooli eeskuju. Küsimusele, kas teoloogial on teadusülikoolis kohta, vastati esialgu erinevalt. Mõned leidsid et tänapäevastele ratsionaalsuse standarditele põhinevas ülikoolis ei ole teoloogial midagi teha. Teoloogia õnneks jäi siiski peale Friedrich Schleiermacheri seisukoht. Schleiermacher visandas skeemi, mis jaatas ratsionaalsust nõnda, et see ei valitsenud teoloogia üle ega olnud viimasega ka vastuolus: teoloogia on positiivne teadus (*Wissenschaft*), mis on suhestatud teiste distsipliinidega ja järgib ratsionaalsuse standardeid ning mille eesmärgiks on ette valmistada kiriku töötajaid. See lahendus tõi enesega kaasa kaks olulist tagajärge teoloogia sisule. Esiteks suhtlesid teoloogid pidevalt teiste teadusalade esindajatega ja võisid saada informeeritud nende teadusalade hetke kõige viimasest sõnast. Selle olukorra tagasispeegeldusena sai kristlusest kõige põhjalikumalt uuritud ja läbivaieldud religioon. Teiseks kujundas vajadus hoida üheskoos akadeemia ja kiriku nõudeid teoloogiat nõnda, et sellesse programmeeriti sisse pinge mõistuse ja usu vahel.⁹³

Saksamaa malli võib seejuures nimetada konfessionaalse teoloogia malliks. Riik maksab ülikoolile, et see valmistaks ette konkreetse kiriku töötajaid. Nii Saksamaal kui teistes riikides, kus seda malli järgitakse, on mõnes ülikoolis mitu teoloogiategaduskonda, tavaliselt on seejuures kõrvuti protestantlik ja katooliiklik teaduskond. Mõnel pool tegeletakse eraldi veel ka religiooniuuringutega,⁹⁴ ehkki suhted religiooniuuringute ja teoloogia vahel jäävad seejuures

⁹² David F. **Ford**, „Theology” – *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. John R. Hinnells (London, New York: Routledge, 2005), 61–79. Hans W. **Frei**, *Types of Christian Theology* (New Haven, London: Yale University Press, 1992), 95–132.

⁹³ Ford, *Theology*, 65. Schleiermacher asetab teoloogia teadusülikooli konteksti. Ühelt poolt tegeleb ülikool puhta teadusega, teiselt poolt aga õpetab vastavate erialade spetsialiste. Teoloogiat iseloomustab seejuures professionaalsus nii praktilises kui intellektuaalses mõttes. Ja siiski, nagu juba ülalpool oleme näinud, ei ole need kaks olnud nii kergesti ühildatavad, kui Schleiermacher selle visandas. Frei, *Types*, 111., 113–116. Eesti keeles vt Arne **Hiob**, „Teoloogia kui teadus” – *Kuradi tark jumala loll. 3.–4. veebruaril 2006 Tallinna Ülikoolis toimunud konverentsi „Jumal teaduses” ettekannete kogumik*. Koostajad Enn Kasak ja Anne Kull (Tallinn: Eesti Päevaleht, 2006), 182–191.

⁹⁴ Religiooniuuringute mõiste vajab siinkohal pisut selgitust. Uuringute sisu poole pealt võib öelda, et tegu on erinevate muuhulgas ka religiooni uurivate distsipliinide lõdva alliansiga, kusjuures nende distsipliinide peahuvi on sageli mujal (nt sotsioloogia, antropoloogia,

mõneti ebamääraseks. Selle kõrval on teistes riikides välja kujunenud mõneti teistsugused mallid. Põhja-Ameerikas, kus riik ja kirik on teineteisest lahutatud, on olnud tendentsiks lahutada ka konfessionaalselt mõistetud teoloogia riigi poolt ülalpeetavatest ülikoolidest. Teoloogia õpetamise paigaks on seminar või *divinity school*, mõnikord spetsialisti haridust andva institutsioonina mitte-riikliku ülikooli juurde liidetult. Samas eksisteerib Põhja-Ameerikas rida mitte-riiklike konfessionaalseid ülikoole, milles teoloogiateaduskondadel on oma koht. Paljudes riiklikes ja eraülikoolides eksisteerivad aga ka religiooniuuringute osakonnad. Suurbritannias on teoloogia kogu aeg olnud osaks riiklike ülikoolide õppekavadest. 20. sajandil on siin siiski toimunud olulised muutused: nimelt on teoloogia laienenud kõigepealt eksklusiivselt anglikaani teoloogiast hõlmama ka teiste konfessioonide teoloogiat ja seejärel ka teisi religioone.⁹⁵ Struktuuriliselt on briti kõrgharidus samuti väga mitmekesine, alates erinevatest riiklikest ülikoolidest kuni mitmesuguste erakõrgkoolideni. Vähemalt suhtumises teoloogia ja religiooniuuringute vahekorda vastavad David Fordi hinnangul ülejäänud maailma ülikoolid üldjoones ühele neist ülaltoodud mallidest.⁹⁶

Piibliuuringutega tegeletakse kõigil neil institutsionaalsetel tasanditel, religiooniuuringud kaasa arvatud. Lisaks kõrgkoolidele väärivad mainimist mitmesugused akadeemilised uurimisinstituudid, nagu *École biblique* Jeruusalemmas⁹⁷ ja *Institut für Neutestamentliche Textforschung* Münsteris⁹⁸ ning rahvusvahelised akadeemilised organisatsioonid nagu *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS)⁹⁹ ja *Society of Biblical Literature* (SBL).¹⁰⁰ Ning muidugi eksisteerivad seejuures mitmesugused rahvusvahelised ja kohalikud akadeemilised erialaajakirjad – nagu SNTS poolt välja antav *New Testament Studies* (NTS),¹⁰¹ SBL väljaanne *Journal of Biblical Literature* (JBL),¹⁰² kirjas-

kultuuriuuringud, psühholoogia, filosoofia). Seejuures ei ole ka kunagi kokkuleppele jõutud mingis üldiselt omaksõetud uurimismetoodikas. Ford, *Theology*, 67. Institutsionaalse poole pealt tuleb öelda veel seda, et religiooniuuringud kui nähtus on tihedas korrelatsioonis lääneliku ühiskonna poliitilise korrektsuse ideega. Kui teoloogia on põhiliselt kristluse-kohane distsipliin, siis religiooniuuringutes tegelevad oma uurimistööga kõrvuti erinevate maailmavaadete ja akadeemiliste orientatsioonide esindajad, judaistid, orientalistid, moslemid, agnostikud jne.

⁹⁵ *Ibid.*, 66.

⁹⁶ *Ibid.* Tartu ülikool kui institutsioon, kus käesolev uurimistöö valmib, kuulub ülaltoodud määratluse kohaselt briti tüüpi ülikoolide hulka.

⁹⁷ *École biblique et archéologique française de Jérusalem*

<<http://www.ebaf.info/?lang=en>> (12.01.2010).

⁹⁸ *Institut für Neutestamentliche Textforschung*

<http://egora.uni-muenster.de/intf/index_en.shtml> (12.01.2010).

⁹⁹ *Studiorum Novi Testamenti Societas*

<<https://www.surfgroepen.nl/sites/SNTS/default.aspx>> (22.02.2011).

¹⁰⁰ *Society of Biblical Literature* <<http://www.sbl-site.org/>> (12.01.2010).

¹⁰¹ *New Testament Studies* <<http://journals.cambridge.org/action/displayJournal?jid=NTS>> (25.03.2011).

¹⁰² *Journal of Biblical Literature* <http://www.sbl-site.org/publications/journals_jbl_nologin.aspx> (25.03.2011).

tuse Brill *Novum Testamentum* (NovT),¹⁰³ Akadeemilise Teoloogia Seltsi *Usuteaduslik Ajakiri* (UA)¹⁰⁴ jt.

I.4.2. Piibliteadused tavapärase teadusena

Inglise keeleruumis tehakse vahet mõistete *science* ja *humanities* vahel. Esimene on enamasti reserveeritud loodust uurivatele täppisteadustele nagu füüsika ja keemia ning bioloogia oma eri harudega, teine aga on seotud inimese ja inimkultuuri eneseväljenduste uurimisega.¹⁰⁵ Selles plaanis kuuluvad Jeesus-uuringud selgesti humanitaaria juurde. Ent kui me võtame arvesse teoloogia kui distsipliini institutsionaalse ajaloo ning raamistuse, siis on õpetlik vaadelda Jeesus-uuringuid just täppisteadustele iseloomuliku tavapärase teaduskäsitluse kontekstis. Viimase võtab Sergio Sismondo kokku nõnda:

Selle tavapärase vaatekoha järgi on teadus formaalse iseloomuga tegevus, mis akumuleerib teadmisi, seistes silmitsi loomuliku maailmaga. Seega progresserub teadus oma meetodi tõttu ja selle tõttu, et see meetod laseb loomulikul maailmal etendada oma osa teooriate hindamisel. Teaduse meetod koosneb suurest hulgast protseduuridest ja lähenemisviisidest, mis teevad uurimistöö süstemaatiliseks ja suunavad tõdede avastamisele. Ehkki teaduslik meetod võib olla laiaulatuslik ja mõnevõrra ebamäärane, jättes tasandamata mõnegi erinevuse, loob ta ikkagi teatud kooskõla: erinevad teadlased peavad sooritama eksperimenti ühtmoodi; teadlased peavad suutma jõuda kokkuleppele olulistes küsimustes ja kaalutlustes; ning, mis peamine, erinevad teadlased peavad samu tõendeid vaagides nõustuma ühete hüpoteesidega ning jätma kõrvale teised. Tagajärjeks on, et teadlased jõuavad kokkuleppele loodusliku tegelikkuse tõdede osas.¹⁰⁶

Kuna Sismondo määratlus on esitatud teaduse ja tehnika uurimise pinnal, tuleb silmas pidada, et piibliteadustes on mõned asjad pisut teisiti. Nii on ajaloo-uuringus näiteks eksperimentidel mõnevõrra väiksem osakaal kui nt füüsikas või keemias. Ent siingi on tehnoloogial tänapäeval siiski oma oluline roll täita, sealhulgas vanade korduvkasutatud käsikirjade (palimpsestid) loetavaks muutmise, käsikirjade ja arheoloogiliste leidude süsinikdateerimise või keemilise analüüsi puhul.

Sismondo loodusteadusliku määratluse „loomulik maailm” ja „looduslik tegelikkus” on antud juhul muidugi ajalootegelikkus. Nagu juba eespool sai märgitud, kujunes ajaloolis-kriitilise uuringu kohane ajalootegelikkus välja filosoofilise naturalismi rüpes. Mõningate mõõndustega võib öelda, et neis raami-

¹⁰³ *Novum Testamentum* <<http://www.brill.nl/nt>> (25.03.2011).

¹⁰⁴ *Usuteaduslik Ajakiri* <<http://www.usuteadus.ee/>> (25.03.2011).

¹⁰⁵ „**Humanities**” – *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2011 <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/276026/humanities>> (26.01.2011).

¹⁰⁶ Sergio **Sismondo**, *Sissejuhatus teaduse ja tehnika uuringutesse* (Tallinn: TTÜ Kirjastus, 2008), 1–2.

des püsib see tegelikkus suuresti tänini. Muutusi on siiski toimunud. Kui 19. sajandi uuringutes oli ses suhtes üheks levinud suundumuseks Jeesuse vabastamine imepärimustest, siis eriti Jeesus-uuringute kolmandas laines on see teema mõnevõrra leevendunud ja avaramalt käsitletud.

Heaks näiteks on siin Jeesus-Seminar, kes kuulutab oma tegevuse järjepidevust valgustuse naturalismiga:

Usutunnistuse ja dogma Kristus, kes oli keskajal kindlalt omal kohal, ei saa nõuda endale enam nende inimeste nõustuvat jaatust, kes on näinud taevast läbi Galileo teleskoobi. See märkimisväärne klaas pühkis taevastest vanad jumalused ja deemonid. Kopernik, Kepler ja Galileo on lammutanud jumalate ja saatana mütoloogilised asupaigad ja pärandanud meile ilmaliku taeva.¹⁰⁷

Selle ilmaliku taeva all elanud Jeesus ei vaigistanud tormi, ei kõndinud vee peal ega muutnud vett veiniks – ühesõnaga ta ei teinud loodusimesid. Küll aga oli ta näiteks ravitseja, kes tervendas inimesi tänapäevases mõttes psühhosomaatilistest haigustest, sh kindlasti tervendas ta Peetruse ämma palavikust (Mk 1:29-31), tõenäoliselt nahahaigust põdeva inimese (Mk 1:40-45), halvatu (Mk 2:1-12) ja on usutav, et ka tupeverejooksu põdeva naise (Mk 5:24b-34). On võimalik, et tema tegevuse tagajärjel sai pime uuesti nägijaks (Mk 8:22-26; 10:46-52). Jeesus tegutses ka eksortsistina, sest noil päevil leidis allikate kohaselt teisigi eksortsiste ja Jeesuse eksortsistiks-oleku kasuks kõneleb ka asjaolu, et teda ennast süüdistati seestumuses (Lk 11:15-17).¹⁰⁸ Nii võib öelda, et tõdemus, et Jeesus tegutses imetervendajana, on tänapäevaste kriitiliste uurijate poolt aktsepteeritud. Kuid nagu Jeesus-Seminari puhul selgesti näeme, on see aktsepteeritud vaid seetõttu, et säärase tervenemise võimalikkus mahub naturalismi sisse.

Mitte alati ei pea uurijad ise seejuures naturalistid olema. Pühendunud kristlastena võivad nad ise seejuures uskuda ka üleloomuliku olemasolku, ent sel puhul rõhutatakse ajaloolise meetodi piiratust ja öeldakse, et evangeeliumides sisalduv üleloomulik element jääb lihtsalt ajalooüuringu piiride taha. Nii on tänapäevase Jeesus-uuringu üks juhtfigure John P. Meier samaaegselt preester roomakatoliku kirikus ja Uue Testamendi professor *Notre Dame*'i ülikoolis. Teise inimese sisse ei näe keegi ja inimese sisimad usuveendid ning kõhklused jäävadki vaid siseelu asjaks (kuni inimene ise neist just avalikult ei räägi). Ent isegi ilma John P. Meieriga isiklikult tuttav olemata on ilmne, et isa Johni ülesanne on ülestõusmispühal kuulutada ja kinnitada Jeesuse ülestõusmist surnuist. Teoloogiaprofessor Meier kinnitab aga seejuures, et kuivõrd Jeesuse üles-

¹⁰⁷ Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: HarperCollins, 1997), 2.

¹⁰⁸ Robert W. Funk and The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (New York: HarperCollins, 1998), 530–531. Seejuures on väga ilmekas eksortsismiteema juurde lisatud märkus: „Tuleks lisada, et enamuse liikmeid kahtleb säärase asjade olemasolus nagu deemonid, kuigi mõned liikmed arvavad, et on olemas sellised asjad nagu vaimud.” *Ibid.*, 531.

tõusmise küsimus on usu, mitte ajaloo küsimus, siis seda teemat ta oma Jeesus-uuringus käsitleda ei kavatsegi.¹⁰⁹

Meetodi üle arutlemine on seejuures piibliteaduste olemuslik osa ja seda leiame väga erinevates vormides, alates teadusajakirjade artiklitest ja vastavateemalisest monograafiatest ning kogumikest kuni aimeliste käsitlusteni välja,¹¹⁰ rääkimata sellest, et meetodi küsimused on enamasti lahti kirjutatud ka konkreetseid teemasid lahkavates artiklites ja monograafiates. Üheks oluliseks elemendiks on siin seejuures uurijate tava siduda oma teemakäsitus teiste uurijate kirjutatuga, nendega polemiseerides või neile toetudes. Säärane mall on teadustekstide puhul muidugi üldlevinud, ent võrreldes nt loodusteadustega, kus väärtustatud on eelkõige värskeimad uurimistulemused, on piibliajaloolase regulaarseteks vestluspartneriteks ka lähema või kaugema mineviku autorid. Bruce J. Malina kirjutab kriitiliselt piibliteaduse tavakäsitlusest, et selle iseloomulikuks tunnusjooneks on „kirk ammendava bibliograafia vastu (taustaks valu, mille põhjustab terav häbitunne isegi üheainsa kirje puudumisel, sest see heidab varju autori teadlase-pädevusele).”¹¹¹ Niisiis on siin sageli vooruseks just põhjalikkus – ja seda isegi uudsuse asemel, sest konkreetse autori teooriate kõrval on tema kolleegidele olulisemgi see info, mille autor kokku on kogunud

¹⁰⁹ Meier, *A Marginal Jew. Vol. 1*, 13.

¹¹⁰ Läheks liig mahukaks sellest teemast siinkohal põhjalikumalt ülevaadet anda. Seepärast toon lihtsalt mõningaid näiteid viimaste kümnendite jooksul ilmunud käsitlustest. Alustuseks võib öelda, et juba kõrgkooliõpikud on oma sisult sageli midagi enamat kui vaid tudengitele suunatud teosed. Neis põhjendavad autorid oma seisukohti ka kolleegidele, nt Collins, *Introduction to the New Testament*; E.P. **Sanders**, Margaret **Davies**, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1992); eesti keeles Urmas **Nõmmik**, Randar **Tasmuth**, *Sissejuhatus eksegetikasse. Meetodiõpik tudengitele ja kiriku töötajatele* (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2006). Sama kehtib ka laiemale avalikkusele suunatud kirjanduse kohta: nt John **Bowden**, *Jesus: The Unanswered Questions* (London: SCM Press, 1988); Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008); eesti keeles Arne **Hiob**, „Kes oli Jeesus? Küsimus ajalooliselt autentsest Jeesuse-pärimustikust” – *Vikerkaar* 1–2/2008, 106–125. Ülaltoodu kõrval asetuvad omakorda mitmesuguseid vaidlusküsimusi lahkavad kogumikud nagu Marcus J. **Borg**, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994); Robert J. **Miller** (Ed.), Dale C. **Allison**, Marcus J. **Borg**, John Dominic **Crossan**, Stephen J. **Patterson**, *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2001); James H. **Charlesworth**, Petr **Pokorný**, Brian **Rhea**, Jan **Roskovec**, Jonathan **Soyars**, *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009). Ja muidugi ei puudu sellest loetelust ka akadeemilised otseselt meetodit lahkavad käsitlused nagu Stanley E. **Porter**, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*. JSNT Supplement Series 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) ja Theissen, Winter, *The Quest for the Plausible Jesus* ja Dunn, *A New Perspective on Jesus*.

¹¹¹ Bruce J. **Malina**, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London: Routledge, 1998), 218. Malina vastandab sellele „adekvaatse bibliograafia”, lisades, et ammendavate bibliograafiate koostamine on raamatukoguhoidjate töö. *Ibid.*, 221.

ja mida kolleeg siis kasutada saab.¹¹² Nii või teisiti on siin taustaks idee teadusest kui teadmisi akumul eerivast tegevusest.

Kuid küsimus sellest, kas need akumul eeritud teadmised ka teadlaste kokkuleppelisteks tõdedeks vormuvad, on keerukam. Taas meetodist alustades võib öelda, et kahesaja aasta jooksul on välja töötatud keerukas meetodite ja põhimõtete kogum, mis piibliuuringute eri alamdistsipliinide kaupa ikka ja jälle rakendust leiab. Näiteks piibli tekstikriitika on küll teinud läbi mitmesuguseid arenguid, kuid tulemuseks on praegu olukord, kus uurijate käsutuses on üldaktsepteeritult üsnagi usaldusväärsed tekstikriitilised väljaanded, mis tänapäeval üha enam ka mitmesuguste arvutiprogrammidena levivad. Teadusliku avatuse tagab siin seejuures asjaolu, et samas kehtib ka põhimõte, et iga eksegeet peab tekstikriitika printsiipidega tuttav olema ja dialoogis etteantud tekstiga ise otsustama, mida ta tema kasutuses olevast materjalist tarvitab. Nii võib öelda, et tekstikriitika on piibliuuringuis paradigmaatilisel paigas.

Sõna „paradigma” on siinkohal kasutatud tähenduses, mis pärineb Thomas S. Kuhnilt¹¹³ – nimelt et see seostub fenomeniga, mida Kuhn nimetab normaalteaduseks. Normaalteadus on niiöelda „valmis teadus”, selle uurimisala, meetodid ja olulisemad saavutatud tulemused on paradigma raames töötavate teadlaste poolt üldomaksvõetud. See, mis järgi jääb ja millega tegeletakse, on väiksemad lahendust vajavad mõistatused. Just normaalteadus annab alust retoorikaks stiilis „teadlased on kindlaks teinud” ja teaduste progressiideeks selle taustal.

Kuid tekstikriitika on siiski vaid üks, olgugi et mitte vähetähtis distsipliin piibli- ja varakristluse ajaloo uuringuis. Ajaloolis-kriitilise meetodi hetkeseisu summeerib N.T. Wright¹¹⁴ hoopiski järgmiselt: peaaegu kõik õpetlased usuvad, et mida varasem on materjal, seda tõenäolisemalt pääsime me selle kaudu ajaloolise aluskihini. Seejuures on teadlaskonna üks põhiarusaamu, et veel enne, kui me jõuame Jeesuse küsimuseni, peame me olema lahendanud evangeeliümide omavahelise kirjandusliku sõltuvuse küsimuse. Kui evangelistid kasutasid allikaid, kas me saame neid rekonstrueerida? Sellest küsimusest minnakse sa-

¹¹² Sellise põhjalikkuseideaali heaks näiteks on John P. Meier, kelle sarja neli tänini ilmunud köidet (Meier, *Marginal Jew. Vol. 1–4*) sisaldavad kokku 3040 lehekülge, kusjuures sarja neljas osa (Meier, *Marginal Jew. Vol. 4*) on esitatud 735 leheküljel (ilma tiitellehe ja sisukorrata) ning selle tänapäevaste autorite (st ilma antiiktekstideta) nimeloend sisaldab 1110 nime. Sealsamas algab ptk 35 (*Jesus and Purity Laws*) järel olevate märkuste osa märkus 1 nõnda: „Juudi puhtusseaduste, Uue Testamendi puhtusküsimuste ... ja nendega kaasnevate küsimuste alane kirjandus on ulatuslik. Siinkohal esitan bibliograafia peamistest [*originallis „basic bibliography” – A.R.*] raamatutest ja artiklitest (kronoloogilises järjekorras), mis omakorda pakub huvitatud lugejale veel täiendavaid ressursse.” Järgnev *basic bibliography* on esitatud pisut enam kui 11 leheküljel tihedas väikeses kirjas. *Ibid.*, 415–426.

¹¹³ Thomas S. Kuhn, *Teadusrevolutsioonide struktuur* (Tartu: Ilmamaa, 2003). Tuleb siiski tõdeda, et nimetatud teoses on Kuhn seda mõistet kasutanud üsna laialivalguvalt, nii kõnelen siinkohal lihtsalt teatud üldistest põhimõtetest, mis Kuhni teaduskäsitluses paradigmaga seostuvad.

¹¹⁴ Borg, Wright, *The Meaning of Jesus*, 20.

geli veelgi edasi. Enne kirjanepanekut ringles materjal tõenäoliselt suuliselt, ja selle suulise staadiumi oletatavat materjali üritatakse uurida selle tõenäolises keskkonnas. Postuleeritakse kolmeastmeline areng: (1) kirjanepaneku-eelse suulise materjali kujunemine; (2) suulise materjali kogumine kirjalikesse allikatesse; (3) kirjalike allikate viimistlemine evangeeliumideks. Ja kui see kõik ei ole juba piisavalt keeruline, siis lisagem siia juurde, et üsna sagedasti arvatakse, et me saame uurida ja peaksimegi uurima ka täiendavaid hüpoteetilisi Jeesuspärimuste staadiume nende kolme vahel. Wright tõdeb nüüd:

[K]ui see kõik töötaks ja kui enamus õpetlasi siin oleks ühel meelel, siis oleks see tore. Kuid see ei tööta ja nad ei ole ühel meelel ning see ei ole tore. Hoolimata sagedastest väidetest vastupidise kohta ei ole viimase saja aasta vältel suudetud saavutada midagi, mis isegi natukenegi meenutaks konsensust ühegi ülalkirjeldatud staadiumi kohta, rääkimata siis täiendavatest tasanditest.¹¹⁵

Niisiis on maksimaalne, millest me siinkohal kõnelda võime, teatud koolkondlikud konsensused, neist mõned on levinud laiemalt (nagu Mk prioriteedi küsimus), teised kitsamalt (Q kihistused).

Kuhni normaalteadus on muidugi eeskätt loodusteaduste arengute kohane mõiste. Ta mõonab, et „pehmetes teadustes” (sotsiaalteadused ja humanitaaria) ongi lood teistmoodi ja lahkarvamused ulatuslikud.¹¹⁶ Piibliteadused ei ole siin erand. Ent piibliteadlaste eneste soov käsitleda oma tegevust kui „teadust” sarnaselt tavaarusaamale teadusest on siiski jälgitav ja see lisab kogu sellele „asjale, mida nimetatakse piibliteaduseks” paratamatult oma värvingu. Nii ei

¹¹⁵ *Ibid.*, 20–21. Wright selgitab: (1) on olemas tosinaid erinevaid ettepanekuid selle kohta, kuidas analüüsida traditsiooni varase staadiumi vorme ning milliseid varakristluse elu elemente need vormid võiksid peegeldada. Ükski neist ettepanekuist ei oma laiaulatuslikku konsensust. (2) Sünoptiliste evangeeliumide allikate kohta on olemas vähemalt kaks laialt tunnustatud ning teineteisega ühildamatut teooriat. (a) Enamus uurijaid arvab ikka veel, et Mk on varaseim kirjutatud evangeelium ja et nende kohtade taga, kus Mt ja Lk kattuvad, kuid Mk on erinev, on veel üks kirjalik allikas, mida nimetatakse Q. Selle enamuse sees eksisteerib häälekas vähemusgrupp neist, kes usuvad, et nad suudavad eristada Q arengu eri staadiume. Teised aga, kes küll usuvad kindlasti Q olemasollu, pakuvad selles küsimuses radikaalselt erinevaid stsenaariume või siis leiavad, et kõik säärased teooriad on isegi parimal juhul tõendamatud. (b) Kuid eksisteerib ka vähemusgrupp õpetlasi, kes kinnitavad, et Mt kirjutati esimesena ja seda kasutasid nii Mk kui Lk, mis omakorda tähendab, et Q pole mitte kunagi eksisteerinud. Ja siis on veel lisaks see, et mitmed teadlased, kes on nõus Mk prioriteediga, nõustuvad Mt prioriteedi pooldajatega selles, et Mk-s puuduvate materjalide kattuvus Lk ja Mt juures on paremini seletatav sellega, et Lk kasutas Mt-st, kui et nad kasutasid ühist allikat. (3) Kui me tuleme küsimuse juurde kus, kunas ja miks sünoptikud said oma viimse kuju, siis on siingi tegu erinevate ühildamatute teooriatega. Kuna puudub konsensus allikate kohta, siis ei saa olla ka konsensus selles osas, kuidas ja miks erinevad evangelistid neid kasutasid. Kui me usume näiteks, et Mt kasutas Markust, siis võime kõnelda Mt teoloogiast selle põhjal, kuidas ta on Mk-st toimetanud. Kui me ei usu, et Mt kasutas Mk-st, siis ei saa me seda teha. (4) Ja kui ei ole konsensus isegi selles osas, kuidas arenes traditsioon oma kõige peamistes etappides, siis ei ole mingit võimalust, et teadlaskond suudaks leida ühist keelt vahepealsete tasandite suhtes. *Ibid.*, 21.

¹¹⁶ Kuhn, *Teadusrevolutsioonide struktuur*, 10.204–205.

nõustu ma siinkohal tõlgendusega, et kuivõrd pehmete teaduste uurimisvaldkondadest on paradigma tihti puudu, siis ei suuda need teadusena kvalifitseeruda.¹¹⁷ Nelson W. Polsby märgib, et paradigma mõistet ei ole alati tarvis siduda terve akadeemilise distsipliiniga:

Empiiriline küsimus on, kas akadeemilised distsipliinid on ühilduvad ja samaaegsed ainuliste teadusteoriatega. Mõnikord on teadusteooriad nii mõjusalt veenvad, et nende poolt inspireeritud agendad põhjustavad uute akadeemiliste distsipliinide eraldumist vanast. Mõne aja pärast pääsevad maksvusele spetsiaalsed teooriad, tööjaotus suunab laenama erinevate intellektuaalsete piiride tagant ja kogu ettevõtmise üldine sidusus laguneb nõnda, et enam ei ole mõtet kõnelda ühest paradigmast, vaid mitmest paradigmast rahumeelselt koos eksisteerimas. [...] See olukord erineb paradigma-eelsest situatsioonist, milles (a) võib olemas olla äratuntav uurimisteema, kuid (b) empiirilisi väiteid on vähe ja (c) puudub ka konsensus tegelikkuse kuju või tulevikutöö prioriteetide osas.¹¹⁸

Antud modifikatsioonist koorub välja pilt piibliteadustest kui Gableri programmi järgivast dogmaatikast väljakasvanud akadeemilisest distsipliinist (eesmärgiga mõista piibli autorite kirjutatut nende endi ajaloolises kontekstis), mis on jaotunud paljudeks omavahel seotud alamdistsipliinideks, mõni rohkem paradigmaatiline kui teine. Ajaloolise Jeesuse uuring piibliteaduste ühe erisuunana on seejuures hõlmanud ja hõlmab mitmesuguseid eri koolkondi, kes – NB! – on seejuures pidevas omavahelises jätkuvas dialoogis. Kuhnilikult võib kõnelda ka mõningatest spetsiifilisemate uurimisprogrammide paradigmapahetustest nagu nt skeemis „19. sajandi uuring – uuringust loobumine – uus uuring – uuringute kolmas laine”.

Sel taustal võib öelda, et ka küsimus teaduse progressist ja konsensusest või selle puudumisest on õieti „klaas pooltühi – klaas pooltäis” stiilis perspektiivse hinnangu asi. N.T. Wrighti skeptilise hinnangu kõrvale võib asetada James H. Charlesworthi palju optimistlikuma suhtumise. Temagi tõdeb hakatuseks, et eriti alates 1980ndaist alguse saanud uuring on kokku kukkunud erinevate arvamuste kaosesse. Jeesus ei saa olnud samaaegselt olla marginaalne juut ja Galilea küünik, tihedalt esseenidega seotu ja samas variser, apokalüptilisest eskatoloogiast oluliselt mõjutatu ning olemuslikult mitte-eskatoloogilise sõnumi kuulutaja. Sellised järeldused ei ühildu.¹¹⁹ Ent sellest hoolimata on Jeesus-uurin-

¹¹⁷ Nii ütleb sotsioloogiast koos sellega kaasnevate implikatsioonidega teiste sarnaste valdkondade suhtes Chalmers, *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks?*, 135.

¹¹⁸ Nelson W. Polsby, „Social Science and Scientific Change: A Note on Thomas S. Kuhn’s Contribution” – *Annual Review of Political Science* Vol.1 June 1998, 202. Alternatiivne võimalus oleks kasutada humanitaaria jaoks diakroonilise paradigma mõistet, st et paradigmaks on uurimistraditsioon või -teema ja iga uus vaatepunkt asetub sellesse kooslusse kui paradigmasse ka siis, kui ta enamike eelkäijatega polemiseerib. Diakrooniline paradigma pole nii normatiivne kui sünkrooniline. Ent käesolevas töös võrdlen ma Jeesus-uuringuid siiski just tavapärase täppisteaduste-põhise teaduskäsitluse enesearusaamaga.

¹¹⁹ James H. Charlesworth, „Introduction: Why Evaluate Twenty-Five Years of Jesus Research?” – *Jesus Research: An International Perspective*, 1

gud ise protsess, mille käigus sõelutakse välja Jeesus-tõlgendused, mis põhiallikatega ühilduvad, neist, mis ei ühildu. Veel enamgi: „*Jeesus-uuringud on võimalikud*. Naatsareti Jeesuse elu ja mõttemaailm ei ole enam teoloogiliste avalduste taga kaotsis.”¹²⁰

1.4.3. Piibliteaduste äärealade küsimused: tabloiditeadusest

Kui täppisteadustes kehtib printsiip, et teadustöö tulemused avaldatakse peamiselt kolleegidele mõeldud erialaajakirjades, siis, ehkki ka piibliteadustes ilmub ridamisi erialaajakirju, ei ole rajajooned erialateaduse ja populaarteaduse vahel siiski nii selged.¹²¹ Uurijad avaldavad sageli oma töö tulemusi ka laiemale avalikkusele mõeldud publikatsioonides ja nii ei ole olemas päris üheseid kriteeriume otsustamiseks, mis on aimekirjandus ja mis teaduskirjandus.¹²² Asi on eriala spetsiifikas: distsipliinidena on nii teoloogia (ehk religiooni puudutav kõne) kui ajalugu – ja ajaloolise Jeesuse teema puudutab ju mõlemat – alati avatud laiemale huviliste ringile ning sealt laekuvale tagasisidele.

Jeesusest kõneldakse ja kirjutatakse palju ning mitte kõik sellest ei preendeeri esitama tõde selle sõna teaduslikus, verifitseeritavas ja falsifitseeritavas tähenduses. Kui William Bramley on oma raamatus „Jeesus läheb Hollywoodi” kokku kogunud Jeesus-käsitlused, mis algavad kirjeldustega Jeesusest kui Jumala Pojast ja lõpevad teooriatega Jeesusest kui ufonaudist ja ennast röst-

¹²⁰ *Ibid.*, 14. Rõhutus originaalis. Seejuures tuleb muidugi täpsustada, et ka N.T. Wrighti skeptiline hinnang konsensuse puudumise kohta uuringuis on lihtsalt täiendavaks õigustuseks ta enda eripärase uurimismeetodi kasutamisele. Temagi on veendunud, et Jeesus-uuringud on võimalikud ja vajalikud.

¹²¹ Kuhn, *Teadusrevolutsioonide struktuur*, 38. Tegelikult ei ole need piirid üheselt paigas ka täppisteadustes. Sergio Sismondo tõdeb, et ehkki täppisteadustes käsitletakse teaduse populariseerimist reeglina teaduse lihtsustamise paratamatu pahena ning teadust ja populaarteadust peetakse eri valdkondadeks, on tegeliku ja populaarteaduse vahel jälgitav otsene side. Sismondo, *Sissejuhatuse teaduse ja tehnika uuringutesse*, 199–212.

¹²² Üheks selliseks kriteeriumiks võiks olla akadeemiline viitamine, kuid kuivõrd see on põhiliselt tekstidega töötavatele autoritele sisuliselt harjumuslik tegevus, siis ei ole seegi kuigi selge kriteerium. Teisalt tundub siiski olevat loomulik teha vahet laiemale avalikkusele suunatud teoste ja erialaspetsialistidele suunatud tekstide vahel. Artiklite puhul tuleb kõne alla muidugi teksti eelretsenseeritavus. Ent see ei tähenda, et mingis väljaandes ilmunud eelretsenseerimata tekst ei võiks olla teaduslikult sisukas. Asi on siin selles, et uurijad enamasti kirjutavadki oma töid viisil, mis peab silmas ka nende laiemat mõistetavust. Viimane omakorda tähendab seda, et isegi kui autor on mingi oma konkreetse kirjutise algselt määratlenud aimelisena, võib see tekst ta enda käsitluseski olla hiljem otseselt teadusteksti osaks haaratud. Nt on James Dunni *Evidence for Jesus* puhul tegu raamatuks kirjutatud avalike loengutega, mis peeti autori poolt 1984. aastal ühes kirikus, õgvendamiseks televisioonis näidatud ajaloolise Jeesuse teemalise saatesarja käsitlust sellest, mis piibliteadustes toimub (*op cit.*, ix–xiii). Ja aastaid hiljem kirjutatud monumentaalses akadeemilises käsitluses *Jesus Remembered* (nt lk 166) ei kõhkle ta vajadusel sellele populaarteaduslikule teosele viitamast.

saiadel ilmutavast olendist,¹²³ siis paistab esmapilgul, et asi on teadusest üsna kaugel ja tegu on pelgalt meelelahutusega. Sellegipoolest põhinevad paljud selles teoses esitatud teemad (sh käsitlused Jeesusest erinevate juudi usuvoolude esindajana, küünikuna, Jeesus-müüdi teooria, mille kohaselt ajalooline Jeesus on lihtsalt väljamõeldis, Jeesuse naisevõtu ja surma üleelamise küsimused) erinevate teadlaste teooriatel. Nii kirjeldab see raamat oma lihtsustatud ja pealiskaudsel moel paljusid piibliteaduste probleeme, näidates, kuidas akadeemilise maailma vaidlused peegelduvad asjaarmastajalikus popkultuuris. Bramleyga võrreldes suuresti sama temaatika on aga käsitletud ka tunnustatud piibliteadlase Craig A. Evansi teoses „Jeesuse fabritseerimine”, mille tagakaanel olev tutvustuslause iseloomustab antud küsimust tabavalt: „Mida ebatavalisem üks Jeesuse portree on, seda suurema meedia tähelepanu osaliseks see saab”.¹²⁴ Evans sõnastab oma teose sissejuhatuses selle probleemi olemuse:

Me elame kummalisel ajal, mis naudib ja isegi julgustab mõningaid kõige veideramaid mõtlemise vorme. See on aeg, mil tõde tähendab peaaegu kõike seda, mida sa temast soovid. Ja neis pentsikuis „tõe” otsinguis muutub tõde raskesti leitavaks. [...] Mis minu arvates on eriti murettekitav, on tõsiasi, et suur osa mõttetusi pärineb õpetlastelt. Tabloiditeadust ootame me posijatelt, aga mitte õpetlastelt, kes õpetavad austusväärseis kõrgharidusinstituutides.¹²⁵

Käesoleva töö seisukohalt tõstatub siinkohal küsimus teaduse olemusest ja selle piiridest. Mis vahe on „päristeadusel” ja „tabloiditeadusel”? Kust läheb piir, mil teadus muutub ebateaduseks? Kas see piir üldse eksisteerib? Küsimus on antud puhul selles, et Bramley kui sensatsioonihimulise ajakirjaniku puhul on veel mõistetav, et päästja Jeesus, juudist Jeesus, küünikust Jeesus ja röstsaia-Jeesus on kõik ühte teosesse kokku koondatud, kuid Evans kõneleb neistsamadest teemadest piibliteaduse probleemidena. Ja siin asetuvad selgesti ebateaduslikud teooriad samale pulgale teooriatega, millega autor lihtsalt koolkondlikult ei nõustu. Ja Evans pole ükski – raamatu tagakaanel kiidavad seda teost paljud tunnustatud autoriteedid – James H. Charlesworth, John P. Meier, James D.G. Dunn ja Gerd Theissen teiste seas. Ehk teisisõnu: kui ühes teoses on samatasandiliselt kõneldud Dan Browne „Da Vinci koodist” ja John Dominic Crossani teooriatest, siis ütleb see meile küll midagi sellest, mida Evans ja tema mõttekaaslased Jeesus-uuringuis vääraks arvavad, kuid teaduse piiride ja olemuse küsimuses ei saa me sugugi targemaks.

Samasugust hoiakut näeme teistegi uurijate puhul. 1999. aastal avaldasid Timothy Freke ja Peter Gandy raamatu „Jeesuse saladused: kas „algne Jeesus” oli paganlik jumal?”, milles nad väitsid, et Jeesust pole tegelikult kunagi olemas olnudki. Jeesus-pärimused olid nende arvates algselt vaid paganlikes müstee-

¹²³ William **Bramley**, *Jeesus läheb Hollywoodi. Alternatiivsed teooriad Kristuse kohta* (Tallinn: Olion, 2007).

¹²⁴ Craig A. **Evans**, *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospels* (Dovners Grove, Ill.: IVP Books, 2006).

¹²⁵ *Ibid.*, 16–16.

riumkultustes levinud sureva ja ülestõusva jumalinimese ehk Osiris-Dionysose müüdi uudsed väljendused, mida alles hiljem hakati sõnasõnaliselt mõistetuna ajalootõeks pidama.¹²⁶ N.T. Wright on meenutanud, et vahetult pärast raamatu ilmumist pöördusid tema poole BBC ajakirjanikud palvega esineda suure reede hommikuses raadiodebatis koos selle teose autoritega. Wright polnud teost lugenud, ent kui talle raamatu põhiseisukohad teatavaks tehti, vastas ta, et see oleks, nagu oleks „elukutselisele astronoomile esitatud kutse tulla vaidlema autoritega, kelle raamat väidab, et kuu on tehtud rohelisest juustust”.¹²⁷ Küllap on arusaadav, et Wright, olles aastaid ajaloolise Jeesuse küsimusega tegelenud, andis hävitava hinnangu ühele järjekordsele Jeesus-müüdi teooriale, ilma et ta oleks vaevunud sellega lähemalt tutvumagi. Ent Wright räägib oma meenutuses ka sellest, et ta keeldus avalikust debatist Jeesus-Seminari rajaja Robert Funkiga:

[M]iks peaksin ma andma nüüdseks hingevaakuvale Jeesus-Seminarile rohkem avalikkuse tähelepanu, kui see on ise endale loonud? Ma keeldusin sellest pakkumisest. Kuid see ilmutab kõnekalt, mida „seal väljas” olev meie seminaride ning õppeasutuste piiride taha jääv maailm on valmis alla neelama.¹²⁸

Mall, mida Evans ja Wright nii ilmekalt näitlikustavad, ei ole pelgalt ühe uurija koolkondlike eelistuste subjektiivsuse teema. Siinjuures tasub mees pidada asjaolu, et otsused selle kohta, mis on tähelepanu väärt ja mis mitte, ei sünni niisama. Nende arusaamade taga on teadlase aastakümnete pikkune uurimistöö ja selle käigus väljakujunenud oskus näha ning hinnata teatud mustreid, mis iseloomustavad tervet valdkonda. Ehk teisisõnu – uurija ja tema teooriad kuuluvad kokku ning neid ei ole võimalik teineteisest puhta lõikega lahutada.

Roy A. Clouser on määratlenud teooria mõiste järgmiselt: tegu on reaalsusekohaste seletustega, mis käivad välja hüpoteese ning üritavad neid argumentide ja tõenditega õigustada. Selliselt määratletuna kasutavad teooriaid inimesed kõigilt elualadelt. Teaduse (ja filosoofia) teooriad erinevad tavamõistuslikest teooriatest lihtsalt suurema abstraktsiooniastme poolest, samuti ka nende hindamine.¹²⁹ Seejuures on teaduse ja filosoofia teooriad olemuslikult sarnased. Kõige suurem erinevus on siin asjaolu, et kui teadusteooriad üritavad enamasti nähtusi seletada mingi olemasoleva raamistiku sees (nt Kuhni paradigma), siis filosoofiateooriad loovad avaramaid seoseid erinevate raamistike vahel. Hüpooteese, mida teooriates kasutatakse, on kaht liiki.

¹²⁶ Timothy **Freke**, Peter **Gandy**, *The Jesus Mysteries: Was the „Original Jesus” a Pagan God?* (New York: Three Rivers Press, 1999).

¹²⁷ N.T. **Wright**, „Jesus’ Self-Understanding” – *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall S.J., Gerald O’Collins S.J. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 48.

¹²⁸ *Ibid.*, 48–49.

¹²⁹ Roy A. **Clouser**, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), 63.

Esimesed on niinimetatud olemushüpoteesid (*entity hypotheses*), mis postuleerivad uurimisküsimuse taustaks mingi uut tüüpi seni kirjeldamata reaalsuse olemasolu. Selle õpetatud arvamusel põhineva oletatava reaalsuse kaudu üritatakse seletada uurimismõistatust. Füüsika suure paugu teooria, bioloogia evolutsiooniteooria, freudistliku psühholoogia *id*, *ego* ja *superego* on kõik olemushüpoteesid.¹³⁰ Jeesus-uuringutes on olemushüpoteeside heaks näiteks vormikriitikas ja selle edasiarendusis postuleeritud reeglid evangeeliumimaterjalide arengust nende kirjapaneku eelses suulise pärimuse faasis. Olemushüpoteesid tõstatavad kohe küsimuse, kas nende poolt postuleeritud reaalsused on ka tegelikud. Just siin tulevad mängu mitmesugused (enamasti kaudsed) hüpoteesi verifikatsiooni ja falsifikatsiooni kriteeriumid.¹³¹

Selle kõrval on olemas aga ka teist liiki hüpoteesid-teooriad (Clouseril on need mõisted sünonüümsed) – perspektiiviteooriad, mis pakuvad uurijale juba teadaoleva põhjal võtme uurimisprobleemide vaatlemiseks konkreetsetes perspektiivis ning selle kaudu ka selgitamiseks. Eeldus on siin selles, et kui nähtumuste hulgast õigesti valida üks-kaks prioriteetset aspekti, siis võimaldavad need aspektid kirjeldada kogu uuritavat tegelikkust, kuna kõik teised seosed on valitud aspektiga samased või selle poolt tingitud. Heaks näiteks on siin marksistlik ajalooteooria, mille kohaselt õige võti ajaloo mõistmiseks on alati majandus. Kõik teised võimalikud faktorid ajaloo selgitamiseks, nagu religioon, rassiviha, poliitiline rivaliteet, üksikisikute mõju jne, on sel puhul alati sekundaarsed ja majandusolukorrast tuletatavad, mitte aga vastupidi. Perspektiiviteooriaid õigustatakse tüüpiliselt väitega, et ehkki reaalsusel on palju eri aspekte, on valitud aspekt aluseks kõigile teistele. Filosoofia kesksed teooriad on perspektiiviteooriad.¹³² Samuti võivad olemushüpoteesid olla võimendatud perspektiiviteooriateks, nagu evolutsiooniteooria arendused sotsiaaldarvinismiks või sotsiobioloogiaks. Lihtsustatult öeldes eeldavad olemushüpoteesid alati mingit perspektiivi, mis määratleb asjade nägemise viisi isegi siis, kui seda endale ei teadvustata. Ent kui olemushüpoteeside testimise viisides on võimalik kokkuleppele jõuda (Jeesus-uuringutes on siin heaks näiteks arutelu pärimuse autentsuskriteeriumide üle), siis perspektiiviteooriatega on lood keerulisemad, sest erinevate perspektiivide võrdlemine taandub viimaks nende perspektiivide usutavuse küsimusele. Clouser märgib tabavalt, et kui alternatiivne perspektiiv näib asju paremini ja detailsemalt seletavat, siis selle inimese jaoks, kes seda perspektiivi eitab, suurendab see ainult oponendi eksimuse määra.¹³³ Suurepärase illustratsiooni leiame taas Tom Wrighti hinnangust J.D. Crossani tööle:

John Dominic Crossan on üks kõige geniaalsemaid, kütkestavamaid, õpetatavamaid ja taibukamaid tänapäevaseid Uue Testamendi õpetlasi. [...] Vähemalt tema hiljutisis töödes tundub ta olevat võimetu mõtlema igavat mõtet või kirju-

¹³⁰ *Ibid.*, 69–72.

¹³¹ *Ibid.*, 74–76.

¹³² *Ibid.*, 76–78.

¹³³ *Ibid.*, 82.

tama tüütut tekstilõiku. Tema suurteos *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* on raamat, mida tuleb kõrgesti hinnata selle õpetatuse, põhjalikkuse, mitmete keerukate küsimuste briljantse käsitlemisviisi, hämmastava leidlikkuse ja üle kõige selle loetavuse pärast. [...] Ja seetõttu on seda kurvastavam tõdeda, et see raamat on peaaegu kõiges täiesti ekslik.¹³⁴

Koolkondlikud hinnangud ja määratlused selle kohta, mis siis piibliteadustes on õigupoolest teaduse sees ja mis väljas, on suuresti perspektiivi-hinnangud. Samuti on mure selle pärast, mida meedias ja avalikkuses Jeesus-uuringutest räägitakse, just perspektiivi mure.

Kui Dan Brown avaldas oma laialdast tähelepanu leidnud „Da Vinci koodi”,¹³⁵ milles ta väitis, et kirik on varjanud teadmist, et Jeesus oli olnud abielus Maarja Magdaleenaga ja et Jeesuse järeltulijate vereliin kestab tänini, siis ilmus õpetlaste sulest peatselt ridamisi raamatuid, milles võeti ette õgvendada Browni vigu, sest paljude inimeste jaoks mõjus see nimetatud kriminaalromaan veenvalt ka ajaloo-alase teosena.¹³⁶ Sarnase teooria oli varem, 1982. aastal esitanud ka Michael Baigent ja ka seda teost saatis müügiedu, ehkki see ei pälvinud nii suurt tähelepanu kui Browni romaan.¹³⁷ Baigenti värskem raamat „Jeesuse dokumendid” tuleb esile uue tõega, mida Vatikan kõigest hingest saladuses on üritanud hoida: nimelt et Jeesus ei surnud ristil ja ta kirjutas juudi suurkohtule kirjad, milles seletab, et ta ei ole väitnud ennast jumaliku olevat.¹³⁸ Nii Browni kui Baigenti kirjutatu kohta on õpetlaste hinnang olnud seejuures täiesti ühene – tegu on pseudoteaduslike konspiratsiooniteooriatega.¹³⁹

Brownile ja Baigentile sarnaseid asju on kirjutatud aga ka akadeemilisema koega teostes. Nii on Barbara Thiering kogunud poleemilist tuntust oma teos-

¹³⁴ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 44.

¹³⁵ Dan Brown, *Da Vinci kood* (Tallinn: Ersen, 2003).

¹³⁶ Eesti keeleski on sel teemal koguni kaks raamatut: Marie-France Etchegoin, Frédéric Lenoir, *Da Vinci koodi jälgedes* (Tallinn: Sinisukk, 2005) ja Bart D. Ehrman, *Tõde ja vale Da Vinci koodis. Mida me tegelikult teame Jeesusest, Maarja Magdaleenast ja Constantinusest* (Tallinn: Allika, 2008).

¹³⁷ Seegi on ilmunud ka eesti keeles: Michael Baigent, Richard Leigh ja Henry Lincoln, *Püha veri ja Püha Graal* (Tallinn: Olion, 2001).

¹³⁸ Michael Baigent, *The Jesus Papers. Exposing the Greatest Cover-Up in History* (London: HarperElement, 2006).

¹³⁹ Vaid ühest näitest piisab. Baigenti väited on täiesti tõendamatud. Ta kirjutab, et on neid „Jeesuse pabereid” ise näinud, kui kohtus anonüümse antiigikaupmehega, kes olevat need 1960. aastate alguses Jeruusalemmast ühe maja keldrist leidnud. Papüürid olid aramea keeles, mida Baigent ei vullanud, ent kaupmees kirjeldas nende sisu ja seletas, et ka kaks tuntud Iisraeli arheoloog, Yigael Yadin ja Nahman Avigad, olla neid näinud ja kinnitanud nende ehtsust. Ühtlasi väitis kaupmees, et kuuldus neist tekstidest olla jõudnud paavst Johannes XXIII kõrvu, kes olevat nõudnud, et arheoloogid need paberid hävitaksid. Baigent, *Jesus Papers*, 330–338. Kogu seda juttu tõendab ainult Baigent ise, kuna kaupmees jääb anonüümseks ja nimetatud arheoloogid on juba ammu surnud. Lisaks võib veel tuua asjaolu, et kuivõrd Jeruusalemmas sajab igal aastal vihma, siis ei saa papüürid selles kliimas säilida ning neist pole ühtki leitud. Evans, *Fabricating Jesus*, 216.

tega „Mees Jeesus” ja „Ilmutusraamatu Jeesus”,¹⁴⁰ milles Thieringi spetsiifiline perspektiiviteooria lubab tal käsitleda kogu varakristlikku kirjandust täiesti uues võtmes. Surnumere käsikirjadest on tuntud Pühakirja tõlgenduse viis nimega pešer-eksegees. Selle kohaselt esitatakse tekstis kõigepealt piiblitsitaat, mille järgnev sõna פֶּשֶׁר (*pešer* – tähendades tõlgendust) juhatab sisse tõlgenduse. Tõlgendus aktualiseerib piibliteksti tõlgendaja kaasaega – näiteks Habakuki raamatu kaldealastest (babüloomlastest) on nüüd saanud kitid (roomlased). Sama eksegeetilise malli leiame me muuseas küllalt tihti ka Uuest Testamendist, kus pühakirja tsitaat seletatakse lahti märkuse Οὐτός ἐστιν – see on – vahendusel, nagu näiteks Ap 2:16-17, kus Peetrus nelipühapäeval inimeste ekstaasi seletades toetub Pühakirjale: „Vaid see on (τοῦτό ἐστιν), mida prohvet Joel on öelnud: „Ja viimseil päevil sünnib, ütleb Jumal, et ma valan oma Vaimust välja kõigi inimeste peale...”¹⁴¹

Thiering läheb siit aga kaugemale ja postuleerib, et pešer-meetodi abil ei selgitatud lahti mitte ainult mineviku mitmetähenduslikke tekste, vaid seda meetodit kasutati ka vastupidi – olevikuliste sündmuste kodeerimiseks. Evangeeliumid, Apostlite tegude raamat ja Ilmutusraamat kirjutati kõik kodeeritud tekstidena, milles teksti lihtsameelsetele mõeldud eksitava sõnasõnalise narratiivi sisse on pešer-koodi abil peidetud Jeesuse ja varakristluse tegelik salajane ajalugu. Sellisest Surnumere käsikirjade ja Uue Testamendi peegellugemisest selgub, et Qumrani tekstide tegelased Õiguse Õpetaja ja Valede Mees olid UT Ristiija Johannes ja Jeesus. Thieringi meetod võimaldab tal täpselt rekonstrueerida kogu Jeesuse ja varakristluse loo.¹⁴² Jeesus oli esseenide liberaalsema ja rahumeelsema tiiva juht, kes oli siiski seotud roomlaste-vastase liikumisega ning löödi koos Simon Maguse ja Juudas Iskariotiga risti Qumrani lähistel. Kuid ta elas koos Simon Magusega ristilöömise üle, sest viimane andis talle kaevus, kuhu nad ristilt maha võetuna olid pandud, mitmesuguseid rohtusid. Järgmistel päevadel „ilmus” ta mitmel pool, võttes osa söömaegadest ja jumalateenistustest. Hiljem tegutses ta koos Paulusega, keda kohtas Damaskuses ja kelle ta pööras natsionalismist roomasõbralikumate vaadete esindajaks. Koos Paulusega rändas ta muuhulgas 61. m.a.j aastal ka Rooma, kus Paulus ja Peetrus

¹⁴⁰ Barbara **Thiering**, *Jesus the Man. Decoding the Real Story of Jesus and Mary Magdalene* (New York et al.: Atria Books, 1992), Barbara **Thiering**, *Jesus of the Apocalypse. The Life of Jesus after the Crucifixion* (London et al.: Corgi Books, 1997).

¹⁴¹ E. Earle **Ellis**, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Grand Rapids, Mi.: Baker Book House, 1992), 84.

¹⁴² Vaid mõned näited: juunis 8. e.m.a eostatakse Jeesus (loomulikult Maarja ja Joosepi poolt); pühapäev, 1. märts 7. e.m.a – Jeesuse sünd; teisipäev, 8. märts 26. m.a.j keskpäev – Ristiija Johannes, kellest on saanud esseenide kogukonna juht, ristib Jeesuse, ent tagajärjeks on tüli ja Jeesuselt võetakse õigus absoluutsiooni anda. Proselüüt Johannes Markus toob paganad Jeesuse poolele; samal päeval kell 3 pärastlõunal ristitakse Jeesus uuesti seisvas vees tülis Jeesuse poole valinud Joonatan Hannase (hüüdnimega Vaim) poolt; teisipäev, 6. juuni 30. m.a.j õhtul kell 6 – Jeesuse ja Maarja Magdaleena kihlus Ain Fešchas („Kaanas”); september samal aastal – Jeesuse ja Maarja Magdaleena abielu, nende tütar eostatakse siiski alles 32. aasta detsembris. Jne... Thiering, *Jesus the Man*, 208–284 ja 389–404.

64. aastal hukati, ent Jeesus pääses – ta oli selleks ajaks rännanud Lõuna-Prantsusmaale. Koos Maarja Magdaleenaga sai Jeesus mitu last, ent 44. aasta märtsis jättis Maarja Jeesuse maha. Hiljem abiellus Jeesus purpurimüüja Lüüdiaga Tüatiirast. Kogu see lugu on nii fantastiline, et kõlab veidrana isegi paljude erinevate Jeesus-käsitlustega harjunud uurijale. Reaktsioon Thieringi teooriatele on olnud ühene – teda lihtsalt ignoreeritakse.¹⁴³

Robert Eisenman on läinud Thieringist mõneti erinevat teed.¹⁴⁴ Temagi leiab, et Qumrani ja Uue Testamendi tekste tuleb lugeda paralleelselt, sest nad pärinevad samast ajast ning räägivad samadest asjadest. Seekord on Õiguse Õpetajaks Jeesuse vend Jaakobus ja Valede Meheks apostel Paulus. Juudas Iskariot on müütiline kuju, kelle nimi on loodud sõnamängule *Sicariot-Iskariot* tuginedes. Samuti on väljamõeldud kuju ka Stefanos, kelle figuur on loodud, varjamaks piinlikkust tekitavat fakti, et 40ndail aastail toimus tüli Pauluse ja Jaakobuse vahel, mispuhul Paulus lükkas Jaakobuse trepist alla ja Jaakobus murdis oma jalaluud.¹⁴⁵ Thieringiga sarnane saatus on tabanud Eisenmanigi. Robert E. Van Voorst toob ära John Painteri hinnangu Eisenmanile:

„Mitte ainult et [Eisenmani] järeldused oleksid peajoone teadlaskonnast erinevad, vaid erinevad on ka tema tõendite kasutamise ja argumenteerimise viisid.” Painter märgib, et selles raamatus peaaegu et ei viidatagi ühelegi tänapäevasele õpetlasele.¹⁴⁶

Ka Thieringi kasutatud kirjanduse loend on tema nimetatud teostes suhteliselt lühike, mis viitab asjaolule, et üheks oluliseks Eisenmani ja Thieringi ignoreerimise põhjuseks on ekstravagantsuse kõrval ka nende teooriate ühismõõdutus uurijate enamuse poolt tehtava kõrval.¹⁴⁷

Veelgi ilmsemaks saab see ühismõõdutuse teema järgneva näite puhul. Kui William Bramley pani oma ajakirjandusliku Jeesus-teooriate ülevaate viienda peatüki pealkirjaks „Jeesus – seen”,¹⁴⁸ siis kõlab see esmapilgul sarnasena käsitlustega Jeesusest kui ufonaudist või röstsiaia-olendist. Ent Surnumere käsi-kirjade uurijal John Marco Allegrol, kellele Bramley siin viitab, oli tõsi taga.

¹⁴³ Evans, *Fabricating Jesus*, 207: „Ma ei tea sel planeedil ühtki kompetentset õpetlast, kes Thieringi järeldustega nõustuks.” Sama kinnitab teiste hulgas ka Robert E. **Van Voorst**, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2000), 80.

¹⁴⁴ Robert **Eisenman**, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (New York: Penguin Books, 1998).

¹⁴⁵ See episood ei ole siiski päris välja mõeldud, vaid pärineb tekstist nimega „Pseudo-Clemensi Äratundmised” (*Clem. Rec. LXX–LXXI*). Viimase päritolust arvatakse, et see põhineb ühel juudikristliku kallakuga alusdokumendil, mis oletatavasti kirjutati 3. saj. alguses Süürias. Nii Johannes **Quasten**, *Patrology. Volume 1. The Beginnings of Patristic Literature* (Allen, Texas: Christian Classics, 1995), 59–63.

¹⁴⁶ Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament*, 78.

¹⁴⁷ Evans, *Fabricating Jesus*, 268 kommenteerib: „Praktiliselt mitte keegi ei ole järginud Eisenmani, kuigi võrreldes Thieringiga on Eisenmani vaated üsna taltsad.”

¹⁴⁸ Bramley, *Jeesus läheb Hollywoodi*, 60–65.

Tema 1970. aastal ilmunud uurimus „Püha seen ja rist”¹⁴⁹ on oma olult antiiksete religioossete mõistete ja nimede filoloogiline analüüs – detektiivitöö, mis üritab avastada antiiksete müütide ja tekstide varjatud olemuslikku sisu. Nagu (hilisem) Thiering, leidis ka Allegro, et piiblitekstdid ja teised toonaseid müüte vahendavad kirjatükid on oma olult mitmekihiliselt kodeeritud tekstdid, mille kõige algsem ja ehedam sisu on toonases maailmajaos aastatuhandeid salajas hoitud universaalne viljakuskultus, mis keerles „püha seene”, *amanita muscaria* ehk punase kärbseseene ümber. Jumalariik oli püha joovastus seentest, seente mõjul nähti nägemusi ja kirjutati Ilmutuse raamat, Jeesus „päästab” selles mõttes, et püha seen vahendab taevast ja maist. Nimi Joosep tähendab „Jahve peenist”, nimi Joosep Barnabas Küproselt (Ap 4:36) sisaldab endas täiendavad varjatud sõnamänge: *bar-nabas* ei tähenda aramea „julgestuse poega”, vaid taustaks on sumeri BAR, nahk, ja sõna teine pool viitab „punasele-valgete-täppidega” ehk kärbseseenele. Küpros seostub hennapunasega ning taandub sumeri sõnaks GU-BAR ehk peenisepea. Jne, jne. Jeesus-müüt mõeldi esseenide järeltulijate poolt välja selleks, et varjata püha saladust roomlaste eest, hiljem hakkasid asjassepühendamatud seda aga sõnasõnaliseks tõeks pidama ja kristlus oligi sündinud. Hilisemas, 1979. aastal avaldatud teoses „Surnumere käsikirjad ja kristlik müüt”¹⁵⁰ esitas Allegro seisukoha, et Jeesus-müüt modelleeriti esseenide Õiguse Õpetaja kuju kohaselt, ainult et nüüd esitati Õiguse Õpetaja sõnum universaalsemas kuues ja avatud ühiskonnakorralduse tarvis.

Ülalpool märkisin, et nagu iga teisegi teaduse puhul, iseloomustab ka piibliteaduste tegemise protsessi uurijate erialane konversatsioon kolleegidega. Aga Allegro puhul pole peajoone uurijal siin õieti ju milleski rääkida: mitte ainult et tavapärased uurimismeetodid on hüljatud, erinevad on ka arusaamad allikate olemusest ja ajaloos toimunu dünaamikast. Ühismõõdutus on siin nii suur, et võib öelda, et eri uurijad räägivad eri keeltes erinevaist asjust ja kokkulangevused on siin vaid juhuslikud. James Charlesworthi hinnang väljendab piibliteadlaste üsna üldist konsensust, kui ta räägib „peast põrunute kirjandusest” (*crackpot literature*):

Kahjuks ei saa ma öelda, et neid äärmuslikke liialdusi esitaksid ainult mitteteadlased. John Allegro, rahvusvahelise Surnumere käsikirjade uurimisrühma algne liige, jätkab tõendite moonutamist, järeldades, et kristlus on fabritseeritud müüt. Tema sensatsioonilised raamatud on kurb kristlusevastane poleemika.¹⁵¹

Sel taustal võib tulla tagasi Tom Wrighti reaktsiooni juurde Freke ja Gandy raamatule. Ka Freke ja Gandy teesi kohaselt olid evangeeliumide tekstdid esmalt

¹⁴⁹ John M. **Allegro**, *The Sacred Mushroom and the Cross. A Study of the Nature and Origins of Christianity Within the Fertility Cults of the Ancient Near East* (London: Hodder and Stoughton, 1970).

¹⁵⁰ John M. **Allegro**, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth* (New York: Prometheus Books, 1992).

¹⁵¹ James H. **Charlesworth**, *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (New York et al.: Doubleday, 1988), 57.

mõeldud gnostikute salajasi müstilisi ideid väljendavate allegooriatena, mis hiljem anastati seesmistest saladustest teadmatuses viibivate „sõnasõnalise kristluse” esindajate dogmatismi poolt.¹⁵² Tom Wrighti võrdlus elukutselisest astronoomist ja „rohelistest juustust tehtud kuu teooria” esindajatest on tabav ka ühismõõdutuse mõttes: tegu on nii erinevate maailmadega, et siin pole omavahel tõesti õieti millestki rääkida. Ent asi on siiski selles, et ka „peast põrunud teadus” (või tabloiditeadus) on vähemalt otsapidi ikka veel teadus. See on ilmselt küll „halb teadus”, aga utreeritult võib öelda, et vähemalt puhtalt formaalses plaanis otsustab selle halva teaduse viletsuse määra pigem teistsuguseid perspektiiviteooriaid järgivate kriitikute osakaal kui teaduse seesmised meetodikriteeriumid. Viimane tõdemus joonistub eriti selgesti välja siis, kui me võtame arvesse, et Allegro Jeesus-müüdi teooria on lihtsalt üks ekstravagantsemaid omataoliste seas ja et selle kõrval on olemas rida sellesama seisukoha mõõdukamaid väljendusi.

I.4.4. Piibliteaduste äärealade küsimused: Jeesus-müüdi teooriast

Jeesus-müüdi perspektiiviteooriad kombineerivad tüüpiliselt kaks olemushüpoteesi. Esiteks (1) minnakse lõpuni ajaloolis-kriitilise meetodi skepsisega. Väitest, et me ei tea ajaloolise Jeesuse kohta peaaegu mitte midagi tõsikindlat, on vaid samm edasi väiteni, et selline teadmine pole üldse võimalik. Ja siit ei ole enam kuigi kaugel väide, et ajaloolist Jeesust pole üldse olemas olnudki. Just nõnda argumenteeris Shirley Jackson Case oma ülevaates 19. sajandi ning 20. sajandi esimese poole Jeesus-müüdi käsitlestest.¹⁵³ Teerajajaks oli siin Bruno Bauer, kes võttis järjest ette Uue Testamendi materjalid alates Johannese evangeeliumist ja lõpetades Pauluse kirjadega ning jõudis järeldusele, et üheski neist ei ole Jeesuse kohta öeldud midagi usaldusväärset. Samuti ei viita Jeesusele 1. m.a.j sajandi Uue Testamendi välised allikad. Ja nii on Jeesus kristluse rajajaks oleku asemel selle liikumise kujutlusvõime vili.¹⁵⁴ Teiseks (2) rõhutatakse, et varakristliku Jeesus-käsitluse kõik elemendid olid paralleelselt olemas ka antiikse maailmakäsitluse erinevais väljenduis; näiteks Bauer leidis, et kristlus on segu stoitsismist, uusplatonismist ja judaismist.¹⁵⁵

See skeem on jäänud üsna muutumatuks. Arthur Drews, kellelt „Kristus-müüdi” nimi pärineb, postuleeris aastal 1909 viis punkti: (1) Juba enne evangeeliume oli juudi sektides olemas tõenäoliselt Joosuaga seostatud sureva ja

¹⁵² Freke, Gandy, *The Jesus Mysteries*.

¹⁵³ Shirley Jackson Case, *The Historicity of Jesus: A Criticism of the Contention That Jesus Never Lived, a Statement of the Evidence for His Existence, an Estimate of His Relation to Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1928), 29.

¹⁵⁴ Baueri vastavate teoste ilmunise järjekord on kõnekas: Johannese-alane uurimus pärineb aastast 1840; sünoptikute oma 1841–1842 (teine väljaanne 1850–1851); Pauluse kirjad 1850–1852 ja kõike kokku võttev „Kristus ja keisrid” aastast 1877. Case, *The Historicity of Jesus*, 36–38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 38.

ülestõusva jumaluse kultus. (2) Paulus, UT vanimate tekstide autor, ei tunne ajaloolist Jeesust; (3) evangeeliumid ei sisalda tegeliku inimese ajalugu, vaid historiseeritud müüti jumalinimesest Jeesusest. (4) Põhimõtteliselt on võimalik, et mingi avastamatu jääk pärimustest Jeesuse kohta on ka ajalooline, kuid see puudutab ainult sekundaarseid ja vähetähtsaid asju, samas kui põhiasjad nagu ristimine, püha õhtusöömaaeg, ristilöömine ja ülestõusmine on kõik müüdilised. (5) Kriitilise teoloogia „ajalooline” Jeesus on nii kaheldav, raskesti tabatav ja eemaldunud usust, et teda ei saa pidada usulise päästmise paratamatuks tingimuseks.¹⁵⁶ George Albert Wells kordas 80 aastat hiljem ilmunud teoses „Kes oli Jeesus”¹⁵⁷ Drewsi punkte 2–5. Wellsi lähenemisviis on sümptomaatiline: käsitledes evangeeliumide usaldusväärsuse, Jeesuse ülestõusmise, neitsistsünni, passiooni jms küsimusi, loetleb ta järjest mitmesuguste tunnustatud uurijate kriitilisi arvamusi. Samade uurijate positiivsed teemakohased seisukohavõtted jäävad tagaplaanile ja nii on selle raamatu sõnum ühene: piibliteadlased ise on Jeesuse olematuks teinud.¹⁵⁸

Detailierinevused tulevad sellist tüüpi argumentatsiooni juures sisse samuti üsna skeemi kohaselt: kuna uuemad autorid toetuvad uuematele käibelolevatele seisukohtadele piibliteadustes ning ajaloouringuis laiemalt, siis kasutavad nad ka uuemaid toetusargumente nii uustestamentlaste töid kommenteerides kui Kristus-müüdile antiigi mõttemaailmast paralleele otsides. Ja nii nagu Kristus-müüdi perspektiiv ise on olnud üsna üheülbaline, nii on sarnased ka argumendid selle vastu. Toon vaid kaks näidet.

1986. aastal avaldatud kogumikus „Jeesus ajaloo ja müüdis”¹⁵⁹ kirjutavad teiste hulgas vastamisi G.A. Wells ja Morton Smith. Vastuseks Wellsi taas kord kõlavale teesile, et Paulus ning teised Uue Testamendi kirjade autorid ei räägi Jeesuse elust midagi (sh Jeesuse imed),¹⁶⁰ sõnab Morton Smith, et Wellsi kasutatud „argument vaikusest” on absurdne sel lihtsal põhjusel, et teatud teemadest vaikimisel on teisigi põhjusi kui teadmatus ning ka teadmatus mingist asjast ei tähenda veel selle asja mitteksisteerimist.¹⁶¹

¹⁵⁶ *Ibid.*, 54–56. Täistekst – Arthur **Drews**, *The Christ Myth* (London et al.: T.Fischer Unwin, 1910) – on veebist loetav aadressil <http://www.archive.org/details/christmyth00drew> (01.02.2011).

¹⁵⁷ G.A. **Wells**, *Who was Jesus? A Critique of the New Testament Record* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing, 1990). Teose esmatrükk on aastast 1989.

¹⁵⁸ Raamatu lõpulause kõneleb ise enese eest: „Kui nüüd sellised avaldused pärinevad kristlastelt, kes on võtnud vaevaks põhjalikult tõendeid uurida, siis kas pole viimaks aeg otsida meie elule juhatust mujalt kui Pühakirjast ning loobuda oma otsuste ja valikute põhjendamisest iidsete fantaasiatega?” *Ibid.*, 194.

¹⁵⁹ R. Joseph **Hoffmann**, Gerald A. **Larue** (Eds.), *Jesus in History and Myth* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1986).

¹⁶⁰ G.A. **Wells**, „The Historicity of Jesus” – *Jesus in History and Myth*, 27–45.

¹⁶¹ Morton **Smith**, „The Historical Jesus” – *Jesus in History and Myth*, 47.

Üsna värskes kogumikus „Ajalooline Jeesus: viis vaadet”,¹⁶² esitab oma versiooni Jeesus-müüdi teooriast Robert M. Price, korrates uuel viisil sarnaseid argumente.¹⁶³ Seekord võtab Price aluseks üldlevinud uurimisprintsiibid. Näiteks analoogiaprintsiip:

Kui lugu vee peal kõndivast Jeesusest meenutab tugevasti vanu lugusid, milles Hermes, Pythagoras, Buddha ja teised kõnnivad vee peal, siis kas ei peaks me järelutama, et ka Jeesuse puhul on meil tõenäoliselt tegu legendiga? Me ei tea. Me ei olnud seal. Kuid me võiksime sama öelda ka Heraklese müütide kohta. Kas me peame tõsiselt tunnistama, et on väga tõenäoline, et Zeusi poeg tappis Hydra ainult seetõttu, et keegi kord seda ütles?¹⁶⁴

Erisuskriteeriumi järjekindel rakendamine viitab võimalusele, et kuivõrd kogu Jeesus-pärimus oli varakristlaste jaoks ühel või teisel viisil tähenduslik, siis ei saa me eeldada, et sellest jääb üle mingi unikaalne Jeesuse-miinum. Jne. Pealegi ei ole uurijate konsensus mingi teaduslik kriteerium. Tõde ei pruugi olla enamuse käes ja pealegi nõuab uurimistöö avatuse põhimõtte ka alternatiivide tõsiseltvõttu. Ja Jeesus-müüdi teooria on üks võimalikest alternatiividest. Eraldi tõstatatakse Price „ideaaltüübi” teema. Ideaaltüüp moodustub vaatlusaluste fenomenide juures korduvalt esile tõusvate tunnusjoonte kaudu. Kui erinevad üksteisest lahutatud fenomenid omavad piisavalt ühistunnuseid, et moodustada ideaaltüüpi, siis on võimalik iga eraldiseisvat nähtust selle tüübiga võrreldes uurida. Jeesus-müüdi puhul on võrdluspunktideks surevate ja ülestõusvate jumaluste teema ja müütilise kangelase arhetüüp.¹⁶⁵ Oma vastuses Price’ile rõhutab James Dunn,¹⁶⁶ et analoogiaprintsiip ei suhestu mitte ainult meie tänapäevase elukäsitluse, vaid ka toonase maailmaga, mis aitab küllalt hästi seletada asjaolu, et imelood olid toonases maailmas osa tavapärasest elukäsitlusest ja nii võis imedeusk saata Jeesust algusest peale. Erisuskriteeriumi puhul tuleb Dunn meelde, et kui ühe teksti puhul ei saa selle alusel vahetult tõendada, et see Jeesuseni tagasi ulatab, siis ei tähenda see veel, et Jeesust selle taga ei oleks. Võib olla just vastupidi – mälestus Jeesusest on jüngreid nii tugevasti mõjutanud, et nad on ka oma (uurija poolt äratuntult) hilisemad arusaamad selle kohaselt modelleerinud. Ideaaltüüpide küsimuse juures jõuab Dunn üheni põhilistest tüüpvastustest Jeesus-müüdi teooriale. Vajadus sarnastada hiljuti elanud inimene müütilise kangelase või mis iganes muu ideaaltüübiga räägib pigem sellest, et kõnealune isik on jätnud endast märkimisväärse mulje. Alternatiiv, et täiesti tähelepandamatust (või olematust) isikust vormitakse ideaaltüübi kohane kuju, ei ole lihtsalt tõenäoline. Jeesus-müüdi leiutiseteooria on lihtsalt äärmiselt

¹⁶² James K. **Beilby**, Paul Rhodes **Eddy** (Eds.), *The Historical Jesus: Five Views* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009).

¹⁶³ Robert M. **Price**, „Jesus at the Vanishing Point” – *The Historical Jesus: Five Views*, 55–83.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 57.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 59–80.

¹⁶⁶ James D.G. **Dunn**, „Response to Robert M. Price” – *The Historical Jesus: Five Views*, 94–98.

ebatõenäoline ja jääb selle pooldajate käsitluses alati ka väga üldsõnaliseks. Ja pealegi on kõige suuremaks probleemiks kogu selle teooria juures asjaolu, et esitatud argumendid on alati kallutatult selektiivsed ning paljud aspektid nii evangeeliumides kui pauliinlikus kirjanduses jäetakse lihtsalt tähelepanuta (nt 1Kr 15:3 – „Kristus suri” ja 1Kr 1:23 – „Meie aga kuulutame ristilöödud Kristust, kes on juutidele ärrituseks ja paganaile narruseks.”)

Asjaolusid, mis kogu selle vaidluse üheülbaseks muudavad, on vähemalt kaks. Esiteks järgivad esitatavad argumendid ja paratamatud vastuargumendid kõigist oma variatsioonidest hoolimata ikka üht ja sama, juba Bruno Bauerist alates väljakujunenud üldskeemi. Teine asjaolu on käesoleva teemakäsitluse seisukohalt tähendusrikkam. Me näeme, et erinevus on perspektiivihüpoteesis, argumenteeritakse aga olemushüpoteeside tasandil. Just siin ilmneb, et ühed ja samad uurimisküsimused ning -detailid on eri perspektiivide poolt tõlgendatud radikaalselt vastassuunaliselt. Ja mitte mingisugune veenmine ei aita: mida paremini teine pool oma argumente esitab, seda suuremas eksituses ta on. Jeesus-müüt jääb piibliteaduste äärealadele. Valdav enamus uurijaid lähtub ikkagi arusaamast, et Jeesus eksisteeris, ükskõik kui vähe me temast ka täpselt teame. Kuid Jeesus-müüti ei saa siiski ka päris eirata, sest oma pooldajate ring on sel teorial jätkuvalt olemas.

Kui nüüd kokkuvõtteks need piibliteaduste äärealade küsimused suhestada ülalkirjeldatud tavapärase teaduskäsitlusega, siis tuleb öelda, et ehkki ka Jeesus-uuringuid võib vaadelda formaalse iseloomuga tegevusena, mille käigus akumul eeritakse teadmisi (ning paljud piibliteadlased just sellisel arvamusel ongi), on piibliuuringute laiemat konteksti arvesse võttes raske selle arusaama juurde jääda. Uurimistöökäigus akumul eeritud teadmised ei ole kontekstivabad, nad on alati haaratud mingisse perspektiivi. Me oleme näinud, et neid perspektiive on vägagi erinevaid ning kohati lausa ühismõõdutuid. Ja puhtalt formaalses plaanis saab perspektiiviteooriaid hinnata ainult nende seesmise loogilise sidususe ning usutavuse alusel.¹⁶⁷ „Usutavuse” mõiste eeldab aga subjekti, kes usub. Ehk teisisõnu tahan ma veelkord öelda, et „see asi, mis on piibliteadus” hakkab kõigepealt pihta teadlasest ning teadlane ja tema teooriad ei ole teineteisest lahutatavad. Viimane aga tähendab omakorda, et teadusteooriad on avatud mõjutustele väljastpoolt teadust, sest teadlane elab mujalgi kui ainult oma kabinetis. Muidugi ei ütle ma siin praegu midagi päris uut, neid asju teadvustavad mingil määral kõik uurijad: nt Craig Evansi pejoratiiv „tabloiditeadus” eeldab otsest suhet uurija kuulsusejanu ja tema poolt tehtava teaduse vahel, samuti James Charlesworthi hinnang John Allegrole, kelle „sensatsioonilised raamatud on kurb kristlusevastane poleemika”. Ent siiski tuletab siinkirjeldatud perspektiivi-teema meile jõuliselt meelde teadustöö sotsiaalset iseloomu.

¹⁶⁷ Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, 82–87.

I.5. Ajaloolise Jeesuse probleem: teooriate ja faktide probleem

Jeesus-uuringute loos avalduva skepsise ja uurimistulemuste mitmekesisuse küsimused juurduvad paljuski teadusliku uurimisprotsessi enese olemuses ja selle arengute dünaamikas. Alljärgnevalt kirjeldan mõningaid võtmeküsimusi, mis aitavad mõista, miks see nii on.

I.5.1. Teooriate ja faktide alamääratus

Teadusfilosoofias tuntakse teooriate alamääratuse probleemi. Viimast kirjeldab Sergio Sismondo kokkuvõtlikult järgmiselt:

Teadlased valivad võistlevate hüpoteeside vahel, otsides mingile andmestikule parimat seletust pakkuvat. See valik ei saa kunagi olla loogiliselt otsustatud, sest igale seletusele leidub põhimõtteliselt lõpmata suur arv empiirilistelt võrdväärseid alternatiive. Teooriad on empiirilistest tõenditest *alamääratud*. [...] Kui teadlased valivad parima teooria, siis valivad nad parima nende hulgast, mida on tõsiselt vaetud. On vähe alust uskuda, et seni vaetutest parim teooria osutub tõeks lõpmatu arvu empiirilistelt adekvaatsete seletuste hulgast. Tegelikult, kui leidub lõpmatu hulk potentsiaalseid seletusi, peaksime mõistuspäraselt igähele neist omistama tõenäosuse null.¹⁶⁸

Nõnda esitatuna on meil siinkohal tegu teadusfilosoofia probleemiga, mis päädib otsustustega teooriate eneste olemuse üle seoses reaalsusega, mida nad kirjeldada üritavad. Ühelt poolt leitakse seetõttu, et kõiki teaduslikke teooriaid tuleb võtta kui seletamise ja ennustamise vahendeid, mitte kui tõeseid või realistlikke representatsioone olevast, teiselt poolt aga toetutakse teaduse üldise edu argumendile ning leitakse, et vähemalt mõnel puhul viib tõendite vaagimine ligilähedaselt tõeste teooriateni (realism).¹⁶⁹ Siinkohal puudub tarvidus süüvida vastavatesse filosoofilistesse aruteludesse, piisab vaid märkusest, et Jeesus-uurijate valdav suhtumine oma teooriatesse on olnud mingit tüüpi realism, kus teaduse edu on ühelt poolt ideaaliks, mille poole püüeldakse ja mida kohati ka konsensuslikult kinnitatakse, kuid mis teiselt poolt on ikka veel saavutamatu. Samas näeme käesolevas töös eelpool kirjeldatu põhjal ilmekalt, et antud juhul puudutab see teooriate alamääratuse probleem piibliteadusi üsna otseselt, sest eri küsimusi puudutavatest alternatiividest meil küll puudust ei ole, ehkki empiiriliste tõendite (st ajalooallikate) koguhulk on üsna sama.

Mõneti teisel viisil on alamääratuse teemat käsitlenud Bruno Latour, kes laiendab alamääratuse probleemi teooriatelt nendega seotud empiiriliste tõendite

¹⁶⁸ Sismondo, *Sissejuhatuse teaduse ja tehnika uuringutesse*, 9–10. Rõhutus originaalis.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 10. Eesti keeles vt Endla **Lõhkivi**, „Duhem-Quine'i alamääratuse tees ja realismi-relativismi tüli” – *Akadeemia*, 8/1996, 1682–1697.

– faktideni. Oma raamatus „Teadus tegevuses”¹⁷⁰ võtab ta vaatluse alla teadustöö kui protsessi ning kirjeldab muuhulgas ka teadusartiklite avaldamise retoorilisi tagamaid. Latouri kohaselt on faktid teaduses konsensuslikud asjad. Lühidalt võib konsensuse saavutamise protsessi kirjeldada järgmiselt (lihtsustan siinkohal Latouri skeemi).

Uuri ja avalda artikli mingi uudse väitega A. Avaldamise hetkel on see vaid väide, mitte veel fakt. Siit edasi sõltub väite A saatus kolleegide suhtumisest, mis avaldub A tsiteerimises artiklites B ja C. Tsiteerimised võivad olla viisilt positiivsed (B: „A on näidanud et...”) või negatiivsed (C: „A on väitnud, et ... kuid...”). Latour märgib, et siin on oluline näha, et mõlemal puhul erineb artiklites B ja C öeldu A sisust selle poolest, et A väide on nüüd võetud välja oma tekkekontekstist. Sellega modifitseerivad nii B kui C esialgse artikli A poolt öeldu staatust. Teisisõnu sõltub väite staatus hilisematest väidetest. Vaidluste puhkedes B ja C hinnangute üle A kohta juhtub tavaliselt see, et nii positiivsesse kui negatiivsesse suhtumisviisi lisatakse üha uusi argumente ning vaidlus muutub keerukamaks ja tehnilisemaks. Näiteks võivad artiklid D ja E toetada artiklit B, öeldes, et „C on väitnud A kohta, kuid C eksib, sest...”. Kui nüüd artikkel F asub C poolele, siis G võib omakorda vaidlustada F-i jne. Kogu seda protsessi komplitseerib muidugi veel asjaolu, et kuivõrd teaduskirjanduses on tavaks viidata teistele artiklitele (öelgem, et juba A on viidanud umbes kolmekümnele tekstile), siis toimub väitluse tehnilisemaks muutumine mitte ainult artiklite ajalise järgnevuse, vaid ka temaatilise hargnemise põhjal. Nii võib C poolele asuv F kinnitada, et „E toetab küll artiklit B, kuid ei arvesta sellega, mida X on öelnud” – ja edaspidi vaieldakse juba artikli X väite üle. Sellel tasandil toimuvatel vaidlustel võib niisiis A poolt esialgu öelduga juba üsna vähe pistmist olla, pigem on tegu erinevate teadlasrühmade positsioonisõjaga.

Sellel protsessil võib olla mitmeid tagajärgi. Kui võidavad artiklite C ja F (ehk negatiivse suhtumisviisi pooldajad), jääb A eksitusena minevikku. Kui ülekaalu saavutavad A toetajad, siis kinnistub A öeldu faktiks ja seda kuni senimaani, et hilisemates teooriates võib A väide olla eeldatud nii iseenesestmõistetava üldise teadmisenähtuse, et esialgsele artiklile enam ei viidata. Kõige hullem, mis ühele teadusartiklile seejuures osaks võib saada (antud juhul olgu selleks D), on see, et seda ei pane keegi tähele ega tsiteeri.¹⁷¹ Skemaatiliselt võib selle visandada nõnda:

¹⁷⁰ Bruno **Latour**, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

¹⁷¹ *Ibid.*, 1–62.

A: „neil tingimustel jõudsin tulemusele, et...”

Positiivne suhtumisviis

Negatiivne suhtumisviis

B: „A on näidanud et...”

C: „A on väitnud, et ... kuid...”

D & E: „C on väitnud et A eksib,
kuid C ise eksib, sest...”

F: „E toetab küll B-d,
kuid ei arvesta sellega,
mida X on öelnud”

G: „F tõlgendab X öeldut valesti”

Esialgne lõpptulemus: „A on tõendanud,
et...” (fakt)
Hilisem perspektiiv: „kuna A, siis...”
(üldtunnustatult eeldatud fakt)

Esialgne lõpptulemus: „A eksis”
Hilisem perspektiiv:
A on vaid peatükk teadusloos ja D
olemasolu ei pannud keegi täheleegi

Skeem 1: „Faktid” konstrueeritakse konsensusel põhjal

Taoline sotsiaalkonstruktivistliku koega faktikäsitus viitab muuhulgas ka teooriate ja faktide omavahelisele tihedale vastastikseotusele ehk „vaatluse teooriasõltuvusele”. Selle käsitluse kohaselt eeldavad uurija vaatlusotsustused teooria olemasolu, sest just teooria annab vaatlejale juhtnöörid, mida vaatluse abil tähele panna.¹⁷² Jeesus-uuringute juurde tulles: Naatsareti Jeesuse kui ajaloolise isiku olemasolu on rõhuvale enamusele uurijaist üldtunnustatult eeldatud fakt, Jeesus-müüdi teooria pooldajatele aga tõendamist vajav vaidlusalune väide. Arutelu, niipalju kui seda toimub, käib vaatluse all olevate antiiktekstide üle ning viimaste tähendus (st vaatlusotsused) on vahetus seoses uurija teooriaga.

Teine asi, mis siit käesolevaga ülioluliseks osutub, on tõdemus, et seni, kuni mingi uurimisvaldkonna vaidlused jätkuvad, on selle faktid/teooriad paratamatult alamääratuse seisundis ja pideva modifitseerimisprotsessi objektid. Ehk teisisõnu: senikaua kui kirjutatakse ajaloolise Jeesuse alaseid teadusuuringusi, jääb Jeesuse kohta öeldu teadustöö protsessi enese olemuse tõttu alati vaieldavaks. Sest erinevalt täppisteadustest, kus uute avastuste võimalus terendab alati uurijate silmade ees ning avastus ühes valdkonnas võib kaasa tuua avastused mujalgi, on piibliteadlased ülesande ees jõuda kokkuleppele põhimõtteliselt lõpliku ja piiratud hulga allikaandmete tähenduses. Aga kuna kokkuleppele jõudmine tähendab ju ühtlasi ka uurimistöö hääbumist, siis on see põhimõtteliselt võimatu. Jeesuse-alane skepsis ja tema-kohaste kuvandite mitmekesisus on intensiivse uurimistöö paratamatu tagajärg.

Ent enne, kui asuda küsimuse juurde, millist rolli etendavad selles protsessis uurijate religioossed veened ning millised on selle mõneti üsna pessimistlikult

¹⁷² Vt mh Chalmers, *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks?*, 48–63.

kõlava tõdemuse religiooni-kohased järeldused, on õpetlik vaadelda, kuidas siis Jeesus-uuringuis konstrueeritakse fakte ja allikaid.

I.5.2. Faktide ja teooriate konsensuslikkus ning nende konstrueerimine Jeesus-uuringuis

Mõisted, mida me kasutame, on, nagu ikka, mitmetähenduslikud. Kui Latouri kohaselt on faktid lihtsalt teadlaskonna (ja laiema avalikkuse) kokkuleppe tulemus, siis ajaloo-uuringuis on faktidel ka individuaalne mõõde. Faktid on need allikaandmed, mis uurija oma ajaloorekonstruktsiooni aluseks võtab. Teisisõnu – kui allikates on ka kaheldavad aspektid, siis faktid on see osa allikatest, mille puhul uurijal on õnnestunud näidata, et neis ei ole tarvidust kahelda. Iga ajaloolane toetub ses mõttes faktidele. Jeesus-uuringute omapäraks on, et kuivõrd võistlevaid käsitlusi on palju, siis konstrueerivad eri uurijad enamvähem samadest, kogu uurijaskonnale kättesaadavatest andmetest erisuguseid fakte.

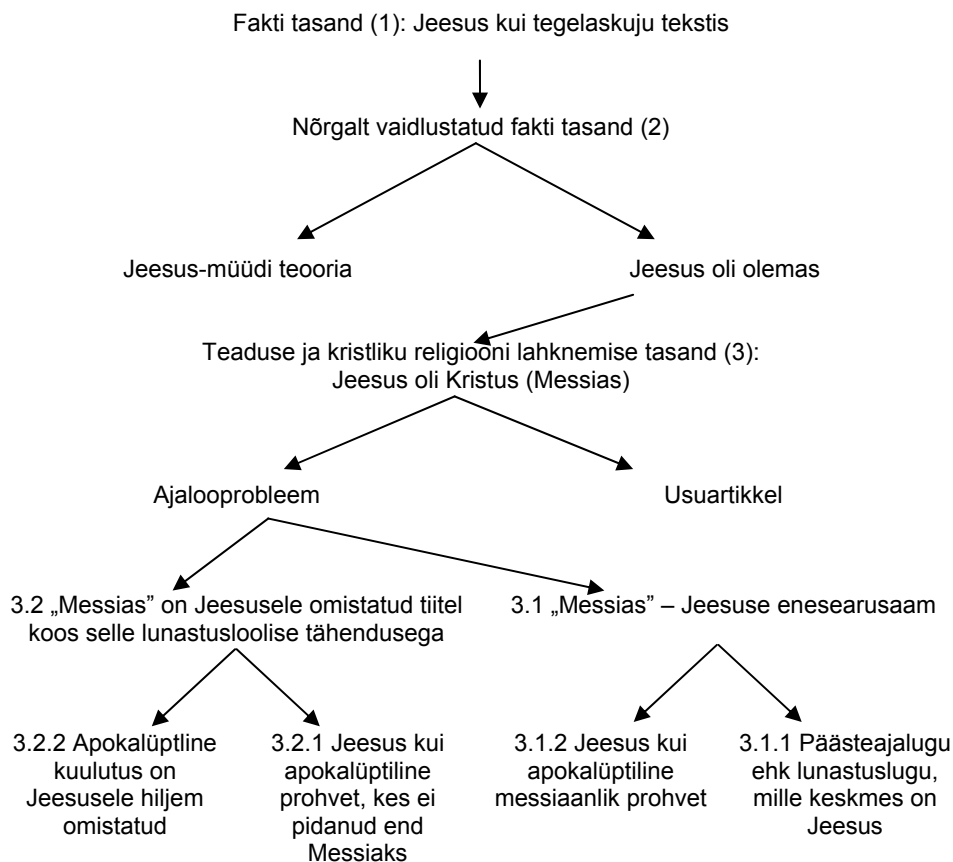
Nii on siin faktidel kaks esinemiskuju: (1) konkreetse uurija poolt eeldatud ning põhjendatud faktid, mis seostuvad uurija teoreetilise teemakäsitlusega, ning (2) konsensuslikud faktid, mis kujunevad välja mitmete uurijate üksteisega nõustumise kaudu. Jeesuse ajalooline olemasolu on seega nii konsensuslik fakt kui suurema osa uurijate jaoks eeldatud fakt. Eeldatud faktide ja põhjendatud faktide erinevus on ühelt poolt selles, et eeldatud faktid on suuremal määral konsensuslikud kui põhjendatud faktid, ning teiselt poolt selles, et nad on väiksemas sõltuvuses konkreetse uurija teooriast – nimelt kui üks konkreetne teooria ongi vaidlustatav, jääb selle aluseks olev fakt ometi alles, sest seda kasutavad ka võistlevad teooriad. Samas võivad faktid, mis on ühe uurija jaoks konsensuslikult eeldatud faktid, olla koolkonna tasandil vaid põhjendatud faktid – see tähendab, et koolkonna sees toimivas arutelus on ühiseid eeldusi rohkem, koolkonnast väljapoole jäävatele uurijatele tuleb neid aga põhjendada.

Näiteks võib esitada järgmise jada: (1) asjaolu, et Uue Testamendi tekstides esineb tegelaskuju nimega Jeesus, on vaieldamatu – see on fakt. (2) Selle tegelaskuju ajalooline olemasolu on ülisuure enamuse poolt eeldatud, samas on aga olemas ka väike vähemus, kes on selle vaidlustanud. Suurem enamus ei pane seejuures seda vähemust eriti täheleegi, ent aeg-ajalt ollakse siiski sunnitud ka sellele vähemusele vastama. Nii et nimetagem seda siis nõrgalt vaidlustatud faktiks. (3) Uue Testamendi tekstid kinnitavad seejuures, et nende tegelaskuju Jeesus oli Messias, Jumala salvitud saadik, kreeka keeli Kristus. Kui kristlaskond laiemalt aktsepteerib seda kuulutust kui ilmutatud usutõde, siis paljud mitte kristlased sellega muidugi ei nõustu. Piibliteaduste tasandil osutub see väide aga ajaloo-probleemiks ja siin on 20. sajandi algusest levinud kaks vastandlikku vaateviisi. (3.1) Esimese kohaselt seostub see väide Jeesuse enesearusaama ja tegevusega (vähemalt selle lõpuperioodil) ja seletab paljuski tema käitumist. (3.2) Teise vaateviisi kohaselt on arusaam, et Jeesus oli Messias, Jeesusega hiljem seostatud temasse uskuva kogukonna poolt. Mõlemal puhul

toimivad vastavad tõdemused koolkonnasiseselt eeldatud faktidena. See tähendab, et ehkki võistleva vaateviisi esindajatele tuleb oma eelistusi tavaliselt mingite argumentidega põhjendada, toimib see arusaam konkreetse uurija jaoks sellise eelduse (faktina), mis määrab vastava Jeesus-rekonstruktsiooni jämedad kontuurjooned. Siit edasi hargnevad käsitlused eri teemade kaupa mitmetes eri suundades. Valin siit vaid ühe.

Uue Testamendi tekstid kinnitavad, et Jeesuse kuulutuse üheks võtmelemendiks oli vahetult ligiastuva jumalariigi teema. Jumalariigi mõistet on uurijad interpreteerinud eri viisidel. Nii (3.1.1) mõtestab traditsiooniline teoloogiline ajalookäsitlus seda lunastusloo võtmes: Jumala Messias Jeesus tuli teadlikult lunastama inimkonda patust. Jeesuse tegevus oli seega oma põhikoelt religioosne. Enam ajastuspetsiifilised tõlgendused (3.1.2) seostavad Jeesuse messiaanliku jumalariigi mõiste aga toonaste maailmalõpuootustega. Nendest on esitatud mitmeid eri versioone, kuid üheks kõiki ühendavaks tunnusjooneks on arusaam, et Jumal sekkub peagi vahetult Iisraeli rahva ellu ja senine elukorraldus muutub. (3.2.) Samas pakuvad uurijad, kes leiavad, et Messia-tiitel on Jeesusele alles hiljem omistatud, sellele jumalariigi-teemale omakorda erinevaid seletusi. Näiteks võib öelda, et lunastuslooline jumalariigi kuulutus omistati Jeesusele hiljem inimeste poolt, kes Jeesuse ülestõusmisesse uskudes tajusid ennast juba lunastatud olevat, samas kui (3.2.1) ajalooline Jeesus kuulutas apokalüptilise prohvetina vahetult ligiolevat maailmalõppu, pidamata ise ennast Messiaks. Või siis on (3.2.2) see apokalüptilinegi kuulutus talle hiljem omistatud ja Jeesusel ei olnud lunastusega maailmalõpuootustega mingit pistmist. Jne, jne. Kombinatsioone jätkub. Siingi toimivad koolkondlikult konsensuslikud tõdemused ühelt poolt eeldatud faktidena ja teiselt poolt väidetena, mida tuleb võistlevate vaateviiside esindajatele vähemalt põgusalt põhjendada. Skemaatiliselt näeb ülalöeldu välja järgnevalt (vt skeem 2):

Samasuguseid eeldatavate ja põhjendatavate faktide mustreid on seejuures alati samaaegselt rohkem kui üks – siin on oma osa uurija allikakriitilistel arusaamadel (kas Johannese evangeeliumi või sünoptikute prioriteet; Q allika olemasolu eeldus või selle vaidlustamine; küsimus sellest, mil määral toetuda kaanonivälistele tekstidele jne). Kõik see kokku loob üsna kirju uurimismaastiku, kus see, mis ühtedele uurijatele näib olevat kindel toetuspind, tundub teistele ohtliku mädasoona – ja vastupidi. Ja kõik see tõstab väga olulisele kohale uurija konkreetse uurimismudeli, sest ainult viimase kaudu saab erinevaid valikuid põhjendada. Faktid on teoriasõltuvad.



Skeem 2: Faktid ja koolkonnad Jeesus-uuringuis

Seejuures on siin veel üks mõõde, millele tasub tähelepanu pöörata: faktide/teooriate konstrueerimise oskuse sotsiaalsed tagamaad. Täppisteaduste paradigmadest kõneldes on Thomas Kuhn juhtinud tähelepanu õpikute rollile teadlaskonna paradigmaatilise konsensuse kujunemisel. Kõrgkooliõpikute eesmärgiks on tavaliselt teaduse kaasaegse seisuhandamine. Vastava teadussuuna ajaloost kõneldakse neis üsna vähe ja seegi on allutatud valitseva paradigma kinnistamisele, sest mineviku suurkujusid kirjeldatakse tavaliselt sammumata sellesama paradigma poole, mida õpik vahendab. See on muidugi ka üsna praktiline lähenemisviis, sest nii saavad värsked teadlased kohemaid süüvida käimasolevasse uurimistöösse. Kuid probleem on muidugi selles, et selline haridus mitte ainult ei nürista teadlase tundemeelt oma distsipliini suhtes, vaid see kinnistab ta ka etteantud paradigma sisse.¹⁷³

¹⁷³ Kuhn, *Teadusrevolutsioonide struktuur*, 171–179.

Piibliteadustes on sarnased protsessid jälgitavad eksegeetiliste meetodite, teooriate ning nendega seotud faktide õppimises teoloogiastuudiumi käigus. Eta Linnemann on tõdenud, et ehkki ajaloolis-kriitilise meetodi praktiseerijad taotlevad enese sõnutsi objektiivsust, toetub see meetod ise suuresti usaldusele. Viimasele pannakse alus juba teoloogiastuudiumi käigus:

Muidugi on iga üksiku hüpoteesi taga vastavad toetusargumendid. Kuid tavaline, tegelikult isegi ettevaatlik üliõpilane aktsepteerib 80–90 protsenti õpitud hüpoteesidest, ilma et tal oleks mingisugustki võimalust neid asjatundlikult hinnata. Ta võtab neist omaks 40–50 protsenti, vahest isegi rohkem, ilma et ta üldse teaks, mis need toetusargumendid on. [...] Tõsi, üksikjuhtudel leiab tõepoolest aset ka hoolikas orienteerumine mingis teadmisvaldkonnas, kuid see pole reegel ega saagi olla. Sest teaduse hoone koosneb ülikülluses olevatest hüpoteesidest ja igatüki neist sõltub arvukatest toetusargumentidest.¹⁷⁴

Paralleelid Kuhni poolt öelduga on siin ilmsed. Ka akadeemilise teoloogiastuudiumi lõpetanu peab olema valmis astuma teadlaste ridadesse ja üheks tema valmisoleku mõõdupuuks on oskus asuda omandatud meetodite abil lahendama piibliajaloo mõistatusi. Nii et kui kuhnilikus mõttes veel kord paradigmat kõnelda, siis ongi ajaloolis-kriitiline meetod ise see kõige kõikehõlmavam paradigma, mille sees piibliteadlased oma uurimismõistatusi lahendavad. Ja paradigmat iseloomulikult on see meetod praktiseerijate poolt reeglina lihtsalt omaks võetud, ilma et selle alustesse süüvitaks ning seda vaidlustataks. Linnemann sõnab tabavalt:

Baaseelduste seeriad, mis omavad *consensus communis* iseloomu selles mõttes, et teadlaste gild neid üldiselt toetab, moodustavad raamistiku, milleta on lihtsalt ilmvoimatu mõista või töödelda loengutes ja seminarides esitatud informatsiooni. Need baaseeldused asetatakse samale tasandile faktidega. Seda muidugi mitte teoorias, vaid just praktilise rakenduse tasandil. See tähendab, et neid kasutatakse kui fakte.¹⁷⁵

Selline sotsialiseerumine teadustöö meetodisse loob uurijates usalduse oma tegevuse tähenduslikkuse ning tulemuslikkuse suhtes. Ja just siin on Tom Wright kriitiline:

Uue Testamendi uurijate tsunft on nõnda harjunud töötama kahtluse hermeneutika raames, et me leiame end olevat lõksu püütud meie endi peensuste poolt. Kui kaks iidset autorit milleski teineteisega nõustuvad, siis tõestab see, et üks on selle teiselt laenanud. Kui nad näivad teineteisega mitte nõustuvat, siis tõestab see, et mõlemad eksivad. Kui nad ütlevad, et sündmus täitis piibelliku prohvetiteeringu, siis on nad selle sündmuse sobivaks mugandanud. Kui sündmus sobib autori teoloogilise skeemiga, siis on autor selle leiutanud. Kui sarnastest sündmustest on kaks aruannet, siis on tegemist „dubletiga” (oli ainult üks sündmus).

¹⁷⁴ Eta Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical* (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 2001), 96.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Aga kui üksikisikuid juures on midagi tavatuna näivat, siis pidi algselt juhtuma kaks sündmust, mis nüüd on sulandatud üheks. Ja nii edasi. Sobib absoluutselt kõik, mis võimaldab meil näidata, kui targad me oleme, kui peenekoelised, et teksti tagant reaalsust välja suitsutada. Kuid nagu teab iga autor, kes on näinud kriitikut oma tööd arvustamas, lasevad säärased rekonstruktsioonid märgist mööda ning tihti üsna suuresti. Kui me ei suuda asju esitada õigesti siis, kui jagame sama kultuuri, aega ja keelt, siis on üsna tõenäoline, et paljud meie peenekoelistest iidsete tekstide rekonstruktsioonidest ei ole midagi muud kui meie endi ebaajaloolised fantaasiad. Neid ei tunta ära ainult sellepärast, et autorid on ammu surnud ja nad ei saa meile vastu vaielda. Kahtlus on väärt asi, aga on olemas ka selline asi nagu hermeneutiline paranoia.¹⁷⁶

Kui siinkohal meelde tuletada clouserlikku eristust olemushüpoteeside ja perspektiiviteooriate vahel, siis võib tõdeda, et nii nagu loodusteadustes, kus evolutsiooni olemushüpoteesi rakendatakse vahel perspektiiviteooria võtmes, on lood ka piibiteadustes: ajaloolis-kriitilise meetodi olemushüpoteesid on küllalt sageli rakendatud ka perspektiiviteooriatena. Ning just siit muutuvad vaidlused, mis formaalselt näivad küll olevat vaidlused olemushüpoteeside sidususe, tõendatavuse jne üle, praktikas (tihti varjatult) vaidlusteks perspektiivide üle.

2. Religiooni kontekst

Religiooni ja teaduse suhted on mitmetahulised ja keerukad. Nagu ülal nägime, ei ole piibliteaduse piirid vähemalt tavapärase teaduskäsitluse raames päris ühemõtteliselt markeeritavad ja eristused teaduse, halva teaduse ning ebateaduse vahel on pigem kokkuleppelised kui mingist teadusele olemuslikult omast tunnusjoonest lähtuvad. Religiooni puhul peab seesama asi paika veelgi suuremal määral, sest kuigi igal ajal on mingi arusaam sellest, mis on religioon, ei ole eri uurijad religiooniuringutes õieti mitte kunagi suutnud jõuda kokkuleppele oma uurimisainese rahuldavas määratluses. Põhiline probleem on siin selles, et sotsiaalse fenomenina on religioon äärmiselt mitmetahuline ja laialivalguv nähtus.

2.1. Religiooni probleem: „religiooni” mõiste kasutusraskused

Usundiloolane Wilfred Cantwell Smith on oma raamatus „Religiooni tähendus ja lõpp” näidanud, et indoeuroopa keeltes võeti sõna „religioon” meie tänapäevases mõttes kasutusele alles 19. sajandil. Enne seda kasutati seda sõna mitmesugustel erinevatel viisidel. Sõnad „religioon” ja „religioosne” viitasid varem näiteks püüdlikule usinusele, siis teadlikule rituaalide järgimisele, mis olid pühendatud jumalale, jumalatele või ka inimestele; hiljem olid „religioossed” just need mehed, kes kuulusid vastandina sekulaarpreestritele mungaordu-

¹⁷⁶ Borg, Wright, *The Meaning of Jesus*, 18

desse. Valgustusajastul kasutasid filosoofid sõna „religioon” selleks, et viidata doktriinide või ideede süsteemidele, kutsudes mõnikord iseenda mõttesüsteemi „mõistusreligiooniks”. Reaktsioonina neile kasutas Friedrich Schleiermacher sõna „religioon” viitena säärasele tunde/adumisele, mis oli leitav paljudes taolistes süsteemides. 19. sajand oli ka koloniaalvallutuste sajand, mispuhul Õhtumaal tõrkas uus huvi maailma paljude erinevate rahvaste ja nende uskumuste vastu. Nii jõuti just selle sajandi lõpul sõna „religioon” säärase tähistuse juurde, mida me tänapäevalgi tunneme. Ehk teisiti öeldes hakati selle sõnaga tähistama nähtuste kogumit, mis sisaldas kõiki ülalloetletud komponente: valgustusaegset tähendust mõttesüsteemidest, millesse inimesed uskusid; katoliiklikku tähendust inimeste rituaalsetest praktikatest; schleiermacherlikku tähendust nende sisetunnetest; viimaks lisandus üha süvenev veendumus, et kõik need asjad kokku on maailma ajaloos välja arenenud väga pika aja vältel. Just siit alates võime me kõnelda „religioonist” kui kõigi nende asjade summast.¹⁷⁷

Samas on sellises tänapäevases võtmes vaadeldud religioonid oma esinemisviisidelt nii mitmekesised, et on äärmiselt raske leida midagi, mis neid kõiki ühendaks. James William McClendon ja James M. Smith tõdevad:

Me oleme pisut ettevaatlikud nende suhtes, kes kõnelevad nõnda, nagu viitaks sõna „religioon” või seostuks adjektiiv „religioosne” mingi *ühe* omaduse või iseloomujoone või essentsiga. Mis see omadus siis peaks olema? Piinlikult täpne kohusetunne? Kuid ka teised inimtegevused seostuvad selle omadusega, näiteks õrnadel muusikainstrumentidel mängimine. Jumalale või jumalatele truu olemine? Mõned religioonid on ateistlikud. Hoolimine sakraalsest või pühast? Taas samasugune vastuväide: mitte kõik, mida „religiooniks” nimetatakse, ei tunne selle vastu huvi. Tahame ainult öelda seda, et mis iganes üksikut tunnusojoont ka ei pakutaks – rituaali, müüti, eetilist hoolt, sotsiaalset ühtekuuluvustunnet, ohvrit, teadvelolekut numinoosset – ikka on kusagil „religioon”, kus vastavat asja pole.¹⁷⁸

Probleem ei ole ainult defineerimise raskustes – religioossete nähtuste mitmekesisusel on lisaks kultuurierinevustele ka geograafiline ja ajalooline mõõde. Wilfred Cantwell Smith hoiatab, võttes kokku oma teose „Religiooni tähendus ja lõpp” sõnumi:

¹⁷⁷ Wilfred Cantwell **Smith**, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 15–51.

¹⁷⁸ James Wm. **McClendon Jr.**, James M. **Smith**, *Convictions: Defusing Religious Relativism* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 15. Üsna sarnaselt argumenteerib Roy Clouser, kirjeldades levinumaid arusaamu sellest, mis religioon on: kui seostada religioon eetikaga, siis on olnud religioone, mis ei sisalda mitte mingisugustki eetilist õpetust; mitte kõik religioonid ei seostu jumalateenistusega; rituaali ja müüdi küsimus juhatab meid arutlusringi, kus me peame ära tundma religioosset rituaalid selleks, et leida üles religioosset uskumused samal ajal, kui me peame ka ära tundma religioosset uskumused selleks, et määratleda, millised rituaalid on religioossed; Ülimasse Olendisse uskumine ei ole samuti üldlevinud ning mis puutub jumalatest lugupidamist, siis on olnud religioone, kus jumalate suhtes ollakse ükskõiksed või neid isegi vihatakse. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, 10–15.

Ei ole tõsi, et kõik religioonid on tegelikult üks ja seesama. Ajaloolane märkab, et tegelikult ei ole isegi üks religioon seesama sajand sajandi järel või ühelt maalt teiselt või külast linna. See on nii tõsi, et ma olen leidnud end olevat sunnitud hulgama sõna „religioon” konkreetse nimisõnana ja ühtlasi ka sellised mõisted nagu „hinduism” ja „kristlus”, kuna ma ei ole leidnud mitte midagi maa peal või taevas, mis püsivalt vastaks neile nimedele, ja ma olen põhjalikult väitnud, et moodne teadlikkus nõuab – ja tasustab – nende hulgamist.¹⁷⁹

Jonathan Z. Smith tuletab sel taustal meelde, et õieti tuleks mõistesse „religioon” suhtuda kui heuristilisse terminisse, mis aitab uurijal teha tema tööd, kuid mida ei tohi segi ajada uuritava reaalsuse enesega. Inimkonnal on olnud kogu tema ajaloo vältel aega kujutleda jumalusi ning nendega suhtlemise viise. Kuid inimesel, täpsemalt Lääne inimesel, on olnud vaid viimased vähesed sajandid selleks, et kujutleda religiooni:

Iga religiooniuurija keskseks tegevuseks peab olema selle teise esinemisjärjekorra reflektiivse kujutlusvõime samm. Ehk teisisõnu – kuigi on olemas vapustav hulk andmeid, fenomene, inimkogemusi ja selle väljendusviise, mida võib iseloomustada ühes või teises kultuuris ühe või teise kriteeriumi alusel religioossena, *ei ole ometi olemas religiooni allikaandmeid*. Religioon on puhtalt õpetlase uuringute sünnitis. See luuakse õpetlase poolt analüütilistel eesmärkidel võrdlemise ja üldistamise kujutlusvõimeaktide abil. Religioonil ei ole iseseisvat eksistentsi väljaspool akadeemiaid.¹⁸⁰

Need seisukohavõtud ei välista religiooni kui kirevat nähtuste kogumit, küll aga tuletavat nad meile meelde, et mingi asja „religioosseks” nimetamine räägib asja enese kõrval samapalju ka sellest, kuidas meie ise tänapäeval meid ümbritsevat maailma kategoriseerime. Usundiloolane Ninian Smart on nendesamade probleemidega maadeldes leidnud, et religioonidest on seetõttu kõige mõttekam kõnelda deskriptiivselt, dimensioonide kaudu.¹⁸¹ Smarti dimensionaalne lähenemine tõstatab omakorda aga uue küsimuse: kuidas seostuvad sellega maailma-vaatelised süsteemid, mida tänapäeval üldiselt mittereligioosseteks peetakse? Sellele küsimusele vastust otsides leiab Smart, et neist vähemalt kaks – natsionalism ning marksism – omavad täies mahus religiooni tunnusjooni. Teised mõttesüsteemid, nagu nt teaduslik humanism, omavad samuti mõningaid religiooniga ühiseid dimensioone, kuid palju lõdvemalt. Kas ja mil määral peaks neid sekulaarseid maailmavaateid religiooniks nimetama? Smart leiab, et

¹⁷⁹ Wilfred Cantwell **Smith**, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989), 4.

¹⁸⁰ Jonathan Z. **Smith**, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, London: Chicago University Press, 1982), xi. Rõhutus originaalis.

¹⁸¹ Ta loetleb 7 dimensiooni: (1) praktiline ja rituaalne dimensioon, (2) kogemuslik ja emotsionaalne dimensioon; (3) narratiivne ehk müüdiline dimensioon; (4) doktrinaarne ja filosoofiline dimensioon; (5) eetiline ja seadusandlik dimensioon; (6) sotsiaalne ja institutsionaalne dimensioon; (7) materiaalne dimensioon. Ninian **Smart**, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1997), 10–21.

seda ei peaks siiski tegema, tuues põhjenduseks argumendi, et nad ise määratlevad end religioonist eristuvalt. Samas on selge, et needki mõttesüsteemid mängivad samal mänguväljakul, kus religioonidki.¹⁸²

Ka funktsionalistlikud religioonimääratlused, mis pööravad põhitähelepanu just religiooni toimetehhanismidele, hägustavad tavakujutelmade piiri religioosete ja mittereligioosete süsteemide vahel. Näiteks olgu esitatud Clifford Geertzi religioonidefinitsioon:

Religioon on (1) sümbolite süsteem, mis võimaldab (2) tekitada inimestes tugevaid, täielikult haaravaid ja kauakestvaid meeleolusid ja motivatsioone, (3) formuleerides arusaamu eksistentsi üldise korralduse kohta ja (4) ümbritsedes need arusaamad säärase tegelikkuseauraga, et (5) need meeleolud ja motivatsioonid näivad ainulaadselt elulähedased.¹⁸³

Selle määratluse kohaselt võib religioosse värvingu saada iga sümbolite süsteem, kui see vastab teatud tingimustele. Uskumused jumalate, üleloomuliku ja muu säärase suhtes, mida tavaliselt religiooniga seostatakse, ei ole siin paratamatult vajalikud. Ja sammu veel kaugemale (või siis hoopis tagasi aega enne mõiste „religioon” leiutamist selle tänapäevases tähenduses) astub James McClendon, esitades teoloogilise määratluse kultuurist:

Inimkultuur on (1) inimkonna püüdlus sirutada välja selle poole, mis iganes jääb väljapoole inimkonda, jumalate ja nende andide poole; parimal kujul on see püüdlus inimkonna vastus Jumala ligiolu pühadusele ja headusele. [---] Kultuur on (2) see eluväljendus, milles inimkond omandab ja laiendab oskusi, mis on vajalikud looduses toimetulekuks ja selle hüvede nautimiseks – parimal kujul nimetame me sellist kultuurilist teadmist teaduseks. [---] Viimaks on kultuur (3) uskumuste ja praktikate põlvkondadeülene järjepidevus, milles iga uus põlvkond initsieeritakse ja sotsialiseeritakse hõimu tavadesse, traditsioonidesse, mida esindab selle kunst.¹⁸⁴

Siintoodud McClendoni kultuuridefinitsioon on käesoleva töö teemaarenduse seisukohalt tähelepanuväärne mitmes mõttes. See määratlus on esitatud teoses, mille sisuks on kultuuriteoloogia ja säärasena põhjendab see ka raamatu järgnevate peatükkide teemad: (1) religioon kui kultuur, (2) teadus ja ühiskond, (3) kunst kultuuri suunanäitajana. McClendoni teemakäsitlus näitlikustab ilmekalt mitte ainult seda, et religioon ja kultuur on teineteisest lahutamatud, vaid ka

¹⁸² *Ibid.*, 21–25. Smart ei ole ainus. Vt nt Ian S. **Markham**, Tinu **Ruparell** (Eds.), *Encountering Religion. An Introduction to the Religions of the World* (Oxford et al.: Blackwell Publishers, 2001) ja Ian S. **Markham**, (Ed.), *A World Religions Reader. Second Edition* (Oxford et al.: Blackwell Publishers, 2000). Nagu nende teoste ülesehitusest selgesti näha on, käsitlevad Markham, ja Ruparell sekulaarset humanismi samal pulgal maailmareligioonidega (mõlemas teoses on humanism esimene religioonialane peatükk), ehkki J’annine Hobling, vastava peatüki autor, siiski märgib, et humanismi religiooniks nimetamine on vaieldav: J’annine **Hobling**, „Secular Humanism” – *Encountering Religion*, 160.

¹⁸³ Clifford **Geertz**, „Religioon kui kultuursüsteem” – *Akadeemia*, 11/1990, 2303.

¹⁸⁴ James Wm. **McClendon Jr.**, Nancey **Murphy**, *Witness. Systematic Theology Vol. 3* (Nashville: Abingdon Press, 2000), 62.

seda, et religioossele perspektiivile on kõik religioosne: religioon ise, aga ka teadus, kunst jne. Sekulaarses perspektiivis säärast ühtsust muidugi ei eksisteeri: kuivõrd religioon on taandunud just „religioossete asjade” valdkonda, kuidas seda siis ka iganes ei määratletaks, jääb siin üle hulk kultuuri, mis ei ole religioosne – eriti muidugi teadus. Nii oleme me taas tagasi vaateviiside ja perspektiivide teema juures – seekord muuhulgas ka teaduse võimaliku religioossuse mõttes.

2.1.1. Määratlused, mis võimaldavad siduda religiooni ja teadust

Siinkirjeldatud religioonimääratluste problemaatika on esitatud käesoleva töö teemast lähtudes. See tähendab, et valitud definitsioonide näited viitavad kõik ühes suunas: ei ole olemas „religiooni” kui asja, essentsi; mis aga on, on religioossed inimesed. Sellises võtmes on religioon lihtsalt üks isepärane kultuuri-konfiguratsioon – eeldusel, et ka kultuur ei ole „asi iseeneses”, vaid seda loovad ja selles elavad ikka konkreetset inimesed aktiivselt ümbritsevaga suhestudes. Viimane sisaldab nii teisi inimesi (ühiskond ja selle institutsioonid), asju (materjalne keskkond, nii artefaktid kui ka näiteks inimest ümbritsev maastik jne), teisi olendeid (elusloodus). Ka teadust on ülalpool vaadeldud just samal viisil – teadus on eelkõige see, mida teadlased teevad. Seetõttu vaatleme järgnevalt sääraseid määratlusi religioonist, mis võimaldavad siduda nii religiooni kui teaduse, sest nad võtavad (mõlema puhul) aluseks just inimese enda.

Eesti kontekstis võime alustada Uku Masingust, kelle definitsiooniga puutuvad kokku vähemalt kõik Tartu Ülikooli usuteaduskonna üliõpilased. Masing sõnab:

Mina isiklikult defineeriksin usku, öeldes, et ta on inimese alandlik, leplik ja koordineeruda tahtev hoiak selle suhtes, mis ta tunneb olevat mõistetamatu, saladusliku ja endast kõrgema ning võimsama.¹⁸⁵

Masingu definitsiooni saadavad arutelud varajaste religiooniteoreetikute teesi üle, mille kohaselt maagia arenes inimevolutsiooni käigus välja inimkonna esimese katsena hõlmata seletamatut ja seda enda tarvis rakendada, religioon aga tekkis siis, kui inimkond pettus maagia mehhaanilises kasutatavuses ja oletas seletamatul olevat isikulise tahte ning postuleeris vajaduse seletamatuga hästi läbi saada. Selle teesi kohaselt oli siis maagia teaduse kõige varajasem vorm, religioon aga teaduses pettumine ja veel sügavam eksitus. Laiendatult põhjendatakse niimoodi teadust ja religiooni olevat kaks teineteisest põhimõtteliselt erinevat valdkonda.¹⁸⁶ Ja just siin leiab Masing sellise eristuse olevat prob-

¹⁸⁵ Uku **Masing**, *Üldine usundilugu* (Tartu: Ilmamaa, 2000), 16.

¹⁸⁶ See James George Frazeri nimega seostatud skeem on (mõningate mõõndustega siiski) tänini põlistatud paljudes antropoloogiakäsitlustes, sh õpikud. Vt James George **Frazer**, *Kuldne oks. Uurimus maagiast ja religioonist* (Tallinn: Varrak, 2001). Õpikutest nt Paul G.

lemaatilise. Usundi ülesandeks on muuhulgas ka maailma seletada, ta on olemuslikult hüpotees. Muidugi võib end usklikuks pidav inimene olla ülbe ja arvata, et tema käes on absoluutne tõde, kuid siis ei ole ta enam õieti usklik. Sel taustal tõdeb Masing, et ka teadlase suhe „teadusega üldse” on analoogne uskliku suhtele usundiga. Teadlane otsib tõde. Mõnikord muutub ta ülbeks ja näeb teaduses ainult imelise kasuga instrumenti. Ehk teisisõnu pole küll usund ja „teadus üldse” samad, kuid nad on samade inimvaimu regioonide avaldused.¹⁸⁷

Mõneti erineva tee antud küsimusele lähenemiseks on valinud Roy Clouser. Clouser lähtub religiooni mõiste tavatähendusest (jumalatesse uskumisega seonduv). Seda lahates tõdeb ta, et religioonidefinitsioonide ebamäärasuse probleemi saab ületada siis, kui me eristame primaarselt religioossed uskumused neist sõltuvatest sekundaarsetest uskumustest. Primaarsed uskumused on need, millest sekundaarsed uskumused sõltuvad kas paratamatute mõtteliste eeldustena (noetiline tähendus) või reaalsuse-kohaste eeldustena (ontiline tähendus). Näiteks jutustatakse paljudes polüteistlikes traditsioonides lugusid jumalate päritolust. See tähendab, et nende jumalate jumalikkus on sekundaarne, võrreldes selle reaalsusega, millest nad pärinevad.¹⁸⁸ Siit edasi arutledes jõuab Clouser universaalse definitsioonini:

Religioosne uskumus on uskumus millessegi, mis on jumalik *per se* sõltumata sellest, kuidas seda täiendavalt kirjeldatakse, kusjuures „jumalik *per se*” tähendab mõõndusteta sõltumatu reaalsuse omamist.¹⁸⁹

Laiendatuna nõnda, et see sisaldaks ka sekundaarseid uskumusi, kõlab Clouseri definitsioon järgmiselt:

Uskumus on religioosne uskumus, kui: (1) see on uskumus millessegi jumalikku *per se* sõltumata sellest, kuidas seda täiendavalt kirjeldatakse, või (2) see on uskumus selle kohta, kuidas mitte-jumalik sõltub jumalikust *per se*, või (3) see on uskumus selle kohta, kuidas inimesed peaksid jumalikuga *per se* kohaselt suhestuma, (4) mispuhul jumaliku *per se* põhiolemus omab mõõndusteta sõltumatu reaalsuse staatust.¹⁹⁰

Uskumused (2) ja (3) on siinjuures sekundaarsed uskumused, ent nad on selgesti suhestatud primaarselt religioossete uskumustega (1) ja (4). Mõõndusteta sõltumatu reaalsuse uskumuste määratlemine olemuslikult religioossete uskumustena lubab Clouseril laiendada religiooni mõiste tavatähendust ka valdkondadele, mida me tavaliselt religioosseks ei pea või koguni religioonile vastandame. Nii on olemuslikult religioosne usupositsioon ka filosoofiline materialism, mis postuleerib, et viimselt on kogu reaalsus füüsikaline. Alustada võib sellest, et materialismi religioonile vastandamine on tänapäevane nähtus.

Hiebert, *Cultural Anthropology* (Grand Rapids Mi.: Baker Book House, 1995), 376–380 ja Lauri **Honko**, Juha **Pentikäinen**, *Kultuuriantropoloogia* (Tallinn: Tuum, 1997), 70–75.

¹⁸⁷ Masing, *Üldine usundilugu*, 23–35.

¹⁸⁸ Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, 15–20.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 23.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 24.

Antiikse Kreeka müsteeriumiusundites usuti muuhulgas ka seda, et jumalik on igikestvalt voolav elu ja mateeria vool. Ka hinduismis on koolkond, kus brahman-aatman on identifitseeritud mateeriana.¹⁹¹ Tulles tänapäevase filosoofilise materialismi juurde, küsib Clouser:

Mis see siis ikkagi on, mis eristab modernse materialismi viimse reaalsuse väidet neis religioonides leitavast viimse reaalsuse väitest? Mina ei leia mitte mingisugust märkimisväärsset erinevust. Nad mõlemad sisaldavad sama üldist arusaama inimloomusest, nad mõlemad näevad inimsaatust samal viisil, neil mõlemil on samad väärtusjärgelused ja mõlemal on sarnane üldine arusaam inimese õnnest.¹⁹²

Kui vastata, et filosoofias on meil tegu teooriate ja seletustega, laiema ratsionaalsusega ning religioonis pigem usukohase eluga, siis need piirid on väga ähmased. Suur osa religioonist sisaldab teoretiseerimist ja ratsionaalsust ning filosoofia ja teaduski kalduvad välja tooma oma teooriate praktilisi järeldusi. Põhimõtteliselt võib ju vahetada „religioosse uskumuse” mõiste terminiga „viimse reaalsuse uskumus”, ent sellest ei muutuks midagi. Ja võiks ju ka vahetada mõiste „religioosne” sõnaga „metafüüsiline”, ent mis kasu sellest oleks? Pealegi näitab inimajalugu, et uskumused mööndusteta sõltumatu reaalsuse kohta on vanemad kui teoreetiline (filosoofiline, teaduslik) mõtlemine. Ja abstraktse teoreetilise mõtlemise esilekerkimine ei ole neid uskumusi ju kõrvaldanud, vaid on neid ainult eri viisidel peenendanud.¹⁹³

Religioossed uskumused on Clouseri kohaselt kontuurjoontes liigitatavad kolmeks tüübiks: (1) paganlik tüüp, (2) panteistlik tüüp ja (3) piibellik tüüp. (1) Paganliku tüübi olemuslikuks tunnusjooneks on uskumus, et jumalik *per se* on mingi meie tavakogemusele ja -mõttele ligipääsetav kõiksuse osa, aspekt, jõud või printsiip. Loodusreligioonid, kus kummardatakse jumalikku väge maas, päikeses, jõgedes, meres jne, on selle religioonitüübi näited – nagu ka enamus polüteismidest. Ka dualistlikud uskumused kuuluvad siia, sealhulgas vanade kreeklaste vormi-mateeria ja taoismi *yin-yang*’i doktriinid. (2) Panteistlik tüüp jagab paganliku tüübiga arusaama, et eksisteerib vaid üks katkematu reaalsus. Kuid kui paganlikus tüübis on jumalik üheks aspektiks sellest katkematust reaalsusest, siis panteistlikus tüübis on vastupidi: mitte-jumalik on üheks aspektiks jumalikust reaalsusest. Viimane on piiramatu ja kõikehõlmav. Hinduism ja budism on siin peamisteks näideteks. (3) Piibellik tüüp on esindatud judaismi, kristluse ja islami poolt. See tüüp eitab ühe katkematu reaalsuse olemasolu. Loomise ja looja idee asetab mööndusteta sõltumatu reaalsuse meie

¹⁹¹ Nii ei päde ka väide, et materialistid on ateistid. Ateismigagi on lood nõnda, et sellega määratletakse asjad, mida inimene ei usu (tavaliselt Jumala või jumalate olemasolu), kuid see ei selgita, mida inimene usub – üsna sarnaselt taimetoitlasele, kellest on teada, mida ta ei söö (liha), kuid see ei tähenda, et talle peaks seejuures maitsema kõik, mis on mitte-liha. *Ibid.*, 29.

¹⁹² *Ibid.*, 36.

¹⁹³ *Ibid.*, 36–41.

maailma piiride taha. Kõiksus küll sõltub Jumalast, kuid Jumal ei sõltu kõik-susest. Jumal jääb viimselt transtsendentseks.

Selle tüpoloogia juures on käesoleva töö seisukohalt huvipakkuv paganliku religioonitüübi tänapäevaste avaldumiskujude küsimus. Marksism on eriti ilmekas juhtum, kuna see on ju enesemääratluse kohaselt religioonivastane maailmakäsitus. Ometi on käesolevas võtmes vaadatuna võimalik kinnitada, et marksismi dialektiline materialism on oma olult religioosne nähtus. Marxi teooriad eeldavad, et materia on sõltumatult olemas ja füüsikaline maailm koos selles sisalduva dialektilise arengu seadusega „lihtsalt on seal”. Ja samas võtmes võime me siinkohal mõelda ka mitmesugustele teooriatele filosoofias ja loodusteadustes, mis on oma eelduste poolest paganliku religioossuse tänapäevased arenenud esinemiskujud.¹⁹⁴

See oli nüüd vaid paganliku religioonitüübi näide, millega siinkohal said seotud teaduse mõningad avaldumiskujud ja religioon. Clouser läheb kauge-male: kogu tema teemakäsitluse eesmärgiks on näidata, et kõik teadusteooriad sõltuvad kas otseselt või kaudselt religioossetest eeldustest. Ent sellest tuleb juttu natuke hiljem; praegu on sobilik see alalõik lõpetada veelkordse viitega James McClendonile.

Nagu nägime ülal, pidas McClendon religiooni kultuuri üheks avaldumis-vormiks, mis säärasena on lõimunud kõigisse teistesse kultuurivaldkondadesse. McClendoni teemakäsitluse aluseks on siinjuures tema veendumusteteooria, mille ta töötas välja 1975. aastal koos filosoof James M. Smithiga. „Veendumus” on mõiste, millega McClendon ja Smith kirjeldavad fundamentaalseid uskumusi:

Veendumus (*nagu meie seda mõistet kasutame*) tähendab sellist püsivat usku-must, mispuhul siis, kui X (kas isik või kogukond) omab veendumust, ei saa seda kergesti loovutada, ja seda ei saa loovutada ilma, et X muutuks seejärel oluliselt teistsuguseks isikuks (või kogukonnaks) kui enne.¹⁹⁵

See veendumusteteooria on välja töötatud religioonidevahelise dialoogi alase käsitlusena. Kristlane McClendon ja ateist Smith võtavad omaks positsiooni, mida nad nimetavad perspektivismiks. Selle kaudu käsitlevad nad religioonide ja maailmavaadete konflikte kui midagi, mida tuleb tõsiselt võtta, kuid mis ei ole viimselt lahendamatud. Samasse kategooriasse asetavad nad ka teaduse ja religiooni suhted.

Tasub tähele panna, et veendumused on otseselt seotud inimeste ja inim-rühmade ehk veendekogukondade identiteediga. Veendumused on kirjeldatavad

¹⁹⁴ *Ibid.*, 44–58. Clouser toob näite (lk 45): ehkki numbreid jumalikuna kummardanud püta-goorlaste kogukond on ammu välja surnud ja tänapäeval ei kummarda numbreid keegi, püsib suures osas tänapäevasest teaduslikust mõtlemisest jätkuvalt aktuaalsena pütagoorlaste usku-mus, et numbrid või muud matemaatika elemendid on osaks tingimatult olemasolevast reaalsusest, millest kõik muu sõltub.

¹⁹⁵ James Wm. **McClendon Jr.**, James M. **Smith**, *Convictions: Defusing Religious Rela-tivism* (Valley Forge, Pa.: Trinty Press International, 1994), 5. Rõhutus originaalis.

propositsionaalsete väitelausetena, näiteks nagu „Jumal juhtis Iisraeli läbi Kõrkjamere”. Nende väitelausete veendumustõesusega on lood aga keerukamad. Ühelt poolt – nagu filosoofia tõe vastavuseteoorias, mille kohaselt väitelause tõesus sõltub lausutu vastavusest keelevälise reaalsusega – eeldab veendumuse tõe, et see tõesti juhtus nii. Teiselt poolt ei seisne veendumuse tõeväärtus veendunu jaoks lausutu verifitseeritavuses, pigem toimivad veendumuslaused John Langshaw Austini poolt kirjeldatud kõnetegudena. See tähendab, et nad loovad selle vastava veendumuse tõe ütluse lausumise käigus.¹⁹⁶ Veendumuste kaudu luuakse ja kinnitatakse seejuures niisiis nii lausuja arusaama maailmast kui ka tema identiteeti. See maailmapildi ja identiteedi aktiivne kaksikseos teebki veendumuste-alased konfliktid nii tõsisteks ja raskesti lahendatavateks. Samas kinnitavad McClendon ja Smith, et need konfliktid ei ole siiski lahendamatud, sest veendumused võivad aja jooksul erinevate tegurite mõjul muutuda. Nimelt esinevad veendumused „kobarate” kaupa ja nad ei pruugi olla süsteemses harmoonias – tavaliselt nad ei olegi, sest nii üksik-inimestel kui veendekogukondadel on komme olla veendunud kohati vastandlikes asjades. Muutused leiavad aset siis, kui üht tüüpi veendumused mingil põhjusel esiplaanile tõusevad ja teised tagaplaanile vajuvad. Suuremal või vähemal määral on veendumuste ümberkujunemise protsess üsna pidev, kaanedes inimeste sotsiaalse ja kultuurilise aktiivsusega.¹⁹⁷

2.1.2. Religiooni ja teaduse suhetest

Religiooni ja teaduse suhteid on modelleeritud mitmetel viisidel. Ian G. Barbour loetleb oma raamatus „Religioon teadusajastul”¹⁹⁸ neli põhimudelit: (1) konflikt, (2) sõltumatus, (3) dialoog ja (4) integratsioon. Konfliktimudeli (1) vastaspoolusteks on seejuures teaduslik materialism ühelt poolt ning literaalne piiblitõlgendus (ehk fundamentalism) teiselt poolt. Sõltumatuse mudel kinnitab, et teadus ja religioon tegelevad erinevate inimkogemuse valdkondadega, kummalgi oma eristuvad meetodid ja huviobjektid, mis teisesse ei puutu. Tegu on seejuures just teoloogide poolt esitatud väidetega. Sõltumatuse mudelit (2) on propageerinud teoloogilise uusortodoksia, eksistentsialismi ning kultuurilisingvistilise religioonikäsitluse esindajad. Dialoogi mudel (3) rõhutab seevastu aga teaduse ja teoloogia (laiemalt siis religioosse mõtlemise) sarnasusi nii metodoloogias kui uurimisaineses (süstemaatiline reaalsuse uurimine). Teaduses on oma religioosne mõõde, mis lisaks küsimusele, kuidas asjad on, tahab leitud ka mõtestada. Integratsioonimudeli (4) pooldajad lähevad siit veelgi kaugemale ning üritavad teadust ja religiooni tihedamalt siduda. Loomulik teo-

¹⁹⁶ *Ibid.*, 47–79.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 81–110.149–180.

¹⁹⁸ Ian G. **Barbour**, *Religion in an Age of Science* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990). Veebist loetav aadressil <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2237>> (16.02.2011). Eesti keeles: *Religioon teadusajastul*. Käsikirjaline tõlge TÜ usuteaduskonnas.

loogia toetub eeldusele, et Jumal on leitav tema poolt loodu ratsionaalse uurimise kaudu ja väidavad, et kohaselt mõistetud teadus ju just seda teebki. Loodusteoloogia rõhutab, et teoloogia peab end pidevalt kooskõlastama loodusteaduste saavutustega. Ja kõige kaugemale minnakse sel puhul süstemaatilises sünteesis, nagu protsessteoloogia seda teeb.¹⁹⁹

Nii religioon kui teadus on seejuures Barbouri poolt käsitletud üsna üldises plaanis, ta kirjeldab niiõelda suurt pilti – levinumaid hoiakuid neis küsimusis. Teised uurijad on ette võtnud esitada spetsiifilisemaid teemakäsitlusi. Näiteks on Nancey Murphy väitnud oma raamatus „Teoloogia teadusliku mõtlemise ajastul”,²⁰⁰ et kuivõrd tänapäeval on teaduslik mõtlemine ühiskonnas domineerival positsioonil, siis peavad teoloogid omaks võtma teaduse arutlusmeetodid. Seejuures toetub ta Imre Lakatosi teadusfilosoofia käsitlusele teadusest kui uurimisprogrammide, mille „kõva tuuma” ümbritsevad kaitsevõõna abihüpoteesid. Uurimisprogrammi teaduslikkuse kriteeriumiks on selle võime progresseeruda ehk seletada uusi nähtusi, samas kui degenereeruv uurimisprogramm seda võimet ei oma ja kaotab oma teaduslikkust.²⁰¹ Murphy demonstreerib erinevate teoloogide näitel (sh George Tyrrell ja Wolfhart Pannenberg) ilmekalt, kuidas teoloogia on sellele Lakatosi kirjelduskeemile vastanud.²⁰²

Hiljem on Nancey Murphy neid teemasid edasi arendanud, uurides, kuidas suhestub teoloogia teiste teadustega. Oma Tartu Ülikoolis 2008. aasta sügisel peetud ettekandes „Miks teadus vajab teoloogiat?”²⁰³ visandab ta Arthur Peacocke’ile ja Alasdair MacIntyre’ile toetudes teaduste süsteemi, kus loodusteadused ja inimteadused suhestuvad paralleelharudes omavahel hierarhiliselt, kusjuures keerukamad ja hõlmavamad süsteemid suhestuvad vastastikmõjus madalama tasandi süsteemidega. Ühelt poolt peab siin paika tõdemus, et kõrgema tasandi entiteedi käitumist saab seletada tema aluseks olevate osade põhjal – nagu keemias on sündmusi, millele saab vastata ainult madalamal tasandil oleva tuumafüüsika. Teiselt poolt on teadustes aga piiriküsimusi, mis tekivad ühel tasandil, kuid millele saab vastust leida ainult kõrgemal tasandil. Ning just siin paigutub teoloogia kõigi teaduste tippu. Loodusteaduste tippu asetub ta sellepärast, et tegeleb kõige keerukama võimaliku uurimisainesega, uurides Jumala suhet kogu kõiksusega. Inimteaduste tippu asetub teoloogia kui kõige hõlmavam süsteem: inimteaduste tõstatatud küsimustest kõige tõsisemad on eetilised küsimused, viimased aga nõuavad teoloogilisi vastuseid, sest ainult teoloogia käsitleb inimesemärgi ehk *telose* teemat, ilma milleta inimkond ei ole kunagi võimeline lahendama oma erimeelsusi moraaliküsimustes.²⁰⁴

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Murphy, *Theology*.

²⁰¹ Eesti keeles Lakatosist vt Imre **Lakatos**, „Teadus ja pseudoteadus” – *Akadeemia* 2/1991, 258–268, Rein **Vihalemm**, „Mida Imre Lakatos tõestas ja mida mitte?” – *Akadeemia* 2/1991, 269–280, Chalmers, *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks?*, 118–132.

²⁰² Murphy, *Theology*, 88–130.174–178.

²⁰³ Nancey **Murphy**, „Miks teadus vajab teoloogiat?” – *UA* 1/57 (2008), 119–135.

²⁰⁴ *Ibid.*

Ajaloolise Jeesuse uuringute seisukohast on siin esitatud modelleeringud osaliselt abiks. Me oleme juba näinud, et nimetatud uuringud said alguse just teadusena – kohati üsna otseselt religioonile vastandudes, kohati religiooset/teoloogilist Jeesus-käsitlust korrigeerida soovides. Jeesus-uuringuid on läbi viidud lähtuvalt väga erinevatest perspektiiviteooriatest (antud juhul võib öelda, et mõisted perspektiivihüpotees, paradigma ja uurimisprogramm on osalt üksteisega kattuvad). Kuigi need modelleeringud ei anna vahetuid vastuseid küsimusele, kuidas on religioon mõjutanud Jeesus-uuringute meetodeid ja tulemusi, kirjeldavad nad siiski seda suhtumiste tausta, milles Jeesus-uuringud aset leiavad.

Käesoleva töö seisukohalt pakub teaduse ja religiooni modelleerimiseks enam huvi Roy Clouser, kes on uurinud just religioosete uskumuste ja teadusteooriate omavahelise suhestamise mudeleid.²⁰⁵ Nagu Barbour, visandab ka Clouser neli põhipositsiooni. Ent kui Barbouri teemakäsitluse aluseks olid religioon ja teadus kui teatud üldisemad nähtused, siis Clouser lähtub oma (ülalkirjeldatud) religiooniteooriast ja suhestab just selle käsitluse teaduse teooriatega. Tagajärjeks on kirjeldus arusaamadest religioosse uskumuse ja teoreetilise mõistuse võimalike vahetuste kohta. Clouseri alternatiivid on järgmised: (1) religioosne irratsionalism; (2) religioosne ratsionalism; (3) radikaalselt piibellik positsioon ja (4) religioosne skolastika.

Religioosse irratsionalismi (1) põhiväide on, et mõistusel ja religioossetel uskumustel puudub ühine kokkupuutepind. Selle üheks tagajärjeks on, et religioosset uskumust ei saa tõestada ega ümber lükata. Usk on mõistusest lahus olev pime usaldus, millel ei ole erilisi seoseid millegi muuga (kui vahest eetika välja arvata). Skemaatiliselt võib selle visandada nõnda:

Religioosne uskumus on:

1. valikuline
2. isoleeritud teoreetilisest mõistusest

Teoreetiline mõistus on:

1. religioosselt neutraalne ja autonoomne
2. oma valdkonnas viimne autoriteet

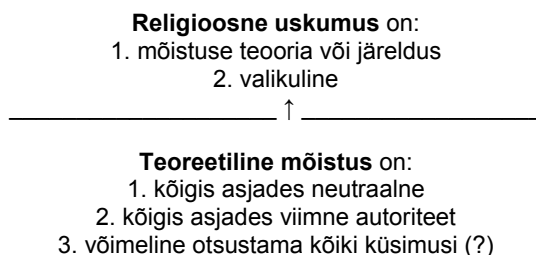
Skeem 3: Religioosne irratsionalism Clouseri kohaselt

Tasub tähele panna, et skeemi punkt 1 väljendab tänapäevast küllalt levinud arusaama usu kohta – kuigi igal normaalsel inimesel on mõistus, ei ole usk kohustuslik, inimene võib ennast pidada mitteusklikuks. Skeemi punkt 2 ei tähenda, et usk halvustaks mõtlemist või vastupidi, küll aga kinnitab see, et elu ratsionaalse poole kõrval on mitteratsionaalne pool, mis jätab ruumi usule. Clouseri põhinäited religioosset irratsionalismist on Søren Kierkegaard ja Friedrich Schleiermacher. Tsitaat viimaselt on asjakohane:

²⁰⁵ Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, 89–109.

Seetõttu järeldeb, et ideed ja printsiibid on kõik religioonile võõrad. [...] Kui ideed ja printsiibid midagi peavad olema, siis peavad nad kuuluma teadmise juurde, mis on religioonist erinev eluvaldkond.²⁰⁶

Religioosne ratsionalism (2) on mitmeski mõttes religioosse irratsionalismi kaksikvend. Mõistust peetakse neutraalseks ja autonoomseks. Samuti ollakse veendunud, et mitte igäüks ei pruugi omada religioosseid uskumusi. Mis aga erineb, on ratsionalisti väide, et ka religioosseid uskumusi tuleb hinnata mõistuslikult, usu jaoks ei ole olemas mingit eraldi puutumatu ruumi.



Skeem 4: Religioosne ratsionalism Clouseri kohaselt

Tegu on arusaamaga, mis on läänemaailmas juba pikka aega olnud üsna valitseval positsioonil. Sellise vaateviisi heaks esindajaks on Alfred North Whitehead, kes oma protsessifilosoofiat tutvustavas raamatus „Ideede seiklused” kaitseb traditsioonilist kristlikku dogmaatikat, mille vastu valgustus ja liberaalprotestantlus välja astusid. Ta tõdeb, et kui kristlus ei oleks tegelenud oma usu ratsionaalse ja filosoofilise põhjendamisega, oleks see nüüdseks ammu ajalooreenilt kadunud. Niisiis:

Ajaloole apelleerimine on pöördumine selliste saavutuste tippude poole, mis jäävad meie individuaalse olemise vahetu selgusesoovi piiride taha. See on apellatsioon autoriteedile. Mõistusele apelleerimine on pöördumine selle viimse universaalse ja samas igäühe jaoks individuaalse kohtuniku poole, kelle ees peab kummardama ükskõik missugune autoriteet. [...] Nõnda on rünnak süsteematailise mõtlemise vastu tsivilisatsiooni reetmine.²⁰⁷

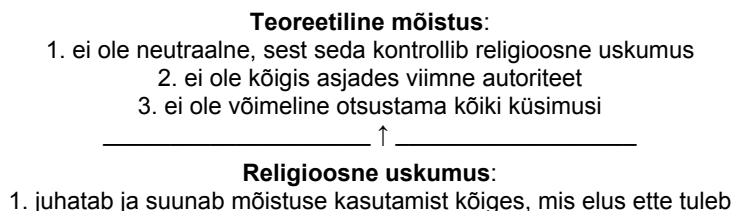
Muidugi tuleb siin käesoleva töö seostes tähele panna, et kui valgustajad astusid iganenuks peetud kristliku dogmatika vastu välja, siis tegid nad seda samuti just mõistuse nimel. Valgustuse universaalreligioon oli oma olult religioosse ratsionalismi üks puhtamaid ilminguid.²⁰⁸

²⁰⁶ Friedrich **Schleiermacher**, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1893), 46. Veebipublikatsioon: Grand Rapids, Mi.: Christian Classics Ethereal Library <<http://www.ccel.org/ccel/schleiermach/religion.html>> (21.02.2011).

²⁰⁷ Alfred North **Whitehead**, *Adventures of Ideas* (New York: The Macmillan Company, 1948), 207–208.

²⁰⁸ Vt mh McGrath, *The Making of Modern German Christology*, 20–28.

Clouseri radikaalselt piibelliku positsiooni puhul (3) ei tähenda mõiste „radikaalsus” äärmuslikkust. See on hoopis juurte juurde tagasimineku tähenduses, et see on ka vaade, mida esindavad piibli autorid. Nii et teisiti öeldult võiks seda positsiooni nimetada ka „rangelt piibellikuks”. Piibelliku positsiooni kohaselt ei olema tõe või teadmist, mis oleks neutraalne usu suhtes Jumalasse.²⁰⁹



Skeem 5: Radikaalselt piibellik positsioon Clouseri kohaselt

Ilmselt kõige tähelepanuväärsem on selle positsiooni juures väide, et religioos-
sed uskumused ei ole valiku küsimus. Väide, et kõik teadusteooriad on reli-
gioosetest uskumustest kas otseselt või kaudselt mõjutatud, ongi Clouseri
teemakäsitluse tuumaks. Üheks väga oluliseks järelmiks on selle positsiooni
puhul tõdemus, et kuivõrd teaduslik teadmine ei ole oma olemuselt neutraalne,
siis osutub problemaatiliseks arusaam, mille kohaselt teadus peaks infor-
meerima teoloogiat. Pigem on vastupidi – teoloogia võib informeerida teadust.
Kui me mõtleme ajaloolise Jeesuse küsimusele, siis osutub see eriti tähendus-
rikkaks. Radikaalselt piibellik positsioon ei ole siiski olnud väga levinud.

Suurem osa judeo-kristliku traditsiooni mõtlejatest on siiski uskunud teo-
reetilise mõistuse neutraalsust ja üritanud seda kombineerida usuga Jumala
ilmutusse. See on positsioon, mida Clouser nimetab etteaimatavalt religioosseks
skolastikaks (4). Usk ja mõistus on mõlemad autoriteedid ja nii otsitakse või-
malusi nende harmoniseerimiseks. Reaalsust käsitletakse seejuures kahe-
tasandilisena, loomulik eksisteerib koos üleloomulikuga:

Üleloomuliku ehk armu valdkond	Usk aktsepteerib ilmutust kui ülimalt autoriteeti Jumala ja hinge ning muude sarnaste nähtuste asjus.
Loomulik valdkond	1. Mõistus on neutraalne ja viimne autoriteet loodusesse puutuvais asjus. 2. Mõistus harmoniseerib religiooni teaduse ja filosoofia teooriatega. 3. Mõistus tõestab üleloomuliku olemasolu ning süstematiseerib ilmutatud doktriinid.

Skeem 6: Religioosne skolastika Clouseri kohaselt

²⁰⁹ Clouser loetleb siin terve rea kirjakohti kogu piiblist ja tõdeb, et just nende erinevate tekstide kumulatiivne efekt võimaldab kinnitada, et Pühakirja autorite kohaselt ei ole olemas mingit teadmist, mis oleks religiooselt neutraalne. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, 94–95.

Religioossest irratsionalismist eristab seda positsiooni tõdemus, et usk ei ole pime usaldus, ratsionalismist aga arusaam, et eksisteerib ilmutatud tõdede valdkond, mis tuleb vastu võtta usus. Usk juhatab mõistust suuresti negatiivselt, pakkudes võimalust välispidiselt kontrollida, mida mõistus võib omaks võtta. Sest kui usus õpitud tõed oleksid osaks teoreetilise mõistuse seespisidest toimimisest, siis ei oleks teoreetiline mõistus enam neutraalne ja autonoomne. Ja kui mõistus ei oleks neutraalne, siis ei oleks olemas religiooselt neutraalseid teooriaid looduse kohta, mida usklikud saaksid uskmatutega ühiselt tõeks pidada. Ja muidugi – kui mõistus ei oleks neutraalne, osutuksid kõik üleloomuliku tõestamise katsed võimatuks.

Ehkki religioosse skolastika positsioon on valitsev ka piibliteadustes, toetab käesolev uurimus siiski Clouleri positsiooni (3), mis postuleerib, et ka teadusteooriad ei ole religiooselt neutraalsed. Ülaltoodust joonistub religioosetest skolastikutest hoolimata välja tõdemus, et ehkki ühelt poolt on teaduse ideaaliks objektiivsus ja erapooletus – ja ses mõttes näib teadus erinevat religioonist, mis tegeleb maailma hindamisega teatud usupositsioonidest või veendumustest lähtuvalt – on teadus teiselt poolt kui mitte religiooniga rööpne nähtus, siis miski, mis tegevusena leiab aset religiooni taustal, olles religioosetest uskumustest mõjustatud. Kuigi suurem osa teadlasi ei ole ilmselt valmis teoloogiale omistama nii kõrget kohta nagu Nancey Murphy seda teeb, on ilmne, et teadus oma „neutraalsusega” ei asetse väljaspool tervikliku elureaalsuse mitmekesisust, religioon kaasa arvatud.

Clouleri radikaalselt piibellik positsioon kombineerituna McClendoni ja Smithi veendumusteteooriaga näib olevat kõige adekvaatsem teaduse religioossuse kirjeldamise tee. Clouser rõhutab teadusteooriate (eriti perspektiiviteooriad) olemuslikku avatust religioossetele uskumustele ning McClendon ja Smith tuletavad meile meelde, et kuivõrd teadust teevad eelkõige just teadlased, siis on nende veendumused-perspektiivid osaks nende identiteedist. Ja see identiteet ei ole muutumatu, vaid võib ajas teiseneda.

Väide, et teadlase teooriad on mingil moel osaks teadlase identiteedist, kõlab üsna julgena. Võib küsida näiteks, et kui üks geenitehnoloog oma laboris katsealuste hiirte geenidega manipuleerib, siis kuidas on see suuresti tehniline kuhniliku normaalteaduse raames teostatav tegevus seotud tema veendumuste ja identiteediga? Otseselt ilmselt ei olegi. Aga kui me tuleme teema juurde laiemalt, siis on see tegevus kindlasti seotud uurija eetilise hinnanguga sellise tegevuse lubatavusele. Kui ta oleks veendunud loomakaitsja, oleks tal raskem oma tegevust õigustada (ja kindlasti ei saa ta olla äärmuslik loomakaitsja). Siit edasi minnes – nii pühendunud kristlane kui veendunud ateist võivad olla head geenitehnoloogid ja ka nende suhtumine katsealustesse hiirtesse ei pruugi seetõttu erineda. Aga juhul kui see teadlane oleks kristlane, siis määratlaks tema elukutse ühtlasi ka selle, missugune tema kristlus on. Paljud kristlased vaidlustavad geenitehnoloogia üldse ja nende hulka ta kuuluda ei saaks. Ja kristlasena peaks see teadlane endale oma tööd ilmselt õigustama ka religiooselt, näiteks kasutades veendumuslauset: „Jumal on maailma loonud nõnda, et ta on andnud ini-

mestele mandaadi valitseda looduse üle ja teha asju paremaks”. Ateistina oleks tema vastav veendumuslause ilmselt teistsugune, näiteks: „Teaduse eesmärk on maailma parandada.” Asjaolu, et nii kristlase kui ateisti veendumuslauseid siinkohal praktiliselt kokku langevad, ei tähenda aga seda, et nad poleks teineteisest religioosse uskumuse pinnal radikaalselt erinevad. Antud juhul on meil lihtsalt tegemist olukorraga, kus erinevad religioossed veendid saavutavad sarnase tulemuse. Teadustöö „veendeneutraalsus” on selles plaanis vaid konsensuse küsimus – teadustöö on neutraalne senikaua, kuni kõik osapooled selles ühel meelel on. Niipea, kui keegi peaks selle tegevuse vaidlustama, kipub neutraalsus kaduma.

2.2. Märkusi ajaloolisest Jeesusest ja usust: „kriitikud” ja „konservatiivid”

Ajaloolise Jeesuse uuringutes on uurimistöö seosed religiooniga väga otsesed ja sisuliselt vältimatud, ükskõik millise positsiooni konkreetne uurija teaduse ja religiooni suhete osas omaks võtnud on. Lähtuvalt uurimisvaldkonna eripärast on teaduse ja religiooni suhete modelleerimine Jeesus-uuringus seetõttu samas väga komplitseeritud. Seejuures on nii „konservatiivsus” kui „kriitilisus” suhtemõisted, mis eeldavad alati mingit taustsüsteemi. See tähendab, et igal üksikjuhul tuleb alati määratleda, mille poolest siis üks või teine uurimus konservatiivne või kriitiline on. Tuleb küsida, mis on need uudsed trendid, millega autor kaasa ei lähe ja mille suhtes ta konservatiivseks jääb või milline on see taustsüsteem, milles suhtes autor oma kriitilise uurimise vabadust teostab.

Kui me otsime vastust küsimusele, kuidas religioossed uskumused on mõjutanud uurijate meetodite valikut ja uurimistulemusi, siis kõige lihtsam oleks alustada üksikutest teadlastest ja uurida neid põhimõttel „eksegeesida tuleb ka eksegeeti”.

2.2.1. Kaks teaduse ja religiooni vastandumise näidet

Nagu teoloogia ja ajalookirjutus laiemalt, on ka Jeesus-uuringud oma loomult üsna üksildane ettevõtmine. Ehkki uurijad peavad kolleegidega nõu ja vahetavaid arvamusi nii kirja teel kui mitmesugustel konverentsidel osaledes, on Jeesuse-alase artikli või raamatu kirjutamine peamiselt individuaalne töö. Iga uurija loob töö käigus oma isikupärase uurimismeetodite arsenalid ja jõuab nendega seotud tulemusteni. Ning kasutatavad meetodid ja tulemused võivad pealegi tööst töösse muutuda samuti, nagu võivad töö käigus muutuda uurija usulised veendid. Selliste muudatuste musternäiteks on uurijad, kes on avalikult teatanud oma seisukohamuutustest.

1985. aastal kirjutas professor Eta Linnemann saatesõnas oma raamatule „Ajalooline piiblikriitika: metodoloogia või ideoloogia?” järgmised read:

Ma pean kõike, mida ma õpetasin ja kirjutasin enne, kui ma usaldasin oma elu Jeesusele, pühkmeiks. Ma tahan kasutada siinset võimalust, märkimaks, et olen minema visanud oma kaks raamatut, *Gleichnisse Jesu...* ja *Studien zur Passionsgeschichte*, koos mu kaastöödega ajakirjadele, antoloogiatele ja juubelikogumikele. Mis iganes neist kirjutustest minu valduses olid, viskasin nad 1978. aastal omaenda kätega prügi hulka. Ma palun teid siiralt teha sedasama nende kõigiga, kui nad juhtuvad teie raamaturiiulil olema.²¹⁰

See Linnemanni pauluslikus toonis mõtteavaldus (vrd Fl 3:7-8) võtab kokku tema usulise pöördumise loo.²¹¹ Saksa teoloogia suurkujude Rudolf Bultmanni, Ernst Fuchsi, Friedrich Gogarteni ja Gerhard Ebelingi õpilasest Linnemannist sai Braunschweigi Tehnikaülikooli teoloogia ja religioonipedagoogika professor; ta nimetati ka Marburgi Ülikooli Uue Testamendi auprofessoriks (*Honoraryprofessorin*) ja võeti vastu *Studiorum Novi Testamenti Societas* liikmeks. Tema esialgne intellektuaalne rahulolu piibliuuringute ajaloolis-kriitilise meetodiga hakkas murenema siis, kui ta tõdes, et teaduslik piibliuurimine ei suuda produtseerida tõsikindlat „tõde”. Ja kui ta esialgu oli arvanud, et tema töö on ühtlasi ka kasuks evangeeliumi kuulutamisele, siis hiljem veendus ta vastupidises. Mitmete kriiside järel toimunud usuline pöördumine veenis Linnemanni piibli sõnasõnalises tões:

Jumala armu kaudu kogesin ma Jeesust kui teda, kelle nimi on üle kõigi nimede. Mul lubati mõista, et Jeesus on Jumala Poeg, neitsistsündinu. Ta on Messias ja Inimese Poeg; neid tiitleid ei omistatud talle hiljem pelgalt inimkaalutluste tulemusena. Esmalt mõistusega, kuid seejärel elulisel kogemuslikul teel sain ma aru, et Pühakiri on inspireeritud.²¹²

Fundamentalistliku maailmavaate omaks võtnud Linnemannist sai seejärel üks teravamaid piibliuuringute ajaloolis-kriitilise meetodi kriitikuid. Nii vaidlustab ta oma teoses „Piiblikriitika kohtupingis”²¹³ kujutelma ajaloolis-kriitilisest meetodist kui eriliselt „teaduslikust” ettevõtmisest. Linnemann võtab ette piibliuuringutes enamkasutatud olemushüpoteesid ja uurimismeetodid (Q allika postuleerimine ja sünoptiline probleem, sõnavarauuringud Pauluse kirjades ja Uues Testamendis laiemalt, kirjade jaotamine ehtsateks ja ebaehtsateks) ning demonstreerib, kuidas need kohati üsna keerukad ja tehnilised uurimismeetodid praktikas siiski üsna valikulist rakendust leiavad. Ja mis peamine – nende abil saavutatud järeldusi aktsepteeritakse usu tasandil.²¹⁴ Käsitledes väidet, et ajaloolis-kriitiline teoloogia on teaduslikus teoloogias eksklusiivselt valiidne, on

²¹⁰ Linnemann, *Historical Criticism of the Bible*, 20. Teosed, mida ta nimetab, on Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu: Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) ja Eta Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

²¹¹ Linnemann, *Historical Criticism of the Bible*, 17–20.

²¹² *Ibid.*, 19–20.

²¹³ Eta Linnemann, *Biblical Criticism on Trial: How Scientific is „Scientific Theology”?* (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 2001).

²¹⁴ *Ibid.*, 157.

Linnemanni vastuväide hävitav: reaalsus on, et ajaloolis-kriitilise meetodi tegelik protseduur ei küüni teaduse nõueteni ja järelikult ei anna see ka teaduse mõõtu välja:

Ajaloolis-kriitilises teoloogias peetakse „teaduslikuks tööks” seda, kui keegi püstitab hüpoteesi, toetab seda mõnede argumentidega ja stabiliseerib alghüpoteesi täiendavate hüpoteeside abil. Sel moel ehitatakse kaardimajakesi, mis kutsuvad end arrogantselt „teaduslikuks”, kuid reaalse teadusega ei ole neil peale nime midagi ühist.²¹⁵

See, mis siin puudu on, on testitavus – õieti pigem võimalus, et test võiks teooria ümber lükata. See Linnemanni kriitika ei ole mõeldud kogu ajalookirjutuse vastu. Ta tõdeb, et humanitaarias ei olegi eksperimentaalsed testid sageli võimalikud. Küll aga luuakse just piibliteadustes harjumuspäraselt konstruktsioone nõnda, et võimalikke vastuväiteid väljakäidud teooriale tavaliselt lihtsalt ignoreeritakse.²¹⁶

Täiesti vastupidise, religioonist teadusesse „pöördumise” loo jutustab meile aga Göttingeni ülikooli professor Gerd Lüdemann oma raamatus „Suur pettus”.²¹⁷ Nimetatud teose eessõnas lausub autor:

[K]äesolev raamat selgitab, miks ma nüüdsest edaspidi pean lubamatuks ükskõik missugust tagasipöördumist jutlustamise juurde Jeesusest kui kristliku usu alusest. Ma kahetsen siiralt neid täiesti mitteadekvaatseid katseid, mis ma selles suunas minevikus olen üritanud. Kuid ilma mingite reservatsioonideta jään nende ajalooliste analüüside või rekonstruktsioonide juurde, mis ma olen esitanud oma varasemates raamatutes. Seetõttu palun ma nüüd, et neid loetaks eksklusiivselt selle avalduse vaimus, mille olen esitanud käesoleva raamatu esimese peatüki lõpus.²¹⁸

Esimene peatükk,²¹⁹ millele Lüdemann viitab, on eriline. See on vormistatud autori avaliku kirjana Jeesusele, milles ta tunnistab, et on lapsepõlvest peale Jeesusesse uskunud ja tema poole palvetanud. Oma uurimistöös on ta aga avastanud, et tegelik Jeesus oli hoopis teistsugune – 1. sajandi juut, kellel ei olnud mitte midagi pistmist usuga, mis tema nimel tekkis ja ajaloos kuritegusid korda saatma hakkas. Lüdemann kirjutab Jeesusele, et ta on kõrvale lükanud ka Jumala, kellesse Jeesus uskus, ja saanud vabaks. Esimese peatüki lõpp, mille vaimus Lüdemann oma uurimistöid lugeda palub, kõlab järgmiselt:

Niisiis, Issand Jeesus, lõppegu see kõik. Ma ei suuda enam taluda teoloogia, kiriku ja piibli totaalse segaduse olukorda. Jää sinna, kus sa oled, esimese sajandi Galileasse. Siis muutud sa karismaatilise eksortsisti ja väljapaistva õpetajana jälle palju usutavamaks, sarnaselt Buddhale, Konfutsiusele ja Sokratesele. [---]

²¹⁵ *Ibid.*, 184.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Gerd Lüdemann, *The Great Deception. And What Jesus Really Said and Did* (London: SCM Press, 1998).

²¹⁸ *Ibid.*, x.

²¹⁹ *Ibid.*, 1–9.

Ma jätkan sinu kuulutuse ja selle külge liidetud kristlike tõlgenduste uurimist eesmärgiga valgustada tänapäevaseid kaasaegseid ... Lääne kultuuri tegelikust algupärast. Sest valgustus, mis põhineb mõistusel koos kogu kaasneva kriitikaga ilmutuse ja igasuguse privilegeeritud teadmise vastu, jääb moodsa maailma kindlaks koostisosaks. Ainult valgustus teeb võimalikuks konstruktiivse dialoogi erinevate rahvaste ja kultuuride liikmete vahel, ja ainuüksi see on saabuval uuel aastatuhandel võimaline tegema rahu kõige erinevamate ideoloogiate ja religioonide inimeste vahel.²²⁰

„Suur pettus”, millest Lüdemann räägib, on oma unistuste ülekandmine Jeesusele, mis sai alguse juba Uue Testamendi kirjapaneku ajal ning jätkub siiani. See suur pettus (ehk pigemini enesepettus) on kristlus ise. Ja teadus on nüüd lõplikult kindlaks teinud, et Jeesusega ei ole kõigel sellel kuigi palju pistmist. Raamat käsitleb Jeesus-pärimuse autentsuse kriteeriume ning seejärel esitab ülevaate Jeesuse mitteautentsetest ja autentsetest ütlustest ja tegudest. Toodu kinnitab esimeses peatükis öeldut, et ajalooline Jeesus oli lihtsalt üks karismaatiline juudi eksortsist ja õpetaja. Sellesama raamatu teise väljaande eessõnas kirjeldab Lüdemann lähemalt ka oma pöördumise tagamaid: just tema teadusuurimused Jeesuse ülestõusmise, varakristlike hereetikute, neitsistsünni temadel ja ebapüha kohta pühakirjas koos käesoleva raamatuga sundisid teda järeldama, et tema varasem, piibelliku sõnumiga seotud usk on muutunud võimatuks, sest selle tugipunktid (ja üle kõige Jeesuse ülestõusmise küsimus) on osutunud vääraks ning Jeesuse enese isik ei ole piisavaks usu aluseks, sest enamus Uue Testamendi avaldusi tema kohta on osutunud hilisemateks kogukonna tõlgendusteks.²²¹

Need kaks vastandlikku juhtumit on headeks näideteks Barbouri teaduse ja religiooni konfliktimudelid – seda enam, et neil kahel teosel on kummalgi ka oma institutsionaalne mõõde, milles peegeldub akadeemia ja kiriku kohatine pinge (et mitte öelda vastasseis). Kui me kõneleme veendumustest ja nende muutumisest, olgu siis religiooni või teaduse suunal, siis tuleb meil meeles pidada, et kuigi piibliteadustega tegelemine on üksildane töö, ei ela uurija seda tehes isoleeritud maailmas. Psühholoogias ja sotsioloogias on lausa käibetõde, et tänapäevases ühiskonnas on meil igapähe mitmeid paralleelseid, kohati kattuvaid, kohati eristuvaid ja kohati konfliktis olevaid identiteete või sotsiaalseid

²²⁰ *Ibid.*, 8–9.

²²¹ Gerd **Lüdemann**, „Preface to the US. Edition” – *The Great Deception* (1999). Veebist loetav aadressil <<http://www.user.gwdg.de/~gluedem/eng/deception.htm>> (23.02.2011). Uurimused, millele ta viitab, on Gerd **Lüdemann**, *The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology* (London: SCM Press; Minneapolis: Fortress Press, 1994), Gerd **Lüdemann**, *Heretics. The Other Side of Early Christianity* (London: SCM Press; Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), Gerd **Lüdemann**, *The Unholy in Holy Scripture. The Dark Side of the Bible* (London: SCM Press; Louisville: Westminster John Knox Press, 1997) ja Gerd **Lüdemann**, *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus* (London: SCM Press; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998).

minasid.²²² Piibliuurijad kuuluvad reeglina lisaks akadeemiales ka mingisse usukogukonda, olgu see siis mõni kristlik kirik või juudi kogukond. Ja ka need uurijad, kes ei kuulu kuhugi, on vältimatult mingil moel pidanud ennast oma akadeemilise töö käigus positsioneerima neid ümbritsevate religioossete üliõpilaste ja kolleegide suhtes – rääkimata vajadusest suhestuda nende religioossete tekstidega, mida uuritakse.

Eta Linnemann on meenutanud, et tema jaoks sai usuliselt otsingulis otsustavaks suhtlus konservatiivsete evangelikaalsete üliõpilastega, kes tema pärast palvetanud olid, ja ajaloolis-kriitilise meetodi lõpliku hülgamisega kaasnenud uuenenud usu põhialused omandas teoloogiaprofessor ühes (meie mõistes mitteformaalset ehk huviharidust andvas) piiblikoolis.²²³ Religioosne keskkond, mille Linnemann leidis, oli niisiis juba enne olemas, koos oma mitmesuguste institutsionaalsete struktuuridega. Sellega seoses võib öelda, et ka ajaloolis-kriitilise meetodi hülgamine ei kasvanud välja ainuüksi meetodi seismise probleemidega pikaajalise silmitsi seismise tühimusest. Fundamentalistlikud konservatiivsed evangelikaalid on kogu aeg võidelnud ajaloolis-kriitilise meetodi kui jumalavaenuliku, usku lammutava praktika vastu. Seejuures on nad hästi organiseeritud ja haldavad lisaks piiblikoolidele ka mitmesuguseid konfessionaalseid teoloogilisi seminare ja ülikoole. Jeesus-uuringutega seoses võib siin näiteks tuua kogumiku „Jeesus-kriis”,²²⁴ mis on ajendatud murest, et isegi evangelikaalide teoloogilistes õppeasutustes on ajaloolis-kriitilise meetodiga tegelema hakatud. Tsitaat teose epiloogist on siinkohal asjakohane:

Valik on selge. Inimene võib kas omaks võtta KK [*kõrgema kriitika – siinkohal nimetatakse ajaloolis-kriitilist meetodit tavaliselt nõnda – A.R.*] ideoloogia ja käsitleda sünoptilisi evangeeliume kui *üldiselt* usaldusväärseid, koos mõningate kahtlustega üksikute osade suhtes – sõltuvalt sellest, millise UT teadlasega konsulteeritakse – või siis ta võib eitada KK lähenemisviisi valiidust neile evangeeliumidele ning olla veendunud nende *täielikus* usaldusväärsuses.²²⁵

²²² Vt nt Beth B. Hess, Elizabeth W. Markson, Peter J. Stein, *Sotsioloogia* (Tallinn: Külim, 2000), 69–85.

²²³ Eta Linnemann, *Testimony* (Edited transcript of a lecture given Wednesday, November 7, 2001, 7:00 p.m. Grace Valley Christian Center, Davis, California). Veebis loetav aadressil <http://dcn.davis.ca.us/~gvcc/sermon_trans/Special_Speakers/Eta_Linnemann_Testimony.html> (23.02.2011).

²²⁴ Robert L. Thomas, F. David Farnell (Eds.), *The Jesus Crisis. The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 1998).

²²⁵ Robert L. Thomas, „Epilogue” – *The Jesus Crisis.*, 382. Rõhutus originaalis. Et siinkohal on asi just usus, kinnitab meile ka ühe vanema teose autor, evangelikaal Bernard Ramm: „Me ei nõustu põhimõtteliselt nendega, kes usuvad, et vaba uurimuse nimel loetakse avaldada mida iganes, sõltumata sellest, kui vabamõtlevalt või skeptiliselt või antikristlik see on. (Me räägime arvamusest, mida levitatakse tunnistava kiriku sees.) Kui sajad tuhanded kaotaksid usu sellise materjali vaba ringlemise tõttu ja siis selguks, et see materjal ei olnud küps ja oli ekslik, oleks tragöödia sõnulkirjeldamatu. Iga kriitik, iga teoloog, iga tõlgendaja peaks omama ülisügavat vastutustunnet kiriku ees. [...] Kristluse vaidlusküsimused on valikud elu ja surma, taeva ja põrgu, Kristuse kui Jumala või Kristuse kui lihtsalt religioosse geenius

Pangem tähele, et siin räägitakse evangeeliumide üldisest usaldusväärsusest ja mõningatest kahtlustest. Juba see on kohutav küllalt; radikaalsest kahtlusest pole üldsegi juttu.

Gerd Lüdemanni juhtumi institutsionaalne taust on mõneti erinev, ent ka siin ilmneb pinge kiriku ja akadeemia vahel. Raamatu „Suur pettus” ilmunisel 1998. aastal nii saksa kui inglise keeles puhkes üsna kohe (samal aastal) skandaal Saksamaa akadeemilises maailmas. Kuna Saksa ülikoolisüsteemis on teoloogia õpetamine konfessionaalne ja üliõpilasi valmistatakse õpingute käigus otseselt ette vaimulikutööks, kerkis kirikuringkondades küsimus, kas Göttingeni ülikooli Uue Testamendi professor Lüdemann ikka sobib üliõpilastele õpetama usku, millest ta ise avalikult ja poleemiliselt loobunud on. Kiriku esindajad pöördusid ametlikult Alam-Saksi haridusministri poole nõudega Lüdemann Göttingeni teoloogiateaduskonnast vallandada. Pinged kerkisid ka teaduskonna sees ning lõpuks lahendas ülikooli president olukorra sellega, et professor Lüdemann vabastati Uue Testamendi õppetoolist ja tema jaoks loodi uus, varakristluse ajaloo ja kirjanduse õppetool. Kuivõrd sellega kaasnesid Lüdemanni jaoks ka mitmed eelarvekomplikatsioonid, siis asus ta selle otsuse vastu võitlema kohtu teel. Tema toetuseks võtsid sõna ka kolleegid mujalt – kollektiivselt toetas teda avalikkuse ees näiteks Jeesus-Seminar, mille liige Lüdemann on. Kohtud andsid siiski järjekindlalt õiguse ülikoolile, nagu seda tegi ka Föderaalne Konstitutsioonikohtu viimane otsus aastast 2009. Kohus leidis, et lahkarmamusel oleva professori eemaldamine konfessionaalselt kontrollitud haridussüsteemi õppetööst talle alternatiivse uurimisala pakkumisega on seaduslik. Kiriklik enesemääramise õigus ning teaduskonna õigus hoida oma identiteeti ja täita oma eesmärki teoloogide õpetamisel on kõrgemal kaebuse esitaja akadeemilisest vabadusest.²²⁶

2.2.2. Üksikuurijad ja koolkonnad

Need kaks juhtumit, ehkki täiesti vastassuunalised, on üksteisega samas väga sarnased. Välise poole pealt vastanduvad siin akadeemiliseks vabaduseks nimetatud individualism, mida akadeemia soosib, ja usudogmade järgimise vajadusena rõhutatud religioosne kollektivism. Kuigi teadus ja religioon on institutsionaalselt paljuski rööpsed kultuuriväljendused, on teadus oma meelelaadilt võistlusele orienteeritud ja indiviidikeskne, religioon aga asetab esi-

vahel.” Bernard **Ramm**, *Protestant Biblical Interpretation. A Textbook of Hermeneutics for Conservative Protestants* (Boston: W.A. Wilde Company Publishers, 1950), 112–113.

²²⁶ Vastavad materjalid on leitavad Gerd Lüdemanni kodulehelt:

<<http://www.user.gwdg.de/~gluedem/eng/00con.htm>> (23.02.2011). Sealhulgas kirjeldab asjade alguskäiku ta ise: Lüdemann, *Preface to the US. Edition*. Konstitutsioonikohtu otsus: <<http://www.user.gwdg.de/~gluedem/download/ruling-supreme-court.pdf>> (23.02.2011) ja Jeesus-Seminari toetusavaldus: <<http://www.user.gwdg.de/~gluedem/eng/00200b004.htm>> (23.02.2011).

plaanile kogukonna huvid ja taotleb stabiilsust. Viimatiõeldu on seejuures muidugi väljendatud väga jämedates joontes ning tegelikkuses on asjad hulga keerukamad (näiteks nõuab teadus akadeemiliste standardite osas teadlaselt konformsust tunduvalt jäigemalt kui enamus usukogukondi seda oma liikmete elu ja mõttemaailma suhtes teeb), kuid samas laieneb see ju ka teadlaste suhtumisele uurimistulemustesse. Religioosne soov on saada võimalikult täpsemalt ja võimalikult rohkem teada sellest samast Jeesusest Kristusest, kellesse kristlane usub. Või judaismi puhul – saada rohkem teada sellest *juudi ajaloo* suurkujust, kelle isik on maailma muutnud. Teadlane võib oma soovi formuleerida küll samades kategooriates, kuid teaduse tegemise protsess ise surub talle peale paratamatu uudsusenõude. Ja uudsuse saavutamine asjus, mida on uuritud põlvkondade vältel loendamatu spetsialistide poolt, saab reeglina käia vaid üht rada – kõigist teistest tuleb millegi poolest erineda.

Sisemise poole pealt konkureerivad siin nende kahe erineva kultuuri-valdkonna tõsikindluse standardid. Nii Linnemann kui Lüdemann jõudsid viimaks välja usalduse põhiküsimuseni: kas usaldada ilmutusepõhist ja viimaks ratsionaalselt tõestamatut elukäsitlust või teadust kui protsessi, mis vaatamata oma arvukatele tupikteedele kõneleb siiski inimvaimu suurusest. Mõlemad pakuvad lootust: esimene seob selle viimselt inimeseülese reaalsusega eeldusel, et kõiksus (Looja) on viimselt inimese vastu heatahtlik – ja seda hoolimata sellest, mida argikogemus selle vastu ütleb. Teine seob selle inimese enda ettevõtlikkusega: kui me kõik üheskoos teatud suunal vaeva näeme, siis on praegused probleemid ületatavad.

Praktikas taanduvad need religioonifilosoofilise tegumoega küsimused sageli vaidlusteks imede võimalikkuse üle. Sest ime küsimus ei ole ainult maailma-vaateline küsimus sellest, kas üleloomulik on võimalik (mida naturalist eitab ja supranaturalist jaatab). Suhtumine imede põhimõttelisse võimalikkusse piiblis ja elus on sageli veelahkmeks valikutes teaduse ja religiooni vahel. Selles mõttes on sümptomaatiline, et nii Linnemann kui Lüdemann peavad vajalikuks oma pöördumiskirjeldustes eraldi ära märkida imedesse suhtumise küsimust. Ilmselt võib isegi veel kaugemale minna ja öelda, et imede võimalikkusse suhtumise küsimus on sageli piibliuuri ja perspektiiviteooriate lakmustest: isegi kui religiooselt meelestatud uurija võtab oma vahetus töös aluseks metodoloogilise naturalismi, suunab tema suhtumisperspektiiv seda, kuidas ta käsitleb antiikse maailma imepärimusi – ehk teisisõnu, millise tähenduse ta neile annab.

Siit edasi minnes peame aga esitama ka küsimuse, kas Linnemann ja Lüdemann on piibliteadustes avalduvate teaduse ja religiooni suhete tüüpilised esindajad või pigem erandid? Sellele küsimusele vastust otsides saab kohe ilmsiks ka isikukeskse lähenemisviisi kõige suurem raskus: ideaalis peaksime sel puhul iga üksikuurijat eraldi uurima, võttes lisaks tema kirjutatud tekstidele ja avaldatud teooriatele arvesse ka ta elukonteksti laiemalt. Lisaks sellele, et see kõik oleks väga töömahukas ja kohati kindlasti ka raskendatud selletõttu, et napib eluloolisi andmeid, jääks meie ette ikkagi küsimus: mida siis kõige selle

leituga peale hakata? Vastus oleks ilmselt, et ka selline kvalitatiivne uurimus saaks oma mõju ja tähenduse ikkagi ainult üldistuste tasandil.

Üht-teist on selles eksegeedi eksegeesimise vallas ka tehtud. Näiteks käsitleb Craig Evans oma raamatus „Jeesuse fabritseerimine” erinevate kriitiliste ja Jeesuse suhtes skepsisesse kalduvate uurijate (Robert Funk, James Robinson, Robert Price, Bart Ehrman) autobiograafilisi avaldusi, tuues esile seaduspära, et kõigi nende puhul on kriitilise suhtumise omaksvõtt seotud nende taustaga fundamentalistliku koega kristluses, mis on rõhutanud piiblitekstide sõnasõnalist tõde.²²⁷ Aga laiem probleem – ja seda ka võimalike üldistuste jaoks – on siiski asjaolu, et viisid, kuidas uurija religioosne taust ja tema vahetu elusituatsioon uurimistööd mõjutavad, võivad olla väga mitmekesised. Vaid ühest näitest piisab. Dale C. Allison Jr. on Jeesus-uuringutest kõneldes kinnitanud, et üheks võtmeprobleemiks on „isikliku eelhäälestuse lakkamatu väljakutse”.²²⁸ Seejuures kirjeldab ta isiklikku kogemust:

[M]a avaldasin raamatu „Naatsareti Jeesus: millenaarne prohvet”. Selles väitsin ma, et Jeesus oli apokalüptiline prohvet, kelle nägemus Jumala valitsusest, mis maailma ümber kujundab, on veel täitumata. Ma väitsin, et Jeesus kehastas ja propageeris vähemalt oma lähemate järgijate seas teatud mõõdukat askeesi. Ja nüüd võib igauks, kes mind tunneb, küsida, kuidas kõik see võiks olla kuidagigi isiklik projektsioon. Ma ei oota, et maailm niipea lõpeks ja minu amatöörlikud ekskursid askeesi on ammu lõppenud: neil päevil ma ei paastu isegi paastuajal. Ja siiski tegeleksin ma enesepettusega, kui kujutleksin, et minu Jeesus ei ole midagi muud kui toore ajaloolise aususe produkt. Ma kirjutasin „Naatsareti Jeesuse” äärmiselt vaevalisel eluperioodil. Detailid pole olulised. Piisab vaid, kui öelda, et mu lootused õnnelik olla näisid olevat tulnud ja läinud – mu peamiseks lohutuseks oli lootus elule pärast surma, kus asjad võiksid olla paremini. Mis tähendab, et mind trööstis Jeesus, kes ei paistnud olevat rahul maailmaga särasena, nagu see on, Jeesus, kes lootis peamiselt tuleviku Jumalale. Kui mu uurimistöö oleks sel ajal vastandanud mind Jeesusega, kes optimistlikult nokitseb käesolevat maailma parandava sotsiaalse programmi kallal, oleks ta olnud mulle palju vähem tähendusrikas. Tagasivaates oli transtsendentset lootust omav võõrandunud Jeesus tõenäoliselt see Jeesus, keda ma toona vajasin.²²⁹

Ühes varasemas artiklis on sarnased uurija-kohased kaalutlused ajendanud Allisoni esitama küsimusi kogu tänapäevase uurimistöö kohta.²³⁰ Ta märgib, et praegused Jeesus-uuringud on üha kasvaval määral sekulaarsed, otsides Jeesuse isiku sekulaarseid aspekte. Kui me aga vaatame ajalukku, siis varajasimad saadavalolevad Jeesuse isiku tõlgendused on kõik läbinisti religioossed. Nende Jeesuse isiku tõlgendajate mõttemaailm oli hõivatud Jumala, imede, eskato-

²²⁷ Evans, *Fabricating Jesus*, 22–31.

²²⁸ Dale C. Allison Jr., *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids, Mi.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009), 15–22.

²²⁹ Allison, *The Historical Christ*, 17. Teos, millest ta kõneleb, on Dale C. Allison, Jr., *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

²³⁰ Allison, *The Secularizing of the Historical Jesus*.

loogia ja surmajärgse elu küsimusist. Ja väga hea seletus sellele on, et ka Jeesus ise oli sarnaselt sügavalt religioosne isik, kes tõlgendas kõike nähtamatu maailma kategooriates, ja et ta ise ning tema-kohased traditsioonid olid kõitvad just samameelsetele. Ja nii võime endalt küsida, mil määral meie ajaloolase-pädevus leida Jeesust nõuab võimet mõista sügavalt religioosset isikut ja kas meie kasvav ilmalikkus seda võimet äkki ei takista.²³¹

Üksikuurijate tasandit ületades on üht-teist võimalik öelda ka selle põhjal, kuidas uurijad suhtuvad oma allikatesse ja töösse üldiselt. Siin põimuvad üsna omapärasel moel nii uurijate religioossed huvid kui ka koolkondlikud traditsioonid. Teaduse ja religiooni keerukad suhted ei ole ainult akadeemia ja kiriku asi. Mitmesuguste stereotüüpide levimise kaudu on see sisuliselt juba algusest peale üks piibliteaduste põhilisi siseprobleeme. End rohkem kas teadlasteks või teoloogideks pidavate uurijate vastandumised joonel Spinoza-Schleiermacher-Strauss-Kähler, millest oli juttu ülalpool, pole kuhugi kadunud. Et seda liini näitlikult jätkata, astugem aastasse 1923, mil Adolf Harnack avaldas ajakirja *Christliche Welt* jaanuarinumbris „Viisteist küsimust teadusliku teoloogia põlgajatele”. Neljateistkümnes küsimus kõlas järgnevalt:

Kui Jeesuse Kristuse isik seisab evangeeliumi keskmes, siis kuidas muidu on võimalik jõuda usaldusväärsele ja üldiselt omaksvõetud teadmisele sellest isikust kui mitte ajaloolis-kriitilise uurimise kaudu, et tegeliku asemele ei panda unistuste Kristus? Mis muu peale teadusliku teoloogia suudaks sellist uurimist ette võtta?²³²

Tsiteeritud Harnacki artikli küsimused olid suunatud Karl Barthile. Barth vastas sama ajakirja järgmises numbris „Viieteistkümne vastusega professor Harnackile”. Neljateistkümnes vastus kõlab järgnevalt:

Jeesuse Kristuse kui *evangeeliumi* keskme kohta käiva teadmise usaldusväärsus ja üldine jagatavus ei saa seisneda muus kui Jumala poolt äratatud *usu* usaldusväärsus ja üldises jagatavuses. Ajaloolis-kriitiline uurimine näitab säärase teadmise ‘aluste’ teenitud ja paratamatut lõppu. Need ei olegi õieti alused, sest nad ei ole rajatud Jumala enda poolt. Inimene, kes veel ei tea (ja see tähendab ikka veel kõiki meid), et me ei tunne Kristust *enam* liha poolest, võib õppida kriitiliselt teadlaskonnalt: mida äärmuslikumalt ta šokeeritud on, seda parem talle ja tema teele. Ja see võibki ehk olla teene, mille „ajalooline teadmine” võib teoloogiale reaalselt osutada.²³³

Barthi sõnum oli ühene: ajaloolis-kriitiline uuring vastandub nii usule kui teoloogiale. Ja Jeesus-uuringute ainus legitiimne meetod on teoloogiline uurimine, sest ajalooline piiblikriitika viib uskliku skepsise tumedasse maailma,

²³¹ *Ibid.*, 148–149.

²³² Adolf von **Harnack**, „Fifteen questions to the despisers of scientific theology” – *Adolf von Harnack: Liberal Theology at its Height*. Ed. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 87.

²³³ Karl **Barth**, „Fifteen answers To Professor Adolf von Harnack” – *Adolf von Harnack: Liberal Theology at its Height*, 90. Rõhutused originaalis.

millest välja aidata saab teda ainult usk (loe: teoloogia). Gablerlik eeldus mõistuse ja usu harmooniast on Barthi poolt eitatud. Sellesama löhe püsimist ajas kinnitab Samuel G.F. Brandon – ning sedakorda taas ajaloolase vaatevinklist. Aastal 1968 kirjutas ta piibliteadlase Norman Perrini värskest ilmunud Jeesusekohase raamatu ülevaates järgmist:

Uurimisteemas, mida mugava nimega „kristluse päritoluks” kutsutakse, viiakse läbi kaht tüüpi uurimusi. Mõlemal alal tegutsejad kinnitavad, et nad soovivad avastada tõde selle kohta, missugune isik Jeesus Naatsaretist tegelikult oli, mida ta ütles ja tegi, mis temaga juhtus ja kuidas tema järgijad sellele reageerisid. Mõlemad grupid kinnitavad, et nad analüüsivad asjakohaseid andmeid ajaloo-uuringute üldmaksvõetud standardite kohaselt. Kuid kuigi nad paistavad nõnda olevat üksmeeles nii oma kavatsusis kui meetodis, lahutab neid põhimõtteliselt Jeesuse isiku olemuse eeldus. Üks grupp eeldab, et Jeesus oli Jumala Poeg, kes sai lihaks, et päästa inimkond mingit sorti spirituaalsest hävingust. Raamatutes, milles asjasthuvitatud õpetlased oma uurimistulemusi esitavad, on see eeldus harva üles tunnistatud või teadvustatud. Kuid selle mõju on siiski otsustav: see sirutub läbi kogu nende töö, andes viimasele apologetilise suuna. Selle siinkohal väljaütlemine ei ole hukkamõistuks, vaid reaalsuse meeldetuletuseks. Säärased õpetlased, kuigi nende teadustöö kvaliteet ja akadeemiline ausus on kõrgeimal tasemel, ei ole ajaloolased, vaid nad on teoloogid. Nende põhieeldus on teoloogiline, mitte ajalooline. Ja sellele vastavalt on see, mida nad kristluse päritolu kohta kirjutavad, oma olemuselt teoloogia ning seda ei tohi segamini ajada ajalooa. Teine, väiksem grupp, ei oma taolist tööeeldust. Selle liikmed on ajaloolased, mitte teoloogid. Kristluse päritolu uurides käituvad nad sellega nagu iga teise ajaloolise objektiga, eeldades, et neil on tegemist inimolenditega, kes elavad arusaadavas inimkeskkonnas. Seetõttu osutuvad tulemused, milleni nad jõuavad, tavaliselt kristliku ortodoksiaga ühildamatuteks ja need lükatakse tagasi kui negatiivsed ja sekularistlikud.²³⁴

Tasub märkida, et võrreldes eeltoodud näidetega on eraldusjooned veelgi selgemad. Kui Harnack oli teoloog, kes pidas ajaloouurigut oluliseks, siis Brandoni arusaama kohaselt on „tõsiselt teadus” ainult ajalooteadus, teoloogia siia ei kuulu. Kui teoloogid tegelevadki ajalooa, siis jäävad nad ikkagi ainult teoloogideks. Ehk teisisõnu – teoloogilt erapooletust oodata on üsna võimatu.

Ja asjaolu, et see vastandpooluste pinge ei ole ikka veel aegunud, näitlikustab Ronald S. Hendel, kes teatas 2010. aasta suvel, et ta loobus SBL liikmeks olekust. Hendel leidis, et SBL on muutumas kriitilise teaduse edendamise organisatsiooni asemel usupõhiseks ühenduseks, andes muuhulgas liiga palju sõna mitmesugustele ajaloolis-kriitilise meetodi suhtes kriitilistele autoritele, kes mõistuse asemel toetuvad usule: „Faktid on faktid ja usul ei ole faktide maailma asja.”²³⁵ SBL algatatud diskussioonis leidis Hendel nii toetajaid kui ka

²³⁴ Samuel G.F. **Brandon**, „Rediscovering the Teaching of Jesus, by N. Perrin. (S.C.M. Press, 1967) Review” – *Modern Churchman* NS Vol. XI No 4, July 1, 1968, 261–262.

²³⁵ Ronald S. **Hendel**, „Biblical Views: Farewell to SBL. Faith and Reason in Biblical Studies” – *BAR* 36/04 (Jul/Aug 2010) <<http://www.bib-arch.org/bar/article.asp?PubID=BSBA&Volume=36&Issue=4&ArticleID=9>> (28.02.2011).

tuliseid kriitikuid, ehkki arutelu puudutas rohkem SBL poliitikat ja tulevikku kui otseselt usu ja mõistuse probleemi.²³⁶ Sellegipoolest on ilmne, et piibliuuringutesse algusest peale sisse kodeeritud mõistuse ja usu vastuolu (seekord esitatuna lõhena „ajaloolaste” ja „teoloogide” vahel) püsib jätkuvalt aktuaalne.

Käesolevaga siit edasi minnes on aga õpetlik vaadelda, kuidas see lõhe peegeldub Jeesus-uuringute meetodis, täpsemini allikatesse suhtumise küsimuses.

2.2.3. Wredebahn ja Schweitzerstrasse

Mõistete *Wredestrasse/Wredebahn* ja *Schweitzerstrasse/Schweitzerbahn* tekkelugu ulatub tagasi vähemalt 20. sajandi keskpaika,²³⁷ värskemalt on need kasutusele võtnud N.T. Wright:

Wredestrasse rõhutab, et me teame Jeesusest üsna vähe ja et evangeeliumid sisaldavad nii üldjoontes kui detailides suurel hulgal seda, mis peegeldab ainult varase kiriku huvisid. *Schweitzerstrasse* asetab Jeesuse apokalüptilise judaismi konteksti ja postuleerib sel pinnal suurema järjepidevuse Jeesuse enese, varajase kiriku ja evangeeliumide vahel, lubades samas igäühele oluliselt erineva ajaloolise tausta. [...] Muidugi on *Strasse* neil päevil muutunud kummalgi puhul *Autobahn*’iks, suur hulk inimesi liikumas erinevate kiirustega paljudel erinevatel sõiduradadel ja ka eri suundades. See areng on omakorda sigitanud paraja hulga kõrvalteid, teenindusjaamu ja pikniku pidamise alasid.²³⁸

Mõiste *Wredebahn* märgib niisiis uurijate liini, mis algab William Wredest, jätkub läbi Rudolf Bultmanni ja tema õpilaste poolt algatatud „uue uuringu” ning leiab oma tänapäevase väljenduse Jeesus-Seminari kuuluvate õpetlaste tegevuses. Selle uuringuliini üheks tunnusjooneks on olnud eitav suhtumine arusaama, mille kohaselt Uue Testamendi kõige kesksem väide – Jeesus on Messias – ulatub tagasi Jeesuse eneseni. Kui veel Bultmann ja uue uuringu autorid leidsid, et Jeesust võib seejuures siiski pidada vähemalt apokalüptiliseks prohvetiks, siis selle mõtteliini edasiarendajad on tänapäeval seisukohal, et ka arusaam peatselt saabuvast jumalariigist, mis senise maailmakorra muudab, on

²³⁶ Vt **SBL Homepage**, „Discussing Faith and Reason in Biblical Studies”

<<http://www.sbl-site.org/membership/farewell.aspx>> (28.02.2011).

²³⁷ Vähemalt *Wredestrasse* kohta vt Norman **Perrin**, „Review: The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift” – *JR* 46/2 (1966), 296–300, milles ta viitab T.W. Mansonile, kes C.H. Doddi *Festschriftis* (T.W. **Manson**, „The Life of Jesus: Some Tendencies in Present Day Research” – *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Eds. W.D. Davies, D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 211–221) ründas toona valitsevat vormikriitikat ja lõpetas sõnadega: „Mida kaugemale me mööda Wredestrasset rändame, seda selgemaks saab, et see on tee eikuhugi.” Perrin, *op cit.*, 296.

²³⁸ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 21. Tuleb märkida, et kuivõrd Wright on ka mõiste „kolmas laine” (*third quest*) autor, siis ta ise peab kolmandaks laineaks just *Schweitzerstarsset* (*ibid.*, 84). Käesolevas töös on mõistet „kolmas laine” siiski läbivalt kasutatud avaramas tänapäevase uurimistöö tähenduses.

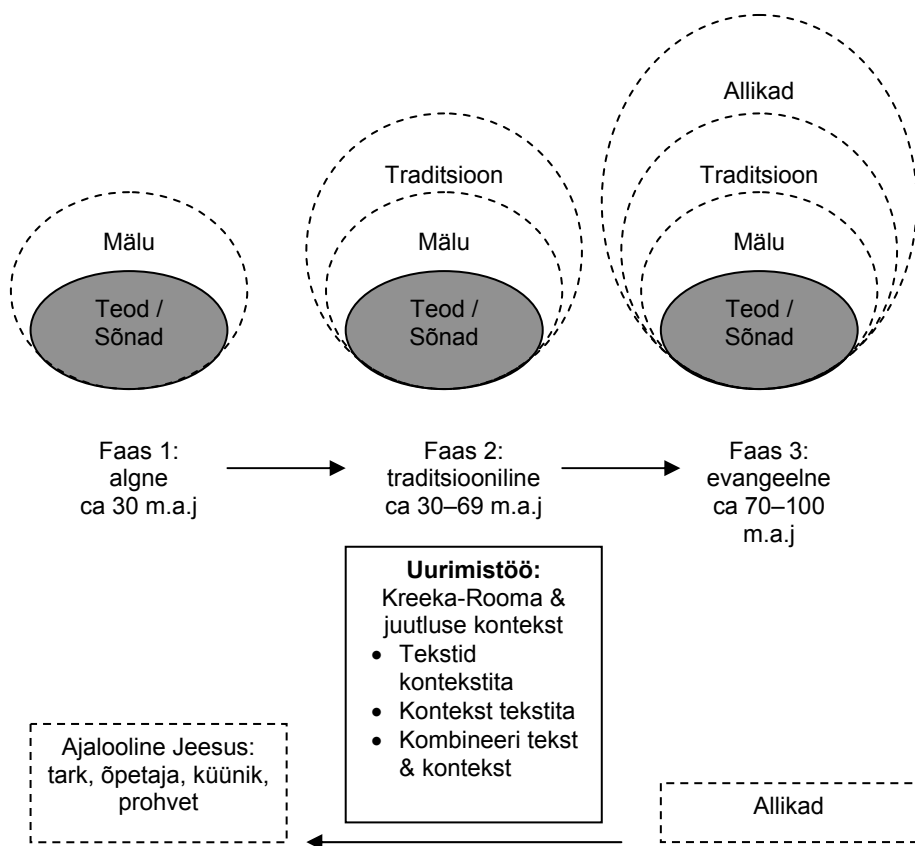
hiljem Jeesusele omistatud varakristlik uskumus.²³⁹ Allikatesse suhtumise plaanis võime me selles mõttejoones näha allikaid lammutava ja teadusteooriate seletusvõimesse uskuva kriitilise mõtteviisi järjekindlat edenemist. Põnev on seejuures aga asjaolu, et selle mõtteliini esindajad on ise peamiselt teoloogid, kes kasutavad erinevatel viisidel põhiliselt just piibliteadustes välja arendatud kriitiliste uurimismeetodite arsenal. Nii on nad meie ees näitena just mõistusesse uskuvatest teoloogidest, kes kirjutavad ajalugu. Ja viimane asjaolu ajendab küsima, kas mitte see usku välistav ajalookirjutus ei ole ise – vastupidiselt Brandoni poolt ülal öeldule – oma eeldustelt just pahupidipööratud teoloogia? Anthony E. Harvey on märkinud, et kogu ajaloolise Jeesuse relevantsuse ja tema-kohaste teadmiste või temaga kohtumise tõsikindluse temaatika on oma suunitluselt religioosne, taustaks sajandeid vana Pühakirja jumaliku inspireerituse teema. Ehkki Pühakirja sõnasõnalise inspiratsiooni õpetust paljud enam ei toeta, on mälestus selle poolt pakutud kindlustundest varjatult mõjutanud paljude teoloogide otsustusi.²⁴⁰

Samas ilmutab see tõsikindluse taotlus uurijate soovi teha „puhast ajalugu” või „puhast teadust”. Pieter F. Craffert on analüüsinud Jeesus-Seminari näitel *Wredebahni* suhtumist allikatesse koos sellega, mida teadus üldse arvesse võtta saab ja mis on siis selle tagajärjel ajalooline. Visuaalselt võib selle esitada järgneva skeemina.²⁴¹

²³⁹ Vt nt Miller, *The Apocalyptic Jesus: A Debate*, 69–70.

²⁴⁰ A.E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 5.

²⁴¹ Kombineeritud Crafferti põhjal, vt Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*, 46.54.



Skeem 7: *Wredobahn* ja ajalooline Jeesus

Wredobahni ajalookäsitlus on lineaarne. Uuriija eeldab, et tekstid on oma ajalooliselt olemuselt kihilised. Uurimisprotsess tähendab siinkohal seda, et valitud töömeetodite abil hakkab uurija neid tekste koorima nagu sibulat. Kuna selle „koorimise” eesmärgiks on jõuda pärimuse ajalooliselt autentsete algosisteni, siis lahutatakse selles protsessis Jeesuse sõnad ja teod nende allikates kirjeldatud kontekstist ja uuritakse iga pärimuskildu eraldi. Esimene, mis selles pärimuskildude kontekstist lahutamise protsessis hüljatakse, on evangeeliumide nägemus sellest, kes Jeesus oli – Jumala poeg, Päästja, Messias. Nii vabastatakse Jeesus mitte ainult kristlikust dogmast, vaid ka tema vahetute järgijate usust. Teine, mis siit *Wredobahni* puhul kaob, on uskumatud sündmused, st imed. Uurimistöö jääb läbinisti naturalistlikuks. Kogu selle protsessi juures on oluline eeldus, et kui millestki õnnestub näidata, et see ulatub tagasi Jeesuseni, siis see ongi ajaloo fakt – „see juhtus tegelikult”. Edasi tuleb neist detailidest paratamatult luua mingi uus tervik ja siin toob uurija teksti juurde uue konteksti, mis võib sisaldada mõningaid elemente ka allikates esitatud kontekstidest, kuid ei pruugi. Uuriija valib toonase ajastu maailma kohta laiemalt teadaolevast ele-

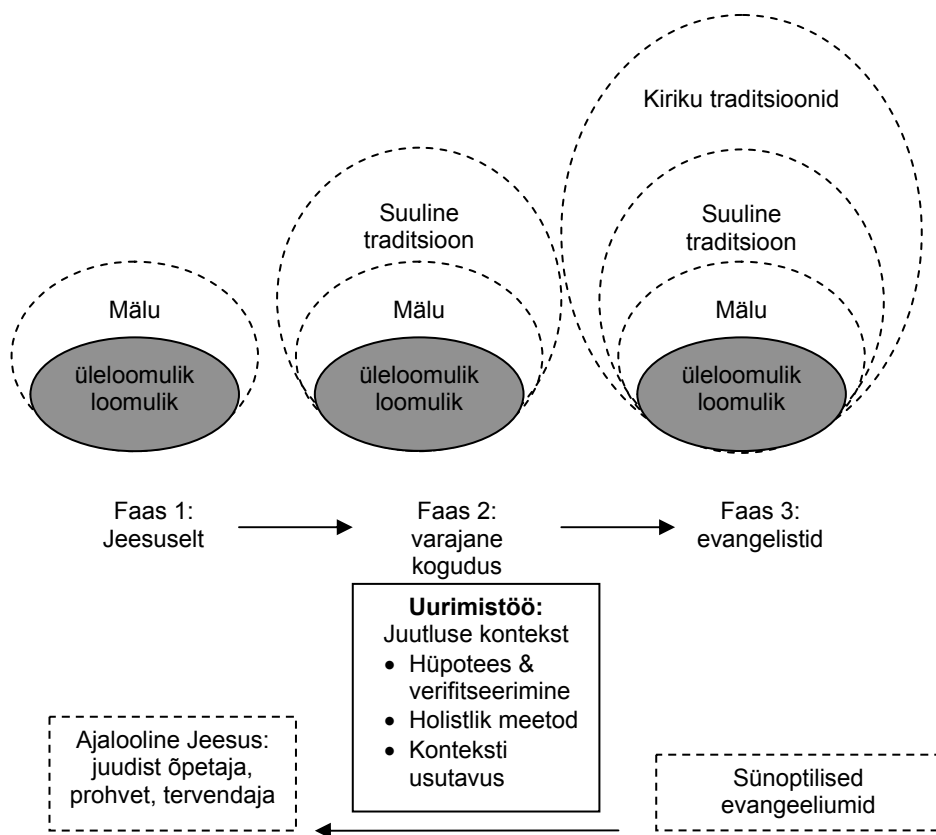
mendid, mille ta siis seostab „tegelikult juhtunuga”. Ja et seostamisvõimalusi on mitmeid, siis võib Jeesust kirjeldada kord küünikust filosoofina, kord juudi tarkuseõpetajana, kord prohvetina jne.²⁴² Nagu näeme, on selle protsessi tagajärjeks tõepoolest „puhas teadus” – seda sõna selles mõttes, et „leitud” ajalooline Jeesus on oma põhijoontes lihtsalt uurija keeruka ajaloolise rekonstruktsiooni tulemus. Või seesama teisitiöeldult: see Jeesus on oma olemuselt teooria.

Ehkki Wrighti kohaselt on *Schweitzerstrasse* üheks oluliseks tunnusjooneks just Jeesuse käsitlemine omaaegse apokalüptilise juutluse kontekstis, võib seda teemat Crafferti analüüsi kohaselt siiski kõrvaliseks pidada. Crafferti nägemuses eristab *Schweitzerstrasse* *Wredebahnist* peamiselt asjaolu, et siin ei ole lahutus ajaloolise Jeesuse ja varakristliku kuulutuse usu Kristuse vahel nii absoluutne. See toob endaga kaasa tõdemuse, et näiteks sünoptiliste evangeeliumide Jeesuspilt on vähemalt oma põhijoontes ajalooline ja usaldatav. Viimane tähendab aga ka seda, et päris algusest on ka lood Jeesusega seotud üleloomulikest sündmustest osaks varakristlikust mälust. *Schweitzerstrasse* põhiliste esindajatena käsitleb Craffert James Dunni, E.P. Sandersit, Tom Wrighti ja Gerd Theissenit. Kahtlemata võib siia lisada ka teisi autoreid, näiteks Dale C. Allisoni.²⁴³ Ajalookäsitus on ka siin lineaarne ja tekstegi käsitletakse kihilistena, ent sibulakooremise metafoor siinkohal enam ei sobi. Hüljatud on eeldus, et ajalooline Jeesus pidi olema märkimisväärselt erinev sellest, millisena sünoptiline traditsioon teda mäletab. Ja seetõttu sisaldavad kõik evangeeliumide kihid mälestust Jeesusest – mõne loo puhul detailsemalt, teisel jälle üldisemalt. Tööprotseduur ei ürita niisiis välja selgitada vaieldamatult autentset, vaid pigem alustatakse sellest, et otsitakse selgitusmodelit või maatriksit, mille abil järjestada ning suhestada erinevad evangeeliumimaterjalid. Uurija süveneb andmetesse ning formuleerib evangeeliumide ja teiste teadaolevate materjalide alusel hüpoteesi – suure pildi, milles kõik kohale asetub. Seejärel algab üksikute pärimuste skeemi mahutamise protsessi käigus hüpoteesi testimine ja modifitseerimine. Teisisõnu formuleeritakse vastav hüpotees eelkõige konteksti kohta ja selle hüpoteesi testimise meetod on holistlik. Kuna evangeeliumid kirjeldavad Jeesuse tegevust just juutluse kontekstis, siis üritavad ka need hüpoteesid kirjeldada Jeesust eelkõige sealsamas. Skemaatiliselt võib *Schweitzerstrasse* suhtumise visandada järgnevalt.²⁴⁴

²⁴² *Ibid.*, 42–54.

²⁴³ Lisaks juba ülalmainitud teostele vt tema värskeimat raamatut: Dale C. Allison Jr., *Constructing Jesus. Memory, Imagination and History* (London: SPCK, 2010).

²⁴⁴ Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*, 54–61. Skeem on taas kombineeritud Crafferti põhjal, vt *ibid.*, 56.61.



Skeem 8: *Schweitzerstrasse* ja ajalooline Jeesus

Kui küsida, kas *Schweitzerstrasse* Jeesus on vähem teooria produkt kui *Wredebahni* Jeesus, siis siinkohal ilmselt ühest vastust ei ole. Mõlemad Jeesused on teoriasõltuvad. Kui küsida, kummas on rohkem ajalugu, sõltub vastus taas uurija perspektiivist. *Wredebahni* „vähem juudi ajalugu” tähendab praktikas rohkem „Kreeka-Rooma ajalugu” ja *Schweitzerstrassel* on see muidugi vastupidi. Kõige suurem erinevus on niisiis suhtumises evangeeliumidesse kui ajalooallikatesse. See viimane võib samaaegselt aga olla nii ajalooteooria kui usuotsustuse-alane küsimus.

Ajaloo poolelt alustades võib märkida, et näiteks juudi uurijad, kelle taustaks ei ole *Wredebahnil* nii ilmekalt avaldunud kristlikust teoloogiast pärinev Jeesusekohaste teadmiste tõsikindluse probleem, kalduvad evangeeliumimaterjale suuremas ulatuses ajalooallikatenä käsitlema. Ülalviidatud autorid nagu Ellis Rivkin, Hyam Maccoby ja Robert Eisenman on igaüks loonud oma selgitusmudeli, mis hõlmab nii evangeeliume kui teisi relevantseid tekste ja Jeesus asetub sellesse mudelisse üsna loomulikult, olles kord karismaatik karismaatikute seast, kord variser variseride seast, kord Rooma-vastane vabadusvõitleja

vabadusvõitlejate seast. Nii võime nad kenasti arvata *Schweitzerstrassel* liikle-
jaiks.

Kristlike teoloogide ja kristliku taustaga uurijatega on lood mõnevõrra
keerukamad. Ühelt poolt tuleb meeles pidada, et kristlus on nii mitmekesine
nähtus, et kõikehõlmavad üldistused on siin võimatud. Näiteks on ka tänapäeval
olemas kristlasi, kes pooldavad koguni Jeesus-müüdi teooriat ja leiavad, et
väide, et Jeesust pole kunagi eksisteerinudki, ei häiri nende kristlaseks-olekut
karvavõrdki.²⁴⁵ Teiselt poolt on just *Wredebahni* skepsis evangeeliumide aja-
loolise kõlblikkuse osas mõjunud paljudele konservatiivsematele kristlastele kui
punase rätiku lehvitamine härjale. Või peaksin ma ütleva: konservatiivsematele
ajaloolastele? Sest ega siin ei ole väga tihti võimalik üht teisest lahutada. Kui
Samuel Brandon oma Norman Perrini raamatu ülevaates²⁴⁶ märkis, et uskumus,
et Jeesus oli Jumala Poeg, annab teoloogidest ajaloouurijate tööle apologetilise
suuna, siis küllap on selles ütluses oma tõde. Ent see väide on esitatud siiski
väga must-valgelt lihtsustava üldistusena, eeldades, et ainult selline ajalugu, mis
vastandub traditsioonilistele kristlikele uskumustele, on „ehedalt ajalugu”. Aga
apoloogia ehk kaitsekõne ei ole ainult kristliku dogmaatika kohaste uskumuste
asi. Teaduses kaitstakse ju ka oma teooriaid oponeerivate vaateviiside vastu. Ja
just sel pinnal on erinevad uurijad esitanud rea olemushüpoteese, mis põhjen-
davad evangeeliumide üldist ajaloolist usaldusväärsust *Wredebahni* lammutava
kriitika vastu. Tahan rõhutada, et need on teadusteooriad, mitte otseselt usulised
teemakäsitlused. Küsimus, kuivõrd nende taga on religioosne perspektiiv, on
küll õigustatud ja küllap see on seal ka enamasti olemas²⁴⁷ – ent vähemalt
clouserlikus mõttes on kõik teooriad usuliselt mõjutatud. Nii pole *Wredebahni*
skepsise ja seda vaidlustavate teooriate vahel olemuslikku vahet. Aga nüüd siis
ka mõned näited alternatiividest *Wredebahnile*.

Briti uurija Vincent Taylor on Saksa vormikriitikat vaidlustades kinnitanud,
et vähemalt vanimas, Markuse evangeeliumis on kogukondlikult kujundatud
pärimuste kõrval jälgitavad ka traditsioonid, mis pärinevad Jeesusega seotud
sündmustes vahetult osalejalt.²⁴⁸ See ja teisedki asjaolud (nagu eri traditsioonide
mitmekordse atesteerimise fenomen, passiooniloo varajane olemasolu jt) luba-
vad Tayloril öelda:

²⁴⁵ Sh ülalnimetatud Robert M Price, kes kinnitab, et ta on „rahulolev episkopaal” – Price, *Jesus at the Vanishing Point*, 56. Vt nt ka Tom **Harpur**, *The Pagan Christ. Is Blind Faith Killing Christianity?* (Crows Nest, N.S.W: Allen & Unwin, 2005), kes on kuulutamas „kosmilist kristlust”.

²⁴⁶ Brandon, *Rediscovering the Teaching of Jesus ... Review*, 261–262.

²⁴⁷ Heaks näiteks teaduse varjamatust usulisusest on Craig L. **Blomberg**, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester et al.: Inter-Varsity Press, 1987), milles Blomberg analüüsib evangeeliumide uuringutega seotud probleeme rõhutatult konservatiivse evangelikaalismi positsioonidelt.

²⁴⁸ Vincent **Taylor**, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: MacMillan & Co, Ltd, 1964) ja Vincent **Taylor**, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (London: MacMillan, New York: St Martin's Press, 1959).

Evangeeliumid, olles alati allutatavad kirjanduskriitikale ja ajalookriitikale, on oma piirides usaldusväärsed teejuhid Jeesuse mõttemaailma ja eesmärkide ning tema Galilea ja Jeruusalemma tegevuse pöördepunktide uurimiseks. Nad ei räägi meile kõike, mida me sooviksime teada ning paljud probleemid jäävad lahendamata, kuid me ei ole jäetud pimedusse ilma mingi muu väljapääsuta, kui et arutleda selle üle, kuidas algkristlikud kogukonnad tõlgendasid tema isikut ja missiooni. Evangeeliumides võib näha Jeesust ennast ning tema tegevuse põhijooned on leitavad, kui meil on julgust, kujutlusvõimet ja läbinägelikkust õigesti lugeda varajasi jäädvustusi.²⁴⁹

Kui Taylor jääb seejuures vormikriitika raamidesse, siis Rootsi õpetlane Birger Gerhardsson vaidlustas oma 1961. aastal ilmunud raamatus „Mälu ja käsikiri”²⁵⁰ kogu vormikriitika ettevõtmise, pakkudes alternatiivina, et Jeesus käitus õpetajana analoogselt juudi rabidele. See aga tähendas, et tema õpilased õppisid ta õpetusi pähe üsna sarnaselt rabiõpilastele, kes memoriseerisid Pühakirja ja suulist traditsiooni. Kui see raamat esmakordselt ilmus, oli Gerhardsson oma ideedega esialgu üsna üksi, ent tänaseks on mälu küsimustega tegelemine muutunud ajaloolise Jeesuse uuringute lahutamatuks osaks.²⁵¹ Nii on nt Samuel Byrskog uurinud antiikset historiograafiat ja näidanud, et toonane ajalookirjutuse ideaal oli sündmustes osalemine või pealtnägija tunnistus. Samas ei arvatud, et see tunnistus peaks olema erapooletu – pigem pidi pealtnägija nähtule ka tähenduse andma. Sarnaseid protsesse kirjeldas Byrskog ka evangeeliumitraditsioonide kujunemisel, rõhutades, et Jeesuse loost jutustamine ja sellele tähenduse andmine käisid käsikäes. Suuline pärimus oli seejuures eelistatud kirjalikule. See kõik tähendab, et erinevalt vormikriitika rõhutusest, et just varakristlik kogukond oli Jeesus-pärimuste looja ja kujundaja, ei kadunud suulise traditsiooni tagant pealtnägijad, sest nendega konsulteeriti ja nii on just nemad evangeeliumi kirjutandud aruannete vahetus läheduses.²⁵² Aastal 2006 avaldas Richard Bauckham elavat poleemikat tekitanud raamatu „Jeesus ja pealtnägijad”,²⁵³ mille võtmeteemaks oli „pealtnägija tunnistus”. Toetudes Byrskogi ülalkirjelatud uurimusele, kinnitas Bauckham:

²⁴⁹ Vincent **Taylor**, *The Life and Ministry of Jesus* (Nashville, New York: Abingdon Press, 1955).

²⁵⁰ Birger **Gerhardsson**, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans; Livonia, Mi.: Dove Booksellers, 1998). Eristus vormikriitika sisekriitika ja selle põhimõttelise vaidlustamise vahel pärineb siinkohal teosest Sanders, Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, 127–129.

²⁵¹ Vt Werner H. **Kelber**, Samuel **Byrskog** (Eds.), *Jesus in Memory. Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009), mis on pühendatud Gerhardssonile.

²⁵² Samuel **Byrskog**, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. WUNT 123 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

²⁵³ Richard **Bauckham**, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2006).

[K]ogu ajalugu, nagu ka kogu teadmine, põhineb tunnistusel [---] Tunnistus pakub meile ... nii lugupidamisväärse historiograafilise kategooria, lugemaks evangeeliume ajaloona, kui ka teoloogilise mudeli, mõistmaks evangeeliume kui täiesti asjakohased vahendeid Jeesuse ajalooreaalsuse juurde pääsemiseks. Teoloogiliselt kõneldes võimaldab tunnistuse kategooria meil lugeda evangeeliume täpselt selliste tekstidena, mida me vajame, et tunda ära Jumala eneseavalikutamist Jeesuse ajaloos.²⁵⁴

Ajalooliselt seletab säärane lähenemisviis nii sünoptiliste evangeeliumide erinevuse Johannesest (erinevad tunnistajad käsitlevad oma mälestusi erinevalt) kui ka põhjendab Johannesese evangeeliumi legitiimse kasutamise ajalooallikana (selle autoriks oli evangeeliumis esinev salapärane „jünger, keda Jeesus armastas“). Nii kinnitab Bauckham, et ajaloo ja teoloogia ühendamine, mis ütleb lahti kriitilise uurimistöö teooriate vastandamisest kristlikule traditsioonile (sh ka sellised 2. m.a.j sajandi kirjanikud nagu Hierapolise Papias ja Irenaeus), ongi adekvaatne ajalugu.²⁵⁵ Konservatiivse ajalooüuringu ühe värskema esindajana tasub nimetada Craig S. Keenerit, kes kinnitab, et kui radikaalse kriitika positsioonidest loobuda ning ühtlasi mitte ilmtingimata otsida midagi seniolematult uut, siis on evangeeliumid üsna head ajalooallikad ja sidusa Jeesus-pildi loomine on täiesti võimalik.²⁵⁶

Siinkohal tasub tähele panna, et konservatiivne reaktsioon *Wredébahni* skepsisele võib teises suunas mõjutada ka *Schweitzerstrassel* tehtavat. Mida rõhutatumalt usaldatakse allikate ajaloolist väärtust, seda suurema osakaalu saab ka allikate eneste poolt kirjeldatud kontekst. Ja mida suurem on allikate poolt esitatud konteksti osakaal, seda perifeersemaid asju uurija poolt loodud hüpotees paratamatult puudutab.

Klassikaliseks näiteks sellisest uurimistööst on Gerhard Krolli „Jeesuse jälgedel“.²⁵⁷ Selles uurimistöös on evangeeliumide ajaloolis-kriitilisest dekonstrueerimisest loobutud, evangeeliumide tunnistust käsitletakse täiesti ajaloolisena. Kroll toob siia juurde hilisema kristliku traditsiooni eelkõige Jeesusega seotud pühapaikade näol ja jutustab Jeesuse lugu peatükk peatüki kaupa, kirjeldades lugude tausta (sh ajalugu, geograafia ja loodus) ja nendega seotud pühapaiku. Nii moodustavad evangeeliumid ja nendega seotud hilisema kristliku vagaduse pühapaigad ühtse harmoonilise terviku, mille käigus Jeesuse ja Uue Testamendi ajalugu sirutub üle aja kuni tänase päevani välja. Vaielda-

²⁵⁴ *Ibid.*, 5.

²⁵⁵ Just selles viimases punktis näeb Jens Schröter, kes üldiselt hindab Bauckhami tehtut kõrgelt, siiski ohtu: „Bauckhami poolt välja arendatud mudeli oht võib olla selles, et see stimuleerib kriitikavaba arusaama evangeeliumidest kui tekstidest, mida tuleks „usaldada“, selmet neid üksikasjalikult kriitiliselt uurida.“ Jens **Schröter**, „The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Richard Bauckham’s Jesus and the Eyewitnesses” – *JSNT* 31/2 (2008), 208.

²⁵⁶ Craig S. **Keener**, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009).

²⁵⁷ Gerhard **Kroll**, *Jeesuse jälgedel* (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2002).

vaid küsimusi käsitletakse siiski ka, aga seda vaid selleks, et selgitada tekstides esinevaid probleeme ja ümber lükata nendega seotud kriitilise teadlaskonna tõlgenduste skepsist. Samas on see mahukas teos äärmiselt detailitäpne ja informatiivne.²⁵⁸

Küll sisult teiselaadne, kuid põhihoiakutelt sarnane on Kenneth E. Bailey teos „Jeesus lähisidalase silmis”.²⁵⁹ Bailey, kes on 40 aastat Lähis-Idas elanud, esitab selles kaleidoskoopses teoses lähisidalase perspektiivi Jeesusega seotud lugudele ja Jeesuse õpetusele. Lähis-Ida kultuur on paljudelt oma sotsiaalsetelt ja kultuurilistelt hoiakutelt püsinud aastatuhandeid pea muutumatuks – ja nii näitab Bailey, et lähisidalase jaoks mõjuvad evangeeliumide lood äratuntavate ja loomulikena sageli just seal, kus läänemaised akadeemikud oma teooriaid konstrueerima hakkavad. Põhiline teoreetiline meetod, mille Bailey oma etnograafilise ja ajaloolase teadmisega seob, on Uue Testamendi tekstide retoorikaanalüüs. Seejuures on evangeeliumide käsitus Jeesusest Bailey poolt sama iseenesestmõistetavana eeldatud kui Krolligi puhul.

Ülaltoodu ja eriti need kaks viimatinimetatud teost tulevad meile veel kord meelde, et valgustusajast pärinev kriitilise mõistuse ja usu lahutus ei ole siiski absoluutne. Ja seal, kus see hüljatakse, sünnib lihtsalt teistmoodi teadus kui mööda *Wredebahn* ja *Schweitzerstrasse* kulgeval peajoonel.

2.3. Ajalookirjutuse retoorikast

Selle teaduse mitmekesisuse taustal tulen veel korraks tagasi Thomas Kuhni paradigma mõiste juurde. Ülal tõesin, et just ajaloolis-kriitiline meetod (selle sõna kõige avaramas tähenduses) on see kõikehõlmav paradigma, milles uurijad Jeesusega seotud mõistatusi lahendavad. Ja nagu me oleme näinud, leiame selle kõikehõlmava paradigma sees rea konkreetsemaid konsensusi – mitte ainult tekstikriitika, vaid ka *Wredebahn* ja *Schweitzerstrasse* – milles hoolimata uurimistöö tulemuste äärmisest mitmekesisusest teadlaste üksmeel oma tööviiside suhtes on selgesti jälgitav.²⁶⁰ Oleme ka näinud, et samas on küllalt hääli, kes kas uuringute konsensususe idee vaidlustavad või lihtsalt üht või teist mõjukat uurimismalli ignoreerides jonnakalt oma rada lähevad. Selle kõrval tõstatub teravalt küsimus: mida peaksid nende uuringute tulemustega peale hakkama teised – ehk teisisõnu kõik need ülejäänud inimesed, kes ei tegele ise parajasti mingit sorti järjekordse Jeesus-rekonstruktsiooni loomisega? Väljastpoolt vaadates on Jeesus-uuringute suhestamine teiste teadmisvaldkondadega siiski küllalt problemaatiline. Seda viimast on tõdenud ka mitmed piibliteadlased ise. Selles suh-

²⁵⁸ Vt ka Christoph **Wrembeck**, „Gerhard Krollist ja tema raamatust 'Jeesuse jälgedel'” – *UA* 1/51 (2003), 139–148.

²⁵⁹ Kenneth E. **Bailey**, *Jesus Through Middle Eastern Eyes. Cultural Studies in the Gospels* (London: SPCK, 2008).

²⁶⁰ Ka Pieter F. Craffert tõdeb, et kaasaegset Jeesus-uuringut iseloomustab tööviiside tasan-dil tähelepanuväärne ühetaolisus. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*, 37–40.

tes meenutab piibliteaduste tänapäevane olukord niisiis pigem kuhnilikku paradigmat – mille kohta Kuhn ütleb, et „just tunnustatud kriisi perioodidel on teadlased pöördunud filosoofilise analüüsi kui vahendi poole oma eriala mõistatuste lahtimuukimiseks”.²⁶¹

Siinkohal võib alustada filosoof Raymond Martinist, kes on käsitlenud Jeesus-uuringutesse suhtumist n-ö „tavalise inimese” vaatepunktist.²⁶² Käesoleva teemakäsitle raames on huvipakkuv tema käsitlus teadustöö väidetavast erapooletusest. Martin leiab, et uurijad, kes kinnitavad, et nad tegelevad ainult ajaloo ning mitte teoloogiaga, lihtsalt petavad ennast, sest teoloogia eitamine ise on juba teoloogiline positsioon, mis määratleb suhtumise uurimisainesesse ja ka sellesse laiemasse konteksti, milles uurimistöö teostub.²⁶³ Ta toob üheks näiteks John Dominic Crossani, kes on öelnud, et akadeemilise Jeesus-uuringu eesmärgiks on esitada täpne, kuid erapooletu aruanne usutunnistuste Kristusest eristatud ajaloolisest Jeesusest nõnda, et see ei eita mingilgi moel usu enese väärtust.²⁶⁴ Martin loetleb rea Crossani avaldusi ja siinkohal toon neist ära kaks:

- Ma mõistan Jeesuse neitsistsündi kui usutunnistuslikku avaldust Jeesuse staatuse kohta, mitte aga kui bioloogia-alast avaldust Maarja keha kohta.
- Võib kindel olla, Jeesuse jumalik päritolu on niisama fiktiivne või mütooloogiline kui Octaviuse oma.²⁶⁵

Nende avalduste puhul on nüüd Martini sõnutsi oluline küsimus, mida mõeldakse siin lausega, et teadus „ei eita mingilgi moel usu enese väärtust”. Kui usklik usub, et Jeesus on jumalikku päritolu ja ta sündis neitsist, siis on selle usu eitamine „vähemalt mingil moel” usu enese eitamine. Nii ei ole Crossanil õnnestunud olla erapooletu.²⁶⁶

Mõneti erineva nurga alt, kuid samuti „tavalist inimest” silmas pidades on Jeesus-uuringuid iseloomustanud uustestamentlane Luke Timothy Johnson. Kaardistades evangeeliumide ja filosoofia vahekorda, tõdes ta, et siin on samaaegselt võimalikud mitmesugused mudelid, mis kas on või võivad tulevikus saada aluseks filosoofiliselt distsiplineeritud mõttele. Neid on neli: (1) ajaloo-

²⁶¹ Kuhn, *Teadusrevolutsioonide struktuur*, 116–117.

²⁶² Raymond **Martin**, *The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus* (Boulder, CO: Westview Press, 1999). Martin märgib, et kui see „tavaline inimene” (tavaline kristlane) üritab antud teemasse süüvida, siis avastab ta õige pea, et on paisatud segadusseajavasse maailma, kus samaaegselt on käimas erinevad vaidlused. Kõigepealt leiab ta omavahel vaidlemas ajaloolased stiilis „minu Jeesus-portree on parem kui sinu oma ja minu meetodid on etemad kui sinu omad”. Samal ajal toimub teises vaidluses kinnitavad ajaloolased, teoloogid ja filosoofid, et tänapäevasel Jeesus-uuringul on kas olemas või puuduvad järelelmid traditsioonilisele kristlikule usule. Vaidlejaid on palju ja räägitakse nii paljudest eri asjadest, et see kõik on paratamatult segadusseviiv. *Ibid.*, ix. Teisisõnu öeldes viitab selline asjade seis paradigmatkriisile.

²⁶³ *Ibid.*, 100.

²⁶⁴ Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, xv.

²⁶⁵ *Ibid.*, 26.29

²⁶⁶ Martin, *The Elusive Messiah*, 100–101.

line Jeesus kui antiigi õpetaja, kelle sõnad on osaks filosoofia ajaloo; (2) Jeesus kui moraalne eeskuju vooruseetikas; (3) müüdiline Jeesus, kelle sõnum Jumalast saab klassikalise ontoloogia aluseks; ja (4) narratiivse ontoloogia Jeesus, kellest jutustatav võimaldab kirjanduse ja kunsti jagatud reaalsuse tekke. Igaüks neist eeldab erinevat lugemisstrateegiat. Kuid tänase päeva probleemiks on asjaolu, et mudelid (2) ja (3) on jäänud tagaplaanile.²⁶⁷ Mudelist (3) kõneldes kinnitab Johnson, et filosoofia ja evangeeliumide müüdilise dimensiooni vahelise diskussiooni kaotsimineku on toonud kaasa rea kurbi tagajärgi:

Esiteks, isegi kui see arvukate uurijate poolt pakutud alternatiivne Jeesus võib usutav olla, puudub tal sügavus, mis oleks mingisuguselgi moel märkimisväärne. Ta võib olla huvitav või isegi tähtis minevikukuju, kuid see on ka kõik, mis ta on, ja pole selge, miks peaks ta (targana) nõudma meilt suuremat tähelepanu kui näiteks Epiktetos. Teiseks tähendab soov leida ajalooliselt tõendatud Jeesust ... kõigi nende müüdiliste dimensioonide välistamist, mis annavad evangeeliumidele ja Jeesuse kujule nii vastupandamatu sügavuse.²⁶⁸

Johnsoni poolt esitatud ei ole otseselt Jeesus-uuringute filosoofiline analüüs, küll on see aga taas tähelepanu juhtimine olulistele probleemidele. Toodud tsitaadis leiame neid kaks: viide Jeesus-uuringute naturalistlikule eeldusele koos sellega kaasnevale Jeesuse isikukuju religioosse või eksistentsiaalse sügavuse haihtumisele.

Needsamad teemad on üles võetud ka postmodernismi perspektiivist lähtuvas kriitikas. Piibliuuringute metodoloogilise poole pealt sai postmodernismis suubuvate suundumuste aluseks uurijate 20. sajandi keskpaigas süvenenud rahulolematust tavapäraseks saanud ajaloolis-kriitilise meetodi võimalustega. Evangeeliumide uurimisel kasutusele võetud redaktsioonikriitika omas seejuures ühisjooni ilmaliku kirjandusteadusega, mille meetodeid hakati samuti tasapisi piibliuuringuis rakendada.²⁶⁹ Kasutusele võetud uue kirjanduskriitika, lugejaanalüüsi (*reader-response criticism*), narratiivikriitika, stuktuurianalüüsi jne mudelid asetavad kõik enam-vähem üsna üksmeelselt piiblitekstide analüüsimisel teksti taga oleva ajaloo asemel rõhu kas tekstile enesele või lugejale, kes tekstiga suhestub.²⁷⁰ Nende protsessidega kaasnes ka hermeneutilise filosoofilise diskussiooni uus tulek piibliuuringute problemaatikasse. Mitte et see varem sealt puudunud oleks, sest juba alates Friedrich Schleiermacherist on piiblikesegees olnud tugevasti läbi põimitud mitmesuguste filosoofilise herme-

²⁶⁷ Luke Timothy **Johnson**, „The Jesus of the Gospels and Philosophy” – *Jesus and Philosophy. New Essays*. Ed. Paul K. Moser (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2009), 63–83.

²⁶⁸ *Ibid.*, 78–79.

²⁶⁹ Vt John R. **Donahue** S.J., „Redaction Criticism: Has the Hauptstrasse Become a Sackgasse?” – *The New Literary Criticism and the New Testament*. Ed. Edgar V. McKnight, Elizabeth Struthers Malbon (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 27–57.

²⁷⁰ Vt Edgar V. **McKnight**, *Postmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon Press, 1990).

neutika teemadega,²⁷¹ kuid nüüd hakati üha suuremat tähelepanu pöörama piibliteaduste endi retoorikale ja selle epistemoloogilistele alustele. Tähelepanu fookusesse tõusis lugeja ja tema suhe teksti, olgu ta siis ajaloolane või teoloog.²⁷² Kuigi siinpuhul on tegemist mitmesuguste kohati vägagi erinevate teemade ja probleemiasetustega, võib üldistades öelda, et ajaloolise Jeesuse uurimise mõjuvad need lähenemisviisid valdavalt negatiivselt – täpsemini siis, kui me käsitleme seda uuringut tema tavapärase tähenduses soovina rekonstrueerida tekstide ja teiste ajaloomaterjalide kaudu mingi teaduslikult põhjendatud kuvand Jeesusest.

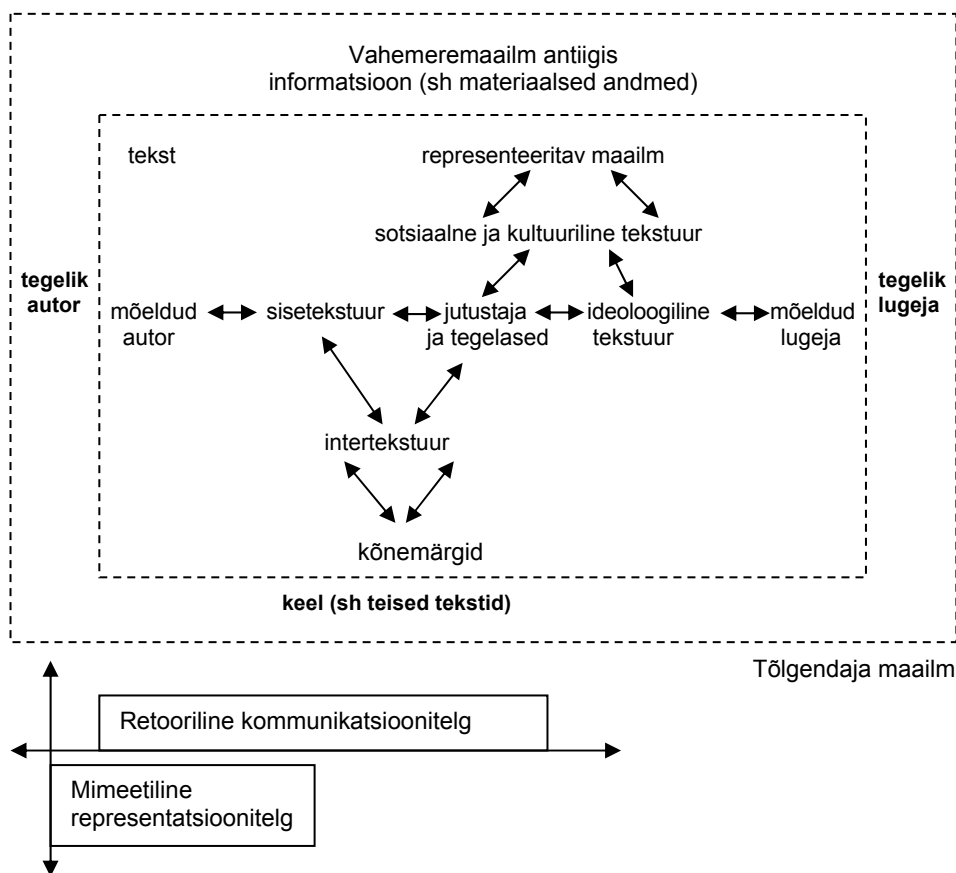
Seda väidet on kõige parem selgitada visuaalselt. Vernon K. Robbins on tõdenud, et piibliteadustes on piibliteksti kohta paralleelselt käibel kaks metafoori: ajaloolased kalduvad teksti käsitlema kui akent, mille kaudu vaadelda tekstitagust ajaloomaailma, hermeneutikas on tekst aga pigem kogum eri mustritega peeglitest, milles vaatajale heiastuvad samaegselt mitmesugused tekstuurid, tähendused, veendumused, väärtushinnangud, emotsioonid ja tegevused.²⁷³ Robbins on 1995. aastal välja pakkunud neid vastandlikke metafoore ühendava piiblitekstide tõlgendamise sotsioretoorilise kommunikatsiooni-mudeli.²⁷⁴

²⁷¹ Üldülevaate kogu temaatikast annab Anthony C. **Thiselton**, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids Mi.: Eerdmans, 1993) ja Anthony C. **Thiselton**, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 1992).

²⁷² Otseselt Jeesus-uuringuid puudutavalt vt Edgar V. **McKnight**, *Jesus Christ in History and Scripture. A Poetic and Sectarian Perspective* (Macon: Mercer University Press, 1999) ja Edgar V. **McKnight**, *Jesus Christ Today. The Historical Shaping of Jesus for the Twenty-First Century* (Macon: Mercer University Press, 2009).

²⁷³ Vernon K. **Robbins**, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology* (London and New York: Routledge, 1996), 18–20.

²⁷⁴ Skeem on mugandatud teosest Vernon K. **Robbins**, „Social-scientific Criticism and Literary Studies. Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation” – *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 278.



Skeem 9: Vernon K. Robbinsi sotsioretooriline kommunikatsioonimudel

Tegu on interdistsiplinaarse mudeliga, milles Robbins kombineerib piibli-uuringute sotsiaal-teadusliku analüüsi meetodid kirjanduskriitiliste meetoditega. Selle mudeli kohta on Robbins kirjutanud vähemalt kaks raamatut, kus ta selgitab mudeli tööpõhimõtteid. Viimase eesmärgiks on erinevate meetodite rakendamise kaudu kirjeldada teksti kui kommunikatsiooniakti dünaamikat. Sisetekstuuri vaatlused hõlmavad kirjandusteaduste struktuurianalüüsi võtteid; intertekstuuri analüüs tähendab kultuuriteksti ja kirjutatud teksti semiootilist uurimist; sotsiaalse ja kultuurilise tekstuari uurimine tekstis peegelduva Vahe-meremaade kultuuri mallide sotsiaal-teaduslikku analüüsi ja ideoloogilise tekstuari vaatlus ulatub uurija enesekaemusest tekstis avalduvate ideoloogiliste diskursuste vaatluseni.²⁷⁵ Mis kõik on väga kena, ent ajaloolise Jeesuse uuringu seisukohalt tähendab see ikkagi nii suurt hulka täiendavaid filtreid teksti taga

²⁷⁵ Vt Vernon K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*. Samad teemad on õpiku vormis esitatud teoses Vernon K. **Robbins**, *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1996).

oleva Jeesuse isikukuju ja uurija vahel, et puhtalt praktilises plaanis muutub tavapärane ajaloolis-kriitiline Jeesus-uuring pea võimatuks.

Nii tõstatubki siinkohal kõige teravamalt küsimus uurimise eesmärgist: miks me üldse vajame ajaloolist Jeesust? Edgar V. McKnight on neis seostes arutlenud tekstide – nii piiblitekstide kui kaasaegsete tekstide – ajaloolisuse erinevate tähenduste üle, küsides: mis üldse on „ajalooline teadmine”? Me kasutame sõna „ajalugu” nii selleks, et viidata mingitele minevikusündmustele, kui sellks, et viidata rekonstruktsioonidele, mis me neist sündmustest teeme. Seejuures sisaldavad algsed sündmused alati enamat kui see, mis neist üles kirjutatakse, ja vastupidi – ajalookirjutus sisaldab infot, mis on algele sündmusele selle mõtestamise käigus juurde toodud. Seega on ajalookirjutus (sündmuste valiku, nende järjestuse ja seletuste poolest) alati vähem ja alati rohkem kui „see, mis juhtus”. Evangeeliumide uurimine tähendab siinkohal aga sekundaarse tasandi tegevust, sest kuivõrd evangeeliumid ise on juba ajalookirjutus, siis käsitleb tänapäevane ajalookirjutus iidset ajalookirjutust. Ja sel iidsel ajalookirjutusel on spetsiifiline iseloom. Evangeeliumid on „hea sõnum” – tegu on *veenva narratiiviga*, mitte ajalookirjutusega tänapäevases tähenduses. Evangeeliumid jutustavad (aja)lugu, kuid seda tehes visandavad nad lugeja ette uue ja alternatiivse maailma, milles lugeja on kutsutud osalema. Evangeeliumide tekstimaailm on suunitlusest dunaamiline, see on *status quo* ületamine.²⁷⁶

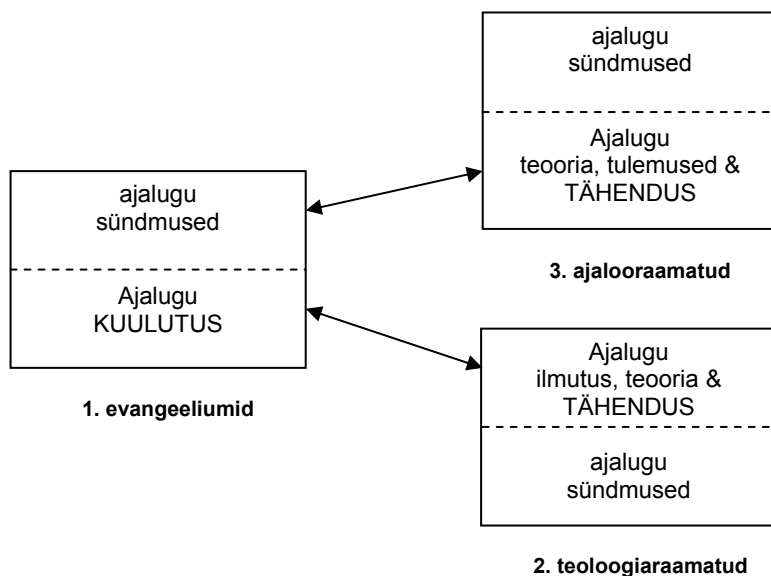
Siinkohal peame me küsima, kas tänapäevane ajalookirjutus, mis seab oma ideaaliks erapooletuse, on siiski antiikseist evangeeliumidest põhimõtteliselt erinev? McKnight leiab, et tegelikult ei ole. Ta määratleb kaht liiki ajaloolist teadmist: *historical knowledge* ja *historic knowledge*. Nagu saksakeelsete mõistete *Historie* ja *Geschichte* puhul, on ka siin seda eristust eesti keeles raske selgesti edasi anda. Üheks võimaluseks on eristada eesti keeles väike- ja suurtähe kasutamisega ajalooline teadmine (*historical knowlegde*) Ajaloolisest teadmisest (*historic knowledge*). Esimene puudutaks siis rohkem teadaolevaid fakte, teine aga nende rõhutatud tähendust meie jaoks. McKnight sõnab:

[a]jaloolised isikud [*historical individuals*] on Ajaloolised [*historic*] sellepärast, et neid nähakse hilisemate isikute poolt olevat jätnud jälje ajaloole ja neid tajutakse tähendusrikkaina järgmistele põlvkondadele. Sokratese leppimine surmaga ja oma veendumuste kinnitamine mürgikarikast joomisega on ajalooline [*historical*] teadmine, mis võib saada Ajalooliseks [*historic*], kui see omandab otsese tähenduse tuleviku ajas. Kui ajalooline Jeesus [*historical Jesus*] ja ajalooline [*historical*] teadmine Jeesusest omandab otsese tähenduse praegusele ajale, siis oleme me liikunud ajaloolisest [*historical*] teadmisest Ajaloolise [*historic*] teadmiseni. Ajalooline [*historic*] teadmine on ajaloolise [*historical*] teadmisega seotud, kuid need kaks tüüpi ei ole samased. Ajaloolises [*historic*] teadmises rõhutatakse suhet tänapäevaga. Teatud moel on Ajaloolised [*historic*] isikukujud

²⁷⁶ McKnight, *Jesus Christ in History and Scripture*, 3–6.

modelisikud. Nende indiviidide tähenduslikkus ja näidislikkuse viisid ei ole staatilised.²⁷⁷

See kõik oleks nüüd kena, kui sellega ei kaasneks üks täiendav probleem, mis puudutab just Jeesust. Nimelt ehkki uurijad võivad ette võtta uurida ajaloolist (*historical*) Jeesust, näitab kogu uurimislugu, et juba ainuüksi selle uurimistöö religioonikonteksti tõttu on uurijad paratamatult tegelenud just Ajaloolise (*historic*) Jeesuse uurimisega.²⁷⁸ Ja see tähendab, et retoorika-element on kõigis neis töödes alati väga tugevalt sees. Mis toob meid ringiga tagasi algse küsimuse juurde: kas tänapäevane erapooletust taotlev Jeesuse-kohane ajalookirjutus on ikka evangeeliumidest põhimõtteliselt erinev? Vastuse visandan skeemina:



Skeem 10: Evangeeliumide-kohase ajalookirjutuse retoorika

Sellelt skeemilt näeme, et evangeeliumide uurimine sekundaarselt modelleeriva tegevusena on oma struktuurilt sarnane primaarse tegevuse – evangeeliumide kirjutamisega. Alustagem (1) evangeeliumidest: juba ajalookirjutuse paljususe küsimus juurdub siin. Uues Testamendis on neli kanoonilist evangeeliumi, mis

²⁷⁷ *Ibid.*, 7. Jeesuse Ajaloolisuse (suurtähega) heaks näiteks võib tuua kaks koguteost, üks koostatud kristluse, teine juutluse vaatevinklist. Kristlik perspektiiv: Beverly Roberts **Gaventa**, Richard B. **Hays** (Eds.), *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2008). Juutlik perspektiiv: Beatrice **Bruteau** (Ed.), *Jesus Through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001). Juba nende raamatute pealkirjad on kõnekad, rääkimata sisust.

²⁷⁸ *Ibid.*, 7–26.

on kohati üksteisest erinevad, ent kui me lisame veel kaanonivälised evangeeliumid, nt Tooma evangeeliumi, siis suureneb nende hulk veelgi. Igas konkreetses kirjutamissituatsioonis üritasid evangeeliumide autorid mitte ainult et jäädvustada ajalugu, vaid esitada ka Ajalugu – tähendusrikast uut visiooni tulevikuks. Sellele järgnesid (2) teoloogiaraamatud, mida järjepanu produtseeritakse tänini. Teoloogiate mitmekesisus on igale teemat ja ka lihtsalt üldist kultuuri ajalugu tundvale inimesele nii ilmne, et siinkohal on viited lihtsalt ülearused. Piisab vaid märkusest, et tänini on maailmas palju erinevaid kirikuid, mis lähtuvad üldise kristliku teoloogia mõnevõrra erinevatest tõlgendustest. Ja kuigi teoloogiaraamatute põhihuvi on olnud evangeeliumide kuulutusliku aspekti interpreteerimine, jääb viide väiketähelisele ajaloole alati nende interpretatsioonide taustaks. (3) Jeesuse-kohaste ajalooramatute kirjutamine sai alguse reaktsioonist teoloogiale ja juba ainuüksi see asjaolu markeerib tõdemust, et see, mida uurijad oma rekonstruktsioonides on üritanud taasluua, on ikka Ajalugu suurtähega, Ajalugu, mis on oma olult tähenduslik tänase päeva jaoks. Selle ajalookirjutuse mitmekesisusest on meil juba pikalt juttu olnud, ent nüüd võime jõuda ka mõningate üldistavate järelduseni. Sõnastaksin need nõnda:

1. Toetudes tõdemusele, et ajalookirjutus on alati ühtaegu rohkem ja vähem kui see, „mis tegelikult juhtus”, ning teadusliku uurimistöö protsessi seesmisele loogikale, võime öelda, et *ehkki teaduslik meetod ise taotleb süstemaatilisust, ranget järjekindlust ning täpsust, on ta põhimõtteliselt avatud fundamentaalsema tasandi mõjudele*. Fundamentaalse tasandi all pean siinkohal silmas asjaolusid, mida me tavaliselt teadusevälisteks arvame – esmajoones on selleks konkreetse teadlase elukondlik (sh intellektuaalne, emotsionaalne ja sotsiaalne) haaratus maailma, milles ta oma uurimistööd teeb, sh ootused, mis seostuvad tema tööga.
2. Kõige olulisemaks fundamentaalse tasandi mõjuteguriks on seejuures religioosete ja teoloogiliste veenete mitmekesisus, mis vähemalt varjatud perspektiiviteooriate kaudu kogu vastavat ajalookirjutust mõjutab. Nii võime me siin postuleerida korrelatsiooni uurimistulemustega.
 - 2.1 Selle korrelatsiooni võib sõnastada nii nõrgas kui tugevas vormis. Nõrk vorm oleks järgnev: *nii uurimisalane skepsis kui ajaloolis-kriitilise meetodi üldine paradigmatkriis on vähemalt osaliselt põhjustatud uurimistöö taustaks olevatest religioossetest ja teoloogilistest veenetest*.
 - 2.2 Tugev vorm kõlab aga nõnda: *Jeesuse ajaloo kirjutus on oma olemuselt paratamatult teoloogiline ettevõtmine*, sest niipea, kui asutakse kirjedama Jeesust kui mingit tüüpi mudelisikut, kellest me peaksime oma tänase päeva jaoks järeldusi tegema – olgu see siis mingi konkreetse kirikliku dogma revideerimine või kristluse sootuks hülgamine – suhestub kirjutatu oma retoorilises intentsioonis selle kõikehõlmava ja mitmekesise religioosse keskkonnaga, milles ajalookirjutus aset leiab.

2.3.1. Järelsõna asemel: mõningaid praktilisi järeldusi teoloogia tarvis

Teaduse ja religiooni, täpsemini ajaloolise Jeesuse uuringute ja süstemaatilise teoloogia seostamine toob enesega kaasa mõningaid üsna olulisi praktilisi tagajärgi ka teoloogiale. Alustan sellest, et postmodernistliku analüüsi rõhuasetus teadustegevuse retoorikale ja ajaloolis-kriitilise meetodi piiratuse rõhutamine toob enesega paratamatult kaasa ajaloolise Jeesuse kui tekstitaguste ajaloosündmuste reaalsuse kaotsimineku. Ta jääb sinna küll alles, kuid peamiselt ideena, mille poole sirutada; ta ei ole enam vahetult kättesaadav. Utreeritult: kõik, mis meil on, on tekstide ja nende tõlgendusemehhanismide maailmad, meil on erinevad lugejad, kes oma vastavates elukondlikes situatsioonides üritavad suhestuda lugudega, millest evangeeliumid jutustavad. Selle antifundatsionalismi tulemusel saame me rääkida ainult erinevatest Ajaloolistest (*historic*) Jeesustest võttes: juutidele nende Ajalooline Jeesus, konservatiivsetele evangelikaalidele nende Ajalooline Jeesus jne. Idee, et teadus võiks olla suuteline looma oma uurimistöö kaudu mingi neutraalse ja universaalsusele pretendeeriva ajaloolise (*historical*) Jeesuse vundamendi, on nii tugevasti kahtluse alla seatud, et praktiliselt võib selle hüljata.

Samale tulemustele jõuame ka clouserliku veendega, et kõik teadusteooriad on religioossetest uskumustest sõltuvad. Ka siin, nii nagu postmodernismi puhulgi, ei ole teadusel enam selle neutraalset autoriteeti. On lihtsalt erinevad teadused, üks ühtmoodi, teine teistmoodi usklik. Valik on niisiis usu tasandil. Teadus, mis tõusis omal ajal esiplaanile vastuseks keskaegse mõtlemise lammutanud reformatsiooni ja usutülide autoriteedikriisile, et asendada kiriku kaotsiläinud autoriteeti, on nüüd ise oma autoriteeti kaotamas.

Paljud uurijad on siiski oma hoiakutelt optimistlikumad kui vahetult ülalöeldu väljendab. Nagu ülal nägime, pakub John P. Meier, et teaduslik Jeesuse uurimine peaks looma neutraalse aluse religioonidevaheliseks dialoogiks. Ja J.D. Crossan kinnitab, et tema uurimistöö on neutraalne ega eita usu väärtust. Jne, jne. Sarnast hoiakut näeme ka süstemaatilise teoloogia esindajate poolel. Ülalpool mainisin Hans Küngi, kes kinnitas, et just teaduslik Jeesuse uurimine loob kohase aluse dogmaatikale. Ta pole siin üks.

1972. aastal, kaks aastat enne seda, kui Hans Küng avaldas oma teose „Olla kristlane”, ilmus mennoniidist eetikult John Howard Yoderilt raamat „Jeesuse poliitika”.²⁷⁹ Mennoniidid on olnud aegade vältel patsifistlik usuliikumine ja patsifistile kohaselt rõhutab Yoder, et Jeesuse sõnumi ja tegevuse üheks olulisemaks tunnusjooneks oli vägivallatuse eeskuju ning et sedasama näeme välja elatuna ka varajasima kristluse elus. Õigupoolest see oligi põhjus, miks Jeesus pidi surema:

Kuna Jeesuse konkreetne viis eitada mõõka ja samas hukka mõista neid, kes seda käsitsesid, oli poliitiliselt tähendusrikas, pidid nii Sanhedrin kui prokuraator

²⁷⁹ Yohn Howard **Yoder**, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans; Carlisle, U.K.: The Paternoster Press, 1994).

keelama talle eluõiguse, seda nende mõlema poliitilise vastutuse nimel. Tema alternatiiv oli nii tähendusrikas, nii ohtlik, et Pilaatus võis endale lubada vabastada vahetuskaubana Jeesuse vastu tavapärane Che Guevara tüüpi vastuhakkaja Barabas.²⁸⁰

Yoderi uurimus ei olnud ta enese sõnutsi eksegeetiline, vaid eetika meetodi kohane. Ta argumenteeris, et kristlik eetika peab põhinema Jeesuse eeskujul järgimisel.²⁸¹ Tõde on tal pigem eluviis kui kogum ideid ning selle aluseks on pidevalt üha uutes sotsiaalsetes situatsioonides ohustatud, ent siiski mõjurikas „hea sõnum”.²⁸² Yoderi lähenemisviis osutus üsna mõjukaks.²⁸³ Seejuures on oluline tähele panna, et Yoder koostas oma käsitluse peatükk peatükilt just uustestamentlaste eksegeetilisi uuringuid kasutades, st info sellest, milline siis õieti on see Jeesuse eeskujul, tuleb ajaloolis-kriitilisest Jeesus-uuringust. Raamatu 1994. aasta kordustrüki sissejuhatuses kinnitas ta uuesti, et tema Jeesus-käsitus on toetatud ka esmatrükile järgnenud vahepealsete aastate eksegeetiliste uurin-gute poolt.²⁸⁴

Mõneti oli tal muidugi õigus. Nii ilmus 1988. aastal Ched Myersi „Tugeva mehe sidumine”, Markuse evangeeliumi kommentaar, milles autor kombineeris strukturalistliku hermeneutika ja sotsioloogilise analüüsi poliitilise program-miga, kinnitades, et Jeesus oli revolutsioonilise vägivallatuse kuulutaja. Jeesuse programm tähendas vabastuse kuulutust müütide sõjas võimude *status quo*’d kinnistava ideoloogilise süsteemi vastu. Tema ristisurm kinnitas, et domineeri-vaid võimused ei saa võita vastuvägivallaga ning nii markeeris see ühiskonna radikaalse ümberkujundamise poliitilist hinda.²⁸⁵ Ent Myersi teose ja Yoderi poolt kirjutatu vahel on siiski üks oluline erinevus. Yoderi Jeesus, keda järgida, on piibliteadustes kirjeldatud „tegelikult elanud Jeesus”, Myers aga uurib Markuse poolt kirjeldatud Jeesust. Markus on oma lugu jutustades loonud uudse realistliku narratiivi, mis

nõudleb samaaegselt kirjanduslikku autonoomsust ja ajalookirjutuse usutavust, see on nii kaasaegne kui lugejast eemalolev. Kirjandusliku autonoomsuse all mõtlen ma autori loovat vabadust kasutada keskkonna, tegelaskujude ja süžee jutustamisel „poeedi litsentsi”. Evangeeliumid ei taotle olla „ajakirjanduslik”

²⁸⁰ *Ibid.*, 106–107. Rõhutus originaalis.

²⁸¹ *Ibid.*, vii.4–20.

²⁸² Ted Grimsrud, „Pacifism and Knowing: „Truth” in Theological Ethics of John Howard Yoder”, – *MQR* 3/77 (2003). 403–415.

²⁸³ Sh eetikuist nt Stanley Hauerwas, kes on kinnitanud Yoderi mõju endale: Stanley Hauerwas, „Learning from Others: the Formation of a Theologian” – *Christian Century* 127 no 10 (May 18 2010) 29–34. Süstemaatikas on tuntavad Yoderi mõjud James Wm. McClendon teoloogias, nt James Wm. McClendon Jr., *Ethics. Systematic Theology Vol. I* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 187–208, eriti 206. Yoderi mõjust mennoniitidele vt David William Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times* (Oxford et al.: Oxford University Press, 2004), 157–192.

²⁸⁴ Yoder, *The Politics of Jesus*, vii–viii.

²⁸⁵ Ched Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997).

aruanne sündmustest; Markus tõlgendab ... vabalt traditsioone, mida ta kasutab ... Ajaloolise usutavuse all pean ma silmas realismi, mis Markuse jutustust ise-loomustab.²⁸⁶

Niisiis, kui vaadata ülaltoodud skeemi 10, siis Yoderi Jeesus-käsitlus on küll eetika-alane teos, kuid sisuliselt kuulub see ajalookirjutuse rubriiki. Myersi raamat, mis on oma koelt Mk ajalooline kommentaar, kuulub aga teoloogiaraamatute rubriiki. Ja neis seostes on Myersi uurimus kindlamini põhjendatud, sest siin ei eeldata teaduse neutraalsust.

Yoderi poolt omaks võetud positsiooni raskused on tabavalt sõnastatud Dale Allisoni poolt:

Niisiis, kui me tahame ajaloolise Jeesusega midagi ette võtta, siis tuleb meil seda teha kellegi konkreetse ajaloolise Jeesuse – Wrighti Jeesuse või Crossani Jeesuse või Sandersi Jeesusega. See ei saa enam olla koolkonna Jeesus või õpetlaste Jeesus, sest nemad vaidlevad oma kirjutises ja akadeemistel konverentsidel üksteisega peaaegu kõige üle.²⁸⁷

Sellest ongi Yoder mööda vaadanud. Siit edasi võiksime küsida: kas teadus üldse peab neutraalne olema? Vastus on ilmselt selles, et teoloogi jaoks on teaduse neutraalsus oluline siis, kui ta tahab ajalookirjutusele toetudes esitada mingit universaalset nõudlust kandvat väidet nii, nagu Yoder seda teeb. Ja just see positsioon ongi raskendatud. Neil tingimustel jääb ajalooline Jeesus teoloogia jaoks kättesaamatuks.

Selle olukorraga tulevad paremini toime mitmesugused kontekstuaalse teoloogia suunad, kus teoloogia rõhk on asetatud pigem konkreetsete piiritletud eesmärkide saavutamisele. Heaks näiteks on siin vabastusteoloogia mitmesugused vormid.

Näiteks võib feministlikku teoloogiat pidada vabastusteoloogia üheks vormiks.²⁸⁸ Elizabeth Schüssler Fiorenza Jeesus-rekonstruktsioon on oma retooriliselt intentsioonilt järjekindel:

Selle raamatu uurimustel on kaks eesmärki: nad üritavad rekonstrueerida varakristluse ajalugu naiste loona mitte ainult selleks, et taastada naiste lood varase kristluse ajaloos, vaid ka selleks, et võita see ajalugu tagasi kui naiste ja meeste ajalugu. Ma ei tee seda mitte ainult feministliku ajaloolasena, vaid ka feministliku teoloogina. Piibel ei ole pelgalt kogum ajaloolisi kirjutisi, vaid ühtlasi ka Püha Kiri, evangeelium – ja seda tänapäeva kristlastele.²⁸⁹

Schüssler Fiorenza Jeesus algatas 1. m.a.j sajandi patriarhaalses ühiskonnas uuendusliikumise, mis koondus inklusiivse jumalariigi mõiste ümber: selle põhisõnumiks ei olnud niivõrd pühadus (mille reeglid lahutasid), vaid pigem

²⁸⁶ *Ibid.*, 104.

²⁸⁷ Allison, *The Historical Christ*, 11.

²⁸⁸ Nii Stanley J. **Grenz**, Roger E. **Olson**, *XX sajandi teoloogia* (Tallinn: Logos, 2002), 327.

²⁸⁹ Elisabeth **Schüssler Fiorenza**, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1987), xiv–xv.

terviklikkus (mille reeglid ühendasid).²⁹⁰ Eriti oluline oli naisjüngrite osakaal Jeesuse järgijaskonnas. Jeesus võrdsustas mehed kui naised, vabastades seega naised patriarhaalse sotsiaalse süsteemi domineerimise alt. Jeesuse Jumal oli juudi tarkuseteoloogia σοφία (tarkus) ja ka Jeesus ise mõistis end tõenäoliselt σοφία pojana. Nii oli kristoloogia oma varaseimas vormis sofiooloogia.²⁹¹ Schüssler Fiorenza käsitleb edasi varakristluse ajalugu, näidates, kuidas hili-semate põlvkondade vältel naised tasapisi tagaplaanile suruti, kui kristlus taas patriarhaalseks struktuuriks organiseerus. Schüssler Fiorenza käsitluses moodustavad ajalouuringud ja teoloogia niisiis ühtse katkematu terviku. Asjaolu, et piibliteadustes on palju võistlevaid Jeesus-kuvandeid, ei ole siin probleemiks, kuna kogu uurimus on mõeldud alternatiivse ajaloona, tooma esile seda, mida valdavalt meessoost uurijad tähele pole osanud panna. Schüssler Fiorenza ei tee seejuures mingit saladust sellest, et tema ettevõetud uurimistöö on varakristluse ajaloo ühe spetsiifilise aspekti kirjeldamine – ja seega on see vähemalt potent-siaalselt avatud täiendavatele ajalookirjutustele. Samas on ajaloos juhtunust olulisemgi kirjeldatu tähendus tänasele päevale – teoloogia eesmärgiks ei ole mitte ainult maailma kirjeldada, vaid ka seda muuta.

Sarnaseid hoiakud ilmutab ka Ladina-Ameerika vabastusteoloogia, kus foo-kus on suunatud rõhumisele. Ka siin ei taotleta pelgalt formaalsete mõtteskee-mide esitamist, vaid teoloogia on otseselt suunatud inimeste sotsiaalse käi-tumise kujundamisele. Tsitaat Leonardo Boffilt on siin asjakohane:

Klassikalise käsiraamatu-kristoloogia nõrkus peitub just seal, kus ta end tuge-vaks arvab: teoloogilis-filosoofilises süstematiseerimises [...] Ortodoksia, st korrektne Kristusest mõtlemine haaras prioriteedi ortopraksia, Kristuse valguses korrektse käitumise ees [...] Kuid sellegipoolest me teame, et Kristuse ja alg-koguduse jaoks ei olnud põhiline mitte Kristuse sõnumi taandamine intel-lektuaalse taipamise süstemaatilistesse kategooriatesse, vaid uute käitumis- ja maailmas elamise harjumuste kujundamine. See Kristuse sõnumi praksise-tee-maline moment on Ladina-Ameerika teoloogilises refleksioonis eriti tajutav.²⁹²

Boffi vabastusteoloogia eeldab otseselt kursisolekut kaasaegses piibliteaduses toimuvate põhilisemate arengutega. Piibliuuringud viivad meid lähemale sellele, kes Jeesus oli ja avardavad meie tajuvälja. Tema raamatu kaks esimest peatükki kirjeldavad Jeesus-uuringu ajaloo ja UT tekstide hermeneutika olulisemaid võtmeküsimusi. Jeesus-käsitluste mitmekesisus on teema, millest ei vaadata mööda. Ja nõnda tuleb siit edasi mängu hermeneutika, see, mida tavapäraselt tõlgendusringiks nimetatakse:

[E]t tõesti taibata, kes Jeesus on, tuleb talle läheneda kui temast puudutatu ja temasse kinnitatu. Temast puudutatus tähendab elu usuhoiakus. Määratledes Jeesust, määratleme me iseennast. Mida enam me tunneme iseennast, seda lähe-

²⁹⁰ *Ibid.*, 120–130.

²⁹¹ *Ibid.*, 134.

²⁹² Leonardo **Boff**, *Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 46–47.

malt võime me tunda Jeesust. Me ei saa põgeneda oma elust, oma kultuurist ja oludest, et puudutada Jeesust sellisena, nagu ta tegelikult oli. Me läheme tema juurde kõige sellega, kes me oleme ja mis meil on.²⁹³

See elukonteksti kaasahaaratus UT teoloogilisse lugemispraktikasse põhjendab ka spetsiifiliselt Ladina-Ameerika Jeesus-käsitluse. Leonardo Boffile sarnaselt mõtleb ka Jon Sobrino:

Selle kristoloogia eesmärk on esitada Kristuse tõde vabastuse lähtepunktist [---] Selle rõhuasetuse põhjuseks on tõdemus, et vabastus suhestub rõhumisega ja et see viimane pole õiglusetu vaesuse kujul – millele tuleb lisada etnilised, kultuurilised, seksuaalsed ja teised rõhumised – kadunud, vaid on üldiselt suurenenud.²⁹⁴

Ka Sobrino vabastuskristoloogia põhineb kursisolekul ajaloolis-kriitilise UT teaduse tulemustega ja süstemaatilise teoloogia kristoloogiauuringutes tehtavaga.²⁹⁵ Tõlgendusringi tasandil kinnitab ta, et Ladina-Ameerika vabastuskristoloogia võib koguni ajalooauuringute teatud tulemusi rõhutatult toetada. Sobrino võtab aluseks nn „baaskonsensuse”, mis faktide tasandil loetleb üksikud punktid Jeesuse elust, milles tõepoolest vähesed kahtlevad.²⁹⁶ Just siia lisandub hermeneutiline usutavuskriteerium. Näiteks on mõiste „jumalariik” ajaloolisuse kriteeriumid järgmised: see ilmneb evangeeliumide-eelse sünoptilise traditsiooni kõigil tasanditel, saades taas ilmsiks evangeeliumides endis isegi siis, kui see pole ülejäänud UT tekstides enam keskne, ning teeb Jeesuse saatuse mõistetavaks. Ladina-Ameerika kristoloogia lisab *a priori* neile kriteeriumidele aposterioorse veendumuse selle mõiste ajaloolisest usutavusest – et „asjad olid sedamoodi”. Jeesuse elu näib selles perspektiivis ajalooliselt väga usutav. See veene põhineb olukordade „struktuurilisel sarnasusel”. Meie päevil on tuhanded inimesed surnud sarnaselt Jeesusele ja nende surmade põhjused – nagu need on hukkapjate poolt esitatud – on sarnased Jeesusele esitatud süüdistustele.²⁹⁷

Üks värske huvitav katse ajalugu ja teoloogiat ühendada pärineb Walter Winkilt raamatust paljutähendusliku pealkirjaga „Inimene”.²⁹⁸ Ajaloolise

²⁹³ *Ibid.*, 39.

²⁹⁴ Jon **Sobrino**, *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1994), 6

²⁹⁵ *Ibid.*, 36–60.

²⁹⁶ See loetelu on lühike ja väljendab seetõttu tõepoolest ka üsna suure osa uurijate konsensust: „*Faktide* tasandil on meil Jeesuse ristimine Johannese poolt; tema kuulutuse esialgne edu (ja ehk ka mõned konfliktid); mõningate järelkäijate väljavalimine ja nende läkitamine kuulutama; kasvavad ähvardused ja tagakius ning kannatus ja ristisurm. *Käitumise* tasandil on meil imetegude ja eksortsismidega seostuv tegevus, õpetamine mõistukõnedes, kriitilised hoiakud Seaduse ja templi suhtes, pöördumiskutse, jüngerlus ja usk Jumalasse. *Sõnade* tasandil on kaks autetnset Jeesuse sõna – „jumalariik” ja „Abba” ning ütlused, mis õigustasid tema hukkamõistmist.” *Ibid.*, 61. Rõhutused originaalis.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Walter **Wink**, *The Human Being. Jesus and the Enigma of the Son of Man* (Minneapolis: Fortress Press, 2002).

Jeesuse uuringu suhtes on Wink esmapilgul väga kriitiliselt meelestatud. Jeesus-uuringud kui nähtus on lihtsalt asendanud meie kultuuri varasema müüdi inkarneerinud Jumalast uue müüdiga inimesest Jeesusest. Et tegu on müüdiga nähtub asjaolust, et uurijad pole Jeesuse-kohase konsensuseni jõudnud:

Viimselt leiame me end lugemas inimese Jeesuse müüti meie endi personaalsete müütide valguses. Pole ime, et õpetlaste konsensust ei olnud. Iga pilt Jeesusest, mille õpetlased tegid, sisaldas paratamatult vastava õpetlase projektsioone Jeesusele, olgu siis negatiivseid või positiivseid. Kuna need projektsioonid olid juba selle sõna määratluse kohaselt alateadvuslikud, varjates õpetlase isiklikke vajadusi ja huvisid, siis muutusime meie, õpetlased, sageli oma eksegeetiliste järelduste osas dogmaatilisteks seal, kus olid kohased ainult esialgsed vastused. Me pidime olema dogmaatilised, nii tundus, sest inimese Jeesuse müüt, mida me tahtmatult aitasime kujundada, pakkus meile teatud laadi pääsemist. Kuna tõukejõuks uuringu taga oli lootus avastada meie endi inimsus Jumalas, siis oli kaalukausil kogu meie elu tähendus ise. Ja kuna õpetlased tõid uuringu juurde nende endi vajadused, siis ei olnud ajaloolis-kriitilise uuringu tulemuste üksmeel iial võimalik. Meie panused uuringutesse ei ole niisiis „tõde” Jeesuse kohta, vaid pigem erinevat väärtust omavad isiklikud Jeesuse inimsuse sondeerimised. Iga panus, ükskõik kui subjektiivne, lisab juurde sellele lillede ja umbrohu metsikule vohamisele, mis kõik kokku ongi lärmakas Jeesus-uuringute aed.²⁹⁹

Winki poeetilistest metafooridest küllastunud hinnang Jeesus-uuringuile lähtub religioosse eksistentsiaalse maailmatunnetuse metatasandilt. Jeesus kui mc-knightlik Ajalooline isik mõjutab meie eksistentsiaalset minapilti. Ja sellest perspektiivist vaadatuna on lood nõnda, et kui uuringu läbikukkumise põhjused on eksistentsiaalsed, siis peavad ka lahendused ja uue edasimineku võimalused olema lähtealuselt eksistentsiaalsed. Wink ei hülga ajaloolis-kriitilist meetodit. Tekst meie ees on toores fakt, mitte Rorschachi tindiplekitest, millesse saab lugeda kõikvõimalikke tähendusi. Seepärast on ka ajaloolis-kriitiline meetod vajalik.³⁰⁰ Ent see meetod tuleb rakendada eksplitsiitselt sõnastatud eksistentsiaalse eesmärgi teenistusse. See, mida Wink tekstist otsib, on „ilmutus”. Ilmutus mitte selle sõna teoloogilises, vaid epistemoloogilises tähenduses kui uus idee, mis paiskub maailma piisava jõuga selleks, et tuua inimestes ja ajaloos esile positiivset muutust.

Ilmutuslik, mis Jeesuse elus avaldub, omab kahte teineteisega läbipõimunud tasandit – sotsiaalset ja personaalset. Sotsiaalset poolt kirjeldab Wink kui kõigi domineerimisevormide kriitikat, sh:

- patriarhalism ning naiste ja laste rõhumine;
- majanduslik rõhumine ja inimeste vaesustamine klasside kaupa;
- perekond kui vahend, millega lapsed sotsialiseeritakse rõhuvatesse rollidesse ja nendega seotud väärtushinnangute maailma;
- hierarhiline võimukorraldus, mis kurnab vaeseid ja toob kasu rikastele;

²⁹⁹ *Ibid.*, 9–10.

³⁰⁰ *Ibid.*, 8. Isikliku märkusena lisan, et eriti piibliteaduste äärealadele mõeldes näeb tekst ikka tindiplekitesti moodsa välja küll, aga Wink peab muidugi silmas seda peajoone-teadust.

- seaduse allasurumine privileegide kaitsjate poolt;
- puhtusreeglid, mis lahutavad inimesi;
- rassiline üleolek ja etnotsentrism;
- kogu ohvrisüsteem koos selle usuga sakraalsesse vägivalda.³⁰¹

Kui neid Jeesuse tegevuse sotsiaalseid aspekte on märkinud paljud, sealhulgas ülalkirjeldatud autorid alates Yoderist, siis Jeesuse ilmutuse personaalse poole väljaselgitamine ongi Winki uurimuse põhiülesanne. Wink võtab siinkohal ette uurida, mida võis tähendada UT uuringute üks suuremaid mõistatusküsimusi – evangeeliumides leiduv ja sisuliselt ainuüksi Jeesuse huulilt leitav väljend „inimese poeg”. Erinevatele uurijatele toetudes tradeerib ta selle mõiste arengujooned piiblis (eriti tähtis on siin Hesekeieli raamat ja Taanieli visioon inimesepojast Tn 7) ja teistes antiiktekstides, eriti juudi müstikas, jõudes järgmise kokkuvõtliku kristoloogilise arenguskeemini:

- Jumal kui Inimene (taustaks inimese jumalanäolisuse idee ehk arusaam, et jumalikkus on täiuslikult realiseerunud inimlikkus);
- Hesekiel kui selle Inimese poeg (vt eriti Hs 2:1-3:1 kui jumalikkuse inimlikkuse hõlmamine);
- Jeesus kui selle Inimese poeg (sh tema domineerimisevormide kriitika);
- järelikult Jeesus kui Jumala Poeg, Inimene.³⁰²

„Inimene” on seejuures psühholoogiline arhetüüp: „Inimene tähendab, kes Jeesus oli ja kuidas ta oli ja mis oli tema individuatsiooniprotsess”.³⁰³ Selline ajalooline analüüs, mis on kombineeritud sotsioloogia ja psühholoogia mudelitega, esitab viimaks küsimuse meile: mida tähendab olla Inimene? Jeesuse eeskujul on, et see tähendab kannatust ja loobumist, võitlust domineerimissüsteemide vastu, maisust, surma – ja lihtsalt elu. Millest tuleneb võimalus, et ka meie võime leida endas Inimese.

See on muljetavaldav ja kirglik raamat. Ajaloosündmused on siin esitatud evangeeliumide poolt visandatud uue maailma kaudu. Selles mõttes on Winki raamat läbinisti teoloogiline. Jeesuse kui Ajaloolise isiku tähenduslikkus on Winki poolt värskel viisil tänapäeva maailma toodud. Aga ajaloo koha pealt (väikese tähega) ma nii kindel ei ole. Winki teemakäsitlus mõjub liiga modernselt – nii süvapsühholoogiliste arutelude kui domineerimissüsteemide kriitika koha pealt. Sest kui Jeesus oli inimene omas ajas, siis ei saanud ta mõelda nii abstraktselt. Ta võis olla rõhumise vastu – aga seda nii, nagu on igaüks meist, kes kogeb mingit konkreetset ebaõiglust. Ja see teeb ta palju sarnasemaks sellisama argise inimesega, kes me igaüks oma elus oleme. Domineerimissüsteemide vastu väljaastumise temaatika on abstraksioon, mis põhineb meie tänapäeval üldistusvõimel. John H. Elliott on põhjalikult kritiseerinud mitmete

³⁰¹ *Ibid.*, 14.

³⁰² *Ibid.*, 256 ja *passim*.

³⁰³ *Ibid.*, 253.

tänapäevaste ülkirjeldatud uurijate (Crossan, Theissen, Schüssler Fiorenza) poolt eri variantides esitatud käsitlust, mille kohaselt Jeesus oli revolutsiooniline egalitarist, kes rajas „võrdsate jüngrite” kogukonna.³⁰⁴ Ta rõhutab, et see on anakronism, meie arusaamade ülekandmine Jeesusele:

[A]rusaam, et kõik isikud on majanduse, ühiskonna, õiguse ja poliitika valdkondades võrdsed, pärineb moodsast valgustusajastust ja seda on kujundanud pöördelised majanduslikud, ühiskondlikud ja poliitilised muutused, mis on dramaatiliselt lahutanud meie moodsa maailma piibli autorite omast. Ameerika ja Prantsuse revolutsioonides ülistatud võrdsusel on vähe (või pole üldse midagi) ühist antiikmaailmas suhteliselt harva kõne all olnud võrdsuse ... kontseptsiooniga. Seetõttu on võrdsusjuhtumite otsimine Uue Testamendi kogukondadest ja tegelikult kogu antiigist tervikuna sama tulutu, nagu on moodsate nõelte otsimine iidsetest heinakuhjadest. [...] Kui Jeesus-liikumine oleks olnud „võrdsate kogukond”, siis oleks see olnud ajalooline *novum* ja sotsioloogiline *unicum*.³⁰⁵

Neis kainestavates sõnades peitubki pinge, mis, hoolimata sellest, et Jeesus-uuringutes on ajalugu ja teoloogia, teadus ja religioon paljudel eri viisidel põimunud, neist uuringuist siiski kunagi päris ära ei kao. Küsimus on lähenemisviisis: kas „ajalooline” on pigem „argiselt ajalooline” või „ebatavaliselt ajalooline”? Kas kristlus tekkis lihtsalt argiste ajalooliste asjaolude soodsa kokkulangemise tulemusel või on tema tekkeloos määrav roll Jeesuse isiku erakordsusel? Ja kui nii, siis kui erakordne oli Jeesus inimesena omas ajas? Ajaloolane kaldub otsima tavalist Jeesust. Teoloog aga käsitleb evangeeliume kui ebaharilikku kuulutust ebaharilikust teemast ja teoloogi Jeesus on seega alati mingis mõttes erandlik, unikaalne isik. Ja siis on veel kõik need uurijad, kes on ühtaegu nii teoloogid kui ajaloolased. Teisisõnu suunavad kõik nimetatud teemad meie tähelepanu taas tõdemusele, et igasugune teadmine, ka ajalooline teadmine, on alati spetsiifiline ja kontekstuaalne. Jeesuse ajaloo kirjutamine on alati tähendusrikka Ajaloo kirjutamine, seda isegi siis, kui Jeesusest tavalist otsitakse – ja nii teeme me hästi, kui peame meeles, et vastused, mida me sellest ajaloost saame, sõltuvad küsimustest, mida esitame. Nagu oleme näinud, esitavad erinevad uurijad väga erinevaid küsimusi. Ning senikaua, kui selline küsimuste esitamine jätkub, on ka vastuste paljus paratamatu. Minu kui kristliku teoloogi veendumuse kohaselt olekski kõige kurvem ilmselt olukord, kus küsimusi enam ei esitata ja ajalooline Jeesus muutub latourilikult kirjeldatud teadusprotsessi ühetähenduslikuks faktiks. Siis oleks ajalooline Jeesus säärane üldomaks võetud eeldus, et ta meile õigupoolest enam üldse korda ei lähe.

³⁰⁴ John H. Elliott, „Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory” – *BTB* 32/3 (2002), 75–91 ja John H. Elliott, „The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Family-oriented” – *BibInt* 11/2 (2003), 173–210.

³⁰⁵ Elliott, *The Jesus Movement Was Not Egalitarian*, 174–175.

II OSA: Artiklid

Ma panen ette, et me ei eeldaks, et teame, mida sõna „Jumal” tähendab, suutes siis Jeesuse kuidagi sellesse tähendusse suruda. Selle asemel soovitan, et me ajalooliselt mõtleksime noorele juudile, kes on haaratud meeleehtlikult riskantsest – tõsi, üsna ilmselt hullumeelsest – kutsu-musest, pisarais sõitmas Jeruusalemma, avalikult hukka mõistmas temp-lit, õhtustamas veel üks kord oma sõpradega ja suremas roomlaste ristil, ja et me lubaksime siis mingil moel oma arusaamal sõnast „Jumal” uuesti koonduda selle punkti ümber.

(N.T. Wright, „The Historical Jesus and Christian Theology” – *Sewanee Theological Review* 39, 1996.)

Me peaksime niisiis olema tänulikud, et niinimetatud ajalooline Jeesus on ainult üks arvukaist teoloogilisist allikaist, ja mitte sugugi neist kõige tähtsam. [---] Õelgem, et isegi kui kristlasest lugejat rõõmustab minu väide, et Jeesusel oli kõrgendatud enesearusaam, sisaldab kristoloogiline refleksioon palju enamat kui seda, mida esimese sajandi Jeesus tõenäo-liselt endast arvata või enda kohta öelda võis. Oleks see vaid nii kerge. Kristoloogia peab maadlema Paulusega, uurima kapadooklasi, kaasama moodsa filosoofia ja tegema veel palju muud. Ja nii see käib. Ajaloo kirjutamine ei ole teoloogia kirjutamine.

[---] Isegi kui [Jeesus-] uuring on mõjunud paljudele meist kellahelinana, äratamaks meid meie dogmaatikauinakust, ei asenda see konstruktiivset teoloogiat. Ka parimal juhul saab see olla vaid sissejuhatus.

[---] [K]uigi ma olen uhkesti ajaloolane, pean ma tunnistama, et ajalugu ei ole see, mis on kõige olulisem. Kui mu surivoodi peaks leidma mind vaimuerksana ja mitte valust ülemäära piinatuna, siis saan ma olema hõivatud küsimusest, kuidas ma olen tunnistanud ja kehastanud oma elus usku, lootust ja armastust. Ma ei närvitse siis selle või tolle piiblosa ajaloolisuse üle.

(Dale C. Allison Jr., *Constructing Jesus. Memory, Imagination and History*. London: SPCK, 2010, 462.)

Artikkel 2. Usu keele modelleerimisest

1. Teiste distsipliinide mudelite kasutamisest teoloogias

Usu keelest kõnelemine on teoloogias mõneti möödapääsmatu, sest teoloogi üheks kõige olulisemaks töövahendiks ongi sõnad ja keel. Aga usukeelega tegelevad ka keeleteadlased ning nii on mõnikord koguni kõneldud lingvistide ja teoloogide „konkurentsist”.¹ Ja keeleteadlased pole siin muidugi ainsad teoloogide *konkurendid*. Üsna sarnaselt on ju arutletud ka näiteks selle üle, kas kirikulugu on ajaloo või teoloogia valdkonna aine.² Leian siiski, et teoloogide tungimist teiste teadlaste pärusmaale ei ole mõtet (vähemasti teoloogide poolt) üle dramatiseerida, sest usuteadus ongi oma olult säärane distsipliin, mis oma kirjeldus- ja uurimisvaldkonnas (Jumal, usk, kirik jne) järjekindlalt teiste teadusvaldkondade tööriistakastis sorib ning sealt endale sobivaid instrumente otsib. Põhjusi selleks on muidugi mitmeid, kuid kõige olulisemaks neist tuleb pidada uuritava ainese enese sundi. Teoloog on pidevalt küsimuse ees: millised vahendid on minu konkreetse käsitletava aine jaoks parimad? Laenatud tööriistadega on seejuures muidugi nõnda, et need tuleb töö käigus käepäraseks teha. Mõnel puhul juhtub, et paralleeldistsipliinide maailmas rakendatud lähenemisviisid sobivad oma eelduste ja tulemuste poolest teoloogile hästi, teinekord on lood aga suisa vastupidi ja usuteadlane tunneb ennast kui laps, kes on kogemata tikku tõmmanud ja valusasti kõrvetada saanud – mis aga ei tähenda, et talle ebamugavustest kasu ei võiks olla, sest just siit jõuab uurija sageli tagasi tõdemuse juurde, et ta peab oma uurimisainese üle veelkord tõsiselt järele mõtlema. Küsimus „Mida ma siis ikkagi õieti uurin ja mis see on, mis ma leidnud olen?” ei puudu ilmselt ühestki teadusest, ent teoloogias kõlab see eriti sagedasti. Järgnevas artiklis tahangi usu keele teemadega seonduva üle arutledes näidata, kuidas *usk* ise on see, mis ajendab usust (ja usus) kõnelejaid sama asja juurde ikka ja jälle üha uutviisi tagasi pöörduma.³

* Artikli viide: Ain Riistan, „Usu keele modelleerimisest” – *UA* 1/54 (2005), 79–105.

¹ Vt Siret Rutiku, „Eesti usukeel – quo vadis?” – *UA* 1/51 (2003), 131j.

² Ühes varasemas Usuteadusliku Ajakirja numbris leiame kogunisti kolm samateemalist ettekannet. Vt Riho Altnurme, „Kirikulugu ajaloolise teoloogia distsipliinina” – *UA* 2/49 (2001), 97–107; Urmas Petti, „Kirikulugu teoloogilise distsipliinina” – *ibid.*, 108–117; Riho Saard, „Kirikulugu ajaloolise teoloogia distsipliinina” – *ibid.*, 118–127.

³ Täpsustuseks tuleb veel siinkohal öelda, et kõne all saab olema muidugi just kristlik usk.

2. Usu kaksikjaotus protestantlikus ortodoksias

Kõigepealt: mis on siis *usk*? Alustagem sellest, kuidas teoloogid ise seda määratlenud on. Omaaegse protestantliku ortodoksia kaksikjaotus on siinkohal üsna kõnekas. Selle kohaselt on usk määratletud järgmiselt: ühelt poolt on see „usk, mida usutakse” (*fides quae creditur*) ja teiselt poolt „usk, millega usutakse” (*fides qua creditur*).⁴ Niisiis on siin kõrvuti teadmine ja tegu. Analüütiliselt on säärane jaotus teoloogile mugav – nii on paljude dogmaatikaraamatute üheks lemmikteemaks arutelu Jumala üldilmutuse ja sellest tuleneva üldise jumalatumetuse ning Jumala eriilmutuse ja sellele vastava päästva usu vahekordade üle. Esimeses kategoorias räägitakse erinevatest jumalatõestustest ja nende võimalikkusest, teises aga uskuja vahetust suhtest Jumalaga, sakramentidest ja Jeesuse lunastuses osalemise tingimustest. Eriti suhtumises üldilmutusse on aegade vältel olnud palju lahkarvamusi. Kuid hoolimata sellest, kas üldilmutust pooldatakse või eitatakse, on teoloogid enamasti olnud üksmeelel, et teadmist ja tegu ei saa ega tohi teineteisest lahutada, need peavad ikka käima käsikäes (mis ei tähenda, et eri aegadel, eri paigus ning eri kontekstides üks neist ei oleks domineerinud). *Usu keelest* tuleb siinkohal samuti kahetiselt kõnelda: kõigepealt on see keel, mis kirjeldab usutavat ja siis on see ühtlasi ka keel, mida uskuja oma uskumises kasutab.⁵ Järgnevas kõnelen usust ja usu keelest niisiis paralleelselt, põigates sisse erinevate ainevaldkondade maailmadesse.

3. Usk kui teadmine, mis tõendab iseennast? Verifikatsiooni ja falsifikatsiooni probleemid

Alustagem siinkohal usust, mida usk usub. Mis see on? Ja mis on see, mis tagab usutava tõesuse? Uues Testamendis on üks kaunis usu definitsioon, mis oma mitmetiõlgendatavuse tõttu meie teemat suurepäraselt illustreerib. Kreeka-keelse teksti⁶ Hb 11:1 *ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* on P 1997 tõlkekomitee poolt eestindatud nõnda: „Usk on loodetava tõelisuus, nähtamatute asjade tõendus.”⁷ Nõnda mõistetuna on usk mitte ainult et usutu kaudu avatud, vaid ühtlasi ka

⁴ Näit Horst Georg **Pöhlmann**, *Dogmaatika põhijooned* (Tartu: Greif, 1994), 45.

⁵ Siinkohal lähtun eeldusest, et usk, uskumine ja keel ei ole üksteisest lahutatavad – uskumine on seotud ikka millegi mõtestamisega, viimast aga saab teha ainult keele abil. St ma piiritlen käesolevas artiklis 'usu' kognitiivse valdkonnaga ja ei kõnele „eellingvistilisest (usu)kogemusest”. Sel teemal vt lähemalt George A. **Lindbeck**, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 30–45.

⁶ Viidatud tekst pärineb väljaandest Nestle-Aland = *Novum Testamentum Graece*. 26. neu bearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990). Ehkki mõned artiklis käsitletavad piiblitõlked on tehtud teistest kreeka-keelse teksti väljaannetest, pole neis siinkohal algetekstis sisulisi erinevusi.

⁷ P 1997 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (Tallinn: Eesti Piibliselts, 1997).

tõendatud. Näiteks lause „Jumal on armastus” saab oma tähenduse ja tõenduse just usu enese kaudu.

Just nimelt selles punktis on teistes distsipliinides esitatud kõige teravamad ja kaugeleulatuvamad väited usutõe vastu, eriti muidugi XX sajandi esimese poole keelefilosoofias loogilise positivismi koolkonna esindajatelt. Positivistide lauseanalüüs käsitles sidet keele ja reaalsuse vahel ning kuulutas tõekateks ainult verifitseeritavad laused. Lause „kass on laual” on tõukas, kui saab näidata, et kass ka tegelikult laua peal on. Lause „kass on armas” on aga tõe seisukohalt tähendusetu, sest seda ei saa tõestada, siin on tegu hoopis emotsioonide väljendusega. Verifikatsiooniprintsiibi kohaselt peab niisiis olema kindlaks määratud tõestamise protseduur. Siia nüüd peakski asetuma meie Hb 11:1 ‘usk’. Aga just siia ta ka ei sobi, sest usu tõendused ei ole vaieldamatud. Lisaks sellele, et „Jumal on armastus”, võib inimene ju uskuda mida iganes, näiteks ka seda, et „rohelised mehikesed Marsilt mürgitavad iga päev minu toitu”. Kõrvalseisjal on seega üsna raske teha vahet, kas inimene on usklik, kergeusklik või lihtsalt jabur.

Veelgi selgemini tuleb see teema esile Karl Popperi poolt esitatud falsifikatsiooniprintsiibi kohaselt. See kriteerium töötab analoogselt verifikatsiooniprintsiibile, ainult et nüüd püüti selle kaudu määratleda piiri, mis eristab potentsiaalselt tähendust omavaid lauseid kõigest muust. Popper leidis, et kui lause tahab esitada tõe, siis iseloomustab seda selle põhimõtteline ümberlükatavus. Lause „Kass on laual” on falsifitseeritav: meil on võimalik kujutleda olukorda, mil kassi laual ei ole. Ja selles plaanis erineb see lausest „kass on armas”, sest on kujutletav ka olukord, mil hoolimata teiste pereliikmete kinnitusest, et kõnealune kass on lihtsalt üks suur räabakas karvu ajav ja agressiivne volask, kes on kõike muud kui armas, jääb üks pereliige ikkagi väitma vastupidist. Ilu on teadupärast vaataja silmades ja taas on tegu lihtsalt emotsionaalse hinnanguga.⁸

Ilmekas on siin Antony Flew kuulunud arutlus teemal: kas on võimalik leida mingit juhtumit, olgu see või lihtsalt hüpoteesi tasandil, mis lükkaks otsustavalt ümber väite „Jumal on armastus”? Flew esitas tähendamissõna kahest rännumehest, kes jõuavad metsalagendikule ja hakkavad vaidlema, kas seda lagendikku äkki ei hoolda aednik. Üks rännumees leiab, et lagendik on nii korrapärane, et siin käib kindlasti aednik, teine on aga skeptiline. Nad otsustavad jääda ootama – äkki ilmub aednik välja. Kui aednikku ei tule, ütleb usklik, et kindlasti on see aednik nähtamatu. Nad panevad lagendiku ümber pinge all oleva elektritara, millesse aednik peab puutuma, kui ta juhtub tulema. Nad patrullivad verekoortega. Aednikku ei ilmu, karjeid ei kostu. Usklik ütleb seepeale, et nähtamatu aednik on selline, kes oskab märkamatuult liikuda läbi elektrifitseeritud tara, ta ei lõhna ega tee häält. Niisiis ükskõik millise empiirilise testi skeptik ka läbi viiks, usklik leiab alati täiendavaid tingimusi, mis aitavad tal

⁸ Keeleanalüütilise filosoofia suhetest religiooniga on palju kirjutatud. Hea kompaktse lühülevaate leiab teosest John **Macquarrie**, *Twentieth-Century Religious Thought* (London: SCM Press, 1988), 301–317.

põhjendada, miks konkreetne test ei õnnestunud. Aedniku olemasolu ei ole falsifitseeritav. Lõpuks ütleb skeptik, et säärane aednik ei erine millegipoolest üldse mitte olemas olevast aednikust.⁹

Meie ellu tõlgituna ütleb see tähendamissõna, et pole olemas mitte ühtegi sündmust, mis sunniks usklikke loobumast väitest „Jumal on armastus”. Siin ei loe isegi kohutavad kannatused ja hüljatus, nagu usklike põlvkonnad tunnistavad Iiobi raamatust alates kuni XX sajandi koonduslaagri-kogemusteni välja. Kas siit ei järeldu siis, et säärane väide on falsifitseerimatu ja seega ka tähendusetu? Ja jälle teisipidi: kui see väide oleks falsifitseeritav, siis tuleks märtrite usukindlust pidada argumendiks nende usu tähendusrikkuse vastu!¹⁰ Niisiis on siin tegu põhimõtteline vastuoluga usu ja *tõe* vahel.

Muidugi taipab tähelepanelik lugeja, et ülaltoodud paradoks lähtub sellest, kuidas määratleda *tõde*. Verifikatsioon ja falsifikatsioon ei pruugi olla *tõe* määratlemise ainsad kriteeriumid. Ent igal juhul on selge, et teoloogi arsenalis need mõisted eriti hästi ei sobi.¹¹

4. Aquino Thomas: usk kui teadmise vastand

Niisiis on usk selles plaanis miski, mis tõestab ennast ainult usule endale. Selle teema võtab vahest ehk kõige kompaktsemalt kokku Aquino Thomas, kui ta oma *Summa Theologiae* sõnab, et usu valdkonnaks on see jumalik reaalsus, mis on nägemise eest peidetud. Järelikult pole seal, kus jumalik reaalsus nägemise eest peidetud ei ole, usul mingit mõtet.¹² Ehk teisisõnu on usk defineeritud just demonstreeritava, verifitseeritava ja falsifitseeritava teadmise vastandina.

⁹ Antony **Flew**, „Theology and Falsification” – *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Ed. John Hick (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc., 1970), 464–466.

¹⁰ Nõnda, James Wm. **McClendon Jr.**, James M. **Smith**, *Convictions: Defusing Religious Relativism* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 138.

¹¹ Mis ei tähenda, et neid teoloogias siiski rakendatud ei oleks. Näiteks postuleeris Walter Thomas Conner, et jumalatunnetuse ehedaim viis on usuline päästmiselamus. Seda, et selle elamuse kaudu Jumalat tõesti tunnetatakse, kõrvaltvaataja kontrollida ei saa, sest elamus ise ongi jumalatunnetuse tingimus. Kuid siit edasi on elamus ise „verifitseeritav”, sest see on põhimõtteliselt korratav. Inimene võib saada selle elamuse, kui ta ise omakorda vastavad elamuse saamise objektiivsed tingimused täidab – kui ta meelt parandab ja usub. Ja siin kinnitab väline vaatlus, et meeltparandanud saavad päästeelamuse osaliseks. Walter Thomas **Conner**, *Kristlik dogmaatika* (Tartu: Käsikirjaline õpik EEKBL Kõrgema Usuteadusliku Seminari raamatukogus), I osa, II ptk, lõige 1. Kuid see argument on ringlev – usutõe „objektiivne” tingimus on usk ise! See, et elektritaradest hoolimata nähtamatusse aednikusse uskujaid juurde võib tulla, kui nad vaid temasse uskuda võtavad, ei kinnita ju skeptikule aedniku olemasolu. Kui skeptik usub, ei ole ta enam skeptik.

¹² *Summa Theologiae* 3a.7.3 vahendatud teosest Ian G. **Wallis**, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 1–2.

Sedasama mõtet esitab ka Hb 11:1 tõlge UT 1989: „Usk aga on kõige loo-detava olemus, alles nähtamatute asjade olemasolu tõestus.”¹³ Kreeka sõna ὑπόστασις omab mitut tähendust ja siin on see tõlgitud kui *olemus*. Ümber-öeldult sõnatakse siin niisiis, et lootmise olemuseks ongi loota seda, millest ei saa kindel olla, et see tuleb. Siin on niisiis usk, mitte teadmine. Ning täien-duseks lisatakse seejuures lause teises pooles, et see usk tõestab iseennast. Nagu näeme, on selles tõlkes ülaltoodud P 1997 tõlkega võrreldes üks tähenduseväli juures. Seniöeldut kokku võttes: usk viitab ainult usu poolt nähtavale ja kirjel-dab olemasolevana seda, mis kõrvalseisja pilgu eest jääb varjatuks ning tema tõestusmeetodite poolt tabamatuks. Usu keel võib seejuures olla vägagi süs-teemne, loogiline ning detailne, nagu näeme näiteks kristlikust dogmadeloost, kuid selles kirjeldatu toetub alati tõestamatule – hoolimata mitmesugustest nuti-katest jumalatõestustest. (Aquino Thomase enese tuntud jumalatõestused ei kuulu seega mitte usu, vaid teadmise valdkonda.) Hb 11:3 kinnitab eeltoodud 11,1 definitsiooni avades sedasama: „Usus me mõistame, et maailmad on val-mistatud Jumala sõna läbi, nii et nägematust on sündinud nähtav.” (P 1997).

5. Usk kui aktiivne hoiak

Aga usk on ka *fides qua creditur* ehk „usk, millega usutakse” ja nii võib kreeka sõna ὑπόστασις tõlkida ka kui „usaldust”. P 1968 esitab variandi: „Aga usk on kindel usaldus selle vastu, mida oodatakse, ja veendumus selles, mida ei nähta.”¹⁴ Teine meie teemaga seotud küsimus on: kuidas tõlkida sõnaühendit πραγμάτων ἔλεγχος? Sõna πραγμάτων on esitatud mitmuse genitiivis ning tähendab siinkohal ‘asju’ (lause kontekstis täpsemalt *nähtamatuid asju*), sõna ἔλεγχος tähendus ripub aga ära sellest, kas selle grammatiliseks vormiks on *genitivus subjectivus* või *genitivus objectivus*. ἔλεγχος ise on siinkohal UT-s ainukordselt esinev sõna. Teistes tekstides on tema tähendus ‘tõestus/tõendamine’, aga ka ‘veendumus’. *Genitivus subjectivuse* puhul on nähtamatud asjad need, mis ennast ise tõendavad. Usk on seega seisund, mille puhul nähta-matu on ennast usule *nähtavaks* teinud või protsess, mille käigus nähtamatu end *nähtavaks* teeb. Sel puhul on meil siin tegu juba tuttava usuga *fides quae cre-ditur* ehk „usuga, mida usutakse”. Usk tekib kui üht erilist liiki teadmine. Aga võib ka teisiti. Kui sõna πραγμάτων oleks *genitivus objectivus*, siis oleksid nähtamatud asjad objektiks, mida juba eelolev usk näha aitab, ja see eelolev usk on üsna hästi tõlgitav sõnaga ‘veendumus’. Ning sellisel puhul on meil Hb 11:1 kaheosalise lause mõlemas pooles tegu usuga *fides qua creditur* ehk „usuga, millega usutakse.” Et Hb autor peab oma definitsioonis esmajoones silmas usku kui usaldust ja veendumust, näeme sellest, et Hb 11 peatükk toob alates 4.

¹³ UT 1989 = *Uus Testament ja Psalmid ehk Vana Testamendi Laulud* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1989).

¹⁴ P 1968 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (The Bible in Estonian, 1968; Soome Piibliselts, 1991).

salmist massiivselt hulga näiteid usust, millega erinevad Piibli kangelased oma saatusele vastu on läinud.¹⁵

6. John Langshaw Austini kõneaktide teooria: usk kui tegu

Usaldamine on aktiivne tegevus, usalduse keel on tegude toimepaneku ja mõtestamise keel. Neis seostes võib teoloog abi leida John Langshaw Austini kõneaktide teooriast ja selle poolt kirjeldatud kõnetegude teemast.¹⁶ Võtkem lause: „Ma armastan sind.” Positivistide kohaselt on see lihtsalt emotsioonide väljendus ja tõe seisukohalt tähendusetu. Kuid selle lause eripära on, et see pole mõeldud mitte niivõrd millegi ütlemiseks, kui aktiivselt millegi tegemiseks. Noormees ütleb neiuale: „Ma armastan sind”. Selle tagajärjeks on uuenenud suhe kahe inimese vahel. Neiu hakkab noormeest vaatama uue pilguga, ta kas suhtleb temaga senisest intensiivsemalt või leiab, et nii intensiivne suhe pole tema jaoks ja hakkab noormeest vältima. Tagajärjeks on nii või teisiti asjade muutunud seis. Selle lause kohta ei saa ütelda, kas see oli tõene või väär, pigem saab tõdeda, et see lause kas õnnestus või ei õnnestunud. Kui noormees ja neiu hakkavad selle lause järel teineteisega tihedamalt suhtlema, siis lause õnnestus, kui neiu hakkab noormeest vältima, siis ei õnnestunud. Kuidas on nüüd lausega „Jumal on armastus?” Positivismist lähtudes polnud see lause ei verifitseeritav ega falsifitseeritav. Aga see on kõneakt: ka kõige hullemates mõeldavates oludes kinnitavad usklikud ennast ja ümberseisjaid, et nende kannatused ei ole ületamatud. Just kõneaktina omandab see lause oma tõelise tähendusrikkuse, selle tagajärjel suudavad inimesed raskustes püsima jääda.

Austini mõju on teoloogias olnud küllalt suur, tema poolt esitatud teoloogidele olnud üheks võimalikuks väljapääsuks positivismi ummiktest.¹⁷ Meie teema jaoks on aga tähelepanuväärne see, et Austini kohaselt tuleb keele-

¹⁵ Vt ka Friedrich **Büchsel**, „ἐλεγχος, ἐλεγξις, ἐλεγμός” – TDNT 2, 476.

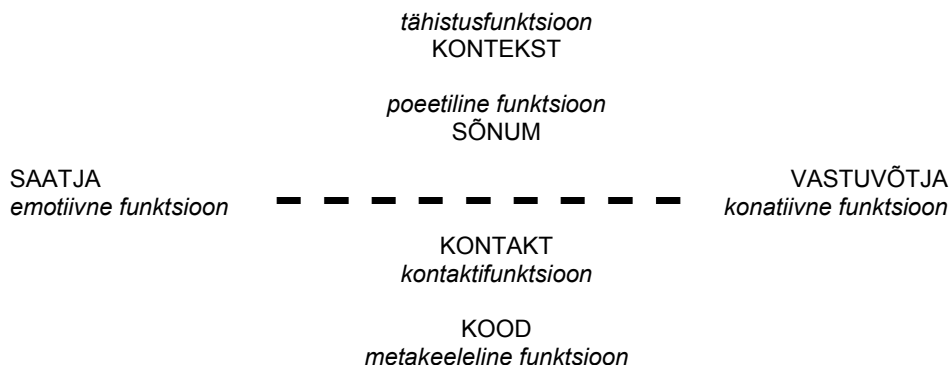
¹⁶ John L. **Austin**, *How to Do Things with Words. The William James Lectures for 1955*. Ed. J.O. Urmson (Oxford: Clarendon Press, 1962).

¹⁷ Eri teoloogid on tema ideid arendanud aga erinevates suundades. George Lindbeck (*The Nature of Doctrine...*) leiab näiteks, et küsimus usukeele viitavast funktsioonist tuleb hoopiski kõrvale jätta. Kuna meil puuduvad võimalused usutu tõendamiseks ontoloogilises plaanis, siis pole seda tarvis tehagi. Oluline on vaid, et religioon tervikuna osutab endast väljapoole: „Vahetult elatavat religiooni võib kujutleda kui ainulist hiiglaslikku propositiooni.” (51) Ja nõnda jääb tähtsaks ainult see, et religiooni väitelauseid suunaksid ja soodustaksid elatavat usuelu ennast. Kas Jumal on ka tegelikult armastus või ei ole Jumalat üldse olemas, pole selles plaanis oluline. Tähtis on ainult, et lause „Jumal on armastus” on kinnitatav usklike endi eludes. McClendon ja Smith, (*Convictions...*) lähevad aga teist teed. Nemadki postuleerivad, et usukeele poolt kirjeldatud veendumused on „tõendatavad” just usuelu praktikas. Kuid erinevalt Lindbeckist leiavad nad, et usukeele viitavat funktsiooni pole elupraktikast võimalik lahutada. Pigem on nii, et pole olemas ühtegi keelesüsteemi, mis ühel või teisel tasandil ei kompaks tundmatut. Ja see „tundmatuga suhtestumine” on alati protsess, milles arusaamad usutavast suunavad uskumise aktiivset tegevust. Viimane aga eeldab, et usutavat peetakse tähtsaks.

mõtlemisse sisse tuua üks uus oluline element – nimelt et keelt tuleb vaadata lähtuvalt kõnelejust ja kõnesituatsioonist. Usku, „mida usutakse”, tuleks mõista lähtuvalt usust, „millega usutakse”. Õigupoolest lähtub samadest eeldustest ju ka Hb autor, kui ta kõneleb usust just paljude pärimuskangelaste näidete kaudu.

7. Roman Jakobson: keel juurdub kommunikatsioonis

Kõneleja ja kõnesituatsiooni arvessevõtmine viib meid järgmise sammuni: keel ei ole „asi iseeneses”, vaid see juurdub suhtluses, kommunikatsioonis. Neis seostes analüüsibki Roman Jakobson keelt just kommunikatsiooniprotsessi kaudu, modelleerides selle põhikomponendid ja funktsioonid, mida iga komponent suhtlusprotsessis täidab.¹⁸ Et kommunikatsioon oleks võimalik, on Jakobsoni kohaselt tarvis kuue erineva faktori olemasolu. *Saatja* saadab *sõnumi vastuvõtjale*. Sõnum peab aga viitama millelegi muule kui iseendale – seda nimetab ta *kontekstiks*. Siit edasi lisab ta kaks uut faktorit. *Kontakt* tähendab sõnumi edastamise füüsilist kanalit ning saatja ja vastuvõtja vahelist psühholoogilist sidet. *Kood* on aga saatja ja vastuvõtja poolt jagatud tähendustesüsteem, mille kohaselt sõnum on struktureeritud. Ta kinnitab nüüd, et igaüks neist erinevatest faktoritest määratleb keele erineva funktsiooni ja et kõik need funktsioonid on keeles alati olemas. Jakobson visandab seejuures kaks teineteisega sarnast skeemi – esimene kirjeldab kommunikatsiooniprotsessi põhifaktoreid, teine nende faktorite funktsioone. Mugavuse huvides olen need siinkohal üheks liitnud:



Skeem 1: Jakobsoni kommunikatsioonimudel

Emotiivne funktsioon puudutab saatja ja sõnumi suhet, seda võib nimetada ka ekspressiivseks suhteks. See väljendab saatja emotsioone, hoiakuid, kõiki neid

¹⁸ Roman **Jakobson**, „Closing Statement: Linguistics and Poetics” – *Style in Language*. Ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1960), 350–377.

elemente, mis teevad sõnumi unikaalselt isiklikuks. Sõltuvalt situatsioonist võib see funktsioon olla kas esiplaanil (näiteks luules) või allasurutud (näiteks mate-
maatika-alases teadusartiklis). Skaala teises otsas on *konatiivne* ehk *regu-
latoorne* funktsioon. See puudutab sõnumi mõju vastuvõtjale. Sellistes sõnu-
mites nagu otsesed käsud ja veenmine on see funktsioon esiplaanil, teistes
kommunikatsiooniaktides on selle osakaal väiksem. *Tähistusfunktsioon* (ehk
viitav funktsioon) on sõnumi „tegelikkuseorientatsioon”, mis on kõige olulisem
just objektiivsust taotlevas fakte edastavas kommunikatsioonis. Just siin tõuse-
vad esile tõe ja vale kategooriad, samuti arusaadavuse küsimused. *Kontakti-
funktsioon* (ehk ka *faatiline* funktsioon) seostub sõnumi edastamise kanaliga ja
selle olemuseks on kontakti alalhoidmine. Siinkohal tuleb mängu keele liiasuse
küsimus. Suhtluses kasutame me sageli mitmesuguseid täiendavaid sõnu, nagu
„eks ju?”, „noh”, „ee...”, mis on info edastamise seisukohalt ebaolulised, aga
suhtluses kontakti loomise ja hoidmise vajalikud elemendid. *Metakeeleline*
funktsioon puudutab suhtluses kasutatava koodi äratundmist. Seda viimast
õpime ju lapsepõlvest peale, kui oleme kimbatuses, mida need täiskasvanute
poolt kasutatud sõnad siis õieti tähendavad. Peebule öeldi, et kui ta tooreid tik-
reid sööb, siis saab ta triibulised püksid – ja Peep asus muidugi agaralt tikri-
põõsa kallale.¹⁹ *Poeetilise* funktsiooni puhul on tegu sõnumi suhtega iseendasse.
Esteetilisest kommunikatsioonis on see funktsioon kindlasti keskne. Kuid Jakob-
son soovib näidata, et poeetika uurimist ei saa piiritleda ainult luulega ja kinni-
tab, et see funktsioon on olemas ka näiteks tavalises vestluses. Ma ütleme
pigem „Kükametsa küla tädi Maali” kui „keskmine vanemapoolne Eesti
maapiirkondade elanik”. Põhjus on selles, et esimene väljend on rütmiliselt ja
kõlaliselt meeldivam kui teine. Keelemõnu ei kao meie kõnest kunagi päriselt
ära. Jakobsoni artikkel ise keskendubki siit edasi poeetikale.

8. Suhtluskoodid: sama lause võib tähendada erinevaid asju

Asugem nüüd koos Jakobsoni mudeliga usu keele juurde. Kõigepealt on ilmne,
et sõltuvalt funktsioonierinevustest võib üks ja seesama lause kanda mitme-
suguseid tähendusi. Olgu meie kõnesituatsiooniks olukord, kus vastuvõtjat on
tabanud mingi õnnetus ja saatja kõnetab teda just seda õnnetust kommen-
teerides: „Jumal on armastus.” Kui koodiks on iroonia või isegi sarkasm, siis
ütleb ju saatja, et vastupidiselt eeldatule näitab konkreetse õnnetuse tegelikkus,
et Jumal *ei ole* armastus. Lause võib samas väljendada aga ka kaastundlikku
pettumust (emotsioon „Säh sulle!”). Ja jälle võib see olla hingehoidlikuks jul-
gustuseks, millega saatja kutsub vastuvõtjat üles pead mitte norgu laskma.
Kõigi nende näidete puhul tuleb seejuures tähele panna, et lause kontekst
(*tähistusfunktsioon*) on allutatud koodile (*metakeeleline funktsioon*). Sõna
’Jumal’ on siin spetsiifilises tähenduses, see sõna tähistab kedagi (või midagi),

¹⁹ Eno **Raud**, *Peep ja sõnad* (Tallinn: Eesti Raamat, 1970).

kellest (millest) sõltub eeldatavasti vähemalt ühe kommunikatsioonis osaleva subjekti praktiline elukondlik käekäik. Lause tähendus oleks jälle teistsugune, kui see sõna oleks oma tähistusfunktsioonilt „miski, mida vanad naised usuvad, mis aga on enesepettus ja ebaoluline” – ehk siinkohal siis ’jumal’ väiketähega kirjutatult. Näiteks võib koodiks olla vaidlus (vastuvõtja usub ’Jumalasse’, saatja ei usu) – sel puhul tähendaks lause „Jumal on armastus” hoopiski, et ’Jumalat’ ei ole olemas, on ainult ’jumal’. Olukorras, kus kumbki osapool ei usu, võib koodiks olla vaidlus avaramas plaanis: „Nemad seal usuvad, aga meie ju näeme, et see pole tõsi.” Samas suunas mõeldes võib tuua veel ühe näite. On võimalik, et kumbki ei usu ja suhtluskoodiks on nukker viitamine üldtuntud kultuuristereotüüpidele, ilma et neid vaidlustataks: „Kui see oleks vaid tõsi, et ’jumal’ on armastus!” Ent isegi sel puhul sõltub öeldu tähendus sellest, et suhtluses osalejad teavad – kusagil on olnud inimesi, kes on uskunud ’Jumalat’.

9. Usutunnistuse funktsioonidest

9.1. Usk kui spetsiifilise eluvaate aktiivne kinnitamine

Need näited toovad meid aga nüüd tagasi tõdemuseni, et ehkki usku, „mida usutakse”, tuleks mõista lähtuvalt usust, „millega usutakse”, ei ole üht võimalik lahutada teisest. Vaadeldes veel üht näidet. Maril ja Jüril on olnud suhteliselt närviline ja raske töönalal ning pühapäeva hommikul on nad jõudnud kirikusse. Koos kogudusega laulavad nad jumalateenistusel laulu „Mina usun” ja retsiteerivad hiljem Apostlikku usutunnistust:

Laul „Mina usun”

Mina usun maailma Loojat,
Igavest Isa, armastavat,
ja Poega, rahutoojat,
ja Püha Vaimu, lohutajat.
Mina usun, et tõde võidab,
et ülekohtust on ülem võim,
mina usun, et rahu koidab
ja lootusrikas on minu vaim.
Mina usun häduse sisse,
millest kord kuivab kurjuse juur,
ja jällealgamisse,
olgu siis häving kuitahes suur.²⁰

Apostlik usutunnistus

Mina usun Jumalasse, kõigeväelisse Isasse,
taeva ja maa Loojasse. Ja Jeesusesse
Kristusesse, Tema ainsasse Pojasse,
meie Issandasse, kes on saanud Pühast Vaimust,
ilmale tulnud neitsi Maarjast, kannatanud
Pontius Pilaatuse all, risti löödud, surnud
ja maha maetud, alla läinud surmavalda,
kolmandal päeval üles tõusnud surnuist,
üles läinud taeva, istub Jumala, oma
kõigeväelise Isa paremal käel, sealt Tema
tuleb kohut mõistma elavate ja surnute üle.
Mina usun Pühasse vaimusse, üht püha
kristlikku Kirikut, pühade osadust, pattude
andeksandmist, ihu ülestõusmist ja igavest elu.
Aamen.²¹

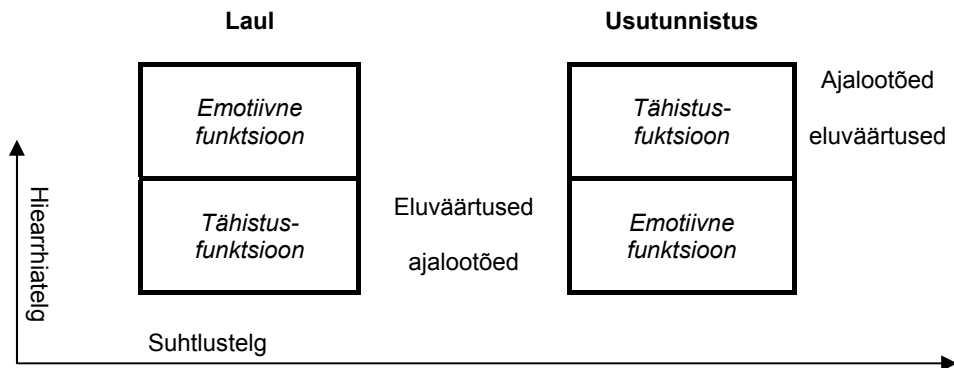
²⁰ Anna-Mari **Kaskinen** (sõnade autor), „Mina usun” – *Vaimulikud laulud* (Tallinn: Eesti Evangeeliumi Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liit, 1997), Laul 441.

²¹ **Apostlik usutunnistus** – *Vaimulikud laulud*, L47.

Alustagem siinkohal nende tekstide *poeetilisest funktsioonist*. Lingvistiliselt, rõhutab Jakobson, on siin tegu küsimusega, kuidas igal konkreetsel juhul toimub sõnumi sõnade valik ja paigutamine lausesse. Sõnavalik teostub võimalike sünonüümide vahel, lausesse paigutus seostub süntaksi reeglitega (või nende eiramisega). Poesiale iseloomulikuks tunnuseks on, et poeesias projekteerib poeetiline funktsioon võrdsuse printsiibi sõnavaliku teljelt sõnade kombinatsioonitelle. Sõnad valitakse ja järjestatakse nõnda, et ühe sõna silp oleks vastavuses teise sõna silbiga, sõnarõhk sõnarõhuga jne. Oluline on teksti rütmilisusega seonduv. Mõlemad tekstid on siinkohal rütmilised, nad erinevad tavapärasest suulisest kõnest ja kirjalikust proosast. Aga laulu sõnavaliku ja järjestuse rütmiline kordustele suunatud organiseeritus on siiski suurem kui usutunnistuses. Laulu tekst on ühelt poolt küll temaatiliselt sarnane sellest ajalooliselt vanema usutunnistuse tekstiga: kõigepealt on meil juttu kolmainsusest; siis on vihjatud Jeesuse kannatusele ja ülestõusmisele ja sellega koos ka usutunnistuse eskatoloogilistele elementidele. Kuid teiselt poolt: kui usutunnistuse tekst moodustab sidusa narratiivi, siis laul esitab kõigepealt rea Jumala sünonüüme, mis on täiendatud emotsionaalselt laetud epiteetidega ning jätkab seejärel vastandustele toetuvate väärtuskinnitustega. Oluline osa on siin muuhulgas veel riimil, assonantsil, alliteratsioonil, samuti ka parallelismil ja rõhutatud kordusel.²² Jakobson rõhutab, et sõnumi poeetiline struktuur sõltub sellest, millises hierarhilises järjestuses kommunikatsiooniprotsessi erinevad funktsioonid üksteise suhtes parajasti on. Ja siin ongi erinevus: usutunnistuse struktuur on määratletud tähistusfunktsiooni domineerimisest emotiivse funktsiooni üle, laulu puhul on lood vastupidi.

Tähistusfunktsioon: vahetu informatsiooni hulk on laulus muidugi väiksem kui usutunnistuses. Laul viitab teatud üldistele eluväärtustele, selle poeetika on suunatud nende väärtuste emotsionaalsele jaatamisele. Usutunnistus loetleb aga rea tõdesid (osa neist ajalootõed ja teine osa otseselt usutõed), milles on summeeritud kirikliku dogmaatika põhipunktid. Usutunnistuse orienteeritus abstraktsele mõtlemisele on niisiis lauluga võrreldes oluliselt suurem. Seniõeldu võib esitada ka skeemina:

²² Mõningaid elemente laulu poeetikast: (a) temaatilised vihjed Jeesuse kannatusele ja ülestõusmisele – ... *ja jällealgamisse, olgu siis häving kuitahes suur*; usutunnistuse eskatoloogilistele elementidele – *vrđ sealt Tema tuleb kohut mõistma elavate ja surmude üle; ... pattude andeksandmist, iđu ülestõusmist ja igavest elu ning ... häduse sisse, millest kord kuivab kurjuse juur / ja jällealgamisse, olgu siis häving kuitahes suur*. (b) Luulemallid: Jumala kirjanduslikud sünonüümid – *Isa, Poeg ja Püha Vaim*; epiteedid – *armastav, rahutooja, lohutaja*; vastandustele toetuvad väärtuskinnitused – *ülekohtust on ülem võim/ .. häduse sisse, millest kord kuivab kurjuse juur/ ... jällealgamisse, olgu siis häving kuitahes suur*; assonants – *Igavest Isa* usutunnistuse kõigeväelisse *Isasse* asemel; alliteratsioon – *kord kuivab kurjuse juur*; parallelism – *tõde võidab–rahu koidab*; rõhutatud kordus – *mina usun*.



Skeem 2: Laulu ja usutunnistuse poeetika

Kuid siin on siiski üks *aga* – nimelt kui me mõtleme nii laulu laulmise kui usutunnistuse ütleamise tavapärasele praktikale, siis tuleb küsida, et kas see ikka on päris üheselt nõnda? Eelõeldu oleks otseselt tõsi siis, kui Mari ja Jüri satuksid kirikusse elus esimest korda. Kuid jumalateenistuse tavaolukorras on teistsugune. Teenistusel osalevad enamasti inimesed, kes on seal juba palju kordi käinud. Seda laulu on Mari ja Jüri laulnud korduvalt ja usutunnistus on neil peas – mis tähendab, et oma tähistusfunktsioonilt viitavad mõlemad tekstid endast väljapoole veel teiselgi viisil, kui teksti sõnadest otseselt järeldub – nii laulu lauldes kui usutunnistust üteldes kinnitavad Mari ja Jüri spetsiifilist arusaama sellest, missugune on elu, milles nad elavad. See on elu, milles nii minevik, olevik kui tulevik on vastupidi välisele näivusele viimselt Jumala kätes. See on elu, milles Jeesus on kannatanud küll ülekohtu, kuid istub nüüd Jumala paremal käel. See on elu, milles hoolimata laialt levinud omakasuihalusest, isekusest ja ebaõiglusest on Jumala väärtustel viimane sõna. See on elu, milles vaatamata kõigele tasub ikkagi uskuda tõe, rahu ja häduse sisse. See on elu, mis ei ole veel lõplik, selles on jällealgamise võimalus ja igaviku lootus. Ehk teisisõnu: nii laul kui usutunnistus leiavad oma mõtestatuse mitte ainult selle tasandil, mida kuulutavad nende sõnad, vaid palju olulisemalt nende assotsiatsioonide tasandil, mida nad äratavad. Laul on seejuures suunatud emotsioonidele suuremal määral kui usutunnistus, kuid oleks väärt arvata, et usutunnistuse ütlemine jumalateenistusel ei võiks olla tunnetest laetud. Ja kindlasti ei ole ka laulu emotsionaalsus võimalik lahutada selle tähistusfunktsioonist.

Siinõeldu toob meid kirikulaulu ja usutunnistuse *metakeelelise funktsiooni* juurde. Suhtluskoodi äratundmine tähendab siinkohal rohkemat kui 'laulu' ja 'usutunnistuse' žanrite äratundmist ja sellega arvestamist. Koode on siin rohkem. Laul ja usutunnistus on vaid kaks detaili suuremal pildil. Mis see üldse on, mis jumalateenistuse ajal toimub? See ei ole lihtsalt rida ühistegevusi: laulmine ja palvetamine ja jutluse kuulamine ja annetamine jne. Kõik need tegevuselemendid on allutatud ühele teemale, mida ei saa väljendada muidu kui vaid usukeele enese sõnadega: kogudus tuleb kokku Jumala ette.

9.2. Usk kui kohtumine

Kui Mari ja Jüri laulavad ja usutunnistust loevad, siis ei tee nad seda ainult sellepärast, et see annaks neile tuge siin ebaõnnestumisi täis elus kõigest hoolimata ikka optimistlikuks jääda. See on muidugi ka tähtis, kuid sellest jääb väheks. Teoloog Karl Barth ütleb usutunnistuse fraasi „mina usun” kommenteerides väga tabavalt:

See, mis mind huvitab, ei ole mitte mina ja minu usk, vaid Tema, kellesse ma usun. Ja siis avastan ma, et Temast mõtlemise ja Temale vaatamise kaudu on ka mu enese huvid kõige paremal viisil kohatud. Mina usun, *credo in*, tähendab, et ma ei ole üksi. Meie hiilguses ja meie viletsuses ei ole me, inimesed, üksi. Jumal tuleb meid kohtama ja Ta tuleb meile appi kui meie Issand ja Isand. Me elame ja tegutseme ja kannatame, nii headel kui halbadel päevadel, meie väärustumistes ja meie õiguses, selles Jumalaga vastakuti olemises.²³

Peamine on niisiis Jumala ees olemine. See aga tähendab seda, et uskumisse tuleb kindlasti juurde arvata personaalse kohtumise element. Kes on siin õieti vastuvõtja? Mari ja Jüri ütlevad: „Mina usun.” Kindlasti ütlevad nad seda ka iseendale, kuid et öeldu on üheskoos kinnitatu, siis lausuvad nad seda ka teineteisele ja kogudusele. Ja ehkki jumalateenistus leiab tavaliselt aset suletud kirikuruumis, on see ometi öeldud (juba ainuüksi avalikult kirikusse tulemise fakti kaudu) ka laiemalt kogu ühiskonnale, kõigile inimestele ümberringi, kellega Mari ja Jüri tuttavad on või kes neid taipavad tähele panna (nõukogude aja kooliõpetajad, kes jõulupühade eel kirikuuste juures õpilasi püüdsid, on selle viimase tõdemuse kujukas meeldetuletus). Ja viimselt kinnitavad nad oma usku Jumalale, kellega nad kohtuma on tulnud. Kuna vastuvõtja ei ole siin nii üheselt määratletav, siis on selge, et laulmise ja usu tunnistamise mõju – nende *kona-tiivne funktsioon* – on samuti eri puhkudel erinev, varieerudes inimeste tasandil inimeseti ja situatsiooniti. Milline võiks olla aga nende mõju Jumalale?

Me näeme siin veelkord, miks ei tohi usku, „millega usutakse”, lahutada usust, „mida usutakse” – veene, et usklik kohtub jumalateenistusel Jumalaga, on usu akt, mis juurdub uskliku maailmavaates. Vastus küsimusele usu tunnistamise mõjust Jumalale saab olla samuti antud ainult usu keeles ja lähtuvalt sellest, mida siis usk sellest usub. Teoloogid on siin läbi aegade selles küsimuses üsna üksmeelel olnud ja see on ka asi, mida kirikuis õpetatakse: nimelt et just usk ongi Jumalaga suhtestumise õige ja kohane viis. Selle väite tagamaid ja järelmeid selgitades saame siinkohal ühtlasi ka ülalkäsitletud verifikatsiooni ja falsifikatsiooni problemaatikale joone alla tõmmata.

²³ Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London: SCM Press, 1960), 16.

9.3. Usk kui 'tarkus'

Asi saab alguse Jumalast – nimelt kinnitab usuveene, et Jumal on Looja. Ja kuna ta on Looja, kõigeväeline ja kõikjalviibiv, siis ei jää miski temast välja-poole.²⁴ Kuna Jumal on Absoluut, siis ei ole inimestel põhimõtteliselt mingitki võimalust Jumala kohta n-ö erapooletut otsust langetada, sest seda tehes seaksid nad ennast Jumalast väljapoole ja temast kõrgemale – ehk teisisõnu Jumala kohale. Nõnda on see *erapooletu* otsustuse (näiteks verifikatsiooni) nõue usu perspektiivist käsitletuna lihtsalt Jumala-vastasuse väljendus.²⁵ Aga kuidas siis ikkagi teha vahet, milline usk on õigustatud ja milline mitte? Mille poolest erineb usk Jumala armastusse usust marsimehikeste pahatahtlikkusse? Kuna usk on teadmise, täpsemini nähtavat maailma hõlmava demonstreeritava ja kinnitatava teadmise põhimõtteline vastand, siis *erapooletu* kõrvaltvaataja jaoks jääb vahetegemine tõesti võimatuks. Aga see siiski ei tähenda, et vahet nende kahe vahel ei oleks olemas ja et vahetegemine oleks võimatu alati ja igal juhul.

Taas on siin meile abiks Karl Barth, kes on osutanud, et meie loodus-teadustele orienteeritud maailmas on neis seostes probleemiks mitte *usk*, vaid *teadmine*, mis on usuküsimustega tegelemise jaoks liiga kitsalt defineeritud:

Teadmise, *scientia*, mõiste on kristliku teadmise kirjeldamiseks ebapiisav. Et mõista teoloogia teadmist selle terviklikkuses, tuleb meil pigem tagasi minna selle juurde, mida Vana Testament kutsus tarkuseks, mis kreeklastele oli *sofia* ja ladinlastele *sapientia*. *Sapientia* erineb kitsamast mõistest *scientia*, tarkus eristub teadmisest, sest see mitte ainult et ei sisalda eneses teadmist, vaid see mõiste räägib ka teadmisest, mis on praktiline teadmine, hõlmates inimese kogu eksistentsi. Tarkus on teadmine, mille kaudu me võime tegelikult ja praktiliselt elada; see on empiirika ja see on teooria, mille vägi seisneb selle otseses praktilisuses, olles teadmine, mis domineerib meie elus, olles tegelikult valgus meie teerajal.²⁶

Usu tarkus seisneb niisiis oskuses elada oma elu teatud kindlal viisil. See on viis, mis on küll informeeritud usudogmadest, kuid ei piirdu ainult nendega – pigem on siin tegu praktilise elujaatusega, mille aluseks on tõdemus, et Jumal, kellesse usutakse, on Looja ja et usu poolt postuleeritud eluväärtused on seega kooskõlas elu enese ja kogu looduga. Usu tunnistamine jumalateenistusel on inimese vastus Jumala poolt juba tehtule, usutunnistuse aktis tuletab inimene seda tehtut endale meelde ja sellega vastab ta Jumalale: „Jah, ma elan Sinu armust ja loodan Sinu töotustele.”

²⁴ Vt näit Ap 17:26–28.

²⁵ Nii James Wm. **McClendon** Jr., *Doctrine. Systematic Theology Vol. 2* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 173.

²⁶ Barth, *Dogmatics in Outline*, 25.

9.4. Usk kui kohatud-olek ja suhtlus

Sisuliselt tähendab see, et kui Mari ja Jüri oma usku tunnistavad, siis tuleb seda usu plaanis mõista osana jätkuvast, juba varem alanud kommunikatsioonist. Nad ei ole lihtsalt kommunikatsiooniprotsessi saatjad ja Jumal vastuvõtja. Mari ja Jüri on kõigepealt ise vastuvõtjad ja nende usutunnistus on siinkohal vastus Jumala varasemale kõnetusele. Kristlus on kunagi minevikus alguse saanud grupi inimeste tõdemusest, et Jumal ise on neid ja kogu inimkonda kohanud ja kõnetanud Jeesuse Kristuse kaudu. Ja iga üksik kristlane algab oma teekonda sarnasest tõdemusest – ta tõdeb, et Jeesus Kristus kõnetab ka teda. See tõdemus võib alguse saada erilisest usuelamusest, see võib olla ka vastsaadud sakramentide isikliku eksistentsiaalse tähenduse taipamise tagajärg; kuid nii või teisiti algab isiklik usk, „usk, millega usutakse”, kristlase jaoks sealtmaalt, kus ta tajub, et Jumal on kõnetanud ja kohanud just teda. Siitpeale on kogu usu elu vastus sellele kõnetusele, „usk, millega usutakse” elab suhtluses. Siit järeldub ühtlasi ka tõdemus, et lauset „Jumal on armastus” ei saa uurida isoleeritult, lahus ütleja elu kogutervikust. See lause vajab kohaseks tõlgenduseks laiemat raami kui isoleeritud ütlus. Maril ja Jüril on olnud raske nädal. Kuid sellele on eelnenud teised nädalad, näiteks säärased, kus nad on tundnud, et taevased jõud on neid soosinud ja õnnistanud, et Jumal on olnud nende ligi ja neid hoidnud. Nii ei ole usk, ehkki see üritab haarata *nähtamatut*, irratsionaalne *hüpe pimedusse* – pigem on see usaldus, mis toetub varasematele positiivsetele elukogemustele ja lootus, mis keeldub halvana kogetule viimast sõna jätmast.

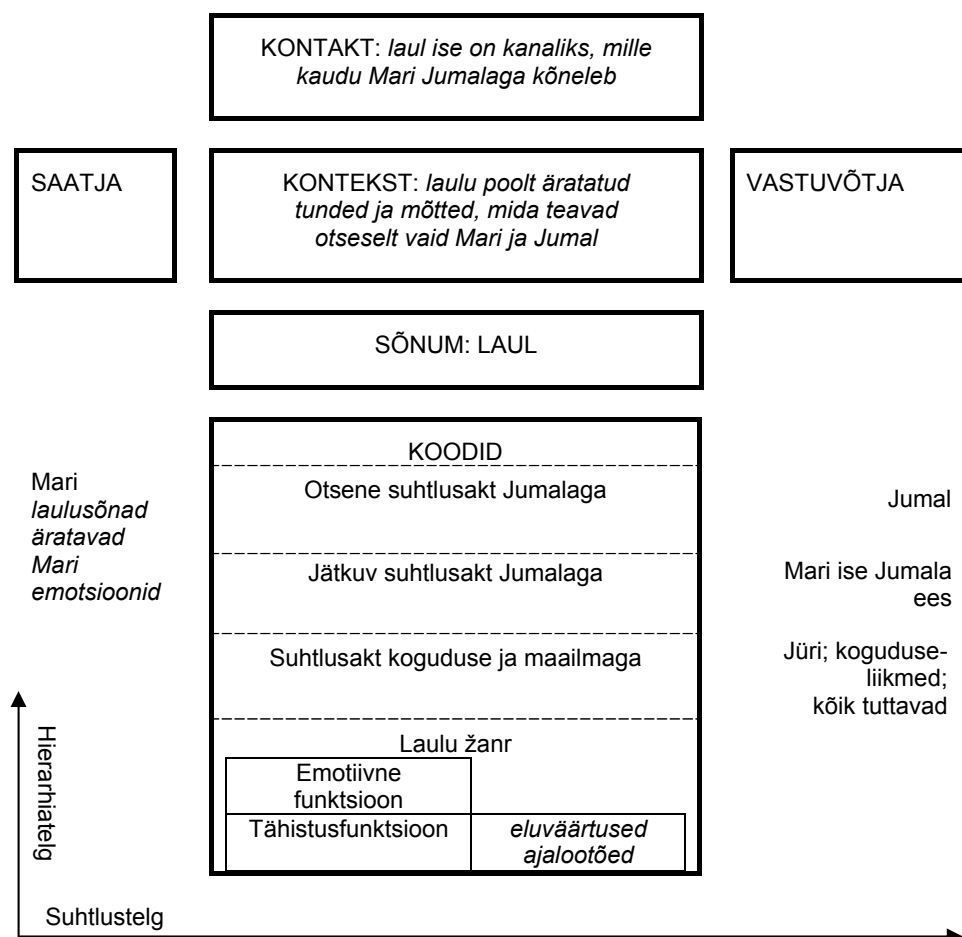
Usutunnistuse otsesest mõjust Jumalale Mari ja Jüri ei mõtle. Küll usuvad nad aga seda, et kuna usu tunnistamine on Jumalaga suhtlemise viis, siis Jumal kuuleb ja paneb usu tunnistamist tähele, Jumal aktsepteerib seda. Visuaalselt on ülaltoodu esitatav järgmise skeemina:

SAATJA	KOODID	VASTUVÕTJA
	Laulu ja usutunnistuse žanrid	
Mari ja Jüri	Otsene suhtlusakt Jumalaga	Jumal
Mari ja Jüri	Suhtlusakt koguduse ja maailmaga	Mari Jürile; Jüri Marile; koguduseliikmed; kõik tuttavad
Jumal	Jätkuv suhtlusakt Jumalaga	Mari ja Jüri

Skeem 3: Koodid suhtlusteljel

Jumalaga suhtlemise tasandil on siin pigem esiplaanil usu tunnistamise *kontaktifunktsioon*. Jumalateenistus koosneb mitmesugustest toimingutest, neil kõigil on ka oma *kontaktiväärtus*. Näiteks palves on kontaktifunktsioon otseselt esiplaanil. Laulmise ja usutunnistuse ütlemissel puhul on lood aga ilmselt nii, et siin tuleks eristada vähemalt kahte tasandit. Kõigepealt see, millest juba juttu oli – üldisemas plaanis on usu tunnistamise kontaktifunktsioon usklike poolt teadvustatud usu kontseptuaalsel tasandil (usk, „mida usutakse”). Teatud tingimusel võib see aga tõusta esiplaanile ka väärtusena omaette ja sel puhul on usu tunnistamine nii usutunnistuses kui laulus uskliku otsene „usu tegu” – usk, „millega usutakse”. Taas on meil tegemist küsimusega sellest, millises hierarhilises järjestuses kommunikatsiooni koodid ja funktsioonid on.

Mari laulab laulu „Mina usun” ja ühtlasi pöördub selle lauluga Jumala poole. Kuna siin on esiplaanil laulmise kontaktifunktsioon, siis omandavad laulu sõnad mitmekordse tähenduse: (1) tähendus, mida nad ütlevad sõnasõnalisel tasandil; (2) assotsiatsioonid, milles Mari jaatab laulu eluväärtusi oma möödunud nädala kogemuste taustal; (3) need assotsiatsioonid seostuvad Mari isikliku usuelulooga ja tema tänuliku teadmisega sellest, et ta on haaratud uskuva ristikoguduse jätkuvasse ajalukku; (4) assotsiatsioonid, milles Mari tajub, et ta laulab seda laulu Jumalale, kes kuulab. Mitte iga tähendusetasand ei pruugi siin laulmise ajal olla otseselt verbaliseeritud, kuid see ei tähenda veel nende puudumist. Mari tunneb laulu ajal, et „Jumal kuuleb teda” ja kui ta hiljem selle üle järele mõtleb, siis leiab ta, et kõik need asjad olid selles laulus koos samaaegselt. Skemaatiliselt võib selle esitada järgmiselt:



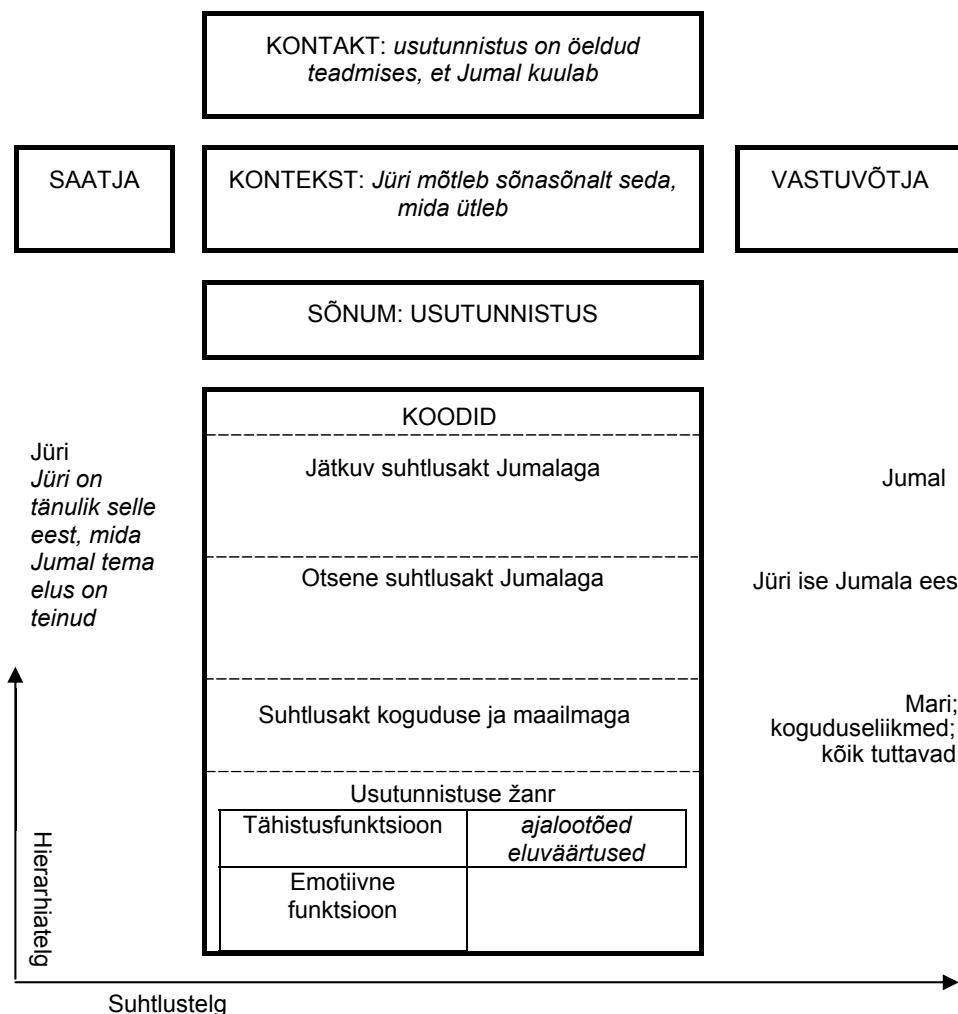
Skeem 4: Mari laul väljendab tema hoiakuid, emotsioone ja on tema suhtlus Jumalaga

Emotiivse funktsiooni juurde tulles: kirikulaulu kaasaulja väljendab laulus niisiis ka oma tundeid ja emotsioone, kirikulistele on laul sageli usuliste emotsioonide väljendamise ja ühtlasi ka nende läbielamise koht. Muidugi ei toimu see alati, aga kindlasti juhtub see siis, kui laulja väljendab kaasa lauldes oma sisimaid veendumusi ja hoiakuid ehk teisisõnu – kui ta väljendab usku. Nii võivad sama jumalateenistuse ajal erinevad laulud väga erineva emotsionaalse laenguga lauldud olla. Siin sõltub palju inimesest, sellest, mida keegi just endale hingelähedasena tunneb.

Eraldi tuleb aga rõhutada seda, et kontaktfunktsiooni esiplaanile tõusmine ei pruugi usu tunnistamise aktis olla põhjustatud emotsioonidest. Kommunikatsiooni emotiivset funktsiooni ei ole siit küll võimalik lahutada, kuid kontaktfunktsioon võib esiplaanile tõusta ka teiste funktsioonide ja koodide hierarhiate

puhul. Ehk teisisõnu – uskumine ja Jumalaga suhtlemine ei ole ilmtingimata peamiselt emotsionaalne toiming.

Kui Jüri lausub Apostlikku usutunnistust, siis ei ole ta nii emotsionaalne kui Mari. Emotsioonid on küll olemas, Jüri on Jumalale mõeldes tänulik selle eest, et ta tunneb end seotud olevat Jumala poolt loodud ja hoitud kirikuga. Kuid Jüri jaoks ei ole emotsioonid esiplaanil. Oma usku tunnistades lausub Jüri usutunnistuse teksti kui iseenda usutunnistust ehk teisisõnu mõtleb täpselt seda-sama, mida ta ütleb. Samas on see öeldud esmajoones teadmises, et Jumal kuulab ja kuulab. Skemaatiliselt näeb see välja nõnda:



Skeem 5: Jüri lausub Apostlikku usutunnistust teadmises, et Jumal kuulab

10. Clifford Geertz: keel modelleerib maailma

Mida sellest kõigest siis nüüd järeldada? Usu keel leiab nii „usuna, mida usutakse”. kui „usuna, kuidas usutakse” kasutust väga erinevates funktsioonides ja rakendusala poolest ei saa seda kuigivõrd piirata. Kõige suuremad eripärad tulevad võrreldes niiöelda „tavakeelega” esile just usu keele viitava ja kirjeldava funktsiooni puhul. Kindlasti on see seotud usu mõiste enese spetsiifikaga. Väljend „usu keel” on juba ise metalingvistiline üldistus ja seega peaksime me rääkima usust/religioonist ka üldisemalt. Kas on äkki võimalik, et me leiame mingi üldistava, kuid samas siiski just *usu keelele* iseloomuliku tunnusjoone? Me nägime, et mõistel *usk* on kaks erinevat tähendusetasandit. Sedasama eristust on kirjeldatud ka üldisemas plaanis religiooni- ja kultuuriuuringutes laiemalt. Kõne all on just usu kui tervikvaldkonna ehk religiooni funktsionaalsus.

Viitan siinkohal veel ühele usku ja usu keelt kirjeldavale mudelile, seekord kultuuriuuringute vallast. Antropoloog Clifford Geertz rõhutab oma essees „Religioon kui kultuurisüsteem”,²⁷ et religioon kui usund loob selles osalejatele tervikliku maailmavaate, milles selle kognitiivsele aspektile lisandub religiooni tegevusele orienteerituse aspekt. Geertz eristab kaht tüüpi sümboolseid reaalsusemudeleid. Esimesed on *mudelid millestki*: kui me taipame, kuidas tammid hüdraulikaseaduste kohaselt töötavad, siis võime me luua teoreetilise tammi-mudeli. Teised mudelid aga on *mudelid millegi jaoks*: see saab ilmsiks siis, kui me ehitame tammi hüdraulikaseadusi arvesse võttes. Religioonile eriomane on see, et nii *mudelid millestki* kui *mudelid millegi jaoks* on võrdselt tajutud olulistena. See tähendab, et vähemalt samavõrra oluline kui maailma seletamine on religiooni jaoks maailmas toimimine. Just nende kahe funktsiooni ühtsus on religiooni funktsionaalseks põhitunnuseks. Ehk teisisõnu: „Uskumused... ei tõlgenda ainult sotsiaalseid ja psühholoogilisi protsesse kosmilistes mõistetes – mispuhul nad oleksid filosoofilised, mitte religioossed – vaid nad kujundavad neid.”²⁸

Usu keele kõige üldiseloomulikum tunnus on siit tulenevalt siis seesama, mida käesolev artikkel oma detailsemate arutluste abil näidata on püüdnud: usku, „mida usutakse” ja usku, „millega usutakse” ei saa teineteisest lahutada.

Geertzi poolt tõdetu haakub sellega, mida Karl Barth kõneles usust kui ’tarkusest’. Ja ometi on siin ka üks erinevus. Geertzi mudel jätab käsitlemata (kristliku) usu suhtlusaspekti. Sarnased küsimused tõstatuvad teistegi mudelite puhul. Jakobsoni mudeli abil on üliheia näidata usu keele kommunikatsiooni-osiseid, kuid mudeli enese seisukohalt jääb lahenduseta küsimus, miks siis ikkagi tajutakse üksiku inimese uskumist osana palju kauakestvamast suhtluse protsessist. Austini kõneaktide käsitus on olnud abiks mitmetele teoloogidele, kuid sinne rõhuasetus valdavalt usule, „millega usutakse”, jätab lahtiseks usu

²⁷ Clifford Geertz, „Religion As a Cultural System” – *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Clifford Geertz (London: Fontana Press, 1993), 87–125. Vt ka eesti keeles: „Religioon kui kultuurisüsteem.” Tlk. Triinu Pakk. – *Akadeemia*, 11/1990, 2301–2328.

²⁸ *Ibid.*, 124.

tõenäoluse temaatika. Verifikatsiooni ja falsifikatsiooni küsimusist ma siinkohal ei kõnele, sellest on käesoleva artikli raames juba küllalt juttu olnud. See, mis neist käsitlusist oma tavapärasel kujul puudu jääb, on üldistatult öeldes teoloogiline *ilmutuse* kategooria.

Teisalt on aga teoloogide töödes tajutav teatud ühekülsus. Keskendutakse küll usu, „mida usutakse” doktrinaarsetele peensustele ja selle relevantsusele tänase päeva jaoks ning selle kõrval analüüsitakse ka uskumist ennast (eriti piiblit analüüsivatest eksegeetilistes töödes), kuid sageli jääb puudu asjakohasest sünteesist. Siin, nagu eriti Roman Jakobsoni mudeli näitel nägime, on teiste uurijate abi teretulnud. Lõpetan tüüpiliselt teoloogi tõdemusega: kuna usk on miski, mis eri viisidel kompab alati transtsendentset ja samas seostub ka inimese elamise kogutervikuga, siis parima tulemuse saame me usu analüüsimisel just eri teadusvaldkondade sünergias.

Artikkel 3. Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused

I. Tekst

Matteuse evangeeliumi mõistujutt kahest pojast (Mt 21:28-32) ulatub piiblitõlgetes meieni mitmes erinevas tekstivariandis. Toomas Pauli ja Uku Masingu Uue Testamendi tõlge (UT 1989)¹ esitab lugejaile neist kaks olulisemaks peetut korraga. Põhitekstis ütleb Jeesus nõnda:

28. „Aga mis teie arvate? Inimesel oli kaks poega ja ta astus esimese juurde, öeldes: ‘Poeg, mine täna tööle viinamäele!’ 29. Too aga kostis: ‘Ei taha!’, ent hiljem kahetses ja läks. 30. Aga isa astus teise juurde, öeldes sedasama, see aga vastas: ‘Küll ma lähen, isand!’, ent ei läinud mitte. 31. Kumb neist tegi isa tahtmist?” Nad ütlesid: „Esimene.” Jeesus ütles neile: „Tõesti, ma ütlen teile: tõlnerid ja pordikud saavad enne teid Jumala riiki! 32. Sest kui Johannes tuli teie juurde õiguse teed näitama, siis teie ei uskunud teda, tõlnerid ja pordikud aga uskusid teda. Teie aga nägite seda ja ometi ei kahetsenud hiljemgi, et teda uskuda.”

Sellele järgneb lehekülje allservas märkus:

Paljudes käsikirjades on poegade osad vahetatud: „ja ta astus esimese juurde, öeldes: ‘Poeg mine täna tööle viinamäele!’ Too aga kostis: ‘Küll ma lähen, isand!’, ent ei läinud mitte. Aga isa astus teise juurde, öeldes sedasama, see aga vastas: ‘Ei taha!’, ent hiljem kahetses ja läks. Kumb neist tegi isa tahtmist?” Nad ütlesid: „Viimane.”

2. Tekstilugu: trükitekstid

Need kaks põhivarianti esinevad ühekaupa ka teistes tõlgetes. UT 1989 põhitekstis esitatud (nimetagem selle variandiks A) leiame kõigepealt vanadest tõlgetest, alates Wastsest Testamendist (WT)² ja esimesest täispiiblist P 1739³ kuni

• Artikli viide: Ain **Riistan**, „Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused” – *UA* 1/51 (2003), 15-44.

¹ UT 1989 = *Uus Testament ja Psalmid ehk Vana Testamendi Laulud* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1989). Artiklis mainitavatest piibliväljaannetest on enamasti ilmunud mitmeid trükke. Siin on ära toodud viited ainult neile piiblitekstidele, mida nii sisulise kui näitliku materjalina selles kirjatükis otseselt kasutatud on.

² WT = *Wastne Testament 1686* (Tallinn: Eesti Keele Instituut, 2001).

³ P 1739 = *Piibliraamat. Faksiimileväljaanne I trükist 1739* (Tallinn: Eesti Raamat, 1990).

Suure Piiblini (SP)⁴ välja. Ja siis on see esitatud UT 1989 tekstil põhinevas värskemas piibliväljaandes P 1997.⁵ Märkuses esitatud variandi (variant B) leiame meil hetkel kõige arvukamalt levinud P 1968⁶ tõlkest, mis Harald Põllu poolt tõlgituna ilmus oma esmakordsel kujul 1937. aastal.⁷ Nimetatud variandi esitab meile ka säärane vähetuntud tõlge nagu Henri Werlingi oma (UT 1940).⁸ Siinne loend ei ole muidugi ammendav, kuid tekstivariantide vaheldumine ajas joonistub välja selgesti. Variant A valitseb tõlkeid kuni 20. sajandi esimese pooleni, siis algab B aeg; sajandi lõpuosas naastakse taas A juurde.

Kõik need nimetatud tõlked on loomulikult tehtud UT algteksti trükiväljaannete põhjal, mitte aga otse käsikirjadest. Nii juurdub meie perikoobi tõlgete tekstikuju küsimus kreekakeelse trükitud UT ajaloos ja teisenemistes selle sees. See lugu saab aga omakorda alguse Desiderius Erasmuse toimetatud kreeka-keelse UT trükist, mis ilmus esmakordselt 1516. aastal. Nimetatud väljaandest tehti aja jooksul arvukalt (rohkem või vähem redigeeritud) kordustrukke ning kogu see trükitekstide traditsioon sai endale nimeks *Textus Receptus* (TR) ehk „omaksvõetud tekst”. Martin Lutheri saksakeelne UT tõlge pärineb Erasmuse UT teisest trükist⁹ ja TR, mis Mt 21:28-32 puhul esindab tekstivarianti A, on ka meie vanade tõlgete aluseks.¹⁰ TR „ülemvõim” kestis kuni 19. sajandini. Siitpeale hakati avaldama uusi väljaandeid, mis võtsid arvesse tekstikriitilise uurimistöö uuemaid tulemusi.

Nende väljaannetega kaasneb ka variandi B ilmumine meie tõlgetesse. UT 1940 aluseks on A. Merki kriitiline kreeka-ladina tekst aastast 1935.¹¹ P 1968 kreekakeelseks aluseks sai Eberhard Nestle tekstikriitiline väljaanne.¹² Nestle tekst loodi algselt kolme omal ajal autoriteetseima värskema tekstikriitilise väljaande võrdluse alusel. Nendeks olid alates Nestle kolmandast väljaandest (1901) C. Tischendorfi 8. UT väljaanne (1869–1872), B.F. Westcotti ja F.J.A. Horti tekst (1881) ning B. Weissi väljaanne (1894–1900). Põhiteksti asetas Nestle selle materjali, millega olid nõus vähemalt kaks väljaannet kolmest.¹³

⁴ SP = *Jumala Püha Sõna. Suur Piibel. Välja antud eestikeelse piibli 200 aasta juubeli tähistamiseks* (Tartu – Tallinn: Kirjastus osühisus „Loodus”, 1938–1940; Keuruu: Kirjastusaktsiaselts „Otava” trükikojad, 1989).

⁵ P 1997 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (Tallinn: Eesti Piibliselts, 1997).

⁶ P 1968 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (The Bible in Estonian, 1968; Soome Piibliselts, 1991).

⁷ Toomas **Paul**, *Eesti piiblitõlke ajalugu. Esimestest katsetest kuni 1999. aastani*. Eesti Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised nr 72 (Tallinn: Emakeele Selts, 1999), 661.737–739.

⁸ UT 1940 = *Uus Testament* (Tallinn: Rooma=katoliku kiriku väljaanne, 1940).

⁹ Bruce M. **Metzger**, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York & London: Oxford University Press, 1964), 95–118.

¹⁰ TR puhul olen kasutanud elektroonilist väljaannet: *Bible Windows 5.0*, Silver Mountain Software ©1993, 1997.

¹¹ UT 1940, 3.

¹² Paul, *Eesti piiblitõlke ajalugu*, 642.

¹³ Metzger, *The Text of the New Testament*, 144.

Meie kirjakoha puhul toetab Tischendorf TR tekstivarianti, teised aga varianti B. Ehkki Nestle väljaandeid toimetati pidevalt, jäi selle põhitekst aastakümneteks enamvähem muutumatuks.¹⁴ Me näeme niisiis, et 19. sajandi teise poole ja 20. sajandi esimese poole tekstikriitika kaldus variandi B poole. Näiteks sai ka Kurt Alandi väga levinud sünopsise aluseks just Nestle tekst,¹⁵ millest võib öelda, et sellest oli kujunenud omamoodi uus *textus receptus*.

See olukord muutus seoses tööga piibliseltsides, kus leiti, et säärane toetumine põhiliselt 19. sajandi tekstikriitika saavutustele on aegunud nii metoodiliselt kui käsikirjaleidude osas. Nii koguti maailma autoriteetsematest tekstikriitikutest kokku toimetus (kuhu mõnda aega kuulus ka eestlane Artur Vööbus), mis andis välja täiesti uue teksti, nimega *The Greek New Testament* (GNT).¹⁶ GNT toimetusse kuulus ka Kurt Aland, kes oli ühtlasi üle võtnud töö Nestle teksti revideerimisel. Tegu oli areneva projektiga ja 1975. aastal ilmunud GNT 3. väljaande tekst (ehkki mitte aparaat ja punktuatsioon) osutus identseks ka Nestle radikaalselt ümber töötatud tekstiga, mis 1979. aastal ilmudes kandis Nestle-Alandi nime.¹⁷ Nestle-Alandi 26. väljaandest ongi tõlgitud UT 1989. Tänapäevaks on ilmunud GNT 4. väljaanne ja Nestle-Alandi 27. väljaanne, kuid põhitekstis siin muutusi pole.¹⁸ Ja see uus GNT/Nestle-Aland „topelt-

¹⁴ Nestle = *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle novis curis elaboravit Erwin Nestle. Editio photomechanicae in maiorem formam producta* (Stuttgart: for the American Bible Society New York published by Privileg. Württ. Bibelanstalt).

¹⁵ *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis editit Kurt Aland. Editio quatra revisa* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1967).

¹⁶ GNT = *The Greek New Testament*: 2nd ed. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research (London: United Bible Societies, 1968); 4th ed. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994). Käesolevaga märgib lühend GNT nende väljaannete konsensust, erinevuste puhul on lisatud väljaande number.

¹⁷ Nestle-Aland = *Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Institutio studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia)*. 26. neu bearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 1990). Nestle-Alandi 27. väljaande tekst: *Nestle-Aland, Greek-English New Testament*. Greek text *Novum Testamentum Graece*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. English text 2nd Edition of the Revised Standard Version. The critical apparatus prepared and edited together with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia by Barbara and Kurt Aland (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994). Käesolevaga märgib lühend Nestle-Aland nende väljaannete konsensust, erinevuste puhul on lisatud väljaande number.

¹⁸ Vt ülaltoodud märkusi. Tekstide samasusest vt Nestle-Aland²⁷, 2*–3* ja GNT⁴, v–vi.

väljaanne” esitab Mt 21:28-32 osas meile taas tekstivariandi A.¹⁹ Meie kirjakoha osas on niisiis võimalik kõnelda uuest konsensusest.²⁰ Ja näiteks ka 1981. aastal ilmunud Nestle-Alandist sõltumatu sünopsis Huck-Greeven esitab variandi A.²¹

Konsensusest kõnelemisele annab värvi juurde võimalus heita pilk GNT/Nestle-Alandi toimkonna töösse. Üks selle liikmetest, Bruce Metzger, avaldas toimkonna nimel tekstikommentaari, mis põhjendas GNT teksti koostamisel tehtud valikuid. Toimkonna otsused on GNT tekstis ja kommentaaris markeeritud tähtedega {A,B,C,D}. {A} tähendab, et tekst on sisuliselt kindel, {B} väljendab mõningat kahtlust, {C} viitab väga suurtele kõhklustele ja {D} tähendab, et õieti pole vahet, milline tekstivariant põhiteksti läheb, sest eba-kindlad on nad kõik. Meie perikoop on markeeritud tähega {C}.²²

3. Tekstilugu: käsikirjad

Niisiis tasub meil siit nüüd edasi minna nende materjalide juurde, millel põhinevad kõik need ülaloetletud tekstiväljaanded – nimelt UT käsikirjade juurde. Ja nüüd lähevad asjad alles tõeliselt põnevaks, sest osutub, et Mt 21:28-32 puhul ei esita käsikirjad meile mitte ainult kahte varianti, vaid hulga rohkem erinevaid võimalusi. Siinkohal tuleb kõigepealt rõhutada seda, et nimetatud tekstivariandid on üldistuse tulemus. Käsikirjade erinevus avaldub eeskätt üksikute sõnade erinevuse tasandil. Nii näiteks on UT 1989 tõlkes esitatud variandis B Jeesuse kuulajate poolt s. 31 öeldud vastus „viimane” käsikirjades esindatud sõnadega ἔσχατος – „viimane”, ὕστερος – „viimane/pärastine” ja δεύτερος – „teine”. Kuid neist detailierinevustest olulisem on, et siinkohal joonistub variantide A ja B kõrval selgesti välja ka tekstivariant C, kus esimene poeg ütleb isale „ei” ja hiljem kahetseb ning läheb tööle, teine ütleb „jaa” ning ei lähe ja kus kuulajad annavad õiguse teisele pojale!²³

¹⁹ Nestle-Aland²⁶ lisas II (Nestle-Aland²⁷ lisa III) on kokkuvõtlikult ära toodud olulisemate varasemate trükiväljaannete seisukoht selles küsimuses: varianti A pooldavad Tischendorf, Vogels (1922/1954) ja Bover (1943/1968). Varianti B pooldavad Westcott-Hort, Nestle, von Soden (1913) ja Merk (1933/1964).

²⁰ GNT⁴ eessõnas ütlevad väljaandjad, et ehkki me ei tohi seda tekstikuju pidada lõplikuks, ei ole praeguse uurimistöö tasemel siiski põhiteksti võimalik põhjendatud muutusi sisse tuua (GNT⁴, vi). Ehk teisisõnu: see tekst on nii kindel kui üldse saab.

²¹ Huck-Greeven = Albert Huck, *Synopsis of the First Three Gospels with the Addition of the Johannine Parallels*. 13th Edition, fundamentally revised by Heinrich Greeven (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1981).

²² GNT², ix–xi, 82. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Third Edition). On behalf of and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies' Greek New Testament*. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren (Stuttgart: United Bible Societies, 1989), XXVIII, 55.

²³ Ühes käsikirjas on veel neljaski variant, kus poegade järjekord on jälle ära vahetatud, aga kuulajad annavad õiguse esimesele pojale, st sellele, kes tööle ei lähe. Tabelis olen selle

Järgneval leheküljel on ära toodud tabel 1, milles on esitatud olulisemad käsikirjalised tekstitunnistajad meie kirjakoha erinevate variantide kohta. Kõigepealt mõni sõna käsikirjade endi ja tabelis toodud info kohta. Vanimad UT käsikirjad on papüürid, neid selle kirjakoha tunnistajatena säilinud ei ole. Edasised säilinud käsikirjad on juba pärgamendid. Need jagatakse kirjastiili kohaselt kaheks eri liigiks. Ligikaudu 4.–10. sajandini oli tarvitusel majuskelstiil ehk untsiaalkiri, tegu on väärtuslike vanade tekstitunnistajatega. Alates 9. sajandist kuni trükikunsti leiutamiseni oli kasutusel minuskelstiil ehk kursiivkiri, enamus UT käsikirju on just need. Tekstitunnistajatena arvestatakse veel liturgilisi leksioonide kogumikke, patristilisi tsitaate ja varajasimaid tõlkeid teistesse keeltesse.²⁴ Tabelis on toodud vanuse järgi grupeeritud kõigepealt info kreekakeelsete käsikirjade kohta, seejärel leiavad käsitlemist tõlked ja kirikuisad. Üksikkäsikirjade järel on kursiivis rooma numbritega märgitud vanus: sajand, millal konkreetne käsikiri on valminud. Kirikuisade puhul on GNT eeskujul näidatud nende surmaaeg.²⁵

4. Tekstikriitika protseduurid

UT eksegeetika üks alusreegleid on, et trükitud tekst on uurijale vaid teenäitajaks, igal konkreetsel juhul peab eksegeet uuritava teksti kuju suhtes langetama iseseisva otsuse.

Siinkohal alustagem tekstikriitika „välispidistest kriteeriumidest“. Üks on see, et käsikirjade arv iseenesest ei tähenda veel midagi. Ehkki variant A kasuks kõnelevad leksioonidekogumikud ja sajad minusklid, on enamasti tegu hiliste käsikirjadega. Asjaolu, et varasemal ajal levinud kolmest tekstivariandist jäi üldlevinuna kasutusele vaid üks, ei taga veel selle ühe õigsust. Käsikirjade puhul tuleb arvesse võtta nende omavahelisi sõltuvusseoseid (ja ka geograafilist levikut). Niisiis: varasemad tekstitunnistajad on üldiselt usaldusväärsemad. Antud juhul näeme, et kõige varasemal teadaoleval tasandil, unitsiaalide ning vanade tõlgete maailmas, ei olegi need tekstivariantide erinevused nii suured (variandil A on küll märgatav ülekaal B ees ja variandil B omakorda C ees, kuid

märkinud sümboliga [D], kuid meie teema ülevaatlikkuse huvides on see esitatud tekstivariandi C all.

²⁴ Vt lähemalt Metzger, *The Text of the New Testament*, 3–92 ja Metzger, *A Textual Commentary*, xiii–xxxi, GNT², xi–xxv.

²⁵ Tabeli koostamisel on kasutatud kõiki üllalootletud tekstikriitika-alaseid väljaandeid. Erinevates teostes on aga tekstikriitiline aparatuur erinev nii oma vormistusest kui ka sisult. Niipalju kui võimalik, olen püüdnud seetõttu märkide asemel esitada üldarusaadavat infot. Täiendava huvi korral tuleb lugejal aga siiski pöörduda nende väljaannete eneste poole (vt eeskätt GNT²/GNT⁴ ja Nestle-Aland²⁶/Nestle-Aland²⁷ aparaadid ja sissejuhatused). Variantide esitamiseks tabelina on eeskuju võetud teosest Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary* (New York: HarperCollins, 1997), 231.

Tabel 1: Uue Testamendi tekstivariandid Mt 21:28-31a

	variant A	variant B	variant C
Esimene poeg Teine poeg Isa tahet täitis	ütleb „Ei”, hiljem läheb ütleb „Jaa”, ei lähe esimene poeg	ütleb „Jaa”, ei lähe ütleb „Ei”, hiljem läheb teine poeg	ütleb „Ei”, hiljem läheb ütleb „Jaa”, ei lähe teine poeg
Käsitõlk			
Papüürused	antud juhul puuduvad		
Untsiaalid	Codex Sinaiticus – IV Codex Ephraemi Rescriptus – V Codex Freerianus – IV/V Codex Sinopensis – VI Codex Rossanensis – VI 0102 – VII Codex Basiliensis – VIII Codex Regius – VIII Codex Bezae Cantabrigiensis – V Codex Boreelianus – IX Codex Cyprius – IX Codex Sangallensis – IX Codex Petropolitanus – IX Codex Wolfii A (ka Codex Harleianus) – IX 0138 – IX Codex Wolfii B – IX/X Codex Monacensis – X	Codex Vaticanus – IV 0233 – VIII Codex Koridethi – IX	Codex Bezae Cantabrigiensis – V
Minuskliid	Nestle-Alandi enamustekst (M), st sõna otseses mõttes sajad käsitõlke <i>alates IX kuni</i> <i>trükipiibliteni</i>	Ferrari käsitõlkade peregrinatsioonid – IX, XIII, XV jt 700 – XI	
Lektsioonide kogud – I	Valdav enamus – <i>alates VIII,</i> <i>üldiselt X ja hilisemad</i>	I ⁵⁴⁷ – XIII	
Vanad tõlked: ladina – it süüria – syr armeenia – arm gruusia – geo Vulgata – vg kopti – cop etioopia – eth kirikuslaavi – slav	cop ^{sa} – III–VI cop ^{meg} – III–VI vg ^{cl} – IV/V vg ^{ww} – IV/V it ^q – VI/VII syr ^p – V eth ^{pp} – VI eth th – VI it ^f – VI syr ^{pal} – VI syr ^h – VII slav – <i>alates IX</i> it ^c – XII/XIII	cop ^{bo} – III–VI cop ^{sa} – III–VI arm – <i>alates V</i> geo – <i>alates V</i> (välja arvatud geo ^a) syr ^{pal} – VI eth – VI	syr ^c – III/IV syr ^s – III/IV it ^a – IV vg st – IV/V it ^b – V it ^d – V it ^e – V it ^{ff2} – V it ^h – IV/V it ^{aur} – VII it ^{r1} – VII it ^l – VII/VIII it ^h – VIII it ^{g1} – IX it ^{ff1} – X geo ^a – X esitab variandi [D]
Kirikuisad	Tatianose Diatessaron – II Irenaeus – 202 Origenes – 254 Eusebius – 339 Hilarius – 367 Chrysostomos – 407 Hieronymus – 419/420 Kyrillos – 444	Tatianose Diatessaron – II Ephraem – 373 Isidorus – 435 Pseudo- Athanasius – VI	Hilarius – 367 Hieronymus – 419/420

tegu pole päris otsustavate erinevustega). Variant C puhul tuleb siiski arvesse võtta ka seda, et sellest tunnistav Codex Bezae esitab ka paljudes teistes kohades üldlevinust erinevat tekstikuju.²⁶ Samas näeme, et ka vanad tõlked on variant C osas päritolult üsna üheülbased, nii kuulub see variant nn. „Lääne tekstitüüpi”. Viimase kohta on uurijad esitanud küll vastakaid arvamusi (eitusel kiituseni), kuid igal juhul tuleb siit esile, et hoolimata sellest, mida trüki-
piiblid meile ütlevad, peame me tõsiselt arvestama ka variandiga C kui võimaliku algse tekstikuju esitajaga.

„Sisemistest kriteeriumidest” kõneldes tuleb aga kõigepealt arvestada reeglita, mille kohaselt raskemini mõistetav tekst on tõenäoliselt vanem. Ümberkirjutajad tegid sageli tekstis muutusi just selguse suunas, mitte vastupidi.²⁷ Ja nii on mitmed uurijad leidnud, et just variant C ongi kõige tõenäolisem algteksti kandidaat!²⁸ Oluliseks tekstikriitilise otsuse langetamise protseduuriks on siin ka „tekstisiseste võimaluste” vaagimine. Kui miski muu ei aita, siis tuleb uurida teksti sisu ja selle sobivust konteksti. Konteksti all mõeldakse tekstikriitikas kõigepealt antud teost ennast (kuidas üks või teine variant haakub Mt tervikuga ja selle mõttemaailmaga), siis teisi evangeeliume ja viimaks evangeeliumide kujunemislugu laiemalt (Mk prioriteet).²⁹ Kaks viimast küsimust lahenevad vahetult teksti tasandil lihtsalt: see perikoop esineb ainult Matteuse evangeeliumis. Kui hinnangu aluseks võtta Mt jutustuse sidusus, siis mõistujutu rakenduse tasandil sobib see lugu siia nagu valatult. Mt 21:23-27 on esitatud perikoop väitlussituatsioonist, kus Jeesus vastab küsimusele tema meelevallast vastuküsimusega (kust oli Johannese ristimine?). Ülempreestrid ja rahvavanemad jäävad poliitilistel põhjustel vastuse võlgu ja Jeesus kasutab seda olukorda, et veelkord oma meelevalla ilmutada – ta lihtsalt keeldub vastamast. Siit edasi tuleb meie mõistujutt ning selle rakenduses on taustteemaks juba Jumala meelevald ning erinevate inimgruppide hoiakud. Võtmetegelaseks on siin taas Johannes. Mt 21:33-46 algab omakorda sõnadega „Kuulge teist mõistujuttu!” See mõistujutt on eelnenule temaatiliselt sarnane (isa ja poegade asemel on nüüd viinamäe omanik ja rentnik) ning selle rakendus toetub eelmise mõistujutu omale. Kui varem öeldi kuulajaile, et tõlnerid ja pordikud saavad Jumala riiki enne neid, siis nüüd kõneldakse neile, et nende käest võetakse Jumala riik ära ja antakse teistele. Niisiis ei ole mingit kahtlust, et meie ees on hoolikalt komponeeritud tekst. Aga see kõik ei aita meid mitte põrmugi erinevate tekstivariantide vahel valimisel, sest sisu tasandil on probleem just meie kirjakoha enese seesmisel tervikkuses ja selle võimaliku algse tähendusvälja kindlaks tegemises. Ainult niipalju on selge, et see, mille me leiame, peab olema kooskõlas Mt jutustuse tervikuga.

²⁶ Metzger, *The Text of the New Testament*, 49–51.

²⁷ *Ibid.*, 209–246.

²⁸ Metzger, *A Textual Commentary*, 55.

²⁹ Metzger, *The Text of the New Testament*, xxvii–xxviii.

Ülalkirjeldatud erinevused UT kreekakeelse teksti trükiväljaannetes ongi põhjendatud peamiselt just sisu-alaste argumentidega. Variandist C ütleb Bruce Metzger otsesõnu, et see „pole mitte ainult raske, vaid mõttetu – poeg, kes ütles „jah”, kuid ei tee midagi, kuuletub oma isa tahtele!”³⁰ Valikut variandi A kasuks B vastu põhjendab Metzger järgnevalt: ümberkirjutajale näis ilmselt loomulik esitada variant B, sest (1) võib väita, et kui esimene poeg kuuletus, poleks olnud tarvidust kutsuda teist ja (2) valitses loomulik tendents samastada sõnakuulmatu poeg ülempreestrite ja rahvavanematega ning sõnakuulmatu poeg maksukogujate ning prostituutidega – viimased aga on mõistujutu rakenduses esitatud järjekorras teisena.³¹ Kui vaadata, kuidas 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi esimesel poolel hakati vahepeal eelistama varianti B, siis näeme, et siingi argumenteeritakse selsamal mõistujutu sisu tasandil. Elmar Salumaa esitab oma Mt eksegeetilises kommentaaris variandi B (mis esindas raamatu kirjutamise ajal tekstikriitika hetkeseisu) ning põhjendab: laps, kes otsekohe annab jaatava vastuse, on viiteks preestritele ja kirjatundjatele, võibolla ka kogu juutkonnale, kellel olid ju „käsk ja prohvetid”. Iisrael oli Jumala „esikpoeg”, mistõttu on loomulik, et kõigepealt pöörduakse tema poole. Kuid ta arwab piisavat ainult „jah” ütlemisest, teod jäävad tegemata. Ja nüüd on loogiline, et tegemata tööd nägev isa pöördub ka teise lapse poole. See laps ei tea midagi „käsust ja prohvetitest”; esialgu ta eitab, kuid pärast kahetseb ja läheb ikkagi tööle. See teine liik on „tõlnerid ja hoorad”, keda usklik juutkond põlastas. Vanakiriklik tõlgendus toob siia sisse „paganad”. Salumaa võtab oma mõttearenduse kokku: „Kõike seda silmas pidades on ... tekstivariant loogilisem ja kahtlemata ka algsem. Teist varianti on märksa raskem viia seosesse Jeesuse enda antud tõlgendusega.”³²

Kuna tekstikuju-alaste valikute aluseks on olnud suuresti just selle sisu, siis tuleb meilgi seda nüüd pisut lähemalt analüüsida. Meie ees on kõigepealt kaks teineteisega põimuvat probleemi: kui terviklik on meie perikoop ja millisesse žanri see õieti kuulub?

5. Allegooria?

Evangeeliumis edastatakse see lõik ühe episoodina kannatusnädalal toimunud sündmustest. Kui võtta evangelisti poolt esitatut nii, nagu ta ilmselt ise kavatses, siis on selge, et esimeses plaanis on meie ees aruanne ühest sündmusest ja et seda aruannet tuleb võtta tervikuna. Sel puhul on tegu stseeniga, kus Jeesus jutustab konkreetset kuulajaskonda silmas pidades ühe loo (s.28-31a), mida ei saa mõista lahus tema rakendusest (s.31b-32). Sellisel juhul näib see mõistujutt oma žanrilt olevat allegooria. James D.G. Dunn iseloomustab allegooriat nõnda: selle eripäraseks tunnusjooneks on hoiak, mille kohaselt teksti mõistetakse teatud laadi koodi või salakirjana, tõlgendus tähendab vahetult vaatlusaluse teksti

³⁰ Metzger, *A Textual Commentary*, 55.

³¹ *Ibid.*, 56.

³² Elmar Salumaa, *Matteuse rõõmusõnum* (Tallinn: Logos, 2001), 557. 559j.

dekodeerimist. Tekstil on vähemalt kaks tähendusetasandit: sõnasõnaline, pealispindne tähendus ja sügavam tõeline tähendus.³³ Meie perikoobi puhul loob allegooriline seletus silla Jeesuse jutustatud loo ning kuulajaskonna vahel. Jeesus seisab pühakojas ning räägib loo kahest pojast – kuid tegelikult siiski mitte: ta räägib hoopis rahvavanematest ja ülempreestritest. Mõistuloo iga element omab vastet kuulajaskonna elus: isa on Jumal; viinamägi on Jumala riik; viinamäele tööle minek on Jumala riiki sisenemine (mis on omakorda seotud suhtumisega Ristija Johannesesse); poeg, kes ütles alguses „ei” ja hiljem parandas meelt, on ülempreestrid ja rahvavanemad; poeg, kes ütles „jah”, kuid tööle ei läinud, on tõlnerid ja pordikud. Ja nii mõistetuna on selle loo teemaks Iisraeli usukogukonna piirid (kes on „sees”, kes „väljas”)³⁴ ja selle olemus. Jeesus defineerib „Iisraeli” mõiste ümber: Jumala riigi ukseks on just suhtumine Johannese poolt näidatud „õiguse teesse”, mitte aga senised arusaamad, mispuhul inimese kuuluvus Iisraeli oli seotud Seaduse nõuete järgimisega.³⁵

Allegooria tuumaks on mõistujutu rakendusala – situatsioon, milles Jeesus kõneleb teatud konkreetse kuulajaskonnaga. Ja selle olukorra sisuks on perikoobi vahetuid piire ületav küsimus Jeesuse meelevallast. Vastuseks oponentide soovimatusele Johannese osas seisukohta võtta kinnitab Jeesus siin Johannese näidatud „õiguse tee” autoriteetsust. Seega on aga tema poolt peidetult välja öeldud sõnum järgmine: lõppkokkuvõttes sõltub kuulajate olukord Jumala ees just sellest, kuidas nad suhtuvad temasse endasse! Nagu mitmed kommentaatorid ja piiblitoimetajad märgivad, ilmutab ka meie perikoobile järgnev lugu just allegooria iseloomu³⁶ ning selle rakendus kinnitab eelmise mõistukõne tähendust veelgi jõulisemalt. Kogu situatsioon lõpeb üldistusega s.46j: „Kui ülempreestrid ja variserid seda Jeesuse mõistujuttu kuulsid, taipasid nad, et *Ta seda räägib nende kohta* ja nad otsisid võimalust Teda kinni võtta, kuid

³³ James D.G. **Dunn**, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1994), 86.

³⁴ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 232.542.

³⁵ Just nõnda on seda mõistnud piiblikommenteerijate loendamatud põlvkonnad, sh Salumaa, *Matteuse rõõmusõnum*, 560j. Näiteks E.P. Sanders kirjutab: „Ma panen ette, et Jeesuse sõnumi uudsus ja pahameelt tekitavus oli selles, et nurjatud, kes tema juurde tulid, võeti jumalariiki vastu hoolimata sellest, et nad ei parandanud meelt nõnda, nagu sellest asjast üldiselt aru saadi. See tähendab, et nad võeti vastu hoolimata sellest, et nad ei heastanud tehtut, ei toonud ohvrit ja ei pöördunud kuulekuseks seaduse poole. Jeesus pakkus Iisraeli nurjatutele osadust märgiks, et Jumal päästab nad, ja ta ei seostanud seda seaduse poole pöördumisega. Ta võis väga hästi arvata, et... kui nad aktsepteerivad tema sõnumi, saavad nad päästetud. Kui Jeesus lisis siia säärased avaldused nagu see, et maksukogujad ja prostituudid sisenevad jumalariiki enne õigeid (Mt 21:31), siis pahandus suurenes.” (E.P. **Sanders**, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 207j.)

³⁶ Nii **NJB** = *The New Jerusalem Bible* (London: Darton, Longman & Todd, 1985), 1645. Sedasama paralleelse Mk 12:1-11 kohta: UT 1989, 157 ning Robert H. **Stein**, „Parables” – *The Oxford Companion to the Bible*. Eds. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 567.

kartsid rahvahulki, sest need pidasid Jeesust prohvetiks.” Allegooria kasutamise praktika on evangelistile tuntud asi: näiteks mõistujuttudes külvajast (Mt 13:1-9.18-23) ja raiheinast (Mt 13:24-30.36-43) on see esitatud eksplitsiitselt.

Kui meil on siin nüüd tegu ühe terviksündmusega, mille käigus jutustatud lugu on allegooria, siis on muidugi selge, et tekstivariant C on kõige raskemini taibatav. Tõlnerid ja pordikud ei saa kuidagi olla see poeg, kes alguses ütles „ei”, siis kahetsedes tööle läks ja ikkagi valesti talitajaks jäi. Üks võimalik seletus kõneleb siiski ka C kasuks. Metzger viitab Hieronymusele, kes oli tuttav C-varianti esitavate käsikirjadega ning pakkus selle seletuseks, et juba mõistuloo jutustamise ajal said kuulajad aru, kuhu Jeesus oma jutuga sihhib ning andsid siis meelega vale vastuse, et selle kaudu mõistuloo mõju vähendada.³⁷ See on vähemalt võimalik, eks ole? Kui me sellega aga ikkagi ei nõustu, siis jääb meil valida variantide A ja B vahel. Kõigepealt tuleb siin märkida, et poegade järjekord mõistujutus ei seisa paratamatus seoses allegooria tähendusega. Wendell E. Langley märgib, et Hieronymus oli tuttav kõigi võimalustega. Tema jaoks esindas poeg, kes ütles alguses „ei”, paganaid, ja poeg, kes ütles alguses „jaa”, juute. Ja hoolimata sellest, et variant B oleks ajaloolises plaanis loomulikum (Jumala rahvaks said ju alguses juudid ning alles hiljem paganad), eelistas Hieronymus varianti A.³⁸

Eespool märkisin, et Mt tekst on üldplaanis hoolikalt komponeeritud. Nüüd sõltub meie otsus A või B kasuks sellest, kui hoolikaks me arvame evangelisti oma allegooria esitamisel ka sellesama perikoobi siseselt, Mt 21:28-32 seesmise terviklikkuse plaanis. Kui me oleme temast väga heal arvamusel, siis on õige muidugi B ja variandid A ja C on hilisema ümberkirjutusvea tulemus. Kui me aga leiame, et evangelisti algses variandis võis siiski olla ka ebajärjekindlusi, siis on õige variant A; B on hilisema harmoniseerimise ning C ümberkirjutusvea tulemus. Ning just siin rõhutavad Funk ja Hoover, et Jeesuse jutustatud lugu ei klapi nagunii hästi kokku s.32 rakendusega: maksukogujad ja prostituudid ei ütelnud esmalt „ei”, et siis hiljem meelt parandada – nad ütlesid „jaa” ja uskusid; variserid aga ütlesid „ei” ja jäidki uskmatuteks.³⁹ Allegooria on siin täiuslikkusest üsna kaugel. Aga kas see lugu üldse on allegooria?

6. Allegoriseeritud tähendamissõna?

Üsna üksmeelselt käsitletakse uurijate poolt meie lugu mitte otseselt allegooriana, vaid säärase mõistujutuna, millel on evangeeliumides iseseiva žanri tunnused. Vastav kreeka mõiste on siin παραβολή, mida käesolevas artiklis ees-tindan *terminus technicusena* kui „tähendamissõna” (neis seostes oleks „mõistujutt” seesama asi avaramas mõttes). Tähendamissõnu on palju uuritud, siinkohal

³⁷ Metzger, *A Textual Commentary*, 56.

³⁸ Wendell E. Langley S.J., „The Parable of the Two Sons (Matthew 21:28-32) Against Its Semitic and Rabbinic Backdrop” – *CBQ* 58, Ap 1996, 231.

³⁹ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 232.

ehk kõige olulisem on kohe märkida, et tegu on just Jeesusele iseloomuliku kõnevormiga ja et sellele ei ole tema kaasajast eriti palju sarnast kõrvale panna,⁴⁰ samas kui allegooria žanr oli tuntud ja kasutatud. Siit tuleb omakorda aga arusaam, et ühe ja sama loo raames võib meil tegemist olla korraga kahe erineva žanriga: esialgse Jeesuse poolt jutustatud tähendamissõna ja seda seletava allegooriaga. Ülalmainitud Mt 13 mõistujutud külvajast ja raiheinast on säärase fenomeni kõige selgejoonelisemad väljendused.

Tähendamissõnade allegoriseeriva seletuse puhul postuleeritakse uurijate poolt sageli ka nende sekundaarsus võrdluses tähendamissõna enesega. Tees on säärane, et Jeesus kõneles tähendamissõnades, aga evangeeliumidesse üleskirjutatud materjal on nende aastakümnete jooksul, mis jäi Jeesuse elu ja tegevuse ning evangeeliumide kirjaneku vahele (st siis Jeesuse kõnede suulise edastamise perioodil), läbi teinud märkimisväärse arengu. Arengu aluseks sai asjaolu, et tähendamissõnade kuulajate olukord muutus aja jooksul. Muutus puudutas nii väliseid asjaolusid kui ka kuulajaskonna kristoloogiliste arusaamade arengut.⁴¹ Meie loo juures tuleb silmas pidada näiteks asjaolu, et ajal, mil Mt tekst koostati, olid evangeeliumi lugejate jaoks need maksukogujad ja prostituudid, kes olid Jeesusesse uskuva kogukonnaga liitunud, juba selgesti jumalariigi sees ning need ülempreestrid, rahvavanemad ja variserid, kes Jeesuse tagasi lükkasid, sellest välja jäänud. Nii on võimalik, et Mt 21:32 ütlus Johannesest on lihtsalt osa evangelisti juturaamist, mille abil ta on s.28-31 tähendamissõna sidunud oma jutustuse teiste osadega. Salmide 23-46 tervikjutustuse ladusus oleks säärase protseduuri abil kindlustatud, samas aga ei tähenda see, et kasutatud tähendamissõna evangelisti allegoorilise seletusega ideaalselt haakuks. Nagu märgivad Gerd Theissen ja Annette Merz, on säärsed tähendamissõna moraliseerivad lõpud evangeeliumides sagedasti sekundaarsed ja varieeruvad. Asi on selles, et nn. „puhas” tähendamissõna kätkeb endas tihti rohkem kui ühte rakendusvõimalust ja need võivad mõnikord omavahel isegi vastuolus olla.⁴²

Selle viimatinimetatud asjaolu mõistmiseks tuleb meil kõigepealt lahti rääkida järgmine küsimus: mis siis ikkagi on tähendamissõna ja kuidas see allegooriast erineb? Sünoptilistes evangeeliumides viitab termin παραβολή mitme-

⁴⁰ James L. **Bailey**, Lyle D. **Vander Broek**, *Literary Forms in the New Testament* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 105j.

⁴¹ Vt Alan F. **Segal**, „Matthew’s Jewish Voice” – *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Ed. David L. Balch (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 3–37 (eriti 22–25) ja Eduard **Schweizer**, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 15–17 tähendamissõnade arengukäigust üldiselt.

⁴² Gerd **Theissen**, Annette **Merz**, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 334. Nad toovad näiteks Lk 16:1-7, millele järgneb rida erinevaid rakendusi: s.8 riikaliikkuse kiitus; s.9 soovitus kasutada raha sotsiaalselt sõprade leidmiseks; s.10–12 üleskutse ustavuseks pisiasjadeski; s.13 Jumala ja mammona teenimise ühildamatus.

sugustele erinevatele kujundliku kõne vormidele alates vanasõnalaadsetest ütlustest (näit Mt 15:14 variseridest: „Nad on pimedate sõgedad teejuhid. Aga kui pime juhib pimedat, kukuvad mõlemad auku”) kuni detailse allegooriani välja (Mt 13:18: „Teie kuulge nüüd külvaja mõistujutu tähendust” (otsesõnu: kuulge nüüd külvaja mõistujuttu). Sellegipoolest eristatakse alates 19. sajandi lõpust Adolf Jülicheri jälgedes tähendamissõna allegooriast. Kõige olulisem tees sedastab siinkohal tähendamissõna ja allegooria erinevuse võrdlusmehhanismis. Allegoorias ühendab kõnekujundit selle rakendusala terve rida kõrvutiasetsevaid võrdluspunkte, tähendamissõna esitab seevastu aga ainult ühe võrdluspunkti (isegi siis, kui tähendamissõna-siseselt võib kirjeldada mitmeid täiendavaid tähendusrikkaid individuaalseid tunnusjooni, ei kummuta need tähendamissõna jutustuse suletud terviklikkust ja selle peamise võrdluspunkti poolt esitatut).⁴³

Mt 13:3-9 mõistujutt külvajast leiab võrreldes s.18-23 esitatud allegoreesiga nüüd hoopis teistsuguse rakenduse. See lugu on kõigepealt terviklik: külvaja läheb alguses külvama ja lõpus saab ta saagi. See lugu on argine: Jeesuse kuulajate hulges polnud inimest, kes poleks teadnud, mida põllutöö tähendab. Jeesuse-aegses ühiskonnas oli ligi 90% elanikkonnast seotud põllumajandusega. See tähendas rasket igapäevast tööd ja vaevaga teenitud hüvet. UT sotsiaalteaduslikku analüüsi viljelevad uurijad rõhutavad, et sellega kaasnes elukäsitlus, mille kohaselt kõik siin maailmas kättesaadavad hüved ja ressursid (nii materiaalsed kui mittemateriaalsed) on piiratud.⁴⁴ Ning siit näeme, et oma argisusest hoolimata on see lugu ühtlasi ka üllatav: milline külvaja kirjeldaks nii detailselt seda, kuidas ta sõna otseses mõttes raiskab ära kolmveerandi oma seemneviljast?⁴⁵ Erinevalt s.18-23 allegooriast, kus pööratakse tähelepanu erinevat tüüpi pinnastele, on siin loo keskmes külvaja isik: hoolimata arusaamatust raiskamisest saab ta ikkagi küllusliku saagi (s.8). On üsna ilmne, et säärasel puhul võrreldakse tähendamissõnas kuulajate poolt eeldatud „argikülvaja” ratsionaalset ja kokkuhoidlikku maailma jutustuse külvaja imelise tegevusega. Tähendamissõnas on olemas „tähendusrikkad individuaalsed tunnused” (pinnase eri tüübid, seemne viljatuks jäämise põhjused), mis ahvatlevad allegoreesiks, kuid kõik need on allutatud jutustuse põhiteemale: külvaja ebatavalisele käitumisele. Allegoorias juurdub jutustuse rakendusala tõlgendaja elusituatsioonis (mõistujutt räägib kuulajale temast endast), tähendamissõnas on see elusituatsioon aga jutustuse lähtepunktiks, rakendusala on seda ületavas maailmas (mõistujutt räägib kuulajale millestki muust kui temast endast). Just siit saab võimalikuks nende rakendusvõimaluste paljusus.

⁴³ Theissen, Merz, *The Historical Jesus*, 316–326.

⁴⁴ Philip F. Esler, *The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific Approaches to New Testament interpretation* (London and New York: Routledge, 1994), 34–35; Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 90–116.

⁴⁵ Schweizer, *A Theological Introduction*, 15.

7. Tähendamissõna iseseisvalt

Eeldusel, et Mt 21:32 on tähendamissõna suhtes sekundaarne lisandus, tuleb meil uurida, mis s.28-31 esitatu juures on selle jutustuse põhiteemaks. Robert H. Stein soovitab siin pöörata tähelepanu kolmele asjaolule:

- a) see, mis tuleb lõpus, on reeglina kõige olulisem;
- b) eriti tähtis on jutustuses sisalduv otsene kõne;
- c) tuleb tähele panna, kellele või millele on kõige rohkem jutustuse ruumi pühendatud.⁴⁶

Alustagem punktist (2): kes kellelegi mida ütleb? Salm 21 algab kuulajatele suunatud sissejuhatusega; s.21b-30 kirjeldab isa, kes pöördub järgemööda oma poegade poole sooviga, et nood tööle läheksid, ning poegade vastuseid; s.31a küsitakse kuulajailt nende hinnangut jutustatud loo kohta; s.31b on kuulajate vastus; s.31c algab uus ütlus. Siis jutustuse mahu küsimused (3): tähendamissõnas on kreeka keeles 77 sõna (mõnes käsikirjas on siin väikesi erinevusi, aga need pole kuigi määravad), sellest sissejuhatus 4 (aga mis teie arvate?) ja kokkuvõtte (Jeesus ütle neile...) 20 sõna. Tähendamissõna põhiosas (53 sõna) esinevad 7 korda sõna „ütleva” vormid (veel 2 korda kokkuvõttes) ja 5 korda lineaarset liikumist väljendavad tegusõnad (veel 1 kord kokkuvõttes); „tahtmisest” on otseselt juttu kaks korda (kokkuvõttes seda enam pole). Kokkuvõtte sisaldab kandvaid mõisteid, mis eelnevas puuduvad (*aamen, tõlnerid ja pordikud, Jumala riik*). Neist punktidest näeme, et nii jutustuse otsese kõne kui mahu tasandil on tähendamissõna kandvaks teljeks just isa dialoog poegadega. Liigendus Mt 21:28-31+32 ei pruugi seega olla ammendav. Tähendamissõna lõpuks (1) tuleb pidada kuulajatele esitatud küsimust: „Kumb neist tegi isa tahtmist?” ja nende vastust („Esimene/viimane”). Ütlus „Tõesti... tõlnerid ja pordikud saavad enne teid Jumala riiki!” on aga juba eelnenut kokkuvõttev moraal. Niisiis on mõttekam rääkida liigendusest s.28-31b+31c+32. Algele tähendamissõnale on evangeeliumis niisiis lisatud kaks rakendust (muidugi – siis, kui arvata s.31c-32 tervikuks, oleks rakendusi ainult üks). Siit edasi tuleb uurida, kuidas on kooskõlas tähendamissõna lõpp ja selle tähendusrikkad individuaalsed tunnusjooned. Meie ees avanevad erinevad võimalused.

7.1. Tähendamissõnas kõrvutatakse sõnad ja teod?

Jeesus küsib: „Kumb neist tegi isa tahtmist?” Küsimuses kasutatud „tegi... tahtmist” (ἐποίησεν τὸ θέλημα) haakub selgesti isa poolt kaks korda väljendatud sooviga „mine täna tööle” (s.28 ja implitsiitselt s.30). Võtmeks on siin isa korraldus. Tähendamissõna peamine võrdluspunkt seisneks siis Jeesuse küsimuses. Tekstis kõrvutatakse sõnad ja teod.

⁴⁶ Stein, *Parables*, 569.

Ja siiski ei saa me siin vastusega kiirustades öelda, et üks välistaks teise. Bruce Malina toob esile, et antiikses semiidi mõttemaailmas oli tüüpiline hinnata inimest eeskätt tema sotsiaalse aktiivsuse põhjal. Siin kasutati inim-anatoomiast ammutatud metafoore, mis kirjeldasid inimese kolme valdkonda:

- a) „silmad-süda”-valdkond hõlmab inimese emotsioonide ja vaid talle endale teadaolevate mõtete suhet välismaailmaga;
- b) valdkonnas „suu-kõrvad” väljendatakse need mõtted eesmärgipäraselt;
- c) valdkonnas „käed-jalad” realiseeruvad need tegelikkuses.

Anatoomial põhinevad metafoorid ise olid muidugi mitmekesised, nii kuuluvad kokku „süda” ja „tahtma”, „suu” ja „ütleva” jne. Ideaaliks oli aga harmoonia, inimese terviklikkus väljendus nende kolme valdkonna kooskõlas. Just sel põhjusel leiame, et selle ideaali taotlemisel rakendati kujundlikus kõnes mitmesuguseid vastandusi, mis pidid esile tooma muutust vajavad probleemalad.⁴⁷ Meie perikoobis on esindatud kõik kolm tasandit. Isa puhul näeme valitsemas harmooniat: tema tahtmine („silmad-süda”-valdkond) väljendub tegudes („käed-jalad”), ta läheb poegade juurde ning kõnetab neid („suu-kõrvad”). Poegade puhul on aga sõnad ja teod vastuolus. Vastuolu on aga inimese seesmiste mõtetega seotud – seda näeme näiteks pojast, kes alguses ütleb „ei”, kuid hiljem kahetseb („silmad-süda”-valdkond). Jeesuse-poolne sõnade ja tegude vastandamise praktika on hästi esindatud nii Mt mõttemaailmas kui Jeesuse ütluste maailmas laiemalt: tähendamissõnas Mt 7:24-27 // Lk 6:47-49 vastandatakse kaks majaehitajat (see, kes Jeesuse sõnu kuuleb ja teeb nende järgi, on kui majaehitaja, kes ehitas hoone kindlale vundamendile, kes aga kuuleb ja ei tee, on kui see, kelle ehitis on rajatud ebakindlale liivale); sealsamas eespool Mt 7:21 // Lk 6:46 on Jeesuse ütlus, mille algupärasemaks vormiks on ilmselt Lk esitatu: „Aga miks te mind hüüate ‘Issand, Issand!’ ega tee, mida ma ütlen?” (vrd Egertoni evangeelium 3:5).⁴⁸ Kõigil neil puhkudel ei ole Jeesuse ütluste tuumaks mitte tegude eelistamine sõnadele, vaid pigem nõue, et inimese sõnad ja teod oleksid kooskõlas. Nii lähtub meie tähendamissõna kuulajaile tuttavast argikogemusest (sõnade ja tegude vastuolu) ning viitab inimese terviklikkuse vajadusele.

7.1.1. Sõnade kõrvutamise tegudega loob võimaluse allegoreesiks?

Loomulikult on meile siin kohe ilmne, et nimetatud seletusviisiga klappivad kokku ainult tekstivariandid A ja B. Variant C on siin täiesti ebakohane. Küll aga on mõistetav, kuidas siia s.31c-32 allegoriseeriv lõpp liituda võib. Jeesuse oponentide sõnad ja teod ei ole kooskõlas. Mt 23:3 on seesama teema avatud otsesõnu: „Kõike nüüd, mida nad iganes teile ütlevad, seda tehke ja pidage, aga ärge tehke nende tegusid mööda, sest nad räägivad küll, aga ise ei tee.”

⁴⁷ Malina, *The New Testament World*, 73–81.

⁴⁸ Egertoni evangeeliumi teksti leiab teosest: Robert J. Miller (Ed.), *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version* (New York: HarperCollins, 1994), 412–417.

7.2. Tähenamissõnas kõrvutatakse kaks poega?

Seda tähenamissõna võib mõista aga ka nõnda, et sõnade ja tegude asemel kõrvutatakse siin hoopiski isa kahte poega. Tähendusrikasteks individuaalseteks tunnusjoonteks isa korralduse kõrval tuleks sel puhul pidada kahte dialoogis esinevat sõna. Esimene neist on meie tõlke „poeg”, mis algselt (τέκνον) tähendab siiski avaramalt „laps”. Põhiliselt viidatakse selle kaudu vahetule perekondlikule suhtele ja üttena öeldult on siin mõnikord tajutav ka erilise läheduse varjund.⁴⁹ Teiseks sõnaks on isa korraldusega nõusolekut kinnitanud poja väljend κύριε, mida tuleks otsesõnu tõlkida ‘isand’ (väljendis „Küll ma lähen, isand!”). Siin on väljendatud poja aupaklik ja isa autoriteeti tunnustav hoiak.

Meie ajastu suunab meid hindama funktsionaalsust isegi peresuhetes ja nii eeldame me enamasti iseenesestmõistetavaks isa soovi, et töö viinamäel peab maksu mis maksab tehtud saama. Pealegi kõlab lause „Poeg, mine täna tööle viinamäele!” meile kangesti sarnasena lausega „Laps, vii prügiämber välja!” Ja nii me ei imestagi eriti, kui pärast valjusti kõlanud „jah”-sõna on prügiämber veel mitu tundi hiljem sama täis kui enne või kui vastuseks kostab torisev „Ei viitsi praegu”. Aga meie kaasaegsed iseenesestmõistetavused ei pruugi siiski alati ühilduda UT-aegse Vahemeremaade-maailma kultuurinormidega ja seal loomulikuks peetuga. Üllatusi jätkub selles plaanis tänapäevalgi. Wendell E. Langley vahendab loo 20. sajandi misjonärist, kes jutustas antud tähenamissõna ühele palestiinlaste grupile. Misjonäri imestuseks eelistasid nood üksmeelselt „viisaka” poja vastust: „Päeva töö viinamäel on väike asi, kuid öelda ‘ei’ oma isa habemele on kohutav patt.”⁵⁰

Piibli sotsiaalteaduslikku analüüsi viljelevad uurijad leiavad selle hinnangu ka UT ajastule adekvaatse ja iseloomuliku olevat. Käesolevas artiklis on juba põgusalt käsitletud mõningaid selliseid toonaste inimeste mõtlemist ja käitumist iseloomustavaid kultuurijooni, mis erinevad meie ühiskondlikest mõttemallidest. Üheks sääraseks kõige olulisemaks kultuurijooneks on Vahemeremaade ühiskondade orienteeritus aule. Au oli fundamentaalne kultuurinorm, hool selle pärast ulatus kõikidesse eluvaldkondadesse. Lihtsalt öelduna tähendab au reputatsiooni. Au on seotud inimese sotsiaalse staatuse ja selle avaliku tunnustamisega. Just viimane on ülioluline: au on inimese väärtus tema enda silmis ja ühtlasi ka tema väärtus ühiskonna silmis.⁵¹

⁴⁹ Meie loo kontekstis peavad tänapäeval toda ütet lähedust väljendavaks sõnaks näiteks Barclay M. Newman ja Philip C. Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1988), 658.

⁵⁰ Langley, *The Parable of the Two Sons*, 232.

⁵¹ Richard L. Rohrbaugh, „Legitimizing Sonship – A Test of Honour. A Social-scientific Study of Luke 4:1-30.” – *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 183–184.

Bruce Malina avab seda nõnda: inimeste käitumine, mõtlemine ja emotsioonid on seotud võimu, sool põhineva staatuse ja religiooni pakutavate sümbolitega. Nende inimeste hulk, keda sa võid kontrollida, on määratletud sinu mehe- või naisestaatusega, sinu positsiooniga grupis, kuhu sa kuulud ja selle grupi positsiooniga teiste gruppide suhtes. Nõueldes avalikult endale staatusekohast positsiooni esitad sa au-kohase nõude. Kui pereisa (mis on sooroll ja ühiskonna hierarhiaredeli üks staatusi) käsib oma lastel midagi teha ja need kuuletuvad, siis käituvad nad tema suhtes austavalt. Teised, kes seda pealt näevad, tunnustavad: ta on auväärne isa. Kuid kui lapsed isa käsule ei kuuletu, siis häbistavad nad isa, mehe kaaslased hakkavad teda naeruvääristama, kinnitades, et ta pole auväärne mees. Au on niisiis sotsiaalne kapital, raha, mis paneb käima ühiskondliku elu rattad ja motiveerib inimeste käitumist. Aule orienteeritud ühiskonnas elav inimene mõtleb pidevalt kultuurinormidele ja võrdleb nendega nii enda kui oma kaaslaste käitumist. Kui ta on veendunud, et tema tegevus vastab ühiskondlikele ideaalidele, siis ootab ta, et ka teised tema ümber seda tunnustaksid ja talle au annaksid.⁵² Ja nii see reeglina sünnibki.

Kuid siin on üks „aga” – nagu teisedki väärtused, on ka au limiteeritud hüve. Ühelt poolt on au omistatud: see kuulub sulle tänu sellele sotsiaalsele positsioonile, kuhu sa ühiskonnas paigutud. Loomulikult on ühiskonnas võimukad ja võimutud, kuid igaühel on siiski oma au ja oma väärikus, mis on teiste poolt tunnustatud. Üks väga tähtis aspekt on siinjuures asjaolu, et säärane omistatud au on sageli seotud grupiga, kuhu inimene kuulub: üks inimene võib häbistada tervet gruppi ja vastupidi – ta võib sellele tuua au. Kõige tähtsam grupp, mis inimese olu ja käitumist määras, oli tema perekond. Taas näeme, et isa-lastesuhed ei ole lihtsalt nende omavaheline asi – sel on palju avaram tähendus. Au võib olla inimesele omistatud ka individuaalselt: kui kõrgel positsioonil olev inimene alamat soosima asub, siis omistab ta sellega oma soosikule (ja tema pereliikmetele) täiendavat au. Teiselt poolt võib au olla aga ka omandatud. Just siit mure au kaotamise pärast: sa võid esitada teisele väljakutse ja sõltuvalt tema vastusest võid sa teda häbistades osa tema aust endale haarata. Vahemeremaade ühiskondades eristatakse teravalt pereliikmeid väljaspoolseisjatest: pereliikmeid võib usaldada, teisi tuleb kahtlustada. Eristusjooni on veelgi: oma küla inimesed on usaldusväärsemad kui võõrad jne. Nimelt sellel, omadest väljapoole jääval pinnal toimub võistlus au pärast. Praktiliselt iga sotsiaalse suhtluse vorm võib osalejatele osutada võimaluseks omistada endale au kellegi teise arvelt. Säärast ühiskonnatüüpi nimetatakse antropoloogias „agonistlikuks” (krk ἀγών – võistlus).⁵³

Tähendamissõnas pöördub isa laste poole, öeldes kummalegi sedasama: „Laps, mine täna tööle.” Üks poegadest ei pea isa autoriteeti millekski ja häbistab isa ning selle kaudu kogu oma perekonda: „Ei taha!” Teine mõistab öeldus sisalduvat allteksti ning vastab aupaklikult: „Mina (meie tõlkes ‘küll ma lähen’),

⁵² Malina, *The New Testament World*, 31–32.

⁵³ Esler, *The First Christians in their Social Worlds*, 25–27.

isand.” Õigesti käitus teine poeg, sest aupaklikkus isa suhtes oli olulisem kui tegelik töö. Nii on tekstivariant C arusaadav, me võime üsna julgesti hüljata kõik need hinnangud, mis ütlevad, et sel puhul on tegu mõttetuse ja ümberkirjutusvea tuima tähenduseta kopeerimisega. Kui algtekstis oligi variant A või B, siis C võis tekkida ja levida just seetõttu, et see sobis väga hästi toonasesse kultuurikonteksti. Aga kuidas ühilduvad siinesitatud kaalutlused tähendamissõna rakendusega Mt 21:31c-32?

7.2.1. Tähendamissõna kõrvutab kaks poega, selle rakendus seostab kuulajad ühega poegadest?

Funk ja Hoover märgivad, et rida uurijaid on leidnud selle tähendamissõna tuumaks olevat dilemma.⁵⁴ Nimelt ei käitu ju kumbki poeg siin ideaali kohaselt. Üks poeg austab oma isa, öeldes „jah”, kuid häbistab teda sellega, et ta tegelikult tööle ei lähe. Teine poeg häbistab isa oma „ei”-sõnaga, kuid hiljem austab teda oma meelearandusega. Siin on oluline mõista, et variant C vastus on õige eeldusel, et siia loetakse juurde lisatähendus: Jeesuse küsimust „Kumb neist tegi isa tahtmist?” mõistetakse siin küsimusena „Mis on tähtsam, kas tehtud töö või aupaklikkus isa suhtes?” Misjonäri üllatanud palestiinlased vastasid tähendamissõnale just selles plaanis. Aga kui me tahame hinnata otseselt poegade käitumist, siis ühiskonnas, kus au ja häbi on fundamentaalsed väärtused, ei olegi sellele tähendamissõnale päris õiget vastust: mõlemad pojad on oma isa häbistanud.

Mis oleks sellisel juhul selle dilemma sõnumiks? Theissen ja Merz tuletavad meile meelde, et Jeesuse mõistujutud rakendavad sageli nn „fikseeritud metafoore”, mispuhul teatud kõnekujunditel oli üleüldiselt teadaolev kindlaks kujunenud tähendusväli. Näiteks „viinamägi” oli võrdpildiks Iisraelist.⁵⁵ Samas plaanis on Iisrael kui rahvas „Jumala Poeg”, Jumal aga on Iisraeli „Isa”.⁵⁶ Kuna isa pöördub mõlema poja poole kõnetusega „laps” ja saadab nad tööle, siis on üsna põhjendatud arvata selle tähendamissõna kontekstiks toonane religioossetest sisevastuoludest küllastatud kultuuriolukorras, milles sõna „Iisrael” ise erinevatele religioossetele usugruppidele mõneti erinevaid asju tähendas. Jeesuse jutustatud lugu on siin ühemõtteline just esitatud dilemmana: mitte kumbki poegadest ei tee isa tahtmist kõiges, mõlemad üritavad isa austada, aga samaaegselt ka häbistavad teda. Siintoodud seletus on seejuures rakendatav kõigi tekstivariantide puhul, sest ükski neist ei ole adekvaatne.

Mt 21:31c-32 esitatut tuleks sel puhul mõista ühe elemendina tervik-sündmuse Mt 21:23-46 retoorikas. „Eelloos” s.23-27 esitatakse Jeesusele väljakutse tema meelevalda kohta, Jeesus pareerib selle viitega Ristija Johannesele. Siis esitab ta s.28-31a dilemma, milles kuulajaile teadvustatakse, et veatuid

⁵⁴ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 232.

⁵⁵ Theissen, Merz, *The Historical Jesus*, 325.

⁵⁶ Vt näiteks 2Ms 4:22j ja Ho 11:1 „Jumala poja” ning 1Aj 29:10; Js 63:16; 64:7 Jumala kui Iisraeli Isa kohta.

poegi polegi Iisraelis seni olnud. Kuulajate vastus oli tõenäoliselt variandi C kohane, Jeesus kasutab oma reaktsioonis ära aga loos paratamatult kõlanud dissonantsielemendi ning kõrvutab kuulajad patuseks peetutega: nemad saavad Jumala riiki „enne teid”; lisaks viidatakse nende suhtumisele Ristija Johannesesse. Siiski ei ole selles plaanis tegu allegooriaga ning vastandusega „Iisraeli sees/sellest väljas”, mõlemad inimgrupid on Jeesuse poolt käsitletud kui „sees-olijad” (sarnaselt tähendamissõnale variserist ja tõlnerist Lk 18:9-14). Salmist 33 algav järgnev mõistujutt viinamäe rentnikest võimendab selle juutluse-sisese erinevate rahvakihtide vastuolu aga vastuoluks „seest välja”. Ülempreestrid ja variserid on ka siin ikka veel Iisraelis „sees”, kuid mitte enam kauaks – nende ülekohtu pärast võetakse Jumala riik neilt ära ja antakse teistele (s.43).

Tekstivariantidest tuleks sellise tõlgenduse juures ilmselt eelistada varianti C, ehkki võimalikuks jäävad ka A ning B. Variandi C teisenemine variantideks A või B oleks sel juhul seletatav sellega, et hiljem hakati seda tähendamissõna mõistma allegooriana.

7.3. Nii tähendamissõna kui selle rakendus on osaks Jeesuse häbistamise katsega alanud väitlussituatsioonist?

Ülaltoodud lähenemisviisiga sarnastele tulemustele jõuame selle perikoobi sotsioretoorilise analüüsi abil. Analüüsi põhitähelepanu on sel puhul suunatud perikoobis kirjeldatud retoorilise situatsiooni sotsiaalsele kontekstile. Alustagem viimasest.

Richard Rohrbaugh kirjeldab: agonistlikus ühiskonnas on meeste au ümber toimuvad väljakutse/vastus-stiilis võistlused igapäevased. Enamasti on tegu argise elu piasjadega. Väljakutseks aule võib olla kinkide tegemine, kutse söömaajale, avalikud diskussioonid, ostmine-müümine, abielude korraldamine – ükskõik mis. Kuna tegemist on vaid vihjamisi esitatud alltekstile toetuva suhtlusega, siis on võõral seda raske märgata. Igal juhul on aga oluline, et väljakutse leiaks vastuse. Kingile tuleb vastata kingiga. Kui see on võrdne, siis on tasakaal taastatud, kui suurem, on tegu vastuväljakutsega. Samasugused lood on solvangutega. Sotsiaalselt ülem võib seejuures solvangut ignoreerida – seegi on vastus, mis häbistab solvangu esitajat ennast. Kirjutamata reeglid, millele see kõik toetub, on mitmekesised, nende oskuslik kasutamine eeldab nutikust. Üks olulisemaid asju on siin see, et auväärse staatus on seotud sellega, kes räägib ja kes kuulab. Madalamal positsioonil olijad ei algatanud vestlusi, neil polnud meelevalda avalikuks kõnepidamiseks.⁵⁷

Tähendamissõna retooriline situatsioon juhatatakse Mt 21:23 sisse stseeniga, milles Jeesus õpetab avalikult templis. Just siin astuvad tema juurde ülempreestrid ja rahvavanemad, küsides talt, kust on ta omandanud õpetamise autoriteedi. Küsimuse „Kes on andnud sulle selle meelevalla?” taustaks on eeldus, et mõni tunnustatud autoriteet võib lasta alamal isikul enese eest kõnelda. Kuid

⁵⁷ Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship*, 185–186.

siis peab sel inimesel olema ette näidata mingi tõend. Loomulikult teavad küsijad, kuidas asjalood on ja nõnda on nende küsimus sisult väljakutse ja häbistamise katse. Nad annavad mõista, et Jeesuse sotsiaalne positsioon ei võimalda tal nõnda käituda, tegu on isehakanuga, keda tegelikult ei saa tõsiselt võtta. Jeesuse vastuküsimus Ristija Johannese kohta on meisterlik, oponendid jäävad vastuse võlgu ja nõnda on nende väljakutse pööratud nende endi vastu neid häbistama. Aga Jeesus ei piirdu sellega. Nüüd jutustab ta mõistujutud kahest pojast ja viinamäe töölistest, mispuhul Jeesuse-poolne sõnum on kord-korralt jõulisem. Juba s.25-27 ja s.32 viidetes Ristija Johannesele apelleeris Jeesus Jumalale kui ülimale meelevalla andjale ja au tagajale ning s.37 kinnitab ta lõplikult, et tema oponentide käest võetakse võimalus Jumalale toetuda. Vastased on säärase massiivse vasturünnaku tagajärjel häbistatud ning nende ainsaks lahenduseks jääb lootus asjad toore jõu abil lahendada (s.46).⁵⁸

Selles situatsioonis on dilemmana esitatud tähendamissõna s.28-31a, kuulajate vastus s.31b ning Jeesuse rakendus s.31c-32 niisiis mõistetav kui Jeesuse vastuväljakutse, mis peab häbistama tema vastaseid. Salmide 28-31b ning 31c-32 vahel peab selles plaanis olema jälgitav otsene retooriline seos. See seos on täiesti jälgitav – siin on tegu toona väga laialt levinud retoorikaargumendiga „vähemalt suuremale”.⁵⁹ Lihtsalt öelduna kinnitatakse siin, et kui juba teatud tüüpi väiksem asi on tõsi, siis seda enam suurem asi (kui A-l on X, siis B-l on kindlasti X). Wendell E. Langley toob esile, et sel argumendil on ka keerukam struktuur: kui A-l, millel puudub Y, on X, siis B-l, millel on Y, on kindlasti X. Kui selle struktuuri abil parafraseerida meie perikoop, siis on Jeesuse põhisõnum järgmine:

kui sa ütled, et

poeg A, isegi kui ta oli pärast kuulekas,
ei täitnud oma isa tahet,
sest ta oli alul sõnakuulmatu,

või kui

poeg B, isegi kui ta oli alul kuulekas,
ei täitnud oma isa tahet,
sest ta oli pärast sõnakuulmatu,

siis kui palju sõnakuulmatum on poeg,
kes on nii alguses kui hiljemgi sõnakuulmatu?⁶⁰

⁵⁸ Säärast Jeesuse-poolset väljakutsele jõulise vastuväljakutsega vastamise kommet leiame evangeeliumides korduvalt. Vt näiteks Lk 4:22 väljakutset „Eks seesinane ole Joosepi poeg?” ja Jeesuse teravat vastust. Selle kohta au ja häbi kontekstis vt Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship*, 193–195.

⁵⁹ Tegu on nii hellenistlikus retoorikas kui rabiinlikus eksegeesis tuntud põhimõttega, vt lähemalt H.L. **Strack**, G. **Stemberger**, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 19–21. Näited Matteuse evangeeliumist: Mt 12:6 („...siin on suurem kui pühakoda”); s.41 („...siin on rohkem kui Joona!”); s.42 („...siin on rohkem kui Saalomon!”) – vt Langley, *The Parable of the Two Sons*, 239.

⁶⁰ *Ibid.*, 238.240.

Ükskõik, mida Jeesuse oponendid ka vastanud poleks, Jeesuse sõnum jõudis neile päralt just rakenduse kaudu. Ülalesitatud skeemist on välja jäetud täiendav peene nüansina edastatud rünnak, milles patuseid eelistatakse Iisraeli usujuhtidele.

Nagu eelmiselgi korral, ei saa me siit täie kindlusega välja tuua, milline siis oli kuulajate esialgne vastus. Kuid taas näeme seda, et tekstivariant C ei ole siin sugugi ebaloomulik ja seega võis just see variant olla kõige varasem.

8. Kokkuvõte

Ehkki tänapäevased tekstikriitilised UT väljaanded esitavad meile üldjoontes üsna usaldusväärse teksti, on UT tekst siiski veel tänagi lahtine. Käesolevas artiklis vaadeldud juhul sõltub meie kirjakoha täpse tekstikuju määramine eksegeesist. Kõige olulisemalt peab eksegeet jõudma selgusele antud perikoobi terviklikkuse ja žanri küsimustes. Artiklis esitatud kaalutlused heidavad seejuures valgust võimalusele rehabiliteerida ka piiblitekstide väljaandjate poolt tavapäraselt hüljatud tekstivariant C. Kui veenvad minu esitatud argumendid on, jäägu lugeja otsustada. Ja kindlasti on kõne all oleva perikoobi lugu ühtlasi heaks illustratsiooniks neile tänapäevastele tekstikäsitlustele, mis rõhutavad, et mingile meediumile (olgu selleks siis papüürus, pärgament, paber või arvuti kõvaketas) ülestähendatud kirjamärgid muutuvad tähenduslikuks tekstiks alles nende märkide lugemise ja tõlgendamise protsessis. Käesoleval juhul näeme, kuidas tõlgenduslikud eelistused on kogu UT teksti vahendamise ajaloo vältel otseselt mõjutanud selle teksti enese kuju.

*Pühendatud Kalle Kasemaale,
kes eelmisel aastal tähistas oma 60. juubelit
ja kellela Tartu Ülikooli usuteaduskond
ei oleks see, mis ta praegu on.*

Artikkel 5. „Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus

Pühendatud Jaan Kiiviti (1940–2005) mälestusele

I. Sissejuhatus: piibliteoloogia probleem

Piibliteoloogial on ajalooline iseloom. Ta vahendab seda, mida pühad kirjutajad on pühade asjade kohta mõelnud. Dogmaatiline teoloogia on didaktilise iseloomuga, õpetades, mida üks õpetatud teoloog filosofeerib jumalike asjade kohta vastavuses oma ajale, eale, kohale ja asjadele.

See definitsioon pärineb Johann Philipp Gableri kõnest, mille ta pidas Altdorfi Ülikoolis 30. märtsil 1787.² Nimetatud kuupäeva peetakse tänapäevase piibliteoloogia sünnikuupäevaks. Gableri definitsiooni kohaselt on piibliteoloogia ajalooline distsipliin, mille käigus tehtav töö peaks ideaalis eelnema dogmaatiku arutlustele. Tänapäevaks on akadeemilise (teadusliku) piibliteoloogiaga tegeldud juba üle kaheksa aasta. Gableri programmis ei kahtle õieti keegi, see on etteantud paradigma, milles piibliteadlased töötavad. Ja ometi, rõhutab Heikki Räisänen, ei ole keegi tänini suutnud Gableri programmi järjekindlalt ellu viia. Põhjusi selleks on mitmesuguseid, üheks kõige olulisemaks neist on aga ilmsesti asjaolu, et ajaloolis-kriitilist meetodit ja teoloogilist meetodit on raske ühildada. Ühelt poolt töötavad eksegeedid ajaloolis-kriitilise mõtlemise paradigmas, mis eeldab uurijalt objektiivsusetaotlust. Siin ei kasutata mõisteid nagu „ilmutus” ja „inspiratsioon” kuigi tihti. Ent mil iganes asutakse sünteesi juurde, on uurijad silmitsi vajadusega ajalugu mõtestada ja küsida selle tähenduse järgi meile. Nüüd räägitakse Jumala ilmutusest Jeesuses Kristuses ja selle relevant-susest ka tänapäeval.³ Sageli tundub seejuures, et tegu on katsetega segada õli ja vett: hoolika raputamise tagajärjel saadud tulemus võib esmapilgul näida

* Artikli viide: Ain Riistan, „„Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” – *UA* 1/58 (2009), 38–54.

¹ See artikkel ilmus esmakordselt pealkirjaga „Võõras Jeesus” kogumikus *Kristuse täisea mõõtu mööda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks*. Toim Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005), 364–375. Käesolevaga on esitatud artikli ümbertöötatud variant, sest esialgne artikkel ilmus kogemata kombel vigaselt. Kirjutasin sellest ka Jaan Kiivitile. Kahjuks lahkus Jaan Kiivit meie seast selsamal aastal, kui kogumik ilmus. Artikli ümbertöötamisel on kasutatud ETF grandid 6754 toetust.

² Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978), 22j.

³ Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology. A Story and A Programme* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990), xi–xviii.

veenev, ent mõne aja möödudes hakkavad ilmnema probleemid: ikka ja jälle osutub, et sünteesi osapooled kipuvad teineteist välistama.

Alljärgnevas artiklis üritan nimetatud problemaatikat modelleerida ühe konkreetse mõiste abil: selleks on „võõra” kategooria, mis on piibliteoloogias leidnud kasutust nii kriitilise ajalooteaduse kui teoloogia poolel. Seejuures olen „võõra” kategooria näitlikustamiseks valinud Albert Schweitzeri poolt tõstatatud ajaloolise Jeesuse teema, kuna just selles küsimuses on ajaloo ja teoloogia probleemküsimused läbi aegade kõige selgejoonelisemalt esile tulnud. Ajaloolist Jeesust uuriti muidugi ka enne Schweitzerit ja vägagi aktiivne töö käib tänapäevalgi, ent ometi on just tema „vari” jälgitav kogu kahekümnenda sajandi uuringute juures kuni tänini välja. Minu tees on, et just Albert Schweitzer on esimesena kõige selgejoonelisemalt näitlikustanud Gableri piibliteoloogia programmis peituvaid probleeme ja hilisem uuringulugu on ühel või teisel viisil pidanud Schweitzeri poolt sõnastatud küsimustega maadlema. Selle mõtteliini loogiliseks lõpuks kirjeldan artiklis viimase autorina Nicholas Thomas Wrighti, kes on väga jõuliselt kutsunud üles kogu senist Gableri-stiilis piibliteoloogia programmi hülgama (ise seejuures paljuski Schweitzerile tuginedes). Nagu mudelite puhul ikka, on see ülevaade paratamatult visandlik ja üks või teine kolleeg võib minult küsida: miks just need autorid? Minu vastus on lihtne: antud puhul näisid just nemad kõige paremini sobivat. Kui käesoleva artikli lugejal peaks olema mõni lemmikuuriija, keda siinkohal nimetatud ei ole, ja ta jääb mõtisklema, kuhu see inimene võiks kõige paremini sobida, siis on siinesitatu oma ülesande täitnud.⁴

2. Jeesuse „võõras-olek” kui ajalootunnetuse võti: Albert Schweitzer

Ta tuleb meie juurde kui Tundmatu, nimetu; otsekui vanal ajal järve kaldal tuli Ta nende meeste juurde, kes Teda ei tundnud. Ta ütleb meile sama sõna: „Sina järgi mind!” ja asetab meie ette ülesanded, mida Ta peab meie ajal tegema. Ta käsib. Ja neile, kes Talle kuuletuvad, olgu nad targad või lihtsameelsed, ilmutab Ta end rügamistes, konfliktides ja kannatustes, mida nad Tema osaduses läbivad, ja otsekui sõnulöeldamatut saladust õpivad nad iseendi kogemuses tundma, Kes Ta on.⁵

Jeesus, kellest Schweitzer räägib, on tõepoolest tundmatu, võõras. Renessansi-ajast alguse saanud ja valgustuses veelgi enam kinnistunud arusaam ajaloost

⁴ Samas võttes võiks küsida: milline on selle mudeli kasu (teaduses armastatakse siinkohal sõna „uudsus”)? Mudelid ei ole raudkindlad teadusfaktid. Nad on pigem küsimuste esitamise viisid. Ja nii loodangi, et käesolevas artiklis väljendatu võiks eesti lugejat suunata mõnd senituntud asja uudes valguses nägema – et siis juba täiesti uusi küsimusi esitada. Kas see õnnestub, seda näitab aeg.

⁵ Albert **Schweitzer**, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1979), 403.

rõhutab viimases selle möödas-oleku ja teistsugususe aspekti: minevik ei ole olevikust lahutatud mitte ainult ajalise distantiga, vaid see on ka teistsugune.⁶ Seega on lausa paratamatu, et kui mõelda Jeesusest, kes elas ajas, millest meid lahutab nüüdseks juba 2000 aastat ja ruumis, mis jääb väljapoole meile tuttavat Euroopat, siis peab tema juures olema midagi säärast, mis meile võõraks jääb. Schweitzeri panus piibliuuringute ajalukku seisnebki just Jeesuse teistsugususe radikaalses rõhutamises. Tõsi, Jeesuse elu XIX sajandi liberaalsete uuringute autorid üritasid teha sedasama, kui nad postuleerisid, et ajalooline Jeesus pidi tegelikkuses olema hoopis teistsugune kui kirikliku dogmaatika ammu tuttavaks ja koduseks saanud kristoloogia teda paista laseb. Ent üksteise järel erinevaid XIX sajandi uurijaid kriitiliselt käsitlenud Schweitzer näitas, et see ettevõtmine oli sellegipoolest poolik, sest ajaloolist Jeesust näidati uurijate poolt küll kirikliku dogma Kristusest erinevat, kuid samas eeldati optimistlikult, et uurija töö tulemusel rekonstrueeritud „tegelik Jeesus” omab otsest positiivset tähendust meie ajale. Ja just sellepärast oli kogu programm määratud nurjumisele:

Ta ei jää; Ta astub meie ajast läbi ja naaseb omasse. Mis üllatas ja jahmatas viimase neljakümne aasta teoloogiat, oli, et hoolimata kõigist pealesunnituid ning kunstlikest tõlgendustest ei suutnud see hoida Teda meie ajas, vaid pidi laskma Tal minna. Ta naasis oma aega, aga mitte tänu ühelegi ajaloolase leidlikkuse rakendusele, vaid järgides sedasama paratamatut vajadust, mille kohaselt vabakslastud pendel naaseb oma lähtekohta.⁷

Retoorika on siin ühemõtteline: Jeesuse ajaloolisus seisnebki just tema teistsugususes. See arusaam on aluseks Schweitzeri enese Jeesus-visandile, mis on esitatud „põhjanimineva eskatoloogia” väljendusena.⁸ Jeesuse õpetused järgisid juudi toonase apokalüptika malli, uudeks elemendiks oli tema veendumus, et just tema ise ongi see, kelle kaudu Jumal vana maailma ära lõpetab ja oma kavad lõplikult teostab. Muidugi tähendab see aga seda, et Jeesus eksib oma uskumustes nii põhjalikult, et rohkem enam ei saa:

Ümberringi on vaikus. Ilmub Ristija ja hüüab: „Parandage meelt, sest taevariik on ligidal.” Varsti pärast seda tuleb Jeesus ja teadmises, et Tema ongi tulev Inimese Poeg, haarab kinni maailma rattast, et lükata see liikvele viimseks ringiks, mis peab kogu tavapärase ajaloo lõpetama. See keeldub pöörlemast ja Ta heidab end selle peale. Siis see pöörab – ja purustab Ta. Selmet eskatoloogilisi tingimusi esile kutsuda, on Ta need hävitanud. Ratas pöörleb edasi ja ühe mõõtnatult suure Inimese, kes oli piisavalt tugev, et mõelda Endast kui inimkonna vaimsest

⁶ James D.G. **Dunn**, *Jesus Remembered. Christianity in the Making. Vol. I* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003), 17–29.

⁷ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 399.

⁸ *Ibid.*, ptk XIX, 330–397. Neill ja Wright märgivad, et väljend „põhjaniminev eskatoloogia” on ebaõnnestunud, sest sõna „eskatoloogia” katab laiema tähendusteskaala, kui Schweitzer silmas peab. See, millega Schweitzer „põhjani läheb”, on täpsemalt „apokalüptilisus” – uskumus maailma katastroofilisest lõpust. Vt. Stephen **Neill**, Tom **Wright**, *The Interpretation of The New Testament 1861–1986* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1988), 210–212.

juhist ja kallutada ajalugu Oma eesmärgi kohaseks, purustatud keha ripub sellel liikumatult. See on Tema võit ja Tema valitsus.⁹

Ja muidugi tõstatub just siit küsimus: mida me siis säärase meile arusaamatuks ja võõraks jääva Jeesusega üldse peale hakkame? Schweitzeri vastus on ühene: ei midagi, ajaloolise Jeesuse osaks ongi jääda ajalukku. Küll aga võime me kogada Jeesuse jätkuvat müstilist tähendust ja mõju.

Tõde on selles, et see pole mitte Jeesus, nagu teda tunneb ajalugu, vaid Jeesus, kes on spirituaalselt üles tõusnud inimese sees, kes on tähendusrikas meie ajale ja võib seda aidata. Mitte ajalooline Jeesus, vaid vaim, mis lähtub temast ja otsib inimeste vaimudes uut mõju ja valitsust, on see, mis võib maailma.¹⁰

Schweitzer kinnitab oma eluga siinöeldut. Aastaks 1906, kui tema „ajaloolise Jeesuse” teemaline raamat esmakordselt trükkis ilmus, oli autor juba avalikult teatanud oma otsusest hakata Aafrikas troopikaarstiks.¹¹

Schweitzeri suhtumine Jeesusesse on huvitaval kombel ülekantav talle endale. Teoloogina jääb ta oma aega, ent just sealt kõnetab ta üha uute põlvkondade uurijaid ja sunnib neid ikka ja jälle otsima vastuseid küsimustele, mis ta ise esitas. Kas Jeesus tõepoolest ootas kohe-kohe tulevat maailmalõppu? Kui ta seda tõepoolest tegi ning eksis selles nii olulises küsimuses, siis kuidas võib tema isik olla jätkuvalt kristliku usu nurgakiviks? Mida hakata peale Jeesusega, kes on nii võõras?

3. Jeesuse „võõras-olek” kui usutunnetuse võti dialektilises teoloogias: Karl Barth

Karl Barth rakendas ajaloouringute võimalikud negatiivsed tagajärjed usu teenistusse. 1918. aasta augustis kirjutas ta oma Rooma kirja kommentaari esimese väljaande eessõnas veel küllalt rahustavalt:

Erinevused toonase ja praeguse, sealse ja siinse vahel nõuavad kahtlemata hoolikat uurimist ja arvessevõttu. Kuid säärase uurimistöö eesmärgiks saab olla vaid selle näitamine, et need erinevused on tegelikult puhtalt triviaalsed. Piibli uurimise ajaloolis-kriitilisel meetodil on oma õigustatud koht. See valmistab ette mõistmist – ja nõnda ei saa see kunagi olla pinnapealne. Kuid kui ma peaksin valima selle ja auväärse inspiratsioonidoktriini vahel, siis jääksin otsustavalt viimase juurde, millel on suurem, sügavam, palju tähtsam väärtus. ... Õnneks ma ei pea nende kahe vahel valima.¹²

Ent see rahu on vaid näiline, sest ajalugu ise on saadetud kohtupinki. Ajalugu on miski, milles me kõik inimestena osaleme. Aga see pole neutraalne paik,

⁹ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 370j. Dunn, *Jesus Remembered*, 47 märgib, et oma küpsemas eas taandus Schweitzer siiski selles kohas nii jõulisest retoorikast.

¹⁰ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 401.

¹¹ Boriss Nossik, *Schweitzer* (Tallinn: Eesti Raamat, 1976), 434.

¹² Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (London et al.: Oxford University Press, 1968), 1.

vaid täidetud inimliku ülbuse, ahnuse ja silmakirjalikkuse pingeist. See jutustab mõnede inimeste eeldatud võimu ja intelligentsuse eesõiguste näitamisest teiste ees, inimeste võitlusest olemasolemise eest, mis on alati ühtlasi ka segu ülevast ja triviaalsest. Ja siiski kaalub üks piisk igavikku rohkem kui piiratud asjade määratu ookean. Jumala mõõdupuu kõrval kaotavad võimukandjad oma väärikuse ja inimpingutuste ülevus muutub suhteliseks.¹³ Ajaloos eneses on siiski ka kõrghetki. Need saavad ilmsiks siis, kui ajalugu viitab iseenda piiride taha ja avastab oma puudulikkuse, kui ta kohkub iseendast.¹⁴ Ja kui juba ajalugu ise on kohtu all, siis on ilmselt üsna paratamatu, et sinna peab sattuma ka piibliuuringute ajaloolis-kriitiline meetod. 1923. aastal avaldati ajakirjanduses Barthi kirjavahetus Adolf Harnackiga. Harnack kinnitas, et kui Jeesus Kristuse isik seisab evangeeliumi keskmes, siis on ainult kriitilise ajaloolise uuringu kaudu võimalik leida alust usaldusväärsele ja üldiselt jagatavale teadmisele selle isiku kohta. Barth vastas:

Jeesuse Kristuse kui evangeeliumi keskme kohta käiva teadmise usaldusväärsus ja üldine jagatavus ei saa seisneda muus kui Jumala poolt äratatud usu usaldusväärsus ja üldises jagatavuses. Ajaloolis-kriitiline uurimine näitab säärase teadmise 'aluste' teenitud ja paratamatut lõppu. Need ei olegi õieti alused, sest nad ei ole rajatud Jumala enda poolt. Inimene, kes veel ei tea (ja see tähendab ikka veel kõiki meid), et me ei tunne Kristust enam liha poolest, võib õppida kriitiliselt teadlaskonnalt: mida äärmuslikumalt ta šokeeritud on, seda parem talle ja tema teele. Ja see võibki ehk olla teene, mille „ajalooline teadmine” võib teoloogiale reaalselt osutada.¹⁵

Niisiis teisisõnu: mida paremini inimene ajaloolis-kriitilist meetodit tunneb, seda selgemini näeb ta selle ebaadekvaatsust ja seda selgemini saab talle ilmsiks usu tähtsus. Jeesuse teistsugususe ja võõraks-oleku teema ei ole sellega aga niisama kergesti ammendatud. Ka Barthi Jeesus jääb ikka võõraks, kuid nüüd juba ilmutajana: Jeesus ilmutab Jumala Teine-olekut.

Niivõrd, kui meie maailm on teise maailma poolt Jeesuses puudutatud, kaotab see omaduse olla otseselt vaadeldav ajaloo, aja, asjana. Jeesus on – **kuulutatud Jumala Pojaks väes Püha Vaimu kohaselt oma surnuist ülestõusmise läbi.** Selles kuulutuses ja seadmises – mis jääb ajaloolise defineerimise piiride taha – on Jeesuse tõeline tähendus. Jeesus kui Kristus, kui Messias on Ajaloo Lõpp; ja Teda võib mõista ainult kui Paradoksi. ... Kristusena on Jeesus tasand, mis jääb meie arusaamise piiride taha. Tasandiga, mis on meile tuntud, lõikub Ta vertikaalselt, ülalt. Ajaloo sees saab Jeesust kui Kristust taibata ainult kui Probleemi või Müüti. Kristusena toob Ta meile Isa maailma.¹⁶

¹³ *Ibid.*, 77.

¹⁴ *Ibid.*, 90.

¹⁵ Vahendatud teoses Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology 1750–1990* (Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 1994), 128j.

¹⁶ Barth, *The Epistle to the Romans*, 29j (rõhutus originaalis).

Ja siiski ei ole inimene jäetud üksi, sest Jumala ilmutus ei ole ainult kohtumõistmiseks ajaloo ja inimkonna üle. See on samal ajal ka pääste ja armu pakkumine. Just viimasest motiivist lähtuvalt võis Barth oma elutöö kõrgperioodil välja töötada ilmutusteoloogia, milles Jumala Sõna on peale „Jumala saladuse” ka „Jumala kõne” ehk miski, mis on suunatud meile, ja „Jumala tegu”, milles Jumal oma vaba otsuse kohaselt astub Sõnana ajalukku, saab lihaks ja säärasena ka ajaloosündmuseks.¹⁷ Jeesust tuleb seega alati mõista Kristusena, mispuhul inimese suhe temasse on määratletud just ilmutuse ja Jeesus-sündmuse teoloogilise tähenduse võimaluste poolt.

4. Jeesuse „võõras-olek” eksistentsialistlikus teoloogias: Rudolf Bultmann

Usu ja ajaloo lahutamise vajaduse teema läbib ka Rudolf Bultmanni teoloogiat. Siin teravdub probleem veelgi – ja seda just ajaloo poolelt. Oma ajaloolise Jeesuse raamatu viimases peatükis polemiseeris Albert Schweitzer William Wredega, kes oli postuleerinud, et Jeesuse Messiaks-oleku teema evangeeliumides ei lähtu mitte Jeesuse elust, vaid on hilisema koguduse usu väljendus ja et selle põhijoonte eest („messiasaladuse” motiiv) tuleb vastutavaks pidada Markuse evangeeliumi autorit.¹⁸ Järgmisel aastakümnel sai tuule tiibadesse vormikriitika, mis postuleeris, et evangeeliumide Jeesus-pärimused on suures osas põhiliselt varase usukogukonna looming, mis on evangelistide poolt kokku kogutud ja ühtse loona esitatud. Vormikriitikute kohaselt oli just Wrede poolt kirjeldatud „messiasaladuse” teema raamiks, mille sisse Markus Jeesus-pärimused mahutas.¹⁹ Nii järeldas Rudolf Bultmann Wrede mõttejoont edasi arendades, et evangeeliumide alusel ei ole mingit sidusat Jeesuse elu rekonstruktsiooni üldse võimalik luuagi. Ajaloolise Jeesuse isik on meile tundmatu selle sõna otseses mõttes. 1926. aastal kirjutas ta:

Ma arvan tõesti, et me ei tea peaaegu mitte midagi sellest, mis puudutab Jeesuse elu ja isiksust, kuna varased kristlikud allikad ei näita ka kummagi vastu üles huvi ja on pealegi fragmentaarsed ning sageli legendaarsed. Teisi allikaid Jeesuse kohta aga pole olemas.²⁰

Siiski ei ole siin asi ainult allikate nappuses. Rangel võttes tegeleb ajalugu vaid sellega, „mis juhtus”. Ja kui mingi sündmus on ajalooline, siis peab see saama seletatud ka selle raamides, üleajaloolisele apelleerimine ei ole lubatav. Just siit tuletub tõsiasi, et paljudest asjadest peab ajaloolane oma objektiivsusetaotluses

¹⁷ Vt Elmar **Salumaa**, *Karl Barth'i „Kiriklik dogmaatika”. Otto Weberi samanimelise kokkuvõtte alusel koostanud ja täiendanud Elmar Salumaa* (Tartu: Greif, 1993), 43–48.

¹⁸ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 330–397.

¹⁹ James L. **Blevins**, „Seventy-Two Years of the Messianic Secret” – *PRSt* Vol.1/ No 2, 1974, 196.

²⁰ Rudolf **Bultmann**, *Jesus and the Word* (New York: Scribners, 1935). Vaadatud 19.01.2009 aadressil: <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=426&C=277>

lihtsalt vaikima. Nõnda on näiteks ka Jeesuse Messia-teadvusega. Jeesuse isiksuse avamise juures on see kindlasti otsustava tähtsusega küsimus, aga just siin on evangeeliumid kui allikad kasutud. Bultmann ütleb, et ta isiklikult ei arva, et Jeesus end Messiaks pidas, kuid rõhutab seejuures, et ei näe, kuidas tema arvamus võiks anda talle selgema pildi Jeesuse isiksusest.²¹ Oma Uue Testamendi teoloogias jääb ta sama seisukoha juurde: „Ainult ajaloolane võib vastata sellele küsimusele (kui sellele üldse saab vastata) ja usk, mis on personaalne otsustus, ei saa olla sõltuv ajaloolase tööst.”²²

Bultmannil on ka oma versioon sellest samast võõrastusetundest, mis moodustab nii olulise osa Schweitzeri raamatu lugemiselamusest. Ehkki me ei saa süüvida Jeesuse võimalikku messiaanlikku eneseteadvusse, näitab tema sõnum selgesti, et ta ootas apokalüptikuna peatset maailmalõppu ja sidus ennast sellega otseselt.²³ Aga asi pole ainult Jeesuses – kohe-kohe saabuvat maailmalõppu ootas ka algkogudus. Tõeks jääb, et see ootus ei täitunud. Seesama maailm eksisteerib ikka veel ja ajaloo käik jätkub. Probleem on selles, et Jeesuse jutluse ja Uue Testamendi õpetuse eelduseks olev maailmamõistmine on läbinisti mütolooliline – näiteks arusaamad „kolmekorruselisest” maailmast taeva, maa ja põrguga; arusaam üleloomulike jõudude sekkumisest asjade loomulikkude kulgu ja imede kontseptsioon, eriti arvamus, et kurat ja kurjad vaimud võivad inimesi ahvatleda ning rikkuda. Nii „Jumala riigi” kui eskatoloogilise draama mõisted on mütoloolilised. Samamoodi on mütoloolilised ka Jumala riigi ootuse eeldused: nimelt et maailma, ehkki see on Jumala looming, valitseb saatan koos oma vägede, kes on ka kogu sündiva kurja, patu ja haiguste põhjustajaks. Tänapäevane inimene eeldab aga iseenesestmõistetavalt, et looduse ja ajaloo kulgu, nagu ka nende endi sisemaailma ning praktilisse ellu ei sekku kusagil üleloomulike jõudude sissetung.²⁴ Nii on Uue Testamendi mõttemaailm ise see, mis meis võõrastust tekitab.

Bultmanni lahenduseks on Uue Testamendi demütologiseerimise ja eksistentiaalse interpretatsiooni kaksikprogramm, milles konflikt piibli ja meie ajastu maailmavaadete vahel lahendatakse eksistentiaalselt mõistetud usu kasuks. Usk ei ole maailmavaade, usk on otsustus. Ja säärasena on see inimese vastus kerügmale, mis kuulutab, et Jeesuses Kristuses on Jumal otsustavalt toiminud inimese heaks.

Kristlik usk ei eksisteerinud enne, kui oli olemas kristlik kerügma, see tähendab kerügma, mis kuulutab Jeesust Kristust – ning teda kui ristilöödud ja ülestõusnut – kui Jumala eskatoloogilist päästetegu.²⁵

²¹ *Ibid.*

²² Rudolf **Bultmann**, *Theology of the New Testament. Message of Jesus. The Kerygma of Earliest Church. The Theology of Paul. Vol. 1* (London: SCM Press, 1965), 26.

²³ *Ibid.*, 7.

²⁴ Rudolf **Bultmann**, *Jesus Christ and Mythology* (London: SCM Press, 1964), 14–16.

²⁵ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 3.

Ajaloo Jeesus võib jäädagi meile võõraks, kuid kui Jumal meid kõnetab sõnumi kaudu temast, siis mõistame eneses selgesti, mida on tarvis.

5. Jeesuse „võõras-olek” eksistentsialistlikus ajaloouuringus: Ernst Käsemann ja Günther Bornkamm

Bultmanni õpilaste algatatud ajaloolise Jeesuse „uus uuring” üritas ületada seda lõhet ajaloo ja usu vahel. Ainuüksi faktist, et Jumal kõnetab inimest sõnumi kaudu Jeesusest – ja et Jeesus kui inimene jääb tundmatuna minevikku – „uue uuringu” autoritele ei piisanud. Sillaks sai siin seejuures just kerügma, Jeesuskuulutuse ise.²⁶ 1953. aastal peetud kõnes „Ajalooolise Jeesuse probleem” rõhutas Ernst Käsemann, et ehkki algkogudus oli põhiliselt huvitatud Jeesus-sõnumi eskatoloogilisest plaanist, tuletus siitsamast ka vajadus siduda eskatoloogia maise Jeesuse ajalooa. See vajadus kasvas välja kogukonna elust enesest. Esi- algu varjutas Jeesus-sõnumi uudsus huvi tema elu detailide jäädvustamise vastu, kuid õige varsti viis see selleni, et doketistid hülgasid inimese Jeesuse täiesti ja rahuldusidki paljalt kuulutusega temast. Evangeeliumide autorid jõudsid kõik üksmeelele, et vähemalt printsiibina peab Jeesuse elulugu olema usu jaoks sisuliselt tähtis, sest maine ja ülendatud Issand on samased.²⁷

Günther Bornkamm avaldas 1956. aastal esimese uue uuringu programmi järgiva täismahus Jeesuse elu käsitluse.²⁸ Ehkki ta jääb selle juurde, et Jeesuse eluloo kirjutamine pole võimalik, pühendab ta siiski terve 3. peatüki sellele, mida Jeesusest on võimalik teada. Kokkuvõttes on siin tegu visandliku ülevaatega Jeesuse isiksusest.²⁹ Raamatu kandev idee on järgmine: „Päris algusest peale siseneb kuulutaja Naatsareti Jeesus usu sõnumisse ja saab ise sõnumi sisuks: tema, kes kutsus inimesi uskuma, on nüüd usutu.”³⁰

Kerügma seos Jeesuse isikuga avaldub kujukalt viisis, kuidas Jeesusele omistatakse tiitleid: pärinegu need siis juutlusest või hellenismi usulisest keelepruugist, ei jää nende tähendus algseks; Jeesusega seostatult omandavad nad uue tähenduse ja „vahendavad tema isiku ning ajaloo salapära”.³¹ See salapära idee lähtub kahelt aluselt. Esmalt on kerügma ise mõiste, mille kaudu vahendatakse ideed ülemaise Jumala kõnetusest. Kui kerügma on miski, mis avaldub

²⁶ „Uues uuringus” rõhutati nn „uut ajaloomõistmist”, mis vastandus seni valdavaks olnud ajaloopositivismile ja rõhutas „ajalugu kui kohtumist”. Just seetõttu osutus „kerügma” mõiste ise sobivaks tagasiteeks ajaloolise Jeesuse juurde. Vt lähemalt James M. **Robinson**, *A New Quest of the Historical Jesus*. Studies in Biblical Theology No. 25 (Naperville: Alec R. Allenson, 1959).

²⁷ Ernst **Käsemann**, „The Problem of the Historical Jesus” – *Essays on New Testament Themes* Essays on New Testament Themes. Ernst Käsemann. Studies in Biblical Theology No. 41 (Naperville: Alec R. Allenson, 1964), 32–34.

²⁸ Günther **Bornkamm**, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper, 1960).

²⁹ Nii Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 16.

³⁰ Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 179.

³¹ *Ibid.*, 190.

juba Jeesuse elus, kui Jeesus kuulutab iseennast,³² siis on mõistetav, et see salapära kuulub tema isiku juurde. Varasemaga võrreldes on kõige suurem muutus siin just ajaloomõistmises. Ajalugu ei ole enam kausaalahelasse suletud faktidekogum, vaid sellesse on sisse arvatud ka ajaloos toimivate inimeste eksistentsiaalse enesemõistmise uurimise võimalus (st ka teoloogia).³³ Teiseks on see toetatud vormikriitikas rakendatud „erisuse kriteeriumist”: autentseks võib pidada seda Jeesusega seotud traditsiooni, mis ei tuletu ei Jeesuse-aegsest juutlusest (tegu võis olla Jeesusele omistatud rahvatarkusega) ega varase kristluse teoloogilistest huvidest.³⁴

Bornkamm alustab oma Jeesuse isiku käsitlust lühikese ülevaatega toonasest juutluse maailmast ning tõdeb seejärel:

Jeesus kuulub sellesse maailma. Ja ometi avaldub temas selle sees eksimatu pärinemine teisesusest. See ongi tema mõju ja tagasilükkamise põhjuste saladus. Usk on seda saladust väljendanud paljudel eri viisidel. Kuid isegi see, kes enne iga-sugust tõlgendustööd hoiab oma silmad Jeesuse ajaloolisel ilmumisel, kohtub selle lahendamatu saladusega. Me saame sellest faktist teadlikuks siis, kui üritame tema kuju sobitada ükskõik millise toonases juutluses kasutatud kirjelduse või kategooria alla.³⁵

Jeesus on prohvet, kuid enam kui prohvet; ta on rabi, kuid enam kui rabi; temaga seostatakse messiaanlikke ootusi, kuid ta on neist üle – jne.³⁶ Ta on omade seas, kuid ta on võõras.

6. Teoloogia „võõrast Jeesust” „omaks” tegemas: Joachim Jeremias

Siiani kirjeldatud vastused Schweitzeri poolt tõstatatud Jeesuse kui võõra temaatikale on olnud suuremal või vähemal määral filosoofilis-teoloogilised. Väga kokkuvõtlikult ja ilmekalt esindab ajaloolise ja teoloogilise perspektiivi ühtesulatamist Joachim Jeremias, kes oma 1971. aastal ilmunud „Uue Testamendi teoloogias” küsib Jeesuse maailmalõpu-ootuste kohaseid tekste analüüsides:

See tõstatab äärmiselt tõsise küsimuse: kas ei pea me siis nõustuma sellega, et Jeesuse-poolne vahetu lõpuootus jäi täitumata? Ausus ja tõest lugupidamise nõue sunnivad meid vastama „jah”. Jeesus uskus, et lõpp tuleb varsti.³⁷

³² James Dunn sõnastab selle just nii, vt Dunn, *Jesus Remembered*, 80.

³³ Vt eriti Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 66–92.

³⁴ „Uue uuringu” puhul põhjendas selle kasutamise Käsemann, *The Problem of the Historical Jesus*, 37.

³⁵ Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 56.

³⁶ *Ibid.*, 56–58, 169–178.

³⁷ Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM Press, 1987), 139.

Jeremiase lahendus sellele probleemile on elegantne. Ta kinnitab, et tegu polnud lihtsalt apokalüptilise ootusega aegade ettearvamise mõttes, vaid spirituaalse hinnanguga vahetult käesolevale olukorrale. Meeleparanduse nõue tähendas, et Jumal on lubanud veel viimase armuaja. Ja nüüd: me leiame Lk 18:7 Jeesuse viite sellele, et Jumal võib palveid kuuldes seda aega veelgi lühendada – mis aga omakorda tähendab, et ta võib seda ka pikendada (nii Lk 13:6-9)! Ja kokkuvõtte:

Jumal on korraldanud ajaloo käigu ja määranud kohtumõistmise tunni. Patu mõõt on täis. Kohus peab tulema, kuid Jumala tahe pole muutumatu. Jeesuse Isa pole liikumatu ja muutumatu Jumal, keda lõpuks võib vaid eituste kaudu kirjeldada. Ta ei ole Jumal, kelle poole palvetamine oleks mõttetu. Ta on Jumal, kes kuuleb palveid ja eestpalveid.... ja on võimeline oma armus tühistama iseenda püha tahte.³⁸

Niisiis: Jeesus võis eksida küll, sest tema usu struktuuris eneses oli võimalus selleks eos olemas. Me võime koos Jeremiasega kujutleda, kuidas Jeesus ülestõusmise järel iseendaga rääkis: „Oh, eksisin küll, aga see pole kuigi tõsine probleem. Hea ongi, et nii läks.”

7. Ajalugu „omast Jeesusest” distantseerumas: E.P. Sanders

Praeguseks ajaks oleme me Jeesus-uuringutes jõudnud perioodi, mida võib iseloomustada väljendiga „kolmas laine”.³⁹ Uurijad ei ole küll päris üksmeelsed „kolmanda laine” määratlemise osas (ei selle alguse, ulatuse ega isegi selle suhtes, kas see üldse eksisteerib). Põhjuseks on asjaolu, et tegu on väga kirju autorite seltskonnaga, keda ei näi omavahel just kuigi palju ühendavat. Aga mõned asjad siiski: tegu on „uue uuringu” mallidest väljaspool seisvate töödega, enamasti on autorid angloameerika päritolu ja – mis vahest kõige tähtsam – siin rõhutatakse tugevasti Jeesuse elu ja tegevuse sotsiaalajaloolise konteksti arvessevõtu vajadust.

Nii iseloomustab E.P. Sandersit püüd vaadelda Jeesust just seostes tema kaasaja juutlusega.⁴⁰ Ja seejuures teeb ta seda põhimõtteliselt „väljastpoolt”:

³⁸ *Ibid.*, 140.

³⁹ Inglise keeles „the third quest”. Väljend pärineb N.T. Wrightilt 1982. aastast: vt Paul Rhodes Eddy, James K. Beilby, „The Quest for the Historical Jesus” – *The Historical Jesus. Five Views*. Ed. James K. Beilby, Paul Rhodes Eddy (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009), 28. Hiljem sai see korratud teoses Neill, Wright, *The Interpretation of The New Testament*, 379. Inglise keeles kõlab see hästi: esmalt oli „the quest” ehk Jeesuse elu uuringud, mis on kokku võetud Schweitzeri poolt ja mille nimigi tuleneb tema uurimistöö inglisekeelsest tõlkest (Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*); sellele järgnes Bultmanni poolt põhjendatud Jeesuse elu uuringutest loobumine ehk „no quest”; viimane omakorda pöörati ümber Käsemanni (*The Problem of the Historical Jesus*) poolt, väljend „the new quest” tuleb aga Robinsonilt (*A New Quest of the Historical Jesus*).

⁴⁰ E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press; Philadelphia: Fortress Press, 1985), 19.

Mitmete aastate jooksul olen ma püüdnud vabastada ajalugu ja eksegeesi teoloogia kontrolli alt, see tähendab kohustusest jõuda teatud kindlatele tulemustele, mis on teoloogilise pühendumuse poolt ette määratud, ja käesolevas töös on see ettevõtmine jätkunud. [...] Ma tahan olla ainult ajaloolane ja eksegeet.⁴¹

Probleem on Sandersi meelest just Jeesuse vastandamises tema kaasaegsetele. Kindel see – evangeeliumid portreerivad Jeesust sageli variseride ja teistega vaidlemas Seaduse tähenduse üle, ja küllap selles on oma ajalooline tõetera. Vaidlused Seaduse üle olid toona juutide jaoks igapäevane asi,⁴² kuid tänapäeval on need vaidlused sageli laetud teoloogilise lisatähendusega:

Varsti mõistame, et siin on küsimuse all mitte niivõrd eksegees kui variserlik käsumeelsus ja Jeesuse oletatav rünnak sellele. Eksegees põrkub siin tohutu, enamjaolt veealuse kalju vastu: see on eeldus, et Jeesusest või Paulusest kõneldes räägime me sellest, mis on religiooselt tõele vastav. ... Religioosse inimese eneseuhkuse patt on hästi tuntud. Seetõttu peab religioosne tõde kõigil aegadel kõigis paigus vastanduma eneseõigusele, see tähendab käsumeelsusele. Jeesus (ja ka Paulus) rääkis religiooset tõtt. Seetõttu pidid nad vastanduma eneseõigusele. Ja kui nad sellele vastandusid, siis pidi keegi selles süüdi olema. ... Vaimulikkond vajab Jeesust, kes vastandub variserlikule eneseõigusele, et oleks võimalik jutlustada selle patu vastu, mis avaldub ajalooliselt mitte juutides, vaid nende oma koguduseliikmete seas. ... Ma arvan, et selline vaade trivialiseerib Jeesuse... ja kristluse lahutumise juutlusest.⁴³

Teoloogi oht on selles, et talle on Jeesus liiga tuttav, oma. Just siin on tarvis olla tähelepanelik. Jeesus peabki jääma oma aega ja olema meile võõras. Oma raamatu „Jeesus ja juutlus” lõpus ütleb Sanders endast:

Ma olen liberaalne, modernne sekulariseerunud protestant, kasvanud üles kirikus, milles domineerisid alt lähtuv kristoloogia ja sotsiaalevangeelium. Ma olen uhke nende asjade üle, mida see usuline traditsioon väärtustab. Kuid ma ei ole siiski nii julge, et arvata, et Jeesus tuli rajama seda või et ta suri selle põhimõtete eest.⁴⁴

Mille eest Jeesus siis suri? Sandersi Jeesus oli karismaatiline prohvet ja imetervendaja, kes kuulutas eskatoloogilist sõnumit jumalariigist. Viimane ei tähendanud ilmselt totaalset maailmalõppu, vaid pigem ootas ta Jumala imelist sekkumist maailma ajalukku. Jumalaga omas ta erisuhet ja ta ise oli saabuva jumalariigi „asevalitseja”. See aga ei tähenda, et me oleksime kohustatud sellest midagi eriliselt teoloogilist välja lugema, sest teisedki karismaatilised prohvetid nägid end Jumala eriliste tööriistadena siin maa peal. Küll aga tähendas see, et inimeste suhe Jumalaga sõltus rohkem nende suhtumisest Jeesusesse kui muudest olemasolevatest usulistest institutsioonidest. Jeesus kuulutas Jumala armulist ligiolu ka neile, kes olid seniste arusaamade kohaselt patused ja „nurjatud”. Jeruusalemmas astus Jeesus templi vastu välja ja kuulutas selle „puhastamise”

⁴¹ *Ibid.*, 333j.

⁴² E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 1995), 205.

⁴³ Sanders, *Jesus and Judaism*, 287j.

⁴⁴ *Ibid.*, 333j.

aktsiooniga templi kadu ning uut tulevikku. Just see saigi tema hukkamise põhjuseks.

Kõik selle rekonstruktsiooni detailid omavad paralleele toonase juutluse maailmas. Jeesus jagas seda maailma ja oli selle osa. On märkimisväärne, et üsna sarnase üldpildi Jeesuse elust ja tegevusest annavad ka mõned teised „kolmanda laine” uurijad, kelle töömeetodid ja lähtepositsioonid on seejuures Sandersist erinevad. Nende hulgas on Gerd Theissen erilist tähelepanu pööranud Jeesuse tegevusele ringiuitava karismaatilise rändjutlustajana, kes radikaliseeris Toora ligimesearmastuse nõuded,⁴⁵ ja Tom Wright Jeesuse tegevusele juudi restauratsiooniootuste valguses.⁴⁶ Üheks neid autoreid ühendavaks teguriks on aga kindlasti Albert Schweitzeri poolt visandatud Jeesus-pildi tõsiseltvõtt.

Kuid see viimane ei tähenda, et Jeesus peaks meile totaalselt võõraks jääma. Pigem tuleb tõsiselt mõelda sellele, milline on siis kohane hermeneutiline sild, mis aitaks meil mõista Jeesust tema omas ajas nõnda, et see ka meie jaoks tähendust omaks.

8. Väljajuhatus: piibliteoloogia ületamine

Üks võimalus on väärtustada Jeesuse elust just neid asju, mis on meile teoloogiliselt relevantssed. Just seda tegid Karl Barth, Bultmann ja tema õpilased. Sarnane suhtumine ei ole kuhugi kadunud ka nende teoloogide puhul, kes uuemaid, Jeesust oma ajastusse asetavaid uuringuid tõsiselt võtavad. Gerd Theissen Jeesus-rekonstruktsioonile viidates tõdeb näiteks Eduard Schweizer:

Kuid see ei muuda siiski kehtetuks fakti, et Jeesus ja tema jüngrid tegutsesid enamjaolt ringiuitava grupina, olles vabad varandusest ja perekondlikest sidemetest. Seetõttu on Jeesuse ja tema jüngerite prohvetlik kuulutus apokalüptiliselt mõistetud jumalariigi ligiastumisest ja nende karismaatilised tervendusteod nende ajastu ainukordsed fenomenid.⁴⁷

Need „ainukordsed fenomenid” on Schweizeri käsitluses lihtsalt taustaks „tegelikult tähtsale” – sellele, mis juhtus ajaloos „teoloogiliselt” ja mis on ikka veel kiriku usu jaoks oluline.⁴⁸

Teine võimalus on lihtsalt lasta kõnelda ajalool. Nii tekib Sandersi puhul sild Jeesuse juurest tänapäeva lihtsalt üldise ajaloomõistmise tasandil. Ja kui järele mõelda, siis seda ei olegi nii vähe. Mida rohkem me teame Jeesuse ajast ja

⁴⁵ Kõige parem ülevaate teos on siin Gerd **Theissen**, Annette **Merz**, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

⁴⁶ N.T. **Wright**, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 2* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

⁴⁷ Eduard **Schweizer**, *Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 12.

⁴⁸ *Ibid.*, 9.

temast selle sees, seda enam oskame leida pidepunkte, mis võivad Jeesuse meile tähenduslikuks teha. Paula Fredriksen kinnitab:

Just siis, kui ütleme lahti väärtuttavlikkusest, mida pakuvad Relevantsuse ja Anakronismi tumedad inglid, näeme me Jeesust, tema kaasaegseid ja ehk isegi meid endid selgemini meie ühises inimeseks-olekus.⁴⁹

Nii Sandersi kui Fredrikseni jaoks on ajaloo teoloogiline tõlgendamine sekundaarne ettevõtmine – vastupidine protseduur tähendaks kaariku hobuse ette rakendamist.

Kolmanda tee pakub Tom Wright, kes kinnitab, et me peame ületama valgustusaegse paradigma, mis lahutas usu ja ajaloo. Meil tuleb leida säärane töömeetod, kus teoloogilised küsimused valgustavad ja korrigeerivad ajalugu ning ajalugu teeb sedasama teoloogiaga.⁵⁰ „Usuta ajalugu” on samasugune illusioon nagu „ajatu uskki”. Igal ajaloouurijal on oma varjatud eeldused ning arusaamad sellest, kuidas maailm toimib ja mis on elus oluline.⁵¹ Ja iga usklik elab oma usku maailmas, kus isegi kõige ajatumaks kuulutatud tõed leiavad konkreetse kuju vastava aja ja kultuuri maailmavaatelises maatriksis, tõlgendatuna uskliku isiklike pürgimuste, oskuste ning võimaluste taustal.⁵²

Nõnda tuleks meil ka Uue Testamendi puhul kõnelda mitte „Uue Testamendi teoloogiast” vaid „Uue Testamendi agendast”.⁵³ Viimane on mõiste, mille kaudu lisaks ideedele kirjeldatakse ka käitumist. Ja sel puhul ei jää Jeesuse elu ja tegevus lukustatuks tema oma aja möödani. Me võime tradeerida arengujoone, mis saab alguse tema jüngritest ja võib ulatuda meie endini välja:

Kui Jeesus oli eskatoloogiline prohvet/Messias, kes kuulutas jumalariiki ja suri, et seda esile kutsuda, siis võib ülestõusmine kinnitada, et ta oli põhimõtteliselt oma ülesandega toime tulnud ja et tema varasemad saabuva jumalariigi tähenduse ümberhindamised viitasid tema järgijaid ootavale uuele ülesandele – nimelt tema poolt saavutatu *ellurakendamisele*. Lõppude lõpuks oli Jeesus ju hea esimese sajandi juut, kes uskus, et Iisraeli ülesandeks on olla ülejäänud maailmale nagu uksehing uksele; seda, mis ta oli teinud Iisraelile, oli ta teinud kogu maailmale.⁵⁴

Sisuliselt kuulutab Wright siin paradigmapähetust, milles Gableri programm on oluliselt modifitseeritud. Kuna ajalugu ja teoloogia on omavahelises korrelatsioonis, siis on piibliteksti tähenduse avanemise sillaks piiblilugeja ise. Teadus – ei ajalooteadus ega usuteadus – ei kirjuta meile enam ette, mis on piiblis tõde

⁴⁹ Paula **Fredriksen**, *Jesus of Nazareth, King of The Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (New York: Vintage Books, 1999), 270.

⁵⁰ N.T. **Wright**, *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 1* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 3–28. Sisuliselt on meetodi küsimusele pühendatud terve see raamat.

⁵¹ *Ibid.*, 82–88.

⁵² *Ibid.*, 122–126.

⁵³ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 660.

⁵⁴ *Ibid.*

ja relevantne ning mis mitte. Sest tõde ei ole pelgalt arvamuste, vaid ühtlasi ka hoiakute ja tegude asi. Ehk teisisõnu: kui me laseme Jeesusel jääda oma aega, aga näeme seejuures vaeva, et seda aega tundma õppida, siis võib juhtuda, et avastame korraga, et mitte Jeesus ei ole võõras meile, vaid meie oleme võõrad talle. Aga see on siis miski, mille suhtes saame ehk midagi ette võtta. Kui tagasi mõelda Albert Schweitzerile, siis just seda ta tegigi.

Artikkel 6. Jeesus-Seminari Jeesus

I. Sissejuhatus

Niinimetatud ajalooline Jeesus on samal ajal nii teadlaste uurimistöö siht kui tulemus. Selle eesmärgiks on ajalooallikate kriitilise käsitlemise põhjal luua teaduslik rekonstruktsioon Jeesusest, milles Jeesust kirjeldatakse tema ajastu kontekstis sellisena, nagu tänapäevane ajaloo teadus seda tuvastada suudab. Kirikliku kuulutuse Jeesus-käsitlustest erineb ajalooline Jeesus niisiis just selle poolest, et kuivõrd tegu on akadeemilise töö viljaga, on ajalooline Jeesus avatud uutele uurimistulemustele. Nagu teaduslugu kinnitab, ei järgi teadus siinjuures mitte lineaarset arengumudelit (ehkki seda kaua aega usuti ja loodeti), vaid ta on aldis pigem mitmesugustele järskudele muutustele ja paradigmatvahetustele, kusjuures sageli võivad erinevad teooriad omavahel konkureerida samaaegselt.¹ Seetõttu ei maksa imestada, et ajaloolise Jeesuse uuringud, mis pealegi on samal ajal tulvil ka usulistest ja maailmavaatelistest küsimustest lähtuvaid pingeid, on küllastatud erinevatest ja kohati üksteisele otse vastandlikest Jeesus-rekonstruktsioonidest.

Siinses artiklis kirjeldan ühe Jeesus-uuringute koolkonna uurimisprogrammi. Käsitletav koolkond on nn Jeesus-Seminar (*Jesus Seminar*), mis sai alguse USA-s, kuid koondab praegu ka teadlasi teistest riikidest. Jeesus-Seminari Jeesuse all pean edasises silmas just sellist Jeesust, nagu ta ilmneb Jeesus-Seminariga seotud teadlaste töödest kindlate metodoloogiliste ja maailmavaatelistest valikutest põhjal. Nii pööran järgnevas oma põhitähelepanu just neile valikutele, selmet lihtsalt kirjeldada erinevate teadlaste uurimistulemusi. Jeesus-Seminari Jeesus on vastava uurimisprogrammi meetoditega niivõrd põimunud, et ainult uurimistöö tulemuste käsitlemine on pigem eksitav kui hõlbustav. Seda näeme alljärgnevas muide ka vastukajast Jeesus-Seminari tegevusele.

2. Jeesus-Seminar teaduse ja religiooni pingeväljas

Jeesus-Seminar sai alguse 1985. aastal, kui Robert Funk kutsus 30 kolleegi Californias Berkeleys 21.–24. märtsini kestnud üritusele, mille eesmärgiks oli avalikkusele taasavada ajaloolise Jeesuse küsimus.² Funki esialgne idee oli

* Artikli viide: Ain Riistan, „Jeesus-Seminari Jeesus” – *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühen-dusteos Peeter Roosimaale*. Toim. Andres Saumets, Ain Riistan (Tartu: Tartu Ülikooli Kir-jastus, 2009), 29–55.

¹ Vt Thomas S. Kuhn, *Teadusrevolutsioonide struktuur* (Tartu: Ilmamaa, 2003).

² Vt Robert W. Funk, „The Issue of Jesus” – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007), 5–12;

küllalt lihtne: avaldada Uue Testamendi uus, nn punatähtede (*red-letter*) väljaanne.³ Punatähtede väljaannetes on kõik Jeesuse sõnad trükitud punasega. Need on inglise keeleruumis olnud küllalt populaarsed. Ent kui tavapärased punatähtede väljaanded põhinevad lihtsalt teksti enese struktuuril (st tekstist enesest selgub, millised on Jeesuse sõnad), siis Funki idee oli avaldada väljaanne, milles oleks esitatud uustestamentlaste ajaloolis-kriitiline arusaam sellest, millised ütlused ulatuvad ajalooliselt tagasi Jeesuseni ja millised mitte. Esialgu oli kavas kasutada ainult kaht värvi: punast ja musta.⁴

Selle projekti esialgne eesmärk oli peamiselt aimeline ja hariduslik: tuua uustestamentlaste töö välja spetsialiseeritud ja tavalugeja jaoks raskesti mõistetavate teaduspublikatsioonide maailmast. Eesti lugejale tuleb rõhutada, et kontekst, milles see idee sündis, oli ja on väga erinev meie omast. USA on sügavalt usklik riik⁵ ja selles on eriti kristlikul fundamentalismil siiani küllalt suur mõju.⁶ Pealekauba on fundamentalistid ja konservatiivsed evangelikaalid juba ligi sajandi haaratud võitlusse nn kõrgema piiblikriitika vastu.⁷ Just sellest taustast annab tunnistust ka Robert Funki avakõne:

Roy W. **Hoover**, „The Work of the Jesus Seminar” – *Jesus Reconsidered*, 14. Kutsutud 30 inimesest tuli üritusele kohale 21.

³ Bernard Brandon **Scott**, „How Did We Get Here? Looking Back at Twenty Years of the Jesus Seminar” – *Jesus Reconsidered*, 48.

⁴ *Ibid.*

⁵ Vt nt Barry A. **Kosmin**, Egon **Mayer**, Ariela **Keysar**, American Religious Identification Survey [ARIS], 2001 (New York: The Graduate Center of the City University of New York). Selle järgi identifitseeris 1990. aastal end kristlastena 86% USA elanikkonnast, aastal 2001 oli see protsent 77. http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_briefs/aris.pdf (24.02.2009).

⁶ Nt Oklahoma ülikooli korraldatud 1986. aasta telefoniküsitlusel Tulas (Tulsa: Oklahoma Area Survey, 1986) vastati kreationismivaidluse-teemalisele küsimusele, mida tuleks avalik-õiguslikes koolides õpetada, järgmiselt: ainult evolutsiooniõpetust bioloogias 9%; nii kreationismi kui evolutsiooniteooriat 69,3%; ei kumbagi 7,7%; ainult kreationismi 9%; ebakindlaid ja vastamata jätnuid 5%. Allikas: Douglas **Eckberg**, T. Jean **Blocker**, *Tulsa: Oklahoma Area Survey, 1986*. The Association of Religion Data Archives (ARDA) <http://www.thearda.com/Archive/Files/Codebooks/TTOWN86_CB.asp#V44> (24.09.2009). Ehkki siinkohal on tegu kohaliku, ainult ühe piirkonna küsitlusega, mida ei saa üldistada kogu USAle, näitlikustab see selgesti fundamentalistliku kristluse kohatist suurt mõju.

⁷ Hea ülevaate annab Ray S. Andersoni käsitlus: Ray S. **Anderson**, „Fundamentalism” – *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Ed. Alister E. McGrath (Cambridge, Mass. et al.: Blackwell, 1996), 229–233. Marcus J. Borg võrdleb USA traditsioonilise (fundamentalistliku) kristliku paradigma Jeesus-käsitlust Jeesus-Seminari poolt näitlikustatud uue paradigma. Traditsioonilise paradigma Jeesus: (1) on nähtud läbi kristliku doktriini prillide; (2) sõnasõnalise piiblitõlgenduse võtmes; (3) kõige olulisemalt seotuna inimese surmajärgse eluga (Jeesuse sõnum on peamiselt sellest, kuidas paradiisi pääseda); (4) rõhutades uskumist doktrinaarsete avalduste tõesusse. Eriti sümptomaatiline on siin viimane punkt – Borg kinnitab, et tänapäeva USAs valdavalt ei tähenda uskumine usku Jeesusesse (*believing in*), vaid usku doktriinidesse Jeesuse kohta (*believing that*). Uue paradigma alused on järgnevad: (1) Evangeeliumid on ajaloo protsessi saadus, peegeldades

Religioossed võimukandjad ei ole lubanud kõrgema teaduse intelligentsusel pastorite ja preestrite kaudu teadmisjanuse ilmikkonna juurde pääseda ning haritud kleeuse raadio- ja TV-partnerid on kaubitsenud igava banaalsuse ja haridusega ning toetunud informeerimatute teadmatusele. Ees ootab jöhker ja vimmakas ärkamine.⁸

Nii et see, mida plaaniti, oli radikaalne haridusprogramm. 1986. aastal loodi Westari Instituut, millel oli kaks põhieesmärki: (1) religioonihariduse edendamine ehk nüüdisaegsete piibliuuringute-alaste teadustööde tutvustamine erialaslängita, üldarusaadavas keeles ning (2) teaduskoostöö arendamine.⁹ Viimase väljundiks on olnud alates 1985. aastast kaks korda aastas ilmuv ajakiri Forum, milles avaldavad artikleid nii Jeesus-Seminaril osalejad kui seminari tellimisel rahvusvaheliselt tunnustatud teadlased mujalt.¹⁰ 1987. aastal käivitatud aimeajakirja nimi The Fourth R kannab haridusprogrammi sõnumit. Esimesed kolm R-i kirjeldavad inimese põhilise kirjaoskuse aluseid: need on lugemine, kirjutamine ja arvutamine (*reading*, *'riting*, *'rithmetic*), neljas R viitab religioonile. Usuline haridus peaks niisiis samuti kuuluma inimeste baasharidusse.¹¹ Westari Instituudi arvates on religioosne kirjaoskus oluline, sest see (1) aitab mõista maailmas toimuvaid konflikte ja (2) kultuurilisi erimeelsusi, (3) aidates ära tunda usust tulenevaid nõudeid ja (4) vabaneda usku ärakasutavatest jöhkarditest. Ühtlasi (5) aitab see inimesel hinnata positiivselt iseenda usulist tausta ja (6) toimib vaktsiinina fanatismi vastu.¹² Nendest avaldustest näeme, et tegu on liberaalset maailmavaadet (ja teoloogiat) väärtustava inimgrupiga.

Selle haridusprogrammi tulemuslikkuse kohta on siinkohal raske ühest hinnangut anda. Küll aga on selge, et Jeesus-Seminaril saadab jätkuvalt vastuoluliste mässajate kuulsus. Viimast väidet illustreerib hästi USA konservatiivses katoliiklikus ajakirjas Crisis alates 2000. aasta märtsist avaldatud viieosaline artiklisari, mille pealkiri „Päästa meid ära Jeesus-Seminarist“ (*deliver us from Jesus Seminar*) on ilmselgelt Meie Isa palve „päästa meid ära kurjast“ parafras. Sarja sissejuhatuses kirjutab preester Rodger Hunter-Hall järgmiselt.

seda, kelleks Jeesus oli saanud tekstid loonud kogukondade elus. (2) Selliselt kombineerivad nad mälu ja usutunnistuse ning (3) sõnasõnalise tähenduse tasandil esitatud ajaloomälestused ja metafoorsete narratiivide vahendusel esitatud arusaamad Jeesuse tähendusest. (4) Ülestõusmise-eelse Jeesuse ja ülestõusmisejärgse Jeesuse vahel on põhimõtteline vahe. Esimene on Jeesus enne oma surma (ajalooline Jeesus). Teine on see, kelleks ta sai oma surma järel temasse uskuvate kogukondade elus. Marcus J. **Borg**, *Jesus. Uncovering the Life, Teachings and Relevance of a Religious Revolutionary* (New York et al.: HarperCollins, 2006), 14–25. Kuna fundamentalism soovib näha ülestõusmise-eelset Jeesust ainult läbi oma usu prisma, siis on konflikt piibliteadustega üsna paratamatu.

⁸ Funk, *The Issue of Jesus*, 6.

⁹ Instituudi kodulehekülj on <<http://westarinstitute.org/Westar/westar.html>> (24.09.2009).

¹⁰ Artiklite indeks on avaldatud

<http://www.westarinstitute.org/Periodicals/forum_index.html#NS>, (26.09.2009).

¹¹ <<http://www.westarinstitute.org/Periodicals/periodicals.html>> (24.09.2009).

¹² Nii on see sõnastatud Westari Instituudi foorumi kodulehel

<<http://virtualreligion.net/forum/westar.html>> (24.02.2009).

Miks peaksid katoliiklased huvituma Jeesus-Seminarist, väikesest grupist õpetlastest, kes kogunevad kaks korda aastas Sonoma orgu Californias, et rüübata veini ja hääletada, mida Jeesus nende otsuse järgi tegelikult tegi või ütles? Aga sellepärast, et kui neil õpetlastel oleks edu, siis jääks kristlusest järgi ainult ülimalt nuditud variant. Kui see kõlab liialdusena, siis mõelge järgmistele faktidele: vähem kui 20% piiblis sisalduvatest Jeesuse sõnadest peetakse autentseteks. Meie Isa palvest on ainult sõnad „Meie Isa” Jeesuse öeldule lähedal. Johannese evangeelium ei sisalda mitte ühtainsatki ütlust, mida saaks Jeesuseni tagasi viia. Seminarist esile kerkiv Jeesus ei olnud Jumala Poeg. Ka ei olnud ta Messias ega pidanud end selleks. Ta ei sündinud neitsist, ei teinud kunagi ime-tegusid ega ärganud üles surnuist.¹³

Mainitud artiklisari, mille autoriteks on nimekad teoloogid ja ühiskonnategelased, käsitleb piibliuuringu ajaloolis-kriitilise meetodi ja kirikliku dogmaatika suhteid laiemalt ning kajastab pingeid, mis valitsevad traditsioonitruu religioosse mõtlemise (olgu see siis otseselt fundamentalistlik või lihtsalt konservatiivne) ja liberaalse akadeemilise ajaloo uurimise vahel. Jeesus-Seminarist on selles kontekstis saanud eri mõtteviiside väitluste tulipunkt.

Kirjeldatud olukord on siinkirjutaja meelest mõneti õnnetu, sest on varjutanud seda, mida tegelikult kolmekümneaastase tegevuse jooksul on saavutatud. Tehtu on muljetavaldav ja seda isegi siis, kui Jeesus-Seminariga paljudes seikades mitte nõustuda. Küsimus on hindamisalustes: kui hinnata piibliuurimuslikku teadustööd hindaja usuvaadetest lähtuvalt, siis on paratamatu, et hinnanguid kujundatakse vastavalt sellele, kuidas ühe või teise uurija töötulemused haakuvad hindaja maailmavaatega. Sel juhul on sarnaselt mõtlemine voorus ja eri arvamused taunitavad. Nii arutleb ülalnimetatud artiklitesarjas Kenneth D. Whitehead mitmete rahvusvaheliselt tunnustatud katoliiklike piibliteadlaste, nagu Raymond E. Browne ja John P. Meieri tööde üle ning leiab, et need ei vasta Vatikani 2. kirikukogu kehtestatud standarditele. Hoolimata sellest, et nii Raymond E. Brown kui John P. Meier on olnud Jeesus-Seminari suhtes kriitilised ja nende enda vaated on olnud üsna konservatiivsed, peab Kenneth D. Whitehead vajalikuks rõhutada, et nad pole oma teadustöö tulemustes olnud piisavalt traditsioonitruud.¹⁴ Et anda aimu, mis on kaalul, esitan siinkohal tsiitaadi teosest „The Five Gospels”.

Kriitiline teadlaskond elab konservatiivsete kristlike rühmituste pideva rünnaku all. Vähemalt üks Jeesus-Seminari liige kaotas liikmeksoleku tõttu oma akadeemilise töökoha. Teisi on sunnitud institutsionaalse surve tõttu ise töölt lahkuma. Viimse aja inkvisiitorid Lõunabaptistide ja luterlike gruppide seas on

¹³ Rodger **Hunter-Hall**, „Introduction” – *Crisis*, March 2000, 15. Veebis on kõik need artiklid koos nimetatud sissejuhatusega avaldatud Philip Blosseri blogis aadressil <<http://jesusseminar.blogspot.com/search/label/General>> (24.02.2009). Väide, et Jeesus ei teinud Jeesus-Seminari arvates imetegusid, on siiski ekslik; sellest lähemalt allpool.

¹⁴ Kenneth D. **Whitehead**, „Biblical Scholarship and the Faith of the Church” – *Crisis*, March 2000, 37–41 <<http://jesusseminar.blogspot.com/search/label/Kenneth%20D.%20Whitehead>> (25.02.2009).

pidanud nõiajahti õpetlastele, kes ei läbi nende lakmuspaberitest. Avalikud ründed seminari liikmetele on tavalised. Need lähtuvad eeskätt inimestelt, kel puudub akadeemiline kvalifikatsioon.¹⁵

Kui aga hindamisaluseks on teadustöö, mitte usulised kaalutlused, on teadlaste eriarvamused teretulnud. Sest kuivõrd teadustöö tulemused on vaid erinevad lähenemisväärtused tõele, on need pidevalt avatud muudatustele ja korrigeerimisele. Sel juhul ei hinnata mitte niivõrd tulemusi kui meetodit, mis vastava tulemuseni viib. Sama uurimisainese puhul eri meetodeid rakendavad uurijad võivad üksteiselt õppida ka siis, kui nad oma uurimistöös teistsugustele järeldustele jõuavad. Teise uurija kasutatud meetodid ja saavutatud tulemused vaadatakse sel puhul üle ning rakendatakse modifitseeritult oma uurimisprogrammi teenistusse.¹⁶ Just Jeesus-Seminari teadustööle – nii saavutustele kui meetoditele – järgnevas keskendungi.

3. Jeesus-Seminari uurimisprogramm

Sissejuhatuseks võib öelda, et Jeesus-Seminar on toonud 20. sajandi esimese poole ja keskpaiga piibliuuringute suurkuju Rudolf Bultmanni Uue Testamendi uurimisprogrammi 20. sajandi lõpu ja 21. sajandi alguse USAsse ning rikastanud seda viimaste aastakümnete värske metodoloogilise pagasiga. Järjepidevus Bultmanni koolkonnaga on seejuures nii metodoloogiline (nt vormikriitika järjekindel, modifitseeritud rakendamine Jeesus-Seminaris) kui isikuline (Bultmanni õpilane James M. Robinson¹⁷ on Jeesus-Seminari liige).

Funki esialgne kava lähtus Bultmanni teedrajava raamatu „Die Geschichte der synoptischen Tradition”¹⁸ põhiskeemist: esiteks uurida Jeesuse ütluste traditsiooni, seejärel narratiivset materjali. Algne kava oli esitada Bultmanni tööle n-ö täiendus, milles peegelduks uusi materjale ja meetodeid arvesse võtva uurimistöö konsensus.¹⁹ Perioodilistel koosviibimistel oli kavas läbi hääletada

¹⁵ Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: HarperCollins, 1997), 35. Eesti keeles vrd Riho Saardi käsitlust; vt Riho Saard, *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis. Peatükk XX sajandi Eesti teoloogilises mõtteloos* (Tallinn: Riho Saard, 2008). Viimases kirjeldatakse Jeesus-Seminari ümber toimuvaga üsnagi hästi võrreldavaid protsesse Eesti 20. sajandi esimese poole usutülides.

¹⁶ Kirjeldatud vastandus ei ole siiski absoluutne: usu- ja teaduspõhise mõtlemise suhted on küllalt keerukad ning erinevuste kõrval võib alati rääkida ka kattuvustest. Sel teemal vt nt Gerd Theissen, *Biblical Faith. An Evolutionary Approach* (London: SCM Press, 1984), 3-8.18-41 käsitlust.

¹⁷ Vt James M. Robinson, „Theological Autobiography” – *The Craft of Religious Studies*. Ed. Jon R. Stone (New York: Palgrave, 2000), 121.

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

¹⁹ Lane McGaughy, „The Search for the Historical Jesus” – *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008), 72.

kogu evangeeliumide materjal, et selgitada konsensuslikult välja teadlaste arusaam (punasega märkida autentsed, mustaga mitteautentsed kirjakohad). Koosviibimised kestavad tänini. Ent kohe alguses sai selgeks, et see kava vajab kohendamist. Juba esimestel istungjärgudel hakati vaidlema metodoloogia üle ja nii laiendati otsusekategoriad neljale.²⁰

Selle kõrval leiti, et tarvis oleks avaldada uus piiblitõlge, milles oleksid ka tavalugejale arusaadavalt arvesse võetud uurimistöö värskemad tulemused. Nii avaldatigi 1992. aastal *Scholars Version*'i piiblitõlge.²¹ Piiblitõlke nimi *Scholars Version* (õpetlaste versioon) on seejuures asjakohane: tõlkearutelul osales peale toimetuskolleegeiumi 19 teadlast erinevatest ülikoolidest (sh Bultmanni tuntud õpilane Helmut Köster Harvardi ülikoolist).

Aasta hiljem, 1993. aastal, ilmus „The Five Gospels”²², milles on markeeritud eri värvidega Jeesuse ütlused nende ajaloolisuse vaatepunktist. 1998. aastal avaldati „The Acts of Jesus”²³, milles on sama malli järgi markeeritud Jeesuse tegude pärimustik.

Need kaks teost, „Viis evangeeliumi” ja „Jeesuse teod”, on oma olemuselt käsitletavad Jeesuse-pärimuse ajalooliselt läbisõelatud andmebaasina. Punasega on markeeritud need sõnad/teod, mis kuuluvad seminari üldise konsensususe järgi vaieldamatult andmebaasi. Roosaga on märgitud sõnad/teod, mis on andmebaasi arvatud mõningate kahtlustega. Hall tähistab seda, mis andmebaasi enam otseselt ei kuulu, kuid millest võib siiski Jeesus-uuringutes kasu olla, st tegu on materjalidega, millel on Jeesuse sõnade ja tegudega kaudne seos. Must on säärane info, mis jääb andmebaasist välja.²⁴

Jeesus-Seminari uurimisprogrammi mõistmisel on siinkohal oluline termin „andmebaas”. Need kaks koguteost moodustavad sõna otseses mõttes Jeesuse-pärimustikku dekonstrueeriva analüüsi tulemuste baasi, millele saab põhimõtteliselt toetuda uurimisprogrammi järgmine etapp: rekonstruktsioon. Asi on selles, et Jeesus-Seminari käsituses on meieni ulatunud Jeesuse-pärimustik esitatud evangeeliumides (Tooma evangeelium ja teised varakristlikud tekstid kaasa arvatud) juba sekundaarse narratiivi tasandil. Evangeeliumid esitavad meile Jeesusest ju rõhutatult kristliku vaatenurga. Neid kristlikke vaatenurki on mitmeid, sest algkristlus ei olnud ühtne,²⁵ kuid tagantjärele tõlgendused on need sellegipoolest. Jeesuse-uurimise üks alusprintsipe, diskontinuiteediprintsiip, rõhutab aga, et ajalooline Jeesus ei olnud „kristlane”. Ajalooline Jeesus on see Jeesus, kellest veel mitte keegi tema eluajal ei tea, et tema ongi Jumalik Ini-

²⁰ Scott, *How Did We Get Here?*, 48–49.

²¹ Siinkohal on kasutatud täiendatud kordusväljaannet Robert J. Miller (Ed.), *The Complete Gospels*. Annotated Scholars Version (New York: HarperCollins, 1994).

²² Siinkohal on kasutatud kordusväljaannet (Funk et al., *The Five Gospels*).

²³ Robert W. Funk and The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (New York: HarperCollins, 1998).

²⁴ Funk et al., *The Five Gospels*, 36–37.

²⁵ Vt nt James M. Robinson, Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971).

mene, Tarkus, Messias, Päästja ja Lihakssaanud Sõna. Ajaloolase töö esimene etapp peab olema niisiis Jeesuse-pärimustiku vabastamine sellest sekundaarsest tasandist. Kuivõrd aga see sekundaarne tõlgendustasand toimib juba üldistus-jõulise metatasandina, siis sellest järjekindla loobumise tulemuseks on ka parimal juhul vaid kogum fragmente.²⁶ Siit edasi on järgmiseks ülesandeks nende fragmentide sidumine uue narratiiviga, seekord usulise narratiivi asemel ajaloolase esitatava kriitilise ajaloonarratiiviga. Viimane tähendab nende fragmentide vahel uute seoste loomist koos kõikvõimaliku lisainfo juurdetoomisega. Ja kuivõrd erinevad uurijad teevad seda erinevalt, siis on isegi ühe ja sellesama andmebaasi kasutamise puhul tulemuseks mõneti erinevad Jeesuse-käsitlused.

2002. aastal ilmuski Jeesus-Seminari uurimisprogrammi järgmine olulisem kokkuvõte: kogumik „Profiles of Jesus”²⁷, milles on esitatud Jeesus-Seminari 14 liikme visandid ajaloolise Jeesuse isikust. Kuivõrd sellised visandid saavad olla vaid individuaalsed, siis tuleb rõhutada, et selle kogumiku kõrvale kuuluvaiks võib arvata teisigi seminariga seotud uurijate Jeesust käsitlevaid raamatuid.²⁸

²⁶ Küsimus on muidugi palju keerukam, siinkohal on lihtsalt esitatud Jeesus-Seminari lähenemisviisi põhijooned. Nii võib küsida, kas see sekundaarne raam ise ei võigi sisaldada ajalootõde. Asjaolust, et hilisemad arusaamad interpreteerivad pärimust uues valguses, ei järeldu veel, et need arusaamad oleksid ilmtingimata ebaajaloolised. Toon vaid ühe näite. Uskumus, et Jeesus oli Messias (ehk Kristus), on Uue Testamendi tekstides läbiv. Jeesus-Seminar järgib bultmanniaanide arusaama, mille järgi see uskumus on hilisema ülestõusmisusu tagajärg. Ent sellised uurijad nagu E.P. Sanders ja N.T. Wright kinnitavad vastupidist: kui võtame arvesse Jeesuse ajastule iseloomulikke messiaanlikke ootusi ja võrdleme neid kriitiliselt meile kättesaadava Jeesuse-pärimusega, võime väita, et Jeesuse tegevus oli kavatsuslikult messiaanlik, ehkki ta ise Messia tiitlit eriti ei tarvitanud. Siinjuures tuleb silmas pida kolme asjaolu. (1) Hilisem tiitel „Kristus” on selgesti nii tagasisivaateline Jeesuse elu ja tegevuse üldistus kui ka seotud arusaamadega tema ülestõusmisest ning sellega kaasnevat Päästja rollist. (2) Jeesuse-aegsed messiaanlikud ootused olid väga mitmekesised ja sellest tulenes probleem, et kui Jeesus oleks avalikult omaks võtnud Messia tiitli, oleksid inimesed tema ümber tõlgendanud tema tegevust oma eelarusaamadest lähtuvalt. (3) Kui otsime ajaloo Jeesuse tegevuse unikaalseid aspekte, siis võib öelda, et hilisema kristliku traditsiooni ja Jeesuse-aegse juutluse mitmekesiste ootuste lõikepunktis joonistub välja Messias, kes kaasaegsete ootustele kõiges enam ei vasta ja hilisematele tõlgendustele kõiges veel ei vasta.

Vt N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God, Vol. 2* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 477–539 ja E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 1995), 242–243.

²⁷ Roy W. Hoover (Ed.), *Profiles of Jesus* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002).

²⁸ Individuaalsed uurimused võivad seejuures olla ühistegevusest sõltumatud. Nt John Dominic Crossani uurimus ilmus esmaväljaandena 1991. aastal, st enne teoste „The Five Gospels” ja „The Acts of Jesus” ilmumist. Vt John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of A Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperCollins, 1992). Funki ja Hooveri kommentaar: „Kuigi Crossan on seminari arutlustes aktiivselt osalenud, on see teos unikaalselt tema töö. Autor on üritanud välja töötada objektiivsemat meetodit, mis lubaks isoleerida selliseid traditsioone, mis ulatuvad tagasi kõige varasemasse suulisse perioodi enne kirjalike evangeeliumide teket. Jeesus-Seminar on oma töös üle võtnud ja kohandanud selle meetodite kogumi aspekte.” (Funk et al., *The Five Gospels*, 541).

Ühistöö jätkub. Alates 1999. aastast on teoksil „Apostlite tegude” uurimine ja 2006. aastast on käivitunud paralleelne kristluse algupära uuringute projekt. Alates 2007. aastast antakse välja ka sarja „Jesus Seminar Guides”, milles esitatakse teemade kaupa artikleid Jeesus-Seminari tegevusest ja tööpõhimõtetest. Siiani on ilmunud neli raamatut: „Jesus Reconsidered”, „Listening to the Parables of Jesus”, „Finding the Historical Jesus” ja „The Resurrection of Jesus”.²⁹ Nüüd kõigest järgemööda.

4. Scholars Version

Kõnealune piiblitõlge järgib funktsionaalse ekvivalendi printsiipi, mille on välja töötanud Eugene A. Nida ja tema mõttekaaslased. See Ühinenud Piibliseltside kasutusele võetud tõlkeviis käsitleb piibliteksti eeskätt kui kommunikatsiooni-akti. Kuna kommunikatsioon saatjalt vastuvõtjale (nt A-lt B-le) taotleb mingit tagajärge vastuvõtja (B) juures, siis see, mida tõlgitakse, on kommunikatsiooni-akti eeldatav mõju vastuvõtjale (B). Tõlkesihiks ei ole siis primaarselt uus keel, vaid uus vastuvõtja (C). Tõlge üritab niisiis teisendada suhet A–B suhteks A–C.³⁰

Kui Ühinenud Piibliseltside praktikas rakendatakse seda tõlkeprintsiipi esmajoonel just misjonitõlgete puhul, siis *Scholars Version*’i tõlke eesmärgiks on võimaldada inglise lugejal kuulda tuttavaid tekste värskel viisil, vabana harjumuste taagast. Nii ei ole ka siin taotletud mitte sõnade täpsust, vaid pigem Uue Testamendi mõistete funktsionaalset sobivust nüüdisaegse keelega teadus-uuringute valguses.³¹

Üks asjakohane näide on Mt 6:24, mille algteksti οὐ δύνασθε θεῷ δουλεῦειν καὶ μαμωνᾷ on Eesti Piibliseltsi 1999. aasta väljaandes tõlgitud üsna traditsiooniliselt: „Teie ei saa teenida nii Jumalat kui mammonat.” *Scholars Version* tõlgib selle aga teisiti: „You can’t be enslaved to both God and bank account!” (‘te ei saa olla korraga nii Jumala kui pangaarve orjaks’). Nihkeid võrreldes traditsioonilise tõlkepraktikaga on kaks.

Tavapärasel keelest keelde tõlkimisel arvestavad tõlkijad asjaoluga, et kreekakeelne algtekst kasutab siinkohal sõna μαμωνᾶς, mis pärineb aramea keelest ja tähendab rikkust. Niisiis tõlgitakse kreeka teksti eeskujul see aramea sõna ka sihtkeelde. Funktsionaalne tõlge jätab selle nüansi kui mõistmist ras-

²⁹ Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007); Edward F. **Beutner** (Ed.), *Listening to the Parables of Jesus* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007); Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008.); Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *The Resurrection of Jesus. A Sourcebook* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008).

³⁰ Vt Jan de **Waard**, Eugene A. **Nida**, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville et al.: Thomas Nelson Publishers, 1986).

³¹ Robert W. **Funk**, „Foreword” – *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*, viii.

kendava asjaolu välja. Nüüd on lähtesituatsiooniks Jeesuse kõne oma kuulajatele ja eelistatud on selle kõne sisu arusaadavat vahendamist. Tasub märkida, et samas võtmes on see tekst tõlgitud ka Ühinenud Piibliseltside funktsionaalsel ekvivalendil põhinevas *Good News Bible*’i (TEV ehk *Today’s English Version*) tõlkes: „You cannot serve both God and money” (‘te ei saa korraga teenida nii Jumalat kui raha’).

Teine nihe on seotud sõna $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ tõlkimisega ning see viib meid Jeesus-Seminari täiendavate tõlkepõhimõtteni. Traditsiooniliselt on see vahendatud kui „teenimine” (inglise tõlkeis *serve*). Aga mõistel „Jumala teenimine” on kristlikus kultuuriruumis juba ammu kindel, väljakujunenud sisu: sellega markeeritakse jumalateenistustel käimist, usulisi vagadusriitusi jne. Rõhuasetus sõnal „teenimine” mõtestab algteksti tähenduskeskmeks eluviiside teema. Kaudselt on see kindlasti nõnda, ent Jeesuse vastandus on siinkohal siiski palju jõulisem – jutt on omandisuhtest. Ori ei saa olla korraga kahe isanda omand. Sedasama on kinnitatud ka Tooma evangeeliumi logionis 47: „... ei ole võimalik, et ori teeniks kahte isandat.” Kuna Tooma evangeeliumis on see suhe esitatud ühemõtteliselt, haaratuna toonase ajastu au ja häbi suhete maatriksisse (... muidu ta võtab austada üht ning teist solvata)³², on siinkohal Tooma evangeeliumi eeskuju kasutatud ka Matteuse evangeeliumi algselt natuke voolavama sõnastuse puhul. $\Delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ on infinitiiv, eesti keeles vahendatav seega kui „teenida/orjata”.

„The Complete Gospels” esitabki tõlked mitte ainult kanoonilistest evangeeliumidest, vaid kõigist evangeeliumimaterjalidest, mida Jeesuse-uurimises allikana kasutada saab. Tekstid on grupeeritud järgmiselt: narratiivsed evangeeliumid, sh ka hüpoteetiline Tunnustähtede evangeelium (*Signs Gospel*); ütluste evangeeliumid (sh hüpoteetiline Q, Tooma evangeelium jt tekstid); Jeesuse lapsepõlve evangeeliumid (Tooma ja Jaakobuse); fragmentaarsed evangeeliumid (nt Markuse salaevangeelium); juudikristlikud evangeeliumid (heebrealaste, ebioniitide ja nasorealaste); üksikud eraldiseisvad ütlused.

5. „The Five Gospels”

Ehkki „The Five Gospels” esitab järjepanu vaid nelja kanoonilise evangeeliumi teksti koos Tooma evangeeliumiga, on siin alati ära toodud ka võimalikud paralleelid teiste varakristlike tekstidega, mida sisaldab ka evangeeliumide koondväljaanne „The Complete Gospels”. Siinkohal tuleb muidugi kõigepealt

³² Uku Masingu tõlge: *Tooma Evangeelium*. Kopti keelest tõlkinud Uku **Masing** (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2005). Au ja häbi suhete olemusest UT-aegses Vahemeremaade kultuuris vt Bruce J. **Malina**, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 28–62. Sama maatriksiga haakub ka antud Mt kirjakoha armastuse-vihkamise suhe, vt Bruce J **Malina**, Richard L. **Rohrbaugh**, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 50.380–381.

eraldi rääkida hääletamisprotseduurist, sest see on Jeesus-Seminari üks kõige enam elevust tekitanud töömeetodeid.

5.1. Hääletamisest

Kriitikud on ikka ja jälle väitnud, et sel viisil hääletamine ei ole ei usuliselt ega teaduslikult valideeritud. Usuliselt: Jumala sõna üle ei saa hääletada. Teaduslikult: mis teadus see siis on – ega ju teadustööde selgu ometi hääletamise teel?³³ Usulised argumendid jätan siinkohal kõrvale, ent teadusele apelleerivatest argumentidest tuleb siiski kõnelda. Niisiis, kuivõrd teaduslik on hääletamine?

Jeesus-Seminari rahvas ise on olnud varmas väitma, et nii nn punatähtede piibli kui hääletamisel põhinevate piiblite väljaandmine on levinud tavad, mida seni pole vaidlustatud.³⁴ Hääletamisel põhineva teksti tüüpnäiteks on ju „The Greek New Testament” || Nestle-Aland, mis on kreekakeelse Uue Testamendi standardväljaanded.³⁵ Ja tekstikomitee otsused on kenasti dokumenteeritud B. Metzgeri kommentaarides.³⁶ Rakendatud süsteemgi on sarnane: tekstialaseid otsuseid markeerivad tähed A–D, mille tähendus kattub üldjoontes värvide tähendusega. Jeesus-Seminari andmebaasi teostes „Viis evangeeliumi” ja „Jeesuse teod” tuleb suhtuda samamoodi, nagu eksegeet või piiblitõlkija suhtub Nestle-Alandi teksti: põhitekst on ees, kuid igal konkreetset juhul langetab eksegeet otsuse iseseisvalt, st tal on vabadus arvata teisiti kui tekstikomitee.

Värvid markeerivad konkreetsete istungite konsensust, ei enam. Praktikas tähendab see, et eri osalejad võivad oma esialgsetes otsustes olla küllalt erinevatel seisukohtadel ja värvid viitavad ka liikmete otsusekriteeriumide erinevusele. Kolm olulisemat rakendatud kriteeriumi on olnud erisuskriteerium (välja jääb see, mis haakub Jeesuse-aegsest juutlusest teadaolevaga, ja see, millest võib aimata kristlikku tõlgendust), koherentsikriteerium (sobib see, mis haakub juba positiivselt Jeesusest teadaolevaga) ning mitmekordse atesteerimise kriteerium (sobib see, mis on esitatud mitmes erinevas, üksteisest sõltumatus allikas).³⁷ Seminari liikmed jagunesid alguses kahte suuremasse rühma: ühed eelis-

³³ Nt Ben **Witherington** III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Dovners Grove: InterVarsity Press, 1995), 45.

³⁴ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 33–36; Robert J. **Miller**, „The Jesus Seminar and its Critics. What Is Really at Stake?” – *Jesus Reconsidered*, 83–84.

³⁵ Kreekakeelse *The Greek New Testament* 3. väljaande tekst on sisuliselt identne Nestle-Alandi 26. väljaande tekstiga (nii on jätkunud ka uuemate väljaannete puhul). Tuleb siiski mainida, et alguses oli ka selle teksti koostajatel vaja põhjendada tekstikomitee hääletamisprotseduuri õigustatust. Vt Kurt **Aland**, Barbara **Aland**, „Introduction” – *Novum Testamentum Graece* 26. neu bearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 1990), 42*–43*.

³⁶ **Bruce M. Metzger**, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1989).

³⁷ McGaughey, *The Search for the Historical Jesus*, 75. Lähemalt vt Norman Perrini teost, kust Jeesus-Seminar need põhikriteeriumid üle võttis: Norman **Perrin**, *Rediscovering the*

tasid erisuskriteeriumi ja teised rohkem koherentsi- ning mitmekordse atesteerimise kriteeriumi. See aga tõi kaasa hääletustulemuste põhimõttelise erinevuse. Erisuskriteeriumi sõel on tihedam ja nii hääletati selle alusel asju enamasti mustaks. Teised olid esitatud materjali suhtes sageli optimistlikumad. Tagajärjeks oli aga halli värvi suur osakaal. Kuid hall viitas erinevate osalejate jaoks erinevatele seikadele. Bernard Brandon Scott kommenteerib olukorda järgmiselt.

Me ei jõudnud kunagi üksmeelele, mida see värviskeem tähendab. [...] Kõige suurem raskus oli halliga. Mõne jaoks tähendas see, et vastav ütlus on veel vähem tõenäoliselt Jeesuselt kui roosa. Nende jaoks oli hall vähem kui roosa. [...] [H]allid ütlused kuulusid Jeesuse andmebaasi juurde, ehkki neid tuli kasutada ettevaatlikult. Teiste jaoks oli hall vähem kui must.³⁸

Konservatiivsemad uurijad niisiis üldiselt usaldasid halli materjali, radikaalid mitte. Samas võtmes tuleb rääkida ka Jeesus-Seminaritöö üldistest tulemustest. Jeesuse ütluste pärimustikust hindas seminar punase või roosa värviga usaldusväärseks 18% materjali, Jeesuse tegude pärimustiku puhul on see protsent väiksem – 16%.³⁹ On selge, et piibliuskliku inimese jaoks mõjuvad need numbrid šokeerivalt. Aga neid 18% ja 16% võib mõista ka teisiti – kui andmebaasi, millel on positiivne väärtus uue ja ajalooliselt põhjendatud Jeesuse-kuvandi loomiseks (kui siia juurde arvata ka hall, on see arv veel muidugi palju suurem).

5.2. Jeesuse-pärimustiku autentsuse kriteeriumidest

Uurijad, kes liitusid Jeesus-Seminariga, tõid kaasa oma varasemad eriteadmised.⁴⁰ Koostöö käigus töötati selle põhjal välja Jeesuse-pärimuse uurimise kriteeriumid. Nii hakati näiteks saksa vormikriitikast pärineva erisuskriteeriumi kõrval järjest rohkem kasutama mitmekordse atesteerimise kriteeriumi ja koherentsikriteeriumi.⁴¹ Taustaks oli siin John Dominic Crossani esitatud erinevate allikate kronoloogia.⁴² Samuti tuli kriteeriumide väljatöötamisel arvesse

Teachings of Jesus (New York and Evanston: Harper & Row, 1967) <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=1564>> (23.03.2009).

³⁸ Scott, *How Did We Get Here?*, 49–50.

³⁹ Funk et al., *The Acts of Jesus*, 1.

⁴⁰ Scott, *How Did We Get Here?*, 51–52.

⁴¹ McGaughey, *The Search for the Historical Jesus*, 75.

⁴² Allikate kronoloogia kohta vt Crossan, *The Historical Jesus*, 427–450. Viimane põhjendab mitmekordse atesteerimise kriteeriumi kasutamist. Koherentsikriteeriumi kasutamist toetab asjaolu, et need allikad esindavad võistlevaid teoloogiaid. Esimest korda argumenteerisid selle mõtteliini kasuks veenvalt Robinson ja Köster (vt Robinson, Koester, *Trajectories through Early Christianity*). Crossani käsitlus on selle edasiarendus. Evangeeliumide puhul on Crossan postuleerinud neli üksteisega n-ö sõdivat evangeeliumitüüpi (see tüpoloogia erineb ülalnimetatud kronoloogiakihististest): (1) ütluste evangeeliumi tüüp, milles esitatakse maise Jeesuse kõnesid (Q ja Tooma evangeelium); (2) biograafia tüüp (Markuse jt kanoonilised evangeeliumid); (3) kõnede evangeeliumi tüüp, milles ülestõusnud Jeesus peab jüng-

võtta piibliuurimise sotsiaalteadusliku analüüsi vallas tehtut, eriti seoses uute uurimistöödega suulise kultuuri vallas.⁴³ Nimelt oli 20. sajandi esimesel poolel väljatöötatud ja Bultmanni koolkonnas harrastatud vormikriitika jõudnud teatud ummikseisu, sest selle eelduspärased *Sitz im Leben*'i mõistega kaasnevad suulise pärimuse reeglid ei olnud tõendamist leidnud.⁴⁴ Niisiis töötati ühistöös välja kriteeriumid, mille alusel Jeesuse-pärimust hinnata. Need kriteeriumid seostuvad paremini suulise kultuuri seesmise loogikaga kui senine evangeeliumide vormikriitika. Näiteks on suulise kultuuri üks põidlareegleid, et see, mida pidevalt ei korrata, läheb meelest ära ja vaob unustusehõlma. Viimane aga omakorda tähendab, et kui keegi tahab olla seesugune õpetaja, kes haarab rahvahulkade tähelepanu ja kelle sõnumit ka edasi kantaks, siis peab ta rääkima lühidalt, ebatavaliselt ja meelde jäävalt. Tavalise jutu rääkimine tähelepanu ei ärata, pikad heietused ei jää meelde.⁴⁵ Nii formuleeriti Jeesuse-pärimustiku reeglid, mille põhipunktid on järgmised:

- (1) Jeesuse ütlused olid lühidad, tabavad ja meelde jäävad – vastasel juhul ei oleks nad üle elanud 20–30-aastast suulist perioodi;
- (2) seoses eelmise punktiga: Jeesus kõneles aforismide ja tähendamissõnade – lühikeste lugude – vahendusel;
- (3) erisuskriteeriumi uuendatud variant: Jeesuse keelepruuk oli eripärane, see erines toonase ajastu kõneklisheedest ja hilisema kristluse keelemallidest;
- (4) Jeesuse ütlused olid tema ajastu taustal šokeerivad.⁴⁶

Siinkohal tuleb rõhutada, et kriteeriumid (2) ja (4) põhinevad suuresti just evangeeliumide materjalidel.⁴⁷ Võime tajuda, kuidas reeglid ja uurimismaterjal

ritele ilmutuslikke kõnesid (apokrüüfne Jaakobuse kiri) ja (4) biograafia ja kõnede tüüp, mis on kombinatsioon kahest eelmisest (*Epistula Apostolorum*). Kirjeldatud vastuolu võitis muidugi 2. tüüp. Lähemalt vt John Dominic **Crossan**, *The Necessity of Historical Jesus Research for Christian Faith*. E-kiri 18.02.1996, kirjastuse HarperSanFrancisco organiseeritud John Dominic Crossani, Marcus J. Borgi ja Luke Timothy Johnsoni avalik e-kirjade debatt „Jesus at 2000”. <<http://www.markgoodacre.org/xtalk/crossan1.txt>> (22.03.2009). Just nende evangeeliumitüüpide erinevuste taustal leiab põhjenduse koherentsikriteerium.

⁴³ Nt Walter J. Ong on kirjeldanud Vahemeremaade antiigikultuuri kui hirograafilist e käsit-sikirjutamise kultuuri, milles kirjakultuuri olemasolust hoolimata on suulise kultuuri osakaal küllalt suur. Suulist kultuuri vaatleb Ong kui kommunikatsioonüsteemi, mis oma seesmiste reeglitega määratleb nii suhtluse vormi kui sisu (st viisi, kuidas inimesed mõtlevad). Walter J. **Ong**, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (London & New York: Routledge, 2002).

⁴⁴ Vt nt E.P. **Sanders**, Margaret **Davies**, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1992), eriti 127–137; Gerd **Theissen**, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 1–24. Viimases põhjendatakse vajadust arvestada piiblitekstide sotsiaalset konteksti.

⁴⁵ Vt lähemalt Ong, *Orality and Literacy*, 31–76.

⁴⁶ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 32–32.

⁴⁷ Robert W. **Funk**, „Rules of Oral Evidence. Determining the Authentic Sayings of Jesus” – *Finding the Historical Jesus*, 20–24.

teineteist uurija jaoks vastastikku põhjendavad. Samuti näeme, kuidas valitud autentsuskriteeriumid mõjutavad ühtlasi ka nende abil väljajoonistuvat pilti Jeesusest ja seostuvad teistegi ajaloo kohta käivate otsustustega. Oluline eeldus nende kriteeriumide taga on Jeesust ümbritseva talupojakultuuri kirjaoskamatus – tegu on suulise kultuuriga.⁴⁸ Küllalt hästi joonistub see tõdemus välja Jeesuse kohta käivas oponentide ütluses (Jh 7:15) „Kuidas see tunneb Kirja ilma õppimata?” Jeesuse tegude andmebaasis on see kirjakoht muidu valdavalt musta värvi tekstis markeeritud roosaga.⁴⁹ Kui tuletame siinkohal veel meelde tõsiasja, et antiigis suhestus kirjaoskus otseselt ühiskondlike privileegide ja võimuga,⁵⁰ siis näeme, et Jeesus-Seminari andmebaasi detailidesse minna pole siinkohal vajagi: juba töömeetod ise ütleb meile ette, et Jeesus pidi olema nn alamrahva seas populaarne isik, kelle tegevus pidi ta paratamatult viima konfliktidesse olemasolevate võimustruktuuridega.

5.3. Tähtendamisõnadest

Kuna autentsest Jeesuse-pärimusest moodustavad Jeesus-Seminari arvates suure osa Jeesuse tähtendamisõnad, siis tuleb neil siinkohal eraldi peatuda. Ühelt poolt on redaktsioonikriitilise analüüsi abil küllalt lihtne näidata, et evangeeliumide lõppversioonis on üks ja seesama algne lugu pandud eri autoritel tähtendama eri asju. Nii on Luuka evangeeliumis tähtendamisõna kadunud lambast (Lk 15:4–6) esitatud kontekstis, kus Jeesuse kõnele eelneb variseride ja kirjatundjate kaebus selle üle, et Jeesus sööb koos patustega. Selle kaebusega ühildub ka tähtendamisõna lõpetuseks lausunud moraal (s 7): „Ma ütlen teile, nõnda on taevas ühe meeltparandanud patuse pärast rohkem rõõmu kui üheksakümne üheksa õige pärast, kellele ei ole vaja meeleparandust.” Sama tähtendamisõna Matteuse evangeeliumis (Mt 18:12–13) on esitatud aga kontekstis, kus kõneldatakse koguduseliikmete omavahelistest suhetest ja ka loo lõppmoraal on sellele vastav (s 14): „Nõnda ei taha teie Isa, kes on taevas, et ükski neist pisikestest hukkuks.” On selge, et ühel juhul on tähtendamisõna teemaks Jeesuse avatus kõigi Iisraeli inimeste suhtes, teisel juhul aga on tegu kitsamalt kogudusliku distsipliini küsimustega.⁵¹ Pealegi on see tähtendamisõna esitatud kolmandal

⁴⁸ *Ibid.*, 27–29.

⁴⁹ Funk *et al.*, *The Acts of Jesus*, 394.

⁵⁰ Vt nt Thomas E. **Boomershine**, „Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy” – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey. *Semeia* 65 (1994), 13.

⁵¹ See näide pärineb teosest Eduard **Schweizer**, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 15–16. Kirjakoha Lk 15:4–6 on Jeesus-Seminar hinnanud roosaks, s 7 mustaks, sissejuhatava kaebuse s-des 1–3 aga halliks (põhjendusel, et vaevalt toimus üht sellist sündmust, mida siin kirjeldatakse, kuna taoline kaebus Jeesuse vastu oli korduv ja tüüpiline). Mt 18:12–13 on hinnatud roosaks, s 14 mustaks, kogu Matteuse raamjutustus mustaks. Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 355.214; Funk *et al.*, *The Acts of Jesus*, 323–325.222–224.

kujul ka Tooma evangeeliumis (Tm 107), sedakorda väga selgelt jumalariigi kohta käivana.⁵²

Milline oli aga selle tähendamissõna algne sisu? Erinevad uurijad on pakkunud erinevaid lahendusi. Nii põhjendas näiteks Joachim Jeremias oma korduvalt ümbertöötatud ja täiendatud uurimuses „Die Gleichnisse Jesu”⁵³ vajadust mõista tähendamissõnu ajaloolise Jeesuse enese tegevuse kontekstis. Selle tegevuse konteksti määratles ta kaheselt: esiteks sõnumi ajaloolise asjakohasusena, mispuhul ta näitas tähendamissõna loomulikku kuulumist toonasesse, osalt ka karjakasvatusega tegelevasse ühiskonda. Teiseks suhestas ta selle aga Jeesuse kuulutusega jumalariigist ning kinnitas, et mõlemal puhul on selle tähendamissõna algseks tuumaks „lunastav andestuse rõõm”. Sisuliselt on see lugu Jumalast, kes näeb vaeva, et inimesele andeks anda, ning kui ta seda teeb, siis on kõik vaev rõõmu kõrval tühine.⁵⁴ Jeremiase kokkuvõtte kõlab nõnda.

ÜRITUSES tähendamissõnade algset tähendust taastada saab üle kõige selgeks üks: kõik Jeesuse tähendamissõnad sunnivad tema kuulajaid otsusele tema enda isiku ja missiooni suhtes. [...] Jumala meelepärane aasta on käes. Sest ilmsiks on tehtud tema, kelle looritatud kirkus särab läbi igast sõnast ja igast tähendamissõnast – Päästja.⁵⁵

Ka Ernst Fuchs on käsitlenud Jeesuse tähendamissõnu tema enda tegevuse ja kuulutuse valguses, määratledes Jeesuse käitumise tema kuulutuse tegeliku kontekstina.⁵⁶ Mida Jeesus tegi? Jeesus oli lauaosaduses maksukogujate ja patustega. Kuna selline käitumine oli toonaste puhtusreeglitega otseses vastuolus, siis Fuchsi järgi esitleb selle teoga ennast mees, kes ei ole lihtsalt prohvet või tark, vaid inimene, kes käitub Jumala esindajana, kutsudes enda juurde patuseid, kes ilma temata peaksid Jumala eest põgenema.⁵⁷ Nõnda sõltub Jeesuse sõnum Fuchsi järgi tema tegudest. Ka paljud Jeesuse tähendamissõnad seostuvad eskatoloogilise söömaaja kontekstiga, mis tähendab, et Jeesus ise andis oma jüngritele tähendamissõnade mõistmise võtme: oma headuse teo. Tähendamissõnad ei seleta niisiis tegusid, vaid seos on vastupidine. Tähendamissõnad, mida Jeesus ütleb, tunnistavad temast endast ja rakenduvad meie suhtele temaga.⁵⁸

On täiesti ilmne, et Jeesus-Seminari lähenemisviisi ja meetoditepagasi puhul ei ole säärane kerügmaatiline teoloogia võimalik: see on vastuolus diskonti-

⁵² Jeesus-Seminar hindab selle halliks, sest Tooma evangeeliumis on sõnastus jällegi erinev. *Ibid.*, 529.

⁵³ Siinkohal kasutatud tekst on pärit teosest Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (London: SCM Press, 1989), mis põhineb teose kaheksandal saksakeelsel väljaandel.

⁵⁴ *Ibid.*, 132–136.

⁵⁵ *Ibid.*, 230.

⁵⁶ James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*. Studies in Biblical Theology No. 25 (Naperville: Alec R. Allenson, 1959), 14.

⁵⁷ *Ibid.*, 15; Warren S. Kissinger, *The Lives of Jesus* (New York: Garland, 1985), p. 89.

⁵⁸ Kissinger, *The Lives of Jesus*, 90.

nuiteediprintsiibi ja erisuskriteeriumiga.⁵⁹ Siiski on nii Jeremiase kui Fuchsi töödes olemas ka teatav järjepidevus Jeesus-Seminari ettevõtmistega.

Alustan Fuchsi. Norman Perrin tuletab meelde Fuchsi rõhutust, et tähendamissõnade puhul ei saa nende autorit lahutada loomingust, millega kaasneb ka tõdemus, et Jeesuse tähendamissõnade puhul on meil tegu märkimisväärse originaalse kunstiloominguga. (Viimast on piibliteadustes kinnitatud juba alates 19. sajandi lõpust, vähemalt alates tänapäevase tähendamissõnade uurimise teerajajast Adolf Jülicherist.⁶⁰) Siit tulenevalt: kunstilise loominguna kätkeb juba kord väljaõeldud tähendamissõnades iseenesest vitaalsus ja vägi nagu paljudes teisteski esteetilistes üksustes. Nad vahendavad uut reaalsust mitte ainult esmakuulajatele, vaid ka järgmistele põlvkondadele kuni tänapäevani.⁶¹

Ligi 20 aastat enne Jeesus-Seminari rajamist kirjutatud uurimuses „Language, Hermeneutic and Word of God”⁶² läks Robert W. Funk siit edasi ja analüüsis tähendamissõnu kui metafoore. Uurides, kuidas tähendamissõna keeles funktsioneerib, hakkas ta rõhutama tähendamissõna kui metafoori olemuslikku avatust.⁶³ Seda on võimalik seada algsest olukorrast erinevatesse, lugematutesse uutesse seostesse, ilma et tema tähendusloome võime kahaneks. Oma realismis näitavad tähendamissõnad meile maailma, mille tunneme ära kui enda oma, kuid siis pööravad nad selle ootamatult pea peale.⁶⁴ Tähendamissõnad esitavad argisust moonutatult, liialdatud realismiga, tuues õrnades varjundites kokku ühildamatuid elemente, mis ei luba meil neid mõista sõnasõnalisel tähenduses.⁶⁵ Funk sõnab: „Tähendamissõnad kui killukesed argisuses kätkevad ootamatut pööret, mis vaatab tavalise kaudu uut reaalsust.”⁶⁶

Funki kõrval on selles küsimuses teiseks oluliseks Jeesus-Seminari suunajaks olnud John Dominic Crossan. Crossani käsitluses esitab tähendamissõna paradoksi, mille näiv absurdus peidab sügavat tõe.⁶⁷ Selle lähenemisviisi aluseks on tähendamissõnade struktuurianalüüs, mis põhineb Algirdas Julien Greimasi aktantsiaalsel mudelil ja võtab ühtlasi arvesse Roland Barthes'i sama teema edasiarendusi. Nii võib tähendamissõnu kirjeldada kui lugusid, mille

⁵⁹ Muidugi tunnevad diskontinuitediprintsiipi ja erisuskriteeriumi ka Jeremias ja Fuchs, kuid 20. sajandi traditsioonilises saksa vormikriitikas on neil mõistritel pisut kitsam tähendus kui Jeesus-Seminari rakenduses.

⁶⁰ Adolf **Jülicher**, *Die Gleichnisreden Jesu. Teil 1–2* (Tübingen: Mohr, 1910).

⁶¹ Norman **Perrin**, „The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics” – *Interpretation*, 25/2 (1971), 138–139.

⁶² Robert W. **Funk**, *Language, Hermeneutic and Word of God* (New York: Harper & Row, 1966).

⁶³ Sarnaselt rõhutab Sallie McFague: „Metafoore ei saa tõlgendada – metafooril pole sõnumit, metafoor ise ongi sõnum.” Sallie **McFague**, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 72.

⁶⁴ Norman **Perrin**, *The Modern Interpretation of the Parables*, 139–140.

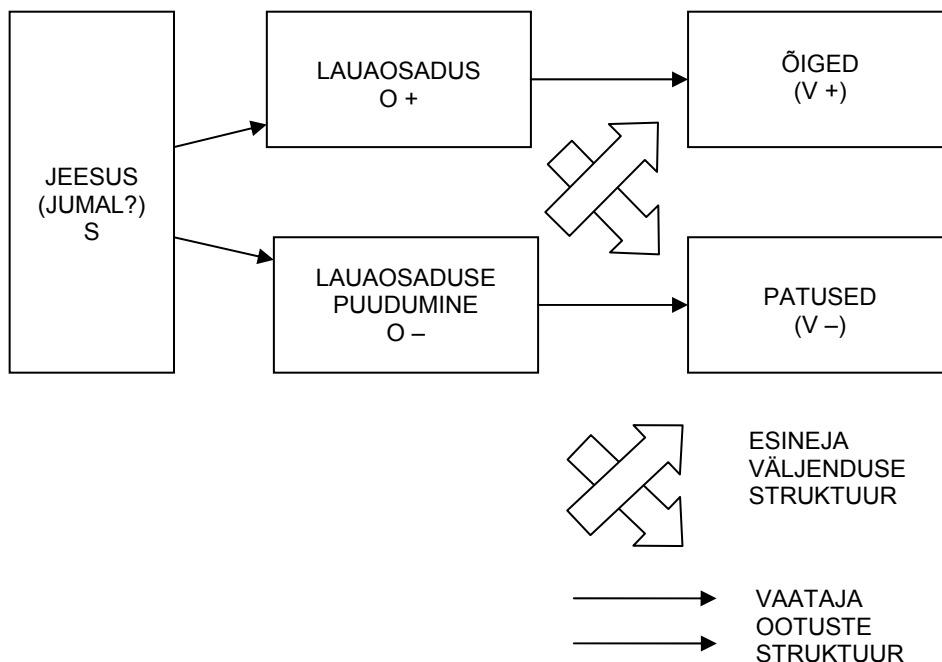
⁶⁵ John R. **Donahue**, *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 15.

⁶⁶ Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, 161.

⁶⁷ Donahue, *The Gospel in Parable*, 15.

tegevus toimub suhtlusteljel, kus aktantideks (loo struktuuri seisukohalt olulisteks elementideks) on saatja (S), objekt (O) ja vastuvõtja (V). Viimaseid võib olla mitu. Teiseks asetab Crossan tähendamissõnad kommunikatsiooniprotsessi, milles põrkuvad kuulaja ootused ja esineja väljendus.⁶⁸

Sisuliselt tuleb Crossan siinjuures tagasi Joachim Jeremiase rõhutuse juurde, et tähendamissõnu tuleb uurida ajaloolise Jeesuse tegevuse kontekstis. Kasutan selle teema näitlikustamiseks Fuchsi teesi, et Jeesuse käitumine oli tema kuulutuse kontekst. Siin saab oluliseks Jeesuse sõnumi (ka käitumine on kommunikatsioon) suhestamine pealtvaataja tavaootustega. Tavaootused olid sääraseid, et „õige” väldib suhtlemist „patustega” (need sõnad on jutumärgistatud, kuna ühiskondlikus plaanis on „õiged” paratamatult need, kelle sotsiaalne positsioon on tugevam – siin on alati mängus võimuhete aspekt) ja „patused” hoiavad omaette. Jumal hoolib õigeist ja nuhtleb patuseid (vt Ps 1 kui kirjeldatud eluhoiaku klassikalist näidet). Jeesuse käitumine pöörab aga kõik pea peale, sest ta sööb koos patustega mitte kui veel üks patune, vaid kui õige, Jumala esindaja. Skemaatiliselt näeb see välja nõnda.⁶⁹



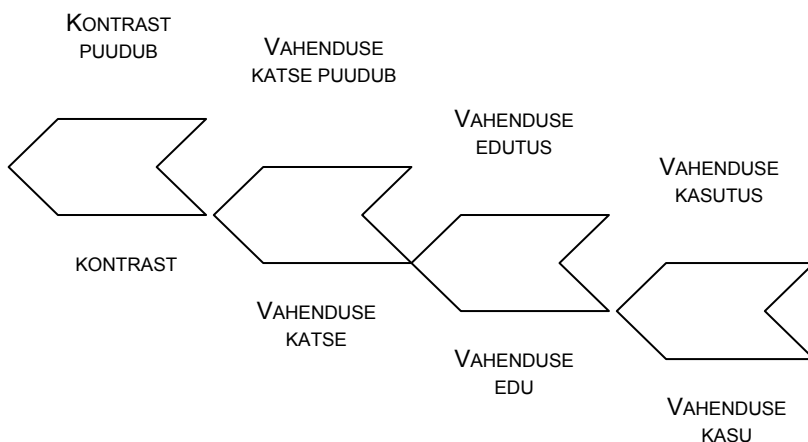
Joonis 1. Vaataja ootab, et Jeesus kui prohvet suhtleks õigete, mitte patustega. Kui ta käitub vastupidiselt, kas see tähendab, et patused on õiged ja õiged patused?

⁶⁸ John Dominic **Crossan**, *The Dark Interval. Towards a Theology of Story* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 1988), 48–50.

⁶⁹ Crossan, *The Dark Interval*, 75.

Sarnase skeemi võiks joonistada ka kadunud lamba loole. Jeesus liialdab, kirjeldades karjuse käitumist, kes jätab 99 lammast valveta, st kiskjate võimaliku rünnaku ohvriks, ja läheb otsima üksikut kadunut.⁷⁰

Järgmine oluline etapp on tähendamissõna kui žanri suhestamine teiste žanritega – ja seda kommunikatsiooniprotsessis taas nii struktuuriliselt kui funktsionaalselt. Ehk teisisõnu: milliseid hoiakuid ja ideid väljendavad tähendamissõnad võrdluses teiste žanritega? Tähendamissõna struktuurseks vastandiks on müüt. Struktuuriliselt näeb müüt välja järgmiselt.⁷¹



Joonis 2. Müüt vahendab kontrastseid vastandeid

Selle määratluse järgi vahendab müüt lepitamatuid kontraste ja teeb seda edukalt. Crossani ühiskonnakriitiline näide on järgmine.

- (1) Kontrast: ühel rahuarmastaval rahval on palju relvi;
- (2) vahenduse katse: selle rahuarmastava maa kodanikele sisendatakse hirmu teise samavõrd võimsa rahva ees;
- (3) vahenduse edu: inimesed võtavad loo omaks ja muutuvadki närviliseks;
- (4) kasu: relvatööstus võib toetuse nii kodus kui imperialistlikeks ettevõtmisteks välismaal.⁷²

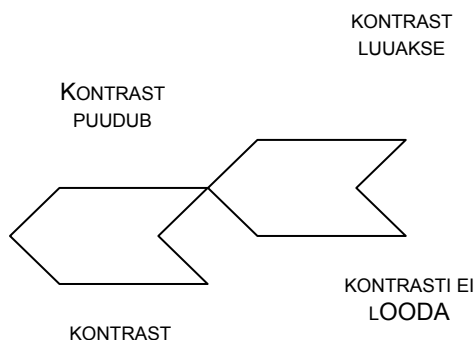
Seevastu tähendamissõna struktuur on visandatav järgmiselt.⁷³

⁷⁰ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 355.

⁷¹ Crossan, *The Dark Interval*, 35-36. Siin on kohandatud struktuuriantropoloogias välja töötatud rahvapärимuse modelleerimisteooriat – vt Elli **Köngäs-Maranda**, Pierre **Maranda**, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays* (The Hague, Paris: Mouton, 1971), 36-37.

⁷² Crossan, *The Dark Interval*, 35.

⁷³ *Ibid.*, 39.



Joonis 3. Täendamissõna loob kontrasti seal, kus see varem puudus

Kui tuletame meelde ülatoodud näiteid täendamissõnadest (Jeesuse lauaosadust patustega ja lugu kadunud lambast), siis näeme, et täendamissõna töötabki just ootamatuid kontraste luues. Loomulikuks peetud olukord (puhtusreeglid; karjase vastutus karja kui terviku eest) on pea peale pööratud. Ja veel enam – lahendust ei pakutagi, kontrasti loomine ise on eesmärk omaette. Crossan võtab need teemad kokku järgmisel moel.

Müüdil on topeltfunktsioon: üksiku vastuolu lepitamine ja – mis veel tähtsam – usu loomine püsiva lepituse võimalikkusesse. Ka täendamissõnal on topeltfunktsioon, mis vastandub müüdi topeltfunktsioonile. Pealispindselt on täendamissõna funktsiooniks luua vastuolu rahuloleva kindlustunde olukorras. Kuid veelgi häirivamalt on selleks funktsiooniks väljakutse esitamine fundamentaalsele lepituspriinitsiibile endale, kuna meid tehakse teadlikuks sellest, et lepituse oleme ise välja mõtelnud. „Sa oled endale kena maja ehitanud,” ütleb müüt. „See asub täpselt maavärinaid tekitava maakoorelõhe kohal,” sosistab täendamissõna.⁷⁴

Müüt ja täendamissõna ei ole muidugi ainsad jutustuse žanrid. Crossan esitab erinevate jutustusetüüpide funktsionaalse tüpologia⁷⁵, mille aluseks on vastava jutustusetüübi suhe maailma.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.*, 40.

⁷⁵ Vt Kõngäs-Maranda, Maranda, *Structural Models in Folklore*, 93. Siin suhestatakse omavahel luule, jutustus ja rituaal.

⁷⁶ Crossan, *The Dark Interval*, 41–44. Crossan kombineerib oma müüdi-täendamissõna käsitlemise Sheldon Sacksi esitatuga – Sheldon **Sacks**, *Fiction and the Shape of Belief* (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1966).

Loo tüüp

Müüt
Apoloogia
Tegevuspõhine lugu (*action*)
(nt enamik nüüdisromaane)
Satiir
Tähendamissõna

Suhe maailmaga

Loob ja põhjendab maailma
Kaitseb maailma
Uurib maailma
Ründab maailma
Pöörab maailma pahupidi

Luguline maailm on mitmekesine ja mitmetähenduslik. Ülaltoodud näites kadunud lamba loost on mõlemad evangelistid esitanud algse tähendamissõna nõnda, et praegu funktsioneerib see müüdilisel. Matteuse evangeeliumis aitab nimeetatud lugu lahendada kontrasti, mis tuleneb sellest, et mitte kõik koguduseliikmed ei käitu nii, nagu enamik sooviks. Luuka lugu lahendab Iisraeli erinevate ühiskonnakihtide vahelise kontrasti: Jumal armastab ka patuseid ja soovib nende meelesparandust.

Selle teema kokkuvõtteks: Crossani tähendamissõnade käsitus võeti Jeesus-Seminaris üle ja nii ei maksa ka imestada, et üks Jeesuse-pärimustiku olulisemaid autentsusreegleid sedastab Jeesuse ütluste šokeerivust (vt ülal). Mida aga arvata Jeesusest, kellest põhiline säilinud materjal ongi just tähendamissõnad?

5.4. Mitte-eskatoloogilisest Jeesusest

Mainitud küsimusele Jeesus-Seminaris vastuse otsimise lugu on ühtlasi ka suurepärane näide koolkondliku mõtteviisi kujunemisloost. Siin näeme, kuidas ühes Jeesuse-uurimise võtmeteemas toimus järkjärguline paradigmvahetus. Kõigepealt käsitleti „vana” paradigma⁷⁷ ehk nn eskatoloogilist Jeesust. Marcus J. Borg defineerib mõistet „eskatoloogiline Jeesus” järgmiselt.

Selle all mõtlen ma ajaloolise Jeesuse kohast kuvandit või *Gestalt*’i, mis näeb tema missiooni ja sõnumit käesoleva põlvkonna jooksul aset leidva maailmalõpu ootuse raames, kusjuures seda mõistetakse objektiivselt ja mitte lihtsalt subjektiivselt. Selle kuvandi järgi oli ajaloolise Jeesuse eesmärgiks kutsuda oma kuulajaid parandama meelt enne, kui on hilja, suhestama oma elu Jumalas püsivaks, sest maailm pidi kohe ära lõppema juba sellesama inimpõlve vältel.⁷⁸

⁷⁷ Asetan sõna „vana” jutumärkidesse sellepärast, et tegelikult on see Jeesus-Seminaris jaoks vana arusaam väga elujõuline ka praegu, paljud uustestamentlased peavad seda endiselt väga oluliseks.

⁷⁸ Marcus J. Borg, „A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus” – *Jesus in Contemporary Scholarship*. Marcus J. Borg (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 47. Esmakordselt ilmus nimetatud artikkel 1986. aastal.

20. sajandi piibliuurimise jaoks põlistas kirjeldatud arusaama Johannes Weissile toetudes Albert Schweitzer.⁷⁹ Ehkki paljud ei ole jaganud tema arusaama, mille järgi Jeesus ise end Jeruusalemmas provokatiivselt võimude kätte andis, et jumalariiki esile kutsuda,⁸⁰ on Schweitzeri põhiväide, et Jeesuse kuulutust ja tegevust tuleks mõista eskatoloogilises raamistikus, olnud üks Uue Testamendi teaduse paradigmaatilisist veendeist, mida on põlistanud eriti saksa Uue Testamendi uurimise suur mõju ka angloameerika maailmas.⁸¹ Nii on mõistetav, et eelkirjeldatud Joachim Jeremiase ja Ernst Fuchsi tähendamissõnade käsitlused asetavad need eskatoloogilisse raamistusse.

Sellegipoolest leidis valitsevale konsensusele vastuhääli. Jeesus-Seminari jaoks sai mõõduandvaks mitmete seikade kokkulangemine. Ütluste allika Q ja Tooma evangeeliumi uurimine olid näidanud, et Q varaseim kihistus oli läbinisti mitteapokalüptiline, ja selle kõrval oli välja käidud tees, et Q-allikas modifitseeriti apokalüptiliseks 66. m.a.j aastal puhkenud sõja tõttu.⁸² Jeesus-Seminari üks algatajatest, Burton L. Mack, kirjeldas sellest lähtudes⁸³ ajaloolist Jeesust kui helleniseerunud Galileas tegutsenud küünikust filosoofi – täpsemini küll kui juudi taustaga jutlustajat, kelle tegevus sarnanes väga suurel määral varatute küünikute omaga. Viimasedki näitasid nii oma elu kui sõnumiga ümberseisjatele tavatõdede puudulikkust.⁸⁴ Samuti kirjeldas John Dominic Crossan Jeesust Galilea talupojast juudi küünikuna, kes kirjeldas oma kõnede ja käitumisega teda ümbritsenud vaestele inimestele jumalariiki, mis erines selle maailma vägevate poolt põhjendatust.⁸⁵ Aastal 1986. korraldas Marcus Borg, kes ise pooldas mitte-eskatoloogilist Jeesus-käsitlust, küsitluse oma kolleegide seas Jeesus-Seminari ja Society of Biblical Literature aastakoosoleku ajaloolise Jeesuse sektsioonis. 39 vastanust 16 pooldasid arusaama, et Jeesus ootas maailmalõppu oma eluajal, 23 vastanut ei pooldanud seda.⁸⁶

Jeesus-Seminar seisis selle küsimusega silmitsi oktoobris 1986, kus arutleti, kas Jeesus ootas maailmalõppu. Bernard Brandon Scott meenutab:

Seminari ajaloos oli 1986. aasta Notre Dame'i kohtumine veelahkmeks. Need, kes toetasid apokalüptilist vaadet, leidsid end olevat vähemuses ja hakkasid

⁷⁹ Albert **Schweitzer**, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1979).

⁸⁰ Tänapäevastest uurijatest nõustub siin Schweitzeriga kõige selgemini Wright, *Jesus and the Victory of God*.

⁸¹ Borg, *A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus*, 48–51. Eesti keeles vt Ain **Riistan**, „Võõras Jeesus” – Kristuse täisea mõõtu mööda. *Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks*. Toim. Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005, lk 364–375.

⁸² Vt Helmut **Koester**, *History and Literature of Early Christianity. Introduction to the New Testament. Vol. 2* (New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 152–153.

⁸³ Burton L. **Mack**, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 59.

⁸⁴ *Ibid.*, 65–77.

⁸⁵ Crossan, *The Historical Jesus*, 292.421.

⁸⁶ Borg, *A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus*, 59–60.

seminarist eemalduma. Sellest oli kahju, kuid sellegipoolest ei oleks Seminari suund muutunud. Seminari tõukejõuks ei olnud eeldused selle kohta, kes Jeesus oli, vaid uued mustrid, mis moodustasid nii andmetest kui meetoditest, mis muutsid ja jätkuvalt muudavad Uue Testamendi teadust.⁸⁷

Siit edasi on konsensus olnud muutumatu. Küsimusele Jeesuse maailmalõputustest on Jeesus-Seminar järjekindlalt vastanud eitavalt, markeerides hääletustulemustele tuginedes vastavad kirjakohad musta värviga.⁸⁸ On ilmselt paratamatu, et väga mitmekesises Jeesuse-uurimise meetodite ja otsustuskriteeriumide maailmas toovad kord langetatud otsused kaasa ka teisi, neist järelduvaid otsuseid. Ja kui üks teadlaste grupp käib järjepidevalt koos, siis tuleb siin mängu ka teatud sotsiaalne dünaamika, mistõttu sarnaselt mõtlevad inimesed jäävad kokku ja teised eemalduvad.

6. „The Acts of Jesus”

Jeesuse tegude uurimine jätkas raamatus „The Five Gospels” kokkuvõtetut ja seda vähemalt kaheplaaniliselt.

6.1. Jeesuse tegude uurimise metoodikast

Esiteks on selge, et kuivõrd on tegu erinevate kirjalike allikate taha, suulise traditsiooni juurde minekuga, siis pärimuse ajaloolise autentsuse kriteeriumid jäid enam-vähem püsima, ainult et siin keskendus tähelepanu Jeesusest räägitule. Loomulikult tähendab see lisaasjaolude arvestamist: näiteks kui Jeesuse tähendamissõnad säilisid suulises traditsioonis tänu pidevale kordamisele, siis Jeesuse tegusid (nt imetegusid) vahendati neist jutustades. Vormikriitika postuleerib, et need jutustused kaldusid järgima kindlaid malle, ja nii on uurija ülesandeks analüüsida nii neid malle kui neis sisalduvaid lugusid. Seejuures võeti arvesse veel seda, et vastavad lood ja mallid pidid ühtlasi kuuluma ka täiendavatesse seletusskeemidesse.⁸⁹ Mainitud erinevust võib seletada nõnda: kui A ütleb B, siis B, juhul kui see on meelde jääv, võidakse edastada ka ilma viiteta ütlejale A, st sel on omaette elu. Ent kui A teeb C, siis ei ole C enamasti tähenduslik ilma tegijata A. Nii on C tähenduslikkus seotud arusaamade ja selgitustega sellest, kes see A siis ikkagi on (siinkohal X).

Näiteks Lk 11:15 (mis on osa ka Q-allikast) kõlab: „Aga mõned nende seast ütlesid: „Ta kihutab kurje vaimu välja kurjade vaimude ülema Peltsebuli abil.” Tegude (kurjade vaimude väljaajamine) vajab igal juhul seletust seoses tegijaga. Jeesus-Seminar leidis selle teksti autentse olevat (punane värv) ja jõudis siit täiendavate kaalutlusteni. Kui uurija on jõudnud järeldusele, et A tõepoolest tegi

⁸⁷ Scott, *How Did We Get Here?*, 60.

⁸⁸ Funk et al., *The Five Gospels*, 40 passim.

⁸⁹ Funk et al., *The Acts of Jesus*, 10.

C, siis peab ta hindama ka jutustuse X-aspekti. Peltsebuli vaidlus algab ütlu-sega, et Jeesuses endas on kuri vaim. Arvesse võttes ka teisi teadaolevaid tekste, võib üldistada, et mõned inimesed pidasid Jeesust hulluks (see võis olla nii positiivne kui negatiivne määratlus). Nii formuleeriski Jeesus-Seminar kaks täiendavat avaldust ja hääletas need punaselt.

- (1) Mõned, kes nägid Jeesust, arvasid, et ta on hull.
- (2) Mõned, kes nägid Jeesust, ütlesid, et ta on Peltsebuli käsilane.

Need avaldused käivad käsikäes Jeesuse käitumisega eksortsistina, sest neist, kel oli võim deemonite üle, arvati vahel, et nad on ise seestunud.⁹⁰ Teiste lugude juures kordub seesama temaatika, ainult et nüansid on erinevad. Markuse evangeeliumis (Mk 1:32–34) on esitatud lugu sellest, kuidas Jeesus tervendab Kapernaumas haigeid ja kurjast vaimust vaevatuid. Tekst ise on hääletatud mustaks, halliga on värvitud lõik „Ja ta tervendas paljusid, kes põdesid mitmesuguseid haigusi, ning ajas välja palju kurje vaimu” (s 34). Põhjendus on järgnev: tegu on üldistava jutustusega: me ei saa olla kindlad, et see just Kapernaumas nõnda juhtus (eriti mõjub liialdusena s 33: „[T]erve linn oli kogunenud maja ukse ette”). Kuid ajalooline tõepõhi on sel lool siiski all, seega ka hall lauselõik. Ja siit edasi formuleeris Jeesus-Seminar järgmised avaldused, mis hääletati punaseks:

- (1) Jeesus tervendas mõningaid haigeid inimesi;
- (2) Jeesus ajas välja arvatavaid deemoneid.⁹¹

Aga pangem tähele: selline omaaegseid vastuolusid arvestav käsitlus Jeesusest kui tervendajast ja eksortsistist täiendab suurepäraselt Jeesuse ütluste pärimustikus juba kindlaks tehtut, et Jeesus käitus meeldejääva ja provokatiivse jutlustajana.

Uudne aspekt võrreldes raamatuga „The Five Gospels” on aga Jeesus-Seminar suurem vajadus esitada väiteid ajaloo tähenduslikkuse kohta. Kahtlemata saab see alguse kirjeldatud meetodist endast (uurija peab hindama allikate hinnanguid), kuid näib, et tehtav on sundinud Jeesus-Seminar liikmeid ka teatud sisekaemusele, sest siin-seal raamatus leiame avaldusi selle kohta, kuidas piiblitekstides kirjeldatud teemasid tänapäeval mõtestama peaks.

6.2. Ajaloo ja teoloogia suhetest

Jeesuse tegude uurimise lugu Jeesus-Seminaris seabki meid muude metodoloogiliste probleemide kõrval vastakuti ka küsimustega ajaloo ja teoloogia suhetest, sest ehkki Jeesus-Seminar on püüdnud uurida ajalugu usust sõltumatult, pole see siiski ilmselt olnud lõpuni võimalik. Robert J. Miller määratleb ajaloolise Jeesuse uuringu põhipunktid järgmiselt.

⁹⁰ *Ibid.*, 50.

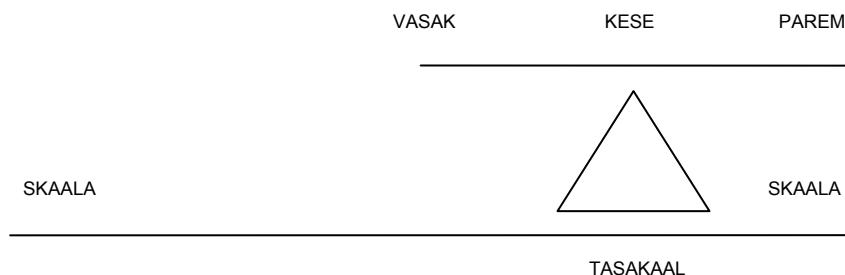
⁹¹ *Ibid.*, 61.566.

- (1) Väited ajaloo kohta peavad põhinema tõenditel ja olema põhjendatud. Ehk teisisõnu: mida sa ei saa näidata, seda sa ei tea, ja mida sa ei tõenda, seda sa ei saa kasutada.
- (2) Ajalooline teadmine ei ole kunagi absoluutselt kindel: siin on alati tegu suurema või vähema tõenäosuslikkusega.
- (3) Kogu ajalugu on rekonstruktsioon: see on osaliste tõendite kokkusobitamine nõnda, et tekiks kujutelm sellest, milline minevik oli.
- (4) Piibli kirjakohtade ajaloolist tõeväärtust hindavad leiud ei toeta ega lükka ümber religioossete uskumuste tõde, välja arvatud need vähesed uskumused, mis sõltuvad ajaloo kohta käivate väidete sõnasõnalisest tõest.⁹²

Kaks esimest printsiipi langevad kokku Ernst Troeltschi historitsismi korrelatsiooni ja kriitika printsiipidega.⁹³ Kolmas printsiip tõdeb, et me elame postmodernses maailmas, kus ajaloo kirjutamise praktika on üks diskursus teiste kõrval⁹⁴, ja neljas printsiip põhineb väga spetsiifilisel arusaamal religioonist. Selles valguses ei ole juhuslik, et raamatu „The Acts of Jesus” kõige viimane alalõik kannab alapealkirja „Müütide lunastamine”. Siinkohal on sobilik esitada sellest tsitaat.

Me elame oma lugudes – oma müütides /.../ – ja nende fiktsioonide ülesanne on muuta tähenduslikuks keerukas maailm, milles tähenduslikkus on põimitud mõttetustega. Müüdid ei ole tõde ega vale, /.../ nad on kas elavad või surnud. Literalism piiblitõlgenduses tandemis saientismiga on aidanud kristliku traditsiooni müüte kähistada. Jeesus-Seminari praktiseeritud ajaloolise kriitika eesmärgiks on vabastada evangeeliumilood nende literalistlikust koormast.⁹⁵

Jeesus-Seminari positsioonide määratlemisel on abiks Keith Jenkinsi skeem, millega ta näitlikustab ajaloolise objektiivsusega seotud probleeme.⁹⁶



Joonis 4. Ajalooline objektiivsus on võimalik ainult konkreetse diskursuse piirides

⁹² Robert J. Miller, „Back to Basics. A Primer on Historical Method” – *Finding the Historical Jesus*, 7–18.

⁹³ Vt Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology 1750–1990* (Leicester: Apollon; Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994), 118.

⁹⁴ Vt Keith Jenkins, *Re-thinking History* (London and New York: Routledge, 1995).

⁹⁵ Funk et al., *The Acts of Jesus*, 534.

⁹⁶ Jenkins, *Re-thinking History*, 35

Ülaltoodud tsitaadi ja Robert J. Milleri ajaloolise Jeesuse uurimise neljanda põhipunkti asetamine sellesse skeemi on hea mõtteharjutus. Kuhu paigutada mõisted „religioossed uskumused” ja „väited ajaloo kohta”? Kuhu paigutada „literalism” ja „saientism”? Kui me paigutame need sõnade „vasak” ja „parem” asemele, oleme saavutanud Jeesus-Seminari stiilis tasakaalu. Kui aga paigutame need „skaala” erinevatesse otstesse, siis saame pildi sellest, kuidas Jeesus-Seminari erinevad kriitikud seda temaatikat näevad.

James D.G. Dunn iseloomustab Jeesus-Seminari tegevust kui uusliberalismi, kirjutades Jeesus-Seminari Jeesusest nii.

See ei ole üheksateistkümnenda sajandi Liberaal *redivivus*. [...] Kuid see on Jeesus, keda võiks väga hästi ette kujutada paljude kahekümnenda sajandi teaduskondade tööruumides või nn vabakutselise õpetlasena, koos tema rahutust tekitavate anekdootide, häirivate aforismide ja provokatiivse retoorikaga. Ja vastavalt sellele püstitub uuesti seesama küsimus, mis andis surmahoobi üheksateistkümnenda sajandi Liberaalsele Jeesusele: kas see Uusliberaalne Jeesus on kuigivõrd vähem kahekümnenda sajandi ideaalide ja pürgimuste ajalukku tagasiiviidud konstrukt kui Liberaalne Jeesus, kes kehastas üheksateistkümnenda sajandi ideaale ja pürgimusi?⁹⁷

Nõustun Dunni määratlusega, et Jeesus-Seminari puhul on tegu klassikalise liberaalteoloogia taaselustamisega. Eriti õpetlik on siinkohal vaadata Jeesus-Seminari 20.–23. oktoobril 1999. a konverentsil „Once and Future Jesus” toimunud hääletuse tulemusi. Siinkohal toon vaid mõned näited.

- (1) Jeesuse eeskuju ja õpetuse sisu tuleb igal põlvkonnal ise avastada ja ümber tõlgendada. Liikmed ja assotsieerunud liikmed: punane.
- (2) Jumal sekkub ajalukku vastusena eestpalvele. Liikmed ja assotsieerunud liikmed: must.
- (3) Kuna supranaturalism on teaduse-eelse maailma lahutamatuks osaks, siis ei ole see usutav ei maailmavaate ega kristliku usu mõistmisviisina. Liikmed: punane; assotsieerunud liikmed: roosa.
- (4) Jeesusest ja kristluse päritolust ajalooliselt mõtlema õppimine on tänapäevase kristliku usu olemuslik element. Liikmed ja assotsieerunud liikmed: punane.
- (5) Ma vajame uut jumalakontseptsiooni, niisugust, mis suhestuks meie tänapäevase kogemuse ja maailmapildiga. Liikmed ja assotsieerunud liikmed: punane.
- (6) Kristlased peaksid jaatama pühadust igas suures religioonis. Liikmed ja assotsieerunud liikmed: punane.⁹⁸

⁹⁷ James D.G. Dunn, *Jesus Remembered. Christianity in the Making. Vol. 1* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003), 62–63.

⁹⁸ Täielikud hääletustulemused leiab Westari instituudi kodulehelt: **Westar Institute**, „Voting results from balloting at the panels of the Once & Future Jesus Conference, October 20–23, 1999. Panel Discussion: The Future of Jesus, 21 October 1999“ <http://westarinstitute.org/Mission/O_F_Voting_Results/o_f_voting_results.html> (26.03.2009).

Kuigi mitte kõik neist punktidest ei pruugi olla otseselt seotud liberaalteoloogiaga, on üldpilt siiski äratuntav – tegu on hoiakutega, mis kujunesid välja juba 19. sajandi kultuurprotestantismis ja mis tänapäevalgi jõudsalt edasi elavad.⁹⁹

7. Kokkuvõte: Jeesus-Seminari Jeesus

Siinses artiklis ei üritanudki ma esitada mingit tervikpilti seminari Jeesuse käsitlest, vaid soovisin pigem visandada selle tööprotsessi kontuurjooned, mille käigus Jeesus-Seminari Jeesus oma näo leiab. Nagu lugeja on võinud näha, on see protsess ise olulisemgi kui tulemus, sest ilma uurijate raketavate meetodite mõistmiseta ning nende teaduslike ja religioonialaste valikute teadvustamiseta jäävad ka nende töötulemused meile paratamatult arusaamatuks. Selsamal põhjusel ei esitatud siin ülevaadet üksikute uurijate täiendavatest ettepanekutest (nii nagu see väljendub kogumikus „Profiles of Jesus” ja teistes teostes).

Küll aga võib väita, et Jeesus-Seminaril on kindel koht tänapäevases Uue Testamendi ja varakristluse uurimises. Kui võtame tõsiselt Jeesust, siis peame tõsiselt võtma ka Jeesus-Seminari tööd – seda ka siis, kui me ise teistsuguseid teaduslikke ja religioonialaseid valikud teeme.

Artikkel on valminud Eesti Teadusfondi uurimistoetuse nr 6754 toel.

⁹⁹ Vrd Saard, *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis*. Seda uurimust lugedes tekib täielik *déjà-vu*: mõningates vaidlusalustes küsimustes ei ole kristlikus religioonis viimase 150 aasta vältel õieti miski muutunud.

Artikkel 8. Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel

I. Sissejuhatus: ajaloolise Jeesuse probleem ja näidistekst

Ajaloolise Jeesuse kohta kirjutatud tööde hulk on aukartustäratav. Craig Evansi poolt koostatud bibliograafia¹ toob ära 1302 nimetust kõige olulisemaid monograafiaid ja artikleid. Raamatu ilmumise ajast on uurimine saanud uut hoogu ning juurde on kirjutatud rida rahvusvaheliselt olulisi teoseid.² Samas on kõigi nende arvukate uuringute üheks märkimisväärseks tunnusjooneks (ja ühtlasi ka uuringute paljususe jätkuvaks põhjuseks) konsensuse puudumine enamiku uurijate seas isegi „Jeesuse ajaloo” põhiküsimusis. Kuna allikad, mida kasutatakse, on fragmentaarsed, siis osutub Jeesuse elu rekonstrueerimine suuresti uurija töömeetodi, maailmavaatelite eelduste ja kujutlusvõime viljaks – ja seda isegi kõige laialdasemalt tunnustatud teadlaste puhul.

William Hamilton toob seda olukorda skeptiliselt summeerides esile kolm võimalikku seisukohavõttu³: (1) Rudolf Bultmann ja teised eksistentsialistlikud teoloogid on tõdenud, et ajaloouuringud ei võimaldagi meile vahetut ligipääsu Jeesusele. Maksimaalne, mida teada võime (ja vajame), on, et ta on tulnud. Usk lähtub teistelt alustelt.⁴ (2) Albert Schweitzer ja E.P. Sanders tema jälgedes on olnud optimistlikumad. Ajaloouuring annab meile Jeesusest küll midagi teada, ent tänapäeval ei ole meil sellega kuigi palju peale hakata.⁵ (3) Kahe eelmise positsiooni kombinatsioonina kõlab tsitaat John Bowdenilt: „Tõenäoliselt teame

• Artikli viide: Ain **Riistan**, „Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel” – *UA* 1/58 (2009), 4–37.

¹ Craig A. **Evans**, *A Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (Leiden: E.J. Brill, 1989). Raamatu täiendatud trükk pärineb aastast 1996.

² Nt Stanley E. Porter loetleb 19 autorit, kes on ajavahemikus 1988–2000 selles valdkonnas olulisi teoseid kirjutanud. Seejuures on tegu valikulise loendiga, mis ei püüdle ammendavusele. Vt Stanley E. **Porter**, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 62. Alates aastast 2003 ilmub kaks korda aastas ajakiri *Journal for the Study of the Historical Jesus* (JSHJ).

³ William **Hamilton**, *A Quest for the Post-Historical Jesus* (New York: Continuum, 1994), 19.

⁴ Eesti keeles vt Arne **Hio**, „Kes oli Jeesus? Küsimus ajalooliselt autentsest Jeesusepärimustikust” – *Vikerkaar* 1-2/2008, 108j ja Ain **Riistani** artiklit „„Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” – *UA* 1/58 (2009), 38–54.

⁵ Eesti keeles vt *ibid.*, 41–42 ja 52.

me Jeesuse kohta üsna palju. Raskus on selles, et me saame väga harva (kui üldse) olla kindlad selles, mis see täpselt on.”⁶

Seisukohad 1 ja 2 lähtuvad seejuures spetsiifiliselt kristliku usu ja piibliteoloogia positsioonidelt, kolmas on aga esitatud üldisema piibliteaduste ajaloo-uuringu probleemina. Käesolevas artiklis üritangi avada selle kolmanda seisukoha tagamaid. Aluseks võtan siinkohal ühe teksti UT-st, Jeesuse mäejutlusest, kirjeldan sellega seotud probleeme ja siis nende valguses seda, kuidas antud teksti viimase kahekümne aasta vältel piibliteadustes mõistatud on. Tekst ise on järgnev (Mt 5:38-48):

Te olete kuulnud, et on öeldud: Silm silma ja hammas hamba vastu! Aga mina ütlen teile: Ärge pange vastu inimesele, kes teile kurja teeb, vaid kui keegi lööb sulle vastu paremat põske, keera talle ka teine ette! Ja sellele, kes tahab sinuga kohut käia ning võtta su särki – jäta talle ka kuub! Ja kui keegi sunnib sind käima ühe miili, mine temaga kaks! Anna sellele, kes sinult palub, ja ära pööra selga sellele, kes sinult tahab laenata! Te olete kuulnud, et on öeldud: Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast! Aga mina ütlen teile: Armastage oma vaenlasi ja palvetage nende eest, kes teid taga kiusavad, et te saaksite oma taevase Isa lasteks – tema laseb ju oma päikest tõusta kurjade ja heade üle ning vihma sadada õigete ja ülekohtuste peale! Sest kui te armastate neid, kes teid armastavad, mis palka te saate? Eks tõlneridki tee sedasama? Ja kui te üksnes vendi tervitate, mida erilist te siis teete? Eks paganadki tee sedasama? Teie olge siis täiuslikud, nõnda nagu teie taevane Isa on täiuslik!

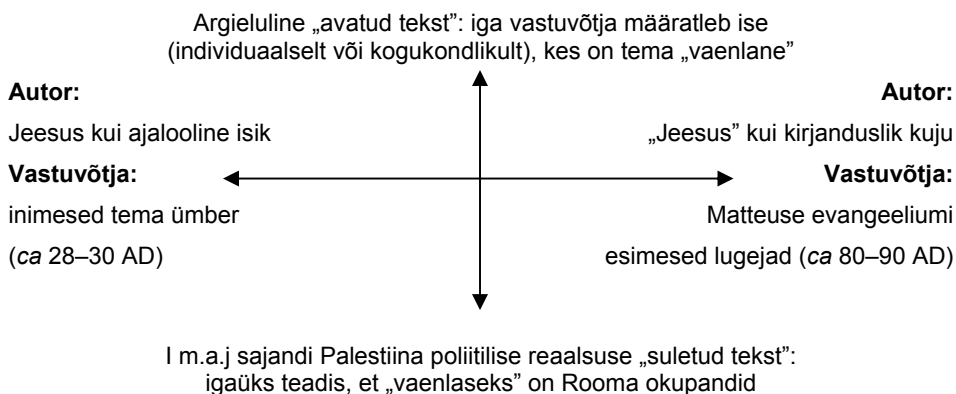
2. Piibliteaduste perspektiiv tekstiuuringuis

Piibliteadustes käsitletakse piibliteksti tekstina ajaloos, st kui osalist ajaloolises kommunikatsiooniprotsessis. Ehk teisisõnu: kui me tahame teada, mida üks lõik piiblist tähendab, siis peame kõigepealt üritama mõista, mida see tähendas oma tekkekeskkonnas. Antud mäejutluse tekstilõigu puhul tuleb näiteks eeldada, et kuna selle sõnum on suunatud vastuvõtja käitumisele, pidi öeldu olema esmaselt vastuvõtjale muude asjade hulgas tähenduslik ka sotsiaalses ja poliitilises plaanis. Siinöeldu tundub esmapilgul aabitsatõena, ent selle tõdemuse lihtsus on ainult näiline: just nimelt piiblitekstide tekkekonteksti leidmise ülesandest meie probleemid alguse saavadki. Ja teiseks: isegi siis, kui uurijal „õnnestub” taastada konkreetse teksti tekkekontekst, ei ole vastava teksti intentsiooni kindlaks tegemine põrmugi kergem. Nimelt ei pruugi konteksti hoomatavus sugugi öeldu mõttega üks-üheses seoses olla.

Järgnevalt visandan skemaatilise raami, milles piibliteaduste ajaloolise Jeesuse uuring antud tekstilõigu puhul teostub. See raam tõstatab põhiküsimused, millele iga uurija peab vastused leidma, enne kui jätkab detailsema analüüsiga. Piltlikult väljendudes peab uurija sellesse raami „sisenema” koos oma uurimismeetodite „tööriistakotiga” ning tema uurimistöö tulemused on siis

⁶ John **Bowden**, *Jesus: The Unanswered Questions* (London: SCM Press, 1988), 32.

sellele vastavalt korrelatsioonis nii tema vastustega raami poolt etteantud küsimustele kui ka tema poolt rakendatud meetoditega.



Skeem 1: Mt 5:38-48 autor ja selles kirjeldatud „vaenlane”, keda armastada

Kommentaariid sellele skeemile: mäejutluse *tekstil* on keerukas arengulugu ja see tähendab, et ei ole võimalik kuigi kindlalt ütelda, kes oli selle sõnumi „esmane vastuvõtja”. Evangeeliumitekstis leiame me juut Jeesuse ümbritsetuna oma vahetuist jüngerist ja laiemast rahvahulgast (Mt 5:1). Kuid evangeelium ise sai oma meile praegu tuntud kuju aastakümneid hiljem, kirjutatuna kristlikule kogukonnale, kelle seas oli juba ka mittejuutidest paganakristlasi. Kas mäejutluse sõnumi intentsioon oli normatiivselt esitada universaalseid käitumismalle, ilma et silmas oleks peetud konkreetseid kuulajaid? Või on need sõnad suunatud just konkreetsele kogukonnale tema spetsiifilises elukontekstis? Kas Jeesus suunas oma sõnumi põhiliselt jüngeritele või kõigile oma kaasaegseile juutidele laiemalt? Ehk äkki peaksime me teksti poolt esitatud konteksti hoopis kõrvale jätma ja uurima selle asemel, milline oli kirjutatud teksti intentsioon Matteuse evangeeliumi esmaste lugejate suhtes?

Õeldu *autor* ei ole samuti selge. Rangelt võttes on meie ees vaid evangeeliumi tekst. Isegi evangelisti nimi jääb meile tundmatuks, sest määratlus „Evangeelium Matteuse järgi” lisati alles sajandeid hiljem.⁷ Evangeeliumis kirjeldatud sündmuste ja evangeeliumi enese kirjapaneku vahele jääb ligikaudu üle 50-aastane ajavahemik, st terve inimpõlve eluaeg.⁸ Evangelist vahendab temani jõudnud (nii suulist kui kirjalikku) pärimust. Ajalooliselt tähendab see, et isegi kui Jeesus kõneles vajadusest oma vaenlasi armastada, ei saa me olla

⁷ Mugavuse mõttes nimetatakse evangelisti enamasti siiski Matteuseks ka piibliteadustes – nii ka siin.

⁸ Vt John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume One. The Roots of the Problem and the Person* (New York et al.: Doubleday, 1991), 43.407. Meieri dateeringud on kaasaegse piibliteaduse seisukohalt üsna konsensuslikud.

kindlad, et evangelist on tekstis taaslooonud Jeesuse kõne algse konteksti. Pigem vastupidi: enamus uurijaist on üsna veendunud, et mäejutluse tekst on oma praeguses vormis kirjanduslik kompositsioon. Võrdluseks pruugib vaid heita pilk Luuka evangeeliumi, kust näeme, et Jeesuse samasisulised ütlused on Luuka poolt kirja pandud Matteusega võrreldes kohati väga erinevas kontekstis. Nõnda võib selle küsimuse esitada kahe vastandliku väite abil. (1) Esimene väide ütleb, et hoolimata oma kirjanduslikust kujust räägib see tekst meile ikkagi ajaloost. Teksti tähendus ripub vahetult ära teksti taga olevast teksti poolt kirjeldatud maailmast. Õeldu autor on niisiis Jeesus, kes on isik ajaloos ja kelle sõnum oli esmalt suunatud teda ümbritsevatele inimestele. Matteus vaid vahendab Jeesuse poolt öeldut kirjanduslikult struktureeritud tekstis. (2) Teise väite kohaselt esitab tekst meile vaid evangelisti nägemuse teemast ja ei enam. Teksti taha jääv ajalugu on nõnda ähmane, et rekonstruktsioonid osutuvad võimatuks. „Jeesus” on evangelisti poolt tekstis kasutatud kirjanduskuju, kes sõnastab evangeeliumi autori enda ideid (sarnaselt „Sokratesele” hilisemates Platoni teostes).

Vaenlase identiteet sõltub nüüd sellest, kuidas eksegeet määratleb suhte teksti esmase vastuvõtja ja tema elukonteksti vahel. Ka siin võime seda küsimust kirjeldada kahe vastandliku väite abil. (1) Esmalt on meie ees nn „avatud tekst” ehk „avatud intentsiooniga” sõnum. Iga vastuvõtja, olgu üksikisik või grupp, määratleb sel juhul ise, lähtuvalt oma argielulisest kogemusest, kes on tema „vaenlane”. Säärases võtmes mõistetuna on meil tegu universaalse sõnumiga, mille rakendusvõimaluste hulk on piiramatu. Kuna „vaenlane” ei ole konkretiseeritud, siis tekst ise eeldabki, et eri lugejad genereerivad sellele sõnumile erinevad vastused. See on muide lähenemisviis, mis on iseloomustanud suuremat osa hilisemast kristlikust traditsioonist tänaseni välja. (2) Skaala vastandpoolusel on poliitiline „suletud tekst” ehk „konkreetses intentsiooniga” sõnum. Põhieeldus seisneb siin selles, et I m.a.j sajandi juutide seas valitses üsna üldine jagatud arusaam sellest, kes on „vaenlane”. Palestiina oli roomlaste poolt okupeeritud. Analoogia tänapäevast on siin üsna asjakohane. Philip Yancey on tõmmanud paralleeli Rooma imperiaalse valitsuse all elavate juutide olukorra ja tänapäeva Iisraeli palestiinlaste vahele.⁹ Nii nagu omaaegsed juudid olid võimetud Rooma sõjalise väe ees (nad algatasid mitmeid ülestõuse roomlaste vastu, kuid need kõik suruti julmalt maha), nii on ka Palestiina araablased tänapäeval jõuetud Iisraeli tankide ees. *Intifada* algusaegadel loopisid araablased Iisraeli sõjaväge molotovi kokteilidega ja kasutasid käsituli relvi, siis lisandusid enesetapupommitamised ja rünnakud isetehtud raketidega, kuid sõjaliselt on sellest kõigest vähe kasu olnud. Igale rünnakule on järgnenud võimsam vasturünnak, enesetapupommide lõhkemistele raketilöögid oletatavate terroristide majadele. On selge, et sõjaliselt ei ole palestiinlastel mingisugust põhimõttelise edu võimalust. Ja asi pole ainult relvades: nii nagu tänapäeval, nähti Jeesusegi ajastul Rooma võimu mõju ka majanduslikus valdkonnas. Täna-

⁹ Philip Yancey, *Jeesus, keda ma ei tundnud* (Tallinn: Logos, 2004), 69.

päeva israelid¹⁰ elavad palju jõukamalt kui palestiinlased, kelle ellujäämine sõltub praegu suuresti välisabist. Ehkki see võrdlus ei ole täiel määral antiikaega ülekantav, sest Rooma ühiskonnas sõltus jõukus olulisel määral inimese staatusest ja vaeseid oli palju, elas ka toona suurem osa juutidest just vaesuspiiril ning seda olukorda tajuti olevat roomlaste poolt põhjustatud.¹¹ Ei ole vist tarvis enam mainida, et kui tänapäevaselt palestiinlaselt küsida: „Kes on su vaenlane?“, siis kõige tõenäolisem vastus kõlab: „Iisrael, israelid“. Üsna sarnaselt nähti Jeesuse ajastul vaenlastena roomlasi ja nende kaasajooksikuid.

Siit edasi asume vaatlema, milliseid vastuseid on eri uurijaid neile põhiküsimustele andnud ning kuidas nad „sisenevad“ sellesse raami oma vastavate konkreetsete analüüsimeetoditega. Muidugi tuleb kohe ette hoiatada, et mitte igauks ei mahu sellesse raamistikku perfektelt. Aga kuna tegu on nii või teisiti lihtsalt heuristilise abivahendiga, mille toel on lihtsam mõtestada küllalt komplitseeritud andmehulka, siis on see ainult loomulik.

3. „Jeesus“ poliitilise reaalsuse „suletud tekstis“:

Robert Eisenman

Robert Eisenmani positsiooni mõistmiseks on oluline kõigepealt meelde tuletda mõningaid UT taustaküsimusi.

Hakatuses: kui me üldse teame midagi I m.a.j sajandi Palestiina ajaloost, siis seda, et tegu oli ärevate aegadega mässulisel maal. Roomlastel oli pidevalt probleeme maa administratiivse haldamisega, nad pidid ikka ja jälle vahetama maa eri osade valitsusvorme ja kohalikud juudid algatasid arvukalt vastupanukatseid teokraatlike liikumiste näol, mis kuulutasid kõigi olemasolevate valitsusvormide väljavahetamist Jumala valitsuse kasuks.¹² Üheks kõige olulisemaks probleemiks oli juutide veendumus, et võõrvalitsejad ei tohi valitseda välja-valitud rahvale Jumala poolt töötatud maal. Nõnda ei olnud siin küsimus ainult poliitikas, vaid esmajoonel just religioosselt mõtestatud rahvusidentiteedis.

Need asjad on ilmsed paljude ajastu dokumentide ja artefaktide põhjal, välja arvatud üks: UT tekstid. Kui loeme evangeeliume ilma ajaloo-alaste taustateadmisteta, siis jääb meile mulje, et Jeesus elas oma elu külaidüllil maastikul.¹³ Roomlasi peaaegu ei mainitagi, ajastule omastest põletavatest probleemidest

¹⁰ St põhiliselt juutidest Iisraeli kodanikud, vastandina palestiinlastele.

¹¹ Kõige olulisemad aspektid, mis aitasid kaasa Jeesuse-aegse Iisraeli rahva vaesumisele, olid maade kaotus ja kõrged maksud – protsessid, mis olid roomlaste valitsemise poolt põhjustatud. Vt Ekkehard **Stegemann**, Wolfgang **Stegemann**, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 104–136.

¹² Gerd **Theissen**, „Legitimation and Subsistence. An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries” –*The Social Setting of Pauline Christianity*. Gerd Theissen (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 29.

¹³ Muide, just sääraselt tema elu kujutataksegi nt ühes XIX sajandi tuntuimas Jeesuse elu käsitlevas teoses, mis ka eesti keeles kättesaadav on. Vt Ernest **Renan**, *Jeesuse elu* (Tallinn: Perioodika, 1996), 30j.

räägitakse vaid möödaminnes. Briti juudi õpetlane Hyam Maccoby on esitanud tabava võrdluse: „See on, otsekui keegi võtaks ette kirjutada Prantsusmaa ajaloo sõjaperioodist ajavahemikus 1940–1945 ja isegi ei mainiks seejuures sakslasi!”¹⁴

Teine asjakohane detail: Jeesus oli juut ja kõneles toonast juudi kõnekeelt, aramea keelt. Kõik UT tekstid on kirjutatud aastakümneid hiljem juba kreeka keeles. Kreeka keel oli toonane *lingua franca*, üsna sarnaselt inglise keelele praegu või vene keelele omaaegses Nõukogude Liidus. Enamgi veel, need tekstid ei olnud mitte ainult kreeka keeles kirjutatud, vaid suunatud just kreeka keelt kõnelevatele lugejatele.¹⁵

Kolmas: Jeesusel oli mitu venda. Üks neist, Jaakobus, sai pärast Jeesuse surma Palestiina Jeesus-liikumise juhiks. Ta oli suuresti lugupeetud mees, kes järgis rangelt juudi Seadust. Paralleelselt välja kujunenud paganakristlus eesotsas apostel Paulusega aga kuulutas samas, et Jeesuse surm ja ülestõusmine tõi endaga kaasa selle, et paganad, kes usuvad, et Jeesus on (juudi) Jumala Poeg, on tema kaudu päästetud ega pea enam Jumala rahva hulka kuulumiseks järgima juudi Seadust nii, nagu kõik juudid seda teevad.¹⁶ Mõelgem sellele: kas pole kummaline, et juudikristlaste juht, Jeesuse enese vend, oli rangelt seadusevaga juut ning paganakristlaste juht Paulus kinnitas, et Jeesuse evangeelium tähendab, et Seadus on nüüdsest nõnda täidetud, et seda enam järgima ei pea? Tuleb veel meeles pidada, et antud kontekstis tähendas „Seadus” esmajoones neid juudi rangelt jälgitud kombeid, mis eristasid juute mittejuutidest, nagu ümberlõikamine, toitumisreeglid, sabati pidamise reeglid jms. Nõnda said paganakristlased võimaluse uskuda juudi Jumalasse, ilma et nad oleksid omaks võtnud juudiks olemise väliseid tunnuseid.¹⁷

Poliitilises ja kultuurilises plaanis oli säärane teisendus tõhus. Olgugi et paganakristlased eristasid endid juutidest, oli Rooma üldsusel esialgu nende vahel küllalt raske vahet teha. Nende jaoks oli kristlaskond üks juudi sekt, kes uskus juudi Jumalat ja kelle Jumala Poeg Jeesus oli poliitilise mässajana ristil hukatud. Paganakristlastel oli raske seletada, et olgugi nad usuvad juutidega sama Jumalat ja et nende Päästja Rooma võimu vastu astununa surma mõisteti, on nad kõik Rooma riigi lojaalsed kodanikud. Vaid üks näide sellest vallast: kristlaste enesekohane nimetus oli ἐκκλησία, mis nüüd on enamasti tõlgitud

¹⁴ Hyam **Maccoby** intervjuu dokumentaalis „The Real Jesus Christ” (1999/2001 – 3BM Television, Great Britain, režissöör Patrick McGrady, juhtivprodutsent Simon Berthon).

¹⁵ Matteuse evangeeliumist selles kontekstis vt Bart D. **Ehrman**, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 84.

¹⁶ Robert **Eisenman**, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (New York: Penguin Books, 1998), 3–12, 126–153.

¹⁷ Vt James D.G. **Dunn**, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 354–366.

„koguduseks” või „kirikuks”. Kuid kreeka (ja ladina) tavakasutuses viitas see sõna hoopis poliitilisele rahvakogunemisele linnas.¹⁸

Just selles kontekstis, ütleb Robert Eisenman, asusid apostel Paulus ja tema järgijad paganakristlaste seas Jeesus-traditsioone ümber kujundama selleks, et need saaksid poliitiliselt korrektsema kuju. Eisenmani ajaloorekonstruktsiooni kohaselt oli suurim veelahe 1. m.a.j juutlike (ja „juudikristlike” ning „paganakristlike”) liikumiste vahel poliitiline – kas nõustuda roomlaste ülemvõimuga või mitte. See lõhe oli ühtlasi käsitletud religioosselt – kas nõustuda paganliku taustaga inimeste templisse lubamisega või mitte. Sellest polarisatsioonist tingitult olid kummalgi pool veelahet asuvad grupid tihedas omavahelises koostöös vastaspoole vastu: ühel pool herodeslased, variserid, saduserid, Philon, Josephus ja pauliinlikku joont järgivad paganakristlased, teisel pool seloodid, sikarid, Qumrani vennad, juudikristlased ning teised rahvuslikult meelestatud juudid.¹⁹

Eisenmani käsitletuse taustaks on järgnevad metoodilised arusaamad: korrektse ajaloolise rekonstruktsiooni saame ainult siis, kui võtame aluseks antud poliitilise veelahkme. Seda, mida rahvuslikult meelestatud juudid mõtlesid, näeme vahetult Surnumere käsikirjadest. Usaldusväärsuselt järgmiseks autoriks on Josephus, kes küll renegaadina oma isiklikest ja grupihuvidest lähtuvalt paljut võltsib, kuid kelle kriitiliselt analüüsitud töödest siiski mitmeid olulisi ajaloolisi pidepunkte leiame. Kolmandaks allikaks on mitmesugused kirikuisade teostes säilinud ajaloolised teated, millest hoolika analüüsi ja põhjaliku kriitika abil võib tulu tõusta. UT-i tuleb kõige vähem usaldada. Siin saame siiski toetuda Pauluse kirjadele (need on umbes samamoodi tendentslikud kui Josephuse tekstidki), aga Ap ja evangeeliumid on tahtlik suurejooneline võltsing, mis on (vähemalt osaliselt) põhjustatud soovist esitada depolitiseeritud ning Roomasõbralikku pilti varakristluse ajaloost ja Jeesusest, kelle Rooma-vastase ja väga mõjuka venna olemasolu oli piinlikkusttekitav fakt.²⁰ Kirjanduskriitilistele vihjetele tuginedes dekonstrueerib Eisenman „ametliku” ajaloopildi ja rekonstrueerib mitteametliku, „ehtsa” ajaloo.

Vaenlase armastamise käsk on osa sellest „ametliku ajaloo” võltsingust, mille Eisenman dekonstrueerib. Tema nägemuse kohaselt on meil siin tegu toona kõigile juutidele tuntud „õiguse käsu” poleemilise muutmisega. „Õiguse käsk” sedastas, et oma naabrit tuleb armastada ja oma ligimese suhtes tuleb õigust praktiseerida. Samal ajal tuleb aga ka vihata nurjatuid ning osaleda õigete võitluses. Matteuse evangeeliumis sõnastab kirjanduskuju „Jeesus” selle kui „Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast!”. Käsu pahupidipööramine – „Armastage oma vaenlasi ja palvetage nende eest, kes teid taga kiusavad” – on selgesti poliitiline ja võib isegi olla, et üks neist vaenlasist, keda „Jeesus”

¹⁸ Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven and London: Yale University Press, 1986), 32j.

¹⁹ Eisenman, *James the Brother of Jesus*, 31–50.

²⁰ *Ibid.*, xvii–iii.51–90.

armastada käsib, on Paulus ise. Oli ju Paulus juutide seas tuntud kui poliitiline kollaborant.²¹

4. Jeesus poliitilise reaalsuse „suletud tekstis”: Gerd Theissen ja N.T. Wright

Nii Gerd Theissen kui Nicholas Thomas Wright nõustuvad Eisenmaniga selles, et vaenlase armastamise käsku tuleb tõlgendada toonase ajastu poliitilise reaalsuse kontekstis. Kuid selmet pidada seda teksti võltsinguks, leiavad nad, et ajaloolise Jeesuse sõnum on Matteuse evangeeliumis põhimõtteliselt säilinud. Evangelist on lihtsalt üles kirjutanud küllaltki hästi säilinud pärimuse. Kummalgi on nõnda arvamaks oma põhjendused, mis lähtuvad uurijapoolsest teksti tradeerimise protsessi ajaloolisest rekonstruktsioonist.

Theisseni kohaselt säilitasid evangeeliumide Jeesus-pärimusi erinevad Jeesuse järgijate grupid: jüngrid, kogukonnad ja rahvas laiemalt. Meie teksti puhul on tegu just jüngrite poolt vahendatud Jeesuse ütluste traditsiooniga. Jüngrite all on siin silmas peetud Galileas ja Judeas ringiuitavaid karismaatilisi prohveteid. Need olid Jeesuse säärased järelkäijad, kes üritasid imiteerida oma Õpetaja algset eluviisi. Jeesus oli ju olnud ringiuitav jutlustaja ning tervendaja, kes kogus enda ümber järgijate grupi.²² Pärimused pandi kirja 40ndail aastail²³ ja inkorporeeriti hiljem evangeeliumidesse. Kogu selle aja vältel jäi ühiskondlik-poliitiline olukord tekstide tähenduse seisukohalt relevantseks.

Tom Wright võtab ka oma rekonstruktsiooni aluseks Theisseni kirjelduse Jeesusest kui ringiuitavast prohvetist.²⁴ Wrighti arvates on ülimalt tõenäoline, et

Jeesus jutustas samu lugusid pisut muutavas sõnastuses ikka ja jälle uuesti, et talle esitati seejuures sarnaseid küsimusi ja tõstatati sarnaseid probleeme, mis puhul ta andis sarnaseid vastuseid, ja et ta esines igas uues külas kergelt varieeritud õndsakskiitmiste kogumiga.²⁵

Sel puhul pidi tema sõnum olema mõistetud toonase ajastu üldlevinud poliitiliste ja kultuuriliste tavaarusaamade valguses. Enamgi veel – neile, kes kuulsid Jeesust kõnelemas rohkem kui üks kord, pidi kõneldu üsna kiiresti meelde jääma. Isegi tänapäeval on see üsna iseenesestmõistetavalt lihtne tõdemus, kuid toonane Palestiina suuline kultuur oli palju suuremal määral harjunud õpetajate õpetuste kuulamise ning meeldejätmisega kui meie. Lisagem siis asjaolu, et

²¹ *Ibid.*, 338j.426–427.

²² Gerd Theissen, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 58.291j. Vt ka Theissen, *Legitimation and subsistence*.

²³ Theissen, *The Gospels in Context*, 233.

²⁴ Eriti vt Gerd Theissen, *The Shadow of the Galilean. The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (London: SCM Press, 1989).

²⁵ N.T. Wright, *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 1* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 422.

Jeesuse õpetused on oma loomult kergesti meeldejäädavad ja võime järeldada, et meie kõnealne materjal oli nn „suuline ajalugu”, st sageli korratud lood sellest, mida Jeesus oli ütelnud ja teinud.²⁶ See „suuline ajalugu” pidi olema mitteformaalne ja kontrollitud. Pärimused olid mitteformaalses mõttes, et need ei seostunud institutsionaliseeritud õpetaja-õpilased suhtega. Talupojakultuuris võis sõna sekka öelda igaüks – kui ta vaid oli piisavalt kaua antud kogukonna liige olnud. Pärimused olid ka kontrollitud, kuna kogukond tervikuna tundis neid piisavalt hästi, et hinnata, kas jutuvestja loosse salakaubana mõnd tõsist uuendust sisse ei smugelda, ja sellele siis vajadusel vastu astuda.²⁷ See kõik ei välista tõdemust, et aja jooksul Jeesus-pärimused tõesti muutusid, kuna nad pidid olema relevantssed ka kasvavale hulgale inimestele väljaspool Palestiina külasid. Kuid oma põhijoontes need lood siiski kuigi olulisel määral ei muutunud, sest kogukondliku mälu kontrollivad faktorid jäid jätkuvalt toimima.²⁸

Järgnevas kummastki uurijast pisut lähemalt.

4.1. Gerd Theissen

Gerd Theissen asetab vaenlase armastamise käsu antiigi kultuurilisse ja poliitilisse miljöösse. Alustades kõige üldisemast tasandist, ütleb ta, et on eetiliselt oluline vahe selles, kas „armastama” peaks võitja, kes loobub kättemaksust, või on kaotaja see, kes säärase hoiaku kaudu võidab.²⁹ Tüpoloogia, mille eristuskriteeriumiks on konkreetse isiku elusituatsioon, paigutab kättemaksu kolme erinevasse konteksti. (1) Kaotajalt oodati, et ta lepiks olukorraga ilma vimmata. Tegu oli orjamentaliteedi väljendusega, kuid selles polnud vastuolu: üldiselt eeldatigi, et sõltlaste ja vabade jaoks kehtivad erinevad käitumisreeglid. (2) Võitja jaoks oli auväärne kättemaksust loobuda. (3) Filosoofi ideaaliks oli pigem kurja kannatada kui seda ise teha.³⁰

²⁶ *Ibid.*, 423.

²⁷ N.T. **Wright**, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 2* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 134. Käsitlus mitteformaalsetest ja kontrollitud traditsioonidest põhineb Kenneth **Bailey** tööel, kelle artiklit „Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” – *Asia Journal of Theology* 5(1)/1991 Wright refereerib.

²⁸ Wright toob joonealuses märkuses ära tabava võrdluse: „Tuntud linnaseviski sort kasutab oma reklaamikampaanias tulusalt ära asjaolu, et küpsemise ajal on viski seisnud vahtides, milles varem valmis šerri. See annab tulemuseks iseloomuliku aroomi ja maitsebuketit. Kuid see jääb ikkagi viskiks. Varakristlikud vaadid, milles Jeesus-pärimusi terve põlvkonna vältel hoiti, maitsestasid neid kõikvõimalikel viisidel. Kuid nad jäävad Jeesus-lugudeks.” Wright, *The New Testament and the People of God*, 435.

²⁹ Gerd **Theissen**, *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 131.

³⁰ *Ibid.* Tüpoloogia, mida Theissen siin kasutab, pärineb Luise **Schottroffi** artiklist „Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition Mt 5,38-48; Lk 6,27-36” – *Jesus Christus in Historie und Theologie: Festschrift für Hans Conzelmann*. Hrsg. Georg Strecker (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975).

Matteuse teksti sotsioloogiline analüüs võimaldab Theissenil väita, et viisis, kuidas vaenlase armastamise traditsioonid on formuleeritud, peegelduvad Juudi Sõja (66–73 m.a.j) ja sõjajärgse ajastu kogemused. Viide miilile (Ja kui keegi sunnib sind käima ühe miili, mine temaga kaks!) on spetsiaalne osutus roomlastele, sest võõrsõna μίλιον esineb kogu UT-s ainult siin (tavaliselt kasutatav sõna oli στάδιον). Sama võib öelda sõnast ἀγγαρεύσει – see oli oskusõna, mida kasutati riigivõimu poolt sundusega nõutavate teenete kohta. Nende detailide ajaloolisse konteksti asetamine lubab öelda järgmist. Kui võitja ees vastupanust loobumine oli kultuuriline norm, siis korraldus vaenlasi armastada läheb sellest kaugemale. Me leiame, et matteus-kogukonnad soovisid ennast distantseerida levinud arvamusest, et juudid aitavad vaid üksteist ja vihkavad võõramaalasi.³¹

Kirjapaneku-eelse pärimuse vahendajad olid tõenäoliselt ringiuitavad karismaatikud. Paiksena elav kristlane oleks oma vaenlasele pideva järeleandmise korral muutunud temast üha enam sõltuvaks, sest ta ei saanud mööda vaadata võimalusest, et tema ja vaenlase teed tulevikus ristuvad. Säärasel olukorras oleks mittevastupanu suurendanud rünnakute kordumise võimalust. Ringiuitav karismaatik oli aga vaba. Ta võis lahkuda paigast, kus oli lüüa saanud ja kus teda oli alandatud, ilma et ta oleks pidanud arvestama võimalusega oma vaenlast taaskohata. Sarnaselt küünikutest rändfilosoofidele, kes oma õpetuse osana võtsid välja kannatada kõik solvanguid neile reageerimata, võisid rändkarismaatikud asendavalt praktiseerida vaenlase armastamist ka kohalikes kogukondades paikselt elavate sõprade eest.³²

Samas oli demonstratiivne mittevastupanu poliitiline käitumisstrateegia, mis oli olnud edukas mitmelgi korral. Ligikaudu aastal 39/40 m.a.j plaanis keiser Gaius oma kuju Jeruusalemma templisse üles seada. See kava oli otseses vastuolus kõigega, mis juutidele püha oli. Süüria asevalitseja Petroniusele tehti ülesandeks kuju kohale paigutada. Sellest kuulnud rahvahulgad kogunesid tema ette palvega, et ta seda ei teeks. Nad kinnitasid Petroniusele oma ustavust keisrile, kuid lisasid siis, et kuna on ustavad ka Jumalale, siis on nad väljapääsmatus olukorras ja neil ei jää muud üle kui kollektiivne enesetapp: kõigepealt naised, siis õed ja vennad, siis pojad ja tütreid ja lõpuks mehed ise.³³ Petroniust üllatas juutide valmisolek eneseohverduseks sedavõrd, et ta saatis keisrile ettepaneku korraldus tühistada. Gaius keeldus, kuid probleem lahenes sellega, et õige pea tapeti ta ise Roomas toimunud võimuvõitluse käigus.³⁴

Kui Jeesus sõnastas vaenlase armastamise käsu, mäletasid ta kuulajad tema ümber üht varasemat sarnast avalikku juhtumit. Aastal 26 m.a.j asus oma uuele ametipostile Judea prefektina Pilaatus. Tema tõi õõ kattevarjus Jeruusalemma

³¹ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 133–136.

³² *Ibid.*, 141–149.

³³ Philon, *Leg.* 225–242.

³⁴ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 152. Eesti keeles vt F.F. Bruce, *Uue Testamendi ajalugu* (Tallinn: Logos, 2000), 290j.

lahingulipud, millel oli keisri kujutis. Rahvahulgad piirasid Pilaatuse Kaisarea palee ümber, seistes seal liikumatult viis päeva ja ööd. Pilaatus ähvardas nad tappa ja käskis sõduritel mõõgad haarata. Meeleavaldajad heitsid maha, paljastasid oma kaela ja ütlesid, et nad pigem surevad kui astuvad üle isade käsust. Pilaatus oli sellest nii üllatunud, et andis korralduse lahingulippude Jeruusallemast väljaviimiseks.³⁵

Theissen ei väida, et Kaisarea sündmused mõjutasid Jeesust. See on võimalik, kuid seda ei saa tõestada. Kuid teisalt tähendab see, et Jeesuse kuulajad ei saanud tema sõnu ka naeruväärsetena tagasi lükata. Niisiis on „suletud teksti” poliitiline kontekst väga oluline. Theissen leiab siiski, et Jeesuse käsk ulatub üle poliitika piiride. Siin ei räägita vaenlase armastamise tulemuslikkusest või kasutusest. Siin ei nõuta lihtsalt vägivallast loobumist. Siin nõutakse, et vaenlast tuleb armastada. Just seetõttu, et see on formuleeritud käsuna, apodiktiliselt ning üldiselt, võib see olla uutes oludes pidevalt värskest rakendatud.³⁶ Selles mõttes on tegu „avatud tekstiga”.

4.2. N.T. Wright

Kuidas säärane „avatud tekst” aga üldse tekkida sai? Olgu kui mõistatuslik tahes, pidi vaenlase armastamise käsk olema kuulajate jaoks mõttekas mingil üldisel ja kaasakiskuval moel, see pidi midagi tähendama Jeesuse kuulajakonna üldomaks võetud hoiakute, käitumismallide, enesearusaamade ja lootuste tasandil. Tom Wright on õpetlane, kes on välja töötanud mudeli, mille abil kirjeldada maailmavaateid, seda nii laiemas plaanis kui eriti UT ajastul. Wrighti kohaselt peituvad maailmavaated teatud kultuuri või ühiskonna eelduste prekognitiivsel tasandil. Ta kirjutab:

Mil iganes me leiame inimolendite kõige olulisemad huvid ja küsimused, leiame me maailmavaated. [...] Maailmavaade hõlmab tegelikult kõik inimeste sügavamad reaalsusetajud, kaasa arvatud küsimus sellest, kas jumal või jumalad on olemas, ja kui on, siis milline või millised nad on, ning kuidas säärane olend või olendid võiks(id) suhestuda maailmaga.³⁷

Maailmavaateil on neli iseloomulikku tunnusjoont, igaühes neist peegeldumas maailmavaate tervik. (1) Maailmavaated varustavad inimesi *lugudega*, mille kaudu reaalsust tajutakse. Narratiiv on maailmavaate kõige tüüpilisem väljendus, see läheb sügavamale kui isoleeritud tajumus või fragmendiline remark. (2) Neist lugudest võib leida vastused inimeksistentsi *põhiküsimustele*: kes me oleme, kus me oleme, mis on valesti ja mis on lahendus? Kõik kultuurid peavad kalliks sügavale juurdunud uskumusi, mida saab vajadusel nendele küsimustele

³⁵ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 150j. Josephus, *BJ* 2.174. Eesti keeles vt Bruce, *Uue Testamendi ajalugu*, 53 ja Gerhard Kroll, *Jeesuse jälgedel* (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2002), 332j.

³⁶ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 154.

³⁷ Wright, *The New Testament and the People of God*, 122j.

vastamiseks appi võtta. St et kõigil kultuuridel on olemas tunnetus oma identiteedist ja keskkonnast ning oma arusaamad maailma olemiseviisiga seotud probleemist ja eskatoloogiast, st teest, mis võib pakkuda probleemile lahenduse. (3) Lood, mis väljendavad maailmavaadet ja vastused, mida maailmavaade pakub identiteedi, keskkonna, kurja ja eskatoloogia küsimustele, on väljendatud kultuuriliste *sümbolite* kaudu. Need võivad olla väga mitmesugused, nt artefaktid, pidulikud sündmused, perekogunemised jne.³⁸ Kõik kultuurid loovad ja hoiavad sääraseid sümboleid. Kõige sagedamini tunneme need ära siis, kui neile esitatud väljakutsele vastatakse viha või hirmuga. Säärsed sümbolid funktsioneerivad sageli sotsiaalsete ja/või kultuuriliste piiritähistena: nende järgijad on seespoololijad, mittejärgijad väljaspoololijad. Käitumises praktiseeritult toovad need sümbolid nähtavale maailmavaate, mis tavapäraselt jääb argikõne jaoks liig sügavale, moodustades nõnda praktilise maatriksi, mille kaudu maailma tajutakse. Nad määratlevad päevast päeva selle, kuidas inimesed tajuvad kogu reaalsuse tervikut ja ühtlasi ka selle, mis on või ei ole konkreetse kultuuri jaoks arusaadav või assimileeritav. (4) Maailmavaated hõlmavad ka *praksist*, maailmas-olemise-viisi. Neljanda küsimuse poolt eeldatud eskatoloogia (mis on lahendus?) sisaldab paratamatult *tegutsemise* nõuet. Kellegi maailmavaate tegelikku olemust võib sageli näha tegudes, mida ta sooritab, eriti kui need teod on nii instinktiivsed või harjumuslikud, et neid peetakse üdini enesestmõistetavateks.³⁹

Selle teoreetilise mudeli abil saab nüüd võimalikuks vaenlase armastamise käsu analüüs I m.a.j sajandi keskkonnas. Wright kombineerib asjakohase ajaloolise info (tekstid, artefaktid jne) toonase ajastu judaismi ja selle alamgruppide jaoks oluliste narratiivide rekonstruktsioonide strukturaalanalüüsiga. Selle tulemusena võib ta öelda, et lugu, sümbol ja praksis, erinevatel viisidel Iisraeli Pühakirjale fokuseerituna, ilmutavad rikkalikult varieeruvat, kuid põhijoontes lihtsat maailmavaadet. Selle maailmavaate võib kokku võtta vastustena neljale põhiküsimusele: (1) Kes me oleme? – Me oleme Iisrael, Looja Jumala väljavalitud rahvas. (2) Kus me oleme? – Me oleme Pühal Maal, mille keskpunktiks on tempel, kuid paradoksaalsel kombel oleme samaaegselt ikka veel ka Babüloonia vangipõlves. (3) Mis on valesti? – Meil on valed valitsejad: ühelt poolt paganad ja teiselt poolt korrumpeerunud juudid, Herodes ja tema perekond nende kahe vahepeal. (4) Mis on lahendus? – Meie Jumal peab uuesti kehtes-

³⁸ *Ibid.*, 123. Wright toob näite sümbolite funktsioneerimisest: „Tänapäevases Põhja-Ameerikas toob New Yorgi võiduparaad pärast võidukat sõda kokku kaks kõige võimsamat kultuurisümbolit: ärile orienteeritud Manhattani kohal kõrguvad pilvelõhkujad ja lahingukangelased. Mõlemad demonstreerivad, reklaamivad ja ülistavad kumbki omal viisil Ameerika Elulaadi. Esimese sajandi Palestiinas toimis paasapüha pühitsemine samal moel: Jeruusalemm ja tempel Manhattani, paasaohver ja paasasöömaaeg võiduparaadi asemel. Ehitised, selmet kõnelda majanduslikest/etnilistest eesmärkidest, kõnelesid toona religioosetset/etnilistest eesmärkidest. Ja pimeduse jõudude üle saavutatud võidu pühitsemise asemel pühitseti vabastust, mis pidi veel saabuma.” (*Ibid.*, 123j).

³⁹ *Ibid.*, 124.

tama oma tõelise valitsuse, st oma kuninglikkuse, mida teostatakse tema poolt kohaselt määratud ametnike kaudu (ehe preesterlus, võimalikult ka õige kuningas). Ja vahepeal peab Iisrael olema ustav tema poolt antud lepingule.⁴⁰

Siin on dominantseks motiiviks idee ikka veel jätkuvast eksiilist. Selle motiivi kohaselt uskusid juudid, et Jumal oli töötanud mitmesuguseid õnnistusi, mis pidid kaasnema Iisraeli taastamisega Babüloonia vangipõlve (alates 597/6 ja 587/6 e.m.a) järel. Deuteronomistliku ajaloo autorid olid seostanud Iisraeli taastamise Jumala töotustega teha head ustavaile ja karistada sõnakuulmatuid (5Ms 28). Kuna paljud head töötused ei olnud veel täitunud, siis seletati seda nõnda, et vaimselt ei ole eksiil veel täiesti lõppenud. See omakorda viis I m.a.j sajandi Iisraeli eri rühmitused erinevate ja võistlevate rakendusstrateegiateni, mille eesmärgiks oli probleem lahendada ja leping uuendada.⁴¹ Üks oluline element nii juutluse põhimaailmavaate kui eri gruppide rakendusstrateegiate juures oli spetsiifiline juudi rassiline identiteet – arusaam endist kui väljavalitud rahvast, kes peab eristuma teistest. Wright rõhutab, et seda rassiidentiteeti tuleb mõista sümbolina koos teiste sarnaste sümbolitega nagu tempel, maa ja Toora.⁴² Etniline solidaarsus funktsioneeris ühe peamise grupiidentiteedi piiritähisena.⁴³

Siin ongi kontekst, milles vaenlase armastamise käsku tuleb mõista. Kui me vaatame Jeesuse sõnu ja tegusid, siis võime näha, et ta modifitseeris juudi põhimaailmavaadet oluliselt. Jeesuse kohaselt ei olnud Iisraeli peamiseks probleemiks valed valitsejad, vaid asjaolu, et need valitsejad viitavad millelegi olulisemale – saatana valitsusele.⁴⁴ Säärane põhimaailmavaate ümberdefineerimine tõi enesega kaasa olulised tagajärjed. Jeesus uskus, et ta ise ongi Messias, kelle elu on Jumala rahva saatuse koondpunkt. Just tema kaudu pidi lõplik vangipõlvest naasmine ja uus leping koos kõigi pattude andekssaamisega teostuma.⁴⁵ Jeesus läks vabatahtlikult ristisurma ning üks põhjusist siin oli tema veendumus, et saatanat ei saa võita saatana enda vägivalla relvadega. Iisraeli rahva esindaja Jeesus pidi selle lahingu Iisraeli eest kaotama. Just siis, uskus ta, võtab Jumal ta võitjana õigeks mõista.⁴⁶

Nõnda tuleb vaenlase armastamise käsku mõista hoopis hilisema sündmuse – Jeesuse ristisurma – valguses. Kuid see jääb ikkagi osaks samast modifitseeritud maailmavaatest. Tõeline murrang ei pidanud saabuma maksude maksmata jätmise ja sellele järgneva vägivallalaine tagajärjel.⁴⁷ Just juudi rassiline identiteet vajas sümbolina muutmist. Lööb paremale põsele antakse vasaku käega, tähendades valu tekitamise kõrval ka solvangut. Vasaku põse pakkumine ei ole lihtsalt passiivsus, vaid enda võrdseks kuulutamine ründajaga. Muidugi

⁴⁰ *Ibid.*, 243.

⁴¹ *Ibid.*, 244–338.

⁴² *Ibid.*, 230–232.

⁴³ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 398–340.

⁴⁴ *Ibid.*, 451–463.

⁴⁵ *Ibid.*, 538.

⁴⁶ *Ibid.*, 595.

⁴⁷ *Ibid.*, 507.

sobivad need juhtnöörid sama hästi külatülide konteksti ja mujalegi, kuid nii teksti kui Jeesuse elu ja tegevuse konteksti põhisuunitlus on palju avaram: Jeesus-rahvast ei pidanud saama poliitiline vastupanuliikumine.⁴⁸

5. Jeesus argielulises „avatud tekstis”: Jeesus-Seminar

Jeesus-Seminari lähenemisviis teemale erineb ülaltoodud käsitlustest oma lähtealuselt: nimelt üritatakse siin kirjeldada Jeesuse sõnu ja õpetusi ajaloolise Jeesuse unikaalsuse otsingute kontekstis. Kaks kõige olulisemat kriteeriumi, mille alusel evangeeliumimaterjale hinnatakse, on diferentsikriteerium ja mitme allika kriteerium. Diferentsikriteerium otsib Jeesuse juurest neid aspekte, mis erinevad tavaootustest, olgu viimased siis juutlikud või kristlikud. Mitme allika kriteerium toetab oma väited uurimisobjektide üksteisest sõltumatule esinemisele, jättes tagaplaanile ainukordse.⁴⁹ Eriti oluline on siin diferentsikriteerium, mille põhiküsimus kõlab: mida otsib ajaloolane pärimusist, mida ta uurib? Kui palju on pärimust muutnud selle vahendajate üldomaksvõetud kultuurilised ja konkreetsed ideoloogilised arusaamad? Kas ajalooline Jeesus kui ajaloolase uurimistöö objekt on tema-kohaste pärimustega kontinueeritud või diskontinueeritud? Nagu nägime, rõhutasid Theissen ja Wright viise, mis kinnitavad Jeesuse sõnade ja tegude kontinueeritud traditsiooniga ning Eisenman valis aluseks diskontinueeritud. Jeesus-Seminar on selles küsimuses lähedasem Eisenmanile, kuid erinevatel põhjustel. Diferentsikriteerium otsib unikaalset. Tsitaat Robert W. Funkilt ja Roy W. Hooverilt on neis seostes asjakohane:

Kahtlemata ütles Jeesus päris palju täiesti tavalisi sõnu nagu „tere” ja „head aega” või mida ta iganes karjatas, kui puusepatöökojas endale näpu pihta lõi ehk varba kivisel teel valusaks põrutas. Kuid kui soovime eristada Jeesuse juures seda kõnet, mis teeb temast kristliku traditsiooni tekkepõhjuse, tuleb otsida ütlusi ja lugusid, mis eristavad tema hääle teistest tema ajastu tavakõnelejatest ning isegi tarkadest. Me peame olema suutelised Galilea rahvahulga seest ära tundma konkreetse hääle.⁵⁰

See konkreetne hääl Galilea rahvahulgast on eristatav tavapärasest rahvapärimusest: see peitub ütlustes ja tähendamissõnadest, mis vastanduvad ajastu sotsiaalsele ning usulisele koele. Need üllatavad ja šokeerivad, neile on iseloomulik, et nad kutsuvad üles tavapäraseid rolle pea peale pöörama või ärritavad tavaootusi põhjalikult. Sageli iseloomustavad neid liialdused, huumor, paradoksid. Jeesuse poolt kasutatud kujundid on konkreetsed ja jõulised, tema

⁴⁸ *Ibid.*, 291.

⁴⁹ Bernard Brandon Scott, „How Did We Get Here? Looking Back at Twenty Years of the Jesus Seminar” – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007), 50j.

⁵⁰ Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: HarperCollins, 1997), 30.

ütlused ja tähendamissõnad reeglina metafoorsed ning ilma otsese rakedusega.⁵¹

Säärane hinnang tuleneb kahe asja kombinatsioonist. (1) Jeesus-Seminari uurijad toetuvad suuresti uurimistöõle, mis viimaste aastakümnete jooksul suulise kultuuri uuringute vallas tehtud.⁵² Niisiis mõni sõna taustast: keskkond, milles Jeesus elas ja kuulutas, oli suuresti kirjaoskamatu, nii et seesama loogika laieneb ka tema õpetuste edastamisele. Vastupidiselt varasemale optimismile on eriuuringud näidanud, et toonase Vahemeremaailma agraarses kultuuris oli kirjaoskus äärmiselt madal – kõigest 2–4%.⁵³ Suulises kultuuris mõtlemisel ja kommunikeerumisel on oma loogika, mida tuleb uurimisel arvesse võtta. Nt kirjutab Walter Ong:

Oletagem, et suulise kultuuri inimene võtaks ette läbi mõelda ühe konkreetse keerulise probleemi ning tuleks lõpuks toime lahenduse küllalt keerulise sõnatusega, mis koosneks, õelgem, mõnestsajast sõnast. Kuidas ta suudaks hiljem meenutada nii hoolikalt välja arendatud sõnastust? Ühegi kirjutamisvõimaluse olemasoluta ei ole väljaspool mõtlejat mitte midagi, mitte mingit teksti, mis võimaldaks tal sama mõtteliini reprodutseerida või isegi kinnitada, et ta üldse midagi sellist varem teinud on. [...] Ainus vastus on: mõtle meeldejäävaid mõtteid.⁵⁴

John Dominic Crossan on eraldi laiemalt uurinud tähendamissõnade struktuuri ja suhestanud selle teiste narratiivse mõtlemise vormidega. Kõige teravamalt vastanduvad siin müüt ja tähendamissõna. Müüt loob ja legitimeerib olemasoleva maailma ja selle võimustruktuurid. Tähendamissõna on seevastu oma koelt suunatud kuulaja tavaootuste pea peale pööramisele, seega konventsioonide meeldejäävale „lõhkumisele”.⁵⁵ Crossani lähenemisviis on Jeesus-Seminari poolt üle võetud. (2) Just seda tüüpi materjal on kõige usaldatavamalt Jeesuseni tagasiviidav. Jeesus-Seminari kriitilise konsensususe kohaselt on 18%

⁵¹ *Ibid.*, 30–32.

⁵² *Ibid.*, 27–30.

⁵³ Joanna Dewey, „Textuality in an Oral Culture: a Survey of the Pauline Traditions” – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey *Semeia* 65 (1994), 39j. Jeesus ise oli tõenäoliselt kirjaoskaja, kuid isegi enamus tema jüngritest ilmselt mitte, vt Thomas E. Boomershine, „Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy” – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey *Semeia* 65 (1994), 22. Jeesus-Seminar on ettevaatlik isegi selles viimases küsimuses: pole kuidagi tõendatav, et Jeesus tõepoolest oskas kirjutada või vähemalt lugeda. Vt Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 27.

⁵⁴ Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (London & New York: Routledge, 2002), 34.

⁵⁵ John Dominic Crossan, *The Dark Interval. Towards a Theology of Story* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 1988). Ta toob näite Jeesuse ebatavalisest käitumisest: kui Jeesus sööb koos patustega, siis lõhub see müüdilise mõtlemise poolt põlistatud tavaootuste maailma: vaataja ootab, et Jumala prohvetina esinev Jeesus suhtleks sõbralikult õigete, mitte aga patustega. Kui ta käitub vastupidi, siis mida see tähendab? Kas seda, et õiged on patused ja patused õiged – või kuidas? (*Ibid.*, 75).

evangeeliumimaterjalidest (sh Tooma evangeelium) tagasiviidav ajaloolise Jeesuseni.⁵⁶ Ja tagajärjeks on, et ajaloolise Jeesuse kohta võib öelda järgmist: see on Jeesus, kes ei ole veel „kristianiseeritud”. Ta on Galilea juut, keda mäletatakse just tema sõnumi ning käitumise unikaalsuse tõttu. Erinevad Jeesus-Seminari liikmed on Jeesuse ning tema sõnumi kirjeldamiseks kohati erinevaid viise kasutanud.

Robert Funk kutsub Jeesust „pajatstargaks” (*comic savant*). Pajatstark on tark, kes vormib tarkuse huumorisse; humorist, kes väldib praktilise nõu andmist. „Sellele, kes tahab sinuga kohut käia ning võtta su särki – jäta talle ka kuub!” – see ei ole praktiline nõuanne, selle kohaselt käitumine tähendab alasti-jäämist. Koomiline tarkus keeldub otsekohesusest.⁵⁷

Marcus J. Borg kirjeldab Jeesust teiste märksõnade kõrval (ravitseja, sotsiaalne prohvet ja liikumise algataja) kui müstikut ja tarkuseõpetajat. Tarkuseõpetajaid on kaht tüüpi: tavatarkuse õpetajad ja pöördelise ehk alternatiivse tarkuse õpetajad. Esimesed vahendavad kogukonna või grupi traditsioone ja konventsioone, teised kõnelevad alternatiivsest teest, mis hülgab konventsioonid. Tavaliselt põhineb nende alternatiivne tee nende endi vahetul kogemusel pühast.⁵⁸ Ekstaatikute puhul ei ole nende religioosne veene teistelt õpitu tagajärg. Tunnetuse aluseks on vahetu usukaemus: säärased inimesed tunnevad Jumalat⁵⁹ ja räägivad teisiti, sest nad on näinud teisiti. Borg selgitab, et Jeesusepoolset aforismide ning tähendamissõnade kasutust võib mõista lähtuvalt nende funktsioonist kommunikatsiooniprotsessis. Jeesus kasutas aforisme ja tähendamissõnu kõneviisina, mille eesmärgiks oli tajumuutus. Aforismid on kaemuse kristalliseeringud, mis kutsuvad uuele kaemusele; tähendamissõnad ärgitavad kuulajat loo maailma sisse astuma ja midagi selle loo tõttu teisiti nägema. Mõlema põhieesmärgiks oli kutsuda kuulajaid uutmoodi kaemusele Jumalast, iseendist, elust enesest.⁶⁰

Tehniliselt on Jeesus-Seminari nägemuses meie teksti puhul tegu juhtumiparoodiate trio ning aforismiga, millele on liidetud viide Jumala Teine-olekule.

⁵⁶ Protsent on ära toodud teoses Robert W. Funk and **The Jesus Seminar**, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (New York: HarperCollins, 1998), 1. Enamus Mt 5:38-48 kuulub Jeesus-Seminari kohaselt seejuures autentsete materjalide hulka. Antiteese („Te olete kuulnud ... Aga mina ütlen”) peetakse Matteuse loominguks, kuna need puuduvad paralleelses Lk 6:27-36 tekstis (Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 141). Ja kuna Matteus ning Luukas sõnastavad erinevalt käsud tagakiusajate eest palvetada, igauht tervitada ja täiuslik olla, siis ei läbi nad mitme allika kriteeriumi sõela ning neid peetakse hilisemateks laiendusteks (*ibid.*, 147).

⁵⁷ Robert W. Funk, „Jesus: A Voice Print” – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 12.

⁵⁸ Marcus J. Borg, N.T. Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperCollins, 2007), 68. Vt ka Marcus J. Borg, „New Understandings of Jesus and Motives for Contemporary Evangelism” – *Jesus in Contemporary Scholarship*. Marcus J. Borg (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 147–152.

⁵⁹ Marcus J. Borg, „Jesus: A Sketch” – *Profiles of Jesus*, 131j.

⁶⁰ Borg, Wright, *The Meaning of Jesus*, 68.

Juhtumiparoodiad ei ole oma tähenduselt sõnasõnalised, kuid sellegipoolest toimivad nad võimalikkuse piiril. Võrdlus hüperbooliga selgitab asja olemust: hüperbool kui kunstiline liialdus esitab midagi, mille saavutamine on võimatu. Kaamel ei saa minna läbi nõelasilma (Mt 19:23). Kuid inimene *võib* pöörata teise põse, ta *võib* ära anda ka oma kuue, ta *võib* kõndida ka teise miili. Need vastused on võimalikud, kuid äärmiselt ebatõenäolised. Just selles seisnebki puánt. Manitsus „armastage oma vaenlasi” on meeldejääv aforism, sest see vastandub ühiskonna sotsiaalsele koele ja loob paradoksi: neil, kes oma vaenlasi armastavad, ju vaenlasi ei olegi. Kõik see on omakorda asetatud konkreetseesse perspektiivi: vaenlaste armastamine on tunnuseks, et see inimene on Jumala laps ja Jumal ei piira oma armastust vaid nende kasuks, kes on moraalselt ülimuslikud.⁶¹

James M. Robinsoni kohaselt on meie ees „metsik”, kodustamata Jeesus, tõeline idealist, pühendunud radikaal, kes pakkus välja lahenduse inimdilemmale. See, mis Jeesusel öelda oli, koondus jumalavalitsuse (jumalariigi) ideaali ümber. Viimane oli kõige olulisem Jeesuse poolt loodud teoloogiline kategooria.⁶²

Inimdilemma seisneb suuresti selles, et me oleme osalised üksteise saatuses. Meie oleme see kurjuse tööriist, mis põrmustab teise inimese, kui me taotleme sotsiaalset, poliitilist ja isiklikku omakasu, olles juba ammu hüljanud iga killukese noorusidealismist, mida kunagi kalliks võisime pidada. Kuid kui ma peatuksin ja loobuksin sinu allasurumisest selleks, et ennast üles upitada ning sina omalt poolt teeksid sedasama, oleks see nurjatu ring purustatud. Ühiskond muutuks siis vastastikku toetavaks, mitte ennasthävitavaks paigaks. Looda Jumalale, et ta sinu eest hoolitseb, et ta varustab inimesi, kes sinu eest hoolt kannavad, ja kuula teda, kui ta kutsub sind nende eest hoolt kandma. See radikaalne Jumala usaldamine ja talle vastamine on see, mis lubab ühiskonnal toimida Jumala ühiskonnana. Selles seisneski Jeesuse jaoks usu ja jüngriksoleku kogu mõte.⁶³

Kõik see on tänapäevasest kristlikust poliitikast ja isegi peajoone kristlusest sama kaugel kui Jeesuse ajal praktiseeritud judaismist, kõlades uskumatult naiivselt. Ja kui Jeesus seda eluviisi tõsiselt võtma hakkas, praktiseerides seda, mida ta kuulutas, ei pidanud ta kaua vastu. Ning ometi ei ole põhisõnum siiski paratamatult nii küüniline: iva on siin ju mitte selle käitumisviisi efektiivsuses ja vastava inimese pikaajalisuses, vaid tema moraalses ja psühholoogilises teravikkuses.⁶⁴

Nagu oleme näinud, võib vaenlase armastamise käsk Jeesus-Seminari nägemuses hõlmata ka konkreetseid käitumisstrateegiaid konkreetsete vaenlaste osas (roomlased), kuid palju enam on siin tegu üldise eluhoiakuga. Seetõttu on meie ees otseselt „avatud tekst”.

⁶¹ Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 144–147.

⁶² James M. **Robinson**, „What Jesus Had to Say” – *Profiles of Jesus*, 15.

⁶³ *Ibid.*, 15j.

⁶⁴ *Ibid.*, 17.

6. „Jeesus” argielulises „avatud tekstis”: kontekst-grupp

Uurijad, kes rakendavad piiblitekstile rõhutatult sotsiaalteadusliku analüüsi mudeleid, kinnitavad, et selleks, et mõista piibli iidseid tekste, peame me tutvuma neid loonud kogukondade sotsiaalsete ja kultuuriliste väärtuste maailmaga. Kirjutamise ajal olid piiblitekstid osaks keerukast ning mitmetahulisest sotsiaalse kommunikatsiooni protsessist, mis toimus nn „kõrge kontekstiga” kultuuri raames. Kontrastis meie „madala kontekstiga” kultuurimiljöoga, kus oleme harjunud detailsete tekstidega, milles kirjutatakse lahti nii palju kui võimalik, loovad kõrge kontekstiga kultuurid iseloomulikult visandlikke ja impressionistlikke tekste, jättes paljugi lugeja või kuulaja kujutlusvõime hooleks. Neis kultuurides seletatakse vähesed asjad lahti detailselt, sest neis elavad inimesed on sotsialiseerunud tajumise ning käitumise ühiselt jagatud viiside maailma, milles on palju sellist, mida võib lihtsalt eeldada.⁶⁵

Nii rõhutab Diane Jacobs-Malina, et vaenlase armastamise käsk ei esinda mitte ainult varasemate Moosese Seadusel põhinevate traditsioonide ümberpööramist, vaid et palju olulisemalt on siin tegu Moosese-lugude osaks oleva jumalapildi muutmisega.⁶⁶ Vaadakes korra võrdluseks sõnu, mis on osa kümnest käsust (2Ms 20:5-6):

Mina, Issand, sinu Jumal, olen püha vihaga Jumal, kes vanemate süü nuhtleb laste kätte kolmanda ja neljanda põlveni neile, kes mind vihkavad, aga kes heldust osutab tuhandeile neile, kes mind armastavad ja mu käske peavad!

Võtmeteema, mis Jacobs-Malina täienduse kohaselt Jeesuse mäejutluses otse sõnu välja öeldud ei ole, on see, et siin mitte ainult ei muudeta mentaalset ideed Jumalast (st enne nuhtles Jumal vihkajate süüd, nüüd aga suhtub kurjadesse ja peadesse ühtmoodi hoolivalt), vaid palju olulisemalt sotsiaalse mõtlemise malle, mis konkreetsete jumalapiltidega seostuvad. 2Ms tekst peegeldab Jumalat, kes ei erine millegi poolest ühestki teisest võimsast „patriarhist”, kelle käsul perekondadevaheline veritasu ja kättemaks põlvkondade kaupa jätkus. See on jumalakuvand, mis on loodud patriarhaalse ühiskonna analoogiast valitseva eliidi eeskujul. Arusaam, et inimesed peaksid imiteerima Isa, kes laseb päikesel tõusta ja loojuda ning vihma sadada nii õigete kui nurjatute peale, põhineb radikaalselt erineval jumalakäsitlusel ja sellega seotud nägemusel ühiskonnast.⁶⁷ Kuidas see saavutatakse?

Esmalt – mõiste „armastus” oli piibli Vahemeremaade kultuuris spetsiifiline sotsiaalse väärtuse mõiste.⁶⁸ Tegu oli grupikuuluvuse ja grupiga seotuse väärtu-

⁶⁵ Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London: Routledge, 1998), 24j.

⁶⁶ Diane Jacobs-Malina, *Beyond Patriarchy. The Images of Family in Jesus* (New York: Paulist Press, 1993), 65.

⁶⁷ *Ibid.*, 66.

⁶⁸ Sotsiaalteaduslikes uuringutes viitab sõna „väärtus” inimkäitumise või mõne selle aspekti kvaliteedile (missugune?) ja eesmärgile (suunitlus). Väärtused on osaks sotsiaalsetest institutsioonidest, mis markeerivad piirid, mille sees teatud elamise kvaliteedid ja suunitlused

sega, millega võis (aga ei pruukinud) kaasneda emotsionaalne kiindumus. Säärane grupikuuluvus ja grupiga seotus oli sotsiaalne liim, mis gruppe koos hoidis. Niisiis tähendas kedagi armastada kuuluda temaga kokku ja olla tema külge liidetud. Keegi võis kujundlikus kõnes olla liidetud ka käitumismallide või abstraktsete väärtuste külge, kuid tavaliselt oli tegu siiski inimestega. Sageli käsitleti armastuse ja vihkamise vahelist piiri nii sirgjooneliselt, et mittearmastamine tähendaski otseselt vihkamist ja vastupidi – ilma mingi vahepealse võimaluseta.⁶⁹ Ütlus „Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast” peegeldab arusaama armastusest grupiga seotuse väärtusena, sest see toetub arusaamale, et olgugi inimese *In*-grupp püsib koos armastuse toel (kõigepealt armastus pere-liikmete, siis tihedalt kokkukuuluva ühiskonna loovate naabrite, seejärel samasse etnilisse/religioossesse gruppi kuuluvate inimeste vahel), jäävad sinna kõrvale alati *Out*-grupid, keda käsitletakse vaenlastena.⁷⁰ Mis tähendab, et kui Jeesus ütleb: „Armastage oma vaenlasi”, siis peab selle taustaks olema visioon teistsugusest ühiskonnast, kus inimene võib vähemalt põhimõtteliselt siduda ennast *Out*-grupi isikuga. Et *Out*-grupp ikka veel olemas on, nähtub maksukogujate ja paganate kohalolust tekstis, sest nende toel luuakse kuulajatele suunatud negatiivne võrdlus.

Teiseks on Jumalaga ühendatud „täiuslikkuse” idee suhestatud kultusliku puhtuse reeglitega. Puhtusreegleid on meil tänapäeval pisut raske mõista, kuid piibli-aegses Palestiina ühiskonnas olid need valdavad ja puudutasid elu kõiki aspekte. Lähtudes Mary Douglase teedrajavast analüüsist⁷¹, seletavad Bruce Malina ja Jerome Neyrey seda järgnevalt: lihtsalt öeldult puudutavad puhtusreeglid süstemaatilisi klassifikatsioone. Näiteks viitab mustuse olemasolu puhtusele. Et mustus saaks olemas olla, peab sellele eelnema süsteem paikadest, mis on piisavalt selgesti markeeritud, et mingit ollust võiks arvata „vales paigas” olevaks. Mustus hõlmab suhestatud paikade süsteemi, mispuhul iga asja jaoks on oma koht. Paiga puhastamine on protsess, mille käigus asjad pannakse tagasi sinna, kuhu nad kuuluvad. „Mustus” viitab korratusele, „puhtus” korrale/süsteemile. See pole muidugi ainult asjade küsimus. Ühiskondlikud klassifikatsioonid ja neist lähtuv „korra”-tunnetus on samuti puhtusehuvi väljendused.⁷² „Kord”, „puhtus” ja „täiuslikkus” käisid käsikäes, kuna toonase judaismi

peavad aset leidma. Nii John J. **Pilch**, Bruce J. **Malina** (Eds.), *Handbook of Biblical Social Values* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998), xvi–xvii. Siinkohal on muuhulgas kasulik meeles pidada, et ehkki armastuse kohta kasutatakse UT-s erinevaid sõnu (ἀγαπή, φιλήω), on nende sõnade semantilised väljad suuresti kattuvad. Vt „25.43 ἀγαπάω^a; ἀγάπη^a, ἡς ἴς” – Louw & Nida Vol. 1, 293–294.

⁶⁹ Pilch, Malina, *Handbook of Biblical Social Values*, 127–130.

⁷⁰ Mõistete *In*-grupp ja *Out*-grupp kohta vt eesti keeles lähemalt Beth B. **Hess**, Elizabeth W. **Markson**, Peter J. **Stein**, *Sotsioloogia* (Tallinn: Külim, 2000), 58.

⁷¹ Mary **Douglas**, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2005).

⁷² Bruce J. **Malina**, Jerome H. **Neyrey**, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma: Polebridge Press, 1988), 9.

religioosse maailmavaate jaoks oli Jumal kõigi nende asjade lätteks. Mida lähemal oli keegi Jumalale, seda lähemal oli ta korrale. Sama puudutab ka „pühaduse” mõistet. Pühadus on Jumala omadus, selle juur שְׁקֵט tähendab eraldatust, st korra loomist.⁷³ Ruumiline plaan: Jeruusalemma tempel oli paik, kus Jumal oli inimestele kõige lähemal, Jeruusalemm oli püha linn, Iisrael püha maa, mis oli ümbritsetud paganate maadest. Mida kaugemale templist, seda profaansemaks ruum muutus. Mary Douglas on näidanud, et heebrea piibli toitumisreeglid ja loomade klassifikatsioon järgivad sama malli. Toiduks kõige sobivamad loomad on teatud veatud õiges vanuses või kvaliteediga koduloomad, kes sobivad altarile kõige erilisematel puhkudel. Järgnevad needsamad loomad ilma erinõueteta, nad on altarile sobivad, v.a erijuhud. Siis tulevad maal elavad loomad (kodustatud või mitte), kes on sobivad toiduks. Neile järgnevad ebapuhtad loomad ja väärastused (viimased ei mahu üldse puhtuse skaalale).⁷⁴ Nüüd – kui juba loomadega lood nii on, siis mida öelda inimeste kohta? Bruce Malina ongi demonstreerinud, et inimeste klassifikatsioon iidses judaismis järgis täpselt sama malli kui loomade klassifikatsiooni. Kõige tipus on preestrid; neile järgnevad leviidid, kel on lubatud templis mõningaid talitusi toimetada. Siis tuleb mitu kategooriat täisverelisi iisraellasi („ilmikud”) ning neile järgnevad omakorda erikategooriad inimestest, keda peetakse Iisraeli osaks, kuid kes ei ole bioloogiliselt suutelised israeliidi staatust vahendama (nagu hermafrodiidid). Nad kuuluvad samasse kategooriasse maal elavate ebapuhaste loomadega. Ja kõige põhjas leiame me väärastused – st kõik teistesse etnilistesse gruppidesse kuuluvad inimesed.⁷⁵ Nõnda siis on puhtusreeglitesse sisse programmeeritud arusaam, et *Out*-gruppi kuuluv võõras, eriti kui ta ei ole juut, on inimene, keda ei saa armastada. Kõige kergemini seostuvad mustuse ja kaosiga just võõramaalased, nad on üsna kergesti „vaenlased”.

Ülaltoodud kaalutlusi silmas pidades on ilmne, et „vaenlase armastamine” käsikäes „täiuslikkusega” saab toimuda ainult siis, kui kogu puhtusreeglite süsteem (ruumilised ja toitumisaspektid kaasa arvatud) on kujutletud toimimas mingil uuel moel. Bruce Malina kohaselt tegi Jeesus järgmist: ta aktsepteeris puhtusreeglite olemasolu, kuid tõstatas küsimuse nende intentsioonist. Kas need reeglid on selleks, et hoida ebasobivaid inimesi väljas ja luua seespoololijatele (eriti võimuladvikule) turvatunne, et „kõik on korras”? Ei, need on hoopis selleks, et kergendada inimeste ligipääsu Jumalale. Jumal on täiuslik, sest ta on avatud kõigile israeliitidele, nii kurjadele kui headele. Jumala väljavalitud rahvale pühal maal „laseb ta oma päikest tõusta kurjade ja heade üle ning vihma sadada õigete ja ülekohtuste peale”. Kuna Jumal on avatud kõigile lepingurahva liikmetele, siis Jumala tahte tegemine tähendab avatust kõigi kaasisraeliitide suhtes, olgu nad head või kurjad. Puhtusreeglite suunitlus peab olema Iisraeli

⁷³ Douglas, *Purity and Danger*, 62.

⁷⁴ *Ibid.*, 51–71.

⁷⁵ Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 159–166.

kui terviku heaolu, mitte aga süsteemi alalhoidmine mingil mehhaanilisel viisil.⁷⁶ Ja me teame Jeesuse elukäigust, et ta suunas teadlikult oma sõnumi just neile israeliitidele, kes ühel või teisel põhjusel olid puhtusreeglite poolt tõrjutud – haiged, patused jne.

Analüüsi selles staadiumis näib, et meie teksti „vaenlane” oli Jeesuse jaoks pigem kaasjuut kui rooma okupant, st et tegu on argielulise avatud tekstiga. Mida aga siis öelda roomlasist ja teistest paganatest? Jeesuse poolt visandatud uus jumalakuvand omas seesmist potentsiaali, mis võimaldas suuresti relativiseerida senised puhtusreeglid ja nendega kaasnevad sotsiaalsed klassifikatsioonid. Kuigi evangeeliumipärimuste kohaselt suhtles Jeesus mittejuutidega ainult sporaadiliselt, näitab aastakümneid hiljem paganakristluse perspektiivist kirjutatud Ap, et puhtusreeglid jäeti Jeesus-liikumises tõesti kõrvale. Esimese roomlasena Jeesus-liikumisse pöördunud Korneeliuse ristimise loos (Ap 10) sai apostel Peetrus kolm korda järjest nägemuse, milles tal kästi süüa ebapuhast toitu. Kui ta seejärel Korneeliuse majas kuulutas, langes Püha Vaim kõigile kohalviibijaile, mispeale Peetrusel ei jäänud üle muud kui öelda: „Kas keegi võib vett keelata, et ei ristitaks neid, kes on saanud Püha Vaimu nõnda nagu meiegi?” (Ap 10:47). Selles relativiseeritakse toitumisreeglid ja avaldub ka uus arusaam ruumikategooriatest. Jumala ruum, kõige „puhtam” ja „püham” ruum on seal, kus Jumal ennast ilmutab. Jumala pühadust ei saa piirata ainult templiga.⁷⁷

Siiski ei tähenda see muutus, et *Out*-grupid oleksid nüüd täiesti kadunud. Korneelius ja tema kaaslased said ristitud. Ristimisest sai Jeesus-liikumisse kuuluvate inimeste jaoks uus initsiatsiooniriitus. See lõi uut tüüpi *In*-grupi, mis nüüd koosnes nii juutidest kui paganatest. Ja Matteuse evangeeliumis võime näha, et sõltumata sellest, milliste implikatsioonidega võis olla ajaloolise Jeesuse sõnum, on mäejutlus oma praegusel kujul suunatud otse sellele uuelaadsele sotsiaalsele grupid – Jeesus-fraaksioonile.

Korraks peame heitma pilgu Matteusele tervikuna. Dennis Dulingi analüüs on näidanud, et evangeelium kirjutati lähtuvalt haritud kirjatundjate grupi vaatepunktist. See grupp domineeris juutidest ja mittejuutidest koosneva, end „vendadeks” nimetava segakogukonna üle. Samas tundsid nimetatud kirjatundjad end ühiskonnas laiemalt marginaliseeritud olevat, eriti rivaalitsevate variseride tõttu.⁷⁸ Malina ja Neyrey kohaselt tundis matteus-kogukond end rünnatuna kahest suunast – nii seest kui väljast.

Väljastpoolt pidid nad toime tulema variseridega, kes halvustasid Jeesusele ja tema õpetusele pühendumist ja kellega võisteldi selle nimel, et reformida sõjajärgne judaism. Kogukonnale, kes tunneb end rünnatuna, on iseloomulik, et tegeldakse piiride loomise ja nende tugevdamisega. Matteus-kogukonna maailm

⁷⁶ *Ibid.*, 173.

⁷⁷ Malina, *The New Testament World*, 175.

⁷⁸ Dennis C. Duling, „The Matthean Brotherhood and Marginal Scribal Leadership” – *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 159–182.

on rangete piiride maailm, see on totaalselt jagatud seespoololijaiks ja väljaspoolseisjaks. Piiride loomise algtõukejõuks on grupi teadlikkus grupi aluseks olevast kuulutusest. Usklikud on seespoololijad, kes võtavad vastu kuulutuse ja kuulutaja ning loovad „meeleparanduse” kaudu uued piiritähised, millega tõugatakse väljapoole patt kui Jumala kuningriigiile mittesobiv käitumine. Kaasjuutidest uskmatud, kes lükkavad tagasi kuulutaja ja kuulutuse, on väljaspoolseisjad, kes ei pääse kuningriiki, vaid lähevad hukatusse.⁷⁹ Mt 5:38-48 tekstile eelneb palju üldisem manitsus, mis annab vaatluse all olevale teemale kitsama tähenduse: „Sest ma ütlen teile: Kui teie õigus ei ole märksa suurem kui kirjatundjate ja variseride oma, siis te ei saa taevariiki!” (Mt 5:20) Teise põse pööramine, teise miili käimine ja vaenlase armastamine on kõik osa täiuslik olemisest ning seega variseride ja Seaduse õpetajate ületamine. Mis tähendab, et „vaenlane” jääb *In*-gruppi.

Seestpoolt tundis matteus-kogukond end olevat rünnatud nende kogukonnaliikmete poolt, kes ei elanud vastavuses grupiideaalidega. Tagasihoidmatu entusiasmiiga kaasnev käitumine ähvardas asendada Seaduse järgimist kui grupiideaali. Nende inimeste puhul oli oluline, et „Jeesus” sõnaks: „Mitte igaüks, kes mulle ütleb: 'Issand, Issand!', ei saa taevariiki; saab vaid see, kes teeb mu Isa tahtmist, kes on taevas!” (Mt 7:21)⁸⁰ Vaenlase armastamise käsk sobib samuti seda probleemi lahendama, aga seekord teistele kogukonna liikmetele suunatuna. „Tublidele” oli tarvis meelde tuletada, et Jumal hoolib kõigist kogukonnaliikmetest.

Kes on Jeesus, kes mäejutluse tekstis kõneleb? Kuigi teksti aluseks olevad pärimused ulatuvad tagasi Jeesuse aega, kõneleb mäejutluse „Jeesus” selgesti kirjatundjatest kogukonnaliidrite positsioonilt. Võrreldes algsituatsiooniga on „Jeesuse” ümber nüüd pisut teistsugune kuulajaskond. Nüüd võib igaüks, kes võtab vastu kuulutaja ja kuulutuse, liituda. See toimub palju kergemini, kui Jeesuse-aegses Iisraelis võimalik oli. Kui keegi on liitunud, siis teda armastatakse – isegi „vaenlasena”. Ent kuna variserid ja teised mittekristlased on Jumala rahva kogukonnast tugevate piiridega eraldatud, siis tuleb öelda, et võrdluses algsituatsiooniga (Jeesuse käitumise ja sõnumi põhimõtteline avatus), on Matteuse „Jeesus” palju sektantlikum „vend”.

7. Väljajuhatus: veel mõni sõna meetodist

Ülaltoodu põhjal on ilmne, et nagu vaenlase armastamise käsu puhul paljud otsad lahtiseks jäävad, on Jeesus-käsitluste paljusus piibliuuringuis fakt ja ühtlasi ka paratamatus. Ajaloolane peab allikatesse kriitiliselt suhtuma. UT tekstide puhul tähendab see ühtlasi ka minekut nende tekstide „taha”. Just siin saab äärmiselt oluliseks uurija poolt rakendatav meetod. Ka vastused ülaltoodud skeemis esitatud käsitletava teksti kohastele põhiküsimustele on korrelatsioonis

⁷⁹ Malina, Neyrey, *Calling Jesus Names*, 11j.

⁸⁰ *Ibid.*, 11.

uurija uurimismeetodiga. Ilma range ja järjekindla ajaloolise uuringu metoodilise pagasi rakendamiseta muutub Jeesuse kohta kirjutatu lihtsalt fantaseerimiseks. Fantaseerimist ennast ei tohi siinjuures muidugi halvaks pidada, sest kui see lähtub kirikliku usu eri vormide kaanonitest, võib tulemuseks olla suurepärane harduskirjandus või isegi süstemaatiline teoloogia.⁸¹ Kui see tuleb kaasaegse inimese elutunnetuse sügavusist, on tagajärjeks lihtsalt kirjandus selle sõna kõige paremas mõttes. Kuid kummalgi puhul pole tegu ajalooteadusega. Samas ei saa ka ajaloouurija ilma kujutlusvõimeta hakkama. See algab meetodite valikust ja ulatub uuritavate detailide vaheliste seoste loomisest uurimisainest kokku võtva üldistusvõimeni. Veel enam – uurimisprotsess on alati „kahesuunalise liiklusega tänav”, kus uurija meetod ja kujutlusvõime teineteist mõjutavad, sest ka piibliteaduste meetodid ei ole jäigalt paigas, vaid iga asjatundlik uurija modifitseerib neid vastavalt uurimisülesandele. Üldistustest tuleb seejuures öelda ka seda, et pöidlareeglina kehtib siin põhimõte – mida suurem üldistusaste, seda tugevamad on uurija maailmavaatelistel eeldustel mõjud.

Nii on nt esmapilgul raske öelda, kas Robert Eisenmani veendumus, et evangeeliumid on suurejooneline poliitiline võltsing, on tema poolt *a priori* uurimisainese juurde toodud eeldus, mis on mõjutanud tema meetodite valikut ja vastavalt tulemusi, või on selle aluseks olnud lihtsalt igalt ajaloolaselt eeldatud metoodiline skepsis, mis siis uurimistöö käigus on võimendunud. Kuid kuna konkreetne teos, millest ülal juttu oli, ei ole mitte üksiku lühiajalise uurimisprojekti vili, vaid aastaid kestnud töö kokkuvõtte, siis on ilmselt õige teine väide.⁸² Ja üsna ilmsesti ei tohi me Eisenmani tehtut hinnates mööda vaadata ka sellest, et tegu on juudisoost uurijaga. Temapoolne Jeesuse ja paganakristluse vastandamine ei tundugi enam nii radikaalne, kui peame meeles, et diskontinueedi rõhutamine Jeesuse ja tema-kohase pärimuse vahel on juudisoost ajaloolaste seas üsna tavaline. Sel puhul soovitakse Jeesust „vabastada” kristliku traditsiooni ja teoloogia „ahelatest” ning näidata, et Jeesus kuulub oma elu ja õpetusega just juudi ajalukku ja kultuuri.⁸³

⁸¹ Minu süstemaatikuist kolleegidele, kes artiklit lugema juhtuvad, selgitan: ma ei ole ainus, kes nii mõtleb. Nt Gerd **Theissen**, *On Having A Critical Faith* (London: SCM Press, 1979) arutleb Uue Testamendi Jeesus-kuvandi üle ja tõdeb, et „Uue Testamendi kristoloogia on kombinatsioon ajaloost ja väljamõeldust, poeesiast ja tõest. Kahtlemata põhjustas selle ajalooline Jeesus.” (lk 83) Ajaloouuringud tegelevad traditsiooni aluseks olevate ajalooliste elementide väljaselgitamisega, ent see lähenemisviis ei suuda arvesse võtta „poeesiat pühast” (lk 84). Theissen toob näiteks Karl Barthi, kelle „kristoloogia võib ajaloolis-kriitilise lähenemise kategooriates olla naiivne, kuid Uue Testamendi suhtes on see palju kohasem ... See esitab kirikliku dogmaatikana seda, mis tegelikult on religioosne poeesia.” (*Ibid.*).

⁸² Vähemalt ta ise väidab nii, vt Eisenman, *James the Brother of Jesus*, xix.passim.

⁸³ Vrd nt Geza **Vermes**, *The Changing Faces of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 2001), mille epiloogis (lk 270) Jeesus ilmub unenäos autorile ja kõnetab kõiki tänapäevaseid juute: „Muide, te võite tegelikult minust rohkem õppida Luukalt, Matteuselt ja Markuselt kui kogu teie poolt Uueks Testamendiks nimetatud ülejäänust. Praegu ma soovin, et oleksin ise võtnud vaevaks kirjutada.” Samas võtmes kirjutatud uuematest uurimustest vt veel Paula **Fredriksen**, *Jesus of Nazareth, King of The Jews. A Jewish Life and the Emergence of*

Gerd Theisseni ja Tom Wrighti Jeesuste omavahelised erinevused on samuti korrelatsioonis kummagi uurija poolt rakendatud meetoditega. Theissen, kes kombineerib piibliteaduste ajaloolis-kriitilise analüüsi meetodid sotsioloogiliste meetoditega, saab tulemuseks nüansseeritud pildi tekstidest nende vahetuis esmaseis ajaloolisis seoseis. Paljud otsad jäävad lahti, ent seda tulebki niivõrd keerulise problemaatika puhul eeldada.⁸⁴ Tom Wrighti suurim erinevus Theissenist seisneb selles, et nagu Eisenmangi otsib ta terviklikku ja sidusat teooriat Jeesuse ning varakristluse arengute kohta. Ja see tervikteooria võimaldab tal ka julgemini öelda Jeesuse kohta asju, millest Theissen hoidub, nt mäejutluse sõnumi tähenduse interpreteerimine lähtuvalt Jeesuse messiaanlikust eneseteadvusest.⁸⁵

Theisseni teemakäsitluse nüansseeritus kaasneb tema arusaamaga religiooni olemusest, püses Lessingi, Schleiermacheri ja Schweitzeri poolt esindatud liberaalprotestantluse traditsioonis.⁸⁶ Selle kohaselt juurdub religioon ambivalentseis usulis kogemuis transtsendentsest ja nende kogemuste kontseptualiseerimise esmaseks kanaliks on sümboliline keel.⁸⁷ Piibliteadlase ülesandeks on seejuures analüüsida religioossete sümbolite ajaloolist algupära nõnda, et tänapäevane lugeja võiks astuda tähendusrikkasse dialoogi minevikuga.⁸⁸ Tom Wright on anglikaani kiriku vaimulik, hetkel Durhami piiskop, kes on teadustöö kõrval kirjutanud ka suure hulga harduskirjanduse ja aimekirjanduse žanri kuuluvaid raamatuid. On selgesti jälgitav, kuidas tema Jeesus-uuringud omavad otsest tähendust kaasaegse kristluse elupraktikale. Ajalooline Jeesus on fookus, millest lähtuvalt tänapäevane kristlus peaks korrigeerima oma sajan-ditevanusest traditsioonist pärinevaid jumalakujutelmi.⁸⁹ Usku ei tohi seejuures

Christianity (New York: Vintage Books, 1999). Eesti keeles käsitleb vanemaid töid ülevaatlilikult Ago Viljari, *Jeesuse elu juudasooost uurijate käsitluses* (Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastusosakond, 1996).

⁸⁴ Vt eriti Gerd Theissen, Annette Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1988).

⁸⁵ Vt eriti tervikuna Wright, *Jesus and the Victory of God*.

⁸⁶ Theissen, *On Having A Critical Faith*, 11.

⁸⁷ *Ibid.*, 12.30. Väga iseloomulik on tema kirjeldus Pühakirja religioosset tähenduslikkusest: „Piibel saab elavaks seal, kus autentne religioosne kogemus ühildub tekstidega, mis on ise tunnistuseks autentsest religioosset kogemusest: minevik süütab sädeme praeguses või praegune minevikus ja mõlemad on valgustatud.” (*Ibid.*, 82). Süsteemsema üldistuse tasandil haagib Theissen siinkohal oma religiooniteooria seejuures mitte niivõrd kirikliku dogmaatikaga, mis on nagunii oma olult religioosne luule (vt märkus 81 ülal), vaid hoopis tänapäevase loodusteaduse evolutsioonilise epistemoloogiaga, vt Gerd Theissen, *Biblical Faith. An Evolutionary Approach* (London: SCM Press, 1984).

⁸⁸ Theissen, *On Having A Critical Faith*, 82.

⁸⁹ Wright kirjutab: „Ma panen ette, et me ei eeldaks, et teame, mida sõna „Jumal” tähendab, suutes siis Jeesuse kuidagi sellesse tähendusse suruda. Selle asemel soovitan, et me ajalooliselt mõtleksime noorele juudile, kes on haaratud meeleheitlikult riskantsest – tõsi, üsna ilmselt hullumeelsest – kutsumusest, pisarais sõitmas Jeruusalemma, avalikult hukka mõistmas templit, õhtustamas veel üks kord oma sõpradega ja suremas roomlaste ristil, ja et me lubaksime siis mingil moel oma arusaamal sõnast „Jumal” uuesti koonduda selle punkti

lahutada *praksisest*: ajaloolise Jeesuse maailmas-olemise-viis ja tegutsemine on meile väljakutseks ka tänapäeval.⁹⁰

Jeesus-Seminari uurijatele on korduvalt ette heidetud nende meetodeid, mille tagajärjeks on ühekülgne Jeesus-käsitlus.⁹¹ Sagedasti on säärane kriitika oma detailides siiski olnud liiga lahmiv ja selle tegelikuks põhjuseks on pigem olnud asjaolu, et Jeesus-Seminar on tulnud välja kabinetiseinte vahel valitsevast vaikusest ning edukalt esitlenud oma tegemisi lisaks erialaspetsialistidele ka laiemale avalikkusele. Kuna nende uurimistulemused on tihti kontrastis eriti USAs küllalt levinud fundamentalistliku kristluse uskumustega (nt tõdemus, et ainult väike osa evangeeliumimaterjalidest ulatub tagasi Jeesuseni), siis on see loomulikult põhjustanud pahameelt. Ja asi pole ainult uurimistulemusis – tegelikult on lood säärased, et Jeesus-Seminari ettevõtmised on algusest peale olnud „puhta uurimise” kõrval kavatsuslikult ka poleemilised, eesmärgiks raputada USA fundamentaliste. Seminari algataja Robert Funki sõnutsi on tema eesmärgiks olnud korraldada „otserünnak valitsevale religioossele kirjaoskamatusale, mis pimestab ja hirmutab isegi neid või eriti neid, kes on kirikus ja meie ühiskonnas võimupositsioonidel.”⁹² Loomulikult ei ole Jeesus-Seminar oodanud, et fundamentalistid nende uurimistulemustega nõustuvad. Ent teravate küsimuste esitamine omab siiski väärtust: avatud mõttemaailmaga inimesed on nüüd sunnitud revideerima oma varasemaid võib-olla ehk mitte väga hästi läbi mõeldud arusaamu. Ühiskonnas, milles annavad tooni kõikvõimalikud tavauskumustega mängivad teleevangelistid, on see ehk ainuvõimalik strateegia. Jeesus-Seminari liikmed ise on kriitikale vastates näidanud, et kui traditsionalistide pahameel kõrvale jätta (viimane oligi ju eesmärk), siis on nende

ümber.” (N.T. **Wright**, „The Historical Jesus and Christian Theology” – *Sewanee Theological Review* 39, 1996, vaadatud 19.01.2009 aadressil http://www.ntwrightpage.com/Wright_Historical_Jesus.htm).

⁹⁰ *Ibid.*: „Jeesuse lugu ei genereeri teoloogiliste propositsioonide kogumit, „Uue Testamendi teoloogiat”. See genereerib ... kogumi ülesandeid [...] Kui Jeesuse jaoks ... Iisraeli Jumal hävitas ristil kurja üks kord ja igaveseks, siis miks on kuri ikka veel maailmas? Kas Jeesus oli viimaks lihtsalt läbikukkumine? Uus Testament vastab sellele küsimusele ühehäälselt. Rist ja ülestõusmine võitsid kurja, kuid Vaimu ning Vaimust juhitud ülesanne on see võit maailmas ja maailmale rakendada. See ülesanne nõuab värskest visandatud maailmavaadet: uut praksist, lugusid, sümboleid ja vastuseid. Need ühinevad uueks nägemuseks Jumalast, milles – just Jumala taasavastamise pärast – ajalugu, teoloogia, spirituaalsus ja elutöö kutsumus paigutuvad uuesti kohaseisse suhteisse. Selle äratundmine, kes oli Jeesus oma ajaloolises kontekstis, tähendab Jeesuse järelkäijatele tänini nende endi ülesannete leidmist nende endi kontekstides.”

⁹¹ Nt Ben **Witherington III**, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Dovners Grove: InterVarsity Press, 1995), 42–57, kes nimetab Richard Haysi jälgedes Jeesus-Seminari Jeesust „kõnelevaks peaks”. See telediktorite jututamist meenutav väljend on oma suunitluselt selgesti negatiivne.

⁹² Robert W. **Funk**, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 6j.

metoodika teaduslikust seisukohast täiesti adekvaatne.⁹³ Tõepoolest, seda see on. Asjaolu, et nende uurimistöö just Jeesuse tähendamissõnu ja muud suulist materjali kõige usaldusväärsemaks peab, koloreerib loomulikult nende Jeesuskäsitlust, aga selles ei ole piibliteadlase jaoks midagi erakordset – see on lihtsalt üks võimalik lähenemisviis teemale.⁹⁴

Jeesus-Seminariga kaasnenud arusaamatused näitavad siiski väga ilmekalt, et kui tänapäevalgi on paljude inimeste jaoks raske eristada akadeemilisi ja usu- lisi seisukohavõtte ning selle tagajärjeks on mitmesugused mullistused, siis pidid sotsiaalsed ja kultuurilised tegurid kahtlemata olema olulised ka piiblitekstide kujunemisloos. Kontekst-grupi uurijad just neile asjadele kõige enam tähelepanu pööravadki. Nii nagu tihti teistegi ajalooliste meetodite puhul, uuritakse ka siin üksikut üldise kaudu – st erinevalt Jeesus-Seminarist, kes otsib Jeesuse juures unikaalset, koondatakse siin tähelepanu just võimalikult tavalisele. Et aga uurimistöö tulemiks ei ole seejuures „tavaline” Jeesus, tuleb vist küll ainult sellest, et uurimisaines ise on ebatavaline. Kontekst-grupi uurijate puhul tõuseb teoloogiliste ja usuliste taustateemade asemel esiplaanile kultuuri- analüüsi adekvaatsuse teema võrreldes „traditsioonilise vaatega” piibliteadustes. Kuna viimane on enamasti kombinatsioon kriitilisest ajaloouringust ja piiblitekstide teoloogilisest analüüsist, jääb sellesse sageli lünki, mis on põhjustatud tekstide aluseks olevate sotsiaalsete mõttemallide vähesest tundmisest.⁹⁵ Samas võib aga nentida, et kuna sotsiaalteaduslik analüüs rakendab piiblitekstide analüüsis just mitmesuguseid sotsiaalteadustelt laenatud mudeleid, rakendub uurija kujutlusvõime ja maailmavaate küsimus analüüsile teisel tasandil. Nüüd on küsimuseks kasutatavate mudelite olemus. Bruce Malina kirjeldab vastavat modelleerimist kolmeastmelise mudeli postuleerimise, testimise ja korrigeerimise protsessina.⁹⁶ Esimene, mudeli (ehk teooria või paradigma) postuleerimise aste on kõige otsesemalt seotud uurija oskusega näha seoseid uuritava fenomeni ja tema poolt tuntud teiste kultuuride sarnaste nähtuste vahel. Kuna tegu on võrdlusel põhineva protseduuriga, siis on siin tarvis nii kujutlusvõimet kui laialdasi teadmisi inimkultuurist. Testimise ja korrigeerimise etapid on hädavajalikud selleks, et kasutatud mudelid ei hakkaks uurimisainese üle domineerima.

⁹³ Vt nt Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007). Jeesus-Seminar metoodikast lähemalt eesti keeles vt Ain **Riistan**, „Jeesus-Seminar Jeesus” – *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale*. Toim. Andres Saumets, Ain Riistan (Tartu: Kõrgem Usuteaduslik Seminar ja Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 2009), 29–55.

⁹⁴ Nt E.P. **Sanders**, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press 1985) on valinud täpselt vastupidise tee: Sandersi meelest on Jeesuse ütluste traditsioonide ajaloolise autentsuse kindlakstegemine niivõrd ebakindel ettevõtmine, et pigem on targem alustada ajalooliselt vaieldamatute tõsiasiade kindlakstegemisest ja siis lisada sellele alusele ajaloolise sobivuse kriteeriumi kohaselt ütluste materjal.

⁹⁵ Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, 217–241.

⁹⁶ Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, 19

Enamasti tähendab see, et tagajärjeks on üksikute alateemade detailed analüüsid, mitte aga sidusad tervikteooriad varakristluse kohta.⁹⁷

Käesolevat artiklit alustasin tõdemusega John Bowdenilt, et tõenäoliselt teame me Jeesuse kohta üsna palju, ent probleem on selles, et me ei tea täpselt, mis see siis on. Nüüd, ehkki see tõdemus võib kõlada kui lüüasaamise tunnistus – me ootaksime heameelega palju rohkem tõsikindlaid tulemusi – mõistan mina seda siinkohal teisiti. Meie teadmatuse probleemi põhjuseks ei ole mitte teadustöö puudujäägid, vaid meie ise kui piibliteksti lugejad ja selle uurijad. Läbi aegade on inimesed jätkuvalt toonud selle paljuloetud teksti juurde oma erinevaid maailmavaateid, kasutanud erinevaid uurimismeetodeid ja esitanud erinevaid küsimusi. See protsess ei ole lõppenud. Ja see annab lootust, et jätkuv uurimistöö võib veel mõndagi päevavalgele tuua.⁹⁸

⁹⁷ Tervikteooriate loomise katseid on siiski tehtud. Nt käsitles uurimissuuna üks algatajaist kogu varakristlust kui millenaarset maailmalõppu ootavat kultust: John G. **Gager**, *The Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1975). Selle käsitluse häda oli aga just uurimismudeli domineerimine uurimisainese üle. Enam tänapäevased suurema üldistusastmega ettevõtmised, nagu Vernon K. **Robbins**, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology* (London and New York: Routledge, 1996) ja Philip F. **Esler**, *New Testament Theology. Communion and Community* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), kalduvad olema pigem omalaadsed piiblitekstide interdistsiplinaarse lugemispraktika näitlikud apoloogiad, kinnitades rõhutatult, et niivõrd keeruka uurimisainese puhul nagu seda on piiblitekstid, ripuvad uurimistulemused ülisuurel määral ära just meetodist (eks ole ju sedasama üritanud näidata ka käesolev artikkel).

⁹⁸ Käesolev artikkel on valminud ETF grandil 6754 toel. Artikli paralleelne ümbertöötatud variant on sellesama grandil raames kirjutatud Kaitseväge Ühendatud Õppeasutuste toimetiste „Proceedings of the ENDC 12” jaoks pealkirjaga „About the Background of the Command to Love Your Enemies in the Sermon of the Mount”.

KOKKUVÕTE

Käesoleva töö uurimisülesanne sai töö sissejuhatuses määratletud kahetasandiliseks:

1. Kirjeldada ajaloolise Jeesuse probleemi selle religioosses kontekstis eesmärgiga uurida nimetatud probleemi vaatluse kaudu teadustöö sotsiaalse konteksti – religioon kaasa arvatud – mõju tehtavale uurimistööle ja uurimistulemuste kujunemisele.
2. Uurida ajaloolise Jeesusega otseselt või kaudsemalt seotud valitud üksiküsimusi nõnda, et nende käsitlemine võiks aidata selgitada Jeesus-probleemi põhjusi ja pakkuda ka vastava üksikteema küsimusepüstituse raames konkreetseid vastuseid.

Alljärgnevas võtan töö tulemused kokku osade kaupa. Töö esimene osa – ülevaateartikkel – tegeles uurimisülesande esimese punktiga ning päädis järgmiste järeldustega:

1. Toetudes tõdemusele, et ajalookirjutus on alati ühtaegu rohkem ja vähem kui see, „mis tegelikult juhtus”, ning teadusliku uurimistöö protsessi seesmisele loogikale, võime öelda, et ehkki teaduslik meetod ise taotleb süstemaatilisust, ranget järjekindlust ning täpsust, on ta põhimõtteliselt avatud fundamentaalse tasandi mõjudele. Fundamentaalse tasandi all pean siinkohal silmas asjaolusid, mida me tavaliselt teadusevälisteks arvame – esmajoones on selleks konkreetse teadlase elukondlik (sh intellektuaalne, emotsionaalne ja sotsiaalne) haaratus maailma, milles ta oma uurimistööd teeb, sh ootused, mis seostuvad tema tööga.
2. Kõige olulisemaks fundamentaalse tasandi mõjuteguriks on siinkohal religioossete ja teoloogiliste veenete mitmekesisus, mis vähemalt varjatud perspektiiviteooriate kaudu kogu vastavat ajalookirjutust mõjutab. Nii võime me siin postuleerida korrelatsiooni uurimistulemustega.
 - 2.1 Selle korrelatsiooni võib sõnastada nii nõrgas kui tugevas vormis. Nõrk vorm oleks järgnev: nii uurimiselane skepsis kui ajaloolis-kriitilise meetodi üldine paradigmakriis on vähemalt osaliselt põhjustatud uurimistöö taustaks olevatest religioossetest ja teoloogilistest veenetest.
 - 2.2 Tugev vorm kõlab aga nõnda: Jeesuse ajaloo kirjutus on oma olult paratamatult teoloogiline ettevõtmine, sest niipea, kui asutakse kirjeldama Jeesust kui mingit tüüpi mudelisikut, kellest me peaksime oma tänase päeva jaoks järeldusi tegema – olgu see siis mingi konkreetse kirikliku dogma revideerimine või kristluse sootuks hülgamine – suhestub kirjutatu oma retoorilises intentsioonis selle kõikehõlmava ja mitmekesise religioosse keskkonnaga, milles ajalookirjutus aset leiab.

Need järeldused toetuvad ülevaateartiklis ilmsiks tulevale üldhinnangule kogu uurimistöö seisu kohta:

3. Ajaloolise Jeesuse uurimine toimub valdavalt piibliuuringute ajaloolis-kriitilise meetodi paradigma raames. Ent kuna sellesse meetodisse on algusest peale eri viisidel sisse programmeeritud nõue vastanduda religioossele Jeesuse-kohasele kõnele, siis ei ole uurijad suutnud jõuda konsensusele oma töö tulemuste suhtes. Ehkki suuremal või vähemal määral võib kõnelda kohatistest koolkondlikest ühisarusaamadest uurimismeetodi ja tulemuste osas, on Jeesus-uuringute ajaloolis-kriitilise meetodi paradigma ise kriisi-seisundis.

Töö teine osa – artiklid – käsitles uurimisülesande teist punkti. Selle tulemused suhestatuna ülevaateartikliga võib sõnastada järgnevalt.

4. Ülevaateartiklis käsitletud eristus tavapärase ajaloolise teadmise (*historical knowledge*) ja tähendusrikka Ajaloo (*historic knowledge*) vahel on näitlikustatud artikli 1 (Antiookia Teofilos kui uurijate poolt rumalaks peetud autor) võrdluses ülevaateartiklis ning artiklites 7 (Living with the Sermon of the Mount) ja 8 (Jeesus tekstis ja ajaloos) kirjeldatud käsitlustega Jeesusest: kui Teofilos ei lähe uurijatele eriti korda, siis Jeesuse isik ja tema poolt öeldu esitab uurijatele jätkuva personaalse väljakutse, millele vastates ajaloolise objektiivsuse ideaal osutub saavutamatuks nõudeks, nagu ka artiklid 5 („Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas) ja 6 (Jeesus-Seminari Jeesus) kinnitavad.
5. Viimatinimetatud tõdemusega haakub ülevaateartiklis käsitletud vaatluse teooriasõltuvuse tees, mis leiab töö teise osa artiklites kinnitust eri viisidel. Vaatluse teooriasõltuvuse fenomeni üheks väljenduseks on uurimisobjekti konstrueerimine uurija poolt, mis toob enesega kaasa selle, et ajaloolise Jeesuse isik hajub tema-kohaste konstrueeritud pärimusüksuste paljususse. Artiklid 3 (Mõistujutt kahest pojast), 7 (Living with the Sermon of the Mount) ja 8 (Jeesus tekstis ja ajaloos) kinnitavad seda otseselt.
6. Ülevaateartiklis käsitletud „religiooni” mõiste mitmetahulisus on täiendavalt avatud artiklis 2 (Usu keele modelleerimisest). Seejuures leiab kinnitust tõdemus, et nii nagu teadus, on ka religioon lahutamatu konkreetsete inimeste elukogemuse tervikust.
7. Metodoloogilises plaanis osutub Jeesusega seotud küsimuste uurimisel ülioluliseks konkreetsete uurimisobjektide interdistsiplinaarne modelleerimine, mis võimaldab ületada tavapärases uurimises tekkivaid kitsaskohti. Ülevaateartiklis modelleeriti Jeesus-uuringute tervikprotsessi, näidates, et selles avaldub skepsis ja tulemuste mitmekesisus on teadustöö seesmise loogika paratamatu tagajärg. Artiklis 4 (Was the Concept of the Son of Man Abandoned) modelleeriti konkreetset Jeesuse-kohase „inimese poja” tiitli hülgamise uurimisküsimust, näidates, et levinud oletused selle põhjuste kohta ei ole adekvaatsed.

Töö teise osa – artiklite – konkreetsed ülesandepüstitusest tulenevad vastused on töö üldises kontekstis kokkuvõtlikult järgmised:

- Artikkel 1: uurija hinnangud ajaloolisele uurimisobjektile on lisaks ratsionaalsusele sageli ka emotsionaalsed. Antiookia Teofilose rumalaks nimetamine on uurija personaalse perspektiivi tulem.
- Artikkel 2: keerukama uurimisobjekti puhul on uurija ja uuritava suhe dialoogiline. Usu keele kirjeldamine nõuab vähegi hõlmavama tervikpildi loomiseks mitmete erinevate kirjeldusviiside kasutamist järjepanu.
- Artikkel 3: Uus Testament on juba teksti tasandil „lahtine tekst”, mispuhul teksti konkreetne esinemiskuju on seotud teksti vahendaja hinnanguga teksti võimalikule tähendusele. Seejuures on põhimõtteliselt võimalik, et mõni hiljem käsikirjades hüljatud tekstikuju võib olla algsem.
- Artikkel 4: Jeesuse „inimese poja” tiitel oli seotud erinevate Jeesuse-kohaste kujutluskompleksidega, olles seega mitmetähenduslik. Jeesus-pärimuste kreeka keelde ja kultuuri vahendamise käigus võeti üle kõik vastavad kujutluskompleksid, kusjuures seos mõistega „inimese poeg” vajas tahaplaanile. On tõenäoline, et sellest väljendist ei loobunud lihtsalt seetõttu, et Jeesust mäletati ennast nõnda nimetavat.
- Artikkel 5: Gableri programmi poolt tekitatud ajalooüuringu ja teoloogia vaheline pinge Jeesuse isiku interpreteerimisel on ületatav personaalses plaanis siis, kui uurija loobub illusioonist, et „usuta ajalugu” on võimalik. Kogu Uue Testamendi ajalookirjutus on paratamatult teoloogiline.
- Artikkel 6: ehkki Jeesus-Seminari poolt tehtav teadustöö on religiooni kontekstis tugevalt poleemiline, ei saa seda alahinnata. Nende poolt tehtu hindamisel tuleb vaid silmas pidada asjaolu, et nii nagu kogu Jeesus-uuringute programmis tervikuna, on ka nende poolt konsensuslikult leitud „objektiivsed faktid” veenmisjõulised ainult vastava koolkondliku ideoloogilise raamistiku sees, mitte aga koolkondlike piiride üleselt.
- Artikkel 7: Jeesuse mäejutluse käsitlemine ajatute õpetustena seab neid õpetusi tõsiselt võtvate inimeste ette küsimuse sellest, kui rakendatavad nad praktilises elus on. Sellesama teksti vaatlemine sotsiaal-ajaloolises perspektiivis seab lugeja aga silmitsi sootuks teistsuguste raskustega. Kuivõrd Jeesuse poolt öeldu konteksti kindlaksmääramine on parimalgi juhul spekulatiivne ettevõtmine, siis kaob uurija uurimisobjekt (antud juhul mäejutlus) uurija tunnetushorisoni piiride taha – iga järgnev lahenduskatse tõstatab uusi küsimusi, sest leitud vastused kirjeldavad uurimisobjekti ainult osaliselt.
- Artikkel 8: arendades edasi artiklis 7 tõstatatud teematikat, kinnitab see artikkel John Bowdeni tõdemust, et me tõenäoliselt teame ajaloolisest Jeesusest üsna palju, kuid meie suurim seisneb otsustamises, mis see siis on, mida me temast täpselt teame. Jeesuse sõnumi sotsiaal-ajaloolise konteksti taastamine on niivõrd keerukas ettevõtmine, et uurija peab paratamatult tegema teatud perspektiivseid valikuid, mis suunavad tema võimalikke saavutatavaid tulemusi. Ja need perspektiivivalikud ei lähtu induktiivselt ainult uurimismaterjalist, vaid on seotud ka uurija eluhoiakutega laiemalt.

Ja *last but not least* – tähelepanelik lugeja on kahtlemata märganud, et erinevates artiklites kajastuvad hinnangud uurimistöö võimaluste suhtes on erinevad. Selle taustaks on asjaolu, et käesoleva töö autori enda hoiakud on aastate jook-sul mõneti muutunud. Näiteks vastandan ma veel artiklis 8 süstemaatilise teo-loogia „fantaseerimise” kriitilisele ajalooüuringule. Käesoleva töö ajaliselt viimase – ülevaateartikli – kirjutamise käigus jõudsin ma veendumusele, et säärane vastandamine on täiesti asjatu. Ka Jeesuse-kohased süstemaatilised ja kriitilised uuringud on paljuski lihtsalt usuline fantaseerimine. Teaduslik fan-tastika, kui soovite.

SUMMARY.

The Historical Jesus: the Problem of Science in the Context of Religion

The phrase “the problem of the historical Jesus” is usually taken to mean that there are lots of unresolved questions and methodological problems in Jesus-studies. The essence of the problem discussed in the current thesis is related to the inability of scholars to achieve generally agreed consensus both in the methods of study and the results despite the fact that the research itself has already been going on intensely for two centuries. The focus of the current thesis is therefore in Jesus-research itself and the attention is given to four main points of the research problem. First (1), the critical study has reached the point where it is said that we can only assuredly know a few bare facts about Jesus—like that he lived in the 1st century Palestine (and there are scholars to doubt even that). Secondly (2) the researchers who have tried to overcome the above-mentioned scepticism, by working out their constructive treatments of the historical Jesus, have come out with wildly differing pictures of who Jesus was and what he did. Many of these pictures have almost no relation at all to the general view of Jesus held in our Western culture that has been shaped by the teachings of the Christian Church. Thirdly (3) the research itself as an academic process has been and is being done in the context of varying religious expectations, reactions and prejudices of different groups of people. It is a specific expression of the problem of the relations between religion and science. Fourthly (4) this problem of research in its religious context in itself consists of various particular puzzles and problems which the researcher has to try to solve. Accordingly, the research question of the current thesis is formulated in a twofold manner:

- To describe the Jesus-research in its religious context (points 1 to 3) with the aim of studying the impact of the cultural and social context of the research to its methods and results.
- To study various particular problems (point 4) that are directly or indirectly related to the question of the historical Jesus with the aim of explicating the reasons of the Jesus-problem, also of finding specific answers in the framework of the particular research question.

As this research question is about the relations between different types of knowledge, the general method of the work is interdisciplinary descriptive modelling. The thesis is structured according to the research question and is divided into two parts. Part one consists of the introduction and the survey article.

The survey article “Ajalooline Jeesus: teaduse probleem religiooni kontekstis” (*The Historical Jesus: the Problem of Science in the Context of Religion*) follows the first part of the research question and consists of two chapters. Chapter one gives a schematic overview of the historical Jesus-research from its beginning until today. The survey focuses on the developing of scepticism and on the multiplicity of answers. The development of scepticism is set on the background of changes caused by the Enlightenment within theology as a broader discipline that encompasses biblical studies with its historical-critical method. The phenomenon of the multiplicity of answers is set yet on another background of the institutional setting of biblical studies. This institutional setting together with the legacy of the Enlightenment gives the author an opportunity to compare Jesus-research with natural science. In that comparison both Jesus-research and natural science are viewed from the general perspective of the sociology of science (as described by Thomas S. Kuhn, Bruno Latour and others). Special attention is given to the borderline cases in Jesus-studies where it is not clear what constitutes an academic and scientific work. This comparison establishes the view that the “facts” in science and scientific character of the science itself (especially in biblical studies) are largely a matter of consensus among scholars.

Chapter two discusses the impact of the context of religion on the Jesus-research. Religion is viewed as the specific instance of a general cultural activity of humankind being therefore a parallel activity to science. Given that the object of Jesus-research, the historical Jesus, is of interest both to historical enquiry and to religion (Christianity in general, but also Judaism) the relations between science and religion converge in several ways. For the purposes of the current thesis the two most illuminating approaches are from the philosophy of religion as illustrated by McClendon and Smith and by Roy Clouser. McClendon’s and Smith’s concept of “convictions” relates to one’s particular worldview of one’s identity. Clouser analyses the hidden role of religious belief in scientific theories and argues that all theories are influenced by some sort of divinity belief. Especially interesting is his notion of “perspectival hypotheses” that are basically a matter of epistemological belief – *i.e.* for a “believer” they can’t be disproved unless the belief itself loses credibility. Both notions (convictions and perspectives) point to the necessity of the researcher to position one’s theories and beliefs against the background of competing religious and scientific views. This necessity is then exemplified by the description of specific opposing positions on two levels: the level of individual researchers and the level of methodological schools.

The conclusions of the survey article constitute the general conclusions of the whole thesis as follows:

- Although scientific method pursues systematicity, strict consistency and exactitude it is open to influences on the fundamental level. By fundamental level the intellectual, emotional and social involvement of the scholar in the daily life that surrounds his or her scholarly enterprise is meant.

- In the current case the most important influencing factor on the fundamental level is the plurality of religious and theological convictions that influence via the hidden perspectival theories the whole enterprise of writing the history of Jesus. There is a correlation of religious beliefs with the results of research.
- In a weak form this correlation can be stated as follows: both the scepticism in the achievability of positive results in Jesus-studies and the general paradigmatic crisis of the historical-critical method is at least partly caused by the religious and theological convictions that lie in the background of the research.
- The strong form: the enterprise of writing the history of Jesus is inevitably a theological enterprise because from the moment when the question of the meaning of that history is touched upon the relation of the rhetorical intention of the history-writing with the all-prevailing and plural religious context becomes necessarily apparent.

Part two of the thesis follows the second part of the research question and consists of eight articles published over several years mainly in journals FARG and UA. The bibliographical data of these articles can be found in the notes of the articles (first note) and in the bibliography. These articles study various particular problems related to Jesus-research. The first two articles relate to Jesus-studies indirectly explicating the methodological questions that the researcher is involved with when studying the historical Jesus. The questions in view are about scientific method (both articles) and about religion (article 2).

Article 1 – “Some Thoughts About Stupidity: the Case of Theophilus of Antioch” – looks at the Early Christian writer Theophilus of Antioch from 2nd century AD. The purpose of this short article is to enquire why some modern historians have treated Theophilus with contempt and to show that even a small amount of empathy from a historian is enough to question this attitude. In the overall framework of the research question of the thesis this article explicates that even in the most rigorous historical criticism the emotions of the interpreter are involved besides rationality. Naming Theophilus stupid is a result of a particular personal perspective of the interpreter.

Article 2 – “Usu keele modelleerimisest” (*Modelling the language of faith*) – discusses the ways of modelling the language of faith in the different fields of academic study. From the viewpoint of theology, faith and its expression through language can be analysed in two main subcategories: “the faith that is believed in” (*fides quae creditur*) and “the faith which believes” (*fides qua creditur*). While the difference can be made it is important to stress that these two categories always appear together. For example the models of analytical philosophy of verification and falsification can present the language of faith only as the examples of nonsensical use of language because they fail to take into account that “the faith that is believed in” is always related to “the faith which believes” (*i.e.* the meaning of a given belief is determined not only by its

substance but also by the attitude of a believer). John L. Austin's "speech act" model helps to see how an attitude of a believing act can determine its meaning. However, the language of faith can also be analysed from the viewpoint of communication and here Roman Jakobson's model of the functions of language serves theological inquiry particularly well. In the last part of the article this model is used in analysing the two examples of how the act of confessing one's faith can have simultaneously different layers of meaning depending on the life-situation and intent of a believer. In the overall framework of the research question of the thesis this article explicates that the relation between the researcher and his or her research object is by nature dialogical, especially in the case of a studying a complex phenomenon. Interdisciplinarity is a way of getting closer to a more comprehensive description.

Articles 3 and 4 cover different exegetical problems in Jesus-studies. Besides considering particular problems both of these articles explicate the open nature of the traditional historical critical-method. Both articles are directly related to points 1 and 2 of the research problem explicating the openness of the historical-critical method and its problem-areas.

Article 3 – "Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28-32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused" (*The Parable of the Two Sons: The Different Textual Versions of Matthew 21: 28-32 and the Possibilities of Understanding Them*) – explores the puzzle of different textual variations of Matthew 21: 28-32 that are presented differently in different Estonian NT translations. These differences are based on the differences found in the printed editions of the Greek NT text. On the basis of NT manuscripts it can be said that this pericope has had three principal textual versions. In the story the father commissions his sons to go to work in a vineyard. According to version A the first son says "No", but later goes to work. Second son says "Yes", but does not go. Jesus asks his listeners who did the will of the father. The answer is: "the first son". In version B the order of sons is reversed and accordingly it is the second son who does the will of his father. In version C the order of sons is as in version A but listeners say that it was the second son who behaved rightly. Printed editions of the NT have preferred versions A or B and C has been neglected altogether. When one takes a closer look at the principles of textual criticism involved one can see that the criteria for decision for one version over another have been mainly internal evidence textual criticism. Here the main factor is the opinion of editors of what this text is about. For a long time it has been understood as an allegory. And allegory demands that we choose either A or B but not C. But is it really an allegory? The questions of genre are important here. One can also view the text as originally a parable which was later allegorized. In this case it is important to decide what the point of contrast in the story is. If the contrast is between words and deeds then again versions A or B are to be preferred. But if the contrast is between two sons then version C is also plausible for it fits in well with the cultural behavioral attitudes of the time. The third option is to take the story as an example of ancient rhetorical strategies of polemics, in which

case again all three versions are possible. So the neglected version C may have indeed been the original one – at least in principle. In the overall framework of the research question of the thesis this article explicates how critics have constructed the object they study and how the NT – the primary resource for Jesus-studies – is already an “open text” on the level of textual variations in manuscripts.

Article 4 – “Was the Concept of the Son of Man Abandoned, and Why?” – discusses yet another still unsatisfactorily solved problem in NT studies. The phrase “Son of Man” is used as a title referring to Jesus in the Gospels, but it is rarely used about him in the other texts of the NT. There is puzzlement among scholars as to what the precise meaning of the concept was and why it was abandoned in the other texts. The article challenges the usual answer – that ‘the Son of Man’ imagery was simply too incomprehensible for Greeks – pointing out that when we think of Hellenistic Christianity as a group of people who were in the process of adopting a new alternative symbolic meaning system as a part of their religious conversion, the idea that something was dropped simply because it was hard to understand becomes untenable. After analysing the different shades of meaning the article establishes that the problem was not in the incomprehensibility of the imagery associated with the title, but as the phrase itself was polysemous and most of the imagery associated with it had already found other ways to become part of the new symbolic universe of the Gentile Christianity, it was not widely used. It was retained probably only because of the memory that Jesus himself had used it. In the overall framework of the research question of the thesis this article explicates that the act of interdisciplinary modelling can provide the researcher with a new angle for studying the problems unresolved in previous research.

Articles 5 and 6 study in different ways the relationships between biblical Studies and religion. Both articles study the points 1–3 of the research problem. The questions described in article 5 form the basis of the survey article that gives a broader perspective on the contents of article 5. Vice versa article 6 is a specific example of the theme discussed in the survey article.

Article 5 – ““Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” (*The Category of a Stranger in the Hermeneutics of the Gospels. Jesus as a Stranger. Revised*) – models the relations between theological and historical-critical perspectives of studying the gospels using the category of a stranger in historical Jesus research. In the beginning of the 20th century Albert Schweitzer described Jesus as a stranger who remains in his own time and who cannot be made relevant for our time in a straightforward manner. This observation has generated numerous responses in the course of time. Karl Barth stressed the importance of faith over historical research. Rudolf Bultmann separated history and faith from each other altogether. The “new questers” Ernst Käsemann, Günther Bornkamm and Joachim Jeremias sought to do historical analysis from the standpoint of faith. And representatives of the “third quest” have once again stressed the importance of viewing Jesus in the context of his

own time and allowing that context to give meaning to it. Here E.P. Sanders, Gerd Theissen and N.T. Wright follow many aspects of Schweitzer's thought. Following Tom Wright it is stated that it is not Jesus who has to be relevant for us; it is for us to take steps to understand him in his own time. Thus we can overcome the division between history and faith introduced into Biblical theology by the Gablerian programme. We have to abandon the illusion that "history without faith" is possible.

Article 6 – "Jeesus-Seminari Jeesus" (*Jesus of the Jesus Seminar*) – describes the communal enterprise of the controversial Jesus Seminar. Launched as an educational project against prevailing Christian fundamentalism in the United States, it soon turned into a specific scientific project: new translations of the source texts were made, then the authenticity of the words and deeds of Jesus were thoroughly discussed and now the research has moved into the questions of the origins of Christianity. The article surveys how the communal consensus on the key points of interpretation was achieved and how this consensus has affected both the method and the results of the Jesus Seminar. Despite controversy the scientific work of the Jesus Seminar has been remarkable and the Jesus Seminar is the school to be reckoned with in the academic world. However, their claims of the objectivity of their work are persuasive only in the framework of the theological and ideological liberal agenda of the Jesus Seminar. For people of other theological positions their achievements are less than convincing.

The last two articles are focused on the problems related to the interpretation of the Sermon of the Mount. From the viewpoint of the historical-critical method the main difficulty lies in the reconstruction of the original socio-historical setting of the text. One can find both diverse reconstructions of that setting and varying interpretations of the meaning of the sermon. It is also possible to see that these different interpretations are related to the different (religious) worldviews of the interpreters. Both articles study the points 2 and 3 of the research problem.

Article 7 – "Living with the Sermon of the Mount – An Uncomfortable Presence of Transcendence" – first describes how the Sermon of the Mount is traditionally understood as a collection of timeless theological ideas. According to this approach our main difficulty lies in the implementation of the words of Jesus. This approach is set in contrast with the socio-historical perspective of interpretation that views these ideas as an element in the process of social communication in which they were expressed. Three different attempts to restore the social setting of the text are described. These are the attempts of the Context Group, of the Jesus Seminar and of the scholars who interpret Jesus in the Jewish apocalyptic setting of the time. The purpose of the article is to show that the main difficulty here is of the interaction between the researcher and his or her object of study. The object of the study (the Sermon of the Mount) evades comprehensive description as all the answers given by the research raise more questions. So we can say that the Sermon of the Mount remains tran-

scendent not only as a set of timeless theological ideas hard to implement in our daily life but also as a text to study.

Article 8 – “Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu probleemistikast mäejutluse näitel” (*Jesus in Text and in History. About the Problems of the Historical Jesus Research Based on the Example of the Sermon of the Mount*) – it studies the implications of the methods used in historical Jesus research to the outcomes of the study (especially the question of the meaning of the studied text). It is done by outlining in a schematic way the framework in which the questions about the historical Jesus and his message are stated. This framework states the basic questions each scholar has to answer before going on with more detailed analysis. So one can say that different scholars “enter” into that framework with their respective methods and that the outcomes of their research projects are correlated to the answers they give to these basic questions. Firstly, the question about the “author” of the Sermon has to be answered by an interpreter. At one end of the spectrum the author is Jesus himself as a historical figure. At the other end of the same spectrum it can be said that the author is an evangelist who uses the name of Jesus as a vehicle for the message of the gospel text. In this case “Jesus” is a literary character. Secondly there is the question of the intended meaning of the exemplary text (the command to love your enemies in Matthew 5:38-48). Who is the enemy to love? From one point of view it can be said that the meaning is historically conditioned – as most of the people would have considered the Romans as their enemy, the command is about them. In this sense it is the “closed text” of political realities of the day. From another point of view the command to love one’s enemies has been interpreted to be universal. In this case we have the “open text” of daily life where each receiver of the message determines personally (individually or corporately) who is “the enemy”. So the framework follows the graphic pattern, where “Jesus” is observed horizontally and “open text” – “closed text” vertically. Different scholars are set into that framework, e.g. Robert Eisenman, Gerd Theissen and others. The outcome of this procedure of the article is the implication that these basic choices the researcher has to make are not only scholarly but also related to ones (religious worldview).

The overall conclusion of the thesis can be stated as follows. The research of the historical Jesus has mainly been done within the paradigm of the historical-critical method of biblical studies. From the beginning this method has had to deal with an inbuilt tension – to study the religious text while ignoring or opposing the religiousness of it. This tension has lead both to scepticism and an inability to reach consensus in most of the important questions related to study. The paradigm of the historical critical method is in a state of crisis.

BIBLIOGRAAFIA

Piiblitekstid

- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** Vierte verbesserte Auflage. K. Elliger, W. Rudolph, Hg. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990).
- GNT 2** = *The Greek New Testament*: 2nd ed. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research (London: United Bible Societies, 1968).
- GNT 4** = *The Greek New Testament*: 4th ed. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994).
- Huck-Greeven** = Albert Huck, *Synopsis of the First Three Gospels with the Addition of the Johannine Parallels*. 13th Edition, fundamentally revised by Heinrich Greeven (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1981).
- Nestle** = *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle novis curis elaboravit Erwin Nestle. Editio photomechanicae in maiorem formam producta* (Stuttgart: for the American Bible Society New York published by Privileg. Württ. Bibelanstalt).
- Nestle-Aland (26)** = *Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Institutio studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia)*. 26. neu bearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 1990).
- Nestle-Aland (27)** = *Nestle-Aland, Greek-English New Testament*. Greek text *Novum Testamentum Graece*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. English text 2nd Edition of the Revised Standard Version. The critical apparatus prepared and edited together with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia by Barbara and Kurt Aland (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).
- Septuaginta.** *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1979).
- Synopsis Quattuor Evangeliorum.** *Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis editit Kurt Aland. Editio quatra revisa* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1967).

Piiblitõlked

- NJB** = *The New Jerusalem Bible* (London: Darton, Longman & Todd, 1985).
- P 1739** = *Piibliraamat. Faksiimileväljaanne I trükist 1739* (Tallinn: Eesti Raamat, 1990).

P 1968 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (The Bible in Estonian, 1968; Soome Piibliselts, 1991).
P 1997 = *Piibel. Vana ja Uus Testament* (Tallinn: Eesti Piibliselts, 1997).
SP = *Jumala Püha Sõna. Suur Piibel. Välja antud eestikeelse piibli 200 aasta juubeli tähistamiseks* (Tartu – Tallinn: Kirjastus osaühisus „Loodus”, 1938–1940; Keuruu: Kirjastusaktsiaselts „Otava” trükikojad, 1989).
UT 1940 = *Uus Testament* (Tallinn: Rooma=katoliku kiriku väljaanne, 1940).
UT 1989 = *Uus Testament ja Psalmid ehk Vana Testamendi Laulud* (Tallinn: EELK Konsistoorium, 1989).
WT = *Wastne Testament 1686* (Tallinn: Eesti Keele Instituut, 2001).

Sõnaraamatud

ABD = *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 1–6.* Ed. in chief David Noel Freedman (New York, et.al.: Doubleday, 1992).
DJG = *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Eds. Joel B. Green, et al. (Downers Grove, Ill.; Leicester: InterVarsity Press, 1992).
ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 1–12.* Eds. James Hastings, et al. (Edinburgh: Clark; New York: Scribners, 1980).
Louw & Nida = *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains. Vol. 1–2.* Eds. Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, et al. (New York: United Bible Societies, 1989).
TDNT = *Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 1–9.* Ed. G. Kittel, G. Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1993–1995).

Interneti- ja meediamaterjalid ning e-ressursid

Adherents.com <http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html> (23.10.2009).
 Ian G. **Barbour**, *Religion in an Age of Science* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990) <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2237>> (16.02.2011).
 Eesti keeles: *Religioon teadusajastul*. Käsikirjaline tõlge TÜ usuteaduskonnas.
Bible Windows 5.0, Silver Mountain Software ©1993, 1997.
 Rudolf **Bultmann**, *Jesus and the Word* (New York: Scribners, 1935).
 <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=426>> (13.03.2011).
The Context Group Home Page <<http://www.contextgroup.org/>> (04.04.2011).
 John Dominic **Crossan**, *The Necessity of Historical Jesus Research for Christian Faith*. E-mail 18.02.1996, “Jesus at 2000” e-mail debate between John Dominic Crossan, Marcus Borg and Luke Timothy Johnson sponsored by HarperSanFrancisco (1996) <<http://www.markgoodacre.org/xtalk/crossan1.txt>> (22.03.2009).
 Arthur **Drews**, *The Christ Myth* (London et al.: T.Fischer Unwin, 1910). <<http://www.archive.org/details/christmyth00drew>> (01.02.2011).
 Douglas **Eckberg**, T. Jean **Blocker**, *Tulsa: Oklahoma Area Survey, 1986*. The Association of Religion Data Archives (ARDA) <http://www.thearda.com/Archive/Files/Codebooks/TTOWN86_CB.asp#V44> (24.09.2009).
École biblique et archéologique française de Jérusalem <<http://www.ebaf.info/?lang=en>> (12.01.2010).

- Federal Constitutional Court** – “Press Office Press Release no. 14/2009, 18 February 2009 Decision of 28 October 2009 – BvR 462/06” <<http://wwwuser.gwdg.de/~gluedem/download/ruling-supreme-court.pdf>> (23.02.2011).
- Forum** – “Index of Articles in Forum” <http://www.westarinstitute.org/Periodicals/forum_index.html#NS> (26.09.2009).
- K.C. **Hanson**, “How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches” – *Honor and Shame in the World of the Bible*. Ed. Victor H. Matthews, Don C. Benjamin. *Semeia* 68 (1996), 83–114.
<<http://www.kchanson.com/ARTICLES/mak.html>> (05.10.2009).
- Ronald S. **Hendel**, “Biblical Views: Farewell to SBL. Faith and Reason in Biblical Studies” – *BAR* 36/04 (Jul/Aug 2010) <<http://www.bib-arch.org/bar/article.asp?PubID=BSBA&Volume=36&Issue=4&ArticleID=9>> (28.02.2011).
- “**Humanities**” – *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2011 <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/276026/humanities>> (26.01.2011).
- Rodger **Hunter-Hall**, “Introduction” – *Crisis*, March 2000, 15.
<<http://jesusseminar.blogspot.com/search/label/General>> (24.02.2009).
- Institut für Neutestamentliche Textforschung** <http://egora.uni-muenster.de/intf/index_en.shtml> (12.01.2010).
- Jesus Seminar & Westar Institute** <<http://www.westarinstitute.org/>> (05.09.2009).
- Journal of Biblical Literature** <http://www.sbl-site.org/publications/journals_jbl_nologin.aspx> (25.03.2011).
- Barry A. **Kosmin**, Egon **Mayer**, Ariela **Keysar**, American Religious Identification Survey [ARIS], 2001 (New York: The Graduate Center of the City University of New York) <http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_briefs/aris.pdf> (24.02.2009).
- Letter of Concern for Prof. Dr. Gerd Luedemann by Fellows of the Jesus Seminar**. March 21, 2000 <<http://wwwuser.gwdg.de/~gluedem/eng/00200b004.htm>> (23.02.2011).
- Eta **Linnemann**, *Testimony* (Edited transcript of a lecture given Wednesday, November 7, 2001, 7:00 p.m. Grace Valley Christian Center, Davis, California)
<http://dcn.davis.ca.us/~gvcc/sermon_trans/Special_Speakers/Eta_Linnemann_Testimony.html> (23.02.2011).
- Gerd Lüdemann's Homepage** <<http://wwwuser.gwdg.de/~gluedem/eng/00con.htm>> (23.02.2011).
- Gerd **Lüdemann**, “Preface to the U.S. Edition” – *The Great Deception. And What Jesus Really Said and Did* <<http://wwwuser.gwdg.de/~gluedem/eng/deception.htm>> (23.02.2011).
- Hyam **Maccoby** intervjuu dokumentaalis” “The Real Jesus Christ” (1999/2001 – 3BM Television, Great Britain, režissöör Patrick McGrady, juhtivprodutsent Simon Berthon).
- New Testament Studies**
<<http://journals.cambridge.org/action/displayJournal?jid=NTS>> (25.03.2011).
- Novum Testamentum** <<http://www.brill.nl/nt>> (25.03.2011).
- Norman **Perrin**, *Rediscovering the Teachings of Jesus* (New York and Evanston: Harper & Row, 1967) <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=1564>> (23.03.2009).
- SBL Homepage**, “Discussing Faith and Reason in Biblical Studies” <<http://www.sbl-site.org/membership/farewell.aspx>> (28.02.2011).
- Friedrich **Schleiermacher**, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1893), 46. Veebipublikatsioon: Grand Rapids,

- Mi.: Christian Classics Ethereal Library
 <<http://www.ccel.org/ccel/schleiermach/religion.html>> (21.02.2011).
- Society of Biblical Literature** <<http://www.sbl-site.org/>> (22.02.2011).
- Studiorum Novi Testamenti Societas**
 <<http://www.surfgroepen.nl/sites/SNTS/default.aspx>> (22.02.2011).
- Usuteaduslik Ajakiri** <<http://www.usuteadus.ee/>> (25.03.2011).
- Westar Institute** <<http://westarinstitute.org/Westar/westar.html>> (24.09.2009).
- Westar Institute** – “Voting results from balloting at the panels of the Once & Future Jesus Conference, October 20–23, 1999. Panel Discussion: The Future of Jesus, 21 October 1999” <http://westarinstitute.org/Mission/O_F_Voting_Results/o_f_voting_results.html> (26.03.2009).
- Westar Institute, Jesus Seminar Forum. A Gateway to the Research of the Jesus Seminar** <<http://virtualreligion.net/forum/westar.html>> (24.02.2009).
- Westar Magazines** <<http://www.westarinstitute.org/Periodicals/periodicals.html>> (24.09.2009).
- Kenneth D. **Whitehead**, “Biblical Scholarship and the Faith of the Church” – *Crisis*, March 2000, 37–41 <<http://jesusseminar.blogspot.com/search/label/Kenneth%20D.%20Whitehead>> (25.02.2009).
- N.T. **Wright**, “The Historical Jesus and Christian Theology” – *Sewanee Theological Review* 39, 1996. <http://www.ntwrightpage.com/Wright_Historical_Jesus.htm> (19.01.2009).

Kirjandus

- “25.43 ἀγαπᾶω^a; ἀγάπη^a, ἡς *f*” – *Louw & Nida* Vol. 1, 293–294.
- Kurt **Aland**, Barbara **Aland**, “Introduction” – *Nestle-Aland* 26, 37*–72*.
- Patrick H. **Alexander**, John F. **Kutsko**, James D. **Ernest**, Shirley **Decker-Lucke**, David L. **Petersen**, *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999).
- Dale C. **Allison Jr.**, *Constructing Jesus. Memory, Imagination and History* (London: SPCK, 2010).
- Dale C. **Allison Jr.**, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).
- Dale C. **Allison Jr.**, *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids, Mi.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009).
- Dale C. **Allison Jr.**, “The Secularizing of the Historical Jesus” – *PRSt* 2/27 (2000), 135–151.
- John M. **Allegro**, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth* (New York: Prometheus Books, 1992).
- John M. **Allegro**, *The Sacred Mushroom and the Cross. A Study of the Nature and Origins of Christianity Within the Fertility Cults of the Ancient Near East* (London: Hodder and Stoughton, 1970).
- Riho **Altnurme**, „Kirikulugu ajaloolise teoloogia distsipliinina” – *UA* 2/49 (2001), 97–107.
- Ray S. **Anderson**, “Fundamentalism” – *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Ed. Alister E. McGrath (Cambridge, Mass. et al.: Blackwell, 1996), 229–233.

- Canterbury **Anselm**, „Proslogion ehk kõnelus” Tõlkinud Marju Lepajõe. – *Akadeemia* 9/1991, 1876–1913.
- Apostlik usutunnistus** – *Vaimulikud laulud* (Tallinn: Eesti Evangeeliumi Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liit, 1997), L47.
- John L. **Austin**, *How to Do Things with Words. The William James Lectures for 1955*. Ed. J.O. Urmson (Oxford: Clarendon Press, 1962).
- Michael **Baigent**, *The Jesus Papers. Exposing the Greatest Cover-Up in History* (London: HarperElement, 2006).
- Michael **Baigent**, Richard **Leigh** ja Henry **Lincoln**, *Püha veri ja Püha Graal* (Tallinn: Olion, 2001).
- James L. **Bailey**, Lyle D. **Vander Broek**, *Literary Forms in the New Testament* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992).
- Kenneth E. **Bailey**, “Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” – *Asia Journal of Theology* 5(1)/1991, 34–54.
- Kenneth E. **Bailey**, *Jesus Through Middle Eastern Eyes. Cultural Studies in the Gospels* (London: SPCK, 2008).
- Karl **Barth**, *Dogmatics in Outline* (London: SCM Press, 1960).
- Karl **Barth**, *The Epistle to the Romans* (London et al.: Oxford University Press, 1968).
- Karl **Barth**, “Fifteen answers To Professor Adolf von Harnack” – *Adolf von Harnack: Liberal Theology at its Height*. Ed. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 87–91.
- Richard **Bauckham**, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2006).
- Walter **Bauer**, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
- James K. **Beilby**, Paul Rhodes **Eddy** (Eds.), *The Historical Jesus: Five Views* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009).
- Peter L. **Berger**, Thomas **Luckmann**, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London et al.: Penguin Books, 1991).
- Edward F. **Beutner** (Ed.), *Listening to the Parables of Jesus* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007).
- James L. **Blevins**, “Seventy-Two Years of the Messianic Secret” – *PRSt* Vol.1/ No 2, 1974, 192–200.
- Craig **Blomberg**, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester et al.: InterVarsity Press, 1987).
- Leonardo **Boff**, *Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991).
- Thomas E. **Boomershine**, “Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy” – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey. *Semeia* 65 (1994), 7–36.
- Marcus J. **Borg**, “Jesus and Eschatology: Current Reflections” – *Jesus in Contemporary Scholarship*. Marcus J. Borg (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 69–96.
- Marcus J. **Borg**, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994).
- Marcus J. **Borg**, “Jesus: A Sketch” – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 129–136.
- Marcus J. **Borg**, *Jesus. Uncovering the Life, Teachings and Relevance of a Religious Revolutionary* (New York et al.: HarperCollins, 2006).

- Marcus J. **Borg**, "New Understandings of Jesus and Motives for Contemporary Evangelism" – *Jesus in Contemporary Scholarship*. Marcus J. Borg (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 143–159.
- Marcus J. **Borg**, "A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus" – *Jesus in Contemporary Scholarship*. Marcus J. Borg (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 47–68.
- Marcus J. **Borg**, N.T. **Wright**, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperCollins, 2007).
- Günther **Bornkamm**, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper, 1960).
- John **Bowden**, *Jesus: The Unanswered Questions* (London: SCM Press, 1988).
- William **Bramley**, *Jeesus läheb Hollywoodi. Alternatiivsed teooriad Kristuse kohta* (Tallinn: Olion, 2007).
- Samuel G.F. **Brandon**, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University, 1967).
- Samuel G.F. **Brandon**, "Rediscovering the Teaching of Jesus, by N. Perrin. (S.C.M. Press, 1967) Review" – *Modern Churchman NS* Vol. XI No 4, July 1, 1968, 261–262.
- Dan **Brown**, *Da Vinci kood* (Tallinn: Ersen, 2003).
- F.F. **Bruce**, *Uue Testamendi ajalugu* (Tallinn: Logos, 2000).
- Beatrice **Bruteau** (Ed.), *Jesus Through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001).
- Rudolf **Bultmann**, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).
- Rudolf **Bultmann**, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?" – *Rudolf Bultmann. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Ed. Schubert M. Ogden (London: SCM Press, 1985), 145–153.
- Rudolf **Bultmann**, *Jesus Christ and Mythology* (London: SCM Press, 1964). Eesti keeles: „Jeesus Kristus ja mütoloogia” – *Akadeemia* 10/2006, 2115–2161.
- Rudolf **Bultmann**, "Theology as Science" – *Rudolf Bultmann. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Ed. Schubert M. Ogden (London: SCM Press, 1985), 45–67.
- Rudolf **Bultmann**, *Theology of the New Testament. Message of Jesus. The Kerygma of Earliest Church. The Theology of Paul. Vol. 1* (London: SCM Press, 1965).
- Rudolf **Bultmann**, "The Problem of Hermeneutics" – *Rudolf Bultmann. New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Ed. Schubert M. Ogden (London: SCM Press, 1985), 69–93.
- Friedrich **Büchsel**, "ἐλεγχος, ἐλεγκις, ἐλεγκμός" – *TDNT* 2, 476.
- Samuel **Byrskog**, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. WUNT 123 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).
- George Bradford **Caird**, L.D **Hurst**, *New Testament Theology* (Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Donald **Capps**, *Jesus. A Psychological Biography* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000).
- Donald **Capps**, *Jesus the Village Psychiatrist* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2008).
- Shirley Jackson **Case**, *The Historicity of Jesus: A Criticism of the Contention That Jesus Never Lived, a Statement of the Evidence for His Existence, an Estimate of His Relation to Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1928).

- Alan F. **Chalmers**, *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks? Arutlus teaduse ole-musest ja seisundist ning teaduslikest meetoditest* (Tartu: Ilmamaa, 1998).
- James H. **Charlesworth**, "Introduction: Why Evaluate Twenty-Five Years of Jesus Research?" – *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*. Ed. James H. Charlesworth, Petr Pokorný, Brian Rhea, Jan Roskovec, Jonathan Soyars (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009), 1–15.
- James H. **Charlesworth**, "From Old to New: Paradigm Shifts concerning Judaism, the Gospel of John, Jesus, and the Advent of "Christianity" – *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*. Ed. James H. Charlesworth, Petr Pokorný, Brian Rhea, Jan Roskovec, Jonathan Soyars (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009), 56–72.
- James H. **Charlesworth**, *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (New York et al.: Doubleday, 1988).
- James H. **Charlesworth**, Petr **Pokorný**, Brian **Rhea**, Jan **Roskovec**, Jonathan **Soyars**, *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009).
- Roy A. **Clouser**, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008).
- Raymond F. **Collins**, *Introduction to the New Testament* (London: SCM Press, 1992).
- Carsten **Colpe**, "ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" – *TDNT* 8, 400–477.
- Walter Thomas **Conner**, *Kristlik dogmaatika* (Tartu: Käsikirjaline õpik EEKBKL Kõr-gema Usuteadusliku Seminari raamatukogus, 1996).
- Pieter F. **Craffert**, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthro-pological-Historical Perspective* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2008).
- John Dominic **Crossan**, *The Dark Interval. Towards a Theology of Story* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 1988).
- John Dominic **Crossan**, "The Historical Jesus: an Interview" – *Christian Century* 108 (18–25 1991), 1200–1204.
- John Dominic **Crossan**, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Pea-sant* (New York: HarperCollins, 1992).
- John Dominic **Crossan**, *Jesus: A Revolutionary Biography* (New York: HarperOne, 2009).
- René **Descartes**, "Arutlus meetodist" – *Descartes*. Jakov Ljatkter; *Arutlus meetodist*. René Descartes (Tallinn: Olion, 1995).
- Joanna **Dewey**, "Textuality in an Oral Culture: a Survey of the Pauline Traditions" – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey *Semeia* 65 (1994), 37–65.
- Richard J. **Dillon**, "Ravens, Lilies, and the Kingdom of God (Matthew 6:25–33/Luke 12:22–31)" – *CBQ* 53 (1991), 605–627.
- John R. **Donahue**, *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).
- John R. **Donahue**, "Redaction Criticism: Has the Hauptstrasse Become a Sackgasse?" – *The New Literary Criticism and the New Testament*. Ed. Edgar V. McKnight, Eliza-beth Struthers Malbon (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), 27–57.
- Mary **Douglas**, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2005).

- Francis Gerald **Downing**, *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh: T&T Clark, 1992).
- Dennis C. **Duling**, "The Matthean Brotherhood and Marginal Scribal Leadership" – *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 159–182.
- James D.G. **Dunn**, *Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making. Vol. 2* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009).
- James D.G. **Dunn**, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1996).
- James D.G. **Dunn**, *The Evidence for Jesus. The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began* (London: SCM Press, 1985).
- James D.G. **Dunn**, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM Press, 1975).
- James D.G. **Dunn**, *Jesus Remembered. Christianity in the Making. Vol. 1* (Grand Rapids, Mi.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003).
- James D.G. **Dunn**, *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005).
- James D.G. **Dunn**, "Response to Robert M. Price" – *The Historical Jesus: Five Views*. Eds. James K. Beilby, Paul Rhodes Eddy (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009), 94–98.
- James D.G. **Dunn**, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998).
- James D.G. **Dunn**, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1994).
- Alessandro **Duranti**, "On Theories and Models" – *Discourse Studies*, October 2005 Vol. 7 (4–5), 409–429.
- Paul Rhodes **Eddy**, James K. **Belby**, "The Quest for the Historical Jesus" – *The Historical Jesus. Five Views*. Ed. James K. Beilby, Paul Rhodes Eddy (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009), 9–54.
- Bart D. **Ehrman**, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Bart D. **Ehrman**, *Tõde ja vale Da Vinci koodis. Mida me tegelikult teame Jeesusest, Maarja Magdaleenast ja Constantinusest* (Tallinn: Allika, 2008).
- Robert **Eisenman**, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (New York: Penguin Books, 1998).
- John H. **Elliott**, "The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Family-oriented" – *BibInt* 11/2 (2003), 173–210.
- John H. **Elliott**, "Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory" – *BTB* 32/3 (2002), 75–91.
- E. Earle **Ellis**, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Grand Rapids, Mi.: Baker Book House, 1992).
- Philip F. **Esler**, *The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific Approaches to New Testament interpretation* (London and New York: Routledge, 1994).
- Philip F. **Esler**, *New Testament Theology. Communion and Community* (Minneapolis: Fortress Press, 2005).
- Marie-France **Etchegoin**, Frédéric **Lenoir**, *Da Vinci koodi jälgedes* (Tallinn: Sinisukk, 2005).
- Craig A. **Evans**, *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, Ill.: IVP Books, 2006).

- Craig A. **Evans**, *A Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (Leiden: E.J. Brill, 1989).
- Antony **Flew**, "Theology and Falsification" – *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Ed. John Hick (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc., 1970), 464–466.
- David F. **Ford**, "Theology" – *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. John R. Hinnells (London, New York: Routledge, 2005), 61–79.
- James George **Frazer**, *Kuldne oks. Uurimus maagiast ja religioonist* (Tallinn: Varrak, 2001).
- Paula **Fredriksen**, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Christ* (New Haven and London: Yale Nota Bene, 2000).
- Paula **Fredriksen**, *Jesus of Nazareth, King of The Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (New York: Vintage Books, 1999).
- Hans W. **Frei**, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven, London: Yale University Press, 1974).
- Hans W. **Frei**, *Types of Christian Theology* (New Haven, London: Yale University Press, 1992), 95–132.
- Timothy **Freke**, Peter **Gandy**, *The Jesus Mysteries: Was the "Original Jesus" a Pagan God?* (New York: Three Rivers Press, 1999).
- Robert W. **Funk**, "Foreword" – *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*. Ed. Robert J. Miller (New York: HarperCollins, 1994).
- Robert W. **Funk**, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996).
- Robert W. **Funk**, "The Issue of Jesus" – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007), 5–12.
- Robert W. **Funk**, "Jesus: A Voice Print" – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 9–13.
- Robert W. **Funk**, *Language, Hermeneutic and Word of God* (New York: Harper & Row, 1966).
- Robert W. **Funk**, "Rules of Oral Evidence. Determining the Authentic Sayings of Jesus" – *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008), 25–29.
- Robert W. **Funk**, Roy W. **Hoover** and **The Jesus Seminar**, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: HarperCollins, 1997).
- Robert W. **Funk** and **The Jesus Seminar**, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (New York: HarperCollins, 1998).
- Johann Philipp **Gabler**, "An Oration. On the Proper Distinction between Biblical Theology and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each" – *J.P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality*. John Sandys-Wunsch, Laurence Eldredge. *SJT* 33 (2), April 1980, 133–58.
- John G. **Gager**, *The Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1975).
- Beverly Roberts **Gaventa**, Richard B. **Hays** (Eds.), *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2008).
- Clifford **Geertz**, "Religion As a Cultural System" – *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Clifford Geertz (London: Fontana Press, 1993), 87–125. Eesti keeles: „Religiooni kui kultuurisüsteem.” *Tlk. Triinu Pakk. – Akadeemia*, 11/1990, 2301–2328.

- Clifford **Geertz**, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture” – *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Clifford Geertz (London: Fontana Press, 1993), 3–30.
- Birger **Gerhardsson**, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans; Livonia, Mi.: Dove Booksellers, 1998).
- Leonhard **Goppelt**, *Theology of the New Testament. The Ministry of Jesus in its Theological Significance. Vol. 1* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1983).
- Robert M. **Grant**, *After the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1967).
- Robert M. **Grant**, *Jesus After the Gospels. The Christ of the Second Century* (London: SCM Press, 1990).
- Robert M. **Grant**, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia: The Westminster Press, 1988).
- Robert M. **Grant**, “The Social Setting of Second – Century Christianity” – *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 1*. Ed. E.P. Sanders (London: SCM Press, 1980), 16–29.
- Robert M. **Grant**, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (Oxford: The Clarendon Press, 1970).
- Robert M. **Grant**, David **Tracy**, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1984).
- Stanley J. **Grenz**, Roger E. **Olson**, *XX sajandi teoloogia* (Tallinn: Logos, 2002).
- Ted **Grimsrud**, “Pacifism and Knowing: “Truth” in Theological Ethics of John Howard Yoder” – *MQR* 3/77 (2003). 403–415.
- William **Hamilton**, *A Quest for the Post-Historical Jesus* (New York: Continuum, 1994).
- Adolf von **Harnack**, “Fifteen questions to the despisers of scientific theology” – *Adolf von Harnack: Liberal Theology at its Height*. Ed. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 85–87.
- Tom **Harpur**, *The Pagan Christ. Is Blind Faith Killing Christianity?* (Crows Nest, N.S.W: Allen & Unwin, 2005).
- A.E. **Harvey**, *Jesus and the Constraints of History. The Bampton Lectures, 1980* (London: Duckworth, 1982).
- Gerhard F. **Hasel**, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1978).
- Stanley **Hauerwas**, “Learning from Others: the Formation of a Theologian” – *Christian Century* 127 no 10 (May 18 2010) 29–34.
- Beth B. **Hess**, Elizabeth W. **Markson**, Peter J. **Stein**, *Sotsioloogia* (Tallinn: Külim, 2000).
- Paul G. **Hiebert**, *Cultural Anthropology* (Grand Rapids Mi.: Baker Book House, 1995).
- Arne **Hiob**, “Jeesuse Kristuse sündimine neitsi Maarjast” – *UA* 1/56 (2007), 59–80.
- Arne **Hiob**, “Kes oli Jeesus? Küsimus ajalooliselt autentsest Jeesuse-pärimustikust” – *Vikerkaar* 1–2/2008, 106–125.
- Arne **Hiob**, „Teoloogia kui teadus” – *Kuradi tark jumala loll. 3.–4. veebruaril 2006 Tallinna Ülikoolis toimunud konverentsi „Jumal teaduses” ettekannete kogumik*. Koostajad Enn Kasak ja Anne Kull (Tallinn: Eesti Päevaleht, 2006), 182–191.
- J’annine **Hobling**, “Secular Humanism” – *Encountering Religion. An Introduction to the Religions of the World*. Eds. Ian S. Markham, Tinu Ruparell (Oxford et al.: Blackwell Publishers, 2001), 139–162.

- Peter C. **Hodgson**, “Editor’s Introduction: Strauss’s Theological Development from 1825 to 1840” – *The Life of Jesus Critically Examined*. Lives of Jesus Series. David Friedrich Strauss (Philadelphia: Fortress Press, 1972), xv–lviii.
- R. Joseph **Hoffmann**, Gerald A. **Larue** (Eds.), *Jesus in History and Myth* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1986).
- Lauri **Honko**, Juha **Pentikäinen**, *Kultuuriantropoloogia* (Tallinn: Tuum, 1997).
- Roy W. **Hoover** (Ed.), *Profiles of Jesus* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002).
- Roy W. **Hoover**, “The Work of the Jesus Seminar” – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007), 13–24.
- Richard A. **Horsley**, *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark’s Gospel* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001).
- Richard A. **Horsley**, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
- R.A. **Hudson**, *Sociolinguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- David **Hume**, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. Ed. Eric Steinberg (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977).
- Diane **Jacobs-Malina**, *Beyond Patriarchy. The Images of Family in Jesus* (New York: Paulist Press, 1993).
- Roman **Jakobson**, “Closing Statement: Linguistics and Poetics” – *Style in Language*. Ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1960).
- Roman **Jakobson**, “The Dominant” – *Twentieth-Century Literary Theory. A Reader*. Ed. K.M. Newton, (London *et al.*: Macmillan Press; New York: St. Martin’s Press, 1997), 6–10.
- Keith **Jenkins**, *Re-thinking History* (London and New York: Routledge, 1995).
- Joachim **Jeremias**, *New Testament Theology* (London: SCM Press, 1987).
- Joachim **Jeremias**, *The Parables of Jesus* (London: SCM Press, 1989)
- Luke Timothy **Johnson**, “The Jesus of the Gospels and Philosophy” – *Jesus and Philosophy. New Essays*. Ed. Paul K. Moser (Cambridge *et al.*: Cambridge University Press, 2009), 63–83.
- Adolf **Jülicher**, *Die Gleichnisreden Jesu. Teil 1–2* (Tübingen: Mohr, 1910).
- Anna-Mari **Kaskinen** (sõnade autor), „Mina usun” – *Vaimulikud laulud* (Tallinn: Eesti Evangeeliumi Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liit, 1997).
- Leander E. **Keck**, “Editor’s Introduction” – *The Christ of Faith and the Jesus of History. A Critique of Schleiermacher’s “Life of Jesus”*. David Friedrich Strauss. Lives of Jesus Series (Philadelphia: Fortress Press, 1977), xv–cxii.
- Craig S. **Keener**, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2009).
- Werner H. **Kelber**, Samuel **Byrskog** (Eds.), *Jesus in Memory. Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009).
- J.N.D. **Kelly**, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper Collins, 1978).
- Warren S. **Kissinger**, *The Lives of Jesus* (New York: Garland, 1985).
- David William **Kling**, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times* (Oxford *et al.*: Oxford University Press, 2004).
- Helmut **Koester**, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990).
- Helmut **Koester**, *History and Literature of Early Christianity. Introduction to the New Testament. Vol. 2* (New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2000).

- Gerhard **Kroll**, *Jeesuse jälgedel* (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2002).
- Thomas S. **Kuhn**, *Teadusrevolutsioonide struktuur* (Tartu: Ilmamaa, 2003).
- Martin **Kähler**, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (München: Kaiser Verlag, 1961).
- Ernst **Käsemann**, "The Problem of Historical Jesus" – *Essays on New Testament Themes*. Ernst Käsemann. Studies in Biblical Theology No. 41 (Naperville: Alec R. Allenson, 1964), 15–47.
- Elli **Köngäs-Maranda**, Pierre **Maranda**, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays* (The Hague, Paris: Mouton, 1971).
- Werner Georg **Kümmel**, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses. Jesus-Paul-John* (London: SCM Press, 1991).
- Hans **Küng**, *On Being A Christian* (London: SCM Press, 1991).
- George Eldon **Ladd**, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1994).
- Imre **Lakatos**, „Teadus ja pseudoteadus” – *Akadeemia* 2/1991, 258–268.
- Wendell E. **Langley S.J.**, "The Parable of the Two Sons (Matthew 21:28–32) Against Its Semitic and Rabbinic Backdrop" – *CBQ* 58, Ap 1996, 228–243.
- Bruno **Latour**, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
- Gotthold Ephraim **Lessing**, "On the Proof of the Spirit and of Power" – *Lessing's Theological Writings*. Gotthold Lessing. Selected and Translated by Henry Chadwick (Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1957), 51–56.
- George A. **Lindbeck**, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984).
- Eta **Linnemann**, *Biblical Criticism on Trial: How Scientific is "Scientific Theology"?* (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 2001).
- Eta **Linnemann**, *Gleichnisse Jesu: Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961).
- Eta **Linnemann**, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical* (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 2001).
- Eta **Linnemann**, *Studien zur Passionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
- Eduard **Lohse**, *Uue Testamendi teoloogia põhijooni* (Tartu: Greif, 1994).
- Endla **Lõhkivi**, "Duhem-Quine'i alamääratuse tees ja realismi-relativismi tüli" – *Akadeemia*, 8/1996, 1682–1697.
- Gerd **Lüdemann**, *Great Deception. And What Jesus Really Said and Did* (London: SCM Press, 1998).
- Gerd **Lüdemann**, *Heretics. The Other Side of Early Christianity* (London: SCM Press; Louisville: Westminster John Knox Press, 1996).
- Gerd **Lüdemann**, *The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology* (London: SCM Press; Minneapolis: Fortress Press, 1994).
- Gerd **Lüdemann**, *The Unholy in Holy Scripture. The Dark Side of the Bible* (London: SCM Press; Louisville: Westminster John Knox Press, 1997).
- Gerd **Lüdemann**, *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus* (London: SCM Press; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998).
- Hyam **Maccoby**, *Jesus the Pharisee* (London: SCM Press, 2003).
- Burton L. **Mack**, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

- John **Macquarrie**, *Twentieth-Century Religious Thought* (London: SCM Press, 1988).
- Bruce J. **Malina**, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993).
- Bruce J. **Malina**, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London: Routledge, 1998).
- Bruce J. **Malina**, Jerome H. **Neyrey**, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma: Polebridge Press, 1988).
- Bruce J. **Malina**, Richard L. **Rohrbaugh**, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
- T.W. **Manson**, "The Life of Jesus: Some Tendencies in Present Day Research" – *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Eds. W.D. Davies, D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 211–221.
- Ian S. **Markham**, (Ed.), *A World Religions Reader. Second Edition* (Oxford et al.: Blackwell Publishers, 2000).
- Ian S. **Markham**, Tinu **Ruparell** (Eds.), *Encountering Religion. An Introduction to the Religions of the World* (Oxford et al.: Blackwell Publishers, 2001).
- Raymond **Martin**, *The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus* (Boulder, CO: Westview Press, 1999).
- Uku **Masing** (Tlk.) *Tooma evangeelium* (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2005).
- Uku **Masing**, *Üldine usundilugu* (Tartu: Ilmamaa, 2000).
- James Wm. **McClendon Jr.**, *Ethics. Systematic Theology Vol. 1* (Nashville: Abingdon Press, 1986).
- James Wm. **McClendon Jr.**, *Doctrine. Systematic Theology Vol. 2* (Nashville: Abingdon Press, 1994).
- James Wm. **McClendon Jr.**, Nancey **Murphy**, *Witness. Systematic Theology Vol. 3* (Nashville: Abingdon Press, 2000).
- James Wm. **McClendon Jr.**, James M. **Smith**, *Convictions: Defusing Religious Relativism* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994).
- Sallie **McFague**, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).
- Lane **McGaughy**, "The Search for the Historical Jesus" – *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008).
- Alister E. **McGrath**, *The Making of Modern German Christology 1750–1990* (Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 1994).
- Meredith B. **McGuire**, *The Social Context of Religion* (Belmont, Ca.: Wadsworth Publishing Company, 1987).
- Edgar V. **McKnight**, *Jesus Christ in History and Scripture. A Poetic and Sectarian Perspective* (Macon: Mercer University Press, 1999).
- Edgar V. **McKnight**, *Jesus Christ Today. The Historical Shaping of Jesus for the Twenty-First Century* (Macon: Mercer University Press, 2009).
- Edgar V. **McKnight**, *Postmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon Press, 1990).
- John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 1. The Roots of the Problem and the Person* (New York et al.: Doubleday, 1991).
- John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 2. Mentor, Message and Miracles* (New York et al.: Doubleday, 1994).
- John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 3. Companions and Competitors* (New York et al.: Doubleday, 2001).

- John P. **Meier**, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume 4. Law and Love* (New York et al.: Doubleday, 2009).
- Bruce M. **Metzger**, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York & London: Oxford University Press, 1964).
- Bruce M. **Metzger**, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Third Edition). On behalf of and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies' Greek New Testament. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren* (Stuttgart: United Bible Societies, 1989).
- Robert J. **Miller**, "Back to Basics. A Primer on Historical Method" – *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008), 7–18.
- Robert J. **Miller** (Ed.), *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version* (New York: HarperCollins, 1994).
- Robert J. **Miller**, "The Jesus Seminar and its Critics. What Is Really at Stake?" – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007), 79–95.
- J. **Miller** (Ed.), Dale C. **Allison**, Marcus J. **Borg**, John Dominic **Crossan**, Stephen J. **Patterson**, *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2001).
- Brian **Morris**, *Religion and Anthropology. A Critical Introduction* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2006).
- C.F.D. **Moule**, *The Origins of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Nancey **Murphy**, „Miks teadus vajab teoloogiat?“ – *UA* 1/57 (2008), 119–135.
- Nancey **Murphy**, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990).
- Ched **Myers**, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997).
- Stephen **Neill**, Tom **Wright**, *The Interpretation of The New Testament 1861–1986* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1988).
- Jacob **Neusner**, *Jews and Christianity. The Myth of Common Tradition* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991).
- Jacob **Neusner**, *Judaism in the Beginning of Christianity* (London: SPCK, 1984).
- Jacob **Neusner**, *A Rabbi Talks With Jesus* (Montreal et al.: McGill-Queen's University Press, 2003).
- Barclay M. **Newman**, Philip C. **Stine**, *A Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1988).
- George W.E. **Nickelsburg**, "Son of Man" – *ABD* 6, 137–150.
- Boriss **Nossik**, *Schweitzer* (Tallinn: Eesti Raamat, 1976).
- Urmas **Nõmmik**, Randar **Tasmuth**, *Sissejuhatus eksegeetikasse. Meetodiõpik tudengitele ja kiriku töötajatele* (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2006).
- Walter J. **Ong**, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (London & New York: Routledge, 2002).
- Erast **Parmasto**, „Ühe bioloogi järeldõna“ – *Mis asi see on, mida nimetatakse teaduseks? Arutlus teaduse olemusest ja seisundist ning teaduslikest meetoditest*. Alan F. **Chalmers** (Tartu: Ilmamaa, 1998), 257–266.
- Toomas **Paul**, *Eesti piiblitõlke ajalugu. Esimestest katsetest kuni 1999. aastani*. Eesti Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised nr 72 (Tallinn: Emakeele Selts, 1999).

- Toomas **Paul**, „Rudolf Bultmann ja Piibli eksistentsiaalne interpretatsioon” – *Akadeemia* 12/1996, 2469–2509.
- Matti **Peltonen**, „Juhtlõngad ja tihe kirjeldus. Mida uut toob mentaliteediajalugu?” – *Akadeemia* 3/1991, 571–587.
- Norman **Perrin**, “The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics” – *Interpretation*, 25/2 (1971), 131–148.
- Norman **Perrin**, “Review: The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift” – *JR* 46/2 (1966), 296–300.
- Urmas **Petti**, „Kirikulugu teoloogilise distsipliinina” – *UA* 2/49 (2001), 108–117.
- John J. **Pilch**, Bruce J. **Malina** (Eds.), *Handbook of Biblical Social Values* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998).
- Nelson W. **Polsby**, “Social Science and Scientific Change: A Note on Thomas S. Kuhn’s Contribution” – *Annual Review of Political Science* Vol.1 June 1998, 199–210.
- Stanley E. **Porter**, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*. JSNT Supplement Series 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
- Robert M. **Price**, “Jesus at the Vanishing Point” – *The Historical Jesus: Five Views*. Eds. James K. Beilby, Paul Rhodes Eddy (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009), 55–83.
- Horst Georg **Pöhlmann**, *Dogmaatika põhijooned* (Tartu: Greif, 1994).
- Johannes **Quasten**, *Patrology. Volume 1. The Beginnings of Patristic Literature* (Allen, Texas: Christian Classics, 1995).
- Bernard **Ramm**, *Protestant Biblical Interpretation. A Textbook of Hermeneutics for Conservative Protestants* (Boston: W.A. Wilde Company Publishers, 1950).
- Joseph **Ratzinger**, Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (London et al.: Bloomsbury, 2007).
- Eno **Raud**, *Peep ja sõnad* (Tallinn: Eesti Raamat, 1970).
- Jonathan L. **Reed**, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000).
- Hermann Samuel **Reimarus**, “Concerning the Intention of Jesus and His Teaching” – *Reimarus: Fragments*. Ed. Charles H. Talbert (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2009).
- Ernest **Renan**, *Jeesuse elu* (Tallinn: Periododika, 1996).
- Ain **Riistan**, “About the Background of the Command to Love Your Enemies in the Sermon of the Mount” – *ENDC Proceedings. Religion and Politics in Multicultural Europe: Perspectives and Challenges*. Eds. Alar Kilp, Andres Saumets (Tartu: Tartu University Press, 2009), 70–97.
- Ain **Riistan**, „Jeesus-Seminari Jeesus” – *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale*. Toim. Andres Saumets, Ain Riistan (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009), 29–55.
- Ain **Riistan**, „Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel” – *UA* 1/58 (2009), 4–37.
- Ain **Riistan**, “Living with the Sermon of the Mount – An Uncomfortable Presence of Transcendence” – *FARG* 36 (2003), 163–170.
- Ain **Riistan**, „Mõistujutt kahest pojast: Mt 21:28–32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused” – *UA* 1/51 (2003), 15–44.
- Ain **Riistan**, “Some Thoughts About Stupidity: the Case of Theophilus of Antioch” – *FARG* 33 (1999), 87–96.
- Ain **Riistan**, „Usu keele modelleerimisest” – *UA* 1/54 (2005), 79–105.

- Ain **Riistan**, „„Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” – *UA* 1/58 (2009), 38–54.
- Ain **Riistan**, „Võõras Jeesus” – *Kristuse täisea mõõtu mööda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks*. Toim. Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005), 364–375.
- Ain **Riistan**, “Was the Concept of the Son of Man Abandoned, and Why?” – *FARG* 34 (2001), 153–168.
- Ellis **Rivkin**, *What Crucified Jesus?* (London: SCM Press, 1984).
- Vernon K. **Robbins**, *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1996).
- Vernon K. **Robbins**, “Social-scientific Criticism and Literary Studies. Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation” – *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 274–287.
- Vernon K. **Robbins**, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology* (London and New York: Routledge, 1996).
- James M. **Robinson**, *A New Quest of the Historical Jesus*. Studies in Biblical Theology No. 25 (Naperville: Alec R. Allenson, 1959).
- James M. **Robinson**, “Theological Autobiography” – *The Craft of Religious Studies*. Ed. Jon R. Stone (New York: Palgrave, 2000), 117–150.
- James M. **Robinson**, “What Jesus Had to Say” – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 15–17.
- James M. **Robinson**, Helmut **Koester**, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
- Richard L. **Rohrbaugh**, “Legitimizing Sonship – A Test of Honour. A Social-scientific Study of Luke 4:1–30” – *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 183–197.
- Siret **Rutiku**, „Eesti usukeel – quo vadis?” – *UA* 1/51 (2003), 129–137.
- Heikki **Räisänen**, *Beyond New Testament Theology. A Story and A Programme* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990).
- Riho **Saard**, „Kirikulugu ajaloolise teoloogia distsipliinina” – *UA* 2/49 (2001), 118–127.
- Riho **Saard**, *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis. Peatükk XX sajandi Eesti teoloogilises mõtteloos* (Tallinn: Riho Saard, 2008).
- Esa **Saarinen**, *Läänemaise filosoofia ajalugu tipult tipule Sokratesest Marxini* (Tallinn: Avita, 1996).
- Sheldon **Sacks**, *Fiction and the Shape of Belief* (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1966).
- Elmar **Salumaa**, Karl Barth'i „Kiriklik dogmaatika”. *Otto Weberi samanimelise kokkuvõtte alusel koostanud ja täiendanud Elmar Salumaa* (Tartu: Greif, 1993).
- Elmar **Salumaa**, *Matteuse rõõmusõnum* (Tallinn: Logos, 2001).
- E.P. **Sanders**, *The Historical Figure of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 1995).
- E.P. **Sanders**, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- E.P. **Sanders**, Margaret **Davies**, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1992).
- Friedrich **Schleiermacher**, *The Life of Jesus* (Mifflintown, Pa.: Sigler Press, 1997).
- Luise **Schottroff**, „Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition Mt 5,38–48; Lk 6,27–36” – *Jesus Christus in Historie und Theologie: Festschrift für*

- Hans Conzelmann. Hrsg. Georg Strecker (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975), 197–221.
- Jens **Schröter**, “The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Richard Bauckham’s Jesus and the Eyewitnesses” – *JSNT* 31/2 (2008), 195–209.
- Eduard **Schweizer**, *Jesus Christ. The Man from Nazareth and the Exalted Lord* (London: SCM Press, 1989).
- Eduard **Schweizer**, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991).
- Albert **Schweitzer**, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1979).
- Elisabeth **Schüssler Fiorenza**, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1987).
- Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *Finding the Historical Jesus. Rules of Evidence* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008).
- Bernard Brandon **Scott**, “How Did We Get Here? Looking Back at Twenty Years of the Jesus Seminar” – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007), 47–64.
- Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007).
- Bernard Brandon **Scott** (Ed.), *The Resurrection of Jesus. A Sourcebook* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2008).
- Alan F. **Segal**, “Matthew’s Jewish Voice” – *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Ed. David L. Balch (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 3–37.
- Sergio **Sismondo**, *Sissejuhatus teaduse ja tehnika uuringutesse* (Tallinn: TTÜ Kirjastus, 2008).
- Ninian **Smart**, *The World’s Religions. Old Traditions and Modern Transformations* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1997).
- Jonathan Z. **Smith**, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, London: Chicago University Press, 1982).
- Morton **Smith**, “The Historical Jesus” – *Jesus in History and Myth*. Eds. R. Joseph Hoffmann, Gerald A. Larue (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1986), 47–54.
- Morton **Smith**, *Jesus the Magician* (New York: Barnes & Noble Books, 1993).
- Wilfred Cantwell **Smith**, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).
- Wilfred Cantwell **Smith**, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989).
- Jon **Sobrinho**, *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1994).
- Benedictus **Spinoza**, “Tractatus theologico-politicus” – *Complete Works. Spinoza*. Transl. Samuel Shirley. Ed. Michael L. Morgan (Indianapolis: Hackett, 2002), 383–583.
- Ekkehard **Stegemann**, Wolfgang **Stegemann**, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).
- Robert H. **Stein**, “Parables” – *The Oxford Companion to the Bible*. Eds. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 567–570.
- H.L. **Strack**, G. **Stemberger**, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

- David Friedrich **Strauss**, *The Christ of Faith and the Jesus of History. A Critique of Schleiermacher's "Life of Jesus"*. Lives of Jesus Series (Philadelphia: Fortress Press, 1977).
- David Friedrich **Strauss**, *The Life of Jesus Critically Examined*. Lives of Jesus Series (Philadelphia: Fortress Press, 1972).
- David Friedrich **Strauss**, *A New Life of Jesus. Volume I* (London, Edinburgh: Williams and Norgate 1865).
- Basil **Studer**, *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993).
- Vincent **Taylor**, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: MacMillan & Co, Ltd, 1964).
- Vincent **Taylor**, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (London: MacMillan, New York: St Martin's Press, 1959).
- Vincent **Taylor**, *The Life and Ministry of Jesus* (Nashville, New York: Abingdon Press, 1955).
- Gerd **Theissen**, *Biblical Faith. An Evolutionary Approach* (London: SCM Press, 1984).
- Gerd **Theissen**, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1992).
- Gerd **Theissen**, "Legitimation and Subsistence. An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries" – *The Social Setting of Pauline Christianity*. Gerd Theissen (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 27–67.
- Gerd **Theissen**, *The Shadow of the Galilean. The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (London: SCM Press, 1989).
- Gerd **Theissen**, *Social Reality and the Early Christians* (Edinburgh: T&T Clark, 1993).
- Gerd **Theissen**, Annette **Merz**, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).
- Gerd **Theissen**, Dagmar **Winter**, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002).
- Barbara **Thiering**, *Jesus the Man. Decoding the Real Story of Jesus and Mary Magdalene* (New York et al.: Atria Books, 1992).
- Barbara **Thiering**, *Jesus of the Apocalypse. The Life of Jesus after the Crucifixion* (London et al.: Corgi Books, 1997).
- Anthony C. **Thiselton**, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transformative Biblical Reading* (Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 1992).
- Anthony C. **Thiselton**, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids Mi.: Eerdmans, 1993).
- Robert L. **Thomas**, "Epilogue" – Robert L. Thomas, F. David Farnell, *The Jesus Crisis. The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids Mi.: Kregel Publications, 1998), 379–384.
- Robert L. **Thomas**, F. David **Farnell** (Eds.), *The Jesus Crisis. The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids Mi.: Kregel Publications, 1998).
- Andrus **Tool** (Toim.), *Filosoofilise hermeneutika klassikat* (Tartu: Ilmamaa, 1997).
- Peeter **Torop**, "Distiiplinaarsed piirid, uurimisobjekti piirid ja teadlase identiteet" – *Teaduse uuringud: eesmärgid ja meetodid. Teaduslugu ja nüüdisaeg XI*. Toim. Rein Vihalemm (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2007), 77–92.

- Ernst **Troeltsch**, "Historical and Dogmatic Method in Theology" – *The Historical Jesus Quest. Landmarks in the Search for the Jesus of History*. Ed. Gregory W. Daves (Leiderdorp: Deo Publishing, 1999), 29–53.
- Ernst **Troeltsch**, "Historiography" – *ERE* 6. 716–723.
- Robert E. **Van Voorst**, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids, Mi., Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2000).
- Geza **Vermes**, *The Authentic Gospel of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 2004).
- Geza **Vermes**, *The Changing Faces of Jesus* (London et al.: Penguin Books, 2001).
- Geza **Vermes**, *Jesus in his Jewish Context* (London: SCM Press, 2003).
- Geza **Vermes**, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).
- Rein **Vihalemm**, „Mida Imre Lakatos tõestas ja mida mitte?” – *Akadeemia* 2/1991, 269–280.
- Ago **Viljari**, *Jeesuse elu juudasooost uurijate käsitluses*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised VIII (Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastusosakond, 1996).
- Jan de **Waard**, Eugene A. **Nida**, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville et al.: Thomas Nelson Publishers, 1986).
- Ian G. **Wallis**, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- G.A. **Wells**, "The Historicity of Jesus" – *Jesus in History and Myth*. Eds. R. Joseph Hoffmann, Gerald A. Larue (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1986), 27–45.
- G.A. **Wells**, *Who was Jesus? A Critique of the New Testament Record* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing, 1990).
- Alfred North **Whitehead**, *Adventures of Ideas* (New York: The Macmillan Company, 1948).
- Robert **Wilken**, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven and London: Yale University Press, 1986).
- Walter **Wink**, *The Human Being. Jesus and the Enigma of the Son of Man* (Minneapolis: Fortress Press, 2002).
- Ben **Witherington III**, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).
- Ben **Witherington III**, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Dovners Grove: InterVarsity Press, 1995).
- Christoph **Wrembeck**, "Gerhard Krollist ja tema raamatust 'Jeesuse jälgedel'" – *UA* 1/51 (2003), 139–148.
- N.T. **Wright**, *Christian Origins and the Question of God. Vol. 1. The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- N.T. **Wright**, *Christian Origins and the Question of God. Vol. 2. Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).
- N.T. **Wright**, *Christian Origins and the Question of God. Vol. 3. The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
- N.T. **Wright**, "Jesus' Self-Understanding" – *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall S.J., Gerald O'Collins S.J. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 47–61.
- Philip **Yancey**, *Jeesus, keda ma ei tundnud* (Tallinn: Logos, 2004).
- Yohn Howard **Yoder**, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans; Carlisle, U.K.: The Paternoster Press, 1994).

ISIKUNIMEDE REGISTER

- Aland, Barbara, 154, 174, 270, 273
 Aland, Kurt, 154, 155, 174, 270, 273, 283
 Alexander, Patrick H., 22, 273
 Allegro, John Marco, 61, 62, 63, 66, 273
 Allison, Dale C. Jr., 18, 28, 51, 95, 101, 116, 123, 273, 283
 Altnurme, Riho, 133, 273
 Anderson, Ray S., 200, 273
 Anselm Canterburyst, 30, 274
 Austin, John Langshaw, 82, 138, 150, 266, 274
 Avigad, Nahman, 59
- Baigent, Michael, 59, 274
 Bailey, James L., 162, 274
 Bailey, Kenneth E., 106, 240, 274
 Balch, David L., 162, 286
 Barbour, Ian Graeme, 82, 83, 84, 91, 271
 Barth, Karl, 96, 97, 144, 145, 150, 188, 189, 190, 196, 254, 267, 274, 285
 Barthes, Roland, 213
 Bauckham, Richard, 104, 105, 274, 286
 Bauer, Bruno, 63, 66
 Bauer, Walter, 125, 130, 274
 Beilby, James K., 65, 194, 274, 277, 284
 Benjamin, Don C., 227, 272
 Berger, Peter Ludwig, 173, 274
 Berthon, Simon, 237, 272
 Beutner, Edward F., 206, 274
 Black, Matthew, 154, 155, 174, 270, 283
 Blevins, James L., 190, 274
 Blocker, T. Jean, 200, 271
 Blomberg, Craig L., 103, 274
 Blosser, Philip, 202
 Boff, Leonardo, 13, 117, 118, 274
 Boomershine, Thomas E., 211, 246, 274
- Borg, Marcus J., 43, 45, 51, 52, 74, 179, 200, 201, 210, 217, 218, 247, 271, 274, 275, 283
 Bornkamm, Günther, 192, 193, 267, 275
 Bover, José Maria, 155
 Bowden, John, 51, 232, 233, 258, 261, 275
 Bramley, William, 55, 56, 61, 275
 Brandon, Samuel George Frederick, 39, 97, 99, 103, 275
 Brown, Dan, 56, 59, 275
 Brown, Raymond Edward, 202
 Bruce, Frederick Fyvie, 241, 242, 275
 Bruteau, Beatrice, 112, 275
 Büchsel, Friedrich, 138, 275
 Bultmann, Rudolf Karl, 13, 28, 29, 30, 89, 98, 109, 178, 190, 191, 192, 194, 196, 203, 204, 210, 232, 267, 271, 275, 284, 287
 Byrskog, Samuel, 104, 275, 280
- Caird, George Bradford, 179, 275
 Capps, Donald, 13, 43, 275
 Case, Shirley Jackson, 63, 275
 Chadwick, Henry, 34, 281
 Chalmers, Alan Francis., 46, 54, 69, 83, 276
 Charlesworth, James Hamilton, 42, 43, 51, 54, 56, 62, 66, 178, 276
 Clouser, Roy A., 16, 19, 57, 58, 66, 75, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 264, 276
 Collins, Raymond Francis, 26, 51, 276
 Colpe, Carsten, 183
 Conner, Walter Thomas, 136, 276
 Constantinus, Flavius Valerius, 59, 277
 Conzelmann, Hans, 240, 286
 Coogan, Michael D., 160, 286
 Craffert, Pieter F., 13, 43, 44, 45, 99, 101, 106, 276
 Crossan, John Dominic, 13, 42, 43, 51, 56, 58, 107, 114, 116, 121, 205, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 228, 229, 246, 271, 276, 283

- Daube, David, 98, 282
 Daves, Gregory W., 37, 288
 Davies, Margaret, 51, 104, 173, 174, 210, 285
 Davies, William David, 98, 282
 Davis, Stephen T., 57, 288
 Decker-Lucke, Shirley, 22, 273
 Descartes, René, 31, 32, 276
 Dewey, Joanna, 211, 246, 274, 276
 Dillon, Richard J., 224, 225, 229, 276
 Dilthey, Wilhelm, 29
 Dodd, Charles Harold, 98, 284
 Donahue, John R. S.J., 108, 213, 276
 Douglas, Mary, 250, 251, 276
 Downing, Francis Gerald, 42, 277
 Drews, Christian Heinrich Arthur, 63, 64, 271
 Duhem, Pierre, 67, 281
 Duling, Dennis C., 252, 277
 Dunn, James Douglas Grant, 45, 46, 51, 55, 56, 65, 101, 159, 160, 177, 178, 179, 183, 187, 188, 193, 222, 237, 277
 Duranti, Alessandro, 19, 277

 Ebeling, Gerhard, 89
 Eckberg, Douglas, 200, 271
 Eddy, Paul Rhodes, 65, 194, 274, 277, 284
 Ehrman, Bart D., 59, 95, 237, 277
 Eisenman, Robert, 61, 102, 236, 237, 238, 239, 245, 254, 255, 269, 277
 Eldredge, Laurence, 34, 278
 Elliger, Karl, 270
 Elliott, John Hall, 120, 121, 277
 Ellis, Edward Earle, 60, 277
 Erasmus, Desiderius Rotterdamist, 153
 Ernest, James D., 22, 273
 Esler, Philip Francis, 35, 36, 109, 163, 166, 167, 184, 252, 258, 277, 285
 Etchegoin, Marie-France, 59, 277
 Eusebios Kaisareast, 125, 126
 Evans, Craig Alan, 56, 57, 59, 61, 66, 95, 232, 277, 278

 Farnell, F. David, 92, 287
 Flew, Antony Garrard Newton, 135, 136, 278

 Ford, David Frank, 47, 48, 278
 Frazer, James George, 78, 278
 Fredriksen, Paula, 40, 41, 197, 254, 278
 Freedman, David Noel, 271
 Frei, Hans Wilhelm, 32, 33, 47, 278
 Freke, Timothy, 56, 57, 62, 63, 278
 Friedrich, Gerhard, 271
 Fuchs, Ernst, 89, 212, 213, 214, 218
 Funk, Robert W., 50, 57, 95, 156, 160, 161, 168, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 219, 221, 228, 245, 246, 247, 248, 256, 278

 Gabler, Johann Philipp, 34, 35, 36, 54, 185, 186, 197, 261, 268, 278
 Gadamer, Hans-Georg, 109, 287
 Gager, John Goodrich Jr., 41, 258, 278
 Galilei, Galileo, 50
 Gandy, Peter, 56, 57, 62, 63, 278
 Gaventa, Beverly Roberts, 112, 278
 Geertz, Clifford James, 43, 77, 150, 278, 279
 Gerhardsson, Birger, 104, 279
 Gogarten, Friedrich, 89
 Goppelt, Leonhard, 177
 Grant, Robert McQueen, 16, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 279
 Green, Joel B., 271
 Greeven, Heinrich, 155, 270
 Greimas, Algirdas Julien, 213
 Grenz, Stanley James, 116, 279
 Grimsrud, Ted, 115, 279
 Guevara de la Serna, Ernesto, 115

 Hamilton, William, 232, 279
 Hanson, K.C., 227, 229, 272
 Hare, Douglas, 179
 Harnack, Adolf von, 96, 97, 189, 274, 279
 Harpur, Tom, 103, 279
 Harvey, Anthony E., 39, 99, 279
 Hasel, Gerhard F., 33, 37, 185, 279
 Hastings, James, 271
 Hauerwas, Stanley, 115, 279
 Hays, Richard B., 112, 256, 278
 Heidegger, Martin, 29, 109, 287

- Hendel, Ronald S., 97, 272
 Hess, Beth Bowman, 92, 250, 279
 Hick, John, 136, 278
 Hiebert, Paul G., 79, 279
 Hieronymus, 161
 Hinnels, John Russell, 47, 278
 Hiob, Arne, 44, 47, 51, 185, 218, 232, 279, 285
 Hobling, J'annine, 77, 279
 Hodgson, Peter C., 27, 280
 Hoffmann, R. Joseph, 64, 280, 286, 288
 Honko, Lauri, 79, 280
 Hoover, Roy W., 50, 156, 161, 168, 200, 203, 205, 228, 245, 247, 248, 274, 278, 280, 285
 Horsley, Richard A., 43, 280
 Hort, Fenton John Anthony, 153, 155
 Huck, Albert, 155, 270
 Hudson, Richard Anthony, 174, 280
 Hume, David, 32, 33, 280
 Hunter-Hall, Rodger, 201, 202, 272
 Hurst, Lincoln Douglas, 179, 275

 Ignatios Antiookiast, 21, 130, 184
 Irenaeus, 125, 131

 Jacobs-Malina, Diane, 249, 280
 Jakobson, Roman, 139, 140, 142, 151, 175, 266, 280
 James, William, 138, 274
 Jenkins, Keith, 221, 280
 Jeremias, Joachim, 177, 193, 194, 212, 213, 214, 218, 267, 280
 Johnson, Luke Timothy, 107, 108, 210, 271, 280
 Jülicher, Adolf, 163, 213, 280

 Kähler, Martin, 37, 38, 96, 281
 Karavidopoulos, Johannes, 154, 270
 Kasak, Enn, 47, 279
 Kasemaa, Kalle, 9, 171
 Käsemann, Ernst, 30, 176, 177, 192, 193, 194, 267, 281
 Kaskinen, Anna-Mari, 141, 280
 Keck, Leander E., 25, 280
 Keener, Craig S., 105, 280
 Kelber, Werner H., 104, 280

 Kelly, John Norman Davidson, 129, 280
 Kendall, Daniel S.J., 57, 288
 Kepler, Johannes, 50
 Keysar, Ariela, 200, 272
 Kierkegaard, Søren Aabye, 84
 Kiivit, Jaan *junior*, 9, 185, 218, 285
 Kilp, Alar, 284
 Kissinger, Warren S., 212, 280
 Kittel, Gerhard, 183, 271
 Kling, David William, 115, 280
 Köngäs-Maranda, Elli, 215, 216, 281
 Kopernik, Mikolaj, 50
 Kosmin, Barry A., 200, 272
 Köster, Helmut, 181, 204, 209, 218, 280, 285
 Kroll, Gerhard S.J., 105, 106, 242, 281, 288
 Kuhn, Thomas Samuel, 16, 52, 53, 54, 55, 57, 72, 73, 106, 107, 199, 264, 281, 284
 Kull, Anne, 9, 47, 279
 Kulmar, Tarmo, 9
 Kümmel, Werner Georg, 172, 173, 180, 281
 Küng, Hans, 35, 36, 114, 281
 Kutsko, John F., 22, 273

 Laats, Alar, 9
 Labov, William, 174
 Ladd, George Eldon, 177
 Lakatos, Imre, 83, 281, 288
 Langley, Wendell E. S.J., 161, 166, 170, 281
 Larue, Gerald A., 64, 280, 286, 288
 Latour, Bruno, 16, 67, 68, 70, 264, 281
 Lehtsaar, Tõnu, 9
 Leigh, Richard, 59, 274
 Lenoir, Frédéric, 59, 277
 Leonardo da Vinci, 56, 59, 275, 277
 Lepajõe, Marju, 274
 Lessing, Gotthold Ephraim, 33, 34, 38, 255, 281
 Lincoln, Henry, 59, 274
 Lindbeck, George Arthur, 134, 138, 281
 Linnemann, Eta, 73, 88, 89, 90, 92, 94, 272, 281

- Ljatker, Jakov, 31, 276
 Lõhkivi, Endla, 67, 281
 Lohse, Eduard, 173, 178, 281
 Louw, Johannes P., 271
 Lowthian, Roy, 9
 Luckmann, Thomas, 173, 274
 Lüdemann, Gerd, 90, 91, 93, 94, 272, 281
 Luther, Martin, 35, 153

 Maccoby, Hyam, 13, 39, 40, 102, 237, 272, 281
 MacIntyre, Alasdair Chalmers, 83
 Mack, Burton L., 42, 218, 281
 Macquarrie, John, 135, 282
 Malbon, Elizabeth Struthers, 108, 276
 Malina, Bruce J., 19, 51, 163, 165, 167, 207, 249, 250, 251, 252, 253, 257, 282, 284
 Malts, Ann, 9
 Manson, Thomas Walter, 98, 282
 Maranda, Pierre, 215, 216, 281
 Markham, Ian S., 77, 279, 282
 Markion, 125
 Markson, Elizabeth Warren, 92, 250, 279
 Martin, Raymond, 107, 282
 Martini, Carlo Maria, 154, 155, 174, 270, 283
 Marx, Karl Heinrich, 81, 131, 285
 Masing, Uku, 78, 79, 152, 207, 282
 Matthwes, Victor Harold, 227, 272
 Mayer, Egon, 200, 272
 McClendon, James William Jr., 75, 77, 81, 82, 87, 115, 136, 138, 145, 264, 282
 McFague, Sallie, 213, 282
 McGaughy, Lane, 203, 208, 209, 282
 McGrady, Patrick, 237, 272
 McGrath, Alister Edgar, 37, 85, 189, 200, 221, 273, 282
 McGuire, Meredith B., 173, 282
 McKnight, Edgar V., 108, 109, 111, 276, 282
 Meier, John Paul, 41, 50, 51, 52, 56, 114, 202, 234, 282, 283
 Merk, Augustinus, 153, 155

 Merz, Annette, 28, 42, 162, 163, 168, 196, 255, 287
 Metzger, Bruce Manning, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 174, 208, 270, 283, 286
 Miller, Robert J., 51, 99, 165, 204, 206, 208, 220, 221, 222, 278, 283
 Morgan, Michael L., 32, 286
 Morris, Brian, 44, 283
 Moser, Paul K., 108, 280
 Moule, Charles Francis Digby, 179, 283
 Murphy, Nancey, 31, 77, 83, 87, 282, 283
 Myers, Ched, 115, 116, 283

 Neill, Stephen Charles, 187, 194, 283
 Nestle, Eberhard, 21, 153, 154, 174, 270
 Nestle, Erwin, 21, 154, 174, 270
 Neusner, Jacob, 29, 176, 283
 Newman, Barclay M., 166, 283
 Newton, K.M., 175, 280
 Neyrey, Jerome H. S.J., 250, 252, 253, 282
 Nickelsburg, George W.E., 177, 283
 Nida, Eugene Albert, 206, 271, 288
 Nömmik, Urmas, 51, 185, 218, 283, 285
 Nossik, Boriss, 188, 283

 O'Collins, Gerald S.J., 57, 288
 Ogden, Schubert M., 29, 275
 Olson, Roger E., 116, 279
 Ong, Walter Jackson S.J., 210, 246, 283

 Painter, John, 61
 Pakk, Triinu, 150, 278
 Pannenberg, Wolfhard, 83
 Parmasto, Erast, 46, 283
 Patterson, Stephen J., 51, 283
 Paul, Toomas, 29, 152, 153, 283, 284
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, 25
 Peacocke, Arthur Robert, 83
 Peltonen, Matti, 44, 284
 Pentikäinen, Juha, 79, 280

- Perrin, Norman, 97, 98, 103, 208, 213, 272, 275, 284
- Petersen, David L., 22, 273
- Petti, Urmas, 133, 284
- Piibeleht, Ines, 131
- Pilch, John J., 250, 284
- Pöhlmann, Horst Georg, 134, 284
- Pokorný, Petr, 43, 51, 276
- Pöld, Harald, 153
- Polsby, Nelson Woolf, 54, 284
- Popper, Karl Raimund, 135
- Porter, Stanley E., 51, 232, 284
- Price, Robert M., 13, 65, 95, 103, 277, 284
- Quasten, Johannes, 61, 126, 284
- Quine, Willard Van Orman, 67, 281
- Radl, Walter, 44
- Rahlfs, Alfred, 270
- Räisänen, Heikki, 185, 285
- Ramm, Bernard L., 92, 93, 284
- Ratzinger, Joseph Aloisius, 29, 284
- Raud, Eno, 140, 284
- Reed, Jonathan L., 43, 284
- Reimarus, Hermann Samuel, 24, 25, 28, 178, 186, 218, 284, 286
- Renan, Ernest, 26, 27, 236, 284
- Rhea, Brian, 43, 51, 276
- Riistan, Ain, 10, 16, 17, 18, 125, 133, 152, 172, 185, 199, 218, 224, 232, 257, 284, 285
- Riistan, Lembi, 9
- Rivkin, Ellis, 40, 102, 285
- Robbins, Vernon Kay, 109, 110, 258, 285
- Robinson, James McConkey, 30, 95, 192, 193, 194, 203, 204, 209, 212, 248, 285
- Rohrbaugh, Richard L., 166, 169, 170, 207, 282, 285
- Roncalli, Angelo Giuseppe, 59
- Roosimaa, Peeter, 9, 17, 199, 257, 284
- Roskovec, Jan, 43, 51, 276
- Rudolph, Wilhelm, 270
- Rumscheidt, Martin, 96, 274, 279
- Ruparell, Tinu, 77, 279, 282
- Rutiku, Siret, 133, 285
- Saard, Riho, 133, 203, 223, 285
- Saarinén, Esa, 131, 285
- Sacks, Sheldon, 216, 285
- Salumaa, Elmar, 159, 160, 190, 285
- Sanders, Ed Parish, 13, 40, 41, 51, 101, 104, 116, 131, 160, 173, 174, 178, 194, 195, 196, 197, 205, 210, 232, 257, 268, 279, 285
- Sandys-Wunsch, John, 34, 278
- Saumets, Andres, 9, 17, 199, 257, 284
- Schlatter, Adolf, 37
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 24, 25, 29, 47, 75, 84, 85, 96, 108, 255, 272, 280, 285, 287
- Schottroff, Luise, 240, 285
- Schröter, Jens, 105, 286
- Schultze, V., 125
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth, 13, 116, 117, 121, 286
- Schweitzer, Albert, 25, 27, 28, 178, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 196, 198, 218, 232, 255, 267, 268
- Schweizer, Eduard, 162, 163, 172, 177, 183, 184, 196, 211, 286
- Scott, Bernard Brandon, 51, 199, 200, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 218, 219, 245, 257, 278, 280, 282, 283, 286
- Sebeok, Thomas Albert, 139, 280
- Segal, Alan Franklin, 162, 286
- Shirley, Samuel, 32, 286
- Sismondo, Sergio, 49, 55, 67, 286
- Smart, Roderick Ninian, 76, 77, 286
- Smith, James Marvin, 75, 81, 82, 87, 136, 138, 264, 282
- Smith, Jonathan Zittell, 76, 286
- Smith, Morton, 40, 64, 286
- Smith, Wilfred Cantwell, 74, 75, 76, 286
- Sobrinho, Jon S.J., 13, 118, 286
- Soden, Hermann Freiherr von, 155
- Soyars, Jonathan, 43, 51, 276
- Spinoza, Benedictus de, 31, 32, 35, 96, 286
- Stegemann, Ekkerhard, 236, 286
- Stegemann, Wolfgang, 236, 286
- Stein, Peter J., 92, 250, 279

- Stein, Robert H., 160, 164, 286
 Steinberg, Eric, 33, 280
 Stemberger, Günter, 170, 286
 Stine, Philip C., 166, 283
 Stone, Jon R., 203, 285
 Strack, Herman L., 170, 286
 Strauss, David Friedrich, 24, 25, 26, 27, 96, 280, 287
 Strecker, Georg, 240, 286
 Studer, Basil, 128, 287

 Talbert, Charles H., 24, 284
 Tasmuth, Randar, 51, 283
 Taylor, Vincent, 103, 104, 287
 Tertullianus, 131
 Theissen, Gerd, 28, 38, 39, 41, 42, 51, 56, 101, 121, 162, 163, 168, 196, 203, 210, 229, 230, 236, 239, 240, 241, 242, 245, 254, 255, 268, 269, 287
 Thiering, Barbara, 59, 60, 61, 62, 287
 Thiselton, Anthony Charles, 109, 287
 Thomas Aquinost, 30, 136, 137
 Thomas, Robert L., 92, 287
 Tischendorf, Constantin von, 153, 154, 155
 Tool, Andrus, 29, 287
 Torop, Peeter, 9, 21, 287
 Tracy, David, 129, 279
 Troeltsch, Ernst, 36, 37, 221, 288
 Tuhkru, Arho, 185, 285
 Tyrrell, George, 83

 Urmson, J.O., 138, 274

 Van Voorst, Robert E., 61, 288
 Vander Broek, Lyle D., 162, 274
 Vérmes, Gèza, 39, 42, 254, 288

 Vihalemm, Rein, 21, 83, 287, 288
 Viljari, Ago, 255, 288
 Vogels, Heinrich Joseph, 155
 Vööbus, Artur, 154

 Waard, Jan de, 206, 288
 Wallis, Ian G., 136, 288
 Weber, Otto, 190
 Weiss, Bernhard, 153
 Wells, George Albert, 64, 288
 Werling, Henri, 153
 Westcott, Brooke Foss, 153, 155
 Whitehead, Alfred North, 85, 288
 Whitehead, Kenneth D., 202, 273
 Wikgren, Allen, 154, 155, 174, 208, 270, 283
 Wilken, Robert, 238, 288
 Wink, Walter, 118, 119, 120, 288
 Winter, Dagmar, 38, 39, 42, 51, 287
 Witherington, Ben III, 178, 208, 256, 288
 Wittgenstein, Ludwig Josef Johann, 109, 287
 Wrede, Georg Friedrich Eduard
 William, 25, 28, 98, 178, 186, 190, 218, 286
 Wrembeck, Christoph S.J., 106, 288
 Wright, Nicholas Thomas, 43, 45, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 63, 73, 74, 98, 101, 116, 123, 186, 187, 194, 196, 197, 205, 218, 226, 229, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 255, 256, 268, 273, 275, 283, 288

 Yadin, Yigael, 59
 Yancey, Philip, 235, 288
 Yoder, John Howard, 114, 115, 116, 120, 279, 288

CURRICULUM VITAE

Ain Riistan

Sünniaeg ja -koht: 28.09.1965, Tartu
Kodakondsus: Eesti Vabariik
E-post: ain.riistan@ut.ee
Telefon: 5032583

Haridus

Tartu Ülikool, 11.05.1999, *magister theologiae*
Tartu Ülikool, 21.07.1997, *baccalaureus artium* usuteaduse erialal
Kõrgem Usuteaduslik Seminar, 19.06.1995, diplom teoloog-usuõpetaja erialal
Tartu Õhtukeskkool, 10.06.1991

Teenistuskäik

Tartu Ülikool:	2011 – ...	Kultuuriteooria tippkeskuse religiooni uuri- misrühma teadur
	2002 – ...	Uue Testamendi lektor usuteaduskonnas
	1997 – 2002	Õppeülesande täitja usuteaduskonnas
	1997 – 1999	Õppeülesande täitja sotsiaalteaduskonna semiootikaosakonnas
Kõrgem	2011 – ...	Vabakirikliku teoloogia ja usundiloo dotsent
Usuteaduslik	2001 – 2010	Süstemaatilise teoloogia lektor
Seminar:	1995 – 2001	Süstemaatilise teoloogia ja võrdleva usundiloo lepinguline õppejõud
Tartu Teoloogia	2001 – ...	Uue Testamendi lektor
Akadeemia:		
Eesti Sisekaitse	1998–1999	Õppeülesande täitja
Akadeemia:		

Teadusorganisatsiooniline tegevus

2010 – ...	Society of Biblical Literature liige
2009 – ...	Akadeemilise Teoloogia Seltsi aseesimees
2008 – ...	EEKBKL teoloogilise komisjoni liige
2006 – ...	Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi liige
2006 – ...	European Association for the Study of Religions liige
2003 – ...	Teaduse ja Religiooni Kolleegiumi liige
2003 – ...	Usuteadusliku Ajakirja toimetuskolleegiumi liige
2000 – ...	Akadeemilise Teoloogia Seltsi liige
1998 – ...	Via Theologica toimetuse liige
1995 – ...	Eesti Piibliseltsi liige

CURRICULUM VITAE

Ain Riistan

Date and place of birth: 28.09.1965, Tartu
Citizenship: Republic of Estonia
E-mail: ain.riistan@ut.ee
Telephone: (372)5032583

Education

University of Tartu, 11.05.1999, *magister theologiae*
University of Tartu, 21.07.1997, *baccalaureus artium* (theology)
Tartu Theological Seminary, 19.06.1995, diploma (theologian – teacher of religious education)
Tartu Evening Gymnasium, 10.06.1991

Professional employment

University of Tartu:	2011 – ...	Research Fellow (Center of Excellence in Cultural Theory)
	2002 – ...	Lecturer of the New Testament in the Faculty of Theology
	1999 – 2002	Adjunct Lecturer in the Faculty of Theology
	1997 – 1999	Adjunct Instructor in the Faculty of Theology
	1997 – 1999	Adjunct Instructor in the Department of Semiotics of the Faculty of Sociology
Tartu Theological Seminary:	2011 – ...	Docent of Theology of the Free Churches and the History of Religions
	2001 – 2010	Lecturer of Systematic Theology
	1995 – 2001	Contractual Lecturer of Systematic and Comparative Theology
Tartu Academy of Theology:	2001 – ...	Lecturer of the New Testament
Public Service Academy, Tallinn:	1998–1999	Teaching Assistant

Other professional activities

2010 – ...	Member of The Society of Biblical Literature
2009 – ...	Vice Chairman of The Academic Society of Theology
2008 – ...	Member of The UFEBCE Theology Committee
2006 – ...	Member of The Estonian Society for the Study of Religions

2006 – ...	Member of The European Association for the Study of Religions
2003 – ...	Member of The Collegium of Science and Religion
2003 – ...	Member of the editorial board of Usuteaduslik Ajakiri
2000 – ...	Member of The Academic Society of Theology
1998 – ...	Member of the editorial board of Via Theologica
1995 – ...	Member of the Estonian Bible Society

PUBLIKATSIOONID / PUBLICATIONS

Publikatsioonid, mis avaldatakse doktoritöö osana / Publications that are part of the dissertation

- Ain **Riistan**, „Jeesus tekstis ja ajaloos. Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast Mäejutluse näitel” – *UA* 1/58 (2009), 4–37.
- Ain **Riistan**, „Jeesus-Seminari Jeesus” – *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale*. Toim. Andres Saumets, Ain Riistan (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009), 29–55.
- Ain **Riistan**, „„Võõra” kategooria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” – *UA* 1/58 (2009), 38–54.
- Ain **Riistan**, „Usu keele modelleerimisest” – *UA* 1/54 (2005), 79–104.
- Ain **Riistan**, “Living with the Sermon of the Mount – An Uncomfortable Presence of Transcendence” – *FARG* 36 (2003), 163–173.
- Ain **Riistan**, „Mõistujutt kahest pojast: Mt 21,28–32 erinevad tekstivariandid ja nende mõistmise võimalused” – *UA* 1/51 (2003), 15–44.
- Ain **Riistan**, “Was the Concept of the Son of Man Abandoned, and Why?” – *FARG* 34 (2001), 153–186.
- Ain **Riistan**, “Some Thoughts about Stupidity: The Case of Theophilus of Antioch” – *FARG* 33 (1999), 87–96.

Muud publikatsioonid / Other publications

- Ain **Riistan**, “About the Background of the Command to Love Your Enemies in the Sermon of the Mount” – *ENDC Proceedings. Religion and Politics in Multicultural Europe: Perspectives and Challenges*. Eds. Alar Kilp, Andres Saumets (Tartu: Tartu University Press, 2009), 70–97.
- Ain **Riistan**, „Uuest perspektiivist Pauluse uuringuis.” – *Minu Issand ja minu Jumal! Pühendusteos Dr. theol. Toomas Pauli 70. sünnipäevaks*. Toim. Jaan Lahe, Tiit Pädam (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut), 2009, 44–62.
- Ain **Riistan**, “Theological Education in the Open University: Experiences and Comparison With Denominational Theological Higher Education Schools” – *Ecumenical Theological Education: “Ecumenical Theological Education – Pedagogical Perspectives and Practical Experiences” 11.–14.01.2007*. Toim. Anne Kull, Pille Valk (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009), 109–119.
- Andres **Saumets**, Ain **Riistan** (Toim.), *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009).
- Toivo **Pilli**, Ain **Riistan** (Eds.), *Church-Based Theology for Ministerial Practice* (Tartu: Kõrgem Usuteaduslik Seminar, 2008).
- Ain **Riistan**, „Paula Fredrikseni Jeesus” – *Vikerkaar*, 1–2 (2008), 140–145.

- Ain **Riistan**, „Jeesuse kiusatuste maailm” – Nikos Kazantzakis, *Viimne kiusatus*. Tlk. Kalle Kasemaa (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2007), 463–496 (järelsõna).
- Ain **Riistan**, Lea **Altnurme**, “Aspects of Identity-Related Bible Reading: Estonian Churches in the Wake of Referendum about Estonia Joining the EU” – *FARG* 40 (2006), 97–111.
- Ain **Riistan**, „Teoloogide jumalad” – *Kuradi tark, jumala loll*. Toim. Anne Kull ja Enn Kasak (Tallinn: Eesti Päevaleht, 2006), 113–126.
- Ain **Riistan**, „Terroriteksid Piiblis” – Teaduskonverents ”Religioon ja poliitika”. *KVÜÕA Toimetised* 4/2005, Tartu, 15–31.
- Ain **Riistan**, „Võõras Jeesus” – *Kristuse täisea mõõtu mööda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks*. Toim. Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru (Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005), 364–375.
- Ain **Riistan**, „Meie igapäevased piiblid” – *Via Theologica* 4/2001, 46–73.
- Ain **Riistan**, „Oikumeenia dialektika: Uue Testamendi ideoloogiline pingeväli” – *Via Theologica*, 3/2001, 15–23.
- Ain **Riistan**, „Kultuurilis-lingvistilisest religioonikäsitlusest varakristliku kristoloogia näitel” – *Via Theologica* 2/1999, 43–56.
- Ain **Riistan**, „Varakristlike tekstide sotsioloogiline analüüs Antiookia Ignatiose kirjade näitel” – *Via Theologica* 2/1999, 11–28.
- Ain **Riistan**, ”The Lord is a Man of War: An Anthropological Approach.” – *Via Theologica* 1/1998, 17–36.

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.** Semitistika 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 p.
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 provintides 17. sajandi esimesel poolel. Tartu, 2011, 180 p.
21. **Kaarina Rein.** Arstiteadus rootsiaegses Tartu gümnaasiumis ja ülikoolis aastatel 1630–1656. Meditsiinalased disputatsioonid ja oratsioonid ning nende autorid. Tartu, 2011, 198 p.