

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

29. AASTAKÄIK 2017 NUMBER 10 (343)

“Siin ma seisan ja teisiti ma ei saa”: Kaitsekõne Wormsi
riigipäeval 18. aprillil 1521

Martin Luther 1731
Tõlkinud Kalle Hein

Keisri teadaanne

Karl V 1736
Tõlkinud Kalle Hein

Martin Lutheri ja reformatsiooni tähendus tänapäeval

Thomas-Andreas Pöder ... 1739

Luterlus üleilmsest perspektiivist

Anne Burghardt 1773

Reformatsiooni juubel 2017 ning Saksamaa ja Euroopa
poliitika

Wolfgang Schäuble 1797
Tõlkinud Silvi Wiezer

Luterliku reformatsiooni tähendusest Eesti kultuuris

Jüri Kivimäe 1810

Pastoripere kui reformatsiooni tagajärg

Kristjan Luhamets 1831

Martin Lutheri kingad

Toomas Kiho 1839

Maakeelest ning emakeelest ja isamaast	
<i>Tõnu Tender</i>	1840
Religioon, religioonid, religioossus	
<i>Jonathan Z. Smith</i>	1854
<i>Tõlkinud Indrek Peedu</i>	
<i>Arvustus: "Sinu sõnades on tuld..."</i> . Villem Reimani ja Jaan Tõnissoni kirjavahetus aastatel 1891–1917. Koostanud Tarmo Piir, toimetanud ja eessõna Kristina Lepist, järelsõna Ants Tooming. Tartu: Ilmamaa, 2017. 399 lk.	
<i>Priit Rohtmets</i>	1879
Abstracts	
.....	1891
Demonstratiivid: Essee demonstratiivide ja teiste indeksi-kaalide semantikast, loogikast, metafüüsikast ning epistemoloogiast. II	
<i>David Kaplan</i>	1903
<i>Tõlkinud Anto Unt</i>	

Paberväljaande tellijale on digiväljaande lugemine

TASUTA: www.kultuurileht.ee

Linoollõiked lk 1738, 1796, 1838, 1878 ja tušijoonistus lk 1853:

HERMAN TALVIK (1906–1984) õppis aastatel 1921–1926 Riigi Kunsttööstuskoolis raamatuköitmist ja nahkehistööd ning 1926–1928 Helsingis Soome Kunstiühingu koolis maalimist, täiendas end 1928–1934 Pariisis. Ta põgenes 1944. aastal Rootsi, töötas seal vabakunstnikuna.

Pildid on valitud Üllar Variku erakogust.

Ümbriskaane on kujundanud Artur Kuus.

“SIIN MA SEISAN JA TEISITI MA EI SAA”

Kaitsekõne Wormsi riigipäeval
18. aprillil 1521

Martin Luther

Tõlkinud Kalle Hein

Armuline isand ja keiser! Kõrgeaulised vürstid! Aulikud härrad! Olen kuulekalt ilmunud mulle eile õhtul määratud ajal ja palun Teie armulist Majesteeti ning kõrgeaulisi vürste ja isandaid Jumala halastuse nimel heatahtlikult ära kuulata mu sõnad oma ürituse kaitseks, mis, ma loodan, on õige ja õiglane, ning kui peaksin kedagi kogenematuses vale tiitliga kõnetama või mõnel muul viisil õukondliku tava või pruugi vastu eksima, siis palun see mulle lahkesti andeks anda, sest mu elu pole kulgenud mitte õukonnas, vaid mungakongis, ja see saab minu kohta ainult seda tunnistada, et ma pole oma lihtsast südamest tulnud õpetuse ja kirjatöödega taotlenud muud sihti kui ainuüksi Jumala hiilgust ja ausameelset juhatust kristlastele.

Armuline keiser, kõrgeaulised vürstid! Eile esitas Teie armuline Majesteet mulle kaks küsimust, nimelt et kas ma tunnistan need mainitud, minu nime all ilmunud raamatud omaks ning kas ma jään enesele kindlaks ja kaitsen neid või olen valmis neist

Dictio D. Martini Lutheri. — D. Martin Luthers Werke. (Kritische Gesamtausgabe. Band 7.) Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, S. 831–835.

lahti ütlema. Esimesele küsimusele olen juba varmalt ja selgelt vastanud ning jään selle juurde praegu ja igavesti: need on minu raamatud, mille ma ise oma nime all olen avaldanud, kui just minu vaenlaste salakavalus või hoolimatu tarkus pole neis midagi tagantjärele muutnud või moonutades maha tõmmanud. Sest ma tunnistan ainult seda, mis on minu oma ja minu enda kirjutatud, mitte kellegi teise püüdlikke tõlgendusi.

Mis puudutab teist küsimust, siis sellele vastates palun Teie armulisel Majesteedil ja vürstlikel kõrgeausustel suvatseda tähele panna, et minu raamatud ei ole mitte kõik ühte ja sama laadi. Nende seas on selliseid, milles ma käsitlen õiget usku ja õigeid kombeid nii lihtsalt ja kristlikult, et isegi mu vaenlased peavad möönma: need on kristlasele kasulikud, ohutud ja lugemisväärsed. Ka bulla, nii julm ja raevukas kui see ongi, tunnistab ju mõned mu raamatud kahjutuks, ehkki mõistab siis needki lausa loomuvastase otsusega hukka. Kui ma hakkaksin nüüd neist raamatutest lahti ütlema, kas ei teeks ma siis muud, kui et mõistaksin ainsana kõigist surelikest hukka tõe, mida ühtviisi tunnistavad nii sõbrad kui vaenlased, seisaksin ainsana vastu kõigi üksmeelsele usutunnistusele!

Teist laadi on raamatud, mis ründavad paavstivõimu ja selle pooldajate tegusid, sest nende halvim võimalik õpetus ja eeskuju on nii hingeliselt kui ka ihuliselt laastanud kogu kristlaskonda. Seda ei saa keegi eitada ega sellest mööda vaadata. Sest igaüks on kogenud — ja sellest annab tunnistust üleüldine rahulolematumus —, et paavsti seadused ja inimlikud õpetused on uskllike südametunnistust kõige haletsusväärsemal kombel vaevanud ja rõhunud ja piinanud ning peale selle on ta nõrdima paneval moel uskumatu türanniaga alla neelanud iseäranis meie kuulsusrikka saksa rahva rikkusi ja varandusi ning teeb seda lõputult üha edasi. Ja ometi te näete ise oma dekreetidega ette (nagu võib lugeda paragrahvidest 9 ja 25 ning punktidest 1 ja 2), et paavsti seadused ja õpetused, mis on vastuolus evangeeliumi ja kirikuisade seisukohtadega, tuleb arvata ekslikuks ja maksvusetuks. Kui ma niisiis ka neist lahti ütleksin, ei teeks ma muud, kui annaksin türanniale jõudu juurde; ma ei avaks sellele jumalavallatusele mitte lihtsalt akent, vaid kahe poolega ukse purustavamaks ja talitsematumaks

hävitustööks, kui ta seni iial on söandanud teha. Ja peaksin ma tunnistama, et olen neist lahti öelnud, muutuks tema võimu ohjeldamatuim ja karistamatuim nurjatus vaesele rahvale veel raskemini talutavaks ning ühes sellega ka kindlamaks ja püsivamaks, liiatigi kui hakataks kiitlema, et olen seda teinud Teie armulise Majesteedi ja kogu Rooma keisririigi tahtel. Nii saaks minust (Jumal hoidku!) nurjatuse ja türannia kattevari!

Kolmanda liigi moodustavad need, mille olen kirjutanud mõnede n-ö eraldiseisvate üksikisikute vastu, nimelt selliste vastu, kes on üritanud Rooma türanniat kaitsta ja jumalakartlikkust, nagu mina seda õpetan, hukutada. Ma tunnistan, et muutusin neis ägedamaks, kui on kohane usule ja minu ametile. Ma ei tee ennast mingiks pühakuks, kuid jutt ei käi mitte minu elust, vaid Kristuse õpetusest. Ja ka neist ei saa ma lahti öelda, sest see viiks jälle selleni, et türannia ja jumalakartmatus hakkaksid minu kaitsele toetudes jumalarahvast valitsema ja rõhuma vägivaldsemalt, kui nad seda iial varem on teinud.

Kuid et ma olen inimene, mitte jumal, siis ei saa ma oma raamatuid kaitsta teisiti, kui kaitses oma õpetust minu isand Jeesus Kristus, kes Hannase juures, kui temalt ta õpetuse kohta oli küsitud ja ta oli sulaselt kõrvakiilu saanud, ütles: “Kui ma rääkisin pahasti, siis tunnista see pahaks” (Jh 18:23). Kui issand ise, kes ju teadis, et ta ei saa eksida, ei keeldunud kuulamast tõendeid oma õpetuse vastu, pealegi veel kõige tühisemalt teenrilt, kui palju rohkem pean siis mina, põrm, kes ma ainult eksida saangi, lootma ja ootama, et keegi mu õpetuse vastu tõendeid esitaks! Niisiis ma palun Jumala halastuse nimel Teie armulist Majesteeti, kõrgeaulisi isandaid või keda iganes, olgu kõrgest või madalast soost, esitada mulle tõendeid, tõestada mu eksimist, võita mind prohvetite ja evangelistide kirjasõnaga. Ma olen igati valmis kõigist kättenäidatud vigadest lahti ütlema ja esimesena oma raamatud tulle heitma.

Selle põhjal on minu arvates selge, et ma olen küllalt hoolsalt mõelnud ja juurelnud ohtude ja hädade, tülide ja lahkkelide üle, mille minu õpetus on maailmas esile kutsunud ja mida mulle eile tõsiselt ja valjult meelde tuletati. Kuid mulle teeb ülimat rõõmu näha, kuidas jumalasõna on esile kutsunud tülid ja lahkkelid.

Sest selline on sõna teekond, lõpp ja tagajärg — nagu ütleb tema: “Ärge arvake, et ma olen tulnud rahu tooma maa peale! Ma ei ole tulnud tooma rahu, vaid mõõka, sest ma olen tulnud lahutama meest tema isast” jne (Mt 10:34–35). Seepärast peame mõtlema, kui imeline ja hirmuäratav on meie Jumal oma ettenägelikkuses — et see, mida me võtame ette tüli summutamiseks, salates selle nimel alustuseks maha jumalasõna, ei tooks endaga lõpuks kaasa hoopis talumatute hädade tulva. Ja tuleb hoolt kanda, et noore ülla keisri Karli valitsemine (sest tema peal on Jumala järel nii suur osa meie lootustest) ei võtaks õnnetut, halvaendelist pööret. Ma võiksin paljude pühakirja näidete varal vaaraost, Babiloonia kuningast ja Iisraeli kuningatest näidata, kuidas nad just siis kõige rohkem oma hukule kaasa aitasid, kui nad kõige kavalamate plaanidega püüdsid oma riiki rahustada ja püsitada. Sest tema on see, kes tabab tarku nende tarkuses ja liigutab mägesid, ilma et need märkaksid (Ii 5:13, 9:5). Niisiis on meil tarvis Jumalat karta. Ma ei ütle seda mitte sellepärast, nagu oleks nii tähtsatel peadel vaja minu õpetust või manitsust, vaid seepärast, et ma ei taha jätta osutamata Saksamaale teenet, mida ma talle võlgnen. Ja nii usaldan ma end Teie armulise Majesteedi ja teie kõrgeaususte hoolde, paludes alandlikult, et nad ei laseks minu vaenlaste innukusel end põhjusetu minu vastu häälestada. Olen rääkinud.*

*Siinkohal võttis sõna üks keisri ametnikke ja nõudis, et Luther annaks oma raamatutest lahtiütlemise asjas otsekohese, “sarvedeta vastuse” (*responsum non cornutum*), pidades silmas loogikas kasutatavat väljendit *syllogismus cornutus*. Sarviliseks sülllogismiks või ka sarviku sofismiks nimetatakse dilemmat, milles alternatiivid on otsekui sarved, nii et ühte vältides satutakse teise otsa. Luther laiendas seda kujundit ja andis (nagu allpool võib lugeda) “sarvede ja hammasteta” vastuse (*responsum neque cornutum neque dentatum*). Ühe seletuse järgi meenus Lutherile üliõpilaspõlves toimunud rebaseks löömise riitus, milles muu hulgas olid atribuutideks sarved ja hambad (vt https://en.wikisource.org/wiki/Page:Thirty-five_years_of_Luther_research.djvu/110). *Tlk.*

*

Et niisiis Teie armuline Majesteet ja teie kõrgeausused nõuavad lihtsat vastust, annan ma selle sarvede ja hammasteta sel moel: kui minu süüd ei tõestata tõenditega pühakirjast või silmanähtavate põhjendustega (sest ainuüksi paavsti ega kontsiili ma ei usu, kuna on hästi teada, et nad on sageli eksinud ja iseendale vastu rääkinud), siis jään ma võidetuks kirjakohtadest, mille olen esile toonud, ja mu südametunnistus alistub jumalasõnale ning lahti öelda ei saa ega taha ma millestki, sest oma südametunnistuse vastu toimida pole ei ohutu ega aus. Jumal aidaku mind, aamen!

MARTIN LUTHERI (1483–1546) kaitsekõne Wormsi riigipäeval on üks kuulsamaid kaitsekõnesid üle aegade. Olles juba hereetiliste vaadete eest Roomas süüdi mõistetud ja kirikuvande alla pandud, sai ta veel kord võimaluse Saksa-Rooma keisri Karl V, kõrgete kirikutegelaste ja ilmalike võimukandjate ees riigipäeval oma seisukohti põhjendada või oma raamatutest lahti ütelda. Luther jäi teoloogina vankumatuks, kuid tema kõige enam tsiteeritud sõnu “Siin ma seisan ja teisiti ma ei saa” lugeja siinsest tõlkest ei leia, ehkki see fraas võtab Lutheri kõne täpselt kokku ning on siinses tõlkes ka pealkirja staatusesse tõstetud. Lutheri kaitsekõnest on säilinud tema enda lühike saksakeelne visand ja ladina täisvariant, kust need sõnad puuduvad. Kuna küsimused-vastused ja kõned esitati Wormsis nii ladina kui saksa keeles, saab eeldada ka saksakeelse versiooni olemasolu, mida pole aga säilinud ja milles võis olla väikesi lahknevusi ladina variandist. Saksa tõlgetesse-ärakirjadesse see manifestiline väljend varsti ilmubki. Tõlkest puuduvad ka vaheküsimused, mida Lutherile esitati. Esinduslik kogu Wormsi ülekuulamise materjale, sh protokollid ja vastaspoole üleskirjutused, on avaldatud Lutheri kogutud teoste, nn Weimari väljaande 7. köites (lk 814–887), mille põhjal on tehtud ka sinne tõlge.

Karl V teadaandele, milles keiser jäi sama vankumatult kiriku senise õpetuse juurde, järgnes sama aasta 8. mail Wormsi edikt, millega keelati Lutheri kirjutiste lugemine ja levitamine ning ta kuulutati lindpriiks — keegi ei tohtinud teda enda katuse alla võtta. Tänu Saksi kuurvürsti Friedrich III Targa abile oli Luther selleks ajaks juba varju leidnud Wartburgi lossis Eisenachi lähedal.

Marju Lepajõe

KEISRI TEADAANNE

Karl V

Tõlkinud Kalle Hein

Te* teate, et ma põlvnen ülla saksa rahva ülikristlikest keisri-
test, Hispaania katoliiklikest kuningatest, Austria ertshtersogitest
ja Burgundia hertsogitest, kes kõik olid surmani Rooma kiriku
ustavad pojad, kaitstes alati Jumala auks, usu kasvatamiseks ja
hinge lunastamiseks katoliku usku, pühasid kaanoneid, seadusi,
õpetusi ja kombeid, ning kelle surma järel on loomu- ja pärimis-
õiguse kohaselt need pühad katoliiklikud kohustused meile jäe-
tud, et me elaksime ja sureksime nende eeskujul, millele toetudes
me olemegi oma eelkäijate tõelise jälgendajana seniajani Jumala
armust elanud. Seepärast olen otsustanud au sees pidada kõike,
mida mu eelkäijad ja mina ise oleme praeguseni au sees pidanud,
eriti seda, mida nimetatud eelkäijad kirjutasid ette nii Konstanzi
kirikukogul** kui ka teistel kirikukogudel; sest on selge, et see

**Eigenhändige Erklärung des Kaisers, daß er gegen Luther
vorzugehen beabsichtige. April 19. — *Deutsche Reichstagsakten un-
ter Kaiser Karl V. Jüngere Reihe. Zweiter Band. Bearb. von Adolf
Wrede. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1896, S. 594–596.***

* Kui Luther oli Wormsi riigipäeval pidanud kõne 18. aprillil 1521,
siis järgmisel hommikul kutsus keiser sealsamas enda juurde kuurvürs-
tid ja hulga vürste ning küsis neilt, mis peaks nüüd edasi saama. Kui
need palusid mõtlemisaega, laskis keiser neile ette lugeda (algul prant-
suskeelses originaalis ja siis saksakeelses tõlkes) oma arvamusalalduse,
mis saadeti seejärel Rooma ja loeti seal ette 11. mail toimunud konsis-
tooriumil. *Tlk.*

** 1414–1418 toimunud roomakatoliku kiriku oikumeeniline kiriku-
kogu, mis lõpetas suure skisma Rooma ja Avignoni paavstide vahel ja
kus valiti üheksainsaks paavstiks Martinus V. Sel kirikukogul kuulutati

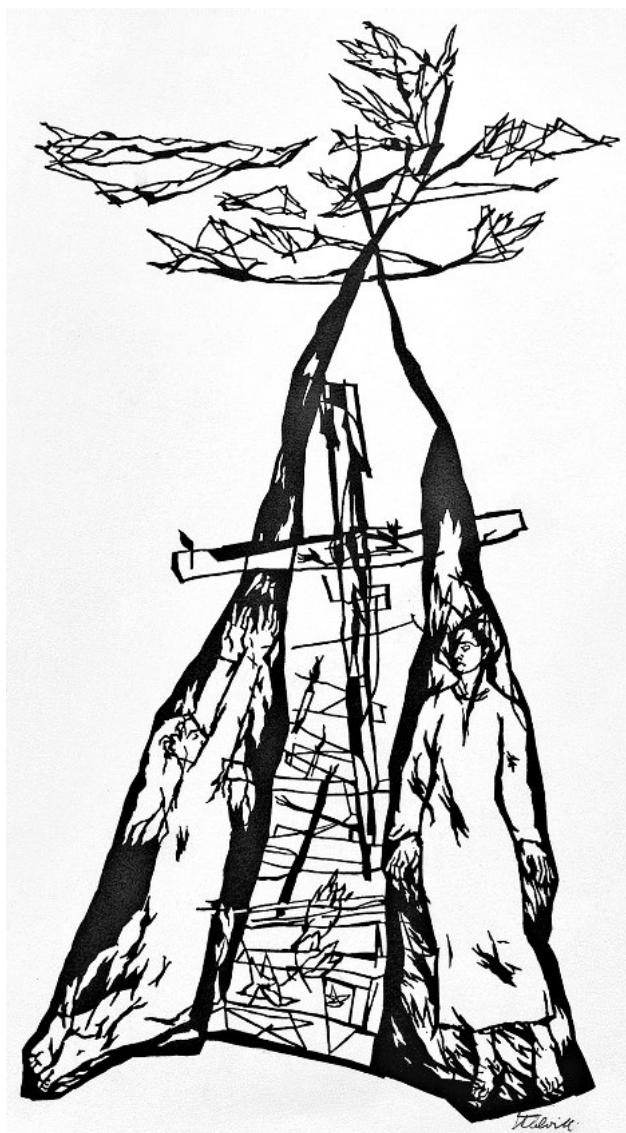
üks vend eksib oma arvamuses, mis on vastuolus kogu kristlaskonna tõekspidamistega rohkem kui tuhande aasta vältel kuni tänapäevani välja ning mille järgi kogu nimetatud kristlaskond on eksiteel ja on seda alati olnud; mistõttu ma olen otsustanud selles asjas mängu panna nii oma kuningriigid kui ka senjööriwaldused, oma sõbrad, oma keha, vere, elu ja hinge. Sest oleks suureks häbiks mulle ja teile, üllale ja kuulsusrikkale saksa rahvale, kes me oleme eesõigustatult ja esileküündivalt seatud katoliku usu kaitsjateks ja hoidjateks, kui meie praeguse hooletuse tõttu peaks pärast meid inimeste südamesse püsima jääma ketserlus või kas või ainult ketserluse kahtlus või ristiuse pisendamine — meie ja meie järglaste igaveseks häbiks. Ja kuulnud Lutheri kangekaelset vastust, mille ta andis eile meie kõigi juuresolekul, teatan teile: ma kahetsen, et olen nii kaua viivitanud, võtmata midagi ette Lutheri ja tema väärõpetuse vastu, ega kavatse tal enam rääkida lasta; ma tahan, et ta otsekohe ettenähtud korra kohaselt tagasi toodaks ja tagataks tema käitumise ohutus: ta ei tohi jutlustada ega inimesi oma nurjatu õpetusega ahvatleda ega tohi ta kedagi mässule õhutada. Ja nagu öeldud, olen ma otsustanud tegutseda ning talle vastu astuda kui kurikuulsale ketserile, ja palun teil selles asjas arvamust avaldada heade kristlastena, nagu on teie kohus ja nagu te olete mulle lubanud.

Kirjutatud oma käega 19. aprillil 1521.

Carolus

KARL V (1500–1558) oli Habsburgide soost Saksa-Rooma keiser (1519–1556) ja Hispaania kuningas (1516–1556), loobus troonist.

ketseriks ja mõisteti surma Jan Hus, keda võib pidada reformatsiooni eelkäijaks. *Toim.*



HERMAN TALVIK. Puhastus II (1950)

MARTIN LUTHERI JA REFORMATSIOONI TÄHENDUS TÄNAPÄEVAL

Thomas-Andreas Pöder

Kaks aastat tagasi käsitlesin põhjalikumalt esimese eesti soost reformatsiooniloolase Urmas Petti (1965–2016) koostatud ja “Avaldud Eesti raamatu” sarjas kirjastuse Ilmamaa väljaandel ilmunud väga mahukat valimikku Martin Lutheri kirjutistest (Luther 2012; Pöder 2015).¹ Toonase käsitluse kokkuvõttes pidasin tõenäoliseks, et nende “lugemise käigus meie senine pilt Lutherist ja reformatsioonist [...] teiseleb või saab koguni lammutatud”, ning osutasin vajadusele arutleda teise sammuna Lutheri teoloogia ja reformatsiooni tähenduse üle tänapäeval (Pöder 2015: 1863). Seda viimast ma käesolevas artiklis teengi.² Selleks iseloomustan kontekstiloomise eesmärgil visandlikult mõningaid tänapäevase diskussiooni tendentse. Seejärel arutlen reformatsiooni sisulise puändi, võiks ka öelda, et reformatsiooni vaimu üle. Konkretiseerimiseks peatun näidetena religioosse-maailmavaatelse pluraliseerumise ning sekulariseerumise teemadel. Mõttekäigu viin

¹Tekst kandis pealkirja “Evangeeliumile keskenduv usupuhastus”. Selle põhiosa moodustas kronoloogiliselt üles ehitatud kogumiku viljakat lugemist toetav sisuülevaade, mis jaotas kirjutised nelja rühma: 1. reformatoorse mõtte sissejuhatuse, 2. reformatoorse mõtte avamine edasijõudnutele, 3. reformatoorse mõtte avamine ja proovilepanek ühenduses ühiskondliku koostelu põhiküsimustega, 4. teoloogilised eriprobleemid. Sealt leiab ka valiku kommenteeritud soovitusi sekundaarkirjanduse kohta (vt Pöder 2015: 1862 jj).

²Olulise täiendusena nimetan viimase aasta jooksul kirjutatud ning lähiajal ilmuvaid töid “Evangeelium ja usuvabadus: reformatsiooni teoloogia ja vaimuse põhijooni” (Pöder 2017a) ning “Luterluse hetkeseisust ja tulevikuperspektiividest Eesti näitel” (Pöder 2017b).

lõpule radikaalse ettepanekuga, kuidas võiks reformatsiooni olevikulisust mõista siin ja praegu.

1. MEIE KAASAEGNE DISKUSSIOON JA SELLE TENDENTSID

Martin Lutheri ja reformatsiooni³ tänapäevase tähenduse tunnistajaks on omal moel kindlasti see tohutu kogus raamatuid ja artikleid, mis viimastel aastatel on maailmas kirjutatud reformatsioonist — selle eeldustest, algus(t)est, toimumiskäigust, tagajärgedest ja tähendusest. Ootuspärasteks näideteks reformatsiooni meenutamisest ja suhestumisest sellega on muidugi ka lugematu arv konverentse, loengu- ja seminarisarju, näitusi,⁴ muusika-, teatri- ja kunstiüritusi, mis on seotud usupuhanud 500. aastapäevaga. Sama raskesti hoomatav on vähem traditsiooniliste ettevõtmete arv ja mitmekesisus, mida esindagu siinkohal üksnes Euroopa reformatsioonilinnade projekt,⁵ mille raames on vastav tiitel omistatud ligi sajale reformatsiooniga oluliselt seotud Euroopa linnale ühtekokku 17 riigis — nende seas ka Tallinnale ja Tartule —, mänguasjatootja Playmobili ülipopulaarseks osutunud 7,5 cm kõrgune Martin Lutheri mängufiguur ning üleskutse tähistada reformatsiooni juubeliaastat Eestis õunapuude istutamisega.⁶ Ja muidugi toimuvad reformatsiooni juubeli puhul sellega

³Uutest ingliskeelsetest Lutheri biograafiatest tõstan esile kaks: Hendrix 2016 (teoloog, reformatsiooniloolane) ja Schilling 2017 (Euroopa varase uusaja uurija). Sissejuhatavalt reformatsiooni eelloo, käigu ja mõju kohta: Schorn-Schütte 2016 (varase uusaja uurija); Leppin 2012 (teoloog, hiliskeskaja ja reformatsiooni uurija).

⁴Eestis nt rändnäitus “Reformatsioon 500” (koostajad: Sigrīd Põld, Janis Tobreluts; esmaesitlus 9.09.2016 Tallinna Linnavalitsuses); Harjuma muuseumis “Kirik keset küla: 500 aastat reformatsioonist” (autor: Priit Rohtmets; avatud 20.05.2017–6.01.2018) ja Eesti Ajaloomuuseumis “Kelle usk on õige?: 500 aastat reformatsioonist” (kuraatorid: Krista Sarv, Tiina Kala, Juhan Kreem; avatud 21.06.2017–13.05.2018).

⁵<http://reformation-cities.org/?lang=en> (vaadatud 17.08.2017).

⁶www.eelk.ee/et/vabaduse-teetahised/istutame-ounapuud/ (vaadatud 17.08.2017).

spetsiaalselt seotud ja seda ka otsesõnu teemaks võtvad jumala-teenistused.

Varasemate suurte reformatsiooni aastapäevadega võrreldes leiab seekord reformatsiooni mäletamine, selle tähistamine ja kriitiline järelemõtlemine selle tähenduse üle aset mitmeti teisenenud olukorras (vrd Schilling 2017c: 128 jj).

1.1. Esimese asjana on oluline nimetada, et 2017. aastal toimub reformatsiooni mäletamine, meenutamine ja tähistamine — nii Eestis kui väga mitmel pool mujal — *demokraatlikus* ruumis ja õhustikus. Võib öelda, et võrreldes varasemate reformatsiooni suurjuubelitega on poliitiline olukord praegu hoopis teistsugune. Aga ka üldisemalt öeldes ei ole reformatsiooniga suhestumine selle 500. aastapäeval midagi, mis oleks kuidagi ülevaltpoolt, ühe instantsi poolt juhitud-valitsetud, vaid midagi, mis toimub eri kontekstides,⁷ eri tasanditel ja millele vaadatakse väga mitmesugustest vaatepunktidest ning millega ühenduses puudub isik või institutsioon, millel oleks siin juba n-ö ette ja enesestmõistetavalt teistega võrreldes tõlgendamis- ja tegutsemiseelis.⁸ Ka igasugused varasemad, õigupoolest ka alati küll vaid piirkondliku ulatusega enesestmõistetavused selles, milles reformatsiooni ajalooline ja tänane tähendus seisneb, on kas unustatud või minetanud oma vahetu veenvuse. Tõsiasi on, et diskussioonis Martin Lutheri ja reformatsiooni tähenduse üle osalevad väga mitmed teadusdiszipliinid ja sugugi mitte üksnes teoloogia. Väärtustatakse inter-, multi- ja transdisiplinaarset kaasamist, diskussiooni ja väitlust. Toimub eri hääle ja seisukohtade kohtumine, väitlemine poolt

⁷Nt Saksamaa Liitvabariik oli 2013. aasta seisuga eraldanud mitmesugustele reformatsiooni 500. aastapäevaga seotud projektidele ligi 35 miljonit eurot, lähtudes arusaamast, et reformatsioon ei puuduta üksnes kirikuid ega mitte ka üksnes Saksamaad, vaid tal on üleilmne tähtsus (Saksamaa... 2013).

⁸Nt Eestis kutsuti Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku (EELK) initsiatiivil kokku reformatsiooni 500. aastapäeva tähistamist toetama-koordineerima laiapõhjaline ja avatud ümarlaud, kus on erinevate elualade, institutsioonide ja konfessioonide esindajad (vt www.reformatsioon500.ee). EELK juhindub reformatsioonijuu-
beli tähistamisel kontseptsioonist “Vabaduse teetähised 2017–2018”.

ja vastu, ühiste (vahe)tulemuste tuvastamine (vt nt Hein 2017), taasvaidlustamine jne. See ei käi ainult teoloogia ja teiste distsipliinide kohta, vaid ka teoloogiasiseselt.

Reformatsiooni 500. aastapäevale mõeldakse ja seda tähistatakse väga erinevate huvide, kaalutluste ja tonaalsustega, mis omakorda kombineeruvad ja põimuvad väga mitmeti. See ei ole midagi, mis läheks korda nt üksnes luterlastele või luterlikele kirikutele või siis ka laiemalt üksnes kristlaskonnale. Epohhilise kaaluga sündmusena inimkonna ajaloos — sündmusena, mis oluliselt ja pikas perspektiivis teisendas ühiskondlikku elukorraldust ning mille religioossed, kultuurilised ja sotsiaalsed mõjud ulatuvad meie kaasaega — on see ju igal juhul tähendusrikas ja pakub sageli huvi ka neile, keda reformatsiooni religioosne mõõde jätab võib-olla ükskõikseks.

1.2. Teine asi, mis iseloomustab reformatsiooni 500. aastapäeva, on see, et üldse esmakordselt tähistatakse reformatsiooni suurt aastapäeva *oikumeeniliselt*. Ehkki reformatsioonil on kristlik-religioosse uuenemisliikumisenä 16. sajandi Euroopas muidugi eriline koht luterlikus enesemõistmises ja variatsiooniderohkes luterlikus konfessioonikultuuris, rõhutavad tänapäeva luterlased ja luterlikud kirikud — nii Eestis kui mujal maailmas —, et reformatsioon ei ole kindlasti mitte üksnes mingi luterlaste või luterliku kiriku pärand ja omand, vaid tegu on sündmusega, millel on — endiselt — tähendus kõigile kristlikele kirikutele, kristlikule kirikule tervikuna. Arusaamine reformatsioonist kui oikumeenilisest sündmusest kätkeb endas niisiis jaatust, et reformatsiooni puhul on teemaks midagi, mis on endist viisi — ja positiivses mõttes — tähtis kogu kristlaskonnale (ning muidugi mitte üksnes kristlaskonna, vaid inimkonna, looduse ja universumiga ühenduses). Reformatsiooni tähendust ei ole mõistetud piisavalt, kui seda mõistetakse ja tähistatakse luterlaste ja luterliku kiriku konfessionaalse eneseprofileerimisena ja vastandumisena teistele konfessioonidele eesotsas roomakatoliiklusega.

Niisiis, reformatsiooni tähendusele mõteldakse meie kaasajal olukorras, mida on valmistanud ette 20. sajandi oikumeeniline liikumine. See väljendub muu hulgas asjaolus, et refor-

matsiooni ja selle tähenduse kohta — ka ühenduses nende enesemõistmisega — kirjutavad muidugi luterlased ja teiste suurte 16. sajandil alguse saanud protestantlike traditsioonide (reformeeritud, *resp.* kalvinistlikud ja zwingliaanlikud traditsioonid), aga nt ka vabakirikliku ja baptisti või metodisti traditsiooni esindajad (vt nt *Ökumenische Rundschau*, 2017, nr 3, erinumber “Reformatoorsed identiteedid”). Näitena oikumeenilisest rõhuasetusest nimetaksin 2017. aasta alguses toimunud kaht suurt rahvusvahelist tippkonverentsi, mis kuuluvad peasündmuste hulka reformatsiooni 500. aastapäeva oikumeenilisel tähistamisel. Nimelt Roomas toimus roomakatoliiklaste (Vatikani väga kõrgetasemelisel osalusel) ja luterlaste rahvusvaheline ühiskonverents “Luther ja sakramendid”. Veidi hiljem toimus Thessalonikis suur rahvusvaheline konverents “1517–2017: 500 aastat reformatsiooni”, kus õigeusu ja luteri teoloogid paljudest ülikoolidest arutasid reformatsiooni ja selle tähenduse üle. Konverentsi patrooniks oli õigeusu kiriku vaimne juht, oikumeeniline patriarh Bartholomeus.⁹

1.3. Kolmas oluline moment on see, et reformatsiooni üle mõtlemine, selle meenutamine ja tähistamine on midagi sellist, mis toimub *üleilmsel horisondil* (vt nt ajakiri *Concilium*, 2017, nr 2, erinumber “Reformatsioon üleilmses perspektiivis”; Luterliku Maailmaliidu reformatsiooni teema-aastate kogumikku *Jumala armu poolt vabastatud*, Burghardt 2016). See tähendab ühelt poolt arusaamist, mis meile siin Eestis on muidugi enesestmõistetav, et reformatsioon ei ole mitte ainult Saksamaa, Saksimaa ja sakste asi, vaid midagi sellist, mis on algusest peale mõistetav üksnes siis, kui pidada silmas Euroopa ning — nagu tänapäeva ajalooteadus rõhutab — üleilmset konteksti (vrd Schilling 2017a). Aga teiselt poolt tähendab see ka teadvustamist, et aastal 2017 mõeldakse reformatsiooni kiriklik-religioosse tähenduse üle ja seda tähistatakse üle maailma.

⁹Konverentsi sessioonid, kus alati astusid üles nii evangeelsed kui õigeusu teoloogid, olid pühendatud järgmistele teemadele: “Reformatsiooni põhjused”, “Luther”, “Teised reformaatorid”, “Õigeusu kiriku ja reformaatorite vahelised kontaktid ja dialoog”, “Luterlaste ja katoliiklaste kahepoolne dialoog”, “Reformatsioon ja Euroopa kultuur”, “Reformatsiooni tähtsus tänapäeval ja tulevikuperspektiivid”.

See asjaolu on oluliselt seotud dünaamikaga, mis nõuab ja väärrib üha enam tähelepanu ka Euroopas ja Eestis: nimelt on ka luterlik kristlaskond tänapäeval üha enam liikumas oma traditsioonilistest vanadest keskustest uutesse kontekstidesse (vrd Westhelle 2014: 15–18). Luterluse traditsiooniliseks ruumiks on olnud Euroopa: Saksamaa, Põhjamaad (Rootsi, Taani, Norra, Island, Soome) ja ka Baltikum (Eesti-, Liivi- ja Kuramaa). Hiljem on lisandunud olulise keskuseks Põhja-Ameerika. Eesti olukord on võrreldes Teise maailmasõja eelse ajaga religiooskes plaanis muidugi radikaalselt teisenenud ning luterlik kirik ja kristlaskond moodustab praeguses Eestis ühe vähemuse. Nüüd liigub luterlik kirik üha enam lõunapoolkerale (Aafrikasse, Aasiasse, Ladina-Ameerikasse). Nüüdseks on umbes 40% luterlastest uues kontekstis, kuhu luterlus ja reformatsioon jõudis 19. ja 20. sajandil. See tähendab, et need on sellised kontekstid, mis mõistavad end seotuna reformatsiooni pärandiga, Martin Lutheriga, ent samas on nendest 16. sajandi sündmustest Wittenbergis väga kaugel — nii ajaliselt kui ruumiliselt. Erinevalt traditsioonilistest kontekstidest, kus luterlased on olnud sageli enamuspositsioonis, on nad nüüd sageli vähemus teiste kristlaste, ent ka teiste religioonide seas. Need uued kontekstid suhestuvad Lutheri ja reformatsiooniga — ja teevad seda sageli teadlikult distantseerudes eelnimetatud vanades keskustes valitsevatest tõlgendustraditsioonidest. Tähelepanuväärseim teoloog, kes on järjekindlalt ja otsustavalt selles uues olukorras Lutheri, tema teoloogia ja üldse reformatsiooni tähenduse ning erinevate kontekstide kriitilise üksteiserikastamise üle mõtelnud, on minu hinnangul Brasiilia päritolu Vítor Westhelle (vt kõige olulisemana: Westhelle 2017).

1.4. Üks telg, millel ühele või teisele poole kaldumise najal saab iseloomustada arutelusid Lutheri ja reformatsiooni üle, on muidugi historiseerimine ja aktualiseerimine. Ühelt pool niisiis Lutheri teistsugususe rõhutamine: *Luther on võõras* võõras ajas. Just ajaloolis-kriitiline uurimine aitab teadvustada seda erinevust, mis valitseb 16. sajandi ja 21. sajandi alguse vahel — distantseerumise toonase ja praegusaegse maailma, toonase ja nüüdse ühiskonna, toonase ja praeguse kiriklik-religioosse olukorra, aga ka poliitilise, majandusliku, haridusliku jne olukorra vahel. Kõigis neis ühiskond-

liku elu tahkudes on suured erinevused. Ka elutunne ja eluhoiak, mis iseloomustas Lutherit, on meie võõras. Ta on võõras inimene võõras kontekstis. Nii on küsimuseks, mida tähendab see võõras Luther meile. Kas ta saab midagi tähendada?

Telje teine äärmus oleks *meie oma Luther*, Luther kui oma poiss. Selle näiteks on kujutus, et meie ju oleme luterlased ja sellistena enesestmõistetavalt teame ja tunneme Lutherit — seda, mis on luterlik, seda, mida tähendab reformatsioon. See, mida me kristlaste ja kirikuna teeme ja mõtleme, ongi see, mida tähendab Luther ja reformatsioon. Kokkuvõttes on tegemist naiivse intiimsusega, oma konteksti ja olukorra samastamisega toonase kontekstiga.

Telje äärmused paistavad mõlemad küsitavad ja viljatud. *Historiseerides* Lutheri ja reformatsiooni ajalooliseks sündmuseks, mis oli kunagi kusagil, siis järjekindlalt sellel liinil liikudes saame tegelikult üksnes üha enam ja täpsemalt näidata vaid distantsti: teadvustada üha enam lõhet “seal ja toona” ning “siin ja praegu” vahel. Kuidas ehitada silda? Kuidas on mõistmise (ja ehk koguni muutumise) ootuse ning töotusega? Mis on reformatsiooni tähendus meile? Kas see saab tähendada midagi, mil oleks mingi suunda näitav, tulevikku näitav jõud? Et see kätkeks endas mingisugust töotust meie isikliku elu jaoks või ka meie kooselu jaoks kirikuna või ühiskonnana või inimkonnana või — veelgi hõlmavamalt — looduna üldse? Nii et kas ja kuidas ehitada silda?

Ja teisalt, kui Luther on “oma poiss” ja reformatsioon “meie asi”, siis võib toimuda instrumentaliseerimine. Neist tehakse tööriistad mingisugustele tendentsidele, taotlustele, eesmärkidele, mis meil on oma kontekstis siin ja praegu ja mille saavutamiseks me neile toetume. Lühidalt: me õigustame oma praeguseid tegutsemisi ja arusaamu Lutheri ja reformatsiooniga. Sellisel juhul puudub vajalik katkestus, mis võimaldaks avastada midagi, mis on võib-olla ootamatu ja üllatav, aga oluline, tähenduslik ja uut tulevikku avav ka praegu.

1.5. Reformatsiooni *mõju* on *mitmetahuline ja pikaajaline*. Religioossetest algimpulssidest välja kasvades kujundas see uuesti ümber inimeste spirituaalsuse ja igapäevaelu: selle, millises staa-

tuses ja võtmes mõisteti inimeste ühiskondlik-poliitilist kooselu, kuidas suhtuti kunstidesse, haridusse jne. Tegelikult *ei ole ühiskondliku elu või kultuuri valdkonda, mis poleks puudutatud reformatsioonist*. See ei tähenda muud, kui et *usk* — see, mis on reformatsiooni keskmes — on midagi sellist, mis *puudutab kõike elus*. See on muidugi teoloogiline tõdemus, aga see õhutab ja kutsub panema tähele reformatsiooni mitmesuguseid mõjusid argipäevas, isiklikus elus, avalikus elus. Igatahes ajaloolist materjali 500 aasta kohta ja võimalusi selle ajalooliseks käsitlemiseks on palju. Ja kui söandada ikkagi küsida praegu tähendusliku, normatiivse, suunda näitava kohta — ehk ka selle töötuse kohta, mis on reformatsioonis kätketud —, siis ka selleks on võimalusteruum lai (vrd Grenholm, Gunner 2014, 2015).

Selle olukorra peegelduseks on tõsiasi, et reformatsiooni ja konkreetset Martin Lutheri teoloogilise arusaama ja reformatoorse praktika kohta on viimastel aastatel ilmunud teadustööd, mis on väga sageli kirjutatud ühisautorluses. Kui võtta Lutheri teoloogia põhiteemad ja nt küsimus, kuidas need on avaldanud ja avaldavad mõju luterlikule kirikule ning ühiskondlik-kultuurilisele ruumile,¹⁰ kus luterlased elavad ja tegutsevad, siis juba ka see on nii suur tükk, et sageli kirjutatakse raamatuid üheskoos, teemasid omavahel ära jaotades (vrd nt Heckel jt 2017; Kolb jt 2014; Beutel 2005; Wengert 2004).¹¹

Teisalt ei saa siiski loobuda katsest saada *ühe autori pilgu läbi* silme ette tervikut. Esiletõstmist väärivad viimastel aastal il-

¹⁰Saksa Evangeelse Kiriku laiemale lugejaskonnale suunatud mõju-ka kultuuri ja ühiskonna ajakirja äsjases erinumbris käsitlesid mainekad asjatundjad mõningaid reformatsiooni mõjusid. Teemadeks olid sotsiaalriik, majandus, õigus, demokraatia, tugev indiviidi väärtustamine. Erinumbri pealkiri oli sõnastatud enesekriitilise huumoriga: “Kõik Luther: Kuidas reformatsioon muutis meie maailma” (*Zeitzeichen*, 2017, nr 5).

¹¹Vrd nt ka väga head ja internetis vabalt ligipääsetavat Oxfordi Ülikooli kirjastuse Martin Lutheri uurimisesünklopeediat. Eelmisel aastal hakati artikleid (igauks ca 20 lk) üles riputama. Tänapäevaks on autoreid ja artikleid üle saja. Seda, mis on Lutheri ja reformatsiooni tähendus, sõnastatakse ensüklopeedilisele hõlmavusele ja ammendavusele pretendeerides ikkagi ainult ühise tööna.

munust eriti kaks suurt monograafilist tervikkäsitlust, mis seavad kindlasti mõõdupuid. Üks kannab pealkirja *Martin Luther — kristliku religiooni õpetaja* (Schwartz 2016), teine *Jumal Sõnas: Martin Lutheri teoloogia keelest lähtuvalt* (Ringleben 2010).

2. KRISTLIKU RELIGIOONI RE-FORMATSIOON: REFORMATSIOONI VAIM(SUS) JA SELLE MÕJUD

Keskendun selles peatükis Lutherile ja luterlikule reformatsioonile,¹² ehkki loomulikult ei olnud Luther ainus reformaator ning ka reformatsioonist on võimalik kõnelda mitmuses. Reformatsioonile lähenen teoloogilisest vaatepunktist, nähes seda esmajoones religioosse uuenemisliikumisena. Reformatsioon on kristliku religiooni (vrd Schwarz 2016) re-formatsioon. Kuidas võiks sõnas-tada reformatsiooni koodi, selle võtmesõnumit? Milline on reformatsiooni vaim?

2.1. Üheks näiteks selle kohta, kuidas reformatsiooni ja Martin Lutheri teoloogia sõnumit tänapäeval püütakse kokku võtta, on väide, et sellesse kätketud põhiimpulss on *võrdsuse printsiip* (nt Stjerna 2014: 91). Selle väite toeks saab tuua mitmeid kaalutlusi, pidades silmas reformatsiooni keskseid arusaamu.¹³

Reformatsiooni võtmetähendusega põhiveendumuse valguses — selle arusaamise valguses evangeeliumist, mida sõnas-tab reformatoorne õigeksmõistuõpetus (vrd Härle 2006; Jüngel 2013) — paistavad eranditult kõik inimesed sellisena, kes vajavad Jumala armu. Kõik on patused. Ja siit tuleneb ka kuulus viis, kuidas Luther määratles teoloogilise kõne teema ja selle, mis on teoloogilise tunnetuse keskmes: suhe Jumala kui halastaja ja õigeksmõistja ning inimese kui patuse ja hukkamõistetu vahel. Sellele

¹²Reformatsioon jõudis praeguse Eesti aladele teadupärast mõne aastaga. Tallinna ja Tartu (ja Riia) rahvaga suhtles kirja teel Luther ka isiklikult.

¹³Stjerna näeb võrdsust kui luterluse “tuumväärtust” otseselt seotuna “kaasatuse” ja “spirituaalsusega” (Stjerna 2014: 87) ning rõhutab — õigusega —, et reformatsioon oli esmalt ja ennekõike reformatsioon spirituaalsuse valdkonnas (samas: 90).

suhtele on suunatud kogu teoloogiline tunnetus ja kõne. Teisiti öeldes: evangeeliumist lähtuvalt saab uuendatud kõik see, mida üteldakse Jumala, inimese ja maailma kohta (nii see, kes ikkagi on Jumal ja kes on Looja, kui see, mis on loodu ja kes on inime-
ne). Nähtavaks saab igal juhul niisiis see, et just armuvajamises on kõik inimesed võrdsed — keegi ei ole eelisolukorras. Ja teiselt poolt saab nähtavaks armu radikaalsus: see, kuidas Jumal kingib inimesele oma armu, oma halastuse evangeeliumis Jeesusest Kristusest, sõltumatult mingitest teenetest või eelnevalt täidetavatest tingimustest.

Kui mõelda nii, siis tuleb tõepoolest esile, et võrdsuse ehk egalitaarsuse mõõde on reformatsiooni juures midagi väga olulist. Sellega on muidugi otseselt seotud ka reformatoorse teoloogia ja luterliku kiriku jaoks nii oluline üleüldise preesterluse põhimõte (ja selles sisalduv rõhk *kaasatus*ele): arusaam, et kõik ristitud on ühtmoodi — nimelt usus ja mitte kuidagi hierarhiselt — Jumala ees ning kõik ristitud on ühtmoodi kaasatud ja kutsutud olema tunnistajateks jumalasuhtest, millel rajaneb meie suhe iseenda, ümbritseva ja kogu tegelikkusega. Siin ei erine ei paavst, piiskop ega nn ilmik üksteisest.

Ühtlasi sisaldab evangeeliumi poolt vabastatud saamise kogemus, andestusekogemus — millesse on kätketud patuse olukorra kui uskmatus ehk Jumala mitteusaldamise tunnustamine (vrd Nüssel 2016) — otsustavat muutust. See on inimese teistdamine: tema suunamine ja avamine Jumalale — just seda ju usk reformatoorses mõttes ennekõike ongi, nimelt avanemine Jumalale, Jumala usaldamine — ning teiselt poolt pöördumine armastuses kaasinimeste kui Jumala ligimeste, kogu kaasloodu kui Jumala loodu poole (vrd Pöder 2017a). Nii et evangeelium Jeesusest Kristusest, mida kuulutatakse ja tunnistatakse, on see keskne sündmus, mis vabastab inimese ja muudab teda niimoodi, et avab ta Jumalale — usaldusele Jumala vastu — ja inspireerib pöörduma teenivas solidaarsuses, tähelepanelikkuses ja hoolimises kaasinimese ja kogu loodu poole.

Eelöeldu on kahtlemata laialdaselt — ja minugi poolt — jagatud viis kirjeldada reformatoorset arusaamist kristlikust usust ja elust. Sellel taustal on kindlasti mõistetav ka väide, et võrd-

sus ongi reformatsiooni sisuline tuum, ning järelalus, et mistahes ebavõrdsuse ilmingud on väära allutamise ja ahistamise ning see- ga patu ilmingud, s.t sellised, mille vastu kristlased on kutsunud astuma nii mõtte, sõna kui teoga.

Ehkki ka selles on tõemoment sees, on ideoloogilise ületõl- gendamise ja problemaatilise üldistamise oht suur. Tähelepanu- ta võivad jääda erisused suhetes, mis võib-olla maises elukor- ralduses on — või peaksid olema — jätkuvalt olulised ja mil- le käsitlemine võrdsuse-ebavõrdsuse suhetena (allutamise ja allu- mise paradigmas) on pigem lihtsustav tasalülitamine. Samas, na- gu reformatsiooni sajanditepikkune retseptatsioonilugu tunnistab, on ühiskondlike ebavõrdsuste — ka ühiskondadevaheliste eba- võrdsuste — *status quo* vildakas legitimeerimine olnud problee- miks just ka seal, kus mõistetakse end kindlalt seisvat nt luterlikus traditsioonis (vrd J.-C. Pöder 2017). Võrdsuse põhimõtte esitle- mine reformatsiooni võtmesõnumi ja üldprintsibiina näib aga ik- kagi reduktsionistlik ja nõuab igal juhul kriitilist, senisest ilmselt kriitilisematki küsimist, millised on meie ühiskondliku ja üleilm- se koostelu jätkuvalt olulised ja õigustatud erinevused ning millis- te erinevuste säilitamises ja toetamises peegeldub kuri ebavõrdsus ja meie ebainimlikkus. See on avaliku arutelu ja väitluse koht. Arusaamu on väga erinevaid — ka kirikute sees. Suur küsimus on, kuidas suhtuda arusaamade erinevusse ning kuidas — milli- ses vaimus — selle pluraalsusega ümber käia. Selle juurde tulen järgmises peatükis tagasi.

2.2. Teine näide sellest, kuidas reformatsiooni tänapäevast tä- hendust võidakse kokku võtta, kasutab kolme märksõna: *vaba- dus, individuaalsus, subjektiivsus* (vt Barth 2004; selle kohta kommenteerivalt-korrigeerivalt vt Pöder 2014). Üks teoreetiliselt võimsamaid ja meetoodiliselt nõudlikumaid tänapäeva teolooge ja religioonifilosoofe Ulrich Barth taandab reformatsiooni täna- päevalgi aktuaalse sõnumi teadliku kriitilise selektsiooni käigus just neile kolmele väärtusele või põhimõttele, millel reformat- sioon olevat aidanud pääseda kehtivusele ning mis on jäävalt olu- lised (toona olid need loomulikult põimunud sellega, mis nüüd

põhjendatult mõjub anakronistliku ja tähendusetuna — materjali kriitiline selekteerimine on vältimatu).

Pärida reformatsiooni tänapäevase tähenduse kohta teoloogilisest vaatevinklist on küsida, mida tähendab mõista reformatsiooni religioosse sündmusena — sündmusena, mille käivitavaks mootoriks on spirituaalne impulss. Seega, kuidas ikkagi mõista reformatsiooni teoloogiliselt?

2.3. Üks asi on vaadelda reformatsiooni ajalooliselt, *ajaloolise sündmusena*, mis on kunagi toimunud, ja ütelda, et sel on mõjud, mis ulatuvad erinevatesse ühiskonnaelu valdkondadesse. Neid saame uurida ajaloolastena, sotsiaalloolastena, kultuuriloolastena, majandusloolastena, mõtteloolastena, religiooniloolastena jne. Ja niivõrd kui reformatsioon ning Martin Lutheri tegevus ja ideed on ajaloolised nähtused, kujundavad nad mingisugusel kombel loomulikult ka meie tänast päeva, isegi kui me seda enesele ei teadvusta. Isegi Eestis võivad meie ühiskondliku elu mitmed struktuurid, vormid ja ilmingud osutada tunnistajateks sellest, et elame niisuguses kultuuriruumis ja sotsiaalses kontekstis, mille kujunemisel on oluline roll ka luterlikul reformatsioonil.

Uueas uurimises kasutatakse mõistet “konfessioonikultuur” (vt nt Pohlig 2016), mis rõhutab asjaolu, et kristliku religiooni ja selle dünaamika mõistmiseks kristlike kirikute ja usutunnistuste mitmekesisuses ei ole võimalik piirduda vaid tähelepanuga nt institutsionaalsele korraldusele, õpetusele või religioossetele praktikatele (n-ö vagadusvormidele) kitsamas mõttes. Kui kujutleda ühe näitena Põhjamaid, kus luterlik konfessioonikultuur on sajandite vältel arenenud ja kujundanud kaasa ühiskondlikku elukorraldust ja -laadi,¹⁴ ja võtta teiseks näiteks Pakistan, ning elada kuu aega ühes või teises, siis on võimalik tajuda kultuuride erinevusi, mis on seotud ka religiooni(kultuuri)de erinevusega.

¹⁴Vastupidiselt ka Eestis kohatavale eksiarvamusele, et luterlusele on omane inimeseksolemise sotsiaalse-relatsioonilise mõõtme tagaplaanile nihkumine, on õigusega viidatud Põhjamaade ja Saksamaa riiklike sotsiaalhoolekandesüsteemide, nn heaoluühiskonna ja sotsiaalse turumajanduse seostele luterliku konfessioonikultuuriga.

Arvestades asjaolu, et võõrkeelena kõneldakse meil üha enam inglise keelt, väärrib rõhutamist, et Eesti on olnud sajandeid reformatsiooni retseptsiooniruumiks just selle luterlikul kujul. Inglise keelses ruumis tuntakse reformatsiooni eelkõige pigem kalvinistlikus ja just puritanistlikus vormis. Nii et kui ingliskeelses ruumis räägitakse reformatsioonist või protestantlusest selle n-ö klassikalisel või traditsioonilisel kujul, siis see, mida peetakse silmas, on tavapäraselt ja tüüpiliselt reformatsioon Inglise ja hilisemal Põhja-Ameerika puritaanlikul ja mitte luterlikul kujul.¹⁵ Nende kahe vahel on aga vägagi olulised erinevused.

Seetõttu võiks reformatsiooni tähendus aastal 2017 seisneda Eesti ruumis ka selles, et see aitab teravdada taju *religiooni ja ka kristliku religiooni mitmekesisuse suhtes*. Religiooni ja ka kristlikku religiooni leidub ajaloos üksnes selle faktiliselt elatud kujude mitmekesisuses. Tänapäeva maailmas on ülesandeks teravdada pilku ja õppida eristama asjassepuutuvaid erinevusi, mitte eeldada naiivselt ja tasalülitavalt, et kõik religioonid on lõppkokkuvõttes ju üks religioon kõik (ja nii võib see meile rahulikult ükskõik olla). Martin Luther ja reformatsioon aitavad teadvustada nii seda, et kristlik religioon on — ja on õigupoolest olnud algusest peale — eristuvalt, sageli väga oluliselt eristuvalt paljukujuuline, kui seda, et eri religioonide sisulised eripärad ja tõetaotlus — religioonide paljus — ei ole taandatavad näiteks mingile universaalsele sotsiaalsele või psühholoogilisele funktsioonile (isegi kui see mingis seoses ja mingil eesmärgil võib osutada otstarbekaks ja olla mingites piirides seletusjõuline).

Igal juhul on üks asi niisiis nentida — ja see on loomulikult igati õigustatud ja vajalik —, et reformatsioon on ajalooline sündmus, millel on ajaloolised mõjud, ning uurida, milles täpselt need siis ikkagi võiksid seisneda.

¹⁵Tüüpiline näide on siin Robert Yelle, üks Ameerika Ühendriikidest pärit juhtivaid kaasaegseid religioonisemiootikuid, kes oma senistes raamatutes on naiivselt ja ülimalt ühekülselt samastanud reformatsiooni — ja selle, mis on n-ö tüüpiliselt protestantlik — Inglise puritanismiga (vt Yelle 2013).

2.4. Teine, eelnimetatust mitte lahutatav, küll aga eristuv ja eristatav asi on see, kui reformatsiooni mõistetakse *evangeeliumis avaliku Jumala kohaloluna*. Selliselt võib sõnastada kristlik-luterliku perspektiivi reformatsioonile. Nii paistab reformatsioon — selle allikas ja olemus — usu silmadega nähtuna. Just seetõttu on õigeksmõistuõpetus ka Lutheri ja reformatsiooni jaoks teoloogilise tunnetuse võti (vt Pöder 2017a: punkt 2; 2017b: punkt 1). Seega, reformatsiooni sisuline tuum on eripärane avastus või pigem taasavastamine, kes ikkagi Jumal on, ja see tähendab ühtlasi, kes mina olen ja kes Jumal on minu ja meie, kõigi ja kõige jaoks.

Kui teoloogia teemaks on Looja ja loodu suhe, Jumala ja inimese suhe (millele on ligipääs ja mida käsitletakse inimese jumalasuhe perspektiivist), siis üks võimalus on näha seda tingimustlikus võtmes: “Jumal on see, kes on sinu suhtes heatahtlik, juhul kui sa täidad need ja need tingimused”. See on seaduse loogika: *kui* sa teed seda ja seda, *siis*. . . Reformatoorne arusaam näeb seevastu kesksena töotust: Jumala otsustav sõna on töotuse sõna — see sõna, milles Jumal jagab iseennast, olles ustav sellele, s.t vastavuses sellega, kes ta on (s.o Jumal). Niisiis, *kuna ma olen Jumal* (ja see, mida tähendab olla Jumal, saab avalikuks Jeesuses Kristuses, evangeeliumis kui rõõmusõnumis), *siis seetõttu*. . . (vrd Schwöbel 2015: 19–24). Martin Luther ja reformatsioon lükkavad tagasi sellise arusaama Jumala ja inimese suhtest, kus inimene püüab eriliste tegudega¹⁶ teenida ära Jumala meelehead, ning näeb tõeliselt inimlikku elu sellisena, mis kasvab välja Jumala armu ehk evangeeliumi kui rõõmusõnumi kogemusest ning mille signatuuriks on seetõttu tänulikkus (vt Pöder 2017a).

Luther ja reformatsioon tõstavad kristliku religiooni, kristliku usu ja elu juures taas keskmesse taipamise, et Jumal on töotuse Jumal, et Jumal kingib ennast inimesele — inimesele, kes on jumalatu. Just sellega aga, et Jumal kingib end inimesele, kes on jumalatu, s.t ei usu — inimesele, kelle jaoks Jumal ei ole teema,

¹⁶Nn heade tegude kriitika kohta, aga ka selle kohta, millised on reformatsiooni vaimus tõelised head teod — sest Lutheri järgi on usk alati “tegas asi” —, vt Luther 2017a (“Sermon headest tegudest”); Luther 2017b (“Usutunnistus”); Luther 2014a (“Suur katekismus”); tõlgenduseks vt Herms 2017a.

kes teda eirab, pilkab või põlgab —, äratav ta inimeses usalduse ja tänulikkuse enda vastu ning sellega ühtlasi armastuse ja austuse kaasinimese kui Jumala ligimese vastu, samuti kogu maailma kui Jumala loodu vastu. See on arusaamine kristlikust elust ja üldse inimeste kooselust kui sellisest, mida kannab ja lõimib töotuse ja usalduse loogika, mitte — ükskõik kuidas õigustatud — käsu ja hirmu loogika. Jumal, tõeline Jumal on seega see, keda saab usaldada — tingimatult usaldada; kelle peale saab alati, nii elades kui surres, lootuse panna; kellelt saab oodata ja võtta vastu kõike head ja ainult head.¹⁷

Reformatsioon tähendab — ka praegu — sellist laadi jumalamõistmist. Jumala armu ja heatahtlikkust ei saa ära teenida. Jumala armastus inimese ja maailma vastu sõltub ainuüksi sellest, kes on Jumal — mida ta tahab ja teeb (vrd Pöder 2010; 2017b). Just seetõttu asetavad Luther ja reformatsioon koos Uue Testamendiga usu kui usalduse jõuliselt kristliku religiooni keskmesse (vrd ka Hamm 2017) ning kritiseerivad selle tagaplaanile jäämist toonases religiooskes-kiriklikus elupraktikas (esiplaanil olid muidugi “head teod”) (vrd Luther 2017a).

3. REFORMATSIION, PLURALISEERUMINE JA SEKULARISEERUMINE

Kaks näitlikustavat punkti, mille najal ma eelöeldut pisut edasi arendan ja täpsustan, puudutavad kaht traditsioonilist, konfessionaalse lõhestatuse ja vastandumise ajast pärit, ent aeg-ajalt ka tänapäeval kohatavat etteheidet reformatsioonile (vrd nt Borgman 2017). Mida reformatsioon tähendab? Ühe etteheitekena võidakse viidata religioosse ühtsuse fataalsele lõhkumisele, kiriku ühtsuse kadumisele, kristliku õhtumaa lagunemisele. Teine etteheide on, et reformatsioon tähendab religiooni jaoks fataalset ilmalikustumise algust. Need kaks momenti on muidugi sisemiselt

¹⁷Vt Lutheri seletust esimesele käsule (Luther 2014a; Luther 2017a), kus sõna “jumal” tuuakse sisse selgitusega, et see on see, mida inime-
ne oma elus kõige olulisemaks peab; ning usu seletust (Luther 2017b; Luther 2014a). Selle kohta vt Pöder 2010.

seotud. Lõppkokkuvõttes tähendavat reformatsioon — nii kõlab grandioosne, kuid allikatega ülimalt meelevaldselt ümber käiv tootamistehede — (kristliku) religiooni pea peale pööramist: inimese asumist Jumala kohale, jumalaeitust, religiooni enesetühistamist.¹⁸ Nende etteheidete (käesoleva artikli raames põgus) kommenteerimine võiks aidata aduda õigeksmõistuõpetuses sõnastatud reformatsiooni vaimu.

3.1. *Kiriklik, religioosne ja maailmavaateline paljususe*. Tõsi, reformatsioon tõi kaasa religiooni pluraliseerumise — esmalt Euroopa kontekstis.¹⁹ Kas näha selles allakäiku? Vähemalt tööõnnetust? Tegelikult kumbagi mitte. Ajaloolase perspektiivist leidub häid kaalutlusi selle eitamiseks (vrd nt Schilling 2017: 133 jj). Teoloogilisest perspektiivist on siin oluline reformatoorse õigeksmõistuõpetuses implikatsioonina sisalduv ja seega uuenenud arusaamine Jumala kahesugusest valitsusviisist (maisest ja vaimsest)²⁰ ning sellest, kui tähtis on nende õige eristamine (mitte lahutamine) nii kristliku elu kui kristlaste-mittekristlaste vahekorra ja ühiskondliku kooselu jaoks. *Reformatoorne arusaamine evangeeliumist* — Jumala arm on radikaalne, mitte konditsionaalne ehk tingimuslik — pääseb kehtivusele sellega, kui seda mõistetakse ja tunnustatakse *ühenduses usu algusesaamisega*. Muutus uskmatusest usku on sama radikaalne kui muutus mitteolemisest olemisse (vrd Rm 4:17; Jünger 2014). Usk ise on kingitus. Usk on arm. See ei ole inimese meelevallas, ei ole tema saavutus, ei ole temapoolne “teene” Jumalale. Jumalat usaldav süda — süda,

¹⁸Nt Eesti kontekstis on sellises võtmes kristluse- ja uusajatõlgendust viljelenud Ilmar Vene (vt Vene 2002, 2009). Ajaloolaste uuemate käsitluste näitena vt Gregory 2011, teos on saanud väga vastukäiva retseptisiooni osaliseks (vt ka Gregory 2017), kriitilist käsitlust vt nt Wendebourg 2017.

¹⁹Muidugi ei olnud õhtumaa kristlus ka reformatsiooni eel sugugi monoliitne suurus, vaid oli nii ideedelt kui praktikalt märkimisväärselt kirju. Unustada ei tohi ka lõhet kristluse vahel Läänes ja Idas, kristluse kirjusust esimestel sajanditel, ennekõike aga seda, et juba Uues Testamendis talletatud tunnistus Jeesuse Kristuse evangeeliumist on paljukuline.

²⁰See on reformatoorne nn kahe riigi õpetus (vt nt Kolb 2014; Herms 1991, Herms 2005: 425–428; Pöder 2017b: punkt 2; J.-C. Pöder 2017).

mille jaoks “Jumal” on rõõmus sõna, kuna Jumal on usaldusväärseim — ei ole inimese enda kätes. Süda, mis on kogenud evangeeliumi kui tõde, on süda, mis usaldab Jumalat ning mõistab ja tänab teda selle lättena. Nagu ütleb ilmekalt ja tabavalt Martin Luther oma Väikese katekismuse seletuses usutunnistuse 3. artiklile: “Mina usun, et ma ei suuda omaenda arust või jõust Jeesusesse Kristusesse, oma Issandasse uskuda või tema juurde tulla, vaid Püha Vaim on mind evangeeliumi kaudu kutsunud, mind oma andidega valgustanud, õiges usus pühitsenud ja hoidnud, nii nagu ta kutsub, kogub, valgustab, pühitseb kõiki kristlasi maa peal” (Luther 2014b: 213).

Siit võib arutada mitmes suunas edasi, minna üksikasjalisemaks ja tõlkida metafoorsest kõnet teooriakeelde, kuid siinkohal ma seda ei tee. Oluline on tõdemus, et selles reformatoorses põhjarusaamas juurdub usu- ja südametunnistusevabaduse tunnustamine ja austamine (vt Pöder 2017a, 2017b). Südant ei saa sundida! Ometi tingib — ka Lutheri arust — just inimese südame määratletus oluliselt seda, millise tunde ja tajuga inimene elab — millistes värvides talle paistab maailm, kaasinimene, iseenda elu. Inimest ja tema eluhoiakut määravate südameveendumuste, religioosete ja maailmavaateliste põhiveendumuste kujunemine sõltub nende evidentsuse ja usaldusväärseuse kogemisest, mis aga ei ole ei teiste inimeste ega inimese enda kätes. Mistahes manipuleerimine, rääkimata jõuga hirmutamisest ja vägivalla kasutamisest, on ebainimlik — vastuolus *condito humana*’ga. Religioosne ja maailmavaateline paljususe on alati kuulunud *conditio humana* juurde, nii nagu ka kiriklik paljususe *conditio Christiana* juurde. Reformatsiooni toel intensiivistunud religiooni pluraliseerumine aitas pikas perspektiivis selle tõe laialdasemale tunnustamisele kaasa, ehkki ajalooline õppeprotsess on olnud pikaajaline, valulik ja tagasilöökidega, ning selle pluraalsusega (ja võõrakogemusega) toimetulek — nii kristliku religiooni siseselt kui suhetes teiste religioonide ja maailmavaadetega — oli Lutheri enesegi puhul seotud luhtumise ja oma parematele arusaamadetele ebatruuks muutumisega.

3.2. *Ilmalikkuse variatsioonid.* “Ilmalik” on väga mitmetähenduslik ja seetõttu oma kirjeldava ja valgustava (seletava) jõu poolest muidugi piiratud potentsiaaliga mõiste. Vajalik on eristada kontekste ja vaatepunkte, millest lähtuvalt seda kasutatakse, ning sellega seotud taotlusi.

3.2.1. Näiteks võidakse seda kasutada kristliku religiooni teatud traditsiooni sees, n-ö kiriklikus ruumis, eristamaks mingite ordude vaimulikke liikmeid ja ilmikliikmeid või siis neid kristlasi, kes on ordinatsiooniga seotud ametis, neist, kes seda ei ole. Kitsamas tähenduses (kontekstides, kus kristlikul religioonil on olnud religioosel maastikul domineeriv positsioon) võib “ilmalik” olla konstrueeritud eristuva või vastanduvana “kiriklikule” või vahel nt ka “tõsiusklikkusele” või “õigele usule”. Seda võidakse kasutada üldisemalt, s.t eristamaks religioosset ja mittereligioosset (sekulaarne, s.o mittereligioosne, mitteusuline, mitteusklik). Uuema ajal on “ilmalik” olnud kasutusel ajaloo tõlgenduskategooriana — ajalooepohhi(de) eristamiseks ja iseloomustamiseks (nt uusaeg), ajastulise tervikolukorra ja selle dünaamika kirjeldamiseks (nt ilmalikustumine). Mõistet “ilmalik” võidakse kasutada eristamaks seda, mis on “religiooselt (religiooni suhtes) neutraalne” (sekulaarne, s.o neutraalne),²¹ aga ka osutamaks religiooni suhtes negatiivsele positsioonile (religiooni tõrjuv: nt põlgav, naeruvääristav või teisiti tasa- või väljalülitav, s.o sekularism).

“Ilmalikkuse” ja “ilmalikustumise” kui inimajaloo tõlgendamise üleilmse kehtivusega ülemkategooriate suhtes on tänapäeval täheldatav märkimisväärne skepsis (vt nt Joas 2008, 2014; Dalferth 2015, 2017; ka Herms 2017b). Samas regionaalsel skaalal — nt Euroopaga või konkreetsemalt ka Eestiga ühenduses — võib see tunduda tabavana. Kui mõista uusaegset ilmalikustumist, nagu seda ka sageli on tehtud ja tehakse, religiooni tagasitõmbu-

²¹Nt õiguskorraldus Eesti Vabariigis. Põhiseaduse kohaselt on tegemist religioossetes mõttes neutraalse riigiga. “Ilmalikkuse” mõistet põhiseaduses ei kasutata. See on minu hinnangul hea, kuna faktiliselt orienteerutaks “ilmalikkuse” kategooriaga teatud maailmavaatelisele-ideoloogilisele positsioonile (vt Pöder 2017b). Arvukate põhiseaduste võrdlus kinnitab, et Eesti põhiseadus on antud küsimuses mõistetav neutraalses võtmes (vt Kalmet 2017).

misena avalikust ruumist, siis ei pruugi see protsess kätkeda endas sugugi vastandumist religioonile, s.t religiooni teadlikku ja sihipärast väljatõrjumist, nagu oli valitsevaks ideoloogiaks ja praktikaks nt Eesti NSVs. See võib tähendada üksnes religiooni privatiseerumist, mida vahel peetaksegi (minu hinnangul küll ekslikult) Euroopa uusaega iseloomustava ühiskondliku elukorralduse diferentseerumisprotsessi paratamatuks kaasnähteks.

Ilmalikustumise all võidakse mõista aga ka religioossete uskumuste ja praktikate vähenemist, seda, et religioon muutub inimeste jaoks järjest ebaolulisemaks ja kaotab tähendust. See hinnang sõltub aga otsustavalt religiooni määratlemisest — sellest, mida religiooni all silmas peetakse ja mida peetakse selle avaldumisvormiks. Tõsi, nt luterliku kiriku liikmeskond Eestis kahaneb (kuigi mitmetes maailma piirkondades on tendents vastupidine). Samas, nagu rõhutavad meie religioonisotsioloogid, ei ole religiooni kadumisest põhjust ka Eestis kõnelda — pigem on tegu selle teisenemisega, individualiseerumisega, deinstitutionaliseerumisega jne. On neid, kes iseloomustavad praegust hilismodernset või mõne hinnangu järgi postmodernset ajastuolukorda “postsekulaarsena”, viidates mitmesugustele “religiooni tagasipöördumise” ilmingutele.

Igatahes on nii, et eristust “ilmalik” ja “mitteilmalik” (religioosne, püha, vaimulik, kiriklik, konfessionaalne jne) võidakse kasutada erinevates kontekstides, lähtudes eristuse ühest või teisest poolest, et midagi eristada *maailma kontekstis* (vrd Dalferth 2017, 2015). Eristuse modifikatsioonid on nt püha ja profaanne, riik ja kirik, religioosne ja poliitiline. Eristuse, seega ka “ilmaliku” tähendus, nagu eelnevas visandatud, võib olla oluliselt erinev.

3.2.2. *Maailm (k.a kirik ja religioon) kui loodu.* Kas Luther ja reformatsioon on — nagu etteheide kõlab — ilmalikustumise ja ilmaliku uusaja taga? Lutheri kriitika mitmesuguste oma aja religioossete toimingute ja arusaamade suhtes ei olnud kriitika mingite üksikute väärilmingute suhtes, see ei puudutanud vaid pealispinda ega taotlenud peenhäälestust, vaid tema religioonikriitika kaasnes püüdega aidata kaasa kristliku religiooni uuenemisele, mis juurdub selle lättes ja keskmes.

Reformatsiooniteoloogia perspektiivist on religiooni puhul teemaks inimese suhe Jumala, suhe Loojaga (Herms 2017b: 187 jj; Schwarz 2016); inimene, elades suhtes ümbritseva, iseenda ja maailmaga, on alati mingisuguses suhtes Jumalaga. Just jumalasuhte iseloom on elu ja surma tähtsusega küsimus, mis tingib kõiki ülejäänud suhteid. Kristlik religioon ei ole midagi muud kui selle suhte eripärane, kristlikult kvalifitseeritud viis, eripärane viis elada koos Jumalaga, s.t mitte ainult koos iseenda, ümbritseva ja maailmaga. Milline on kristlik elu? Kuidas mõista elu koos Jumalaga kristlikult?

Üks võimalus on ütelda, et elu on teod ning tähtis on teada, millised teod on vajalikud, et jumalasuhe oleks positiivne. Vajalik on teha sellised tegusid, millega pälvida ja teenida välja Jumala soosing.

Võimalik on kujutleda, et on olemas eriline religioosne elu, mis loobub Jumala nimel kõigest ilmalikust. Niisiis kujutlus, et Jumalale meelepärane elu, kristlik elu teostub ennekõike ja ideaalselt kloostrielus. Sellises elus, mis allub teatud erilistele religioossetele reeglitele, milleks enamik — ilmalikud inimesed (tavakristlased) — pole suutelised. Tõeline kristlik elu — eeskujule kõigile ülejäänutele — toimub niisiis seal ja nende juures, kes allutavad end erilistele religioossetele reeglitele (nt kasinus, kuulekus, karskus). Klooster, eraldatus kõigest ilmalikust, on kristliku elu, Jumalale tõeliselt meelepärane elu paradigma. Selline elu on tõeline Jumala teenimine, millest Jumalal on eriliselt hea meel.

Religioosse elu teenekat erilisuse kultiveerimist võib kujutleda mitmel moel. Nt kristliku elu kõne — religioosne kõne — ei toimu mitte rahva emakeeles, vaid ladina keeles. On eriline püha keel, mida kõneldakse pühas kojas ja milles peetakse jumalateenistust. Või siis on erilised religioossed teod — ka laiemale rahvale võimalikud — nagu nt almuse andmine. Seega, religioosseks ei saa nimetada mitte tänapäevast taotlust tuvastada ja kõrvaldada ebaõigluse ja vaesuse sotsiaalstruktuurilisi põhjusi, vaid kristlik elu on just selline, mida iseloomustab almuste jagamine. Head teod, teod, millega tehakse Jumalale head — nii et ka Jumal tahaks olla inimese vastu hea —, on ka teatud eriliste religioossete pühakohtade külastamine, pühade säilmete austamine, pühade

inimeste austamine, pühade riiete kasutamine, pühade liigutuste tegemine jne. Lühidalt: tõeline religioosne elu teostub ilmalikust praktikast erineva erilise religioosse (püha) praktikana, mida reguleerivad pühad reeglid ja õpetused, mida püha institutsioon — eesotsas ilmeksimatu, s.t jumaliku inimesega — kehtestab, ja mille ettekirjutustele kuuletumine tähendabki uskumist.

Eelnev oli plakatlikult jämedalt visandatud, kuid iseloomustab siiski teatud võimalikku — ja tänaseni ka erinevates kristlikes konfessioonides (k.a luterlikus kirikus) kohatavat viisi mõista seda, mida tähendab religioosne või spirituaalne elu.

Seda, mis reformatsioonis ja reformatsiooniga toimub, võib kirjeldada nii, et kristlik religioon pöördub tagasi maailma argipäeva — nn ilmalikku ellu, aga ka isiklikku argiellu. Reformatsioon relativeerib religioosse ja ilmaliku harjumuspäraseid ja traditsioonilisi eristusi, lähtudes kristlikus usus kesksest ja teoloogiliselt otsustavast kategooriaalsest eristusest Jumala ja maailma, Looja ja loodu, loodu ja mitteloodu vahel (vrd Dalferth 2017: 14 jj, 10, 8; Schwöbel 2007). Ühtlasi seab reformatsioon keskmesse, nagu 2. peatükis näidatud, (evangeeliumis avalikuks saava) Jumala tingimatu, vastuteeneloogikale mittealluva headuse ja armu.²²

Seega, nn ilmalik elu, argipäev, igapäevaelu, emakeel (nt eesti keel), haridus (just ka üldharidus, mitte ainult usuharidus kitsamas mõttes) — kõik see maine, ilmalik — kuulub ühtmoodi loodu ja maise valdkonda, aga võib saada Jumala kohalolust pühitsetud. Mitte ainult pühakoda, vaid ka kodu ja töökoht jne, kõik on usu silmadele suhted Jumala ees, suhtes Jumalaga, tema koaolus. Mitte et need oleks nüüd ka pühad kohad, vaid just need maised ja ilmalikud suhted ongi need kohad, kus kristlik elu teostub — kus ollakse Jumala ees ja teostatakse oma kutsumust.²³ Nii

²²Vrd Luther Suures katekismuses 1. käsu seletuses: Jumal kui “ülim hea” (*summum bonum*).

²³See reformatoorne arusaam on sisemiselt seotud arusaamisega ühisest jumalateenistusest ja isiklikust palvest kui kristliku elu tunnusmärkidest (vt Pöder 2004, 2010) ning sellest, et usuosadus (kirik) ei ole isikliku usu jaoks kuidagi sekundaarse tähtsusega (vt Pöder 2017b). Reformatsiooni puhul on samaaegselt ja esmalt teemaks nii usu indivi-

on alust ütelda, et reformatsiooni kaudu pöördub religioon jõuliselt tagasi isiklikku ja avalikku ellu ning Euroopa ühiskonnad saavad sellega tohutu impulsi ja väga dünaamilise arengu osaliseks (nii nt Schilling 2017c: 134 jj; Schilling 2017b: 541–544).

Reformatsiooni orienteerumine evangeeliumile ja sellega Jumalale kui töotuse ja armu Jumalale toob keskmesse usu kui usalduse, kui vastuse Jumala rõõmusõnumile. Samas see usu keskmeks olek ei tähenda passiivsust selles mõttes, et meie elu ja teod oleksid kuidagi ükskõik, vaid see on loov passiivsus. Usk on alati “tegus asi” (Luther) erinevates maise elu vormides — kaasa arvatud kirik ja religioon —, mille kõigiga ühenduses kehtib Jumala loova, lepitava ja pühitseva ligiolu töotus.

4. TEISPOOL NOSTALGIAT JA UTOOPIAT: REFORMATSIOONI ESHATOLOOGILINE OLEVIKULISUS

4.1. Reformatsioon on üks ajaloo silmapaistvamaid näiteid arusaamisest, et religioon ja kriitika ei ole — ei pea olema! — mitte vastandid, vaid et religioonikriitika võib taotleda religiooni uuenemist ja aidata sellele kaasa, küsides ikka ja uuesti selle autentsuse, identiteedi ja tõe kohta. Sellisena, kristliku religiooni identiteedikeskmele orienteeruva kriitikana, on reformatsioon iseloomustatav religiooni enesekriitikana. Igatahes näitab reformatsioon, et kriitika (eristamine) ühenduses religiooniga on oluline. Oluline on õppida ja harjutada kriitika- ehk eristusvõimet eri religioonide vahel, eristusvõimet religioonide-, just ka kristlusesiseselt, ja samuti eristusvõimet ühenduses eluvaadete ja -viisidega, mis mõistavad end mittereligioossena. Reformatsioon ja haridus on lahutamatult seotud.

Me elame religioosselt ja maailmavaateliselt pluraalses ühiskonnas ja maailmas. See on olnud alati nii, kuid praegu kogeme seda küllap intensiivsemalt kui varem. Katsed seda mitmekesisust eirata on ebarealistlikud ja tasalülitamise katsed — nt poliit-

duaalne kui sotsiaalne mõõde, aga seetõttu ka ühiskondlik elu ja selle põhitahud kui kristliku ja kirikliku elu kontekst.

tiliste sanktsioonide või kriminaalse vägivalla abil — ebainimlikud. Need on vastuolus südametunnistuse- ja usuvabadusega. Lootus või hirm, et selline pluraliseerumine toob iseenesest kaasa religiooni kadumise, ebaoluliseks muutumise või õõnestab tõelist pühendumist, ei ole põhjendatud. Muidugi on sellega seotud enesestmõistetavuste vähenemine, ent ka teadlikuma ja kriitilisema religioossuse võimalus. Ebarealistlik on ka kujutus, et seda tooks kaasa ühiskondliku elukorralduse diferentseerumine kui selline. Lühidalt: nii kristliku õhtumaa nostalgia kui religioonivaba uue inimkonna utopia on ebarealistlikud ja pärsvivad oleviku tõsiseltvõtmist.

Religioossed ja teistsugused maailmavaatelised põhiveendumused on kõige sügavamalt seotud inimeste enesekogemuse ja identiteediga, kujundades viisi, kuidas inimene elab ja ühiskondlikus elus osaleb, milliste põhiväärtuste järgi orienteerub. See on tähelepanu sellele meie kultuuri süvamõõtmele meie ühiskondliku sidususe haprust silmas pidades hädavajalik. Üksteisega eesti keele või eestlase geenide ja väljanägemise jagamine ei muuda asjaolu, et ikka ja jälle saab osaks üllatav kogemus, kui ebameeldivalt võõras võib mõni kaaseestlane oma mõtteavaldustes ja tegutsemistes olla. See on kogemus, et omad on võõrad (loomulikult ka iseennast võib kogeda võõrana, täiesti võõrana). Kuna nii religioossed kui mittereligioossed põhiveendumused puudutavad sügavalt inimese identiteedi keset, tema “südant”, siis võib võõraste või vastandlike põhiveendumuste sõnas või praktikas kohtumine ja pörkumine tuua kaasa ühe, teise või mõlema poole pahameele, viha ja isegi vägivalla. Ka siin on oluline religioonikriitika, kuna eri religioonid ja maailmavaated võivad oma sisulistest eripäradest tingitult erineval määral olla võimelised ja valmis pluralistlikku situatsiooni tunnistama ja tunnustama. Samuti on aga oluline pidada silmas, et ka esmapilgul ühemõtteliselt ja monopõhjuslikult põhiveendumuslikule (religioossele, maailmavaatelsele) ajendile tagasiviidavad konfliktid ei pruugi

seda lähemal uurimisel siiski olla²⁴ või on tegu eri põhjuste põimumisega.

Võõruse ületamisele aitab kaasa selle tundmaõppimine, kes ikkagi ja kuidas meie kõrval ja meiega koos elavad. Nii aitab ühiskondlikule sidususele ja rahule kaasa see, kui me kujundame oma avalikku ruumi nii, et see on kutsuvalt avatud maailmavaatelistele ja religioossetele põhiveendumustele ning nendega seotud elukujundamisviiside kommunikatsioonile. Oluline on, et nii nendest lähtuv, nendevaheline kui nende üle toimuv diskussioon kujuneb veelgi enam avaliku ruumi loomulikuks ja igapäevaseks osaks. See, eesmärk peaks olema kaasamine avalikku ruumi, mitte sellest eemale ja välja tõrjumine. See aitab meie faktilises kooselus olemasolevatel häätel saada kuuldavaks — ja sellega loomulikult ka avaliku kriitilise diskussiooni objektiks. Tähtis on edendada arutelu inimeseks olemise, ühiskondliku elu suurte sihtide ja samuti selle üle, kuidas erinevate perspektiivide ja (kui tahes idiosünkraatiliste) traditsioonide esindajatena ühiselt jagatud sotsiaalses ruumis üheskoos elada ja tegutseda (vt konviviaalsuse kohta: Siirto 2016). Sellises suunas kujundatud avalik ruum aitaks muutuda kultuursemaks ja haritumaks nii avalikkusel üldisemalt kui ka veendumuspõhistel kogukondadel ja selle liikmetel.

Eesti kontekstis on eri kristlike kirikute suhtlus ja koostöö — Eesti Kirikute Nõukogu kaudu, aga ka teistel tasanditel kuni nn rohujuureni välja — päris heal järjel. Ka kirikutevahelisest teoloogilisest dialoogist on olemas esimesi näiteid. Vajalikud oleksid sammud, mis aitaksid muuta regulaarseks suhtluse ja koostöövõimaluste otsimise kristlaste ja teiste religioonide esindajate vahel. Kindlasti oleks aga vaja otsida ka teid, kuidas kohtuksid, suhtleksid ja arutaksid ühises ruumis elamisega seotud rõõmude ja raskuste, ühise ruumi kujundamise perspektiivide ning koostöövõimaluste üle — oma eripärastest perspektiividest lähtudes — kristlased, teiste religioonide ning muude maailmavaatelistele positsioonide esindajad. Sellise platvormi loomine ei ole muidugi

²⁴Ilmekaks näiteks on siin nn konfessionaalsed või ususõjad reformatsioonijärgses Euroopas, mida tänapäeva ajaloo teaduses mõistetakse pigem sõadadena, mida peeti poliitilise suveräänsuse nimel.

lihtne, kuid see on vajalik. Niisugune platvorm aitaks ka avalikkuses kasvada arusaamisel, et kristlased, nn teiseusulised ja ülejäänud ei ole suletud sfäärid, vaid inimesed, kes jagavad ühist elu-ruumi ja kannavad ühiselt vastutust selle käekäigu eest.

Ühenduses avalikku ruumi õiguslikult loova ja kaitsva riigiga on minu hinnangul tähtis mõista, et kui tahta iseloomustada Eesti Vabariiki ilmalikuna, siis tuleks seda mõista pehmelt. Sekulaarsust ei ole riigiga seoses kohane ideologiseerida üheks (religiooni põlgavaks või pelgavaks) maailmavaateks teiste seas. See tähendaks sekularismi. Pigem on tegu regulatiivse neutraalsusprintsiibiga, mis avab avaliku ruumi erinevate arusaamadega inimeste suhtlusele ja vaidlusele ühiselu ühiste sihtide ja vormide üle — selliste sihtide ja vormide üle, mille ülesanne ei ole inimesi mitte religiooselt või ilmalikult õndsaks teha, vaid toetada nende elamist inimlikult ja inimestena. Neutraalsuseprintsip ei välista, et luba ühises õiguslikus ja avalikus ruumis osalemiseks on seotud tingimusega, et pluraalse olukorraga suudetakse tulla toime ilma vägivallata.

Lutheri teoloogia ja luterliku reformatsiooni perspektiivist on jääva väärtusega taipamine, et ühise elu harjutamine ja õppimine maailmavaateliselt ja religiooselt paljukujulises ühiskonnas eeldab selles osalejatelt, k.a maailmavaatelistelt-religioossetelt kogukondadelt, enesepiiramist ühenduses kiusatusega juurutada avalikus seadusandluses põhimõtteid, mille veenvus sõltub isenda eripärastest põhiveendumustest. Riigi seadusloome — millega seotud debatis osalemise õigus ja vastutus on soovi korral kõigil inimestel ning ka religioossetel ja maailmavaatelistel organisatsioonidel — peab toetama ühist maist elu inimestel, kes on oma südametunnistuses seotud erineval moel. Nt armastusel, usaldusel, austusel põhinevate samasooliste paaride püsisuhte riikliku stabiliseerimise toetamine ei välista ega keela, et seda võimalust — oma südameveendumustest lähtuvalt — ise ei kasutata. Seda, mida tähendab usulisest perspektiivist abielu tõeliselt, ei ole võimalik taandada nt vormelile “mehe ja naise seksuaalsusega seotud kooselu”.... Näiteks Lutheri jaoks on tõeline abielu see, mida elatakse usus Jumalasse, s.t Jumala ees ja koos Jumalaga (vt Luther 1962). Nii et usu ja uskmatus erinevus on see,

mis defineerib tõelise abielu. Riigiseadus seda ei tee. Riigiseadus on maise elu — nii usklake kui uskmata te kooselu — korraldamiseks, õigluse ja rahu hoidmiseks ja edendamiseks.

Niisiis, poliitilises ja õiguslikus elukorralduses osalemine on luterlik-reformatsioonist perspektiivist loomulikult ka kristlaste vastutus, aga nende vastutus ega ülesanne ei ole teha maisest riigist jumalariiki.

4.2. Eelnev puudutas üldisemalt tänase Eesti pluralistliku olukorra ja avaliku ruumi iseloomu ja kujundamisülesande mõistmist Lutheri ja reformatsiooni vaimus. Spetsiaalselt kristliku religiooniga ühenduses, s.t ühenduses kristlastega ja eriti veel luterlike kristlaste ning luterliku kirikuga, osutan kolmele omavahel seotud seisukohale, millega ühenduses Luther ja reformatsioon esitavad nii mõnelegi kristlasele võib-olla väljakutse või vähemalt annavad mõtlemisainet.

Ilmalikustumist on (lisaks eelnimetatud tähendusvariatsioonidele) kasutatud mõistena, mis peaks iseloomustama uusaegset dünaamikat, mille käigus religioon n-ö ekskarneerub (*contra*: inkarneerunud) (vrd Gregersen 2015, kes osutab Charles Tayloriga ajastudiagnostikale). Selle protsessi käigus religioon kaotab “liha ja vere”, tal pole enam ühiskondlikku elu kujundavat jõudu, ta ei avaldu kitsamas tähenduses religioossetes praktikates ja rituaalides (nt jumalateenistusel osalemine), vaid on teisenenud religioosseks mentaalsuseks, mida iseloomustab ettevaatlikkus ja skepsis kõige välise suhtes. See on religioon, mis on asi peas või sügaval südamesopis. Selline mentaalse hoiaku religioon on vaba kõigest välisest. On neid, kelle arust Luther ja reformatsioon — see võib olla mõeldud nii tunnustuse kui etteheitega — kujutavad endast niisuguse ekskarneerunud usu arhetüüpi (samas: 180). See on üsnagi laialt levinud eksiarvamus. Seevastu tegelikkuses on Lutheri ja luterliku reformatsiooni jaoks usu isiklik-individuaalne ja jagatud-sotsiaalne (kiriklik) mõõde lahutamatu seotud ja ühtmoodi olulised.²⁵ Samuti aitab Luther oma järjekindla keskendumisega kristliku usu lähte ja keskmele (evangeliumile) paremi-

²⁵ Ihulikkuse ja materiaalse eiramine, usust väljalülitamine, alaväärtustamine või põlgamine on Lutheri ja luterliku reformatsiooni jaoks

ni mõista kristliku religiooni kiriklik-sotsiaalse kuju tähendust ja olulisust, teravdada kriitilist pilku selle *status quo* hindamisel ja innustab igat kiriku liiget osalema ja võtma vastutust selle edasise kujundamise eest.

Lutheri ja reformatsiooni jaoks ei ole kristlik religioon niisiis ekskarneerunud religioon. Samamoodi ei ole kristliku religiooni puhul tegemist individualistliku, aga loomulikult mitte ka kollektivistliku religiooniga. Nii individuaalset-isiklikku kui jagatud-kollektiivset ühendab ja piirab erinevus jumalikust ja suhe sellega. Nii individuaalse kui kollektiivse absolutiseerimine on eba-jumalateenistus. Aga kristlik religioon ei ole ka seisuste või kahe klassi religioon, kus vaimulikud vahendaksid ilmikutele jumaliku ja vastutaksid püha institutsiooni eest. Kõik kristlased on — usus — Jumala ees võrdsed ja teenivad kaasinimest ja kaasloodut erinevates ametites, nt kirikuõpetaja, kooliõpetaja, müüja, poliitikuna, teadlase, lapse, lapsevanemana, abikaasana jne. Kõigil kristlastel on kutsumus ja vastutus osaleda kristliku kiriku elukorralduse jätkuvas kujundamises *resp.* enesekorralduses. Lühidalt: kirik ei ole üksnes kirikuõpetajate, kirikuvalitsuse või piiskoppide ja peapiiskopi asi, vaid kõigi kristlaste ühine asi — ega ole suunatud mitte iseendale, vaid maailmale (vrd 26. ja 27. mail 2017 Tartus toimunud juubelikongressi “EELK 100” deklaratsioon).

Luterlikku kirikut ega ka Eesti kristlikke kirikuid üheskoos ei ole põhjust pidada praegu Eesti ühiskonda lõimivateks institutsioonideks selles tähenduses, et valdav enamik Eesti inimesi oleks nendega seotud. Lutheri ja reformatsiooni perspektiivist ei muuda see tõsiasi aga kiriku kutsumust olla institutsioon, mis kannab ühiskonnas ja ühiskonda rõõmusõnumit — lepituse, andestuse ja armastuse, mitte aga kultuurisõja vaimu.

4.3. Martin Lutheri ja reformatsiooni peamiseks pärandiks on reformatsiooni vallandanud ja selle keskmes olev usku, kirikut ja

täiesti võõrad. Lutheri sakramenditeoloogia (vrd eesti keeles filosoof Erwin Metzke suurepärase käsitlust “Sakrament ja metafüüsika” (Metzke 2013)), loomisteoloogia, inkarnatsiooniteoloogia ja kristoloogia, samuti triniteediteoloogia — neis on kätketud nii teoloogiline kui filosoofiline potentsiaal, mis on õpetlik ja viljastav ka tänapäeval.

maailma uuendav positiivne sõnum. Selle rõõmusõnumi pärast on Luther ja reformatsioon tähendusrikas ka tänapäeval — am-mendamatult rikas ja jätkuvalt värske, ehkki kriitilist eristamist harjutades on nii mõndagi ka vananenud, lootusetult ja päästma-tult vananenud.

Reformatsioon ei tähenda esmalt ja ennekõike eitust ja protes-ti millegi või kellegi *vastu*, vaid evangeeliumi kui tõe kogemuse rõõmus — s.t Püha Vaimu väes — tunnistamist rõõmusõnumi tõe *poolt* (lad k *pro-testari*). Sellest vaatepunktist on reformatsiooni vaim tegelikult Püha Vaim, Jumal ise. Reformatsioon toimub seal ja siis, kui kogetavaks saab Jumala kohalolu, mille valguses kõik maised erinevused ja vastandused — jah, isegi lõhe olemise ja mitteolemise, elu ja surma vahel — omandavad uue tähenduse.

Kui tegeletakse eristamisvõime (kriitikavõime) teravdamise ja harjutamisega religiooni(de) ja maailmavaadetega ühenduses, siis millele orienteeruda? Sellele, mida enamik arvab ühe või teise kohta? Sellele, mida saab ütelda paljalt mõistuse abil? Aga milli-ne on mõistus paljalt? Puhas? Kui puhas saab mõistus olla? Kas üldse saab? Mis on puhas mõistus? Kontekstivaba mõistus? Kellel on selline mõistus? Selle asemel võib püüda tuvastada — nt kü-sitluste abil või kuidagi spekulatiivsemalt — rolli (rolle), mida religioon ühiskonnas või üksiku inimese elus paistab täitvat, ning vaadata, kui edukas üks või teine selle täitmisel on.

Nagu ütlesin (vt 3.2.2), orienteerus reformatsioon evangeeliu-mi töotusele (Jumala kohalolule), mõistmaks kristliku religioo-ni olemust (identiteeti). Arusaamine kristliku usu identiteedist oli lähtekohaks kristlik-kiriklike elupraktikate ja arusaamade *sta-tus quo* — aga ka selle konteksti, s.t ühiskondliku elukorralduse eri tahkude *status quo* läbikatsumisel ja reformitaotluste sõnas-tamisel. Nõnda rõhutasid Luther ja reformatsioon — minu hin-nangul õigusega — kristliku usu jaoks otsustavana mitte maa-ilmasisest eristust “ilmalik/religioosne” või “kristlik/mittekrist-lik”, vaid fundamentaalsemat, viimselt otsustavat eristust “juma-lik/maine” (jumalik/inimlik). Kristlik usk ei ole seega oma tões mõistetav eriliste religioossete tavade järgimise kaudu ega erilis-te religioossete uskumuste ja õpetuste tõekspidamise ega eriliste religioossete elamuste läbielamise kaudu, ehkki kõik need asjad

võivad kuidagi käia — ja sageli käivadki — kristliku usuga kaasas. Kristliku usu tõde avaneb aga seekaudu — ning kristlik usk saab alguse ja toitub sellest —, kui evangeeliumi väes avastatakse iseend Jumala kohalolus, s.t lähtuvana Jumala loovast, lepitavast ja pühitsevast tegutsemisest. Seega, kristliku usu tõde on see, mis paneb kristlikule usule aluse, äratav usalduse Jumala vastu. See ei ole inimene ise ega miski teine või muu maine/loodu, ka kirik mitte. Kristliku usu tõde on Jumal ise ja tema kohalolu. Inimene leiab seega — uskudes — oma identiteedi väljaspool iseenast, radikaalselt erinevas: Jumalas, kes on talle evangeeliumis ületamatult lähedal ja lähedane. Nõnda on usk²⁶ inimese ja maailma võimalustehorisoni radikaalne avardumine. See, mis paiskab maailma võimaluste horisonil võimatu,²⁷ avardeb Jumala liigiolus, tema võimalusteruumi olevikus. Seda võimatu võimalikust võib nimetada eshatoloogiliseks olevikuks. Seda eshatoloogilist olevikku töötab evangeelium. Seal, kus see sünnib, toimub usu ja kiriku — seega ka maailma ja kogu loodu — puhastumine ja uuenemine. Nii võiks Lutheri ja reformatsiooni tähendus tänapäeval olla lõppkokkuvõttes tõdemus, et võimatu on võimalik ka praegu.

Kirjandus

- Barth, Ulrich 2004. Gedanken zur Zukunft des Protestantismus. — U. Barth. *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 389–396
- Beutel, Albrecht (Hrsg.) 2005. *Luther Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Borgmann, Erik 2017. Konstellationen der Reformation. Die religiöse Kultur der Gegenwart im Spiegel der Reformationsgeschichte. — *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*, Nr. 2, S. 138–148

²⁶Usk kui suhe Jumala endaga, kui Jumalas oma identiteedi leidmine loodu ja õigeksmõistetud patusena.

²⁷Nt loomine *ex nihilo*, patuse ja jumalatu õigeksmõistmine, Ristilöödu ülesäratamine, pööre uskmatuses usku.

- Burghardt, Anne (toim.) 2016. *Jumala armu poolt vabastatud*. (EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 14.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut
- Councilum: Internationale Zeitschrift für Theologie. 2017, Nr. 2 (Reformation aus globaler Perspektive)
- Dalferth, Ingolf U. 2015. *Transzendenz und säkulare Welt: Lebensorientierung an letzter Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Dalferth, Ingolf U. 2017. Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus: Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation. — I. U. Dalferth (Hrsg.). *Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1–23
- Gregersen, Niels Henrik 2015. Incarnate vs. Discarnate Protestantism: Martin Luther and the Disembodiment of Faith. — C.-H. Grenholm, G. Gunner (eds.). *Justification in a Post-Christian Society*. Cambridge: James Clarke & Co., pp. 173–191
- Gregory, Brad S. 2011. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society Hardcover*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press
- Gregory, Brad S. 2017. Disembedding Christianity: The Reformation Era and the Secularization of Western Society. — I. U. Dalferth (Hrsg.). *Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 25–55
- Grenholm, Carl-Henric, Göran Gunner (eds.) 2014. *Lutheran Identity and Political Theology*. (Church of Sweden Research Series 9.) Eugene, Oregon: Pickwick Publications
- Grenholm, Carl-Henric, Göran Gunner (eds.) 2015. *Justification in a Post-Christian Society*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Hamm, Berndt 2017. Why Did Luther Turn Faith into the Central Concept of the Christian Life? — B. Hamm. *The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation*. (Lutheran Quarterly Books.) Minneapolis: Fortress Press, pp. 59–84
- Hackel, Ulrich, Jürgen Kampmann, Volker Leppin, Christoph Schwöbel (Hrsg.) 2017. *Luther heute*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Hein, Martin 2017. Umstrittene Reformation: Anmerkungen zum Ertrag der “Lutherdekade” und zum anstehenden Reformationsjubiläum. — *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 1/2, S. 3–18
- Hendrix, Scott H. 2016. *Martin Luther: Visionary Reformer*. New Haven & London: Yale University Press
- Hermes, Eilert 1991. Theologie und Politik: Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Plu-

- ralismus. — E. Herms. *Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 95–124
- H e r m s, Eilert 2005. Leben in der Welt. — A. Beutel (Hrsg.). *Luther Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 423–435
- H e r m s, Eilert 2017a. “Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding”. Luthers “Ethik”: sein Bild vom christlichen Leben. — U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin, C. Schwöbel (Hrsg.). *Luther heute*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 90–126
- H e r m s, Eilert 2017b. Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes. — I. U. Dalferth (Hrsg.). *Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 175–234
- H ä r l e, Wilfried 2006. Rethinking Paul and Luther. — *Lutheran Quarterly*, Vol. 20, pp. 303–317
- J o a s, Hans 2008. *Do We Need Religion?: On the Experience of Self-Transcendence*. (The Yale Cultural Sociology Series.) London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group
- J o a s, Hans 2014. *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. (Cultural Memory in the Present.) Stanford, California: Stanford University Press
- J ü n g e l, Eberhard 2013. Inimlik inimene (1985). — W. Härle, T.-A. Pöder (koost.). *Uuema evangeelse teoloogia põhitekstid*. (Avatud Eesti raamat.) Tartu: Ilmamaa, lk 709–721
- J ü n g e l, Eberhard 2014. The World as Possibility and Actuality: The Ontology of the Doctrine of Justification. — J. B. Webster (ed.). *Theological Essays I*. London etc.: Bloomsbury, pp. 95–123
- K a l m e t, Tanel 2017. Riigikirikut ei ole. Aga mis on? 1.–2. osa. — *Kirik & Teoloogia*, nr 277–278
- K o l b, Robert 2014. Luther’s Hermeneutics of Distinctions: Law and Gospel, Two Kinds of Righteousness, Two Realms, Freedom and Bondage. — R. Kolb, I. Dingel, L. Batka (eds.). *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 168–184
- K o l b, Robert, Irene D i n g e l, L’ubomír B a t k a (eds.) 2014. *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*. Oxford: Oxford University Press
- L e p p i n, Volker 2013. *Die Reformation*. (Geschichte kompakt.) Darmstadt: WBG
- L u t h e r, Martin 1962. The Estate of Marriage (1522). — W. I. Brandt (ed.). *Luther’s Works*. Vol. 45. Philadelphia: Fortress Press, pp. 38–46
- L u t h e r, Martin 2012. *Valitud tööd*. Koost. U. Petti. (Avatud Eesti raamat.) Tartu: Ilmamaa

- L u t h e r, Martin 2014a. Suur katekismus. — R. Tasmuth (toim.). *Luterlikud usutunnistuskirjad*. (EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 11.) Tallinn: SA Ajaleht Eesti Kirik, EELK Usuteaduse Instituut, lk 226–296
- L u t h e r, Martin 2014b. Väike katekismus. — R. Tasmuth (toim.). *Luterlikud usutunnistuskirjad*. (EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 11.) Tallinn: SA Ajaleht Eesti Kirik, EELK Usuteaduse Instituut, lk 208–225
- L u t h e r, Martin 2017a. Sermon headest tegudest (1520), 1.–3. osa. — *Kirik & Teoloogia*, nr 292–294
- L u t h e r, Martin 2017b. Usutunnistus (1528). — *Kirik & Teoloogia*, nr 272
- M e t z k e, Erwin 2013. Sakrament ja metafüüsika (1948). — W. Härle, T.-A. Pöder (koost.). *Uuema evangeelse teoloogia põhittekstid*. (Avaldatud Eesti raamat.) Tartu: Ilmamaa, lk 451–465
- N ü s s e l, Friederike 2016. Inimese olukord — luterlik vaatenurk. — A. Burghardt (toim.). *Jumala armu poolt vabastatud*. (EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 14.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, lk 164–169
- P o h l i n g, Matthias 2016. Luthertum und Lebensführung: Konfessionelle “Prägungen” und das Konzept der Konfessionskultur. — B. J. Hilberath, A. Holzem, V. Leppin (Hrsg.). *Vielfältiges Christentum: Dogmatische Spaltung — kulturelle Formierung — ökumenische Überwindung?* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 69–88
- P ö d e r, Johann-Christian 2017. Vabastatud inimene ja vaba riik. — A. Burghardt, R. Tasmuth, T.-A. Pöder (koost.). *Reformatsioon 500 — vaimsus, kultuurimõjud, perspektiivid*. (EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XXV.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut. [Ilmumas]
- P ö d e r, Thomas-Andreas 2004. Jumalateenistus: Lisaks kõnelusele kirikust ja ühiskonnast. — *Akadeemia*, nr 6, lk 1356–1381
- P ö d e r, Thomas-Andreas 2010. Euharistia ja jumalateenistus: Jumalateenistuse teoloogia põhijooned luterlikus perspektiivis. — *Usuteaduslik Ajakiri*, nr 2, lk 18–39
- P ö d e r, Thomas-Andreas 2014. Usupuhastus — subjektiivsus ja sotsiaalsus. — *Kirik & Teoloogia*, nr 151
- P ö d e r, Thomas-Andreas 2015. Evangeeliumile keskenduv usupuhastus. — *Akadeemia*, nr 10, lk 1844–1863
- P ö d e r, Thomas-Andreas 2017a. Evangeelium ja usuvabadus: reformatsiooni teoloogia ja vaimsuse põhijooni. — A. Burghardt, R. Tasmuth, T.-A. Pöder (koost.). *Reformatsioon 500 — vaimsus, kultuurimõjud, perspektiivid*. (EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XXV.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut. [Ilmumas]

- Pöder, Thomas-Andreas 2017b. Luterluse hetkeseisust ja tulevikuperspektiividest Eesti näitel. — P. Rohtmets (koost.). *Eesti Evangelne Luterlik Kirik 100*. (EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XXVI.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut. [Ilmumas]
- Ringleben, Joachim 2010. *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 57.) Tübingen: Mohr Siebeck
- Saksamaa Liitvabariigi suur toetus reformatsiooni juubeli tähistamiseks. 2013. — *Kirik & Teoloogia*, nr 80
- Schilling, Heinz 2017a. *1517: Weltgeschichte eines Jahres*. München: C. H. Beck
- Schilling, Heinz 2017b. *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*. Oxford: Oxford University Press
- Schilling, Heinz 2017c. Reformation, konfessionelle Antagonisierung, religiöse und kulturelle Differenzierung: Überlegungen eines Historikers zur Bedeutung der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte für Gegenwart und Zukunft. — *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*, Nr. 2, S. 128–137
- Schorn-Schütte, Luise 2011. *Die Reformation: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*. (C. H. Beck Wissen 2054.) München: C. H. Beck
- Schwarz, Reinhard 2016. *Martin Luther: Lehrer der christlichen Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Schwöbel, Christoph 2015. Promise and Trust: Lutheran Identity in a Multicultural Society. — C.-H. Grenholm, G. Gunner (eds.). *Justification in a Post-Christian Society*. Cambridge: James Clarke & Co., pp. 15–35
- Schwöbel, Christoph 2007. I. Christianity. — IV. Systematic Theology. — H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (eds.). *Religion in Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*. Vol. 2. Leiden & Boston: Brill, pp. 592–602
- Sirto, Ulla 2016. Konviviaalsus: diakoonia pöhväärtus. — A. Burghardt (toim.). *Jumala armu poolt vabastatud*. (EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 14.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, lk 204–209
- Stjerna, Kirsi 2014. For the Sake of the Future: Rekindling Lutheran Theology on Spirituality, Equality, and Inclusivity. — C.-H. Grenholm, G. Gunner (eds.). *Lutheran Identity and Political Theology*. (Church of Sweden Research Series 9.) Eugene, Oregon: Pickwick Publications, pp. 83–100
- Zeitzichen: *Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft*. 2017, Nr. 5. (Alles Luther: Wie die Reformation unsere Welt verändert hat)
- The Oxford Encyclopedia of Martin Luther. <http://religion.oxfordre.com/page/martin-luther> (vaadatud 20.08.2017)

- Vene, Ilmar 2002. *Pahustumine ehk Uusaja olemus*. Tartu: Ilmamaa
- Vene, Ilmar 2009. *Ristiusu mõistatus: Jumalinimesest inimjumalani*. Tallinn: Patmos
- Wendebourg, Dorothea 2017. Freiheit des Glaubens — Freiheit der Welt. — I. U. Dalferth (Hrsg.). *Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 57–90
- Wengert, Timothy J. (ed.) 2004. *Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the Church*. (Lutheran Quarterly Books.) Grand Rapids, Michigan & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Westhelle, Vítor 2014. Planet Luther: Challenges and Promises for a Lutheran Global Identity. — C.-H. Grenholm, G. Gunner (eds.). *Lutheran Identity and Political Theology*. (Church of Sweden Research Series 9.) Eugene, Oregon: Pickwick Publications, pp. 15–29
- Westhelle, Vítor 2017. *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Ökumenische Rundschau. 2017, Nr. 3 (Reformatorsche Identitäten)
- Yelle, Robert A. 2013. *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*. (Bloomsbury Advances in Semiotics.) London & New York: Bloomsbury Academic

THOMAS-ANDREAS PÖDER (1976), *dr. theol.*, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku (EELK) vikaarõpetaja, on EELK Usuteaduse Instituudi süstemaatilise teoloogia professor ja õppetooli juhataja ning Tartu Ülikooli usuteaduskonna religioonifilosoofia lektor. Teoloogia- ja filosoofiaõpingud Tübingeni Ülikoolis, Tartu Ülikoolis (BA, 2000), Sydney Katoliku Instituudis, EELK Usuteaduse Instituudis Tallinnas ja Greifswaldi Ülikoolis (viimasest 2015 doktorikraad). Avaldanud *Akadeemias* artikleid “Teoloogia ja *techne*” (2000, nr 10, lk 2119–2141), “Usu keele metafoorsus: Fundamentaalteoloogiline uurimus” (2002, nr 10, lk 2131–2171; nr 11, lk 2387–2406), “Jumalateenistus: Lisaks arutelule kirikust ja ühiskonnast (2004, nr 6, lk 1356–1381), “Jeesus Kristus kui Jumalinimene: Kristluse alus ja kese 19. sajandi Tartu teoloogide mõtlemises” (2005, nr 1, lk 207–231; nr 2, lk 421–447; nr 3, lk 653–671) ja “Teoloogia asjalikkusest: Elmar Salumaa teoloogiamõiste neli aspekti” (2008, nr 12, lk 2625–2648) ning arvustuse “Evangeeliumile keskenduv usupuhastus” (teosele: Martin Luther, *Valitud tööd*; 2015, nr 10, lk 1844–1863).

LUTERLUS ÜLEILMSEST PERSPEKTIIVIST

Anne Burghardt

2017. aastal möödub 500 aastat luterliku reformatsiooni algusest ning sada aastat Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku (EELK) rajamisest iseseisva rahvakirikuna. Nende kahe tähtpäeva puhul on sobiv heita pilk luterluse levikule maailmas ning vaadelda, millised on enamikku maailma luteri kirikutest ühendava kirikuosaduse Luterliku Maailmaliidu tegevuse esmatähtsad suunad.

LUTERLUSE LEVIK MAAILMAS

Viimase saja aasta jooksul on luterluse levikus leidnud aset oluline geograafiline muutus. Kui 1928. aastal elas 91% kõigi luteri kirikute liikmetest Euroopas, 6% Põhja-Ameerikas ning kõigest 3% ülejäänud maailmajagudes kokku (Bachmann, Bachmann 1989: 36), siis 2015. aastal olid protsendid järgmised: 52% luterlastest elas Euroopas, 7% Põhja-Ameerikas, 27% Aafrikas, 13% Aasias ja 1% Ladina-Ameerikas.¹ Need arvud näitavad ilmekalt raskuskeskme liikumist lõunapoolkerale ning luterluse muutumist üha polütsentrilisemaks.² Suurima liikmeskonnaga luteri kirik on maailmas praegu Etioopia Evangeelne Kirik Mekane Yesus (7,9 miljonit liiget). Rohkem kui neli miljonit liiget on ka

¹Vt www.lutheranworld.org/content/member-churches. Absoluut-
arvuna on luteri kirikute liikmeskond maailmas viimase saja aasta jook-
sul püsinud vahemikus 70–80 miljonit.

²Selle mõiste võttis luteri kirikute puhul kasutusele Rootsi pea-
piiskop Nathan Söderblom (1866–1931), kes oma aja kontekstis rääkis
Kesk-Euroopast, Skandinaaviast, Baltikumist ja Põhja-Ameerikast kui
luterluse keskustest (Nelson 1982: 237).

nt Tansaania Evangeelsel Luterlikul Kirikul (6,5 miljonit) ja luterlikul Bataki Kristliku Kogukonna Kirikul Indoneesias (4,5 miljonit). Luterlasi on küll endiselt kõige rohkem Saksamaal, kus luteri maakirikutel (*Landeskirche*) on kokku u 12,5 miljonit liiget, kuid eraldi võetult on nende kõigi liikmeskond kolmest miljonist väiksem, mistõttu ei asu Saksamaa kirikud statistilises esikümnes.³ Nominaalse liikmete arvu poolest on suurimaks luteri kirikuks Euroopas Rootsi Kirik 6,3 miljoni liikmega, millele järgnevad Taani Evangeelne Luterlik Kirik 4,4 ja Soome Evangeelne Luterlik Kirik u 4 miljoni liikmega. Nendes arvudes kajastub Skandinaavias aastasadu kestnud riigi ja kiriku tihe side, mille tulemusel nominaalne kirikusse kuulumine oli veel paari aastakümne eest peaaegu enesestmõistetav vaatamata sellele, et sageli tähendas see tegelikku kokkupuudet kirikuga vaid suuremate pühade ajal ning elu murdepunktides, kui sedagi. Nt Rootsi Kiriku liikmete arvu suhtelisust osutab ka tõsiasi, et 2017. aastal avaldatud ja 2016. a uurimustulemusi kajastava WIN/Gallup Internationali ülemaailmse inimeste religioossust käsitleva uuringu järgi peab 55% Rootsi elanikest end mittereligioosseks ning 18% ateistiks.⁴

Ajalooliste, kultuuriliste ja sotsiaalsete tegurite tõttu on luteri kirikute sünnilugu, nende osa ühiskonnas ja enda arusaam oma rollist piirkonniti väga erinev. Alljärgnev on pretensioonikas ja kahtlemata üsna kõrge üldistusastmega püüe anda põgus ülevaade maailma eri piirkondade luteri kirikute mõnedest iseloomulikest joontest ning nende kujunemist mõjutanud teguritest. Kategooriaid, mille järgi liigitada Euroopa luteri kirikuid, on mitu. Käesoleval juhul lähtume liigitusest “enamus- ja vähemuskirikud”.

³Luteri maakirikute kõrval tegutsevad Saksamaal ka nn unioonikirikud, mis tekkisid 19. sajandil luteri ja reformeeritud koguduste ja kirikute liitmise tulemusel. Need kirikud moodustavad koos luteri ja reformeeritud maakirikutega Evangeelse Kiriku Saksamaal, mis loodi algsest katusorganisatsioonina, kuid on üha enam liikunud eklesioloogilise iseloomu omandamise poole. Luterlikku Maailmaliitu kuuluvad praegu üksnes luteri maakirikud.

⁴Vt gallup.com.pk/wp-content/uploads/2017/04/Global-Report-on-Religion-2.pdf.

LUTERI KIRIKUD EUROOPAS

Luteri enamuskirikud Skandinaavias ja Saksamaal

Luteri enamuskirikud tegutsevad Euroopas Skandinaavias ja Saksamaal,⁵ kus luteri kirik on ajalooliselt olnud riigiga tihedalt seotud. Nii Saksamaa reformatsiooniga kaasa läinud riikides kui ka Skandinaavias said kohalikud ilmalikud valitsejad reformatsiooni ühe tulemusena kirikupeadeks, kelle kohuseks oli muu hulgas vastutada kirikukorralduse eest. Ehkki algselt olid ilmalikud valitsejad kirikupeana mõeldud ajutise lahendusena, on mõned ajutised lahendused iseäranis visad kaduma. Rootsis näiteks kaotas luteri kirik riigikiriku positsiooni 2000. aastal. Norras jõustus kiriku ja riigi lahutus alles 1. jaanuaril 2017. Islandil ja Taanis on luteri kirik praegugi riigikiriku staatuses.

Teistsugune olukord on viimase peaaegu saja aasta jooksul valitsenud Soomes ja Saksamaal, kus luteri kirik või Saksamaal pigem evangeelsed kirikud pole 20. sajandi algusest saadik olnud

⁵Saksamaa kuulub siia mõneti tinglikult, sest selle mõnedes piirkondades on ülekaalus roomakatoliku kirik ning riigis tervikuna oli suurtel protestantlikel kirikutel (luteri, reformeeritud ja unioonikirikutel) 2016. aasta lõpul kokku 21,92 miljonit ning roomakatoliku kirikul 23,58 miljonit liiget. Samuti on Saksamaal ajalooliselt valitsenud üsna suur vastasseis roomakatoliiklaste ja evangeelsete kristlaste vahel, mis küll oikumeenilise liikumise tulemusel suuresti oma mõju on kaotanud. Sellist vastuolu katoliiklastega Skandinaavia kirikutes peaaegu ei tunda, sest sealsed kirikud läksid reformatsiooniga kaasa ning ühiskonnas ei tekkinud Saksamaale omaseid konfessioonilõhesid. Rootsis seadis esimesed luteri piiskopid ametisse reformatsiooniga kaasa läinud Västeråsi piiskop Petrus Magni (surn. 1534), kelle paavst oli 1524. aastal pühitseenud ja ametisse seadnud. Seeläbi säilis Rootsis apostlik suktsessioon ja episkopaalsust rõhutav ametimõistmine. See lõi nt juba 1930. aastatel soodsa pinnase teoloogiliseks dialoogiks anglikaani kirikuga, mis pärast vahepealset pausi jätkus ning uusi osalisi kaasates päädis Porvoo deklaratsiooniga 1996. aastal, mis on põhiliselt Briti saarte anglikaani ning Põhjamaade ja osa Balti luteri kirikute osadus. Üheks Porvoo deklaratsiooniga ühinemise eelduseks on ajaloolise episkopaadi olemasolu.

riigikiriku staatuses.⁶ Küll aga seob mõlemal pool kirikut ja riiki tihe koostöö, samuti kogub riik kirikumaksu. Ühise joonena võib nimetada sedagi, et nii Soomes kui Saksamaal pole olnud tegu monokultuuriselt luterlike aladega: kui Saksamaal kuuluvad pea-aegu pooled kristlastest roomakatoliku kirikusse,⁷ siis Soomes on luteri kiriku kõrval tegutsenud õigeusu kirik, kellele on seadusega tagatud samasugused eelisõigused.

Riigi ja kiriku tihedal seotusel Skandinaavias ja Saksamaal on olnud mitmetine mõju. Kahtlemata on neid maid aastasadu mõjutanud Lutheri õpetus, eriti selle sotsiaal- ja tööetika. Heaoluühiskondade rajamist Skandinaavias on enamasti peetud vaid sotsiaaldemokraatide teeneks. Alles hiljaaegu on hakatud pöörama suuremat tähelepanu heaoluühiskonna põhimõtte luteri juurtele (Christiansen, Markkola 2006: 10). Taani teoloogiaprofessor ja mõjukas sotsiaaldemokraat Hal Koch (1904–1963) toetus 1950. aastatel heaoluühiskonda kaitses Lutheri õpetusele kahest valitsusviisist. Soomes oli üheks tuntumaks heaoluühiskonna “arhitektiks” Heikki Waris (1901–1989), kes oli 1948–1968 Helsingi Ülikooli sotsiaalpoliitika õppejõud ning luteri kiriku aktiivne liige.⁸ Pole juhuslik, et sotsiaalriigi idee hakkas juuri ajama just luterlikul pinnasel. 2017. aasta jaanuaris ajakirjas *The Economist* ilmunud juhtkiri võtab ilmekalt ja lihtsas sõnastuses kokku erinevuse luterliku ja reformeeritud töö- ja sotsiaaleetika vahel, mida on oluline meenutada ka Eesti puhul, kus neil sageli vahet ei tehta: “Kui Max Weber kirjutas 1904. aastal protestantlikust tööetikast, pi-

⁶Saksamaal lahutati riik ja kirik Weimari Vabariigi ajal 1919. a (vt Weimari Vabariigi põhiseaduse § 136) ja Soomes jõustus religiooni-vabaduse seadus 1922. a.

⁷Nii roomakatoliku kirikule kui ka evangeelsetele kirikutele anti Weimari Vabariigis pärast kiriku ja riigi lahutamist avalik-õigusliku organisatsiooni staatus, mis annab neile õiguse nt kirikumaksu kehtestamiseks. Kirikumaksu, mis kuulub Saksamaal juriidiliselt nn *res mixtae* hulka ehk nii riigi kui ka religioosse kogukonna vastutusalasse, kogub liikmetelt riik. Peale evangeelsete kirikute ja roomakatoliku kiriku on Saksamaal avalik-õigusliku organisatsiooni staatus ka Vanakatoliku Kirikul, juudi kogukonnal jt.

⁸Heikki Warise kohta vt Lindberg 2015.

das ta silmas kalvinismi ja selle sugulasi, nagu nt Ameerika puritaanlust. Calvin käsitles üksikisiku võimet rikkaks saada mädrgina sellest, et Jumal on ta predestineerinud pädsemisele. Lutheri seisukoht oli, et kristlased juba on pädsetud, mistõttu jõukus on kahtlane. Selle asemel et jõukust kokku kuhjata, peaksid kristlased oma kogukonna, mitte iseenda heaks tööd tegema. Seeläbi sai tööst kutsumus. Eesmärgiks polnud mitte kasu, vaid ümberjagamine. Teoloogiaprofessor Gerhard Wegneri sõnade järgi avaldub see “luterlik sotsialism” sekulaarsel kujul Skandinaavia ja Saksa-maa heaoluühiskondades” (How... 2017).

Luteri enamuskirikutega riikides on kirik peale töö- ja sotsiaaleetika avaldanud mõju ka ühiskonna läbipaistvuse ja haiduse väärtustamisele. Kiriku ja riigi tihe side toetas ideed rahvakirikust ning kiriku suunatusest kõigile kodanikele, mis kajab praegugi vastu eriti Skandinaavias aeg-ajalt kõlavates seisukohtades, et kirik peab olema suunatud kõigile riigis elavatele inimestele, isegi sõltumata nende religioossest kuuluvusest. Positiivseks aspektiks on ka kiriku suured ressursid, mida on muu hulgas haidelt rakendatud diakooniatöö toetamiseks ja humanitaarabi andmiseks. Ressursirikkus võib aga vahel tekitada ka probleeme, sest pärsib vabatahtlikku tööd ja aatepõhist tegevust. Negatiivse joonena riigi ja kiriku liigse seotuse juures võib nimetada ka seda, et iseäranis Skandinaavias on see paiguti aidanud kaasa kiriku käsitamisele pelga riigi käepikendusena.

Luteri vähemuskirikud Euroopas

Luteri vähemuskirikud Euroopas tegutsevad põhiliselt Kesk- ja Ida-Euroopas ning peamiselt roomakatoliiklikel maadel (erandiks on nt Rumeenia saksa- ja ungarikeelsed luteri kirikud ning luteri kirikud Suurbritannias ja Šveitsis). Euroopa keskosas, eriti Slovakkias, Ungaris, Poolas ja Austrias oli luterlik reformatsioon 16. sajandil edukas. Nii nagu Eestis oli ka selles piirkonnas reformatsioonil oluline osa rahvuskeelte kujunemisel: näiteks esimese sloveeniakeelse teose, luterliku katekismuse koostas Lutheri õpilane Primož Trubar (1508–1586), Sloveenia luterlik reformaator,

kelle pilt on vermitud Sloveenia üheeurosele mündile;⁹ Lutheri eluajal tõlgiti tema teoseid väidetavalt kõige sagedamini tšehhi keelde (Říčan 1967: 282) jne. 16.–17. sajandil läbi viidud katooliklik vastureformatsioon tõi kaasa protestantide tagakiusamise ja väljarände. Näiteks Habsburgide dünastia territooriumil, mis näis veel 1560. aasta paiku olevat roomakatoliku kirikule kaduma läinud, tõi eriti 17. sajandil tugevnenud vastureformatsioon kaasa luteri ja reformeeritud koguduste vähenemise või sootuks kadumise. Tänapäeval jääb Euroopa luteri vähemuskirikute liikmeskond keskmiselt suurusjärku 20 000–70 000 liiget.¹⁰

Vastureformatsiooniaegne tagakiusamine pani aluse teatavale antikatooliklikule tundmusele paljudes Euroopa vähemuskirikutes. Teoloogiliselt on see muu hulgas avaldunud umbusklikkuses kõige vastu, millel näib olevat kõrgkiriklikkuse hõngu, olgu siis tegu liturgiliste reformide või ametimõistmist puudutavate küsimustega. Nn madalkiriklikku¹¹ profiili aitasid just Kesk- ja Ida-Euroopa vähemuskirikutes tugevdada head suhted reformeeritute, keda võimud olid samuti aastasadu alla surunud. Peaaegu kõik Euroopa vähemuskirikud on luteri, reformeeritud ja unioonikirikuid ühendava organisatsiooni Evangeelsete Kirikute Osadus Euroopas (EKOE) liikmed.¹²

⁹Reformatsiooni kultuuriloolise panuse tõttu on 31. oktoobril peetatav usupuhastuspüha Sloveenias riiklik püha.

¹⁰Suurimad luteri vähemuskirikud endisel Habsburgide territooriumil olid 2015. aastal Augsburgi Usutunnistuse Evangeelne Kirik Austrias (290 000 liiget), Augsburgi Usutunnistuse Evangeelne Kirik Slovakkias (220 000 liiget) ja Evangeelne Luterlik Kirik Ungaris (veidi üle 170 000 liikmega). Prantsusmaal 2006. aastal Alsace'i ja Lorraine'i Protestantliku Augsburgi Usutunnistuse Kiriku ning Alsace'i ja Lorraine'i Protestantliku Reformeeritud Kiriku liitumisel tekkinud Protestantlike Kirikute Unioonil on u 200 000 luterlikku liiget (u 80% kogu liikmeskonnast).

¹¹Mõisted *madalkiriklik* (low church) ja *kõrgkiriklik* (high church) pärinevad anglikaani kirikust. Madalkiriklik tähistab kirikuid ja vagaduslaadi, kus rituaalidele, sakramentaalsusele, aga ka nt kiriku episkopaalse ülesehituse olulisusele rõhku ei panda.

¹²Erandiks on Evangeelne Luterlik Kirik Venemaal ja Teistes Riikides, Ingeri Evangeelne Luterlik Kirik ning Läti Evangeelne Luterlik

Kuna enamik Kesk- ja Ida-Euroopa luteri ja reformeeritud vähemuskirikuid oli aastasadu kogenud allasurumist võimude poolt, on mõistetav, et riigi sekulariseerimist ehk riigi ja kiriku lahutamist ei näinud protestandid sugugi alati ainult negatiivses valguses, sest see tähendas ka usuvabadust ning vabanemist roomakatoliku kiriku ülekaalukast mõjuvõimust riigis.

Veel üks oluline aspekt, mis mõjutas just “kommunismileeri” kuulunud riikide vähemuskirikute arusaama kiriku osast ja kutsumusest, on seotud pietistliku vagadusega. See oli kõnealustes kirikutes oluline juba 18. sajandist saadik, Eestis nt vennastekoguduse liikumise kaudu, ning selle mõju suurenes taas külma sõja ajal. See tähendas ka individualistliku vagaduslaadi tugevnemist kirikus. Isiklik suhe Jeesusega ehk “Kristus minu jaoks” hakkas domineerima luterliku objektivismi üle, mida võib väljendada ka sõnadega “Kristus meie jaoks” ja mis rõhutab, et tõeliselt vaga elu alust tuleb otsida Jumala tegudest, mis leiavad aset väljaspool üksikisikut ja tema emotsioone. Individualistliku vagaduslaadi võidukäik oli riigi kitsenduste kõrval oluliseks põhjuseks, miks rahvakiriku idee ja kiriku ühiskondliku missiooni tähtsus jäi tagaplaanile, asendudes ideega väikesest valitute kogukonnast. Kuigi jumalateenistusel oli kirikuelus tähtis osa, laienes seesama “Kristus minu jaoks”-vagadus ka jumalateenistusele.¹³

Kirik. Seevastu on selle kirikuosadusega praeguseks liitunud ka mitmed metodistikirikud ja mõned kirikud, mis peavad end reformatsiooniaelsete uuendusliikumiste, nt valdeslaste ja böömi vendade pärandi edasikandjaks.

¹³Kõrvalmärkusena olgu mainitud, et nt Eestis leidis kõigest 7,8% kirikulistest, et nende jaoks on kirikus käimise oluliseks osaks kokkusaamine teiste koguduseliikmetega (Jõks 2016: 470). Võimalik, et veidi teisiti sõnastatud küsimus, näiteks “Kas teile on kirikus käies oluline osadusetonne?”, oleks andnud mõneti teistsuguse tulemuse, kuid siiski näitab see osakaal teatud suundumust.

LUTERI KIRIKUD PÕHJA-AMEERIKAS

Põhja-Ameerika luteri kirikutele panid aluse põhiliselt Skandinaavia ja Saksa sisserändajad. Põhja-Ameerika luterlust iseloomustas selle algusajal koguduste koondumine keele- ja kultuuri põhistesse sinoditesse, mis aitas kaasa emamaa keele ja kultuuri alalhoidmisele. Esimesed luterliku taustaga sisserändajad asusid elama New Jersey ja nüüdse New Yorgi piirkonda. Seal tegutses Hannoverist pärit Henry Melchior Muhlenberg (1711–1787), kes 1748. aastal rajas esimese püsiva sinodi. Peale Saksa taustaga luteri koguduste tekkis hulk Skandinaaviast sisserännanute rajatud kogudusi, mis üldjuhul säilitasid vähemasti esimeste põlvkondade vältel päritoluma keele ning organiseerusid omakeelseteks sinoditeks. Aja jooksul hakkasid need omavahel ühinema,¹⁴ nt 1820. aastal koondus hulk sinodeid Üldsinodi-nimelisse konföderatsiooni. Kuigi lõunapoolsed sinodid otsustasid 1863. aasta Ameerika kodusõjast tingituna sellest lahku lüüa ning 1866. a töid õpetusalased lahkkelid kaasa veel mitmete teiste sinodite eraldumise, algas 20. sajandi esimesel poolel taas tihedam koostöö, mis viis kolme luteri kiriku rajamiseni. Need ühinesid 1988. aastal omakorda Evangeelseks Luterlikuks Kirikuks Ameerikas (kaks aastat varem oli moodustatud Evangeelne Luterlik Kirik Kanadas, mille kogudused olid varem samuti olnud Ameerika Ühendriikide kirikustruktuuri osaks).

Esialgu keele- ja päritolumaapõhiste sinodite põhjalikum loimumine ingliskeelses keskkonda algas 20. sajandil ja eriti pä-

¹⁴Ühinemislainest jäi kõrvale Missouri sinod, mille keskus on St. Louisis. Selle rajajaiks olid 1830.–1840. aastatel Saksa luterlikud sisserändajad, pidades end konfessionaalselt luterlasteks ja usupõgenikeks, kes olid Saksamaalt lahkunud pärast 1817. a Preisi uniooni siseseviimist, mille eesmärgiks oli Preisimaal reformeeritute ja luterlaste ühendamine üheks kirikuks. Suurem lõhenemine Missouri sinodis leidis aset 1976. aastal, mil sealt lahkus peaaegu 250 kogudust, kes toetasid Concordia seminari presidenti John Tietjenit, kes oli ametist tagandatud ajaloolis-kriitilise meetodi kasutamise pärast. Lahkulõõnud kogudused ühinesid 1988. aastal vast rajatud Evangeelse Luterliku Kirikuga Ameerikas.

rast Teist maailmasõda. 1986. aastal korraldatud elanikkonna religioossuse uuringu järgi osutasid luterlased USAs tegutsevate kirikute ja kiriklike osaduskondade hulgas kõige “ameerikalikumaks” (Bachmann, Bachmann 1989: 577). Ameerikalik mõtteviis on muu hulgas tähendanud vabatahtlike suurt osa kirikuelus, ulatuslikke heategevus- ja annetusahtsioone abivajajate tarvis jne. Koguduste aktiivsusele on ajalooliselt kindlasti kaasa aidanud ka see, et Uues Maailmas tuli Skandinaavia ja Saksamaa sisserändajatel kirikute ülesehitamisel arvestada hoopis teistsuguste tingimustega kui kodumaal, kus etableeritud kirikus oli tihtipeale ilmikute aktiivsusele jäetud üsnagi vähe ruumi.

Ametimõistmise puhul võib Põhja-Ameerikas viimastel kümnenditel täheldada varasemast suurema rõhu asetamist piiskopiametile. Osaliselt on sellele ilmselt kaasa aidanud täieliku osaduse ühisavaldused Kanada Evangeelse Luterliku Kiriku ja Kanada Anglikaani Kiriku (vt Oppegaard, Cameron 2004: 243–248) ning Evangeelse Luterliku Kiriku Ameerikas ja Ameerika Episkopaalkiriku vahel (samas: 231–242). Mõlema ühisavalduse allkirjastamise tingimuseks seadis anglikaani kirik ajaloolise episkopaadi olemasolu või selle sisseviimise vastavas luteri partnerkirikus. Põhja-Ameerika luterlaste hulgas põhjustas see omajao vaidlusi, sest oli neid, kes pidasid ajaloolise episkopaadi kui tingimuse nõuet taganemiseks luterlike usutunnistuskirjade pinnalt. Täieliku kirikuosaduse deklareerimine ehk üksteise täielik tunnustamine kirikutena on Põhja-Ameerikas kaasa toonud luteri ja anglikaani kiriku tiheda koostöö. Näiteks Kanadas pidasid Waterloo deklaratsiooni kaudu osaduses olevad kirikud 2013. aastal esimese ühise sinodi ja see traditsioon on jätkunud tänapäevani.

LUTERI KIRIKUD LÕUNA- JA KESK-AMEERIKAS

Lõuna- ja Kesk-Ameerikas oli kuni 19. sajandini protestantlike koguduste ja kirikute rajamine lubatud vaid Jamaical, mis oli 1655. aastast Briti koloonia, Taani Antillidel ja tollases Hollandi koloonias Surinames. 1741. a rajatud Suriname Evangeelne Luterlik Kirik on Lõuna-Ameerika vanim pidevalt tegutsenud luteri

kirik. Mujale Lõuna-Ameerikasse hakkasid luterliku taustaga siserändajad saabuma pärast sealsete riikide iseseisvumist 19. sajandil. Näiteks Brasiilias lagunes aastatel 1810–1824 toimunud riikliku emantsipatsiooni käigus kolme sajandi vanune poliitilis-kirikliku patronaazi süsteem. Uued poliitilised juhid olid valmis sisse viima usuvabaduse, mis avas sisserännuvõimaluse protestantliku taustaga immigrantidele. See viis ka luteri koguduste ja sinodite rajamiseni, millest kasvasid hiljem välja kohalikud luteri kirikud. Brasiilias rajati nt 15 kogudusest koosnev Rio Grande do Suli sinod 1886. aastal. Ladina-Ameerikas leidis aga ka riike, kus mittekatoliiklikud avalikud jumalateenistused seadustati alles 20. sajandi algul: nt Peruu, kus eraviisilised jumalateenistused olid küll 1839. aastal legaliseeritud, kuid avalik teenistuste pidamine seadustati alles 1915. a (Bachmann, Bachmann 1989: 524). Luterlasi oli kõige rohkem Brasiilias ja nii on see tänapäevani: Luterliku Usutunnistuse Evangeelsel Kirikul Brasiilias on veidi alla 700 000 liikme. Nii nagu Põhja-Ameerikas, kus pärast Teist maailmasõda mindi luteri kirikus lõplikult üle inglise keele kasutamisele, võeti ka Brasiilias pärast sõja lõppu ametliku keelena senise saksa keele asemel kasutusele portugali keel. Samasugune areng leidis aset kirikutes, mis tegutsesid hispaaniakeelsetes maades.

Ladina-Ameerika kirikud on põhiliselt madalkiriklikud ja tuhevasti koguduspõhised, aktiivsetel ilmikutel on kirikuelus oluline osa. Nii nagu paljudes Ida-Euroopa luteri vähemuskirikutes, suhtutakse ka seal hierarhiat rõhutavasse ametimõistmisse umbusuga. *Episkopē* ehk ülevaataja amet on peaaegu kõigis Ladina-Ameerika kirikutes kirikupresidendi kanda, kes valitakse koguduste pastorite seast kindlaks ametiajaks.

Peamiselt Põhja-Ameerikast lähtunud misjonitöö¹⁵ tulemusel on Ladina-Ameerikas 20. sajandil rajatud väiksemaid luteri ki-

¹⁵Misjon'i mõiste on mõneti problemaatiline ning vajab selgitust. See mõiste tuleneb Jeesuse antud läkitusest kõnelda kõikjal Jumala tingimusteta armastusest inimeste vastu. Kirikuajalugu tunneb paraku arvukalt näiteid sellest, kuidas seda läkitust on mõistetud täiesti vastupidiselt. Koloniaalvõimudele oli misjon sageli üheks põlisrahvaste allasurumise vahendiks. Siinses artiklis peetakse misjoni all silmas Jeesusest

rikuid, mille liikmeskonnast suure hulga moodustavad põlisrahvaste esindajad. Neist suurimaks on Boliivia Evangeelne Luterlik Kirik, mis sai 1930. aastate lõpul alguse misjonitööst Andides elavate aimaraa-indiaanlaste seas, kes asusid omakorda rajama kogudusi ka Peruu ketšua-indiaanlaste külates (Bachmann, Bachmann 1989: 515). Tänapäeval on Boliivia Evangeelsel Luterlikul Kirikul u 22 000 liiget. Suur osa Ladina-Ameerika pärismaiste kirikute liikmeskonnast kuulub ühiskonna vaesemasse ossa, puutudes seeläbi eriti teravalt kokku sealsetes ühiskondades valitseva majandusliku ja sotsiaalse ebavõrdsusega. Nende väikeste kirikute hää, aga ka Ladina-Ameerikas roomakatoliku kirikust alguse saanud vabastusteoloogia on aidanud kaasa õigluskuisimuse keskseks muutumisele paljude Ladina-Ameerika kirikute kuulutuses ja teoloogias. Ladina-Ameerikast alguse saanud teoloogia tegemise viis, mis võtab selle lähtepunktiks konteksti (vrd nt *see-judge-act* ehk näe-otsusta-tegutse-meetod), on hakanud kanda kinnitama ka mujal maailmas. Ladina-Ameerikast, aga ka nt Põhja-Ameerika mustanahaliste teoloogiast või feministlikust teoloogiast lähtunud teoloogilised impulsid on avanud teoloogias ja kiriku kutsumuse mõistmises uusi väljavaateid, juhtides tähelepanu võimu väärkasutamisele teoloogilises kontekstis, kiriku kohustusele tegelda struktuuriküsimustega jne. Kriitiliselt tuleks küll välja tuua struktuuralse patu¹⁶ liiga ühekülgne rõhutamine individuaalse arvelt ning kohatine kriitikavaba suhtumine neomarksismi.

Kristusest kõneleva rõõmusõnumi edasiandmist, mille juures ei kasutata vägivalda ega riiklikke sanktsioone ning mis jätab inimestele ka võimaluse see sõnum tagasi lükata. Nagu allpool näha, on luterlik misjon väljaspool Euroopat ja Põhja-Ameerikat suuresti selles vaimus tegutsenudki.

¹⁶*Struktuuralse patu* mõiste hakkas iseäranis levima Ladina-Ameerika vabastusteoloogias 1960. ja 1970. aastatel. Selle kontseptsiooni toetajad lähtusid Ladina-Ameerika elu struktuuralsest majanduslikust analüüsist. Lühidalt öeldes osutab "struktuuralne patt" kaassüüle, mille põhjustab (sageli kaudne) kasusaamine mingis piirkonnas valitsevatest ebahumaansetest ühiskondlikest oludest.

LUTERI KIRIKUD AAFRIKAS

Aafrikas ja Aasias tegutseb sageli ühes riigis rööbiti kaks või enam luteri kirikut. Selle põhjuseks on asjaolu, et Aafrika ja Aasia kirikud kasvasid välja mitmesuguste Skandinaavia, Saksamaa ja Põhja-Ameerika misjoniseltside tööst, mis tõi kaasa erinevused liturgilises elus ja ametimõistmises. Nagu allpool osutatakse, on Luterlik Maailmaliit pidanud üheks oma ülesandeks liikmeskirikute lähendamist, mis on sageli viinud ka samas riigis tegutsevate kirikute ühendamiseni.¹⁷

Aafrika puhul on oluline nimetada ka seda, et erinevalt näiteks anglikaani kirikust, mis levis üldjuhul koos Briti impeeriumiga, ei nähtud luterluses sageli koloniaalvõimu käepikendust. Erandiks ei ole siin isegi Namiibia, mille elanikkonnast 60–70% on luteri kirikute liikmed ja mis oli aastatel 1884–1915 Saksa Keisririigi koloonia. Namiibia kolmest luteri kirikust suurim, Evangeelne Luterlik Kirik Namiibias (u 800 000 liiget), oli saanud alguse 19. sajandil juba enne koloniaalaja algust saabunud Soome misjonäride tegevusest ning Saksa Rheini misjon, millest võrsus Evangeelne Luterlik Kirik Namiibia Vabariigis, oli samuti tegevust alustanud juba enne maa koloniseerimist.

Aafrika suurimad luteri kirikud, mis tegutsevad Etioopias, Tansaania, Madagaskaril ja Namiibias, on kõik tagasiviidavad 19. sajandil Euroopast lähtunud misjonile, samas kui 20. sajandil rajatud väiksemad kirikud on osaliselt Aafrika enda misjonitöö tulemuseks.¹⁸

Ikka ja jälle küsitud, mis on elanikkonna loomuliku iibe kõrval Aafrika kirikute liikmeskonna kasvu põhjuseks, sest see ei suurene mitte üksnes sündide, vaid ka uute usku pöördunute arvel. Peale sageli välja toodud põhjuste nagu Piibli tõlkimine kohalikkude keelde ning sageli seeläbi üldse kohalikkude kirjakäelele

¹⁷Näiteks moodustati Evangeelne Luterlik Kirik Tansaania 1963. aastal seitsmest praeguse Tansaania territooriumil tegutsenud luteri kirikust (Bachmann, Bachmann 1989: 85).

¹⁸Nt Evangeelne Luterlik Kirik Malawis, millel on praeguseks üle 100 000 liikme, rajati 1982. aastal Evangeelse Luterliku Kiriku Tansaania toel.

alusepanemise, hariduse väärtustamise, diakoonia ja tervisehoollekande edendamise (lühidalt võiks selle kokku võtta mõistega holistiline ehk terviklik misjon) tuleb nimetada veel üht aspekti. Luteri kirik on iseäranis edukas olnud piirkondades, kus kiriku ülesehitamisse kaasati algusest peale kohalikke elanikke ning kus kirik on hakanud kasvama rohujuuretasandilt. Heaks näiteks on Etioopia Evangeelne Kirik Mekane Yesus.¹⁹

Väheoluliseks ei saa pidada ka kogukonna ja sotsiaalse kontrolli olulisust Aafrikas. Jumalateenistusest osavõtt on seelses kollektivistlikus kultuuriruumis endiselt põhiline osa kogukonna sotsiaalsest elust ning kuna esikohal ei ole mitte niivõrd üksikisiku, vaid pere ja kogukonna identiteet, ei peeta kirikusse kuulumist või mittekuulumist ning kirikuelus osalemist või mitteosalemist pelgalt isiklikku otsust puudutavaks.

Aafrika kirikud on võrdlemisi hierarhilised ja pastorikesksed. Üldistades võib öelda, et kui Euroopas on riik n-ö ühiskonna kasvatamise ülesande kirikult juba mõni aega tagasi üle võtnud, siis Aafrikas kuulub see praegugi kiriku ülesannete hulka. Aafrika kirikute postkoloniaalse loomuse juurde kuulub endiselt ka kirikute iseseisvumine, mille üheks eesmärgiks on püüe kirikut senisest enam Aafrika kultuuri sulandada. Zimbabwe luterlik teoloog Herbert Moyo on selle ülesande liturgia puhul sõnastanud nii: “Kas Zimbabwe luteri kirik on suutnud minna euroopalik-rootsilikelt jumalateenistusvormidelt üle aafrikapärastele? Kas kirik on suutnud oma liturgiat transformeerida kooskõlas uue kontekstiga, millega zimbabwelased kokku puutuvad? Kas liturgia annab aimu Jumala pakutavast õiglusest ja rahust?” (2015: 96).

¹⁹Etioopia luteri kiriku kujunemises oli tähtis koht Onesimos Nesibil (u 1856–1931), vabastatud Oromo päritolu orjal, kes oli Rootsi Evangeelse Misjoni esimeseks konvertiidiks. Pärast hariduse omandamist Rootsis tõlkis Onesimos oromo keelde Uue Testamendi (1893), Lutheri väikese katekismuse, mitmeid kirikulaule ja muud kristlikku kirjandust. Tõlkimisel abistasid teda kaks Oromo päritolu naist — Aster Ganno (u 1874–1964) ja Lidia Dimbo (u 1872–1933), kes olid õppinud Onesimose käe all Rootsi Evangeelse Misjoni Imkulli koolis. Aster koostas ka Oromo sõnaraamatu (Bachmann, Bachmann 1989: 60).

LUTERI KIRIKUD AASIAS

Aasia on väga eripalgeline piirkond, mis teeb üldistamise iseäranis keeruliseks. Ühe ühisjoonena võib siiski välja tuua, et peaaegu kõik luteri kirikud Aasias, v.a Paapua Uus-Guineas, tegutsevad vähemusreligioonina mittekristlikus ümbruses. Nii nagu Aafrikas on luteri kirikute liikmeskond ka Aasias viimastel aastakümnetel kasvanud. Samuti võib Aasiastki tuua näiteid selle kohta, kuidas ühes riigis tegutseb rööbiti mitu luteri kirikut. Heaks näiteks on Hongkong, kus luterlik misjon algas 1847. aastal Saksamaa Reini misjoniselt eestvedamisel. Hiljem lisandunud teiste misjoniseltside töö ning 1940. aastatel Hiinast saabunud põgenike tõttu on Hongkongis praegu viis luteri kirikut.

Luterlik misjon Aasias sai alguse Tranquebarist Indias, mis oli 18. sajandi alul Taani koloonia ning kuhu tollane Taani kuningas Frederik IV läkitas 1706. aastal misjonärid Bartholomäus Ziegenbalgi (1682–1719) ja Heinrich Plütschau (1676–1752). Indias levis luterlus eriti just nn kastitude (ka: puutumatute) ehk dalitite seas. Aasia üheks suuremaks luteri kirikuks on kolmemiljonilise liikmeskonnaga Andhra Evangeelne Luterlik Kirik Indias, mille liikmetel on põhiliselt daliti taust. Tänapäeva daliti teoloogid on kristluse vastuvõtmise ühe põhjusena toonud välja selle sõnumi inimese jumalanäolisusest ning seeläbi ka neile ehk puutumatutele laienevast inimväärikuse jaatamisest (Bhanu 2016: 132).

Nii nagu Aafrikas, osutus ka Aasias misjon eriti edukaks seal, kus algusest peale kaasati kiriku ülesehitamisse kohalikke elanikke. Üheks luterliku Aasia-misjoni edulooks on Bataki Kristliku Kogukonna Kirik Indoneesias, Aasia suurim luteri kirik, millele pani aluse Saksa misjonär Ludwig Nommensen. Nommenseni, kes saabus Põhja-Sumatrasse 1864. aastal, peetakse kõigi aegade üheks edukamaks misjonäriks: 1918. aastal, kui ta suri, oli tema rajatud kogudustes kokku üle 180 000 liikme. Nommensen seadis algusest peale eesmärgiks kristluse sulandamise, mitte lihtsalt Euroopast kaasa toodud luterluse siirdamise.

Erinevalt Ladina-Ameerika ja osast Aafrika kirikutest ei ole Aasia kirikud sotsiaalpoliitiliselt kuigi häälekad. Mõneti sarnaselt Kesk- ja Ida-Euroopa vähemuskirikutega on Aasia kirikute

kuulutuses ja praktikas rõhk pigem isiklikul usukogemusel ja jumalasuhtel, “Kristus minu jaoks”-mõõtmel. Oma osa selles on kirikute diasporaaposisioonil ja mõnel pool ka seadustest tulenevatel piirangutel.²⁰ Võtmata küll aktiivselt sõna sotsiaalpoliitilistel teemadel, püüavad kirikud siiski jõudumööda tegelda inimeste diakoonilise abistamisega.

Mis puudutab konfessioonide suhteid, siis on Aasia kristlased enamasti oikumeeniliselt avatud: diasporaakirikutena peetakse end esmajoones kristlasteks ning alles seejärel luterlasteks, anglikaanideks, katoliiklasteks jt. Kuna Aasia kirikud tegutsevad paljuusulises keskkonnas, on religioonide dialoog nende jaoks oluline olnud juba ammu enne seda, kui see muutus oluliseks Euroopas ja Põhja-Ameerikas (vt nt Rajashekar 2002). Aasia paljuusulisuse tõttu tuleb nimetada ka mitmekordset usukuuluvust, mida esineb nt Jaapanis, Koreas ja Indias, ning ristimise edasilükkamist Hiina kultuuritaustaga kogudustes, mis on küll oluliselt vähenenud, kuid mida võib paiguti tänapäevani kohata. Selle põhjuseks on konfutsianismis levinud *xiao* ehk nn pojalikkuse, vanemate austamise printsiip, mille juurde kuulub osavõtt religioosse taustaga rituaalidest vanemate matuste ajal. Kuna mõned Aasia kirikud taunivad ristitute osalemist ükskõik millistes mitte-kristliku religioosse taustaga tseremooniates, tuleb just Hiina kultuurikontekstis ette seda, et inimesed küll juba osalevad koguduse elus, kuid lükkavad ristimise edasi ajale pärast vanemate surma.

LUTERLIK MAAILMALIIT — KIRIKUTE OSADUS

Püüded luteri kirikuid ülemaailmselt kokku tuua ulatuvad tagasi kahe maailmasõja vahelisse aega. Oikumeenilisest liikumisest inustatuna tuli Rootsi peapiiskopi Nathan Söderblomi ja Ameerika Luterliku Rahvusnõukogu algatusel 1923. aastal Eisenachis Saksamaal esimest korda kokku Luterlik Maailmakonvent, mille-

²⁰Ühe näitena antikristlike meeleolude tugevnemise kohta Aasias võib tuua 2013. aastal Malaisias vastu võetud seaduse, mis lubab üksnes moslemitel kasutada Jumala kohta nimetust “Allah”, millega ka malai keelt kõnelevad kristlased traditsiooniliselt Jumalat on tähistanud.

le järgnesid 1929. a Kopenhaageni ja 1935. a Pariisi maailmakonvent. Üleilmse osaduse deklareerimiseni maailmakonventide ajal siiski ei jõutud, kuigi Pariisis pühitseti esimest korda ühiselt armulauda — Eisenachis ja Kopenhaagenis oli piirdutud ühiste sõnajumalateenistustega. Teine maailmasõda katkestas maailmakonventide pidamise, kuid juba 1947. aastal rajasid 47 luteri kirikut 26 riigist Rootsis Lundis Luterliku Maailmaliidu “luterlike kirikute vaba ühendusena” (Schjørring jt 1997: 527).²¹ Asutajate hulgas oli ka Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik (E.E.L.K.) ehk Eesti pagulaskirik, mida esindas piiskop Johan Kõpp. Eesti Evangeelne Luterlik Kirik ühines Luterliku Maailmaliiduga 1963. aastal. Käesoleval ajal kuulub Luterlikku Maailmaliitu 145 kirikut 98 riigist rohkem kui 74 miljoni liikmega.

1947. aasta põhikirja § III punkt 1 sätestas, et Luterlikul Maailmaliidul “ei saa olema seadusandlikku võimu sellesse kuuluvate kirikute üle ega õigust sekkuda nende täielikku autonoomiasse, vaid [Luterlik Maailmaliit] peab tegutsema kirikute esindajana talle delegeeritud küsimustes”. Põhikiri määras kindlaks ka neli sammast, millele maailmaliidu töö pidi tuginema: hädasolijate abistamine, ühised pingutused misjonitöös, ühine teoloogiline uurimistöö ning ühine tegelemine oikumeeniaga (Schjørring jt 1997: 10–37). Kõrgeimaks seadusandlikuks organiks määrati täiskogu ehk assamblee, mis on käinud 1947. aastast iga viie kuni seitsme aasta tagant. Täiskogu koosseisu moodustavad kõigi liikmeskirikute määratud delegaadid, kelle seas on nii ilmi- kui vaimulikke. 1947. aasta konstitutsiooni järgi pidi delegaatide arvu kindlaks määrama täidesaatev komitee, mille ülesandeks oli vastutada maailmaliidu juhtimise ja tegutsemis-suuna eest täiskogudevahelisel ajal. Luterliku Maailmaliidu peakorter on selle rajamisest peale asunud Genfis Kirikute Maailmanõukogule kuuluvas oikumeenilises keskuses — asjaolu, mis on aidanud kaasa tihedale koostööle teiste oikumeeniliste organisatsioonidega, aga ka Ühinenud Rahvaste Organisatsiooniga.

²¹Lundi 1. täiskogul vastuvõetud põhikirja vt Schjørring jt 1997: 527–539.

Luterliku Maailmaliidu üheks missiooniks on olnud liikmeskirikute üksteisele lähendamine hoolimata nende erinevustest, puudutagu need siis kultuuri, liturgilist elu, ametiõpetust või arusaama kiriku osast ühiskonnas. Vaatamata viimastel aastatel tekkinud erimeelsustele eetilistes küsimustes on see missioon olnud edukas. Oluline roll kirikute kontaktide tihendamises on olnud ka kirikute piirkondlike kokkusaamiste korraldamisel. Luterlik Maailmaliit organiseeris 1951. aastal Brasiilias Curitiba esimese Lõuna- ja Kesk-Ameerika luteri kirikute kongressi; Aafrika luteri kirikute juhid kogunesid Luterliku Maailmaliidu algatusel esimest korda 1955. aastal Marangus Tansaania ning 1956. aastal peeti Indias Gurukulis esimene üle-Aasialine luterlik konverents. See aitas kaasa kogemuste vahetamisele sama piirkonna kirikute vahel — seni olid paljude jaoks peamised olnud suhted Euroopas või Põhja-Ameerikas asuvate emakirikutega.

1947. aastal vastuvõetud Luterliku Maailmaliidu põhikiri ei sisaldanud veel viidet altari- ja kantsliosadusele ehk täielikule osadusele liikmeskirikute vahel, kuid *de facto* muutus see maailmaliidu tegevuse alguskümnenditel enesestmõistetavaks. Liikmeskirikute altari- ja kantsliosadus lisati selgesõnaliselt põhikirja 1990. a Brasiilias Curitiba toimunud Luterliku Maailmaliidu 8. täiskogul (§ III), kus võeti vastu uus põhikiri, millesse viidi sisse mitmeid muudatusi ja täiendusi võrreldes 1947. aasta konstitutsiooniga (Schjørring jt 1997: 530–534). Õpetuslike alustena lisati põhikirja § II-le kolm oikumeenilist usutunnistust²² lisaks juba eelmises konstitutsioonis nimetatud Vanale ja Uuele Testamendile ning luteri kiriku usutunnistustele, eriti Augsburgi muutmata usutunnistusele ja Lutheri väikesele katekismusele. Täiskogudevahelise juhtorganina nimetab 1990. a põhikiri maailmaliidu nõukogu, mis koosneb presidendist, varahaldurist ja täiskogu valitud 48 liikmeskirikute esindajast (§ VIII punkt 1).²³ Täieliku osadu-

²²Apostellik usutunnistus, Nikaia usutunnistus ja Athanasiose usutunnistus.

²³Budapesti 7. täiskogu otsuse järgi peaksid nõukogu liikmetest 40% olema naised ja 20% noored ehk alla 30-aastased (Maher, Mau 1985: 224, 228).

se deklareerimine kahtlemata suurendas Luterliku Maailmaliidu eklesioloogilist "tihedust", teisalt aga tõstatas järjest põletavamalt küsimuse, millises vahekorras on liikmeskirikute vastastikune vastutus ning nende autonoomia, sest viimase tõttu on paljude Luterliku Maailmaliidu juhtorganite otsuste ja juhiste rakendamise liikmeskirikutes suuresti hea tahte küsimus. Samal ajal on mitmed kirikud enda tegutsemise tingimustest lähtudes võtnud vastu eetika valdkonda puudutavaid otsuseid, mida suurem osa liikmeskirikutest heaks ei kiida. Üheks näiteks on mõnede liikmeskirikute praktiseeritav samasooliste paaride õnnistamine. Seda laadi põhjustest tingitud pinged ja areng on täheldatavad ka teistes peavoolu protestantlike kirikute ülemaailmsetes osadustes, nt anglikaani kirikus ja Reformeeritud Kirikute Maailmaosades. Luteri kirikute jaoks on mõneti tegu uudse olukorraga, sest ajalooliselt ei ole nad määratlenud omavahelist osadust eetiliste küsimuste pinnalt.

LUTERLIKU MAAILMALIIDU PEAMISED TEGEVUSVALDKONNAD

Oma töös on Luterlik Maailmaliit algusest peale lähtunud holistilisuse põhimõttest. Holistiliselt mõistetud missiooni alged on varases kirikus, kus see põhimõte hõlmas jumalateenistust ja evangeeliumi kuulutamist (*leiturgia/alkerygma*), avalikku tunnistust (*martyria*) ja ligimese teenimist (*diakonia*). Vastavalt on maailmaliidu peamisteks töövaldkondadeks teoloogiline uurimistöö (sh oikumeenia) ja liikmeskirikute omavaheliste suhete edendamine; allasurutute võimestamine ja inimõiguste kaitse; diakoonia ja põgenike abistamine. See, mil määral ja kuidas need kolm aspekti, *leiturgia-martyria-diakonia* üksikute liikmeskirikute elus ja töös kajastuvad ning kas nad on omavahel tasakaalus, on kirikuti väga erinev ja peaks kuuluma iga kiriku sisekaemusesse.

Luterliku Maailmaliidu töökorraldus lähtub tasakaalustatud esindatuse põhimõttest. Uurimis- ja tööprotsessidesse püütakse kaasata erinevaid lähenemisi ning tagada, et vastavad töörühmad poleks pelgalt rahvusvahelised, vaid üleilmsed — üldjuhul peavad olulisematesse protsessidesse olema hõlmatud maailmaliidu

kõigi seitsme piirkonna²⁴ esindajad. Seetõttu on Luterlik Maailmaliit rajanud platvormi erinevate teoloogiategemisviiside kokkusaamiseks. 1970. aastatest peale on see põhjustanud diskussioone n-ö klassikalise, euroopalik-akadeemilise teoloogia tegemise viisi ja konkreetset konteksti lähtepunktiks võtva, vabastusteoloogiast mõjutatud teoloogia tegemise viisi vahel, aidates mõista, et teoloogia ei tohiks jääda abstraktseks, vaid peaks suhestuma kindla keskkonnaga.

Teoloogilises uurimistöös käsitletud teemade ring on lai ning haakub teiste töövaldkondadega — avaliku tunnistuse ja ligimese teenimisega. Mahukamad uuringud on tegelnud selliste teemadega nagu kiriku- ja osadusemõistmine; liturgilise elu ja kohaliku kultuurikonteksti seos; luterlik õigeksmõistuõpetus ja pühakirja lugemise hermeneutilised põhimõtted; naiste positsioon kirikus ja ühiskonnas; diakooniakäsitlus; kiriku ja riigi vahekord ning kiriku osa ühiskonnas *resp.* avalikus ruumis jms. Luterlik Maailmaliit on püüdnud seada küsimärgi alla arusaama, et kirik peaks hoiduma ühiskondlikel teemadel sõna võtmast ning tõlgendama Lutheri kahe valitsusviisi õpetust juhisena, mis soovitab kirikul sulguda oma nelja seina vahele. Kiriku ja riigi vahekorraga tegelevad töörühmad on rõhutanud, et kirik peab võtma sõna ilmse struktuuralse ebaõigluse vastu ning olema ühiskonnas allasurutute eestkostjaks. Erinevalt tänapäeva üleilmses kirikumaaailmas kohati kuulda olevatest häältest on Luterlik Maailmaliit alati võtnud sõna inimõiguste kaitseks²⁵ ning on olnud mitmeti tegev nn võimes-

²⁴ Aafrika, Aasia, Kesk- ja Ida-Euroopa, Kesk- ja Lääne-Euroopa, Ladina-Ameerika ja Kariibi mere piirkond, Põhja-Ameerika, Põhja-maad. Nagu loetelust ilmneb, on Euroopa jagatud kolmeks piirkonnaks.

²⁵ Inimõiguste rõhutamine rahvusvahelises õiguses (mis on üsna hiiline nähtus) on tagasi viidav reformatsioonile ja valgustusajastule. Religiooniga seotud konfliktid ja reformatsioonijärgsed sõjad rõhutasid vajadust religioosse tolerantsuse ning seeläbi viimselt suuremate kodanikuvabaduste järele. Pärast valgustusaega on kirikud olnud üsnagi tõrksad inimõiguste mõistet omaks võtma, eelistades kõnelda inimeste vastutusest. Pärast inimõiguste ülddeklaratsiooni vastuvõtmist 1948. aastal on mitmed kirikud sõnastanud oma selgelt toetava suhtumise inimõiguste kaitseks. Teoloogiliselt rõhutatakse seejuures kolme aspekti:

tamise vallas: mitmesugustest haridusprogrammidest (akadeemilisest teoloogilisest kõrgharidusest kuni mitmesuguste juhtimise- ja kaasamiskoolitusteni) arenguabiprojektide toetamiseni.

Juba Luterliku Maailmaliidu 1947. aasta põhikiri nimetas liikmeskirikute ühist tegevust oikumeenia vallas ühe esmatähtsa ülesandena. Alates 1960. aastate lõpust, kui algasid rahvusvahelised kahepoolsed kõnelused eri konfessioonide vahel, on maailmaliit esindanud oma liikmeskirikuid rahvusvahelistes oikumeenilistes dialoogides. Nende tulemusel koostatud dokumentide hulgast tuleks esile tõsta 1999. a Luterliku Maailmaliidu ja roomakatoliku kiriku allkirjastatud õigeksmõistuõpetuse ametlikku ühisavaldust. Sellele aluseks olnud Luterliku Maailmaliidu ja Roomakatoliku Kiriku ühisavalduses õigeksmõistuõpetusest (1997) deklareeritakse, et “luterlaste ja katoliiklaste vahel on olemas konsensus õigeksmõistuõpetuse põhitõdedes. Selle konsensuse valguses on aktsepteeritavad järelejäänud erinevused keeles, teoloogilistes üksikasjades ja rõhuasetustes” (Ühisavaldus... 2006: 124). Siin kajastub põhimõte “ühtsus lepitatud erinevuses”, mille Luterliku Maailmaliidu 6. täiskogu 1977. aastal Dar es Salaamis kinnitas oma oikumeeniliste püüdluste printsibiina. See põhimõte kirjeldab “diferentseeritud konsensust”, mille saavutamiseks vaadeldakse õpetuslikke küsimusi, mis on olnud kirikuid lahutava iseloomuga, ning püütakse jõuda arusaamisele, kas kahe õpetuse sisu vaatamata erinevale sõnastusele ei ühti, seega püütakse eristada *res*’i ja *verba*’t, sisu ja keelelist kuju.

Luterliku Maailmaliidu rajamise üheks ajendiks olnud vajadus abistada pärast Teist maailmasõda luterlastest põgenikke pani aluse maailmaliidu aastakümnetepikkusele tegevusele põgenike- ja humanitaarabi valdkonnas. Vast rajatud Luterliku Maailmaliidu kaudu said sõja järel toetust ka Balti riikidest pärit põgenikud

imago Dei’d ehk inimeste “jumalanäolisust”, mis annab igale inimesele võorandamatu inimväärikuse; kristliku patu kontseptsioonist lähtuvat äratundmist, et inimesed ja inimkogukonnad kalduvad teiste ekspluateerimise poole ehk teisisõnu öeldult on osal inimestel võimalus nautida oma inimõigusi teiste arvelt; arusaama, et kirik ei peaks seda nähes jääma kõrvaltvaatajaks, vaid astuma avalikult välja allasurutute kaitseks (Pfrimmer 2006: 57).

nii Lääne-Euroopas kui ka Põhja-Ameerikas. Toetati pagulaskirikute ja -koguduste tööd, pagulaste ümberpaigutamist Ameerika Ühendriikidesse jms. Veel 1957. aastal on Luterliku Maailmaliidu maailmateenistuse aruandes juttu, kuidas teised luteri kirikud olid möödunud viie aasta jooksul majanduslikult toetanud Läti, Eesti, Leedu, Poola ja [1956. a ülestõusu järel ka] Ungari põgenike kogudusi (*Department...* 1957: 19).

Nn usupõhiste organisatsioonide ja ühenduste hulgas (*faith-based organizations*) on Luterlik Maailmaliit praegu ÜRO Pagulaste Ülemvoliniku Ameti suurim koostööpartner. 2015. aastal sai maailmaliidu maailmateenistuse kaudu Aafrikas ja Aasias asuvates põgenikelaagrites abi 2,3 miljonit põgeniku.²⁶ Peale peavarju ja toidu pakutakse kriisikolletes asuvates põgenikelaagrites psühhosotsiaalset nõustamist. Paljudes laagrites on käivitatud eri- ja põhihariduse programmid.²⁷

KOKKUVÕTTEKS

16. sajandi reformatsioonist alguse saanud luterlikku traditsiooni kuuluvad kirikud elasid pikalt suuresti monaadidena, suheldes lähemalt vaid oma ema- ja naaberkirikutega. Luterliku Maailmaliidu kaudu on nüüdseks aga rohkem kui 95% kõigist maailma luteri kirikutest ühendatud kiriklikku osadusse, mille tegevus ulatub teoloogilisest uurimistööst diakoonia, arengu- ja humanitaarabiini. Üleilmse osadusena peab ta rahvusvahelisi kõnelusi teiste kirikute või kirikuosadustega, nagu nt roomakatoliku kirik, anglikaani kirik, õigeusu kiriku Konstantinoopoli oikumeeniline patriarhaat, Reformeeritud Kirikute Maailmaosadus jt. Peale õpetusküsimuste arutamise pööratakse järjest enam tähelepanu ühistele jõupingutustele hädasolijate abistamisel.

²⁶Vt www.lutheranworld.org/content/world-refugee-day-2016-hopes-and-dreams-safer-future.

²⁷2015. aastal korraldas Luterlik Maailmaliit Keenias asuvates Kakuma ja Dadaabi põgenikelaagrites koolihariduse andmist u 100 000 lapsele (*LWF...* 2016: 26).

Kirjandus

- B a c h m a n n, E. Theodore, Mercia Brenne B a c h m a n n 1989. *Lutheran Churches in the World: A Handbook*. Minneapolis: Augsburg
- B h a n u, Busi Suneel 2016. “Ma olen, sest ma töotan” — enda identiteedi leidmine töö kaudu. — Anne Burghardt (toim.). *Jumala armu poolt vabastatud*. (EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 14.) Tlk Alar Helstein. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, lk 127–137
- C h r i s t i a n s e n, Niels Finn, Pirjo M a r k k o l a 2006. Introduction. — Niels Finn Christiansen, Klaus Petersen, Nils Edling, Per Haave (eds.). *The Nordic Model of Welfare: A Historical Reappraisal*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, pp. 9–29
- D e p a r t m e n t of World Service: Report 1952–1957, Lutheran World Federation Assembly, August 15–25, 1957, Minneapolis, Minn., U.S.A. 1957. Geneva: The Lutheran World Federation
- H o w Martin Luther has shaped Germany for half a millennium: The 500th anniversary of the 95 theses finds a country as moralistic as ever. 2017. — *The Economist*, January 7th, p. 20
- J ö k s, Eerik (toim.) 2016. *Kuhu lähed, Maarjamaa? = Quo vadis Terra Mariana?* Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu
- L i n d b e r g, Hanna 2015. Lutheranism and Welfare State expertise: The example of Heikki Waris. — *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, Vol. 13, Issue 2, pp. 97–113
- L W F World Service Annual Report 2015. 2016. Geneva: The Lutheran World Federation. Vt www.lutheranworld.org/sites/default/files/dws_annual_report_2015.pdf
- M a h e r, Frances, Carl H. M a u (eds.) 1985. “In Christ — Hope for the World”: Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation, Budapest, Hungary, July 22 – August 5, 1984. (LWF report, No. 19/20.) Geneva: Lutheran World Federation
- M o y o, Herbert 2015. Liturgy and justice in postcolonial Zimbabwe: Holy people, holy places, holy things in the Evangelical Lutheran Church in Zimbabwe (ELCZ). — Cláudio Carvalhaes (ed.). *Liturgy in Postcolonial Perspectives: Only One is Holy*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 95–106
- N e l s o n, E. Clifford 1982. *The Rise of World Lutheranism: An American Perspective*. Philadelphia: Fortress Press
- O p p e g a a r d, Sven, Gregory C a m e r o n (eds.) 2004. *Anglican-Lutheran Agreements: Regional and International Agreements*

- 1972–2002. (LWF documentation, No. 49.) Geneva: Lutheran World Federation
- P f r i m m e r, David 2006. Human rights as a public theology. — Peter N. Prove, Luke Smetters (eds.). *Faith and Human Rights: Voices from the Lutheran Communion*. (LWF documentation, No. 51.) Minneapolis, Minn.: Lutheran University Press, pp. 55–67
- R a j a s h e k a r, J. Paul 2002. Lutheran communion and interfaith relationships: The challenge of a “New ecumenism”. — Mark W. Thomsen, Vítor Westhelle (eds.). *Envisioning a Lutheran Communion: Perspectives for the Twenty-First Century*. Minneapolis, Minn.: Kirk House Publishers, pp. 54–71
- Ř í č a n, Rudolf 1967. Tschechische Übersetzungen von Luthers Schriften bis zum Schmalkaldischen Krieg. — Helmar Junghans, Ingetraut Ludolphby, Kurt Meier (Hrsg.). *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967: Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 282–301
- S c h j ø r r i n g, Jens Holger, Prasanna Kumari, Norman A. Hjelm, Viggo Mortensen (eds.) 1997. *From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation*. Minneapolis: Fortress Press
- Ü h i s a v a l d u s Õigeksmõistuõpetusest: Luterliku Maailmaliidu ja Roomakatoliku Kiriku Ühisavalduis Õigeksmõistuõpetusest (1997). 2006. — Peeter Kaldur, Ingmar Kurg, Alar Laats, Tauno Teder, Veiko Vihuri (koost.), Kadri Eliisabet Põder, Anneli Sihvart (toim.). *Documenta oecumenica: Kirik. Ühiskond. Misjon*. Tlk Kersti Rist, Tauno Teder, Tarmo Uustalu, Külli Vallimäe-Tuberg, Toomas Voog-laid. (EELK Usuteaduse Instituudi toimetised 15.) Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, lk 114–132

ANNE BURGHARDT (1975) on lõpetanud Tartu Ülikooli usuteaduskonna 1998, *mag. theol.* (2002) sealsamas, Erlangen-Nürnbergi Ülikooli doktorant a-st 2003. EELK Usuteaduse Instituudi kristliku kultuuriloo magistriõppekava juht 2004–2012, Luterliku Maailmaliidu sekretär oikumeeniliste suhete alal a-st 2013. *Akadeemias* avaldanud artikli “Koguõise teenistuse jõudmisest vene õigeusu kirikusse” (2007, nr 9, lk 1965–1999).



HERMAN TALVIK. Vari I (1953)

REFORMATSIOONI JUUBEL 2017 NING SAKSAMAA JA EUROOPA POLIITIKA

Wolfgang Schäuble

Tõlkinud Silvi Wiezer

On ahvatlev ja samal ajal raske ülesanne kirjutada poliitikuna reformatsiooni juubelist. Reformatsioonil oli algusest peale olemas poliitiline mõõde. See mõjutas Saksamaa ja Euroopa arengut aastasadu ning mõjutab tänapäevalgi. Praegu aga seisavad Saksamaa protestantismi ees suured ülesanded. Pelgalt endiste aegade suurte tegude meenutamisest nüüd enam ei piisa. Reformatsiooni juubelit tuleb kasutada pigem selleks, et võtta minevikust õpust tuleviku tarvis. Tugeval ja iseteadval protestantismil on Saksa demokraatialle oluline tähendus. Seepärast tunneb poliitik huvi poliitilise protestantismi tuleviku vastu, seda enam, kui ta on ise evangeelne kristlane.

Sellel, et see tulevik on praegu etteaimamatu, on eelkõige kaks põhjust: ühelt poolt viitavad liidumaade evangeelsete kirikute siseprobleemid, nagu kahanev liikmeskond ja selle muutumine üha vanemaks, omakstunnistamise nappusele, mis seab kiriku traditsioonilise kinnistatuse ühiskonda tervikuna ja nii tema poliitilise kaalu üha enam kahtluse alla. Teisalt tingib ühiskonna

Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa. — *Pastoraltheologie*, 105. Jg., S. 44–53. ©2016 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.

Tölke on korraldanud Saksamaa Liitvabariigi rahandusministeerium.

kasvav religioosne pluraliseerumine selle, et üksikute usuühenduste osa poliitilises elus tuleb täiesti uutmoodi määratleda. Need kaks põhjust on omavahel seotud, sest kiriku ligitõmbavus stabiliseerub lõpuks üksnes siis, kui inimesed märkavad, et kirikud on tänapäeva jõudnud ja tunnistavad asjaolu, et neil saab poliitilist mõju olla vaid osana pluralistlikust kodanikuühiskonnast. Selles õppimis- ja kohanemisprotsessis oleme, nagu mulle paistab, alles alguses.

Lõppude lõpuks tuleb kirikutel see tee ise leida ja läbi käia. Ükski poliitik ei saa seda neile ette kirjutada, isegi siis mitte, kui ta oskab isikliku kogemuse põhjal neile teatud vihjeid anda.

Millist abi võib selles olukorras osutada reformatsiooni meenutamine? Esmalt sellist:

1. SELLEKS ET POLIITILISELT EDUKAS OLLA, PEAB RELIGIOON ENDALE MEELDE TULETAMA OMA PÕHIALUSED

Religiooni ja poliitika, eriti reformatsioonilise kristluse ja poliitika vahel valitseb tihe seos. Kuid see vahekord toimib kohaselt vaid eeldusel, et mõlemad pooled aduvad ja tunnistavad teineteist oma erinevuses ja immanentses õiguses. Teisisõnu: religioon on poliitiline, kuid ta ei ole poliitika. Poliitikat teevad inimesed, kes on sageli religioossed, kuid poliitika ei ole sellepärast veel religioon. Need kaks valitsusviisi [*Regimenter*], kui kasutada Lutheri keelt,¹ ei ole teineteisele võõrad, kuid neil tuleb vahet teha.

Mitte kellelegi, kes tegeleb reformatsiooni temaga, ei saa märkamata jääda, et religioon on poliitiline. Luther ise oli oma

¹Martin Luther. “Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei” (1523). — *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (edaspidi *Weimarer Ausgabe*), B. 11. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1900, S. 245–281. Eestikeelses väljaandes (“Ilmalikust valitsusest”. — Martin Luther. *Valitud tööd*. Tartu: Ilmamaa, 2012, lk 386–432) on sõna *Regimenter* kohta lisatud tõlkija Urmas Petti märkus: “Lutheri *Regiment* on mõiste, mis võib tähistada nii valitsemiskorda kui ka valitsuse võimu, vägivalda rakendamist” (samas: 782).

aja Saksamaa ja Euroopa poliitika üksikasjadega, sealhulgas rahanduspoliitikaga, väga hästi kursis. Oma kirjutistes ei tegele ta mitte üksnes usu õigustamisega, vaid käsitleb ka õiglasli ja ebaõiglasli makse ning andameid, vaimulike ja ilmalike seisuste õigusi ja kohustusi, Saksa vürstide vahekorda keisri ja paavstiga, ning nagu me praegu ütleksime, religiooni ja poliitika vahekorda.²

Reformatsiooniürituse ja suure poliitika põimumine süvenes Lutheri tegutsemise aastail ja aastakümneil pidevalt: Luther on sunnitud astuma Wormsi riigipäeva ette; ta annab talurahvasõjale äärmiselt vastuolulise hinnangu; sõlmitakse sõjalisi koalitsioone reformatsiooni poolt ja vastu ning need viivad lõpuks otseselt välja ususõdade, mis kanduvad 17. sajandi keskpaigaks üle kogu Euroopa.

Seega oli poliitika reformatsionisajandi segastel aegadel alati aktuaalne. Poliitikud avaldasid arvamust reformatsiooni poolt ja vastu, asetudes isiklikust usust tulenevalt ühele või teisele poolele ja pidades seejuures kahtlemata silmas ka oma poliitilist karjääri ja kasu. Samas ei olnud reformatsioon algselt mitte poliitiline, vaid religioosne sündmus, kuigi mõnikord väidetakse vastupidi. Poliitikud teavad, kui kiiresti võib tekkida rutiin ja hägustuda pilk, nii et kõigis asjades hakatakse nägema pelgalt poliitiliste mehhanismide ja võimuvõitluse väljendust. Näib, et nii mõnegi ajaloolase ja politoloogiga on sama lugu. Pole kahtlust, et kõigist poliitilistest küsimustest ja probleemidest hoolimata, mis Lutheri enda ja tema mõttekaaslaste jaoks mingit osa etendasid, oli reformatsiooni pöörõhk esialgu ikkagi usulistel küsimustel, mis alles seejärel hakkasid poliitikale, majandusele ja kogu ühiskonnale märkimisväärt mõju avaldama. See on väga oluline. Olen sügavalt veendunud, et reformatsioon ei oleks kunagi saavutanud

²Vt Martin Luther. "An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" (1520). — *Weimarer Ausgabe*, B. 6. Weimar: Hermann Böhlau, 1888, S. 404–469, ja "Von Kaufhandlung und Wucher" (1524). — *Weimarer Ausgabe*, B. 15. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1899, S. 293–322. Eesti keeles: "Saksa rahva kristlikule aadlile". — Martin Luther. *Valitud tööd*. Tartu: Ilmamaa, 2012, lk 82–176; "Kauplemisest ja liiakasuvõtmisest". — Samas, lk 463–527, mõlemad tõlkinud Anne Burghardt.

sellist mõju, nagu ta saavutas, kui ta poleks lähtunud seesmisest vaimulikust tuumast.

Seepärast saab poliitik reformatsiooni najal õppida religiooni kui poliitilise elu mõjurit tõsiselt võtma. See on just praegu väga oluline ning samal ajal sugugi mitte lihtne, nagu võime äärmuslikul kujul näha Lähis-Idas, kuid põhimõtteliselt ka omaenda kodus. Kuidas oleks võimalik tuua usuküsimused poliitikasse seda fundamentalistlikult õõnestamata? Ja teisest küljest, kuidas peaks poliitika religioossete küsimuste ja probleemidega ümber käima, muutmata religiooni poliitika tööriistaks? Ma tulen selle juurde veel tagasi.

Kuid praegu saab kristlane reformatsioonist õppida ja peabki õppima, et kui religioon tahab poliitiline olla, peab ta ennekõike religioon olema. Meil on praegu palju poliitilisi protestante ning see on meie demokraatialle hea ja oluline. Mõnikord jääb aga mulje, et evangeelse kiriku peamine mure ongi poliitika, nagu oleksid poliitilised veendumused kindlam köidik kui ühine usk. Paraku ei vii see mitte ainult selleni, et teistsuguste poliitiliste vaadetega kristlased tunnevad end kiiresti kõrvalejätuna, vaid ka selleni — ja see on hoopis kahetsusväärsem —, et poliitilise mõjutamise eesmärk jääb kättesaamatuks. Sest eriline veenmisjõud, mis religiooselt motiveeritud poliitilisest tegutsemisest tuleneb, tugineb selle vaimulikule, spirituaalsele alusele. Seda võis täheldada nii Martin Luther Kingi kui ka Desmond Tutu puhul, või kui nimeitada Saksa protestantismi ajaloo kuulsat näidet, siis ka Dietrich Bonhoefferi puhul.³ Sellest alusest lahutatuna jääb aga kõige parematestki kavatsustest kantud poliitiline programm lahjaks ja tema enda seatud eesmärk saavutamata.

³Martin Luther King (1929–1968) oli USA vaimulik ja mustanahaliste inimõiguste eest võitleva liikumise juht; mõrvati Memphises. Desmond Tutu (sünd 1931) on Lõuna-Aafrika Vabariigi vaimulik ja inimõiguslane. Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) oli Saksa pastor ja teoloog, aastast 1930 Berliini ülikooli õppejõud. 1936. a ta vallandati natsionaalsotsialismivastase tegevuse eest. Teise maailmasõja ajal oli ta Hitleri-vastase opositsiooni usaldusisik, kes pidas sidet lääneliitlastega. 1941. a keelati tal avalik tegevus, 1943. aastal ta vahistati ja hukati kaks aastat hiljem 9. aprillil Flossenbürgi koonduslaagris. *Toim.*

2. REFORMATSIOONI MEENUTAMINE PEAB AITAMA TEHA AUSAT INVENTUURI

Briti ajaloolane Euan Cameron kirjutab oma raamatu *Euroopa reformatsioon* (The European Reformation) lõpus reformatsiooni vastuolulistest, isegi paradoksaalsetest tulemustest. Samasugune vastuoluline mulje jääb, kui küsida, mida tähendasid Saksa poliitikale Luther ja reformatsioon.⁴ Kui mõelda Lutheri kartmatule esinemisele Wormsi riigipäeva ees, siis võib väita, et see reformaator algatas südametunnistuse mässu poliitilise vägivalla vastu või ka lihtsalt võitluse südametunnistuse õiguse ja tähenduse eest poliitikas — selle eest, et mõnikord võib osutuda vajalikuks kompromissidest ja ootunismist loobuda ja öelda: siin ma seisan ja teisiti ma ei saa!

Kui heita pilk kas või Saksa ajaloo viimastele kümnenditele, siis jääb mulje, et Saksa protestandid on selle reformaatorliku põhiimpulsi edukalt ja kindlalt demokraatia kultuuri juurutanud. Mul on sageli olnud võimalus jälgida, kuidas just evangeelsed kristlased on need, kes ilmutavad eesliinil poliitilist aktiivsust, astuvad välja ootunismi vastu ja on valmis palju energiat pühendama demokraatlikku arvamuskujundusse. Kahtlemata on selles eriline osa Ida-Saksamaa protestantidel, kes osalesid esirinnas oma riigi demokraatlikul ümberkujundamisel. Isegi kui väljend “protestantlik revolutsioon” oli liialdus, on selles ometi oma iva, kui mõelda tähtsale rollile, mida evangeelsed kristlased ja kogudused eriti pöörde algfaasis mängisid.

Paraku tuleb meil tänapäeval vahetevahel silmitsi seista ka sellise hoiaku pahupoolega. Demokraatia ei saa toimida, kui igaüks apelleerib igal võimalikul juhul tingimusteta moraalsele kohustusele. Tavaolukorras peavad seadused ja käitumiseeskirjad kehtima; poliitilise tegevuse põhireegleid ei pea pidevalt uuesti välja kauplema. Et seda veel selgemini väljendada: mitte iga poliitiline küsimus, mille üle demokraatias ägedalt vaieldakse, ei ole “Wormsi riigipäev”. Peaaegu kõigil juhtudel kehtivad demokraa-

⁴Vt Euan Cameron. *The European Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 436–441.

tia põhimõtted, mille järgi võib (peaaegu) kõiki arvamusi avaldada ja otsustusprotsessis arvesse võtta, kuid lõpuks jääb kehtima ikkagi enamuse hääletega langetatud otsus, mis on vastu võetud selgelt reguleeritud protsessis. Siin kipuvad protesteerivad protestandid mõnikord pilli lõhki ajama.

Kui mõelda tagasisivaatavalt tervele Saksamaa 20. sajandi ajaloole, torkab Saksa protestantide poliitilises orientatsioonis silma ka hoopis teistsugune tendents. Kuni Teise maailmasõja lõpuni ei olnud eriti märgata nende aktiivset poliitilist protesti, kuid seda enam põhimõttelist valmisolekut alluda kehtivale režiimile. Ka selle hoiaku alged peituvad Lutheri reformatsioonis, sest Lutheri poliitilist pärandit ei saa taandada ainult Wormsis toimunud. Luther ei seisa mitte üksnes südametunnistusevabaduse eest, vaid valib ka poliitikas poole ja teeb seda meie mõistes sageli hirmutaval, koguni brutaalsel viisil. Kurikuulus on tema kirjutis *Talupoegade röövli- ja tapajõukude vastu*,⁵ milles ta võtab seisukoha Saksa talurahvasõja suhtes, kritiseerides teravalt Thomas Müntzerit ja ülestõusnuid ning õigustades vürstide kõige julmemaidki vastusamme. Muidugi nõudis Luther vürstidelt talupoegade õiglast ja väärikat kohtlemist, kuid on ilmne, et Lutheri mõtlemine oli kinni patriarhaalses mudelis, mille kohaselt “võimukandjad” [*Oberkeit*]⁶ — sõna, mis veel praegugi kõlab väga luterlikult — kannavad alamate eest vastutust, viimased aga peavad siis neile ka alluma. “Iga hing alistugu valitsemas olevaile võimudele, sest ei ole võimu, mis ei oleks Jumala käest, olemasolevad on aga Jumala seatud” — nii tõlgib Luther Pauluse kirja roomlastele (Rm 13:1) ja see salm võtab suures osas kokku poliitilise mõtteviisi, mis Lutherist peale määras väga pikka aega Saksamaa poliitikat. Nõnda saigi võimalikuks, et valmisolek mo-

⁵Martin Luther. “Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern” (1525). — *Weimarer Ausgabe*, B. 18. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1908, S. 357–361. Eesti keeles: “Mõrtsukalike talupojajõukude vastu”. — Martin Luther. *Valitud tööd*. Tartu: Ilmamaa, 2012, lk 559–566, tõlkinud Anne Burghardt.

⁶Järgnevas piiblisitaadis on selle sõna eestikeelseteks vasteteks “võim” ja “võimud”, kuid seda on tõlgitud ka “valitsuseks” (vt märkus 1). *Toim.*

raalsetel põhjustel vastu hakata puudus Saksamaal just siis, kui seda kõige rohkem vaja olnuks. Liiga sageli õigustati osalemist natsiaja kohutavates kuritegudes konformismi ja formaalse seaduskuulekusega, kuigi mõned üksikud, nagu Dietrich Bonhoeffer, järgisid selles olukorras kindlameelselt Lutheri üleskutset toimida südametunnistuse järgi.

Ka see on põhjus, miks Saksamaa tee demokraatiani on olnud pikk ja raske. Osalusprintsip, ühiskonnakäsitus, mille järgi ideed peavad saavutama võidu vabas vaidluses, ei ole lõppkokkuvõttes autoritaarse riigi põhimõttega ühitatav. Mulle näib, et me võime selle pärandi järeloomu oma maal siiaaani tajuda. Endiselt kiputakse palju ootama riigi sekkumiselt; endiselt ollakse võrdlemisi vähe valmis ilmutama ühiskondlike probleemide lahendamisel omaalgatust, olgugi et viimastel aastakümnetel on siin mõningaid edusamme märgata.

Reformatsioonile mõeldes oleks aga kasulik heita pilk maa ilma sellesse ossa, mida tugevamalt mõjutas Calvini reformatatsioon: Inglismaale ja Ameerikasse. Ei ole juhus, et Max Weber on oma uurimustes reformatiooni panusest nüüdisaegse maailma kujunemisse esile tõstnud reformitud traditsiooni rolli.⁷ Just seal etendas niihästi religioosselt kui ka poliitiliselt peaosa kogudus kui põhimõtteliselt võrdõiguslike kristlaste kogukond. See pärast toimus seal üleminek liberaalsete ja lõpuks demokraatlike riigivormide juurde kiiremini.

Kuid autoritaarse riigi ülistamine ei ole veel kõige raskem koorem, mille Lutheri tegevus Saksamaa poliitikale jättis. Just reformatiooni juubeli puhul ei tohi me unustada Lutheri ägedaid rünnakuid teisitimõtlejate vastu, seda enam, et see määras pikaks ajaks Saksamaa luterlaste suhtumise katoliiklastesse, juutidesse ja moslemitesse ning teeb nüüd sillaehituse ülesande keeruliseks. Luther polariseeris. Võib öelda, et see oli vajalik, kui mõelda tera-

⁷Vt Max Weber. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. B. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 30–63. Eesti keeles: *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tallinn: Varrak, 2007, lk 45–69, tõlkinud Jaan Isotamm.

vale ja armutule vastuseisule, mis saatis teda kogu elu. Põhimõtteliselt oli tegu elu ja surma küsimusega. Ent oli sellega, kuidas oli, me ei tohi silmi kinni pigistada selle ees, et koos Lutheriga tuli Saksamaa poliitilisse mõtlemisse terav, vastandav toon, teatud sõbra-vaenlase-mõtteviis, mis aitas kaasa sallimatuse ja tõrjumu-
se kujunemisele — kuigi Lutherit ei saa loomulikult vastutavaks pidada kõige eest, mis on selles mõttes Saksamaa ajaloos toimunud.

Leian, et selline ajalooline arveteõiendamine ei anna niikui-
nii eriti midagi. Hoopis olulisem tundub, et me reformatsioonile mõeldes neid Saksamaa ajaloo süngeid külgi ei unustaks. Niisama vää-
r oleks aga ühekülselt tähelepanu pöörata vaid probleemsetele aspektidele ja jätta arvestamata positiivsed. Paradoksid ei kao kuhugi: reformatsioon on üks nüüdisaegse usuvabaduse häl-
le, kuid see on ka usulise tagakiusamise ja kõrvaletõrjumise lähte-
punkt. Reformatsioon sümboliseerib kahe “valitsuse” lahknemist, kuid on viinud ka religiooni äärmusliku politiseerimiseni. Refor-
matsioon väärtustas märkimisväärselt isiklike moraaliotsustuste tähtsust usulistes ja lõpuks ka poliitilistes küsimustes, kuid tegi
ühtlasi võimalikuks — vähemalt Saksamaal — uusajaeelse pat-
riarhaalse ja autoritaarse riigi püsimise.

Saksa protestantism peab selle keerulise pärandi nüüd sirge seljaga ja enesekindlalt vastu võtma, et rakendada oma parimad võimed tulevikku suunatult 21. sajandi ühiskonna teenistusse.

3. REFORMATSIOONI MEENUTAMINE 21. SAJANDI ALGUSES PEAB ARVESSE VÕTMA REFORMATSIOONI EUROOPA-MÕÕDET

Reformatsiooni juubeleid on tähistatud alates 17. sajandist. Kui vaadata, mida ühel või teisel korral on peaaesjalikult meenutatud, selgub, et see on nagu Saksamaa ajaloo peegel. Kui esialgu oli kü-
simus reformatsioonipärandi püsijäämises, mida ohustasid te-
ravalt vatureformatsioon ja ususõjad, siis 19. sajandil omandasid
keskse koha muud probleemid. Nüüd oli põhitähelepanu niinime-
tatud rahvusküsimusel. Lutherit peetakse Saksamaa ühendamise
eestvõitlejaks, rahvusliku identiteedi prototüübiks. See seisukoht

tuli veel kord teravalt esile reformatsiooniaastal 1917, mis jäi Esimese maailmasõja aega.

Ma ei tahaks siin nende seisukohtade üle kohut mõista. Niisugune tagasivaade näitab pigem, et ajalooline mälu ei ole kunagi neutraalne, vaid tuleneb alati teatud kontekstist.

Sellepärast on minu hinnangul oluline küsida, mis peaks 21. sajandi alguses kujundama reformatsiooni tähistamise raamistikku. Vahest leidub sellele rohkem kui üks vastus. Tahaksin siiski teha ettepaneku, et me heidaksime vähemalt poliitilisest aspektist pilgu rahvuslikust silmapiirist kaugemale — nimelt oma seotusele Euroopaga. Saksamaa poliitika on tänapäeval mõeldamatu globaalseid seoseid kõrvale jättes; üleilmastumine määrab meie elu kuni piasjadeni. Siiski mängib Euroopa üksmeel endiselt erilist rolli ning raskused, mis tekkisid Euroopas 2008. aasta suure rahanduskriisi tõttu, näitavad seda eriti selgelt.

Nii nagu rahvusriiklikul 19. sajandil oli mõistetav pühitseda reformatsiooni kui saksa rahva hälli ja kuulutada Luther rahvuskangelaseks, peame endale nüüd meelde tuletama reformatsiooni Euroopa mõõdet, mis torkab silma just siis, kui mõtiskleme reformatsiooni poliitilise külje üle. Reformatsioon ei olnud ju poliitiline sündmus mitte üksnes Saksamaal, vaid ka Šveitsi kantonites; Inglismaal mitte vähem kui Prantsusmaal. Zwingli oli ise väejuht ja hukkus lahingus Kappeli all.⁸ Hugenotlikust printsist saab Prantsusmaa katoliiklik kuningas Henri IV, kes annab 1598. aastal välja esimese usuvabaduse edikti, mis kindlustab nii protestantidele kui ka katoliiklastele usuvabaduse. Paraku tühistab selle Nantes'i edikti vähem kui sada aastat hiljem Louis XIV, vallan-

⁸11. oktoobril 1531 Zürichi kantonis Kappeli linnakese all toimunud lahing oli osa Teisest Kappeli sõjast (esimene toimus kaks aastat varem) ning selles olid vastamisi Šveitsi reformatsiooniliikumise eestvedaja Ulrich Zwingli juhitud Zürichi protestandid ja viie katoliikliku kantoni ühendvägi. Protestandid said lüüa ja Zwingli ning veel 24 pasorit hukkusid. *Toim.*

dades hugenottide massilise väljarände, muu hulgas Suure Kuurvürsti⁹ Preisimaale.

See Euroopa mõõde ilmutab end veelgi võimsamalt, kui vaatleme ka reformatsiooni eellugu. Seejuures peame itaallase Petrus Walduse ja inglase John Wycliffe'i kõrval mõtlema eelkõige tšehhi Jan Husile, kes saadeti 1415. aastal — täpselt 600 aasta eest — Konstanzi kirikukogu otsusega tuleriidale. Hus oli veel enne Lutherit välja tulnud mitme reformatsiooniideega ja juba Lutheri eluajal tõmmati nende kahe vahel paralleele.

Ainuüksi need paar näidet kinnitavad, et reformatsioon põhjustas Euroopas konflikte. Jah, reformatsiooni on sageli käsitatud kui Euroopa lõhenemise põhjust. Üks viimaste kümnendite kaalukamaid reformatsiooni käsitlevaid kirjutisi kannab alapealkirja *Euroopa jagatud koda* (Europe's House Divided).¹⁰ Euroopa ühinemise visioon seevastu ammutas sageli jõudu reformatsioonielse keskaegse maailma romantilistest igatsustest — ajast, mil Euroopa oli “kristlik maa”, kui kasutada Novalise sõnu.¹¹

Seda seisukohta võib aga väljendada ka teistmoodi. Reformatsioon õpetas Euroopat religioosse pluralismiga toime tulema. See oli keeruline õppimisprotsess, mille käigus valati palju verd. Kuid see viis lõpuks arusaamiseni, et poliitikal tuleb eksisteerida koos arvukate religioonide ja konfessioonidega, et poliitika ei saa ega tohigi mõjutada oma kodanike usulisi veendumusi. Lõpuks võlgneme sellele pealesunnitud pluralismile usuvabaduse mõiste, mis on meie praeguses demokraatiakäsituses nii põhjanevaks tähtsusega.

Ning alles siis, kui me pluralismi tunnistame — ja tänapäeval me teame seda —, saame taas otsida ühendavat ja siduvat. See

⁹Suur Kuurvürst oli Brandenburgi kuurvürsti Friedrich Wilhelm I (1620–1688) hüüdnimi. *Toim.*

¹⁰Diarmaid MacCulloch. *Reformation: Europe's House Divided. 1490–1700*. New York: Penguin Books, 2004.

¹¹“Die Christenheit oder Europa: Ein Fragment”. — Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel (Hg.). *Novalis: Schriften*. B. 1. Berlin, 1826, S. 187–208. Eesti keeles: “Ristiusk ehk Euroopa: Fragment (1799)”. — *Akaadeemia*, 1997, nr 10, lk 2069–2084, tõlkinud Toomas Rosin.

ei ole lihtne ülesanne ja seda ei saa kunagi ka täidetuks pidada. Rahvusriigi tasandil kogeme seda demokraatlike kompromisside raskeil otsinguil. Euroopa tasandil tähendab see pikka ja keerulist teed Euroopa ühinemise poole. Kummagi puhul pole meil abi romantilisest ühtsusevisioonist. Pigem õpetab reformatsiooni meenutamine meile, et alles võrdõigusliku pluralismi tunnistamine ja sellest tulenev kompromisside leidmine saab anda õiglasi ja demokraatlikke lahendusi, nii Saksamaal kui ka Euroopas.

Selles arvamuste kujundamise ja otsuste langetamise protsessis Saksamaal ja Euroopas saab osaleda ja peab osalema ka protestantism. On tähtis, et reformatsiooni meenutamine viiks arusaamani, et kodanikuühiskonna pluralism on lõppkokkuvõttes reformatsiooni pärand. Kuid see ei ole veel kõik. Reformatsiooni kui üleeuroopalise sündmuse meenutamine peab viima ka arusaamani, et protestantide keskendumine rahvusriiklusele on hilisemate sajandite saadus, millest 21. sajandil tuleks euroopaliku orientatsiooni nimel loobuda.

Reformatsiooni meenutamine aitab meil religiooni ja poliitika vahekorda paremini mõista

Olen seni kõnelnud sellest, mida reformatsiooni meenutamine võib tänapäeval tähendada evangeelsete kristlaste poliitilise kaasatuse seisukohast. Reformatsiooni meenutamisel on aga oma tähendus ka poliitikutele. Reformatsioon oli kaalukate poliitiliste tagajärgedega põhjanev religioosne sündmus. Seepärast saavad poliitikud reformatsioonist õppida, et religiooni kui mõjurit tuleb tõsiselt võtta. Võimalik, et nii mõnigi reformatsiooniajastu poliitik uskus, et saab reformatsiooni lihtsalt oma võimu huvides rakendada. Kahtlemata on see kiusatus, millele poliitikud veel praegugi alla vannuvad, et siis ikka ja jälle arusaamisele jõuda, et religiooni tuleb tõepoolest täie tõsidusega suhtuda. Religiooniga tuleb tegelda, püüda seda mõista — ka siis, kui me ise ei kuulu ühtegi usuühendusse, ja veel enam siis, kui oleme mõne usuga isiklikult seotud.

Veel mõne aasta eest arvasid paljud, et 21. sajandil on religioonil kõrvalise tähtsusega tulevik vaid väheste inimeste jaoks ja et tal ei ole suurt ühiskondlikku kõlapinda. Nüüd ütlevad nii

vaid vähesed. Seda enam oleme teadlikud selle arengu kaksipidisusest. Religioon võib ajendada inimest head tegema, see võib olla allikas, millest toitub poliitiline ja kodanikuaktiivsus, mis tunneb kohustust vabaduse, demokraatia ja sallivuse mõtte vastu. Kuid religioon võib olla ka täpselt vastupidiste suundumuste ja tegutsemise läte, ta võib õigustada sallimatust ja diskrimineerimist ning kui mitte muud, siis vähemalt soodustada poliitiliste ja koguni sõjaliste kokkupõrgete vallandumist. Religioon võib inimesi ühendada ja kokku viia, kuid neid ka lahutada ja vaenlasteks muuta.

Kõike seda näeme praegu enda ees, oma sajandi globaalses maailmas, kuid oleks kasulik endale selgeks teha, et reformat-sioonisajandil ei olnud asi sugugi teisiti. Omaenda protestantliku ajaloo vastuokslike suundumuste meenutamine võib meil aidata usuliselt pluralistlikumaks muutunud maailma perspektiivitundega käsitada. Saksamaa ees — aga mitte ainult Saksamaa ees — seisab praegu keeruline ülesanne lõimida meie demokraatlikku korda teisi religioone, eelkõige islamit. Esialgu ei oska veel keegi täpselt öelda, millised saavad olema selle tulemused. Kui aga mõned leiavad, et islam ja demokraatia ei sobi üldse kokku, siis arvan ma, et oleks õpetlik heita pilk meie enda vastuolulisele ajaloole. Ei ole ju nii, et reformeeritud ristiusk, demokraatia ja inimõigused oleksid algusest peale käinud käsikäes. Asjaolu, et see on nüüd valdavalt nii, on pika õppimisprotsessi tulemus ja seda peame inimeste puhul, kes elavad meie juures alles võrdlemisi lühikest aega, ka möönma — kuigi on selge, et praegusel juhul ei tohi see kesta sajandeid.

Religiooni osa poliitikas on vastuoluline, kuid katse religiooni poliitikast eemaldada ei ole samuti lahendus. Kus iganes seda on üritatud, on see luhtunud. Meie demokraatiale, ja selles ei ole mingit kahtlust, on religioon poliitilise tegutsemise ja kaasatuse tähtis allikas. Sellepärast on poliitikud tugevast poliitilisest protestantismist isiklikult huvitatud, kuni see käsitab end ühe osalisena pluralistlikus kodanikuühiskonnas. Nii nagu poliitika peab religiooni tunnistama tema eripärasuses, peab ka poliitiliselt aktiivne kristlane — ja kirik kui selline — respekteerima poliitika eripära.

Lõppude lõpuks oskab nüüdisaja demokraatias tegutsev evangelne poliitik meeles pidada Lutheri põhimõtet kahe “valitsuse” lahususest. Kuigi ka seda on ajaloo jooksul väga erinevalt mõistatud, on selle aluseks tähtis ja edasiviiv mõte: religioon ja poliitika on kõige tugevamad siis, kui neid teineteisega ei samastata ega teineteise arvel pisendada. Nad sõltuvad teineteisest — just sellest annab reformatsioon ilmekalt tunnistust ja just sellepärast tasub selle aja sündmusi mäletada.

WOLFGANG SCHÄUBLE (1942) on Saksa poliitik, Saksa Liidupäeva ja Saksamaa Kristlik-Demokraatliku Liidu liige (oli aastatel 1998–2000 selle esimees). Ta on õppinud Freiburgi ja Hamburgi Ülikoolis õigusteadust ja majandust, olnud Saksamaa riigiminister (1984–1989) ja siseminister (1989–1991 ja 2005–2009) ning on alates 2009. aastast Saksamaa rahandusminister.

LUTERLIKU REFORMATSIOONI TÄHENDUSEST EESTI KULTUURIS

Jüri Kivimäe

Kristlik kultuuriruum tähistab 500 aasta möödumist ajast, mil Martin Luther algatas 1517. aastal kiriku reformatsiooni. Tuntud legendi järgi naelutanud ta tole aasta 31. oktoobril Wittenbergi lossikiriku uksele 95 vaidlusteesi, milles muu hulgas mõistis hukka vanas kirikus levinud patukustutussedelite ehk indulgentside müütamise. Seda päeva tähistab luteri kirik juba ammu usupuhastuspühana. Reformatsiooni juubeli tähistamine algas paljudes maades juba paar aastat tagasi ja kestab kindlasti veel mitu aastat. See on käesoleva aasta tähtsündmus ka Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus, mille konfessionaalse alguse võib samuti tagasi viia reformatsiooniaega, ehkki Eesti ja eestikeelse kiriku halduslik kujunemine jääb hilisemasse perioodi.

Kirjutada reformatsiooni tähendusest Eesti kultuuriavalikkusele ilmiku sõna ja sulega võib esmapilgul näida tarbetuna, sest seda on läbi aegade hinnatud ja väärtustatud. Eestlaste mõttemaailmast pole luterlik maailmavaade kadunud tänapäevani, ja isegi neil, kes end usuleigeks peavad ning kirikut ainult jõulude aegu meeles peavad.

Õpetatud arvamused pole lähemal vaatlusel aga sugugi nii üksmeelsed, kui arvatakse. Kolga-Jaani pastor, kultuuri- ja kirikuloolane Villem Reiman (1861–1917) tõdes teatava pessimismiga, et “usupuhastus e s i o t s a Eesti rahva vaimuelu suurt mitte ei jõudnud parandada. Ka nüüd jäi rahvas peaaegu ilma õpetu-

Arutlus põhineb 10. mail 2017 Tartu College’is Torontos peetud loengul.

seta rumaluse sisse” (1920: 67). Nii kirjutas mees, kes oli juba 1891. aastal avaldanud Georg Mülleri (u 1570 – 1608) eestikeelsed jutlused (Reiman 1891). Rahva rumaluse kohta oli ta vahest lugenud Balthasar Russowi kroonikast, kust pärit olupildid eestlaste paganlikest kommetest ja ulaelust on sajandite vältel rännanud raamatust raamatusse.

Ent ka Tartu ülikooli usuteaduse professor Olaf Sild (1880–1944) oli oma arvamustes ettevaatlik. Ta möönis: “Usupuhastus oli uued kõrgemad usu ja elu vaated ja põhimõtted meie maa le toonud. [...] Nad pidid paremat õhkkonda looma Eesti rahva kosumisele, paranemisele, edenemisele, usulis-kõlbliselt, vaimliselt, viimaks ka sotsiaalselt ja poliitiliselt” (1924: 83). Ja lisas siis negatiivse tooni: “Esmalt ei olnud eestlastel sellest suuremat kasu ega osa.” Sild osutas arutelus tulevikule, mil “maa kultuurilised ja vaimlised saavutused peavad varem ehk hiljem maa rahvale osaks saama” (samas).

Mõlema kirikumehe hoiakuid võib mõista, nad olid lugenud Ado Grenzsteini (1849–1916) poleemilist teost *Härraskirik või rahvakirik* (1899) ning eestluse-saksluse vahekorras kindlalt rahvusliku poole valinud. Kas see tähendas, et nad olid sisimas, kuigi eestikeelsete kirikuõpetajatena, paigutanud ka reformatsiooni saksa kultuurivarasse? Ehk on see väide siiski liiga provokatiivne ja ebaõiglane Lutheri õpetuse suhtes.

Hilisemates seisukohavõttudes pole rahvuslikku konflikti mainitud, eriti kui kirikut ja kultuuri käsitleda eraldi, ja nende kokkupuute- või kattuvusalas leiduvad kummalegi poolele positiivse ajaloo artefaktid. Kolm aastakümnet tagasi jõudis siin kirjutaja reformatsiooni hindamisel vahest liiga optimistlikult kõlavale järeldusele: “Usulised ettevõtmised, mis olid algul kutsutud ideoloogiliselt ja poliitiliselt toetama luterlikku reformatsiooni, omandasid Eesti linnades kaugelt suurema kõlapinna, vastates objektiivselt siinse mitmerahvaühiskonna kultuurilistele vajadustele” (Kivimäe 1987: 50). Söandasin tollal minna veelgi kaugemale ja väita, et eestlaste rahvuslik kultuur oli leidnud reformatsiooni tagajärjel oma dünaamilise järjepidevuse. Viimasest väitest tuleks praegu siiski lahti öelda, sest rahvusliku kultuuri olemas-

olu nentimine enne rahvuse kujunemist jääb praeguste teadmiste juures paljasõnaliseks väiteks.

Tunnustatud rahvateadlane Ilmar Talve (1919–2007) nägi reformatsiooni mõjusid hoopis laiemas perspektiivis. Ta mõonis, et reformatsioon jäi 16. sajandil Eestis tegelikult Poola aja ning vastureformatsiooni tõttu teostamata ning lükkus seetõttu 17. sajandisse, kuid “tõi kaasa vaimse uuestiorienteerumise vajaduse, mis algul tekkis linnades, kuid seejärel ka maal, nii aadlike kui talurahva hulgas. See oli üks 16. sajandi suurtest muutustest, millega olid vastakuti kõik inimesed” (2004: 113). Tegelikult on Talvel kaks võtit reformatsiooni käsitlemiseks: esiteks arusaam, et reformatsioon tõi kaasa põhimõtteliselt uue arengu Liivimaa ühiskonnas, ja teiseks puudus tal vajadus kanda läinud sajandi ajaloost tuntud saksa-eesti rahvuslikke lahkarvamusi üle varauusaegsesse Eesti ühiskonda.

Me küsime aga, kas need luterliku reformatsiooni kultuurimõjude hinnangud kui empiiriliselt raskesti tõestatavad järeldused on kaugmineviku mõistmisel tänapäeval pädevad või tuleb neid korrigeerida, võimendada või nad hoopiski unarusse jätta.

Milles seisnes Lutheri usuõpetuse erinevus vanast? Kui seni oli Piibli tõlgendamine olnud ainult kiriku monopol, siis Luther pidas oluliseks, et iga ristiinimene saaks lugeda pühakirja, sealt vaimutoitu ammutada. Sest Jumal ei taha oma Sõna kaudu kõnelda mitte ainult vaimulikega, vaid igapäevaga meist. Need arenguhood, mis selle põhimõtte juurest viivad Piibli tõlkimiseni,¹ selle kaudu rahvuslike kirjakeelte kujunemiseni ning rahvakoolide loomiseni, on kõigi luterlike maade rahvuskultuuri nurgakiviks. Neid põhitõdesid on kiriku- ja kultuuriloolises trükisõnas alatihti korratud, ent eesti kultuurikontekstis vajavad nad siiski lisaseletusi.

Esialt aga üks pildike tegelikust elust Tallinna lähistelt neli ja poolsada aastat tagasi.

25. märtsil 1556. aastal olid kaks Tallinna raehärrat, Johannes Kampferebeck ja Johannes Egelinck linna raele kuuluvas Väo kü-

¹Martin Lutheri täispiiblitõlge saksa keelde ilmus 1534. aastal.

las. Raehärrad panid hoolikalt kirja küla maksukohuslastest elanikud, eesti talumehed, kes pidid linna raele andamit ehk vakust maksuma. Nendega oli kaasas Tallinna evangeelne jutlustaja Thomas Münderyck ehk teise nimega Harder, kes pidi talumeestele jumalasõna jutlustama.² Thomas Harderi kohta on teada, et ta jutlustas Kalamajas ja Tallinna rootsi ehk Mihkli kirikus (Aarma 2007: 100). Harder pidi seega peale rootsi ja saksa keele oskama eesti keelt ning võib-olla jutlustas ka Vão küla talumeeste ees oma kanges eesti keeles. Ent ikkagi tahaksin ma väga teada, mida arvasid kirjaoskamatud talumehed Kunter Jackop ja Otze Tomas evangeelsest jutlusest, kui palju nad sellest aru said, kas nad olid kuulnud ka Martin Lutheri nime jne. Aga me ei tea seda. Me ei tea ka, millist teksti jutlustaja Harder kasutas, kas tal oli kaasas eestikeelne luteri katekismus või pisuke eestikeelne lauluraamat. Luterliku reformatsiooni algusest Tallinnas oli selleks ajaks möödunud veidi üle kolmekümne aasta.

Milline oli see Eesti, mille pinda Lutheri õpetuse seeme külvati? Reformatsiooni eelõhtul kuulus eestlaste asuala Liivimaa koosseisu ning oli jagatud mitme väikeriigi ja võimu vahel: Saksa ordu Liivimaa haru, Eesti alal Tartu piiskopkond ja Saare-Lääne piiskopkond, mis olid veel katoliiklikud, lisaks ka õiguslikult iseseisvad linnad, millest osa olid Hansa liidu liikmed. Eesti ala rahvastiku suuruseks 16. sajandi keskpaigas on pakutud 250 000–300 000 inimest (Palli 1996: 31). Rahvuslikult koosseisult olid eestlased suures ülekaalus, sakslased moodustasid väikese ülemkihi, nende kõrval elas veel rootslasi, soomlasi jm vähemaid rahvarühmi. Linnad olid rahvaarvu poolest väikesed: Tallinnas (all-linn koos Toompea ja eeslinnadega) elas 1538. aastal arvutuslikult 6700 inimest (Johansen, zur Mühlen 1973: 92), neist sakslasi vaevu kaks tuhat. Tartus, kus arvatakse 16. sajandi keskkel olnud 5000–6000 elanikku, pakub huvi asjaolu, et 1554. aastal võeti Tartu kodanikuks vastu u 200 eestlast, põhiliselt käsitöölise pered.

²Tallinna Linnaarhiiv, A.d. 54 (Städtisches Wackenbuch für das Dorf Vete 1550–1620), l. 76v.

Need napid andmed osutavad Eesti reformatsiooniajaloo vaatlemisel asjaolule, et enamik tollasest rahvastikust elas maal ning tegu oli feodaalisandaist sõltuvate eesti talupoegadega, kelle kauged esivanemad olid alistatud 13. sajandi võõrvallutuse käigus. Tuleb mõista sedagi, et vallutusest saati oli ju tegemist koloniaalalaga ja -ühiskonnaga, kus kõrvuti eksisteerisid alamsaksa keel ja mittesaksa ehk eesti keel, sakslastest sisserännanute kui võõraste üsnagi kitsas kiht, ning maa pärisrahva ehk mittesakslaste laiad hulgad. Ent just Liivimaa nn rahvusküsimus annabki võtme Liivimaa usuküsimuse ning seega ka reformatsiooni sihtide ja erijoonete mõistmiseks. Muidugi ei ole siin rahvusküsimuse mõistet kasutatud selle sõna moodsas, 19. sajandil omandatud tähenduses, mil selle vermis rahvuslik liikumine, nn ärkamisaeg. Hiliskeskajal saab juttu olla vaid erinevatest, rahvusteks veel kujunemata rahvarühmadest, kelle suhetes ilmnes kõrvuti sotsiaalse, majandusliku ja õigusliku küljega kahtlemata ka rahvusliku päritolu ja kuuluvuse küsimus. Liivimaa koloniaalühiskond polnud sugugi ühtlane, vaid eristada tuleb küla- ja linnaühiskonda.³

Reformatsiooni eelõhtul oli linnaelus üsna keeruline eristada eestlaste traditsioonilist rahvakultuuri ja saksa pitseriga kristlikku Lääne-Euroopa kultuuri, nende vastastikune mõju on olnud seni arvatust märksa suurem. Linnade puhul on võimalik rääkida isegi omapärasest saksa-eesti sulamkultuurist, millist arvamust toetavad vastastikused laenud iseäranis keeles, aga ka rõivamoes, kommetes jm (Johansen, zur Mühlen 1973: 373–432). Kultuuride segunemist ja ulatuslikku assimileerumist siiski ei toimunud, sotsiaalsete ja õiguslike erinevuste kõrval jäi sellise võimaliku arengu üheks olulisemaks takistuseks keelebarjäär. Toodi ju kristlik kultuur katoliku keskajal eestlaste juurde võõra saksa ja ladina keele vahendusel.

Hiliskeskaegne kultuuripilt polnud kuigi staatiline. Katoliku keskaja lõpul, kiriklike reformikatsete ajajärgul, püüdis kirik Liivimaal mingil määral hoolitseda mittesakslaste hingeõndsuse

³Koloniaalühiskonna tõlgendust toetab eriti asjaolu, et keskajal ei toimunud Saksa talupoegade sisserännet Liivimaale, mis eristab seda ala näiteks Preisimaast ja muudest lääneslaavi asustusega piirkondadest.

eest. Tuntud kultuuriloolised faktid kinnitavad, et Tallinnas loodi 1476. aastal Niguliste kiriku Püha Anna altari juurde mittesaksa jutlustajakohht ja reformatsiooni algaastaist on teateid mittesaksa jutlustajakohast ka Oleviste kirikus. Eestikeelseid jutlusi pidasid ka Tallinna dominiiklased, millele osutavad eestikeelsed märkmed dominiiklaste kloostri raamatuis (Johansen 2005: 200–204). Oluline on ka mainida, et Kullamaa vakuraamatusse on katoliku preester Johannes Lelow aastail 1524–1528 sisse kirjutanud eesti keelde tõlgitud palved — *Pater noster*, *Ave Maria* ja *Credo*. Selles on nähtud Saare-Lääne piiskoppide nõuet, et eestlastele tuleb neid palveid õpetada eesti keeles (samas: 191–195; Põld 1999). Kullamaa palved on seni teada olevalt vanim eesti keele kirjalik mälestis, mille kasutamise ala võis piirduda üksnes Kullamaa kogudusega või veidi laiema alaga Läänemaal, ent sugugi mitte kogu eestlaste asualaga.

Toodud näited on liiga sporaadilised, et neist järeldada, kuidas katoliku vaimulikud arendasid eesti kirjakeelt kui tulevase eesti rahvuskultuuri tähtsat osa. Seepärast võib väita, et alles luterlik reformatsioon tõi kaasa pöördelisi muutusi siinse koloniaalühiskonna kultuurimentaliteeti, alles Martin Lutheri õpetus ja evangeliumi esiletõstmine puhtakujulise jumalasõnana äratas kiriku huvi rahvakeelte vastu. See, mis seni oli katoliku misjonitöö vajaduseks, sai nüüd usuõpetuse üheks põhimõtteks.

Jättes kõrvale Liivimaa reformatsioonisündmuste sotsiaalpoliitilise ja konfessionaalse ajaloo (vt Arbusow 1921; Pohrt 1928; Schmidt 2000; Kuhles 2007; Loit 2009; Tarvel 2011), peab märkima, et reformatsioonil oli vähemalt esimese veerandsaja aasta jooksul suur mõju mittesakslaste ja esmajoones linnaeestlaste kultuurioludele. Me ei tea muidugi, kas tollane eestlaskond oli selleks valmis, kas muutused vastasid nende ootustele või mitte, liiati on ühtse eestlaskonna eeldamine 16. sajandil kaheldav. Seda, kui palju oldi eestlaste kui mittesakslaste linnakogukondades või ka laiemalt kogu eestlaste asualal rahulolematud vana kirikuga, võib tõendite puududes vaid oletada. Pilt ristiusu põhitõdede kesisest tundmisest või pigem mittetundmisest, mis avaneb Saare-Lääne piiskopkonna visitatsiooniprotokollides aastail 1519–1522, sunnib tõepoolest küsima, mida ikkagi oli talu-

rahva ristiusustamise kolmesaja aasta jooksul saavutatud (Blumfeldt 1933).

Reformatsiooni- ja konfessionaliseerumise ajastul näeme aga omapäraselt kultuuriülekanne Saksa aladelt, kust ka Eesti linnadesse saabus järjepidevalt Saksa ülikoolides käinud ja mõnel juhul otse Lutherit kuulnud noori mehi, kellest paljud kutsuti kiriku- või kooliõpetaja ametisse. Neil polnud Liivimaa suhtes mingeid eelarvamusi, vahest olid nad kuulnud küll humanistlike legende Liivimaa talupoegade jõledast olukorrast. Näiteks leidub Sebastian Münsteri kuulsal teosel *Cosmographie* teises väljaandes (1550) lugu sellest, et kui talupoeg Liivimaal oma isanda juurest põgeneb ning siiski kinni püütakse, raiuvat isand tal ühe jala maha (Johansen 2005: 342; vrd Kreem 1995). Selline absurdne väide on seotud Liivimaa talupoegade ühe kategooria, nn üksjalgade (alamsk k *envotling*) rahvapärase ja eksliku seletusega. Johan Hasentödteri leiutatud ja vahendatud veider sõnaseletus annab siiski tunnistust hoiakute muutumisest, olgugi humanistliku kuriositeedi žanris.

Just nende uute, Saksamaalt saabunud jutlustajate soovitusel hakkasid Eesti linnade raed tähelepanu pöörama eestlaste usuellule. Millal õieti said alguse eestlaste kirikukogudused, pole täpselt selgitatav, kuid neile anti reformatsiooni algaastail kasutada suured kirikud: Tallinnas algul dominiiklaste Katariina kirik ja hiljem Pühavaimu kirik, Tartus Jaani kirik. See omakorda tähendab eestikeelsete evangeelsete jutluste (kristliku õpetuse) algust, mida Tallinnas kohustati 1525. aastal pidama pühadel päevadel ja kolm korda nädalas (Bienemann 1883: 74). Võime ette kujutada raskusi, mis sellise kirikukorra elluviimisel tekkisid: eestlastele tuli ristiusu põhitõdesid seletada ju “mittesaksa keeles” ja selles olukorras tuli kristliku põhisõnavara tõlkimisega ja lausestamisega näha palju vaeva, unustamata seejuures, et nende koguduste liikmeskonda kuulusid põhiliselt kirjaoskamatud eestlased. Pole ka teada, kui palju need esimesed evangeelsed jutlustajad, Hassel, Boeckhold ja Marsow, üldse eesti keelt oskasid. Murranguline algus oli aga tehtud ja eestikeelsete jutluste pidamise tarbeks tõstis reformatsioon aktuaalse ülesandena esile rahvakeelse kirikliku trükisõna muretsmise.

KATEKISMUSED JA LAULURAAMATUD

Trükitud raamat kui Euroopa renessansi- ja humanismikultuuri uudsus jõudis Saksa keeleruumi idaserval asuvale Liivimaale äärmiselt kiiresti: Eesti linnadesse toodi trükitud raamatuid juba 15. sajandil ning järgmisel sajandil kuulusid trükitud raamatud lahutamatult Liivimaa kultuuriellu nii vaimulikus kui ka ilmalikus mõttes. Reformatsiooni arengu kiirust ei seleta aga mitte ainult noorte haritud sakslaste Liivimaale reisimise lust ja vaev ega ka kirikumeeste või kaupmeestest rachärrade kirjavahetus, vaid “Wittenbergi ööbiku” trükitud kirjatööde kiire eksport Läänemere idakalda sadamalinnadesse. On üldtuntud tõde, et trükitud raamatud ja lendkirjad mõjutasid oluliselt luterliku reformatsiooni levikut nii Saksamaal kui ka selle piiridest väljaspool (Pettegree 2010: 91–129; Scribner 1981). Eesti- ja Liivimaal oleks raamatukultuur enamgi öitsenud, kui siinmail oleks varakult oma trükikojad asutatud, ent selleni jõuti alles 1585. aastal Riias, 1631. aastal Tartus ja 1634. aastal Tallinnas. Seega tuli 16. sajandil Liivimaal kirjutatud, koostatud või tõlgitud raamat lasta kirjastada ja trükida välismaal.

On küll arvatud, et Saare-Lääne katoliku piiskop Johannes IV Kievel lasi 1517. aastal välismaal trükkida eestikeelse katoliku katekismuse, kuid teadaolevad allikad pole seniajani lubanud oletusest kaugemale minna. Niisamuti on nn Kieveli katekismuse ja Kullamaa palvete seos vaid õpetatud arvamine. Eestikeelse trükitud raamatu ajalugu algab ikkagi reformatsioonist.

1558. aastal avastati Saksamaal, et Lübecki katoliku toomdekaani päevaraamatus on teateid seni tundmatutest liivi-, läti- ja eestikeelsetest trükistest aastast 1525. Lugu iseenesest on äärmiselt põnev. 1525. aasta novembris pandi veel ustavalt katoliiklikus Lübeckis aresti alla vaaditais luterlikke raamatuid, sealhulgas eestikeelseid, mida üks kaupmees tahtis salaja Riiga toimetada. Komisjon, kes raamatud läbi vaatas, leidis need rahvakeelse ristimistalituse ja rahvakeelse missapidamise korra põhjal olevat luterlikud. Saksakeelsed raamatud otsustati ära põletada. Üle jäid need, mida õpetatud teoloogid lugeda ei osanud, pealegi olevat nad olnud *commixti* ehk siis “segamini kokku pandud” või pigem

“mitmekeelsed” missaraamatud. Milline otsus nende kohta lange-
tati, pole teada. On arvatud, et tegemist oli vahest Lutheri väikeste
töödega *Das Tauffbüchlin* (1523) ja *Eyn weyse Christlich Mess zu
halten* (1524), s.t nende tõlgetega eesti, läti ja liivi (või siiski Lii-
vimaa saksa) keelde (Johansen 2005: 230; Kivimäe 2000: 22–23).
Selliste kirjatööde tõlkimine kohalikesse keeltesse tundub küll ül-
latavalt varajane, ent on igati põhjendatud, sest vajadus selle jä-
rele oli Liivimaal reformatsiooni algaastail olemas. Keerulisem
on oletada, kes võiksid olla nende teoste tõlkijad. Olen pakkunud
välja, et selleks võis olla näiteks reformaatlik jutlustaja Melchior
Hoffmann (u 1500–1543), kes usutüli pärast reisis Tartust Wit-
tenbergi, et Lutherilt endalt oma õpetusele kaitsekirja saada. Või
siis Franz Witten, Tartu Maarja koguduse pastor, kes 1525. aastal
õppis mõnda aega Wittenbergi ülikoolis. Kuigi teated neist trükis-
test on väga napid, mis põhjustab ka erinevaid tõlgendusi, po-
le põhjust eitada sellise kirikliku trükisõna muretsemist Liivimaa
sakslastele ja mitesakslastele reformatsiooni algusaastail.

Kümme aastat hiljem, 1535. aastal, tehti uus katse luter-
like trükiste muretsemiseks. 1529. aastal leiti Tallinnas Eesti-
maa Kirjanduse Ühingu raamatukogus 1535. aastal Wittenber-
gis Hans Luffti trükikojas trükitud alamsaksa- ja eestikeelse ka-
tekismuse katked, mida oli kasutatud ühe 16. sajandi raamatu
kaane täitematerjalina. Kokku avastati 11 lehe katkendeid umbes
120-leheküljelisest raamatust, mis on läinud Eesti kultuuriluk-
ku Wanradt-Koelli katekismuse nime all (Weiss, Johansen 1935;
Altof-Telschow 2000). Alamsaksakeelse teksti oli koostanud Tal-
linna Oleviste koguduse õpetaja Simon Wanradt, eesti keelde tõl-
kis selle Pühavaimu kiriku kaplan ja eesti koguduse jutlustaja,
võimalik, et eesti päritolu Johann Koell. Selle leiu haruldust rõ-
hutab asjaolu, et servamärkmete põhjal oli tegemist korrektuur-
eksemplari lehtedega. Kõige suuremat tähelepanu väärib tõsi-
asi, et mitesaksa katekismuse väljaandmise idee kuulub Tallin-
na raele ning trükkimist rahastas Tallinna üks tuntumaid hansa-
kaupmehi Johann Selhorst. Mis katekismusega edasi juhtus, on
kurioosne. Tallinna jõudnud trükitud katekismuse eksemplarides
leiti palju vigu, mistõttu neid keelati müüa. Kas need vead olid
usulised ehk siis erinevad Lutheri väikesest ja suurest katekismu-

sest, pole uurijad seniajani päris kindlad. Igatahes pole tänapäevani õnnestunud leida ühtki selle teose täiseksemplari.

See ei jäänud aga 16. sajandil viimaseks katseks eestikeelset katekismust trükkida lasta, seda nõudis Tallinnas uue kirikukorra sisseviimine 1540. aastail. Juhusliku teatena on kirjas, et Hollandist pärit raamatukaupmehe 1549. aastal Tallinnas üles kirjutatud pärandusinventaris oli kimp mittesaksa katekismusi. Umbes samal ajal lasi Tallinna Pühavaimu õpetaja Reinhold Beseler eestlastest koolipoisil Hans Susil tõlkida eesti keelde üht evangeeliumiraamatut ja lauluraamatut, ja kui noormees 1549. aastal katku suri, jätkas tema tööd Beseler, kes omakorda 1554. aastal suri (Masing 1964). Võimalik, et tõlgete käsikirjad jäid siiski Pühavaimu õpetajate kätte, sest hiljem on teateid eestikeelsest kirikulaulust Pühavaimu koguduses.

Samast ajast on teateid, et Tartus tõlkis eesti koguduse õpetaja, juba mainitud Franz Witten, Lutheri katekismuse eesti ehk siis ilmselt lõunaeesti keelde. See katekismus, mille väljaandmist olla rahastanud Liivimaa ordumeister Heinrich von Galen ja millele oli lisatud kuus kirikulaulu, trükiti Lübeckis 1554. aastal, kuid ühtki eksemplari pole seniajani leitud.

1558. aastal puhkes Liivimaa sõda ja ka Eesti ala muutus sõja tallermaaks. Vaatamata rasketele aegadele, mil seda ühiskonda vapustasid sõda, katk ja nälja-aastad, leidub ikkagi uusi teateid mittesaksakeelsetest katekismustest. Tallinna superintendendi ja evangeelse piiskopi Johannes Robertuse päranduses mainitakse eestikeelseid katekismusi, mis pidid olema trükitud 1572. aastaks, mil Robertus suri (Kivimäe 1993). 1576. aastal on Tallinnas osatud vaesele koolipoisile Michael Slachterile üks mittesaksa katekismus ja see võis olla just Robertuse katekismus, millest aga paraku pole teada ühtegi säilinud eksemplari.

Ehkki need napid andmed ei võimalda täpsemalt kindlaks määrata katekismuste ja lauluraamatute koostamise lugusid, kõnelevad nad ometi eestikeelse luterliku kirjavara järjepidevusest, mis pidas vastu sõdade perioodile 16. sajandi teisel poolel ja 17. sajandi esimesel veerandil ning jätkus seejärel veelgi tõhusamalt.

Eeltoodud lugude puhul eestikeelsetest varatrükistest ja sellealastest katsetustest tekib loomulikult küsimus, kes lugesid ja kasutasid 16. sajandil trükitud eestikeelset vaimulikku kirjandust. Vastus on siiski lihtne: ennekõike kirikuõpetajad, jutlustajad, aga ka koolmeistrid ja vähesel määral kooliõpilased. Jutlustajate enamik oli aga siiski saksa emakeelega ja Saksamaalt sisserännanud noored mehed, kes olid siinmail eesti keelt õppinud vahelduva eduga. Sellest võib jääda mulje, et 16. sajandil trükitud eestikeelsete tekstide lugejate ja kasutajate võimalik ring oli paratamatult piiratud lugemis- ja kirjutamisoskuse madala tasemega. Katekismuseajastu koguduste liikmed ei osanud üldjuhul lugeda ega kirjutada, vaid üksnes kuulata. Siinkohal on aga otstarbekas veel kord mõelda hiliskeskajase ja varauusaegse lugemise mooduste peale. Oleme tänapäeval harjunud lugemiseks pidama ennekõike nn vaikset lugemist, eitamata seejuures, et lugeda on võimalik ka valjusti ette lugedes. Just viimane moodus lubab meil avardada ka 16. sajandil trükitud või ka käsikirjalistest vaimulikest tekstidest osasaanute ringi. Trükitud katekismuse ettelugemine ja õpetamine koolis ja kirikus teenis ju mitut eesmärki ning õpitud teksti meeldejätmine või ka üleskirjutamine on ju põhimõtteliselt samuti lugemine. Samamoodi võime aga seletada ka kirikuõpetaja jutlust oma kogudusele (vrd Ross 2005: 111–112). Mõeldes ainuüksi Tallinna Pühavaimu õpetajate tuntud plejaadile, kes eestikeelseid jutlusi pidasid, on lihtne sedastada, et kaudselt said eestikeelsetest katekismustest ja lauluraamatutest osa kõik mittesaksa koguduse liikmed, ilma et nad ise oleksid lugeda või kirjutada osanud.

KOOLIPOISID JA STIPENDIAADID

Teise kultuurivaldkonnana mõjutas reformatsioon Liivimaal tugevalt kooliasjandust. Humanistlikud tuuled, mis Saksamaalt Läänemere rannikule jõudsid, tõid kaasa senise koolisüsteemi ja koolihariduse põhjaliku ümberkorraldamise. Tänapäeval on esile toodud, et 15. sajandi lõpu ja 16. sajandi algul vallandunud “haridusrevolutsioon” oli koos “meediarevolutsiooniga” reformatsiooni käivitamise oluline vundament (Kaufmann 2009: 100). Koo-

lihariduse sisuline ja vormiline muutmine oli reformatsiooni läbiviimisel tähtis tagatis, mida juhtivad reformaatorid väga hästi mõistsid (Lepajõe 2013, 2017). Vahetu tõuke koolikorralduse reformimisele nii Saksamaal kui ka Liivimaa linnades andsid kahtlemata Martin Lutheri tööd. Kindlasti sai Liivimaal varakult tuntuks tema reformatsioonikiri *Saksa rahva kristlikule aadlile* (1520), milles Luther pidas tarvilikuks evangeeliumi õpetamist noortele poistele ning sedagi, et igas linnas oleks üks tütarlaste kool, kus ka tüdrukud saaksid evangeeliumi õppida, olgu saksa või ladina keeles (Luther 2012: 163–164). Veelgi suundaandvaks sai Lutheri tuntud kiri *Saksamaa kõigi linnade raehärradele, et nad kristlikke koole asutaksid ja ülal peaksid* (1524). Ka samal aastal Riia kristlastele saadetud läkituses *127. psalmi selektus Riia linna kristlastele Liivimaal* (Der hundert vnd Sieben vnd zwentzigst psalm ausgelegt an die Christen zu Rigen ynn Liff-land) ei unustanud Luther kordamast koolide asutamise tähtsust kogu evangeeliumiürituse jaoks (*Luther...* 1866: 4). Kui mainitud töödes pidas Luther silmas ennekõike linnakodanike lapsi, siis kirjutises *Deutsche Messe* rõhutab ta usuõpetuse andmist kogu rahva noorsoole. Veel kaugemale läks Luther oma *Jutluses, et lapsi peab kooli saadetama* (1530), milles ta esitas mõtte, et ilmalikul võimul on õigus ja kohus poisse nende endi heaks ja üldiseks kasuks kooliskäimisele sundida (Luther 1910: 508–588).

Lutheri üleskutset uut tüüpi evangeelsete koolide asutamiseks järgiti ja toetati Saksamaal mitmel pool innukalt. Uued koolid asutati Magdeburgis, Nordhausenis, Halberstadtis, Gothas, Eisenlebenis, Schwäbisch Hallis jm. 1525. aastal asutati Nürnbergis uus gümnaasium. On mõneti üllatav, kui täpselt püüti Lutheri asjaomaseid ideid järgida ka Eesti alal, eriti muidugi Tallinnas. Juba 1525. aastal tegi Tallinna üks reformaatoreist, Johann Lange ettepaneku luua Niguliste kiriku juurde uus kool laste õpetamiseks (Bienemann 1883: 73). Tallinnas oli loomulikult koole tegeutsenud ka varem. Oleviste kiriku juures oli linnakool, kuid me ei tea, kas see päris ladinakooli mõõtu välja andis. Riia raad tegi 1526. aastal ettepaneku avada ladinakool ühes heebrea, kreeka ja ladina keele õpetamisega ning aasta hiljem leidsid nii Riia, Tartu kui ka Tallinn, et sellised koolid tuleb rajada (Kivimäe 1987:

46). Selle mõjul muudeti Tallinnas Oleviste kiriku juures olnud linnakool ladina- ehk triviaalkooliks ja selle esimeseks rektoriks kutsuti Wittenbergi ülikoolis õppinud Joachim Walter (Arbusow 1921: 687 jj; Siebert 1851: 122, 330). On teada, et selles koolis järgiti Saksa usureformaatori Johannes Bugenhageni (1485–1558) evangeelse koolikorralduse põhimõtteid.

Tallinna linnakoolmeistreid soovitati ja nimetati mitmel korral Lutheri isiklike näpunäidete järgi (Greiffenhagen 1933; Arbusow 1933; Grüner 1941; Ruhtenberg 1956). Luther soovitas ka Tallinna rael mõningaid noormehi linna kulul stipendiaadina välismaal õppida lasta. Lutheri nõuannete täpsest järgimisest annab tunnistust ka asjaolu, et 1543. aastal asutati Tallinnas tütarlastekool, mis tegutses alul Pühavaimu kiriku juures, hiljem Mihkli kloostri ruumides.

Põhja-Eesti ja Tallinna pastorite, köstrite, jutlustajate ja kooliõpetajate ühisalgatusel loodi 1552. aastal omaette vaeste koolipoiste institutsioon, mille kulul sai haridust ka üsnagi suur arv vaeseid või orvuks jäänud eesti poisse (Altöf 1987). Alanud Liivimaa sõja tõttu kujunes aga vaeste koolipoiste koolitamine headele eeldustele vaatamata loodetust tagasihoidlikumaks.

Koolikorralduse reformimise kohta on teateid teistestki Eesti ala linnadest. Ladinakool avati ka Tartus, näiteks mainitakse 1550. aasta paiku selle rektorina Johannes Vegesacki, kes oli aastast 1551 ka Jaani kiriku pastor (Rauch 1928). Aasta varem oli Tartu pastor Hermann Marsow esitanud Tartu raele nn formulaari tütarlastele jumalasõna õpetamise kohta. Ilmselt oli see seotud naistsisterslaste Katariina kloostri ümberkujundamisega tütarlaste kasvatus- ja õppeasutuseks. Selline kool tegutses Tartus kindlasti 1555. aasta paiku, võimalik, et sellesse võeti vastu ka Tartumaa saksa aadlineusid (Kivimäe 1987: 48). Reformatsiooni mõjul muudetud Tartu koolides sai haridust kindlasti ka eesti päritolu noorukeid, näiteks võiks tuua rätsepana Tartu kodanikuks võetud Mathias Kempfi, kes hiljem Poola ajal oli Jaani kiriku eesti koguduse luterlik pastor.

Veel katoliku ajal oli Liivimaa ringelnud idee luua preestrite koolitamiseks üks “kõrge kool”. Riia peapiiskop Jasper Linde

tegi ettepaneku avada selline õppeasutus kas Pärnus või Narvas. Saare-Lääne piiskop Johannes IV Kievel taotles sellise kooli asutamist kas Vana-Pärnusse või Tartusse, ning seal pidid kooliharidust saama vaesed kodanike ja talupoegade lapsed. Kievel kutsumus kooli võimaliku juhina läbirääkimistele Rostocki ülikooli ühe professori, kuid nn Läänemaa kodusõja tõttu 1532–1536 jäi see kava katki. Idee ise ringles Liivimaa maapäevade kavas veel hiljemgi. Liivimaa hilisem ordumeister Gotthard Kettler (u 1517 – 1587) soovis 1556. aastal avada Pärnus gümnaasiumi ja kutsuda “eestlaste, lätlaste ja kuralaste laste õpetajaks” Rostocki tuntud õpetlase David Chytraeuse (Vahtre 1989). Viimase kava juures peame arvestama, et hilisem Kuramaa hertsog Kettler ise oli juba reformatsioonist mõjustatud ordumees.

Need üksikud näited 16. sajandi kooliajaloost peaksid siiski piisavalt näitama, kuidas luterlik reformatsioon avaldas mõju ka Saksa kultuuriruumi äärealadel, kus rahvuslik koosseis vastas Martin Lutheri soovitatud pedagoogilistele ettepanekutele.

“NAGU LILLEKENE VÄLJA PEAL. . .”

Selle arutelu kolmainsuse viimane osa käsitleb reformatsiooni otsest ja kaudset mõju kirjaliku eesti keele arengule ja kirja-keele kujunemisele. Wanradt-Koelli katekismuse viimasel säilinud leheküljel (lk 11a) on alamsaksakeelne märkus: “[alse de] Eestensche sprake yn vel orden des [landes n]icht alle eyns ys” (Weiss, Johansen 1935: 71–72). Katekismuse tõlkijal oli kahtlemata õigus väita, et eesti keelt räägiti ise moodi Tallinnas ja Tartus, Narvas ja Viljandis ning isegi Laiusel (samas; vrd Kala 2004). Ometi on aga kirja pandud ühine nimetaja — *Eestensche sprake* — ja mitte lihtsalt *vndudesche sprake* ehk mitesaksa keel.

Keeleteadlane Andrus Saareste avaldas 1939. aastal pikema uurimusliku artikli “Piibli keel ja rahva keel”, tähistades sellega eestikeelse täispiibli ilmunise 200. aastapäeva (Saareste 1939). Ta osutab väga selgelt, kuidas Piibli tõlke keel toitus rahvakeelest. Selle kirjutise teine oluline sõnum on aga see, kuidas Piibli keelest kasvas välja eesti kirjakeel. Piiblikeel ongi see, millest on aegade jooksul läbi häda ja viletsuse, ehk nagu on sõnanud teine

keeleteadlane Julius Mägiste, läbi mitme uuendus- ja puhastustule saanud meie eesti kirjakeel. Vaatamata asjaolule, et ühtse eesti keele asemel valitses tollal kaks põhidialekti: põhjaeesti keel ja lõunaeesti keel. Ka kirikukirjandust tõlgiti küllap juba 16. sajandil ning 17. sajandil juba arvestataval määral lõunaeesti keelde.

Ühtse eesti kirjakeele kujunemine on pikk ja keeruline protsess ning reformatsiooniajastul laoti selleks alles esimesi vundamendikive. Võime ette kujutada, kui vaevaline oli teha esimesi tõlkeid. Osundame siinkohal Uku Masingu nägemust sellest, kuidas töötas koolipoiss Hans Susi oma tõlgetega:

Saksa kõnekeelt Tallinnas ta oskas, oli õppinud koolis Lutheri keelt teiste ja enda meelest rahuldavalt ning kuidagi mõistis loetud tekstigi. Talle tehti ülesandeks tõlkida maarahvale perikoobia raamat, lauluraamat ning muud hädavajalist kirikule ja koolile. Vapralt töötas ta sõnasõnalt järgida saksa teksti, et tõlge saaks võimalikult täpne. Nõnda ta tegigi osalt paratamatusest, sest ta ei taibanud siiski kõike, ja ometi projitseeris Tallinna alamsaksa kõnekeele Lutheri keelde. Lihtsad tekstid tulid ikkagi võrdlemisi ladiusad, raskematega (epistlid ja laulud) oli tal vaeva nii palju, et need ei olnud iial kellelegi mõistetavad ilma tagasi tõlkimata. Ta maadleb fraaside kallal, kobab tähenduste sees, kirjutab seetõttu umbkaudselt ja sõnasõnaliselt. Kõik ta iseärasused on algaja tõlkija tavalised äpardused, kuid vabanduseks talle loeb ometi olmu, et eestlasel tuli tõlkida esimesi pikemaid kirjanduslikke tekste ilma ühegi teise tõlke abita (Masing 1964: 135).

Selles õnnestunud kujutelmast on ilmselt suur tõetera. Võime selle visiooni toel aga küsida, kust võeti kõik eestikeelsed sõnad, mida kirikutekstide tõlkimisel eesti keelde tarvis läks. On oletatud, et suur osa vajalikust vaimulikust leksikast oli juba keskajal eesti keelde sünenenud (Ross 2005). Keeleteadlased on osutanud alamsaksa sõnavara laenudele Eesti murretes ja neile on raske vastu vaielda. Eesti vanema kirjakeele silmapaistvamaid tundjaid Paul Ariste on kirjutanud alamsaksa laenudest eesti keeles ilma mingi alaväärsuskompleksita (Ariste 1940). Meiegi kasutame oma tänapäeva eesti keeles sadu alamsaksa keelest otseselt laenatud sõnu, ilma seda tähele panemata. Laenatud sõnatüvede koguarv ulatub tuhandetesse, kui hõlmata nende hulka ka mitme-

sugused erialasõnad, tegusõnad, ees- ja kohanimed. Veelgi keerukamaks muutub meie eesti keele sõnavara pilt, kui asetame siia ritta ka saksa keelest tõlgitud väljendid ja lühemad lauseosad. Mõtlemapanev on kahtlemata asjaolu, et ka eesti keele lauseehitus ja/või sõnade järjekord lauses on tihtipeale lausa saksapärase (Habicht 2006).

Tulles veel kord tagasi eesti keele varaseimate kirjapanijate juurde, on tarvis osutada eesti kirjakeele muudelegi sünnivaludele. Üheks neist oli kakskeelsus või lihtsamalt eesti-saksa segakeel alates 16. sajandist kuni 20. sajandi kadakasaksa keeleni välja. Paul Ariste on hoolikalt lugenud 17. sajandi algusaastate Tallinna Pühavaimu õpetaja Georg Mülleri eestikeelseid jutlusi, kus leidub rohkesti segakeelseid lauseid, näiteks ladina-eesti-saksa keeles: “Si bonus eris, syß saadt sina armastut, bistu aber nicht fro, so ruhet die Sünde für der Thür, donec reuelabitur” (Kui sa oled vaga, siis sind armastatakse, kui sa ei ole vaga, siis magab patt ukse ees, kuni see sulle selgeks saab; Ariste 1981: 27; Reiman 1891: 286). Siinkohal võib Aristele lisada näiteks Georg Mülleri 23. jutlusest leitud fraasi “kudt se Blömikene se Welia pæl” (nagu lillekene välja peal; Reiman 1891: 211). Vahest on see üks kõige õnnestunumaid metafoore, millega võiks iseloomustada eesti keele seisundit Mülleri-aegses Eestis 17. sajandi algul. Mülleri jutlused on meie varase kirjakeele tähtsaim mälestusmärk, mis vahendas meie kaugminevikku Euroopa renessansi, humanismi ja reformatsiooni kultuuripärandit (Kivimäe 2016). Et mõista, kui vaevuline see tee oli, tuleb pingutada vaimujõudu ja paigutada end salamisi Mülleri koguduse liikmete sekka ning üritada aru saada tema keelekonarlikest jutlustest, mis sisaldasid kristliku lunastusõpetuse Lutheri sõnumiga põhitõdesid.

*

Inimmälu pole suuteline säilitama 500 aasta taguseid meenutusi, selleks on vaja kollektiivset kultuurimälu, mida on vahendatud põlvest põlve, ilma et me oleksime suutelised alati jälgima traditsiooni järjepidevust. Pikas tagasivaates meie maa minevikku tundub imetabane, kuidas Lutheri algatatud reformatsioon tuli, et

jääda ja kujundada rahva arusaama kirikust ja keelest, kooliharidusest ja raamatukultuurist. Reformatsiooni ideed, mis katekismuseajastul 16. sajandil ja 17. sajandi algul tõid kaasa suuri kultuurilisi muutusi, on mõistetavad n-ö pikas kestvuses, sajandeid vältanud arengu kontekstis. Mil moel Euroopa konfessioonikultuurid püüdsid inimliku kooselu humaniseerimise poole, mil moel nad integreerisid või hoopis tõukusid võõraist, manitsesid rahuarmastusele või hoopis “puhusid püha sõja fanfaare” (Kaufmann 2006: 14), väärib Läänemere ruumi idaranniku ajaloolise kogemuse põhjal edasist järelemõtlemist. Püüdsin eelnevas vaid koondada tähelepanu luterliku reformatsiooni ammutuntud kultuurimärkidele, mille tähendust nagu ka reformatsiooni tervikuna ei ole võimalik pisendada ega eitada.

Kirjandus

- A r m a, Liivi 2007. *Põhja-Eesti kogudused ja vaimulikkond 1525–1885*. 2. raamat: *Põhja-Eesti vaimulike lühielulood 1525–1885 = Kurzbiographien der Pastoren des Konsistorialbezirks Estland 1525–1885 = Herdaminne för Estland stift: Kortbiografi 1525–1885 = Pastors of North Estonia: Short Biographies 1525–1885*. Tallinn
- A l t o f, Kaja 1987. Vaesed koolipoisid Tallinnas XVI sajandi teisel poolel. — *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis: Artiklite kogumik III*. Koost. Jüri Kivimäe. Tallinn: Eesti Raamat, lk 57–91
- A l t o f - T e l s c h o w, Kaja 2000. Wanradt-Koelli katekismus ja tema aeg. — Mare Luuk, Larissa Petina, Tiiu Reimo, Urve Sildre. *Eesti vanimad raamatud Tallinnas = Die ältesten estnischen Bücher in Tallinn (Reval)*. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, lk 63–77
- A r b u s o w, Leonid 1921. *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 3). Leipzig: Verlag M. Heinsius Nachf.
- A r b u s o w, Leonid 1933. Luther und Livland. — *Die Wartburg: Deutsch-evangelische Monatsschrift*, 32. Jg., H. 1 (November), S. 362–367
- A r i s t e, Paul 1940. Saksa laensõnadest 16. sajandi eesti kirjakeeles. — *Eesti Keel*, nr 3–4, lk 108–112

- Ariste, Paul 1981. *Keelekontaktid: Eesti keele kontakte teiste keeltega*. Tallinn: Valgus
- Bienemann, Friedrich 1883. *Aus Livlands Luthertagen: Ein Scherflein zur 400-jährigen Gedenkfeiers der Geburt des Reformators*. Reval: Franz Kluge
- Blumfeldt, Evald 1933. Saare-Lääne piiskopkonna visitatsiooni-protokolle aastaist 1519–1522. — *Ajalooline Ajakiri*, nr 1, lk 44–55; nr 2, lk 116–125; nr 3, lk 160–164
- Greiffenhagen, Otto 1933. *Luthers persönliche Beziehungen zur Revaler Reformation: Vortrag gehalten in der Estländischen Literarischen Gesellschaft am 15. November 1933*. Reval
- Grenzstein, Ado 1899. *Herrenkirche oder Volkskirche?: eine estnische Stimme im baltischen Chor*. Jurjev
- Grüner, Viktor 1941. Luthers Livland gewidmetes Schrifttum. — *Luther-Jahrbuch*, Bd. 23, S. 94–122
- Habicht, Külli 2006. Grammatiseerumise ja leksikaliseerumise suhtest eesti vana kirjakeele modaalpartiklite näitel. — *Finest Linguistics: Proceedings of the Annual Finnish and Estonian Conference of Linguistics. Tallinn, May 6.–7. 2004*. (Tallinna Ülikooli eesti filoloogias osakonna toimetised 8.) Ed. by Krista Kerge, Maria-Maren Sepper. Tallinn: Tallinn University Press, pp. 159–178
- Johansen, Paul 2005. *Kaugete aegade sära*. (Eesti mõttelugu 65.) Koost. Jüri Kivimäe. Tartu: Ilmamaa
- Johansen, Paul, Heinz von zur Mühlen 1973. *Deutsch und Undeutsch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reval*. (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 15). Köln—Wien: Böhlau Verlag
- Kalla, Tiina 2004. Keeled ja nende kõnelejad keskaegses Tallinnas: Edenemine või taandareng? — *Tuna*, nr 2, lk 9–22
- Kaufmann, Thomas 2006. *Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 29). Tübingen: Mohr Siebeck
- Kaufmann, Thomas 2009. *Geschichte der Reformation*. Frankfurt am Main—Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag
- Kivimäe, Jüri 1987. Luterliku reformatsiooni kultuurimõjud Eestis XVI sajandil. — *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis: Artiklite kogumik III*. Koost. Jüri Kivimäe. Tallinn: Eesti Raamat, lk 33–56
- Kivimäe, Jüri 1993. Teated senitundmatu eestikeelse katekismuse kohta Liivi sõja ajast. — *Keel ja Kirjandus*, nr 7, lk 388–398

- K i v i m ä e, Jüri 2000. Eestikeelsest trükisest *anno* 1525. — Mare Luuk, Larissa Petina, Tiiu Reimo, Urve Sildre. *Eesti vanimad raamatud Tallinnas = Die ältesten estnischen Bücher in Tallinn (Reval)*. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, lk 13–35
- K i v i m ä e, Jüri 2016. *Nedt Tarckat Pagkana Ramato Kiriutajät*: Georg Mülleri raamatukogu. — *Konfessioon ja kirjakultuur = Confession and the Literary Culture*. (Eesti Rahvusraamatukogu toimetised 15. Raamat ja aeg 4.) Koost. Piret Lotman. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, lk 55–93
- K r e e m, Juhan 1995. Sebastian Münster ja Liivimaa. — *Akadeemia*, nr 3, lk 508–524
- K u h l e s, Joachim 2007. *Die Reformation in Livland — religiöse, politische und ökonomische Wirkungen*. (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 16.) Hamburg: Verlag Dr. Kováč
- L e p a j õ e, Marju 2013. *Wotzu ist die tzung?*: Martin Lutheri keele- ja hariduskäsitusest. — *Kroonikast kantaadini: Muusade kunstid keskja varauusaegsel Eesti- ja Liivimaal*. (Eesti Ajalooarhiivi toimetised 20 (27).) Koost. Katre Kaju. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, lk 69–92
- L e p a j õ e, Marju 2017. Tarkus ja õiglus kaitsevad kõiki: Reformatsiooni mõjust hariduskäsitusele Eestis. — *Akadeemia*, nr 1, lk 3–18
- L o i t, Aleksander 2009. Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft. — *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen; Stadt, Land und Konfession 1500–1721*. Teil I. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 69.) Hrsg. von Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling unter Mitarbeit von Magnus von Hirschheydt. Münster: Aschendorff, S. 49–215
- L u t h e r a n d i e C h r i s t e n i n L i v l a n d . S r . H o c h w ü r d e n d e m H e r r n B i s c h o f D r . C . C . U l m a n n , [---] z u r F e i e r s e i n e r f ü n f z i g j ä h r i g e n W i r k s a m k e i t i m g e i s t l i c h e n A m t e a m 18 . D e c e m b e r 1866 , d a r g e b r a c h t v o n d e r G e s e l l s c h a f t f ü r G e s c h i c h t e u n d A l t e r t h u m s k u n d e d e r O s t s e e - P r o v i n z e n R u s s l a n d s . 1866. Riga
- L u t h e r , M a r t i n 1910. *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Band 30, 2. Abteilung. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger
- L u t h e r , M a r t i n 2012. *Validud tööd*. (Avatud Eesti raamat.) Koost. Urmas Petti. Tartu: Ilmamaa

- Masing, Uku 1964. Hans Susi 1551. a. tõlkest. — *Emakeele Seltsi Aastaraamat* X. Tallinn: Emakeele Selts, lk 121–136
- Palli, Heldur 1996. *Eesti rahvastiku ajalugu aastani 1712*. (Academia 6.) Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia
- Pettegree, Andrew 2010. *The Book in the Renaissance*. New Haven — London: Yale University Press
- Pohrt, Otto 1928. *Reformationsgeschichte Livlands: Ein Überblick*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; Jg. 46, H. 2 (Nr. 145).) Leipzig: Eger & Sievers
- Põld, Toomas 1999. *Kullamaa katekismuse lugu: Eestikeelse katekismuse kujunemisest 1532–1632*. Tartu
- Rauch, Georg 1928. Zur Geschichte des Dorpater Schulwesens im 16. Jahrhundert. — *Dorpater Zeitung*, Nr. 100, 4. Mai; Nr. 101, 5. Mai; Nr. 102, 7. Mai; Nr. 104, 9. Mai
- Reiman, Wilhelm 1891. *Neununddreißig Estnische Predigten von Georg Müller aus den Jahren 1600–1606*. (Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, Bd. 15.) Dorpat: Schnakenburg
- Reiman, Villem 1920. *Eesti ajalugu*. Trükiks korraldanud cand. hist. H. Sepp. Tallinn: Kirjastus-A.-S. “Varrak”
- Ross, Kristiina 2005. Keskaegse eesti libakirjakeele põhjendusi ja piirjooni. — *Emakeele Seltsi aastaraamat* 51. Tallinn: Emakeele Selts, lk 107–129
- Ruthenberg, Ralph 1956. Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland. — *Baltische Kirchengeschichte*. Hrsg. von Reinhard Wittram. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 56–76, 312
- Saareste, Andrus 1939. Piibli keel ja rahvakeel. — *Eesti Keel*, nr 7–8, lk 174–226
- Schmidt, Christoph 2000. *Auf Felsen gesät: Die Reformation in Polen und Livland*. (Sammlung Vandenhoeck.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Scribner, Robert W. 1981. Flugblatt und Analphabetentum: Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen? — *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit: Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*. (Spätmittelalter und frühe Neuzeit, Bd. 13.) Hrsg. von Hans-Joachim Köhler. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 65–76
- Siebert, Joh. Ernst von 1851. Zur Geschichte der ehemaligen Trivial-Schule in Reval. — *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands*. Bd. VI. Reval: Franz Kluge, S. 113–126, 320–334

- S i l d, Olaf 1924. Usupuhastuse tulek Liivi- ja Eestimaale. — *Usupuhastus eestlaste maal 1524–1924: Usupuhastuse juubeli kirjanduslise komisjoni väljaanne usupuhastuse tuleku 400-a. mälestuspäevaks*. Tartus: Usupuhastuse juubeli kirjandusline komisjon, lk 20–83
- T a l v e, Ilmar 2004. *Eesti kultuurilugu: Keskaja algusest Eesti iseseisvuseni*. Tartu: Ilmamaa
- T a r v e l, Enn 2011. Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert. — *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen; Stadt, Land und Konfession 1500–1721*. Teil 3. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 71.) Hrsg. von Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling unter Mitarbeit von Markus Gerstmeier, Magnus von Hirschheydt, Jana Olschewski. Münster: Aschendorff, S. 17–99
- V a h t r e, Sulev 1989. Uue kooli rajamise kavatsus Vana-Liivimaal reformatsiooni eelõhtul. — *Kleio: Teaduslik-populaarne ajaloo almanahh, nr 1* '88. Toim. Aadu Must. Tallinn: Perioodika, lk 31–37
- W e i s s, Hellmut, Paul J o h a n s e n 1935. *400-aastane eesti raamat: Wanradt-Koelli katekismus 1535. aastast*. Tallinn: Graafikatööstuse Juhtide Ühing “Poligraaf”

JÜRI KIVIMÄE (1947) on lõpetanud Tartu Ülikooli ajaloolasena 1970, ajalookandidaat 1981. Kirjastuse Valgus *Eesti nõukogude entsüklopeedia* ajaloo- ja filosoofiatoimetaja 1970–1975, ENSV TA Ajaloo Instituudi teadur 1975–1990, Tallinna Linnaarhiivi juhataja 1990–1996, TÜ üldajaloo kateedri õppejõud a-st 1972, sh erakorraline ja korraline professor 1995–1999, ajaloo osakonna juhataja 1997–1998, Toronto Ülikooli korraline professor a-st 1999, Elmar Tampõllu nimelise Eesti õppetooli juhataja ja ajalooprofessor a-st 1999, emeritprofessor a-st 2017. *Akadeemias* avaldanud artikli “Peeter Tarveli elu ja töö” (1989, nr 9, lk 1913–1939; 1990, nr 1, lk 89–110).

PASTORIPERE KUI REFORMATSIOONI TAGAJÄRG

Kristjan Luhamets

Tänapäeval võime küllap kõik nimetada mõndagi uut, mida tõi reformatsioon. Mõnel juhul võib arutleda, kas reformatsioon oli uuenduse põhjustaja või hooandja või sattusid kaks sündmust juhuslikult teineteise kõrvale. Mõne teise asja puhul võib aga kindlalt väita, et just reformatsioon tegi selle võimalikuks. Üks niisuguseid uuendusi oli pastoripere — nähtus, mida Eesti alal varem ei tuntud.

Seda aega, mil katoliku preestrid olid abielumehed, nagu oli abielus näiteks apostel Peetrus, vaevalt keegi siinmail näha sai. Vähemalt puuduvad selle kohta tõendid. 1022. aastal andis paavst Benedictus VIII Pavia kirikukogul korralduse, et ükski vaimulik ei tohi edaspidi abielluda. Liiga palju oli kogunenud kaebusi surnud vaimulike laste kohta, kes kippusid kiriku vara omastama. Uue korra ellurakendamiseks kulus küll üle saja aasta, kuid see kehtib katoliku kirikus tänapäevani.

Eestisse jõudis reformatsioon 1524. aastal ning üsna varsti astusid peigmeestena altari ette ka luteri vaimulikud. Tõenäoliselt esimene pastor, kes Eestis laulatati, oli Hermann Marsow (u 1485–1555). Ta abiellus 1525. aastal Tallinnast pärit nunnaga. 1524. aasta varasuvel oli ta hakanud Tartus Lutheri õpetust kuulutama, oli hiljem ametis kirikuõpetajana Tallinnas ning seejärel taas Tartus. Enda väitel oli ta esimene otsene Lutheri õpilane Liivimaal. Peale selle, et ta oli esimene või vähemalt üks esimene Eestis laulatatud vaimulik, jõudis ta altari ette astuda koguni kolm korda. Ikka ja jälle pidi ta leseks jääma. Ent seegi pole veel kõik. Arvatakse, et tema kolmest pojast said samuti vaimulikud.

Üks neist võis olla Hermann Martos, kes seati 1557. aasta suvel Tallinna Mihkli koguduses diakoni ametisse.

Kindlasti enne 1530. aastat laulatati ka 1528. aastal Wittenbergist Tallinna saabunud Joachim Walter, kuid tema laulatuse täpsem aeg ja koht on teadmata. Esimeste abiellunute seas võisid olla veel katekismuse koostamisega tuntust kogunud Tallinna vaimulikud Simon Wanradt ja Johann Koell. Wanradt abiellus Tallinnas endast umbes põlvkonna jagu vanema lesega. Koelli kohta on teada vaid fakt, et ta oli abielus. Esimeste laulatatud vaimulike seas oli ka Reinhold Grist, kes oli juba katoliku ajal teeninud Tallinna Oleviste kogudust.

Järgmine uudis tuleb aastast 1535. Nimelt laulatati siis Tallinnas kohalik superintendent Nicolaus Glossenus Märjamaa koguduse õpetaja Anton Berckenowi tütre Annaga. See on Eesti esimene teadaolev laulatus, kus üks vaimulik abiellub teise vaimuliku tütrega. Et see juhtus nii vähe aega pärast reformatsiooni algust, sai võimalik olla vaid seetõttu, et äiapapa oli pereinimene juba katoliku ajal ning ordineeriti kirikuõpetajaks alles 1529. aastal, seega pärast reformatsiooni.

Paarkümmend aastat pärast reformatsiooni algust Eesti- ja Liivimaal võib kõnelda abielus olevate vaimulike osakaalust. Näiteks 1545. aastal Eesti alal ametis olnud vaimulikest tunneme nimepidi umbes 70 ja neist vähemalt 18 eluloost on teada, et nad olid abielus. Ka ülejäänute seas võis olla abielumehi, kuid täpsemad andmed selle kohta puuduvad. Umbes 60 koguduse puhul pole aga kõnealusest aastast üldse teada, kes seal vaimulikuks oli, perekonnaseisust rääkimata. Seega jääb abielus vaimulike osakaal ja selle kasv täpsemalt kirjeldamata. Tasapisi kadus nende põlvkond, kes olid vaimulikutööd alustanud katoliku preestritena, läksid kaasa reformatsiooniga ja jätkasid luteri pastoritena. Nende seas võis olla palju neid, kes vana kombe kohaselt siiski vallaliseks jäid. Seda on võimatu tõestada, kuid kaudsete andmete põhjal (näiteks vanus) võib seda siiski arvata.

Siit edasi on perekond vaimulike seas juba sama tavaline nagu ühiskonnas tervikuna. Enamik luteri vaimulikke on olnud abielumehed ja isad. Paljudest poegadest ja väimeestest on sirgunud

vaimuliku töö jätkajad. Sageli on pered olnud lasterikkad. Pärnu õpetajal Johann Heinrich Rosenplänteril (1782–1846) oli vapper abikaasa, kes sünnitas koguni 21 last. Paraku tuli haiguste ja raskete sünnituste tagajärjel paljudel vaimulikel oma abikaasa mätta. Näiteks Vormsi õpetaja Laurentius Malm (1668–1749) jõudis nii koguni viis korda abielluda. Õnnelikum oli Paul Eduard Horschelmann (1781–1833), kes oma abikaasaga samal ajal haigevoodis lamas ja vaid kaks tundi enne teda suri.

Kuna vaimulike hulk ühiskonnas on alati olnud võrdlemisi väike, tunduvat väiksem kui näiteks käsitöölise, kaupmeeste või aadlike hulk, ei olnud sobiva abikaasa leidmisel kohalik valik teabmis lai. Ette tuli abielusid sugulaste, isegi lähisugulaste vahel. Küllap lugeja juba aimab, missugune tihe sugulussidemete rägastik siit välja koorub, kuid see on juba eraldi teema.

Lihtsam on võrrelda ja ritta panna perekondi, mis jäävad silma kirikuõpetajate rohkusega. Selleks alustasin kõigi olemasolevate leksikonide võrdlemist ja andmestiku täiendamist väga paljude allikate, sh nüüdisaegsete andmete abil, ning lugesin kokku 2746 luterlikku vaimulikku, kes alates reformatsioonist kuni meie päevini on ametis olnud Tartu rahu piiridesse jääval alal. Neist 213 on seda ka praegu.

Arv 2746 ei ole muidugi päris täpne, sest kõigi vaimulike nimed ei ole ajalooallikates säilinud. Näiteks hävis hulk andmeid Toompea tulekahjus 6. juunil 1684. Palju kahju on teinud sõjad. Vaimulikke kokku lugedes pole välistatud ka see, et mõnel juhul on mitme nime taga üks ja sama inimene või on üheks isikuks arvatud ekslikult mitu meest. Siiski on arv 2746 praegu parim võimalikest ja kajastab suurt osa Eesti luterlikust vaimulikkonnast. Jääb vaid loota, et vigade osakaal ei ole statistiliselt oluline.

Perekond on osa iga vaimuliku eluloost, kuid elulooliste andmete täpsus ja hulk varieerub ning kaugema mineviku kohta on neid mõistagi hõredamalt. Nii ei saa me neid, kelle abielu ja laste kohta andmed puuduvad, kirjeldada perekondlike seoste võrgustikus. Et perekondade võrdlemine võimalik oleks, ei võtnud ma arvesse neid vaimulikuna töötanud pereliikmeid, kes on ametit pidanud väljaspool Eesti Vabariigi territooriumi. Perekonna olen

piiritlenud ühesuguse perekonnanime ja lähedase sugulussidemega. Need mõlemad on vajalikud ainult perekondade omavaheliseks võrdlemiseks; üksikult võib suguvõsasid hoopis suuremaks mõõta, sest õemehed, õepojad või tütrepojad on perekonnale ju ikka lähedased ja omad.

Ja nüüd arvud. Pastoriperesid, mis on esindatud kahe vaimulikuga, olen kokku lugenud vähemalt 174. Valdavalt on nad kas isa ja poeg või kaks venda. Äiad ja väimehed selles arvus ei kajastu, küll aga 12 abielupaari¹ (neist pooled on praegugi mõlemad ametis), sest alates 1967. aastast on Eesti luteri kirikus vaimulikuametisse seatud ka naisi. Ühel juhul on vaimulikeks olnud ka õde ja vend.²

Perekondi, kust on võrsunud kolm vaimulikku, lugesin kokku 66. Nad olid näiteks isa, poeg ja pojapoeg või isa ja kaks poega või vennad ja ühe venna poeg või kolm venda. Neli vaimulikku on ette näidata 24 perel, viis vaimulikku 13 perel (Grohmann, Gutsleff, Haamer, Kentmann, Meder, Moritz, Nerling, Renteln, Schmidt, Spindler, Tunder, Vestring ja Walter). Kuus vaimulikku on üheksas perekonnas: Frese, Glanström, Hesse, Koch, Körber, Lenz, Luther, Pegau ja Schwabe. Seitse vaimulikku on kuues perekonnas: Girgensohn, Hirschhausen, Hoffmann, Kettler, Oldekop ja Rinne. Üheksa vaimulikku on kolmes perekonnas: Pauker, Salemann ja Carlblom. Kümme vaimulikku on kahes perekonnas: Eberhard ja Schultz. On ka peresid, õieti juba suguvõsapid, kust on sirgunud 11 (Haller), 12 (Knüpffer), 13 (Winkler) ja 14 vaimulikku (Hasselblatt ja Mickwitz). Kõige suurema hulga, 22 vaimulikuga troonib edetabelit perekond Hörschelmann.

¹Need on Arndt Matthias Burghardt (1970) ja Anne Burghardt (1975), Alar Laats (1954) ja Annika Laats (1970), Jaan Maior (1899–1999) ja Linda Maior (1905–1994), Alo Martinson (1972) ja Saima Sellak-Martinson (1974), Allan Praats (1963) ja Elve Bender (1966), Markku Olavi Päiviö (1957) ja Toto Vappu Hannele Päiviö (1957), Jüri Raudsepp (1930) ja Vivian Raudsepp (1931–1991), Enn Salveste (1961) ja Pille Salveste (1955–2007), Joel Siim (1975) ja Merle Prass-Siim (1983), Hüllo-Kristjan Simson (1971) ja Triin Simson (1974), Esko Süvari (1945–2006) ja Rutt Süvari (1950) ning Juha Tapani Väliaho (1947) ja Anu Väliaho (1952).

²Need olid Linda Maior ja Arnold Kais (1911–1963).

Kuus kõige pastorirohkemat suguvõsa on pärit Rootsist või Saksamaalt:

1. Hörschelmannid olid pärit Saksamaalt Tüüringist. Eestisse jõudis suguvõsa võrdlemisi hilja ja ka siis mitte kohe kantslisse: 1768. aastal kutsuti Ernst August Wilhelm Hörschelmann (1743–1795) Tallinna gümnaasiumisse professoriks. Alles tema poegadest said vaimulikud. Sageli olid nende vaated mõjutatud ratsionalismist. 22 Hörschelmanni seas on usuteaduse professor Ferdinand Dietrich Nicolai, Eestimaa kindralsuperintendent Magnus Heinrich Ferdinand, Vene evangeelse luteri kirikuseaduse teksti toimetaja Paul Eduard jt. Suguvõsa Eesti haru gümnaasiumiprofessorist esiisa tõstis Katariina I enne surma aadliseisusse. Viimased Hörschelmannid lahkusid Eestist 1939. aastal.

2. Hasselblattid olid pärit Rootsist Vänerni järve kagukaldalt Mariestadi linnast. Isaac Svenonis jätkas õpinguid 1633. aastal Tartu ülikoolis, leidis Eestimaalt pruudi ning äia surma järel 1638 jätkas tema tööd Noarootsi koguduse õpetajana. Leseks jäänuna abiellus Isaac piiskop Joachim Jheringi tütreaga, tema poja minia oli aga Anton Thor Helle tütar. Hasselblattid osalesid aktiivselt vennastekoguduse ärastusliikumises. Eduard Hasselblatti (1820–1889) algatusel lõpetati Tartu üliõpilaste seas duellide pidamine. Eestist lahkusid Hasselblattid 1939. aastal. Praegu Saksamaal elavad järeltulijad võivad uhkust tunda kümne järjestikuse põlvkonna üle, mille vältel isa on pojale ameti edasi andnud.

3. Mickwitzite juured ulatuvad pärimuse kohaselt Böömimaale, kust esiisa 17. sajandil põgenes. Eestisse tuli Christoph Friedrich Mickwitz Saksamaalt Neumarki piirkonnast. Toona Königsbergiks nimetatud linn asub praegu Lääne-Poolas ja kannab nime Chojna. Christoph Friedrich kutsuti 1724. aastal Tallinna toomkiriku ülemõpetajaks. Ta oli Halles olnud August Hermann Francke õpilane ja võttis Herrnhuti vennad Eestimaal südamlikult vastu. Neljateistkümnest Mickwitzist neljal oli ka ühesugune eesnimi: Christoph Friedrich. Viimane Mickwitzi-nimeline

kirikuõpetaja lahkus Eestist 1928. aastal Saksamaale, kus Mickwitzid tegutsevad vaimulikena tänapäevani.

4. Winklerid tulid Eestisse Saksamaalt Tüüringist. Abraham Winkler oli õieti juba Saksamaal kirikuõpetajana ametis, kuid pidi 1639. aastal sõja eest Stockholmi põgenema. Sealt kutsuti ta 1642. aastal Tallinna toomkiriku saksa koguduse õpetajaks. Tema poeg teenis Rapla kogudust, neli pojapoega Koeru, Märjamaa, Järva-Jaani ja Tallinna Püha Vaimu kogudust. Nimelt sündis poja perre kaks paari kaksikuid, kellest kõigist said vaimulikud. Üks pojapoegadest suri 1710. aasta katku ajal, teised jätkasid tööd ka Vene ajal. Viimane Winkleri-nimeline vaimulik Eestis (Rudolf Adam) suri 1917. aastal Tallinnas, pärast seda kui oli aastatel 1915–1917 viibinud väljasaadetuna Irkutskis.

5. Knüppferid olid pärit Saksamaalt Vogtlandist. 1671. aastal tuli Eestisse koduõpetajaks Andreas Knüppfer, kellest hiljem sai Märjamaa koguduse õpetaja. Tema poeg elas Kuusalu kirikuõpetajana üle nii Põhjasõja kui ka katkuaja ning veel mitu järeltulevat põlve teenisid Kuusalu kogudust. Viimane Knüppfer lahkus Eestist 1939. aastal Saksamaale.

6. Hallerid pärinesid Rootsist Vänerni järve põhjakaldalt Karlstadi linnast. 1756. aastal tuli Albert Magnus Hiiu-
maale Suuremõisasse Stenbocki laste koduõpetajaks ja sai hiljem Käina koguduse õpetajaks. Talle järgnesid vennad Christian ja Johannes, kes teenisid Mustjala kogudust Saaremaal.³ Viimased Hallerid lahkusid 1939. aastal Saksamaale.

Ka praegu küsitakse sageli, kas on tavaline, et vaimuliku poeg jätkab isa ametit. Paraku on vastus sageli eitav. Kui arvata kokku kõigi koguduste õpetajad, vikaarvaimulikud, mitmesugustes

³Noorim vend Christian saabus Eestisse 26-aastaselt 1770. aastal Mustjala koguduse õpetajaks. Kui ta 1776. aastal läks Anseküla koguduse õpetajaks, saabus Eestisse tema 35-aastane vend Johannes (venda-dest keskmine), kes teenis Mustjala kogudust alates 1776. aastast kuni oma surmani 1784. Christian läks 1788 edasi Jämajasse, kus ta suri 1805. aastal.

kaplanaatides teenivad vaimulikud, reservi arvatud ja pensionipõlve pidavad vaimulikud, siis on Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus praegu kokku 213 vaimulikku. Neist 18 on ise kirikuõpetajate pojad,⁴ kusjuures kolmanda põlvkonna esindajaid on nende hulgas vaid neli.⁵ On küll ka mõned lapselapsed ja mõned vennad, kuid isa ameti jätkajaid on kõigist vaimulikest alla kümnendiku.⁶ Põhjusi pole tarvis kaugelt otsida. Suured suguvõsad kujunesid pikal rahuajal, kuid Eestis oli 20. sajand heitlik aeg, mil sõjad ja repressioonid pillutasid perekondi halastamatult.

Perekondi pillutab ka praegune aeg, ent sootuks teisel viisil. Kui varem lähtusid rünnakud pigem väljastpoolt, siis nüüdse aja individualistlik mõtteviis ründab perekonda seestpoolt. Ent nii nagu igalt vaimulikult oodatakse kristlikus usus eeskujuks olemist, lasub ka pastoriperel vaikiv kohustus olla kristliku abielu ja üh-tehoidva perekonna eeskujuks. Inimlikust jõust selleks ei piisa, kuid Jumala abiga võib see siiski korda minna.

KRISTJAN LUHAMETS (1980) on lõpetanud Tartu Ülikooli usu-teaduskonna (2005) ning täiendanud end Kieli ja Leipzigi Ülikoolis. 2006. a ordineeriti kirikuõpetajaks. Oli 2006–2012 Kambja koguduse õpetaja ja 2009–2017 Tartu Pauluse koguduse abiõpetaja. Aastast 2017 on ta Tartu Pauluse koguduse õpetaja, aastast 2013 Tartu praostkonna abipraost ja aastast 2014 Kursi koguduse hooldajaõpetaja.

⁴Need on Peep Audova (1943), Eenok Haamer (1935), Markus Haamer (1967), Naatan Haamer (1965), Siimon Haamer (1973), Mikk Leedjärv (1979), Joel Luhamets (1952), Kristjan Luhamets (1980), Toomas Paul (1939), Johann-Christian Pöder (1977), Thomas-Andreas Pöder (1976), Leevi Reinaru (1957), Rene Reinsoo (1968), Ivar-Jaak Salumäe (1945), Tiit Salumäe (1951), Randar Tasmuth (1955), Joonas Matias Toivanen (1984) ja Michael Viise (1926).

⁵Eenok Haameri kolm poega ja nende ridade autor.

⁶Vahest väärrib märkimist, et Eesti luteri kiriku ajalugu ei tunne veel vaimuliku tütar vaimuliku ametis. Üks peaaegu on (Diina Tuulik), kuid tema isa ei ole luterlane, vaid baptistipastor Hiiumaal. Veel on meil praegu ametis üks vaimuliku pojapoeg (Ants Tooming), üks tütrepoeg (Peeter Paenurm), üks õepoeg (Gustav Peeter Piir) ja mitu kaugemat sugulast. Näiteks Annika Laatsi vanavanaisa oli kirikuõpetaja Ungaris.



HERMAN TALVIK. Vari II (1950. aastad)

MARTIN LUTHERI KINGAD

Toomas Kiho

Seitsme penikoorma
kingad
viivad sinise metsa taha

Nikita Hruštšovi
kingad
mööda Ameerikast

Neil Alden Armstrongi
kingad
kühnituvad Kuuni

+

Aga
Martin Luhteri kingadesse
upume
usume
ulatume
Jumalani

MAAKEELEST NING EMAKEELEST JA ISAMAAST

Tõnu Tender

Kristjan Jaak Peterson (1801–1822) pani 17-aastasena kokku luulekogu käsikirja.¹ Selles leidub ka ood “Kuu”, mille tekstis esineb kahel korral väljend *maa keel*: “kas siis meie **maa keel** / mis kui tasane ojake / oma ilu tundmata / heinamaa läbi, Sini-se / taeva kullases tules / [---] kas siis selle **maa keel** / laulutuu-les ei või / taevani tõustes üles / igavikku omale otsida?”² Maa-rahva lauliku Kristjan Jaagu sünniaastapäeval 14. märtsil tähistame emakeelepäeva³ ning loome-kuulame tema oodi “Kuu”. Nii mõnelegi noorema põlve esindajale on jäänud hämaraks, mis on

¹“Kristiani Jago Petersoni laulud. Rialinnas, 1818”. Käsikiri sisaldab 14 eestikeelset luuletust. Neid ei õnnestunud tal oma eluajal kusagil avaldada ega pääsenudki nad 19. sajandil trükki, vaid toodi avalikkuse ette alles 20. sajandi algul. Siis leidsid need tulist poolehoidu Noor-Eesti põlvkonna kirjanike seas ja andsid hoogu 20. sajandi alguse luule-uuendusele. 17-aastase noormehe oodid on eesti varasema luule suur-saavutusi. Ta oli poetiline mässaja nii baltisaksa luules (ei kasutanud riimilist värssi) kui ka eesti vanema rahvalaulu vormitraditsioonis. Tema oodid ei ülistanud praktilisi tõdesid ega kuulsusrikkaid tegusid, vaid taotlesid üleva looduskaemuse sõnastamisega tõsta eesti keelt välja selle senisest madalstiilsest ettemääratusest ja võita talle koht kultuurkeelte hulgas (Undusk 2016: 86–89).

²Oodi “Kuu” võib pidada manifestiks. Iga manifest kuulutab millegi olemasolu, mis sel hetkel pole iseenesestmõistetav (Undusk 2014: 19).

³Sellise päeva tähistamise algatas Sonda kooli eesti keele õpetaja Meinhard Laks (1922–2008). Esimest korda tähistati emakeelepäeva riikliku tähtpäevana 1999. aastal. Juba selle eelnõu arutamisel Riigikogus tekkis arutelu päeva nimetamise üle. Riigikogu liige Paul-Eerik Rummo tegi ettepaneku nimetada päev Kristjan Jaagu päevaks, Riigikogu liige Lauri Vahtre avaldas lootust, et see päev omandab selge tä-

maakeel, mil moel on see seotud eesti keele ja emakeelega ning mida tähendas või tähendab *maarahvas*.⁴

Kristjan Jaagu eluajal meie esivanemad enesenimetuseks sõna *eestlane* ei kasutanud, see tuli tarvitusele 19. sajandi teisel poolel rahvusliku agitatsiooni ajal, samal ajal tulid hoogsalt käbelele ka *eesti keel*, *emakeel* ja viimasega koos *isamaa*. *Eesti keel* ja *emakeel* on *maakeele* (*maa keele*) vasted, sünonüümid, mis viimase tagaplaanile või kõrvale tõrjusid. Leidub neidki, kelle arvates ei ole tegu pelgalt sünonüümidega, vaid sõnade asendumisega, s.t *maakeele* taandumisega koos muutus aja jooksul sisu, võeti omaks lääne kultuur ja kombad (nt Eller 1998: 199–216).

Siinses kirjutises on huvi keskmes eelkõige sõnad *emakeel*, *maakeel* ja *isamaa*. Heitkem kirjalike allikate põhjal põgus pilk nende võimalikule vanusele ja käibeletulekule eesti keeles.

henduse kui *eesti keele päev*, juhtides tähelepanu asjaolule, et Eesti riigi elanike ja kodanike hulgas on palju inimesi, kelle emakeel ei ole eesti keel (vt Murumets 2013).

⁴Paul Ariste hinnangul on eestlaste (eesti hõimude) kõige vanemaks teadaolevaks enesenimetuseks *maarahvas* ning *maamees*. Heinrich Stahl nentis 1637. aastal, et saksa *Bawrsman* on eesti keeli *Tallopock*, *tallomees*, *mahmees*. Andreas ja Adrian Virginiuse tõlgitud ja toimetatud *Wastse Testamendi* (1686) eestikeelne eessõna algab lausega “Armas Mahmehs” jne (Ariste 1956: 117–118). Nüüdisajal tähistab *maamees* maal elavaid inimesi (vastand linnarahvale), vanemas ajaloos aga põlluharijaid, maa põllisusakaid (põlisrahvast) või omanikke (Jansen 2004: 421). Kuni 19. sajandi teise pooleni tähistas see tavaliselt eestlasi; *Lutsi*, *Leivu*, *Kraasna maarahvas* tähendas nende Läti ja Pihkvamaa keelesaarte eestlasi (EKSS 2009, 3: 293). Vello Paatsi andmetel kasutati mõistet *maarahvas* pikka aega vähemasti kolmes tähenduses. Esiteks mõisteti selle all maal elavaid inimesi vastandina linnas elavatele, nt ajaleht *Eesti Postimees* ilmus alapealkirjaga *Näddalaleht ma- ja linnarahwale*. Teiseks tähendas *maarahvas* põlisrahva esindajat ja kolmandaks seisust, põhiliselt maal elavat talupoega. Nii andis Karl Körberi 1866. a *Weike Ma kele sanna-ramat* (lk 146) *ma rahwa* vasteks *Landvolk*, *Ehsten*, *Bauern* (Paatsi 2012: 233).

ESMASED KIRJALIKUD ÜLESTÄHENDUSED

Kõik need kolm on esimest korda kirja pandud ja kasutusel olnud kirikukirjanduses,⁵ seejärel jõudnud ilmalikku trükisõnasse, sh aja- ja ilukirjandusse ning tarbetekstidesse. 19. sajandi teisel poolel ja 20. sajandi esimesel poolel omandasid neist kaks, *emakeel* ja *isamaa*, rahvusromantiliselt ideologiseeritud tähendusvarjundi.

Eesti keele sõnad *maa*, *ema*, *isa* ja *keel* on iidvanad. Neil leidub vasteid meie kõige kaugemates sugukeeltes, sh samojeedi keeltes, kõik nad kuuluvad oletatavasti Uurali perioodi sõnavara hulka.⁶ Need neli sõna on andnud märksa hilisemal ajal omavahel ühinedes rohkesti mitmesuguseid liitsõnu, sh *emakeel*,⁷ *isamaa*,⁸ *emamaa*,⁹ *maakeel*,¹⁰ *isakeel*¹¹ jt.

⁵Kirikukirjandus: katekismuse-, jutluse-, palve-, laulu-, perioobi- jm tekstid.

⁶Vt *ema* (Metsmägi jt 2012: 60–61), *isa* (samas: 93), *keel* (samas: 140), *maa* (samas: 268).

⁷“**emakeel** esimese keelena kõige varasemas lapsepõlves vanemalt v. kasvatajailt omandatud keel, mida inimene hrl. kõige paremini oskab. *Emakeelt kõnelema, rääkima. Oskab ainult oma emakeelt. Tema emakeeleks on eesti keel. Kõnetas kaaslast tema emakeeles. Töötab koolis emakeele õpetajana*” (EKSS 2009, 1: 314).

⁸“**isalmaa** maa, riik, kus keegi on üles kasvanud ja mille kodanik ta on; kodumaa. *Isamaad armastama, kaitsma, teenima. Isamaa eest võitlema, verd valama, langema. Isamaa on hädaohus. *Mu isamaa on minu arm. . . L. Koidula*” (EKSS 2009, 1: 623–624).

⁹“**emalmaa** koloniaalriigi põhiosa; maa, kust kolonisatsioon on lähtunud. *Koloniaalmaade võitlus emamaaga iseseisvuse saavutamiseks. Väljarännanud hoiavad võõraste hulgas oma traditsioonidest rohkem kinni kui emamaa elanikud*” (EKSS 2009, 1: 314).

¹⁰“**maakeel** hrl VAN eesti keel. *Meie mõisasaksad purssisid ka maakeelt. Noorparun rääkis päris sulaselget maakeelt. *Maakeelt ei oska peale mõne kange “kurradi” ja “terre-terre”. P. Vallak. *“Kinni püüda!” sisistas ta saksa keeles ja kärkis siis maakeeli Jakobile: “Kus sinu silmad olema, lojus!” A. Hint*” (EKSS 2009, 3: 287).

¹¹*Isakeelt* eesti keele seletavas sõnaraamatus iseseisva märksõnana ei leidu, küll aga *isade keel*, *vaim*, *tõekspidamised* (EKSS 2009, 1: 623).

Maakeele, *emakeele* ja *isamaa* kirjalik esmakasutus eesti keeles langeb peaaegu samale ajale: *isamaa* on esimest korda kirja pandud 16. sajandi lõpul, teised 17. sajandi algul.

Sõna *emakeel* kujunemisloost on kirjutanud Udo Uiho (2014: 25–28).¹² 16. septembril 1603 (vkj) pani Tallinna Püha Vaimu koguduse õpetaja Georg Müller (u 1570 – 1608) pühapäevast eesti keelset jutlust ette valmistades kirja järgmise lause: “Minckprast meddÿ Ello ninck tegko, eb woÿ Iumala meleprast mitte olla, se {sÿß} olkut sÿß, eth meÿe Iumala kartuße siddes, tædda kaunÿ

Vt Viivi Luige romaani *Varjuteater*: “maainimeste eesti keel, *oma isade keel*” (Luik 2012: 261).

¹²Soome keeles on see *äidinkieli*, ungari keeles *anyanyelv*. Need on moodustatud eesti keele *emakeele*ga sarnaselt: liidetud on *ema* ja *keelt* tähistavad sõnad. Samasugusel põhimõttel on loodud see sõna paljudes teistes keelteski, mis ei kuulu meie sugulaskeelte hulka: inglise *mother tongue*, saksa *Muttersprache*, rootsi *modersmål*, prantsuse *langue maternelle*, itaalia *lingua materna*, tšehhi *mateřský jazyk*, indoneesia *bahasa ibu*. Loetelu ei ole ammendav. Paraku ei ole tegemist universaalse väljendiga, mis oleks kõikidele keeltele ühine. Vanad roomlased kasutasid väljendit *patrius sermo*, eesti keelde tõlgituna oleks see *isakeel*. Nüüdisaegses Euroopas ei ole *emakeel* ainuvalitseja, kuigi on suures ülekaalus. Näiteks kasutavad poolakad praegu väljendit *język ojczysty* — *isakeel*. Venelastel on kasutusel *родной язык*, ukrainlastel *рідна мова*, valgevenelastel *родная мова* — sünnikeel või sugulaskeel. Selle väljendi juuri otsides on jõutud ajaliselt keskaja künnisele ning Põhja-Prantsusmaa aladel paiknenud frangiriiki. Märksa kindlam on teadmine, et keskaja ladina keeles on väljend *emakeel* — *materna lingua* esmakasutus tuvastatud 1119. aastal. Sellele järgnevad näited rahvakeeltest: taani (1350), inglise (1380), alamsaksa (1424) jne. Kesksele kohale tõusis *emakeele* mõiste 16. sajandil Martin Lutheri usupuhastusega. 1523. aastal nõudis Luther kirjatöös “Sakramendi kummardamisest”, et jumalateenistust tuleb “üksnes oma emakeeles teha”. See oli Lutheril sõna *emakeel* esmakasutus. Usupuhastus levis kiiresti ka Eesti aladele. Keskajal puudus emakeele mõistel praegune tunderohke sisu, tegemist oli ühe võimalusega rahvakeelt tähistavate väljendite seas. Samas suhtlesid Jeesus ja issanda inglid pühakutega tihti nende emakeeles.

Laulude kaas täñame, ninck meddÿ Eñma Kele kaas abbÿ hüÿame” (Müller 2007: 310).¹³

Maakeelt leidub Georg Mülleri eestikeelsete 1603. a jutluste tekstides kolmel korral,¹⁴ nt 2. septembril 1603 (vkj): “Se Eßime-ne Ohrsaeck A. R. minckprast mina sensinatze Laulo, ninck needt toiset Laulut henneße ette tahan wotta, on se: Eßimelt, eth keick ned Laulut, mea meÿe sÿn meddÿ **Maa**, Saxa ninck Rothze **Kelell** laulame, Iumala Sanast ninck Kiriast omat woetuth” (Müller 2007: 290, vt ka VAKK).¹⁵ Või siis 16. septembril 1603 (vkj) (sammas jutluses, kus esineb esimest korda sõna *emakeel*): “Minckprast mina sensinatze, ninck needt toiset Laulut heñese ette tahan wotta, on se: Eßimelt eth keick needt Laulut, mea meÿe Saxa, **Maa**, echk Rotze **Kelell**, meddÿ Kirckode ninck Maÿade siddes laulame, Iumala Sanast ninck Kiriast omat woetuth” (sammas: 302, vt ka VAKK).¹⁶

Eestikeelne sõna *isamaa* on esimest korda kirja pandud juuba 16. sajandi lõpul jesuiit Laurentius Boieruse 41-realises tekstis 1587–1595: “Ô ylesur Jumala andmine, ô ylus / oinas, ytle pallomö, kes sina ay, et / sina meye pattut henne olal kanat? / ninck seartzte wilia ka olet erra / kaynut kolda, et meile se egawe / **isamaa** olet andnut” (Ehasalu jt 1997: 90, 109, vt ka VAKK). Järgmisena on sõna *isamaa* kasutanud Georg Müller, kelle teks-

¹³Mülleri tänapäevastatud tekstivariant: “Sest meie elu ning tegu võib Jumalale ainult siis meelepärane olla, kui me teda jumalakartuses kaunite lauludega täname ning oma emakeeles appi hüüame” (Müller 2007: 311). *Emakeel* jätkas oma elu kirikukirjanduses, seda kasutasid nt Heinrich Stahl 1638 (vt Kikas 2002: 45; Habicht jt 2015: 152), Heinrich Göseken jt (vt ka VAKK).

¹⁴Vt Habicht jt (2000: 134) keel: emakeel (1); maakeel (3) ‘eesti keel’ — maakeel (1) maa keel (2).

¹⁵Tänapäevastatud tekstivariant: “Esimene põhjus, armas rahvas, miks ma nii selle kui ka teised laulud tahan ette võtta, on see, et kõik need laulud, mis me siin meie **maa**, saksa ning rootsi **keeles** laulame, on võetud jumalasõnast ning -kirjast” (Müller 2007: 291).

¹⁶Tänapäevastatud tekstivariant: “mispärast mina sellasinase ning need teised laulud tahan ette võtta. Esiteks, et kõik need laulud, mis meie saksa, **maa**- või rootsi **keeles** oma kirikutes ning kodudes laulame, on jumalasõnast ning -kirjast võetud” (Müller 2007: 303).

tides esineb see viiel korral, nt 30. jaanuari 1601. a (vkj) jutluses (Müller 2007: 138, 139, vt ka VAKK); 31. mai 1605. a (vkj) jutluses (samas: 526, 527, vt ka VAKK).

PAARISSÕNAD EMA JA ISA

Arvo Krikmann on uurimuses “Sõnapaarid ja -read vanemas eestikeelses kirikukirjanduses” (1995) märkinud, et parallelism on üldsemiootiline või -kognitiivne printsiip, mis universaalselt organiseerib inimmeele talitlemist. Parallelismi ja sõnapaare on leitud peaaegu kõigi rahvaste folklooris, fraseoloogias ja ka kirjanduse eri tüüpides, sh Vana Testamendi mitmest osast. Kuna kirikukirjandus on Piibliga kongeniaalne, siis on ka vanema eestikeelse kirikukirjanduse tunnuseks sõnapaarid ja -jadad. Sõnade paarumine on kõige sagedamini rajatud komponentsõnade tähenduslikule kontrastile ja lähedusele (Krikmann 1995: 82). Krikmann esitab vanema kirikukirjanduse tekstihulgast sagedasemate paaride näiteid ning nende hulgas on ka *ema+isa*, sks *Mutter+Vater* (samas: 86). Sõnapaarid *ema+isa*, *maa+taevas*, *elu+surm*, *sööma+jooma*, *päev+öö*, *siin+seal* jt esindavad parallelistlikke “universaale”, mitte kirikukirjanduse retoorilist spetsiifikat; nende paaride osised on enamasti antonüümsusvahekorras (samas: 93).

Liitsõna puhul võib selle ühe osise tähendusväli kõvasti muutuda,¹⁷ kuid Krikmanni kirjutatu aitab meil ehk kergemini taibata, miks 19. sajandi teisel poolel tulevad ka eesti keeles koos kasutusele *isamaa* ja *emakeel*.

¹⁷Vene psühholoogiaklassik Lev Vögotski on öelnud, et sõna on teadvuse mikrokosmos. Sõnas peegeldub keele ökonoomia, keele kui tunnetusvahendi hämmastav võimsus. Kui lausume inimesele üheainsa sõna “ema”, mis koosneb ju üksnes kolmest tähest, kutsub see ometi esile tohutu mahuga mälestuste, tunnete, seoste kogumi. Väikesed muutused sõnakasutuses võivad põhjalikult muuta psühholoogiliste elamuste ja tunnetuse sisu (muutkem kõnealune sõna näiteks “võõras-emaks”) (Bachmann 1994: 185).

MAAKEELE TAANDUMINE RAHVUSLIKU LIIKUMISE AJAL

Esmalt mõned näited 17. sajandi lõpu ja 18. sajandi alguse eestikeelsete raamatute pealkirjadest ning katkendeid saatesõnadest: *Lõhikenne Palwe-Ramat Ehsti Mah-Rahwa tarbix kirotut* (1689), *Ehsti-Mah Laulo Ramat, Tallo-Rahwa Kohli- nink Kirriko-Lapsede tarbix* (1693), *Lühikenne Palwe-Ramat Ehsti Mah-Rahwa tarwix kirjotut* (1693), *D. Mart. Lutterusse Katechismus Eesti Ma Rahwa Kele kirjotut* (1700), *Eesti-Ma Kele Laulo-Ramat* (1721), [...] *Wannad laulud, agga selge Eesti-ma keel ärrasselletud* (1721), *Palwed ning Öppetussed* [...] *Eesti-ma Rahwa Öppetuseks* (1722), [...] *sesamma ramat selge Eesti-Ma keel piddi ueste teie kätte sama* (*Koddo ning Kirko-Ramatu ees-sõnast* 1721) jne.¹⁸

On uuritud, kuidas *maakeel* ja *maarahvas* taganesid Friedrich Reinhold Kreutzwaldil (1803–1882) ning kuidas selle asemele tulid *eesti keel* ja *eesti rahvas*:¹⁹ kuidas ta 1841. aastal Öpetatud Eesti Seltsi *Maarahva keele ja kirja koguduseks* nimetas, 1858. aastal üldisemalt *maakeelest* ja *maarahvast* kõneles, kuid rääkis juba *eesti soost* ja *eesti keelest*. Tema teosest *Eesti-rahva Ennemuistsed jutud ja vanad laulud* (1860) alates domineerib *eesti* (*keel, rahvas*) *eestlane* (*maakeel* esines korra vaid eessõnas) (Ariste 1956: 121–122).

Kui 1840. aastate lõpuni kohtame kirjasõnas veel sõnu *maarahvas* ja *maakeel*, nt ajalehtede pealkirjad *Tarto maa rahwa Näddali-Leht*, *Marahwa Näddala-Leht*, siis 1860. aastatest teadvustus ja kinnistus *emakeele* kasutamine ning omandas eestlas-

¹⁸Endel Annuse koostatud bibliograafias *Eestikeelne raamat 1525–1850* (2000) leidub 214 eestikeelse raamatu pealkirja aastatest 1800–1850, milles sisalduvad sõnad *Eestimaa* ja *Eesti*, peamiselt kalendrite, kodu- ja kirikuraamatute, laulu- ja palveraamatute tiitellehtedel (Paatsi 2012: 233).

¹⁹Sõnapaari *eesti keel* kasutas Kreutzwald tõenäoliselt esimest korda Tartu ülikooli 50. aastapäevale pühendatud luuletuses (1852: pag-mata) (Paatsi 2012: 245).

te seas tundeküllase ning ideologiseeritud mündi.²⁰ Viimase all pean silmas veendumust, (keele)ideoloogilist usku, et eesti emakeel ja selle kasutamine on väärtuslik, kasulik, ilus, õige ja sünnis.²¹

1860. aastatest algas rahvusentusiastide (Jansen 2004: 11) või äratajate (Laar 2006: 308) ulatuslik kirjalik ja suuline agitatsioon. *Eestimaa* ja *isamaa* said uue emotsionaalse laengu ning hakkasid laialt levima.²² Rahvusliku eneseteadvuse õhutamine osutus üllatavalt edukaks, sest samal ajal edenes emakeelne kommunikatsioonivõrk kooli ja rahvuslastest õpetajate kaudu, samuti ajalehtede ja seltside vahendusel. Esimesi eesti tuntuimaid kirjanemhi Kreutzwaldi järel, kes Eestimaast või isamaast laulma ja kirjutama hakkas, oli Johann Voldemar Jannsen, temale järgnesid ta tütar Lydia Koidula, Friedrich Kuhlbars, Carl Robert Jakobson, Jakob Hurt, Mihkel Veske, Ado Reinvald, Karl August Hermann jt (Jansen 2004: 11). 1860. aastal avaldas Johann Voldemar Jannsen *Eesti lauliku*, selle esimeses osas on peatükk “Isamaalaulud”, mis sisaldab mugandusi saksa algupärandist. Esimeses laulumuganduses “Kus on mu kallis isamaa?” 5. salmis küsib

²⁰1873. aasta *Eesti Postimehes* ilmus artikkel “Mittu rahvast — üks rahwaskond”, kus *maakeelt* kasutati eesti keele kõrval üsna rohkesti. *Maakeel* püsis *Perno Postimehes*, *Eesti Postimehes* (1866) ning *Ristirahwa Pühhapäewalehes* ilmuvates raamatureklaamides ja teadetes. Nt otsiti Kroonlinna “maakeele koolmeistrit” (*Ristirahwa Pühhapäewaleht* 1875). Ajalehe *Maa Walla Kuulutaja* reklaamiosas esines 1882. aastal maakeel kõrvuti *eesti keelega*, sellest edasi kasutati juba *eesti keelt*. 1875. aastal kirjutas *Perno Postimees* üksnes eesti keelest. *Ristirahwa Pühhapäewaleht* (1875) tarvitas tekstides juba *eesti keelt*, aga sünonüümina käibis ka *maakeel* (Paatsi 2012: 248).

²¹Saksa keel oli teatava sotsiaalse staatuse näitajaks ning selle kasutamist isegi suuremate rahvuslaste vahel ei peetud mingiks paha-teoks (Laar 2016: 67).

²²Varem kui väljendid *eesti keel* ja *eestlane* on võetud tarvitusele kohanimi *Eestimaa*, millel oli arvatavasti kindel taust suusõnalisel traditsioonis, see tuleb esile juba 1638. aastal piiskop Iheringi ametisse kinnitamise ürikus: “Hertzogin ülle Esthi ninck Careli-Mah” (Ariste 1956: 120).

ta: kus on siis minu *isamaa*? Ning vastab: kus iial laulab *eesti keel* (Jannsen 1860: 10).²³

Emakeelest, eesti keelest kirjutajaid oli palju, mida tõendavad rohked luuletuste pealkirjad. Kuid mitte ainult pealkirjad, sest *emakeele* teema sisaldus ka paljude teiste pealkirjadega luuletustes. Paar näidet: Lydia Koidula luuletuses “Sinu külge” on süda seotud nii *isamaa* kui ka *emakeele* külge, Ado Grenzsteini “Kaunid varandused” kiidab nii kaunist isamaad kui ka eesti emakeelt ja laulu vaimu jne.

SÕNAKASUTUSE PEEGELDUSI KOOLIKORRALDUSES

Eesti kihelkonna- ja külakoolmeistritel paluti 1863. a vastata Õpetatud Eesti Seltsi küsimustikule, sh küsimusele, kas koolmeister oskab ainuüksi *maakeelt* või lisaks veel mõnda teist keelt. Vastajaid oli 665. Vastanute enamik kõneles *maakeelt*, Jäärja (Saarde khk) ja Laeva (Kursi khk) koolmeistrid märkisid *emakeelt*, Lokuta koolmeister (Peetri khk) *sündimise keelt*. Mõned olid kahevahel. Nii õppis A. Webermann (Haljala khk) köster Normanni *maakeele* koolis, aga ei “oska mitte muud kui Eesti keelt”, Paduvere külakoolmeister A. Supp (Põltsamaa khk) nimetab *eesti*-ehk *maakeelt*. Vähemalt kümme koolmeistrit (sh kuus Viljandi-maalt) märkisid ankeeti *eesti keele*, nende seas ka rahvusliku liikumise tuntud tegelased Jaan Adamson Pulleritsult, Märt Muhhul Uusnast ja Mats Varres Aidust. Seega valis ainult paar protsenti vastanud koolmeistritest *eesti keele* (Paatsi 2012: 247).

Liivimaa luteri usu valla- ja kihelkonnakoolide õppeplaanis 1874. aastast leidub õppeainena *emakeel* (Elango jt 2010: 145,

²³Veel 1858. a esimesel poolel kasutas Jannsen ajalehes *Perno Postimees* sõna *maakeel*. Alles mitut lehenumbrit läbivas kirjutises “Riama” leidub *eesti keel* (nr 3, 16. VII lk 19). See ei muutunud tal kohe ainuvaldavaks. 1859. aastal nimetas Jannsen *Eestimaaks* kogu seda ala, kus kõneldakse eesti keelt (*Perno Postimees*, nr 37, 18. III 1859, lk 291) (Paatsi 2012: 237).

147), õigeusu kihelkonnakooli näidisõppeplaanis 1874. aastast on õppeaineteks *eesti keel* ja *isamaatundmine* (samas: 149).

1874. aasta “Liivimaa Lutheri usu Maakoolide õpetuse plaanid” selgitasid muu hulgas emakeele õpetamise eesmärgid vallakoolis: “Teise inimese suusõnaga ehk kirjalikult avaldatud mõtete[st] arusaamine ja suusõnaga ja kirjalikult nii puhtalt kui võimalik oma ja võera mõtete väljaütlemine.” Kihelkonnakoolis lisanudsid kirjandusõpetuse nõuded: “Lapsed moistku suusõnaga ja kirjalikult oma ja võera mõtteid kärmeste välja rääkida ja tundgu kõige paremad raamatud **ema keele** kirja varast” (samas: 145–146).

Liivimaa kihelkonnakoolide õppekeel määrati Liivimaa luteriusu maakoolide õppeplaanides 1874. aastal kindlaks järgmiselt: “Alamas jaus voi klassis saagu õpetus **ema keele** läbi antud”, ülemas klassis ainult usuõpetus, kuid “tõised õpetused saksakeeles” (samas: 146).

Kõige aktiivsemate rahvusliku liikumise keskuste hulgas oli Tori kihelkond (Laar 2006: 381). Tori kihelkonnakooli tunnistustel on 1883. a II ja 1884. a I semestril õppeaine nimeks *maa keel*, 1884. a II semestrist alates aga *eesti keel*.²⁴

Eesti Vabariigi aastail kasutati ja kasutatakse koolilaste hulgas eesti keele asemel tavaliselt lühemat ja suupärasemat väljendit *emakeel* (*emakeele tund* jne) (kooliga seonduvat vt ka Kalamees-Ruubel 2014).

LÕPETUSEKS

Väljendi *maakeel* kasutamine pole täiesti lakanud: 14. märtsil, emakeelepäeval loevad noored loodetavasti ikka ja jälle Kristjan Jaagu “Kuud” — “kas siis selle maa keel”, mitmed nüüdispoeedid ja -proosakirjanikud on kasutanud ja kasutavad edaspidigi oma

²⁴Vt Tori kihelkonnakooli tunnistused: 1883. a II semester — Eesti Pedagoogika Arhiivmuuseum K45155-1; 1884. a I semester — samas, K45155-2; 1884. a II semester — samas, K45155-3, arhmus.tlu.ee/cgi-bin/epam?oid=105190.

loomingus seda väljendit. Ja kuuldavasti pruugivad seda ka taara- ja maausulised.²⁵

Võib-olla ei olegi esmatähtis nimetus, vaid asjaolu, et meie emakeel — eesti keel või siis maa keel — oleks tähtis,²⁶ et seda endiselt kasutataks, väärtustataks ja arendataks. Keeleteadlane Andrus Saareste on 1952. aastal paguluses kirjutanud: “Kõige enam ohtu oma keelele võime karta endilt, kui selle tarvitus ja harrastus meis lõtvub. See vaimuvara on ka meie rahvuse alalhoidu ja püsimise kõige olulisem tegur, ta on sidemeks meile kõigile ajas ja ruumis. Eesti keel ju ühendab meid esivanematega aastatuhandete kauges hämaruses ja meilt jätkub teda tulevaile põlvedele; see keel liidab meie rahvast ja me riigi kodanikke maa kõigis osades” (2006: 23).

Täna Tartu ülikooli dotsenti Külli Habichtit sõbralike nõuannete eest vana kirjakeele allikate kasutamisel ning Tallinna Ülikooli Eesti pedagoogika arhiivmuuseumi käsikirjakogu arhivaar-koguhoidjat Tiina Tootsit abi eest allikate leidmisel.

Kirjandus

A r i s t e, Paul 1956. Maakeel ja eesti keel. — *Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised: Ühiskonnateaduste seeria*, nr 1, lk 117–127

B a c h m a n n, Talis 1994. *Reklaamipsühholoogia*. Tallinn: Kontuur Disain

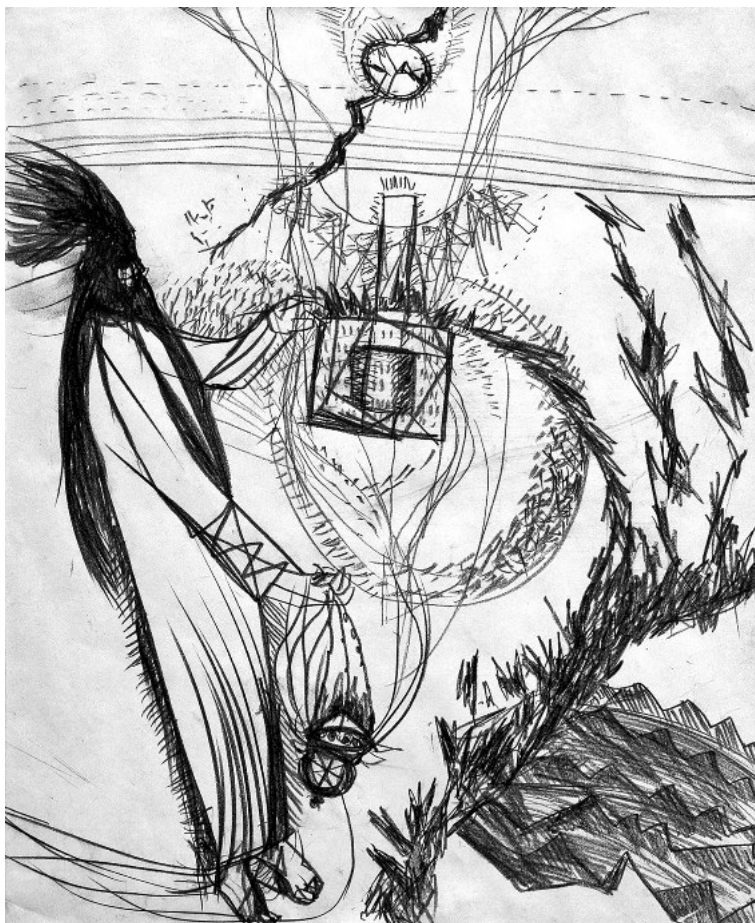
²⁵ Andres Heinapuu suulisel kinnitusel 12.9.2017.

²⁶ Vrd rahvusliku liikumise tegelase, eesti keelt luules ülistanud ning eestikeelset oskussõnavara arendanud Ado Grenzsteini mõtet 1899. aastast: “Oluline ja loovutamatu on inimene ise, tema keha ja tema vaim. Inimrühma ühine põlvnemine, muidu väga suhteline mõiste, loob rahvuseks olemisele loomuliku ja olulise aluspõhja. Keel ei ole nii tähtis. See on väline vorm, instrument vaimu jaoks, kommunikatsioonivahend üksikisikute vahelise vaimse liikluse jaoks. Rahvas saab oma keele teise vastu vahetada, ilma antropoloogiliselt teiseks rahvaks muutumata. Ühe rahva keelele omistatakse äärmiselt tähtsat rolli enamasti sellepärast, et see avaldab erinevate rahvusrühmade kokkusulamisele suurt mõju ja on kasulik kogu hõimu mugava tunnusena” (Grenzstein 2016: 163).

- E h a s a l u, Epp, Külli H a b i c h t, Valve-Liivi K i n g i s e p p, Jaak P e e b o 1997. *Eesti keele vanimad tekstid ja sõnastik*. (Tartu Ülikooli eesti keele õppetooli toimetised 6.) Tartu: Tartu Ülikool
- E l a n g o, Aleksander, Endel L a u l, Allan L i i m, Väino S i r k 2010. *Eesti kooli ajalugu*. 2. köide: 1860. aastaist 1917. aastani. Koost. ja toim. Endel Laul. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus
- E l l e r, Kalle Istvan 1998. Maarahvast. — *Maarahva elujõud* II. Tartu: Elmatar. Vt www.maavald.ee/koda/jumioie-jutud/26-maarahvast
- E K S S 2009 = *Eesti keele seletav sõnaraamat*. I–VI. Toim. Margit Langemets, Mai Tiits, Tiia Valdre, Leidi Veskis, Ülle Viks, Piret Voll. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. Vt ka www.eki.ee/dict/ekss/
- G r e n z s t e i n, Ado 2016 (1899). *Tunne ja tarkus*. (Eesti mõttelugu 131.) Tlk Simo Runnel, Tartu: Ilmamaa
- H a b i c h t, Külli, Valve-Liivi K i n g i s e p p, Urve P i r s o, Külli P r i l l o p 2000. *Georg Mülleri jutluste sõnastik*. (Tartu Ülikooli eesti keele õppetooli toimetised 12.) Tartu: Tartu Ülikool
- H a b i c h t, Külli, Pille P e n j a m, Külli P r i l l o p 2015. *Heinrich Stahli tekstide sõnastik*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus
- J a n s e n, Ea 2004. *Vaateid eesti rahvusluse sünniaegadesse*. (Ilmatar-gad.) Tartu: Ilmamaa
- J a n n s e n, Johann Voldemar 1860. *Eesti laulik: 125 uut laulo neile, kes hea melega laulwad ehk laulo kuulwad*. Essimenne jaggo. Tartu
- K a l a m e e s - R u u b e l, Katrin 2014. *Eesti keele ja kirjandusõpetuse roll eesti õppekeelega üldhariduskooli õppekavas 1917–2014: Ajaloolis-analüütiline käsitus*. (Tallinna Ülikooli sotsiaalteaduste dissertatsioonid 80.) Tallinn: Tallinna Ülikool
- K i k a s, Kristel 2002. *Mida sisaldab Heinrich Stahli “Vocabula”? (Tartu Ülikooli eesti keele õppetooli toimetised 21.)* Tartu: Tartu Ülikool
- K r i k m a n n, Arvo 1995. Sõnapaarid ja -read vanemas eestikeelses kirikukirjanduses. — *Läänemere rahvaste kirjakeelte ajaloost*. (Tartu Ülikooli eesti keele õppetooli toimetised 1.) Tartu: Tartu Ülikool, lk 81–101
- L a a r, Mart 2006 (2005). *Äratajad: Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad*. 2. tr. Tallinn: Grenader
- L a a r, Mart 2016. *Rahvuse süünd*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum
- L u i k, Viivi 2012. *Varjuteater*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus

- M e t s m ä g i, Iris, Meeli S e d r i k, Sven-Erik S o o s a a r (koost. ja toim.) 2012. *Eesti etümoloogiasõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. Vt ka www.eki.ee/dict/ety/
- M u r u m e t s, Vaike 2013. Kas emakeelepäev või eesti keele päev? — *Õiguskeel*, nr 1. Vt www.just.ee/sites/www.just.ee/files/vaike_murumets_kas_emakeelepae_voi_eeesti_kee_le_pae_v.pdf
- M ü l l e r, Georg 2007. *Jutluseraamat*. (Eesti mõttelugu 78.) Koost. Külli Habicht, Valve-Liivi Kingisepp, Jaak Peebo, Külli Prilop. Tartu: Ilmamaa
- P a a t s i, Vello 2012. “Terre, armas eesti rahwas!”: Kuidas maarahvast ja maakeelest sai eesti rahvas, eestlased ja eesti keel. — *Akadeemia*, nr 2, lk 231–257
- S a a r e s t e, Andrus 2006 (1952). *Kaunis emakeel: Vesteid eesti keele elust-olust. Näiteid eesti keelest ja meelest 1524–1958*. 2. tr. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus
- U i b o, Udo 2014. *Sõnalood: Etümoloogilisi vesteid*. Tallinn: Tänapäev
- U n d u s k, Jaan 2014. Iseseisvusmanifesti intertekstuaalsus. — *Iseseisvusmanifest: Artikleid, dokumente ja mälestusi*. Koost. Tõnu Tannberg, Ago Pajur. Tartu: Rahvusarhiiv, lk 19–52
- U n d u s k, Jaan 2016. *Eesti kirjanike ilmavaatest*. (Eesti mõttelugu 118.) Tartu: Ilmamaa
- V A K K = Vana kirjakeele korpus. Vt www.murre.ut.ee/vakkur/
Korpused

TÕNU TENDER (1965) on lõpetanud Tartu Ülikooli eesti filoloogia osakonna 1992, magistrikraad 1997, doktorikraad 2010. TÜ soome välisüliõpilaste eesti keele õpetaja 1995–1996, Viljandi Kultuuriakadeemia eesti murrete lektor 1997–1998, Eesti Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi teadussekretär 1997–2001, Haridus- ja Teadusministeeriumi keeletalituse juhataja 2001–2005, keeleosakonna nõunik 2006–2013 ja 2014–2015, TÜ filosoofiateaduskonna eesti ja üldkeeleteaduse instituudi keelesotsioloogia teadur 2014–2015, a-st 2015 Eesti Keele Instituudi direktor. *Akadeemias* avaldanud artikli “Võru keelepruuk: Keel või murre? (1996, nr 4, lk 643–651) ning kolme teose arvustused: *Kuritegelik subkultuur tätoveeringutes, žestides, slängis* (koost. R. Maruste) (1989, nr 3, lk 623–625), Mai Loog, *Esimene eesti slängi sõnaraamat* (1991, nr 10, lk 2208–2210) ja Mai Loog, *Sanat tyttöjen ja poikien puheessa: Tutkimus Tallinnan koululaisten puhekielestä ja slangista* (1993, nr 5, lk 1074–1077).



HERMAN TALVIK. Maailma loomine (1970. aastad)

RELIGIOON, RELIGIOONID, RELIGIOOSSUS

Jonathan Z. Smith

Tõlkinud Indrek Peedu

Vanuselt teises inglise keeles ilmunud “Uue Maailma” käsitluses, *A Treatyse of the Newe India* (1553), kirjeldab Richard Eden Kanaari saarte pärismaalasi järgmiselt: “Kui Kolumbus esmakordselt sinna jõudis, käisid kohalikud pärismaalased ringi alasti, ilma häbi, religiooni või jumalatundmiseta.” Samal aastal märgib konkistadoorist ajaloolane Pedro Cieza de León oma mahuka *Crónica del Perú* (1553) esimese osa alguses Põhja-Andide kohalikke rahvaid kirjeldades, et nad “ei järgi üldse mingit religiooni, nii nagu meie seda mõistame (*no [---] religion alguna, à lo que entendemos*), ega leidu seal ka ühtegi palvemaja”. Kuigi mõlemad kirjeldused on faktiliselt ekslikud, annavad need mõttekäigud märku termini “religioon” kasutuse ja arusaamise märkimisväärsest laienemisest 16. sajandil, aimates ühtlasi ette mõningaid püsivaid probleeme, mis sellise laienemisega kaasnenud on: (1) “religioon” ei ole pärismaine ega kohalik kategooria. Tegu ei ole kategooriaga, mida inimesed ise enda iseloomustamiseks kasutaksid. “Religiooni” kasutatakse kategooriana, millega kõrvalseisja positsioonilt eristada ja tähistada mingeid kohaliku kultuuri aspekte. Kõrvalseisjad, eelmainitud juhtudel koloniaalvallutajad, on need,

Religion, Religions, Religious. — *Critical Terms for Religious Studies*. Ed. by Mark C. Taylor. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998, pp. 269–284.

© 1998 by The University of Chicago.

Avaldame Chicago Ülikooli nõusolekul.

kes vastutavad selle termini sisu eest. (2) Isegi neist varajastest kasutustest võib aimata varjatud universaalsust. Religiooni peetakse üldlevinud nähtuseks, mistõttu peavad nii Eden kui ka Cieza selle näivat puudumist märkimisväärseks. (3) Konstrueerides “religiooni” teist järku üldkategoriana, saavad “religiooni” keskseteks tunnusteks need, mis kõrvalseisja jaoks loomulikud tunduvad. Väljatoodud tsitaatides annavad sellisest loomulikkusest märku fraasid “jumalatundmine” ning “religiooni, nii nagu meie seda mõistame”. (4) “Religioon” on antropoloogiline, mitte teoloogiline kategooria. (Võimalik, et ainukeseks erandiks on siinkohal spetsiifiliselt 19. sajandi Ameerikale omane kasutus “saada religioon” [*to get religion*] või “kogeda religiooni”). See mõiste kirjeldab inimese mõtteid ja tegusid enamasti uskumuste ja käitumisharjumiste kaudu. Eden mõistab “religiooni” esmajoones just esimeses tähenduses (“ilma [---] religiooni või jumalatundmiseta”, sellal kui Cieza pöörab tähelepanu pigem teisele (“ei [---] religiooni [---] ega [---] ühtegi palvemaja”).

Termini “religioon” ajalugu on pikk, enamik sellest, 16. sajandile eelnenu, ei ole tänapäeva kasutuse seisukohast tähtis. Tema etümoloogia on ebaselge, kuid ühele kolmest praegu võimalikust variandist, nimelt et ta tuleneb juurest **leig*, tähendades “siduma”, mitte aga juurtest tähenduses “uuesti lugema” või “ettevaatlik olema”, on saanud osaks märkimisväärsed kristlik-homileetilised laiendused alustades Lactantiuse *Jumalikest õpetustest* (4. sajandi algus) ja Augustinuse *Tõelisest religioonist* (5. sajandi algus) kuni William Camdeni *Britanniani* (1586). Nii Rooma kui ka varakristluse ladinakeelses kasutuses olid nimisõnalised vormid *religio/religiones* ning veelgi olulisemalt omadussõnaline *religiosus* ja määrsõnaline *religiose* kultuslikud terminid, mis osutasid eelkõige rituaalsete kohustuste hoolikale sooritamisele. See tähendus on säilinud ingliskeelses määrsõnalisel konstruktsioonil *religiously* ‘religioosselt’, tähistades kohusetundlikku korduvat tegevust, nagu näiteks lauses “Ta loeb hommikust ajalehte lausa religioosselt”. Ainuke kitsalt kristlik kasutus oli 5. sajandil tekkinud kultusliku tähendusvälja laiendus inimelule kui tervikule kloostritraditsioonis: “religioon” kui elu, mida piiritlevad mungatöötused; “religioosne” kui munk; “reli-

giooni sisenema” kui kloostri liikmeks saama. Just sellist tehnilist kasutust laiendatakse maadeavastustealases kirjanduses esmakordselt mittekristlikele näidetele, seejuures eriti kasutatakse seda Kesk-Ameerika keerukamate tsivilisatsioonide kirjeldustes. Nõnda kirjutab Hernán Cortés oma teises *Carta de Relación*’is (1520: 64) Tenochtitlanist järgmist:

Selles võimsas linnas on palju mošeesid [*mezquitas*, 11. sajandi hispaania laensõna araabia keelest, *masjid*] või maju ebajumalate jaoks. [...] Peamised neist majutavad inimesi nende religioossetest ordudest (*personas religiosas de su secta*). [...] Kõik need mungad (*religiosos*) riietuvad musta [...] alates hetkest, mil nad ordusse sisenevad (*entran en la religión*).

Cortési suhteliselt juhuslik assimileeriv keekekasutus arendatakse süstemaatiliste kategooriate tasemele kaks põlvkonda hiljem jesuiidist õpetlase José de Acosta entsüklopeedilises töös *Historia natural y moral de las Indias* (1590, ingliskeelne tõlge 1604). Kuigi valdav enamik termini “religioon” esinemisjuhte viitab kas katoliiklikele või kohalikele “religioossete ordude” liikmetele, laiendatakse seda mõnikord ka duaalseks kategooriaks “Mehhiko preestrid ja mungad” (*los sacerdotes y religiosos de México*) ning paljud tekstikohad püüdlavad üldisema arusaama poole. Töö jaguneb kaheks osaks, millest teine, “moraalne ajalugu”, keskendub peamiselt religioonile, valitsemisele ja poliitilisele ajaloole. “Religiooni” kui sellist ei defineerita korragi. Tema tähendust tuleb otsida sõnadest, mida temaga seostatakse, ning tema sünonüümidenä kasutusel olevatest sõnadest. Acosta jaoks on religioon uskumuste süsteem, mis tekitab tsereemoniaalse käitumise. Religioon on “see, mida kasutatakse (*que usan*) nende riitustes”. “Tava” (*costumbre*), “ebausk” (*superstición*) ning “religioon” (*religión*) moodustavad uskumuste rea üheskoos “teo” (*hecho*), “riituse” (*rito*), “idolaatria” (*idolatria*), “ohverduse” (*sacrificio*), “tseremoonia” (*ceremonia*) ning “pidusöömingu” (*fiestas y solemnidades*) toimingute reaga.

Seostatuna rituaalse praktikaga sai religioonist üks objekt kultuuriliste teemade loendis, mida oli võimalik esitleda etnograafiliselt, tuginedes konkreetsele rahvale, nagu seda tegid Eden või Cieza viidates “Lääne-Indiale”, või kultuuridevahelises entsüklo-

peedias pealkirja “rituaal” või “religioon” all. Entsüklopeedilist varianti illustreerib Joannes Boemuse populaarne *Omnium gentium mores, leges et ritus* (1520), milles esinev *ritus* oli William Watremani ingliskeelses tõlkes *The Fardle of Facions, Conteining the Aunciente Manners, Customes and Lawes of the People Inhabiting the Two Partes of the Earth* (1555) tõlgitud “tavadeks” [*customs*]. Samuti illustreerib seda hästi Edward Astoni *The Manners, Laws and Customs of all Nations* (1611) ning Sebastian Münsteri *Cosmographia universalis...: Item omnium gentium mores, leges, religio* (1550). Sellisel keskendumisel rituaalile oli üks ootamatu tagajärg. Teiste rahvaste müüte ja uskumusi olnuks võimalik üles tähendada lihtsalt “vanavarana” [*antiquities*], kui kasutada Kolumbuse terminit. Neist ei tulenenud midagi tähelepanuväärset. Aga rituaal, eriti kui see näis sarnane kristlike toimingutega või illustreeris selliseid teisesuse kategooriaid nagu “idolaatria” või “kannibalism”, andis põhjust võrdlevateks ja kriitilisteks uurimusteks. Rituaali puhul töid sarnasused ja erinevused esile mõistatuse, mis vajas seletust, pöördudes tagasi vanade patristiliste ja apologetiliste süüdistuste juurde preestrite pettusest või siis samavõrd apologetiliste ja patristiliste teooriate juurde kohandumisest, deemonlikust plagiaadist, hajumisest või taandarengust. Uskumuste ja müüdi puhul olid “nende” sõnad primaarsed, rituaali puhul asendas “meie” käsitlus nende oma.

Kaks sajandit hiljem on see olemuslikult katoliiklik arusaam “religioonist” kui rituaaliga tihedalt seotud nähtusest otsustavalt teisenenud. Raamatus *Dictionary of the English Language* (1755) defineerib Samuel Johnson “religiooni” “võrusesena, mis tugineb Jumala austamisele ning tulevaste tasude ja karistuste ootusele”. *Encyclopaedia Britannica* (1771) pealkirjastas oma sissekande vormis “Religioon ehk teoloogia,” määratledes esimeses lõigus teemapüstituse järgmiselt: “Jumala tundmine ja temale väärilise teenistuse osutamine on religiooni kaks keskset eesmärki. [...] Inimene paistab olevat loodud selleks, et imetleda Ülimat Olen-dit, mitte selleks, et teda mõista.” Terminid “austamine”, “teenistus”, “imetlema” ning “kummardama” on niisugustes definitsioonides peaaegu täielikult kõrvale heitnud rituaalsed kõrvaltähendused ning tähistavad pigem teatavat vaimuseisundit; see on muu-

tus, mis sai alguse selliste reformatsioonitegelastega nagu Zwingli ja Calvin, kes mõistsid religiooni all eelkõige vagadust. Järgnevas protestantlikus diskursuses võtab see viimane termin vähem aukartustäratava vormi, näiteks: “Vagadus, moraalne väärtus, mis põhjustab meis kiindumust ja lugupidamist Jumala ja Pühade Asjade vastu” (Phillips 1696).

Selline nihe uskumusekeskse religioonimõtestamise poole (mis ühtlasi väljendub selles, kuidas saksa keeles on eelistatud terminit *Glaube* terminile *Religion* ja kuidas inglise keeles levis *faiths* kasutamine termini *religions* sünonüümina) tõstatas terve rea üksteisega seotud küsimusi usutavusest ja tõesusest. Neid vaidlusi teravdasid ja võimendasid veelgi mitmesuguste protestantlike liikumiste konkureerivatest tõetaotlustest tulenevad skismaatilised tendentsid ning ühtlasi kasvav teadlikkus, et leidub ka mitmesuguseid väljaarendatud mittekristlikke traditsioone. Esimest neist kahest asjaolust näitlikustab hästi esimene katse kaardistada protestantlike liikumiste jaotumist Euroopas: Ephraim Pagitti *Christianographie, or The Description of the Multitude and Sundry Sorts of Christians in the World Not Subject to the Pope* (1635). Teine neist asjaoludest on otseselt Edward Brerewoodi antropoloogilise töö *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions through the Chiefe Parts of the World* (1614) teemaks. Seal eristab Brerewood perekonna “religioon” nelja eri “sorti” (s.t “liiki”) — kristlus, muhameedlus [*Mohametanism*], juutlus ning idolaatria — ning esitab statistilised hinnangud selle kohta, milline on “eri sortide koguhulk ja proportsioon erinevates maailmaosades” (Brerewood 1614: 118–119). Just küsimus mitmusevormist, *religioonid* (nii kristlikud kui ka mittekristlikud), põhjustas uue huvi ainsusevormi, üldise *religiooni* vastu. Osundades esimest ingliskeelset raamatut, *Purchas His Pilgrimage; or, Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered*, mis kasutab mitmusevormi oma pealkirjas ning mida loeti laialdaselt: “Tõeline religioon saab olla ainult üks — see, mida Jumal ise õpetab, [---] kõik teised religioonid on vaid eksiteed, kus inimesed uitavad pimeduses ja labürintlikus eksituses” (Purchas 1613: sig. D4r). See, mis Purchase juures on olemas varjatult, muutub ilmseks hilise-

mates 17. ja 18. sajandi väitlustes “loomuliku religiooni” üle. Tegu on mõistega, mis muutus tavaliseks alles 17. sajandi teisel poolel, alates sellistest töödest nagu tuntud puritaanliku vaidleja Richard Baxteri teos *The Reasons of the Christian Religion* (1667), mis jagunes kahte ossa: “Of Natural Religion, or Godliness” ning “Of Christianity, and Supernatural Religion”. (Võrdle seda Baxteri enda varasema, ent kongruentse terminoloogiaga raamatus *Of Saving Faith, That It Is Not Only Gradually but Specifically Distinct from All Common Faith* [1658].)

David Pailan (1994) on näidanud, kuidas loomuliku religiooni mõistet on kirjanduses kasutatud “tähistamaks vähemalt ühteist märkimisväärselt erinevat tähendust, millest mõnel on ka olulised alajaotused”, ulatudes arusaamast, et loomuliku religiooni puhul on tegu “ratsionaalsele mõistusele tuginevate religioossete uskumuste ja toimimisviisidega, milleni suudavad väidetavalt kõik inimesed iseseisvalt jõuda ning mida nad on võimelised ratsionaalse refleksiooni abil õigustama”, arusaamani, et loomulik religioon on see, “mida peetakse ühiseks kõigile minevikus eksisteerinud või tänapäeval olemasolevatele religioonidele”. Esimene definitsioon kasvas suuresti välja kristlusesisestest sektantlikest vaidlustest ning tugines põhiosas enesevaatlusele, teine neist kasvas välja religioonide uurimisest ja tugines põhiosas võrdlemisele. See olemuslikult antropoloogiline loomuliku religiooni kirjeldamise projekt väärtustas sarnasust, mida enamasti väljendati universaalsust või sünnipära rõhutades, erinevusi seletati üldjuhul ajalooga, kas siis rõhutades progressiivseid või taandarengulisi protsesse. Sellise topeltettevõtmise üheks tagajärjeks oli tõe ja algupära küsimuste vahelise eristuse hägustumine. Näiteks Matthew Tindali väheütleva, kuid palju loetud ja anonüümselt avaldatud raamatu pealkiri oli *Christianity As Old as the Creation; or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (1730; veel kuus trüki 1732. aastaks, Briti Muuseumi üldkataloog loetleb enam kui nelikümmend vastust, mis sellele kirjutati 1730. aastatel); ühtlasi sisaldas see ingliskeelsete terminite “religion of nature” ning “Christianity” varajasi kasutusi. Tindal väidab:

Kui siis Jumal alguses andis inimestele religiooni [---], pidi ta neile andma piisavad vahendid selle mõistmiseks. [---] Kui Jumal ei

soovinud, et inimkond ühelgi hetkel oleks ilma religioonita või et tal poleks valesid religioone; ja et leiduks vaid üks tõeline religioon, mida KÕIK on pidanud alati uskuma ja tunnistama [---]. Kõigil inimestel on kõigil aegadel pidanud olema piisavad vahendid selleks, et avastada, mis Jumal on loonud ja mida nad peaksid teadma ja praktiseerima. [---] [Tema] ei ole neile andnud ühtegi muud vahendit selle jaoks kui ainult mõistuse kasutamise. [---] Aegade algusest peale on eksisteerinud vaid üks tõeline religioon, mida kõik inimesed võivad tunda sellena, mida neil on kohustus omaks võtta. [---] [Sellise] loomuliku religiooni [*Natural Religion*] all pean ma silmas uskumist Jumala olemasolusse ja nende kohustuste praktikat ja tundmist, mis tulenevad sellest teadmisest, mis meil meie mõistuse abil on temast ja tema täiuslikkusest ning meist endist ja meie endi mittetäiuslikkusest ning sellest, millises suhtes meie oleme temaga ning oma kaasloomutega, nii et looduse religioon [*Religion of Nature*] saaks omaks võtta iga asja, mis tugineb mõistusele ja asjade olemusele (Tindal 1730: 3–7, 13).

Kuigi Tindal oli valmis möönma mõningast suhtelisust — “Ma ei taha sellega väita, et kõigil peaks olema võrdne teadmine; vaid et kõigil peaks olema seda piisavalt nende olukordade tarbeks, kuhu nad satuvad” (samas: 5) —, tugines tema tavaline seletus mitmekesisusele ikkagi mõttel ajaloolistest “preesterlikest salasepitsustest” ja ahvatlustest:

Enamikku inimesi religioon kas ei huvita, kuivõrd nad ei ole suutelised selle suhtes otsust tegema või kaasnevad sellega sellised sisemised tõemärgid, et ka keskmise võimekusega inimesed on suutelised neid avastama, või siis olenemata religioonide lõputust mitmekesisusest, kõik need, kes ei mõista neid algupäraseid keeli, milles nende traditsioonilised religioonid on kirja pandud — mis tähendab kogu inimkonda mõningate eranditega —, on kõigis kohtades seotud oma usu poolest oma preestritega ning usuvad inimestesse, kelle huviks on neid petta ja kellel vaid harva pole õnnestunud seda teha, kui olukord selleks soodne pole olnud (samas: 232).

Oma enesekirjelduses märgib Tindal:

Ta ei toeta mitte midagi nii ebakindlale asjale nagu *traditsioon*, mis on erinev enamikus maades ja millele kõigis maades enamik inimkonnast ei ole suuteline hinnangut andma; selle asemel on ta paika pannud need selged ja ilmsed reeglid, mis võimaldavad ka

keskmise võimekusega inimestel eristada *religiooni ebausust* (samas: iii).

Tuginedes oma kaalutlustes loogilisele aluspõhjale ja väites, et tõde peab olema ühtne ja et loomulik religioon “ei erine mitte *ilmutatuse* poolest, vaid selle poolest, kuidas seda edasi antakse: üheks on sisemine, nii nagu teiseks on väline ilmutus” (samas: 3), markeerib ta sellise protsessi algust, mille tulemusena teiseneb “religioon” üleloomulikust kategooriast looduslooliseks kategooriaks, teoloogilisest kategooriast antropoloogiliseks kategooriaks. See protsess jõudis lõpule alles siis, kui tõeküsimuse ja algupära küsimuse eristus selgelt kehtima pandi. Kuigi selle teema kohta leidub ka varasemaid töid, on sellise teisenemise embleemiks saanud David Hume’i essee “Loomulik usundilugu”,* mille ta kirjutas ajavahemikul 1749 kuni 1751 ning mis esmakordselt ilmus tema kogumikus *Four Dissertations* (1757).

Küsimus, millele Hume “Loomlikus usundiloos” vastata soovib, puudutab “religiooni päritolu inimloomuses”. Esiteks soovib ta kõrvale heita teesi, et religioon on kaasasündinud nähtus. Kui “religiooni” definitsiooniks on “usk nähtamatusse, intelligentssesse väesse”, siis, kuigi laialt levinud, ei ole tegu universaaliga ning samuti mitte kõigile ühise omadusega: “ei leidu kahte rahvast ega kahte inimestki, kellel need täpselt kokku langeksid.” Religioonil ei ole neid minimaalseid tunnuseid, mida on vaja selleks, et mingit asja saaks pidada kaasasündinuks. Neid tunnuseid määratledes märgib Hume: “kõiki neid instinkte on leitud kõigidel rahvastel ja ajastutel absoluutselt üleüldiselt ning neil on alati üks täpne ja kindlapiiriline objekt, mida paindumatult taotletakse.” Seega, religioon ei “võrsu mitte samasugusest algupärasest instinktist või esmasest looduslikust muljest” ja “esimesed religioossed printsiibid on aga arvatavasti sekundaarsed”. Pealegi, kuna nad on “sekundaarsed”, on religioosseid printsiipe “mitmesuguste juhuste ja põhjustega kerge väärata” (Hume 2015: 131).

*Vt David Hume, *Dialoogid loomulikust religioonist. Loomulik usundilugu*. Tlk M. Väljataga. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2015. Järgnevad tsitaadid ja leheküljenumbrid lähtuvad eestikeelsest tõlkest. *Tlk*.

Sellises sissejuhatuses võib näha suure põhiteesi ettekuulutust. On täiesti võimalik, et sekundaarsetele religioossetele tõlgendustele on aluseks primaarsed ja kehtivad inimkogemused, kuid nende kogemuste tõesus ei taga, et ka nende tõlgendused kehtiksid.

Siinkohal ei ole olulised Hume'i arutluse põhjalikult läbi töötatud detailid, vaid ainult järgmise argumentiga seonduvad asjaolud: "Nii kaugele kui kirjasõna või ajalugu ulatub, näib muistsete aegade inimkond olnud üleüldiselt polüteistlik" (samas: 132). Selle päritolu asukohaks on "inimelu tavalised emotsioonid" (samas: 138). Täis rahutust, otsib inimene "tundmatuid põhjuseid", mis "muutuvad siis meie lootuse ja hirmu püsivateks objektideks" (samas: 139). Esmane inimkogemus, "lootus ja hirm" muutub sekundaarseks religioosseks tõlgenduseks, kui need "tundmatud põhjused" on isikustatud "kujutluse" kaudu (samas).

Inimeste seas valitseb üleüldine tendents käsitada kõiki olen- deid enesesarnastena ja kanda igale esemele üle need kvalitee- did, millega ollakse ligemalt tuttavad ja millest ollakse lähemalt teadlikud. [...] Pole siis ime, et inimkond, kes on asetatud nii ab- soluutsesse teadmatusse põhjustest ja tunneb samal ajal säärast ärevust oma tulevase õnne pärast, tunnistab otsekohe sõltumist nähtamatutest vägedest, millel on tunded ja intellekt. *Tundma- tuid põhjusi*, mis nende mõtteid pidevalt täidavad ja ilmnevad ala- ti samas aspektis, adutakse kõiki samaliigilisena. Ja ei lähe kaua, kui me omistame neile mõtlemise, mõistuse ja kire ning mõni- kord isegi inimese kehaliikmed ja kuju, et teha nad meiega sarna- semaks (samas: 139–140).

Siin tõstatab Hume omadussõnalise vormi "religioosne" kü- simuse. Missugust esmast inimkogemust või tegevust see modi- fitseerib? Mis on temale iseloomulikuks sekundaarseks tõlgen- duseks? Kuidas on religioosset tõlgendust võimalik hinnata võr- reldes teiste sama kogemuse või tegevuse tõlgendusvariantidega? "Religioosne" (see tundmatu, mida uurija püüab klassifitseerida ja seletada) muutub seeläbi mingi teise inimmähtuse (selle, mida tuntakse) üheks aspektiks. Nagu Walter Capps (1995: 9) on väit- nud, oli 18. sajandi valgustusdebattides "uurimistöö eesmärgiks muuta religioon mõistetavaks tema täpse paiknemise kindlaks- tegemise kaudu inimese mitmesuguste võimete ja oskuste hul-

gas”. Milliste üldlevinud inimvõimete perekonnas on religioossus üheks liigiks? Kõige enam seostatakse religioossust ratsionaalsuse, moraalsuse või tunnetega.

Teistsugused taksonoomilised küsimused kerkisid esile seoses mitmusevormiga “religioonid” ning neile pöörati eriti tähelepanu 19. sajandil: kas kõik erinevad religioonide liigid on osa ühest üldisest religiooni perekonnast? Kas religioon on ainulaadse algupäraga nähtus, *summum genus*, või tuleks sellest pigem mõelda kui ühest alamnähtusest kultuurilises taksonoomias? Kuidas võiks eri religioone klassifitseerida?

Religioonide küsimus kerkis esile vastusena kättesaadavate materjalide plahvatuslikule kasvule. Kasvanud võimekus mitte-Euroopa keelte valdamisel viis 18. sajandi lõpul terve hulga religioossete tekstide tõlgete ning väljaanneteni. Misjonärid, koloniaalametnikud ning rändajad avaldasid rohkelt etnograafilisi kirjeldusi. Nende materjalide korrastamiseks avaldati terve rida religioonide entsüklopeediaid, leksikone ja käsiraamatuid (viimaste pealkirjaks oli tihtipeale “Religioonide ajalugu”). Üks varasemaid selliseid käsiraamatuid, luterliku õpetlase Johann Heinrich Ursini *Historische-theologische Bericht vom Unterschied der Religionen die Heute zu Tage auf Erden sind* (1563), mis keskendus suuresti mitmesugustele kristlikele vooludele, rajas lähenemisviisi, mis on püsinud tänapäevani: suuremate religioonide ajalugu on kõige parem kujutada sektantliku ajaloona, jälgendades niiviisi apologetilis-patristilist heresioloogilist mudelit. Ajaks, mil ilmus Brerewoodi *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions* (1614), oli seda mudelit laiendatud juba sinnamaale, et see ei sisaldanud mitte üksnes kristlikku materjali, vaid kaasatud olid ka juudid, muslimid ning “idolaatria”. Selline nelikjaotus püsis ka teiste õpetlaste töödes 17. sajandist (nt Guebhart Meier, *Historia religionum, Christianae, Judaeae, Gentilis, Mahumedanae* [1697]) kuni 19. sajandi teise pooleni (Hannah Adams, *A Dictionary of all Religions and Religious Denominations, Jewish, Heathen, Mahometan, and Christian, Ancient and Modern* [1817]; David Benedict, *History of All Religions, As Divided into Paganism, Mahometism, Judaism, and Christianity* [1824]; J. Newton Brown, *Encyclopedia of Religious*

Knowledge: or, Dictionary... Containing Definitions of All Religious Terms; An Impartial Account of the Principal Christian Denominations that have Existed in the World from the Birth of Christ to the Present Day with their Doctrines, Religious Rites and Ceremonies, as well as those of the Jews, Mohammedans, and Heathen Nations, together with the Manners and Customs of the East [1835b]; Vincent Milner, *Religious Denominations of the World: Comprising a General View of the Origin, History and Condition of the Various Sects of Christians, the Jews, and Mahometans, As Well as the Pagan Forms of Religion Existing in the Different Countries of the Earth* [1872]). Suurem osa edasisest laienemisest tegeles Brerewoodi neljanda kategooria, “idolaatriaga”, lisades andmeid Aasia religioonide ja traditsioonaaerahvaste religioonide kohta. Alates Alexander Rossi raamatust *Pansebeia; or A View of All Religions in the World from the Creation to These Times* (1614) ilmus regulaarselt ülevaateid, mis püüdsid seda ülesannet täita, nende hulgas Bernard Picart ja J. F. Bernard, *Cérémonies et coutumes de tous peuples du monde* (1723–1743); Antoine Banier, *Historie générale des cérémonies, mœurs, et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1741); Thomas Broughton, *An Historical Dictionary of All Religions, from the Creation of the World to the Present Time* (1742); Christopher Meiners, *Grundriss der Geschichte aller Religionen* (1785) ja *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* (1806–1807); John Bellemey, *The History of All Religions* (1812); ning Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824–1831). Sellise tegevusega kaasnes meile tuttava nomenklatuuri leiutamine: “budism” (*Boudhism*, 1821), “hinduism” (*Hindooism*, 1829, mis asendas varasemad, 17. sajandil kasutusel olnud vormid “Gentoo [vormist *gentile* ‘mittejuudi, paganlik’] religioon” ning “Bani religioon”), “taoism” (*Taouism*, 1839) ning “konfutsianism” (1862). Sellise pakilise tegevuse eesmärgiks oli erinevate liigituste korrastamine. Vaid korralikult väljatöötatud taksonoomia võimaldanuks religiooni “loodusloo” ümberkujundamist “teaduseks”.

Kõige tavalisem religioonide klassifitseerimise vorm, mida kasutatakse nii kohalikes kategooriates kui ka erialases kirjan-duses, on dualistlik ning selle võib taandada, olenemata konkreetsetest erisustest, mida parajasti on rakendatud, “nende” ja “meie” eristusele. 4. sajandi ladinakeelsete kristlike apologeti-de tegevuse ajaks oli niisugune dualistlik sõnavara tugevalt juur-dunud ja seda rakendati konkreetsete terminite ajaloost sõltuma-ta: “meie religioon”/“nende religioon”, kusjuures viimast väl-jendati tihtipeale selliste üldterminite abil nagu “*heathenism*”, “*paganism*” või “idolaatria”; “tõeline religioon”/“vale religioon”; “spirituaalne (või “sisemine”) religioon”/“materiaalne (või “vä-line”) religioon”; “monoteism” (kuigi see termin ise on suh-teliselt hiline konstruktsioon)/“polüteism”; “religioon”/“ebausk”; “religioon”/“maagia”. Seoses hereesiatega kandus selline sõnava-ra religioonisisestesse dispuutidesse ning hiljem taaselustati see kristliku renessansi positiivsetes ettepanekutes hermetismi algu-pära taastamisest ning veelgi suuremahulisemalt ja järjekindla-malt protestantlikus poleemikas roomakatoliikluse vastu. Sellisena oli see sõnavara mugavalt käeulatuses kõigil neil, kes pi-did andma hinnanguid religioonidele, millega alates 16. sajandist esmakordselt kokku puututi. Tõstes esile nelikjaotusele tugine-vat religioonideloendit — kristlus, judaism, islam ning “idolaat-ria” — sai kristlusest selle ideaalvormi teatud kujutluses norm, mida judaism ja islam problemaatiliselt jagasid. Muslimi diskur-susest laenatud termini abil moodustavad need kolm “aabraham-likku religiooni” ühe komplekti, vastandudes teisele, milles puu-duvad eristused:

On tõesti tõenäoline, et kõik idolaatrilised religioonisüsteemid, mis on kunagi üldse eksisteerinud, jagavad ühist päritolu ja on eri rahvaste erinevate ilustuste ja moonutuste kaudu muutunud. Idolaatria olemus on igal pool sama. Ta on igal pool oma print-siipide ja riituste poolest “põlastusväärne” ja põhjustab igal pool kirjeldamatuid ja mitmesuguseid vastikusi. (Brown 1835a: 229.)

Religioonide klassifitseerimise esmaseks probleemiks on selle kategooria lahtiharutamine.

Selle poole püüdlmise üheks kõige järjepidevamaks strata-geemiks oli epistemoloogilise duaalsuse loomulik/üleloomulik

teisendamine usu objekti kirjelduseks (nt “looduseaustamine”) ning nende kahe termini asetamine teineteisega kronoloogilisse suhtesse.

Looduse elemendid olid [---] inimese esimesteks jumalusteks; üleüldse alustas ta kõigepealt materiaalseste olendite imetlemisega. [---] Kõik oli isikustatud. [---] Loodusfilosoofid ja poeedid [hiljem eristasid] loodust temast endast — tema enda eripärastest energiatest —, tema tegutsemisvõimekusest. Samm-sammult tegid nad sellest energiast mõistetamatu olendi, mille nad nagu varemgi isikustasid: seda abstraktset, metafüüsilist olendit nimetasid nad looduse liigutajaks ehk Jumalaks. (Mirabaud 1770, 2: 4.)

Seda lihtsat kahe religiooni skeemi on hõlbus laiendada ajalooliste vaheastmete lisamisega.

19. sajandi antropoloogilised lähenemised keskendusid “loomulike” religioossete kategooriate hulga suurendamisele, iseäranis “primitiivsete” rahvaste juures, keda peeti “loodusrahvasteks” (*Naturvölker*). Tihtipeale on neid teooriaid ekslikult nimetatud evolutsioonilisteks, kuid need teooriad ei pakkunud uuritava klassifitseerimiseks mitte mingit ajaloolist mõõdet, vaid kinnistasid iga etnilise üksuse kogu religioosse inimmõtte ja tegevuse arengu mingile kindlale “arenguastmele”. “Loomulik” religioon tükeldati fetišismiks, totemismiks, šamanismiks, antropomorfismiks, preanimismiks, animismiks, perekonnajumalusteks, kaitsevaimudeks, esivanemate austamiseks, konkreetsete asjade jumalateks ja nii edasi, kui vaid mõningaid nimetada. Kui kategooriat “loomulik” mõisteti viisil, mis ei sisaldanud üksnes “primitiive”, vaid ka “antiikseid” ehk inimkogumit, kellega uurija suutis kergemini samastuda, sisenen arutellu napp vihje ajaloolisele dünaamikale. Näiteks A. M. Fairbairn jaotas oma raamatus *Studies in the Philosophy of Religion and History* (1876) “Spontaansed ehk loomulikud religioonid” kaheks klassiks: “primitiivsed naturalismid” (mis teiste hulgas sisaldas “primitiive” ja ka “varajasi” kreeklasi, hindusid, teutoone ja slaavlast) ning “teisenenud naturalismid” (nt “hilised” kreeklased ja roomlased, egiptlased ning “muinasaegsed” hiinlased).

“Kõrgreligioonid”, mida võis nimetada “spirituaalseteks”, vajasid teistsugust kategoriseerimistehnikat, s.t sellist, mis võttis ar-

vesse ka ajalugu. Ühe ettepaneku kehtestada alternatiivne duaalus (mis on püsima jäänud tänapäevani) käis välja tunnustatud Ameerika sanskritist W. D. Whitney (1881: 451): “Religioonide vahel ei ole ühtegi põhimõttelisemat erinevust kui see, mida me mõistame erinevusena rassireligioonide — mis nagu keeledki on ühe kogukonna tarkuse kollektiivseks produktiks, alateadlikuks arenguks, mis põlvkonnast põlvkonda aset leiab — ja nende religioonide vahel, mis lähtuvad ühe individuaalse rajaja tegevusest.” Näidetena viimasest toob ta välja zoroastrismi, “muhameedluse”, budismi ja kristluse, märkides, et kristlust võib pidada rajajapõhiseks religiooniks, mis “kasvas välja ühest religioonist [judaism], mis oli rassikeskne”. Whitney tõstab siin esile dilemma, mis tekib siis, kuid uurida “religioone” spirituaalsest vaatenurgast. Varasem nelikjaotus kolmest aabrahamlikust religioonist ning idolaatriast vajas teisendamist. Judaismi positsiooni tuli alandada, kuna kristliku apologeetika vaatenurgast oli see ehedaks näiteks “ihulikust religioonist”, budismi positsiooni tuli tõsta, sest varasema kahe sajandi arengute tulemusena oli budismist Lääne kujutelmades saanud “spirituaalse religiooni” kõige ehedam näide.

Fairbairn kohandas oma mudelit nõnda, et kõrgeimaks kak-sikjaotuseks sai eristus “spontaansete ehk loodusreligioonide” ning “asutatud religioonide” vahel, kusjuures viimane jagunes kaheks klassiks, milles mõlema iseloomustamisel kasutas ta sedasama jõuliselt positiivset protestantlikku mõistet “reformeeritud loomulik” (kategooria sisaldas arhailist Iisraeli religiooni [“mo-saism”], zoroastrismi, konfutsianismi, taoismi) ning “reformeeritud spirituaalne”, mis piirdus uue triaadi esiletõstmisega (budism, “muhameedlus” ja kristlus). Kõik teised religioonid paigutati “loomuliku” kolme alajaotuse vahel, mis sisuliselt oli vana kategooria “idolaatria” asendusterminiks.

Kõige püsivamaks töövahendiks on osutunud kategooria “maailmareligioonid” või “universaalsed religioonid” leiutamine; see eristus paistab ühtaegu arvesse võtvat nii ajalugu kui geograafiat. Selle termini tõi kasutusse ja aset asetas varasemaid taksonoomilisi eristusi sünteesivasse klassifitseerimissüsteemi kirjatöö, mida võib pidada religiooniteaduse esimeseks klassikuks — Cornelius Petrus Tiele raamat *Outline of the History of Religion to*

the Spread of Universal Religions (1876). Hiljem töötas Tiele selle ümber *Encyclopaedia Britannica* üheksanda väljaande (1884) artikli “Religioonid” jaoks. Tiele “morfoloogiline” klassifikatsioon, mis esitas skemaatilise plaani sellest, millise “arengutaseme” iga religioon on “saavutanud”, tugines “loodusreligioonide” ja “eetiliste religioonide” fundamentaalsele eristusele, mille ta teadlikult asetaskorrelatsiooni Whitney “rassireligiooni” ja “rajatud religiooni” eristusega. “Loodusreligioon” jaotub kolme perekonna vahel, millest ühel on omakorda kaks alajaotust. Esimene perekond sisaldab “polüdeemonlikke, animismi kontrolli all olevaid maagilisi religioone”. Selle jaotuse alla “jäävad [kõik] niinimetatud metslaste ehk tsiviliseerimata rahvaste religioonid”. Võib-olla kolonialismi mõjusid tunnistades lisab ta, et nende tänapäevased vormid on “vaid degradeerunud jäänukid sellest, mis nad kunagi olemapidid”.

“Loodusreligioonide” teine perekond koosneb “puhastatud ehk organiseeritud maagilistest religioonidest”, mida Tiele nimetab “teriantroopseks polüteismiks”, mille järgi “kujutatakse jumalaid mõnikord inimkujulistena, tihemini aga loomakujulistena”. Need jaotuvad poliitiliselt kahe perekonna vahel, “organiseerimata” (sugukondlikud) ja “organiseeritud” (impeeriumlikud). “Organiseerimata” alla kuuluvad Jaapani *kami* traditsioonid, draviidid, soomeugrilased, “vanad Araabia religioonid, vanad pelasgi religioonid, vanad itaaliotide religioonid, etruskide religioonid enne selle segunemist kreekalike elementidega, vanade slaavlaste religioonid”. “Organiseerunute” kategooria sisaldas “pooltsiviliseerunud Ameerika religioone, [...] muinasaegset Hiina impeeriumi religiooni, muinasaegset Babüloonia (Kaldea) religiooni ning Egiptuse religiooni”.

Kolmandat perekonda, “antropomorfset polüteismi”, iseloomustas “inimsarnaste, kuid üliinimlike ja pooleetiliste olendite austamine” (sellise sõnastusega soovib ta osutada sellele, et kuigi jumalaid kujutatakse tihti huvituvat heast ja kurjast, jäävad nad ise ometi väljapoole moraali). Siia liigituvad “iidne vaidiline religioon (India), Iraani riigireligioon Zarathustra-eelsel ajal, hilisem Babüloonia ja Assüüria religioon ja teiste tsiviliseerunud semiiti-

de, keltide, germaanlaste, helleenide ja kreeklaste-roomlaste religioonid”.

Neist “loodusreligioonidest” eristuvad selgelt teise suure põhijaotuse, “eetiliste religioonide” alla liigitatud religioonid, mis on omakorda jaotatud “rahvuslikeks nomistlikeks (nomoteetilis- teks) religioosseteks kogukondadeks”, mida iseloomustab “tuginemine seadusele või pühakirjale”, see tähendab “taoism ja konfutsianism, [---] brahmanism oma paljude iidsete ja tänapäevaste sektidega, džainism ja primitiivne budism, mazdaism (zoroast- rism) oma paljude sektidega, mosaism [ning] juutlus”, ning “uni- versalistlikeks religioosseteks kogukondadeks” ehk alajaotuseks, millel on ainult kolm esindajat: islam, budism ja kristlus. Neid iseloomustab see, et nad ei ole pühendunud mingi piiratud inim- rühma või rahvuse huvidele, vaid kogu inimkonnale üleüldiselt; nad on misjoneerivad traditsioonid.

Pärast mõningast siltide “universalistlik”, “universaalne” ja “maailmareligioonid” suhteliste eeliste mõtestamist rakendab Tiele sirgjooneliselt imperialistlikku keelekasutust, õigustamaks kategooria “maailmareligioonid” kasutamist, selleks et

eristada neid kolme religiooni, mis on leidnud tee eri rasside ja rahvasteni ning mis kõik näitavad üles ka soovi jätkata oma maailmavallutust, sellistest kogukondadest [s.t “rahvuslikud, nomist- likud religioonid”], mis tavaliselt piirduvad ühe rassi või rahvu- sega, ja kus nad on kaugemale ulatunud, on nad seda teinud tä- nu kõrgemale tsivilisatsioonile või sellega seoses. Rangelt võttes ei saa eksisteerida rohkem kui üks universaalne ehk maailmare- ligioon, ja kui ka üks eksisteerivatest religioonidest seda potent- siaalselt olla võiks, siis ei ole ta veel seda eesmärki saavutanud. See on usu küsimus, mis jääb väljapool teaduslikku klassifikat- siooni. [---] Moodne religioonide ajalugu on peamiselt budismi, kristluse ja islami ajalugu ning selle ajalugu, kuidas nad on või- delnud muinasaegsete usundite ja algeliste jumalakummardamis- viisidega, mis aegamisi hääbuvad nende leviku ees ja mis, kui nad veel mõnel pool maailmas püsivad ega ole ennast reforminud kõr- gemate religioonide eeskujul, sammuvad üha lähemale ja lähema- le oma hääbumisele.

Veel enam, apologetiliselt kinnitab ta, et kolm “maailmareligioo- ni” ei ole sugugi üksteisega võrdsed. Islam “ei ole originaalne, ei

ole küps vili, vaid on lihtsalt üks judaismi ja kristluse metsik võsu”, mis “oma väliste tunnuste poolest on vaevalt parem laiendatud judaismist”. Budism “heidab kõrvale jumaliku”, ja kuigi “algupäraselt on ta ateistlik, tabab teda õige pea kõige fantastilisema mütoloogia ja kõige lapsikuma ebaisu nakkus”. Kristlus “üksijutlustab vaimus ja tões. [...] oma puhtakujuliselt spirituaalse iseloomu tõttu paikneb kristlus oma mõlemast rivaalist mõõtnatult kõrgemal”. Hoolimata sellisest sõnavõtust väidab Tiele, et “siin ei tegele me ei usu tunnistamise ega apoloogiaga, [...] siin käsitleme kristlust vaid ühe teemana võrdlevas uurimistöös, teaduslikust, mitte religioossest vaatenurgast” (Tiele 1884, 20: 358–371).

Järgnevad uurijad laiendasid maailmareligioonide arvu seitsmeni, ühendades Tiele kaks “eetiliste religioonide” kategooriat veidras pluralistliku etiketi kehtestamise ettevõtmises: kui kristlus ja islam lähevad arvesse maailmareligioonidena, siis oleks eba viisakas välja jätta judaism (ironiliselt teeb olukorra asjaolu, et maailmareligioonidele vastanduvate, “rahvuslike, nomistlike religioonide” algmudeliks oli just judaism). Samuti, kui juba kaasata budism, siis ei saa ju ometi eirata hinduismi. Ja lisaks, kui juba budism, siis peaks kaasama ka Hiina ja Jaapani religioonid.

Pole võimalik pääseda kahtlusest, et maailmareligioon on lihtsalt meie religiooniga sarnane religioon ning seega on ta eelkõige traditsioon, mis on saavutanud piisava mõjujõu ja järgijate hulga, et saada osaks meie ajaloost selle kujundaja, suhtluspartneri või tokestajana. Me tunnistame samavõrd maailmareligioonide siset ühtsust ja mitmekesisust, sest nad vastavad olulistele geopoliitilistele suurustele, mida me ei saa eirata. Teisalt, kõik “primitiivid” võib ühte patta heita, nagu ka “väikesed religioonid”, sest nad ei ohusta kuidagi otseselt meie ajalugu. Jõupositsioonilt vaadates on nad nähtamatud.

Püüdes vältida niisuguseid kitsendusi ja kahtlusi, on muud uurijad pöördunud alternatiivsete klassifitseerimisviiside poole. Järgides Brerewoodi raamatu *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions* vihjelist korrelatsiooni, on F. Max Müller (1873: 143) väitnud, et “ainuke teaduslik ning tõeliselt tekkelooline religioonide klassifitseerimise viis on samasugune, nagu keelte klassifitseerimise viis”, samas kui Brerewoodi hu-

vi statistika vastu viis geograafiliste taksonoomiate juurde, olgu siis demograafilises (Haupt 1821 on üks varajasi näiteid) või ruumilises vormis (vt nt Deffontaines 1948). Teised ühendavad neid elemente etnograafiliste klassifikatsioonidega, rõhutades, et iga konkreetne “religioon tuleb enda loomuse sellelt rahvalt või rassilt, kes seda arendavad või selle omaks võtavad” (Ward 1909: 64). Kõige selle tulemuseks on kavad, mis keskenduvad “kellegi või millegi religiooni” kirjeldamisele, olgu see siis piiritletud geograafiliselt või rahvusepõhiselt. Sellega kaasnevad tänapäeval väited, et niiviisi on võimalik hoiduda varasema põlvkonna pealesurutud universalismist ja vaevumärgatavast apoloogeetikast, rõhutades lokaliseerituse uut eetikat, mis tihtipeale väärtustab pärismaiseid kategooriaid. Seetõttu tutvustab ka Clifford Geertz oma varajast tööd *The Religion of Java* (1960), rõhutades pärismaiste, islamlike ja “hinduistlike” elementide samaaegsust ning väites, et “need kolm alamtraditsiooni [...] ei ole konstrueeritud tüübid, vaid terminid ja eristused, mida ka jaavalased ise rakendavad. [...] Iga lihtne ja ühtlustatud vaatenurk oleks kindlasti ebaadekvaatne; ja nii olen ma püüdnud näidata [...] variatsiooni rituaalis, vastuolulisust uskumustes ja konflikti väärtustes” (Geertz 1960: 6–7). Ebaselgeks jääb siinkohal, mida ta siis sellise ainsusvormilise pealkirjaga soovib saavutada.

Nagu 18. sajandil, nii sunnivad ka 20. sajandi lõpul religioonidega seonduvad probleemid tegelema religiooni defineerimise küsimusega. Eelkõige on uurijate seas positiivset vastukaja leidnud kaks definitsiooni, üks neist olemuselt teoloogiline, teine antropoloogiline. Keerates tagurpidi iseenda varasema määratluse, et religioon on mure ülima pärast, on Paul Tillich väitnud, et

Religioon selle sõna kõige laiemas ja elementaarsemas tähenduses on ülim mure [...], mis avaldub moraalses sfääris moraalsete nõuete vastuvaieldamatus tõsiduses [...], teadmise vallas kirgliku igatsusena ülima reaalsuse järele [...], inimvaimu esteetilise funktsiooni raames lõppematu soovina väljendada ülimaid tähendusi. [Religioon ei ole] inimese vaimse elu üks eriline funktsioon, vaid inimese kõigi funktsioonide sügavusemõõde. (Tillich 1959: 7–8.)

Tillich'i varasem huvi ja mure selliste teemade pärast nagu idolaatria ning deemonlikkus peaks näitama, et see ei ole sugugi nii üldine ja avatud definitsioon, kui ehk esmapilgul võib tunduda. Sellega kaasnevad ebapiisavad, ebaadekvaatsed ja ekslikud arusaamad "ülimast". Tillich on tegelikult välja pakkunud definitsiooni religioossusest inimeksistentsi ühe mõõtmena (mis tema jaoks tähendab ülimat, tingimusteta aspekti). See saab ilmseks William A. Christiani ümbersõnastuses: "Keegi on religioosne, kui tema universumis on midagi, millele (põhimõtteliselt) on kõik muud asjad allutatud. Olla religioosne tähendab omada sellist sorti huvi" (1964: 61). Kui kõrvale jätta Tillich'i ja Christiani teoloogilised kriteeriumid (nagu näiteks Robert D. Baird soovib raamatus *Category Formation and the History of Religions* [1971]), siis muutub keeruliseks kui mitte võimatuks religiooni eristamine teistest ideoloogilistest kategooriatest. See on suund, mille on omaks võtnud Ninian Smart (1983), osutades, et religiooni võiks mõista "maailmavaatena", kusjuures seda mõistab ta "uskumustena, mis sümbolite ja tegude kaudu mobiliseerivad inimese tunded ja soovid" (Smart 1983: 2–3).

Suurema heakskiidu osaliseks on religiooniuurijate seas saanud antropoloogiline religioonidefinitsioon, mille on sõnastanud Melford E. Spiro (1966: 96): "tegu on institutsiooniga, mis seisneb kultuurimustriliselt kujundatud lävimises kultuuriliselt postuleeritud üleiniimlike olenditega." See definitsioon vajab laiahaardelise kultuuriloometeooria omaksvõttu, millest annavad märku niisugused fraasid nagu "kultuurimustriliselt" ja "kultuuriliselt postuleeritud" ning see, kuidas inimese kultuuriline tegutsemine ja praktika on kõige *summum genus* ning religioon üks sellele allutatud kategooria. See saab ilmseks Spiro osutuses, et "religiooni on võimalik teistest kultuuriliselt rajatud institutsioonidest eristada ainult selle viidete kaudu üleiniimlikele olenditele" (samas: 98). Religiooniuurijate järgnevad ümbersõnastused on püüdnud seda allutatust kas kaotada (vt nt Penner 1989) või asendada "üleiniimlikku" mõistega "üleloomulik" (vt nt Stark, Bainbridge 1987).

Üheks religiooniuurijate tüüpiliseks taktikaks on olnud viitamine James H. Leuba raamatu *Psychological Study of Reli-*

gion (1912) lisale, kus ta järjestab enam kui viiskümmend erinevat religioonidefinitsiooni, näitamaks, et “püüie religiooni lühidalt ja konkreetset defineerida on lootusetu” (King 1954). Mitte sügugi! Leuba töö ivaks ei ole see, et religiooni ei saa defineerida, vaid et seda on võimalik suurema või väiksema täpsusega defineerida rohkem kui viiekümnel erineval viisil. Pealegi, ka Leuba tegeleb iseenda definitsioonidenimekirja klassifitseerimise ja hindamisega. “Religioon” ei ole pärismaine ehk kohalik termin; see on termin, mille uurijad on loonud iseenda intellektuaalsete eesmärkide täitmiseks, ja selle defineerimine on seega nende teha. See on teist järku üldmõiste, millel on distsiplinaarse horisondi rajamisel samasugune roll nagu mõistel “keel” keeleteaduses või “kultuuril” antropoloogias. Ilma sellise horisondita ei ole distsiplinaarne religiooniuurimine võimalik.

Soovituslik lisalugemine

- Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*
- Bianchi, Ugo, Fabio Mora, Lorenzo Bianchi, eds. 1994. *The Notion of “Religion” in Comparative Research: Selected Proceedings of the Sixteenth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3–8 September 1990*
- Capps, Walter H. 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*
- Despland, Michael 1979. *La Religion en Occident*
- Feil, Ernst 1986. *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*
- Harrison, Peter 1990. “Religion” and the Religions in the English Enlightenment
- Manuel, Frank E. 1959. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*
- Pailan, David A. 1984. *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*
- Penner, Hans H. 1989. *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*
- Preus, J. Samuel 1987. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*
- Smith, Wilfred Cantwell 1963. *The Meaning and End of Religion*

Spiro, Melford E. 1966. Religion: Problems of Definition and Explanation. — *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. by Michael Banton

Kirjandus

- A c o s t a, Joseph de 1604. *The Natural and Moral History of the Indies*. London: V. Sims for E. Blount and W. Aspley [Sevillas 1590. a ilmunud hispaaniakeelse originaali ingliskeelne tõlge]
- A d a m s, Hannah 1817. *A Dictionary of All Religions and Religious Denominations, Jewish, Heathen, Mahometan, and Christian, Ancient and Modern*. 4th ed. Boston: Cummings and Hilliard
- A s t o n, Edward (trans.) 1611. *The Manners, Laws and Customs of All Nations* by Joannes Boemus. London
- B a i r d, Robert D. 1971. *Category Formation and the History of Religions*. The Hague: Mouton de Gruyter
- B a n i e r, Antoine 1741. *Histoire générale des cérémonies, mœurs, et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*. Paris
- B a x t e r, Richard 1658. *Of Saving Faith, That It Is Not Only Gradually but Specifically Distinct from All Common Faith*. London
- B a x t e r, Richard 1667. *The Reasons of the Christian Religion*. London: Printed by R. White for Fran. Titon
- B e l l e m y, John 1812. *The History of All Religions, Comprehending the Different Doctrines, Customs, and Order of Worship in the Churches... from the Beginning of Time to the Present Day*. London
- B e n e d i c t, David 1824. *History of All Religions, As Divided into Paganism, Mahometism, Judaism, and Christianity*. Providence, R.I.
- B o e m u s, Joannes 1520. *Omnium gentium mores, leges, et ritus*. Augsburg
- B r e r e w o o d, Edward 1614. *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions through the Chiefe Parts of the World*. London
- B r o u g h t o n, Thomas 1742. *An Historical Dictionary of All Religions, from the Creation of the World to the Present Time*. London
- B r o w n, J. Newton 1835a. Buddhism. — *Encyclopedia of Religious Knowledge*. Brattleboro, Vt.
- B r o w n, J. Newton 1835b. *Encyclopedia of Religious Knowledge; or, Dictionary... Containing Definitions of All Religious Terms: An Impartial Account of the Principal Christian Denominations That Have Existed in the World from the Birth of Christ to the Present Day with*

- Their Doctrines, Religious Rites, and Ceremonies, and Heathen Nations, Together with the Manners and Customs of the East.* Brattleboro, Vt.
- C a m d e n, William 1586. *Britannia*. London
- C a p p s, Walter H. 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press
- C h r i s t i a n, William A. 1964. *Meaning and Truth in Religion*. Princeton, N.J.
- C i e z a d e L e ó n, Pedro 1553. *Crónica de Perú*. 4 vols. Sevilla [uusväljaanne 1918, ed. D. Enrique de Vedia. *Historiadores primitivos de Indias*. 2 vols. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando]
- C o n s t a n t, Benjamin 1824–1831. *De la religion considérée dans sa source, ses formes, et ses développements*. Paris
- C o r t é s, Hernán 1520. *Cartas de Relación* [uusväljaanne 1971, ed. Manuel Alcalá. *Sepan Cuantos*, no. 7. Mexico City: Editorial Porrúa]
- D e f f o n t a i n e s, Pierre 1948. *Géographie et religions*. Paris
- E d e n, Richard 1553. *A Treatyse of the Newe India*. London
- E n c y c l o p a e d i a B r i t a n n i c a*. 1771. 1st ed. Edinburgh
- F a i r b a i r n, A. M. 1876. *Studies in the Philosophy of Religion and History*. London
- G e e r t z, Clifford 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, Ill.: Free Press
- H a u p t, Karl G. 1821. *Tabellarischer Abriss der vorzüglichsten Religionen und Religionsparteien der jetzigen Erdbewohner*. Leipzig
- H u m e, David 1757. *The Natural History of Religion*. — *Four Dissertations*. London: Printed for A. Millar. [Variorum edition, 1976, ed. by A. W. Colver. Oxford: Clarendon Press. Eesti k: David Hume, Loomulik usundilugu. — *Dialoogid loomulikust religioonist. Loomulik usundilugu*. Tlk M. Väljataga. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2015, lk 129–197]
- J o h n s o n, Samuel, comp. and ed. 1755. *A Dictionary of the English Language*. London: W. Strahan, for J. and P. Knapton
- K i n g, Winston L. 1954. *Introduction to Religion*. New York: Harper and Row
- L e u b a, James H. 1912. *A Psychological Study of Religion*. New York: Macmillan
- M e i e r, Guebhart 1697. *Historia religionum, Christianae, Judaeae, Gentilis, Mahumedanae*. Helmstadt
- M e i n e r s, Christopher 1785. *Grundriss der Geschichte aller Religionen*. Lemgo

- M e i n e r s, Christopher 1806–1807. *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*. Hannover: Helwing
- M i l n e r, Vincent 1872. *Religious Denominations of the World: Comprising a General View of the Origin, History, and Conditions of the Various Sects of Christians, the Jews, the Mahometans, as well as the Pagan Forms of Religion Existing in the Different Countries of the Earth*. Philadelphia
- M i r a b a u d, Jean-Baptiste de [Paul-Henri Thiry, Baron d’Holbach] 1770. *Système de la nature; ou, Des lois du monde physique et du monde moral*
- M ü l l e r, F. Max 1873. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green
- M ü n s t e r, Sebastian 1550. *Cosmographia universalis...: Item omnium gentium mores, leges, religio*. Basel
- P a g i t t, Ephraim 1635. *Christianographie; or, The Description of the Multitude and Sundry Sorts of Christians in the World Not Subject to the Pope*. London
- P a i l a n, David 1994. *Natural Religion*. [Chicagos, American Academy of Religion aastakonverentsil peetud ettekanne]
- P e n n e r, Hans H. 1989. *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*. New York: Peter Lang
- P h i l l i p s, Edward 1696. *A New World of English Words; or, a General Dictionary Containing the Interpretation of Such Hard Words As Are Derived from Other Languages*. London: E. Tyler for Nathanael Brooke at the Sign of the Angel in Cornhill
- P i c a r t, Bernard, J. F. B e r n a r d 1723–1743. *Cérémonies et coutumes de tous peuples du monde*. Amsterdam
- P u r c h a s, Samuel 1613. *Purchas His Pilgrimage; or, Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, in Foure Parts*. London
- R o s s, Alexander 1614. *Pansebeia; or, A View of All Religions in the World from the Creation to These Times, Together with the Discovery of All Known Heresies, in All Ages and Places*. London
- S m a r t, Ninian 1983. *Worldviews: Cross-Cultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Scribner’s
- S p i r o, Melford E. 1966. *Religion: Problems of Definition and Explanation. — Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. by M. Banton. London: Tavistock
- S t a r k, Rodney, William S. B a i n b r i d g e 1987. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang

- Tiele, Cornelius Petrus 1877. *Outline of the History of Religion to the Spread of Universal Religions* London [tõlgitud hollandikeelsest esmaväljaandest, mis ilmus Amsterdamis 1876]
- Tiele, Cornelius Petrus 1884. Religions. — *Encyclopaedia Britannica*. 9th ed.
- Tillich, Paul 1959. *Theology of Culture*. Ed. by R. C. Kimball. New York: Oxford University Press
- Tindal, Matthew 1730. *Christianity As Old As the Creation; or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*. London
- Ursin, Johann Heinrich. 1563. *Historische-theologische Bericht vom Unterschied der Religionen die Heute zu Tage auf Erden sind*. Nürnberg
- Ward, Duren J. H. 1909. *The Classification of Religions*. Chicago: Open Court
- Watremán, William, trans. 1555. *The Fardle of Facions, Containing the Aunciente Manners, Customs, and Lawes of the People Inhabiting the Two Parties of the Earth*, by Joannes Boemus. London
- Whitney, W. D. 1881. On the So-Called Science of Religion. — *Princeton Review*, Vol. 57, pt. 1, pp. 429–452

JONATHAN ZITTELL SMITH (1938) on Ameerika religiooniuurija. Lõpetas Haverfordi Kolledži filosoofia alal ning Yale'i Ülikooli usuteaduse alal, doktorikraad Yale'ist religiooniajaloo alal (1969). Töötanud Dartmouthi Kolledžis, California Ülikoolis Santa Barbaras ja Chicago Ülikoolis, praegu Chicagos emeritprofessor. Teoseid: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (1975); *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (1982); *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (1987); *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (1990); *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (2004) ja *On Teaching Religion: Essays* (2013).



HERMAN TALVIK. Veereb (1980. aastad)

ARVUSTUS

“SINU SÕNADES ON TULD...”

Villem Reimani ja Jaan Tõnissoni kirjavahetus aastatel 1891–1917. Koostanud Tarmo Piir, toimetanud ja eessõna Kristina Lepist, järelsõna Ants Tooming. Tartu: Ilmamaa, 2017. 399 lk.

Tartu kesklinnas teineteisest sugugi mitte kaugel asuvad Jaan Tõnissoni ja Villem Reimani ausammas. Nende paiknemine on omajagu tähenduslik. Tõnisson jälgib möödujaid Tartu ülikooli peahoone vahetus läheduses avalikkuse silma all, sirge seljaga, jalutuskäpp käes. Isegi kui möödujad teda alati tähele ei pane, on ta kohalolu siiski tajutav. Ta on tuntud kuju: *Postimehe* väljaandja, ühiskonnategelane, Eesti esimese iseseisvusperioodi aegne riigivanem, suur kõne- ja kirjamees. Reiman, lühikest kasvu pastor Kolga-Jaanist, on seevastu peitunud Toomemäe väärikasse, ent vaiksesse nurka. Ta on suurte põlispuude varjus ja ehkki seisab püstipäi, on ta omaette ja silma alt ära. See ei erine kuigi palju Reimani kohast meie rahva mälus, kus ta püsib samuti looritatuna varjus, nii et tõenäoliselt paljud Toomel jalutajad isegi ei tea, kes see mees õigupoolest oli ja miks ta seal seisab. Ent seisab ta seal ometi, et meile meenutada aastakümneid 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi alul, tollast maailma ja võitlusi, kui rajati vundamenti Eesti omariiklusele. Alates 1890. aastate algusest võttis Reiman osa peaaegu kõigist suurematest eestlaste ühistest ettevõtmistest ja oli koos Jaan Tõnissoniga sageli nende eesotsas. Reiman on pronksi valatuna väga hästi tabatud: kehahoiaku ja kirjarulli järgi tema käes võiks arvata, et ta peab kõnet ning räägib meile, kuidas elasid meie esivanemad, ja õpetab, kuidas võiksimme elada meie. See vahetu mulje ühest tugevast ja tõsisest Eesti vaimust, mis Reimanist Toomel kujuneb, iseloomustab hästi tema tööd vaimuliku, ajaloolase ja ühiskonnategelasena.

Reiman ja Tõnisson pole meie silma all siiski ainult monumentidena, vaid on aasta-aastalt meie ette üha rohkem jõudnud ka kirjasõna kaudu. Iga järjekordse raamatu ilmumise järel on nende kõnet üha valjemalt ja selgemalt kuulda. Kirjastus Ilmamaa on veidi rohkem kui paari aastakümne jooksul teinud tohutu töö, et lugejate ette tuua nii vanemat kui ka uuemat Eesti mõttelugu. See on meieni jõudnud kogu oma rikkuses — põllumajandusest usuteaduseni ning poliitilisest mõttest kuni

kunstiteaduseni. See töö vääriks samuti monumenti, sest kirjastuse järjekindla tegutsemise tulemuseks on lausa raamatukogu jagu Eesti mõttelugu.

Ka Tõnissoni ja Reimani teoste väljaandmisega on Ilmamaas usinasti tegeldud ning mõlema kirjatööd on koondatud “Eesti mõtteloo” sarjas ilmunud raamatute kaante vahele.¹ Reimani kirjaliku pärandi väljaandmiseks asutati 2002. aastal aga veel Villem Reimani kolleegium, kelle algatatud töö tulemusena on 2010. aastast peale ilmunud nii Reimani kirjatöid kui ka kirjavahetust.²

Sellesse ritta asetub ka Villem Reimani ja Jaan Tõnissoni kirjavahetus. Kõnealusesse raamatusse koondatud 209 kirja on pärit aastaist 1891–1917. See on üle veerandsaja aasta mõttevahetust, mille katkestas Reimani surm. Raamatu ilmumine on tähtsündmus juba ainuüksi seetõttu, et Tõnissoni käekirjast on sedavõrd raske aru saada, et kirjade terviklik avaldamine, kõigest sõna-sõnalt arusaamine on ütle mata suur töö. Nendest raskustest kirjutab saatesõnas teose toimetaja, kelle sõnul jäid Tõnissoni raskesti loetava käekirja tõttu mõned sõnad siiski lõpuni segaseks ning seetõttu on paiguti, ehkki õnneks harva, kirjades ka lünki. Kirjavahetuse lugemisel on suureks abiks põhjalikud kommentaarid nii isikute kohta, kellega Reiman ja Tõnisson kokku puutusid, kui ka ettevõtmiste kohta, milles nad osalesid. Toimetaja ja teksti kommentaaridega varustanud Kristina Lepisti töö tulemusena on kirjavahetus muutunud lihtsasti jälgitavaks ning väga paeluvaks lugemiseks.

Reimani ja Tõnissoni kirjad on loomulikuks jätkuks 2010. aastal ilmunud Reimani ja Jakob Hurda kirjavahetusele. See on otsekui Eesti rahvusliku liikumise genealoogia, sest nii nagu Reimani kujunemisel oli oma osa temast üle paarikümne aasta vanemal Jakob Hurdal (1839–1907), suunas Villem Reiman (1861–1917) omakorda temast noorema

¹Villem Reiman. *Mis meist saab?* (Eesti mõttelugu 80.) Koost. Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, 2008; Villem Reiman. *Eesti ajalugu*. (Eesti mõttelugu 117.) Tartu: Ilmamaa, 2014; Jaan Tõnisson. *Kõlblus ja rahvuslus*. (Eesti mõttelugu 95.) Koost. Simo Runnel. Tartu: Ilmamaa, 2010; Jaan Tõnisson. *Riigivanem*. (Eesti mõttelugu 100.) Koost. Simo Runnel. Tartu: Ilmamaa, 2011.

²Villem Reiman. *Villem Reimani ja Jakob Hurda kirjavahetus aastatel 1884–1904*. Koost. Tarmo Piir. Tartu: Ilmamaa, 2010; Villem Reiman. *Ajaloo veskid*. Koost. Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, 2012; Villem Reiman. *Kultuuriloolised pildid*. Koost. Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, 2015; Villem Reiman. *Kodused kõned*. Koost. Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, 2016.

Jaan Tõnissoni (1868–1941) ilmavaadet. Reiman oli selles isegi järjekindlam ja seetõttu Tõnissoni suhtes ka mõjusam. Kahe mehe vanusevahe polnudki tegelikult ju kuigi suur, ainult seitse aastat, ent arvestades 1890. aastatest uue hoo sisse saanud Eesti ühiskonna sotsiaalse ja haridusliku emantsipatsiooni kiirust, ent ka Reimani isiku küpsust, oli seitse aastat sel puhul tegelikult vägagi pikk aeg. Nii pole üllatav, et kahe mehe vanusevahe tõstis nende suhtluse alguses Reimani vaimse üleoleku mäekõrguseks. See peegeldub ka kirjade stiilis: Tõnisson on tema vastu aupaklik, viisakas ja adresseerib oma esimesed kirjad “armsale [kiriku]õpetajale”.

Veelgi tähelepanuväärsem on aga see, et vaatamata Tõnissoni tõusmisele Eesti ühiskonna juhtide hulka jääb vaimne kaalukauss kuni kahe mehe suhtluse lõpuni Reimani poole kaldu. Tõnissoni jaoks on Reiman üks Eesti rahva parematest poegadest ja helgematest peadest, vaimne autoriteet, kes on võimeline osalema nii päevapoliitilistes vaidlustes kui ka tõusma igapäevasest kemplemisest kõrgemale ja keskenduma eestluse tulevikku puudutavatele üldküsimustele, nii et see ka midagi kannaks. Seetõttu kordab Tõnisson oma kirjades alatasa, et Reiman peab oma tervist hoidma, sest võitlust on vaja jätkata: “Sina pead pääküsimate jaoks elujõudu ja tervist hoidma!” Reiman ise tajus seda samuti, kui ta 1904. aastal ütles, et tervist tuleb kosutada, “sest muidu läheb meie ühine püüd kraavi ja vastased oma keskel ja võerad naeravad” (lk 253).

Ehkki Tõnissoni puhul ilmnevad varasema rahvusliku ärkamisaja taustal nii Jakob Hurda kui ka Carl Robert Jakobsoni (1841–1882) mõjud, kaldub ta enam toetama Hurta ja tema rahvuskultuurile toetuvat mõõdukalt poliitilist joont. Reiman kinnitab seda suunda veelgi, aga lisab sinna oma tugeva pitseri. Nooruspõlves oli Tõnisson innustust saanud siiski ka Jakobsonilt ja tema radikaalsest poliitilisest suunast. Näib, et võrdlemisi äkilise ja temperamentse iseloomu tõttu oli radikaalsus Tõnissonile ka tema hilisemas elus omane, kuigi rohkem tema käitumises ja stiilis kui vaateis.

Suhtlus Reimaniga oli Tõnissonile oluline tema enesemõtestamise ning nende ühiste eesmärkide saavutamise seisukohast. Kaks meest esindasid küll sarnast maailmavaadet, ent tunnetuslikult tajusid nad nii ideaale kui ka tegelikkust mõnevõrra erinevalt. Selle juured on juba nende erinevas elukutsevalikus ja hariduses, millel on maailmavaate kujunemisel kindlasti oma osa — Tõnisson oli jurist, Reiman vaimulik. Seetõttu tundub igati loomulikuna, et Reimani osaks oli Tõnissoni rahvuspoliitilistele vaadetele lisada ajalooline, kultuuriline ja religioosne mõõde. See muutus eriti oluliseks Eesti ühiskondliku mõtte arengu konteks-

tis, sest Reimanist sai Tõnissoni jaoks majakas, kes teda poliitiliste ja ühiskondlike olude tõmbetuultes stabiilsena ohjes ja õigel kursil hoidis. Võtmeküsimuseks näib selles kirjavahetuses olevat see, kuidas ühendada idealistlikku rahvuslik-usulist maailmavaadet ja argipäevavõitlusi ehk kuidas jääda truuks oma seisukohtadele ja maailmavaatele tingimustes, kus tegelik elu nõudis kompromisside tegemist, et aja ja areneva eestlusega kaasas käia.

Selles olukorras kutsus Reiman Tõnissoni alatasa korrale, et ta vähem rahmeldaks ja rohkem suud peaks. Mõnel korral pidasid nad maha ka vaidluse mõne Tõnissoni sammu üle, mis Reimani vaadete ja põhimõtetega kokku ei kõlanud. Tõnisson jäi Reimaniga suheldes lõpuni ausaks ja austavaks, mitte kordagi ei ründa ta oma kirjades Reimanit, isegi siis mitte, kui viimane on tema vastu väga otsekohele kritiline. Nii nagu Tõnisson ei hoidunud ka Reiman avalikkuses teravalt sõna võtmast ja kirjavahetus annab meile näiteks aimu juhtumist, kuidas Tõnissonil tuli Reimanit tema ministeeriumikoolidevastase kõne ja selle *Postimehes* avaldamise tõttu Riias kubernerit juures kaitsta.

Usaldus, mis Tõnissonil Reimani vastu oli, lubas tal end tema ees täielikult avada. Nii näemegi sageli ka ebakindlat Tõnissoni, kes kahtleb, kirjutab alatasa loobumisest, põgenemisest ja koguni uue elu alustamisest kusagil Venemaal. Noore mehena, teadmata, mis temast saab, töötaski ta mõnda aega Venemaal ametnikuna. Ent see pole kõik, sest Tõnisson õpib, omandab elutarkust ja kasvatab iseloomu. 1900. aastal möönab ta kirjas Reimanile, et on *Postimehes* ilmunud artikli sõnakasutuses olnud vist isegi liiga jäme, aga vabandab end sellega, et ta ei jõua kuulata kõike, mis inimeste suust välja tuleb, ilma et see lõpuks kopsu üle maksa ajaks (lk 144–145). Ta on enesekindlam, ja ehkki lahkumisest ning *Postimehe* juurest taandumisest on kirjades siiski veel korduvalt juttu, annab nüüd endast üha rohkem märku Tõnissoni võitlev iseloom — ta võib küll lahkuda, aga ei paindu.

Nii nagu Tõnissoni puhul, kes oli Reimaniga kirju vahetama hakates 23-aastane Tartu ülikooli õigusteaduskonna üliõpilane, kasvatasid vaidlused ja võitlused, mis 19. sajandi viimasel kümnendil ja 20. sajandi algul peeti, noormeestest kiiresti mehed. Haritlaskond oli veel sedavõrd väikesearvuline, et peaaegu kõik ülikooliharidusega eestlased mobiilseeriti vanemate rahvuskaaslaste mahitusel juba ülikooliajal eesliinile. Nad pandi kirjutama, osalema seltsitegevuses, ja seda tuli kõike teha oma päevatöö või ülikooliõpingute kõrvalt. 20. sajandi alguses täienes ühtlasi kõrgharidusega eestlaste erialade ja ettevõtmiste ring. Ka Tõnisson otsis 20. sajandi algusaastatel Eesti ajakirjandusmaastiku mitmekesistudes ja uute konkurentide tekkides endale kaastöölisi just noo-

rema põlve esindajate seast ja pööras pilgu veel ülikoolipingis istuvate noorte poole. See soovitus pärines tegelikult Reimanilt, kes kirjutas 1901. aastal Tõnissonile, et *Postimehe* kaastööliste ring ei saa piirduda ainult õigus- ja usuteadlastega, vaid nende hulka tuleb kaasata ka teiste eluvaldkondade esindajaid. Reiman soovitas pöörduda Riias tehnilisi erialasid õppivate üliõpilaste poole ja heitis Tõnissonile ette, et too oli Peterburi eestlastest üliõpilastega pahandanud, selle asemel et otsida nendega koostööd.

Eestlastest haritlaste arvu kasv muutis ka Eesti tollast ühiskondlikku mõtet mitmekesisemaks, muidugi tekkis ka kokkupõrkeid ja seejärel arutelusid, kuidas edasi minna ja millist kaalu ning tähendust eestlusele omistada. Neil teemadel vaieldi imekspandava kirega ja oma mõtted toodi alati avalikkuse ette, selleks aina uusi väljaandeid asutades.

Juba esimestes kirjades 1890. aastate algusest avaldub selline hoog ka Reimani ja Tõnissoni kirjavahetuses. Reiman, kes on neis kirjades tavaliselt õpetaja positsioonis, nakatab, inspireerib, ärgitab takka ja instruierib. Me oleme harjunud nägema Tõnissoni isikus ekstravagantset, sirgeseljalist ja endale tähelepanu tõmbavat kuju, kuid siin tõuseb tähelepanu keskmesse väikest kasvu habemik, pastor Reiman Kolga-Jaanist või Kolkast, nagu mõlemad mehed seda paika hellitavalt nimetavad. Reiman on neis kirjades kärsitu ja täis võitlusindu — nagu must nirk, nii on jutustanud need, kes temaga koos Viljandi kreisikoolis õppisid. Tõnisson on Reimani 50. sünnipäeva puhul öelnud, et ta oli “ise väike kui päähari, aga silmad muudkui põlesid”. Iseloomulikud on ka Tõnissoni 1898. aastal Reimanile kirjutatud sõnad: “Sinu sõnades on tuld — minulgi läheb süda soojaks” (lk 120).

See särts mõjutab ka kirjavahetuse iseloomu ja teemasid, mida käsitletakse. See on ühtaegu nii stiili- kui ka sisuküsimus. Ehkki kirjad on täis isiklikke detaile, on need siiski töökirjad. Neid ei kirjutatud niisama ajatäiteks, isiklikuks lõbuks ja rahulduseks, vaid neis kirjeldatakse võitlusi, mida parajasti peeti. Neis kirjades vahetati mõtteid kavandata-vatest sammudest ja positsioonide klaarimistest. Tõnisson oli Reimanile ka rahvusliku liikumise ettevõtmiste kohta käiva informatsiooni vahendaja, sest Reiman asus suurema osa ajast kaugel Kolga-Jaanis, Tõnisson aga viibis tavaliselt sündmuste keskmes. Olulisel kohal on nende kirjavahetuses ka eestikeelse kirjasõna väljaandmine. See on kirjade argine ja praktiline pool — kes mida kirjutas, mille juba valmis sai ja tee pani ning kes mida uut veel kavandab ja keda tuleks kaastööle meelitada.

Tulemegi Reimani ja Tõnissoni argipäeva, sest peale selle, et Tõnisson ja Reiman jagasid sarnast maailmavaadet, võtsid nad oma seisukohtade ellurakendamiseks külg külje kõrval ka palju ette. Nii nagu te-

gijatel ikka, ei läinud kõik alati libedalt ja asjade õnnestumiseks tuli mõnigi kord maha pidada tuline sõnasõda. Nagu kirjavahetus ilmekalt tõestab, peeti maha lahinguid nii Vene võimude, baltisaksa mõisnike kui ka oma rahvuskaaslastega. Võitluslikkus näib olevat mõlema mehe jaoks käivitav jõud ja just see suutis tagada ka nende uskumatu viljakuse.

Tõsi, nende tööd saadab varjupoolena pidev kurtmine tervise üle. Enesetunne näib sageli olevat nii kehv, et lootust homset päeva näha peaaegu polegi. Kui nad parajasti haigevoodis ei olnud, oli neil tavaliselt käes kirjapulk või käsil mõni muu toimetus. Reimani tervis aga oligi tõepoolest väga nõrk ja teda vaevas alatasa mõni tõbi, kuid ka Tõnissoni tervis ei näi kirjade põhjal palju parem olevat. Juba noore mehena kurdab ta, et vaevleb liigesehaiguste käes, 1909. aastal ütleb, et ateroskleroos on tublisti algust võtnud ja edeneb nii kiiresti, et lõpu algus on varem käes, kui ta uskunud on.

Reimani tervis halvenes eriti 1905. aastast, ta põdes mitu korda nii raskelt, et paranemist ei tasunud enam loota. Tõnisson manitses Reimant end hoidma ja ütles, et nii jätkates põleb ta lihtsalt läbi. Samas kurtis ta ka ise, et on põdenud püstijalu ja see on jätnud jälje. 1913. aastal selgus, et Reimanil on peale muude hädade ka süda haige. Tõnissoni pani see sedavõrd muretsema, et ta jättis Reimanile saatmata isegi trükivalmis kogumiku *Eesti kultura* korrektuurpoognad, et Reimant mitte liigselt kurnata.

1914. aastal viibis Reiman üheksa nädalat Horvaatia rannikul. Seal oli küll ilus, aga hinges polnud rahu, sest kodus oli nii palju vaja teha. Tõnisson, kes puhkas suviti sageli Kuressaares, kutsus ka Reimant sinna end kosutama. Reiman kirjutas aga 1915. aastal, et valmistub juba surmaks ja et on sõjaaeg, hinnatõus ja vaesus, tervis on aga nii kehv, et ta ei saa enam oma majapidamisega hakkama ning püüab Kolkast linna elama asuda ja ühtlasi Tõnissoniga oma rahaasjad korda seada. Tõnisson tegi seepeale Reimanile ettepaneku, et ta elaks ainult oma tervisele ja saaks täiesti vabaks meheks, ning pakkus koguni välja, et *Postimees* võib kinni maksta nii tema palga kui ka asendaja tasu Kolga-Jaanis. Reimant tervis ütles 1917. aasta kevadeks aga lõplikult üles ja Kolkast pääsemata suri ta maikuus, keset revolutsioonijärgseid suuri ümberkorraldusi, mille nimel ta oli kõik need aastad tegutsenud.

1890. aastate algul, mil Reimant ja Tõnissoni kirjavahetus algab, oli eestlaste rahvuslik liikumine madalalseisus nii omavaheliste kemplemiste ehk peaaesjalikult Eesti Kirjameeste Seltsis toimunud perehitemise ja sellele järgnenud vaikse hääbumise tõttu kui ka Vene riigi tugevnenud haarde ehk venestamise tõttu. Sellel oli Reimant tegevusele

vaimulikuna otsene mõju. Reiman oli nende rohkem kui saja kirikuõpetaja hulgas, kes olid kas õigeusku sarjanud või mõne õigeusku kuuluva talupoja paari pannud ja selle eest kohtu alla antud ning koduaresti pandud. Ehkki mitte tahtlikult, kujundab see lugu ometi raamatu kontseptuaalseks tervikuks, sest kirjavahetus algab samades toonides nagu veerandsada aastat hiljem lõpeb: Reiman on omaenda kodus vangis. Kui alul veedab ta umbes kümme kuud koduarestis vaimuliku tegevuse tõttu, siis raamatu lõpus ei võimalda kehv tervis ja kevadine sulaaeg tal Kolkast lahkuda ning ta vaevleb kodus suurte valude käes, kuni surm kannatused lõpetab.

Usuküsimus, mis juba kirjavahetuse alguses üles kerkib, ei kao kahe mehe mõttevahetuses tähtsust kogu nende kirjavahetuse keskel. Alates 1890. aastate teisest poolest ärgitas Tõnisson üha innukamalt eestlastest noori usuteadlasi kandideerima mõne luteri koguduse õpetajaks ja see on kirjavahetuses pidevalt päevakorras. Mõne eestlase vaimlikuametisse aitamine polnud tollal sugugi lihtsasti täidetav soov, sest nii nagu kogu ühiskond oli ka luteri kirik seisuslik asutus, ja et paljudes kogudustes kehtis patronaadiõigus, mille järgi korraldas kirikuasju mõisnikust patroon, polnud ülikooli lõpetanud eestlastest noormeestel kodumaal vaimlikuametisse enamasti asja. Sagedasti mindi teenima hoopis Venemaale. Eriti raske oli ametisse saada mõne Eestimaa koguduse juurde. Liivimaal oli eestlastest vaimulikke rohkem, mis ei tähendanud aga, et ükski koht, mille eestlased enda kätte said, oleks tulnud päris ilma võitluseta. Ka Reiman ise oli Kolga-Jaanis esmalt abiõpetaja ja tema saamine õpetajaametisse ei läinud samuti sugugi libedalt, vaid pörkus kohalike mõisnike vastuseisule.

Tõnisson tegutses nii mis suutis, et vabanevatele ametikohtadele saada asemele mõni noor rahvuskaslane. Nagu ta kirjutas Reimanile vihjab, jõudis tema tegevus kuulu järgi isegi võimude salajastesse raportitesse. Ta ärgitas ka Reimanit mitmel korral mujale kandideerima, et ta Kolkast mõnda suuremasse kohta pääseks. Reiman jäi aga paigale. Ta polnud oma eestlastest ametivendade suhtes alati sugugi nii optimistlik kui Tõnisson. 1902. aastal, kui tuli kõneks eestlastest kirikuõpetajate oma ajakirja asutamine, tõi ta Tõnissonile ette ridamisi miinuseid, mis eestlastest vaimulikke iseloomustavad, ja ütles lõpuks, et erilist usku väljaande õnnestumisse tal seetõttu pole.

Kõige teravamad vastuolud kujunesid Tõnissoni ja Reimani vahel samuti just usuküsimustes. Reiman oli kodust kaasa saanud tugeva vennastekoguduse mõju. August Palm on Reimani elulugu kirjutades tema iseloomustamiseks märkinud, et koduse päranduse hulka kuulus tema puhul eraldatus ja üksindus, karm kord, kargus, lodevuse puudumine,

elu ja töö pingsus, tööarmastus, enesesalgamine, vaimutahte ülemvõim keha üle, fanaatiline ausus, pietism ning sõna ja teo kooskõla.³ Samal ajal oli Reiman avatud uutele mõtetele ja hoidis end kursis ka uuema teoloogilise kirjandusega, mille hankimisel aitas teda Tõnisson. Näiteks tellis ta Saksa vabameelset teoloogilist ajakirja *Die Christliche Welt*. Nii ühendas ta vennastekoguduse tundelisuse ja hingesoojuse moodsa usu-teadusega.

Kuidas seda seletada? Reimanile ei olnud kristliku usu väärtus mitte õpetuslausetes, vaid kristlikus eluviisis. Esiplaanil olid usuline tunne ja kristliku usu kohaselt elatud kõlbeline elu. See tõdemus ühendas teda ka Tõnissoniga. Samas mõonis ta, et kaasaja inimesel tekib alatasa usulisi küsimusi. Et nendele vastata, pööras ta pilgu moodsa usuteaduse poole, et niimoodi inimest kõnetada. Nii Reimani kui ka moodsa usuteaduse ühiseks aluseks oli üksikisiku usulise eripära tunnistamine. Nagu Reiman 1915. aastal märkis, on inimesel õigus uskuda ainult seda, mida ta oma elamises ja olemises on leidnud tõese olevat ning millel on tema hingeelu edendamisele teatud väärtus.⁴

Inimese usulise eripära ja usuvabaduse seadis esiplaanile ka Tõnisson, kes märkis 1905. aastal Reimanile saadetud kirjas, et tema puhul ei saa usuküsimustes olla midagi seotud käskimisega. Tõnissoni arvates ühendas neid Reimaniga rahvuslik maailmavaade “kõlbluse ja vabaduse alusel”, ehkki õpetuslikult võisid nad olla eri meelt. Õpetuslikest erimeelsustest näib Reimanit siiski märksa rohkem häirivat *Postimehe* veergudel esitatud religioonivastatus. 1903. aastal pöördus ta ses asjus Tõnissoni poole, kirjutades, et üheksa kümnendikku *Postimehe* lugejatest on vagad ristiinimesed ning seetõttu tuleb ajalehel tollase poliitilise moevoolu, sotsialismi propageerimisega ettevaatlik olla. Ka häiris Reimanit see, et eeskätt Prantsusmaa poliitika ülevaadetes oli märgata religioonivastastust. Prantsusmaal oli riik alates 19. sajandi lõpust hakanud kärpima kiriku õigusi, mis päädis 1905. aastal kiriku ja riigi lahutamisega ning kiriku avalikkusest väljaarvamisega. See sai aastakümneid hiljem eeskujuks ka Eestis riigi algusaastate poliitikat mõjutanud sotsialistidele, kes nõudsid meilgi samasuguse vahekorra kehtestamist. Reiman oli selles küsimuses resoluutne: “Mul ei ole vähemat asja Prantsuse munkade ja nunnade sõber olla, aga meil ei ole ka mitte vähemat

³August Palm. *Villem Reiman*. Koost. Kristin Liba ja Helle Maaslieb. Tartu: Ilmamaa, 2004, lk 35.

⁴Villem Reiman. 1915. a. kirjanduse-ülevaated: Usuline kirjandus. — *Eesti Kirjanduse Seltsi aastaraamat VIII (1915)*. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, 1916, lk 46–47.

õigust enestele mõtte-õpetuse-sõna ja usuvabadust nõuda ja püüda, kui meie neid vabadusi oma vastastele ei tihka soovida ja jätta, s.o. nii palju kui see meie käes seisab, s.o. põhjusemõtteliselt vähemalt. Kas ei pea nad otsustama, et mis Postimees Prantsusmaal heaks kiidab, seda ka kodus tuleb kiita, ja mis Postimees Prantsusmaal võitleb, selle vastu ta ka kodus võitleb” (lk 245–247). Niisiis pidas Reiman silmakirjalikuks kiita Prantsusmaa korraldust ja esindada samal ajal Eestis ühiskonda puudutavates aruteludes rahvuslikku ja kristlikku ilmavaadet. Tõnisson lubas talle vastates, et püüab olukorda leevendada.

See ei jäänud viimaseks erimeelsuseks. 1905. aastal tekkis veelgi tõsisem kokkupõrge, sest *Postimehes* oli avaldatud Saksa bioloogi ja filosoofi Ernst Haeckeli (1834–1919) seisukohti. See tõi taas päevakorrale ka sotsialismi küsimuse, mis näis Reimanile olevat kristliku väärtusruumi jaoks kõige suuremaks ohuks. Samal aastal avaldas Reiman *Postimehes* artiklid kiriku reformimise vajadusest.⁵ Kirikut oli vaja küll reformida, aga see ei tähendanud kristlikust maailmavaatest loobumist. Hoopis vastupidi: haridus, kristlik elu ja kristlik moraal olid tema sõnul endiselt ühiskonna nurgakivideks. Eeskätt rõhutab Reiman just emakeelset haridust ja võitleb seetõttu ka koolikorralduse eest. Haridus oli protestantluse kõige olulisem tugisammas ja õpetas ka eestlase iseisemiselt mõtlema. Arusaam eestlastest kui haridust väärtustavast rahvast oli tollal seotud eeskätt protestantlusega. See oli lugu, mida Tõnisson ja luteri kirik ka 1920.–1930. aastatel jõuliselt propageerisid. Nõukogude aeg summutas selles loos protestantluse osa, aga arusaam hariduseusku eestlastest on säilinud tänapäevani. Reimani esitatud süüdistustele, nagu oleks *Postimees* Haeckelit avaldades eksinud, vastas Tõnisson, et ta ei taha langeda “haiglase ühekülgse ohvriks” ja tal tuleb ajalehes avaldada ka tema enda seisukohtadest erinevaid vaateid, toonitades, et sotsialismi ta siiski propageerida ei kavatase. Võitlus kiriku reformimise nimel jätkus kahe mehe ühistegevusena ka 1905. aasta revolutsiooni järel. Kirikukorralduse uuendamine muutus juba 19. sajandi lõpul poliitiliseks küsimuseks ja kuulus ka 1905. aastal Tõnissoni eestvedamisel asutatud Eesti Rahvameelse Eduerakonna sihtide hulka. Üks selle erakonna ideoloogide oli ka Reiman.

⁵1907. aastal ilmus eesti keeles Haeckeli teos *Jumal looduses: Saksa mõtteteadlase professor Ernst Häckeli järele Eesti keelde J. A. R[ahamägi]* (Tallinn: A. Peterson, 1907), milles esitatud seisukohtadele oponeerides avaldas Mart Tamverk pseudonüümi M. Ämarik all veel samal aastal raamatu *Jumal looduses ehk kas on prof. Dr. Ernst Häckeli jumalatsalgav õpetus õige?* (Haapsalu: M. Tamverk, 1907).

Ehkki Tõnisson mõõnis usuküsimustest kõneledes, et nad võivad Reimaniga olla usuliselt erinevatel seisukohtadel, näib, et see vastuseis puudutas pigem *Postimehe* ülesandeid ja nende seoseid mingi kindla ilmavaate ja ühiskonnarühmaga. *Postimehe* üle vahetasid Reiman ja Tõnisson sageli mõtteid. Võib isegi öelda, et see on nende kirjavahetuse peateemaks. Reiman on see, kes Tõnissoni *Postimehe* juurde veenis jääma, ja käis välja ka kõige suurema rahasumma, kui ta koos Oskar Kallase ja Karl Koppeliga ajalehe 1896. aastal Karl August Hermannilt ära ostis. Ajalehe peatoimetajaks sai Tõnisson. Kirjavahetus annab ajalehe ülevõtmisest üsna hea ülevaate. Tõnisson laenab ostuks ja ajalehe käigushoidmiseks sealt, kust saab. Ta ajab asju, käib Peterburis trükitööstuses sisseseadet ostmas ja otsib ajalehele uusi kaastöötajaid. See näibki olevat esirts kõige rohkem peavalu valmistanud küsimus. Reiman ja Tõnisson kirjutavad ise kuis jaksavad, aga asi läheb algul siiski väga vaevaliselt edasi. Ka rahaline olukord ei näi paranevat, ehkki tellijate ja lugejate arv kasvab. Mitmete seniste kaastööliste ja lehe endise omanikugagi tekivad tülid. Solvumiskultuur oli 1890. aastatel üldse kõrgel tasemel, sest alatasa otsitakse solvangute vastu kaitset ja protsessitakse, ise sageli uute solvamistega hoogu juurde andes. Olgu selleks siis vastasseis Jakob Kõrvi (1849–1916) ja tema ajalehega *Valgus*, sajandi lõpupoole ka Ado Grenzsteini (1849–1916) ja tema ajalehega *Olevik* või hoopis *Postimehe* endise kaastöölise Eduard Vilde ja endise omaniku Karl August Hermanniga. Kõik solvasid ja olid solvunud.

20. sajandi algul lisandus ajakirjandusturule Konstantin Pätsi juhtimisel ajaleht *Teataja*. Uue konkurendi tulek valmistas nii Reimanile kui ka Tõnissonile esialgu palju meelehärmi. Sellele järgnes ideoloogiline vaidlus eestlaste ja eestluse tuleviku üle, mis võttis enda alla palju ajaleheruumi. Reimanit solvas uue väljaande toon, nagu poleks enne neid midagi peale leheruumi raiskamise ja tühjade sõnade tehtud. Artiklis “Võltsimata isamaalastest”⁶ *Teataja* laia joont arvustades tõi ta sisse ka usulise mõõtme, väites, et ta oleks ütlemata rõõmus, kui Konstantin Pätsi sugulaste ja pappide perekondades oleks see päevakorraks võetud, mida Reiman, Tõnisson ja teised selle ringkonna mehed olid juba paarikümmend aastat püüdnud teha (lk 204). Reimanile vastas *Postimehe* veergudel teravas toonis õigeusu preester Nikolai Päts,⁷ Konstantini vanem vend, ja ehkki Tõnisson oli sinna lisanud pika märkuse, tõmbas

⁶ W. R. (= Villem Reiman). “Võltsimata isamaalased”. — *Postimees*, nr 288, 21. XII 1901, lk 1–2.

⁷ Toimetusele tulnud kiri. — *Postimees*, nr 292, 29. XII 1901, lk 3. Vt ka: “Iseteadvuslased” sõjapalavikus. I. — *Teataja*, nr 28, 4. I 1902, lk 2; “Iseteadvuslased” sõjapalavikus. II. — *Samas*, nr 29, 5. I 1902,

tsensor sellest suurema osa maha. Eelarvamusi õigeusu suhtes oli esinenud juba varem. Nii näiteks oli *Postimehe* ostmise aegu 1896. aastal ajalehe vastu huvi tundnud ka üks õigeusklik, aga Karl August Hermann ei tahtnud talle ajalehte müüa.

Teataja väljaandmine sundis *Postimeest* tegelema ka enda kvaliteedi tõstmisega ja see oli kahtlemata hea. Peagi lisandusid uued kaastöölised: Anton Jürgenstein, Georg Eduard Luiga, Ernst Enno ja August Kitzberg. Reiman kordas juba varem esitatud soovitusi, et Tõnisson võtku end muudest ettevõtmistest lahti ja keskendugu ainult *Postimehele*. Väljaanne hakkas end ka sisu poolest ümber kujundama, et käsitletavate teemade ringi laiendada. Seda raskendas aga Tõnissoni kehavõitu maine Vene võimude silmis: talle kui rahvuslikku poliitikat ajavale mehele osutati kui separatistile. Tõnisson kaalus koguni ajalehe juurest taandumist — see oli seisukoht, mis kajastus aastate jooksul Reimanile saadetud kirjades ikka ja jälle.

Reiman rõhutab 1903. aastal kirjas Tõnissonile, et ajaleht on kindla maailmavaate ja poliitiliste programmi hääletoruks. Ilma väljaandeta on “kaugem mõju võimata”. Sel põhjusel nõudis ta Tõnissonilt, et toimetuses peab valitsema kord. Ka tegi ta märkusi *Postimehe* sisu ja keele kohta. Ajalehe eesti keel pidi olema selline, mis oleks tavalisele eestlasele loetav. Ta soovitas avaldada algupäraseid artikleid ja tuua vajaduse korral ka kõik intriigid avalikkuse ette, et need klaaritaks. Kõigi ühiskonnakihtidega arvestamine ja avaliku arvamuse kujundamine olid Reimani jaoks ühtmoodi olulised. Ilmselt oli egalitaarsuski tema puhul pärit vennastekogudusest. Nii näiteks kirjutas ta 1902. aastal Tõnissonile, et kui ta Eesti Üliõpilaste Seltsis perekonnaõhtut peab, tuleb kutsuda ka toimetuse ja trükikoja liikmed, sest lubamatu on anda põhjust arvamusteks, et nad peavad end “herrasmeesteks” ja “aristokraatideks”. Kadakasaksluse maik oli tollal kerge külge hakkama ja sellest soovitas Reiman Tõnissonil hoiduda.

1905. aasta revolutsiooni järel lisandusid *Postimehele* ja karskustööle erakonna asutamine ning selle tegevus, nagu ka Eesti Kirjanduse Seltsi asutamine 1907. aastal. Esimest juhtis Tõnisson, teist Reiman. Pärast 1905. aastat kerkisid kirjades esile uued mured. 1908. aastal kurdab Reiman, et Tõnisson on muutunud sapisemaks, mispeale Tõnisson vastab, et ta saab hea sõbra sõnade tõsidusest aru ja tunneb tema kurbuse sügavust, ent tulevik, mille ta visandas, polnud sugugi roosilisem:

lk 1–2; “Iseseadvuslased” sõjapalavikus. III. — Samas, nr 30, 7. I 1902, lk 1, samuti: W. R. Avalik seletus preestri herra N. Päts'ile. — *Postimees*, nr 4, 5. I 1902, lk 2.

“Kardan aga, et meil kõigil veel palju kurbust ja valu on ära elada. Sest uutesse oludesse peavad uued iseloomud minema. Meil on aga olud kiiremini muutunud, kui inimesed oma vigadest suudaksivad välja põdeda. Ja siit tõusebki “kriisis”, mille all just kõige paremad valusamini peavad kannatama. Kuid alla anda ei tohi! Ära siis ka Sina oma südant ülearu vaeval!” (lk 285). Revolutsiooni järel oligi Eesti kultuuri- ja poliitikamaastik muutunud, areenile astusid uued inimesed, uued mõtted, uued stiilid. 1908. aastal kirjutas Tõnisson Reimanile viimase kümne aasta tegevusele tagasi vaadates ja Reimanit ainsaks nimetades, kes selle töö mõttest kogu hingega kinni peab, et tal on tunne, nagu nad jääksid oma püüetega tulevasele põlvele arusaamatuks. Nooremad ei saa nende sihtidest lihtsalt aru. Tõnisson suhtus tulevikku realistlikult ja ütles, et mis neil sellest, nemad on oma kohuse täitnud, tulgu hiljem, mis tuleb. Need kirjad aitavad meil mõista nii kahe mehe ja nende kaasaegsete tehtud tööd kui ka Tõnissoni kartusi.

Priit Rohtmets

PRIIT ROHTMETS (1981) on lõpetanud Tartu Ülikooli usuteaduskonna 2004, usuteaduse magister 2006, usuteaduse doktor 2012. TÜ usuteaduskonna kirikuloo teadur 2011–2016 ja lektor 2017, a-st 2017 TÜ usuteaduskonna kirikuloo vanemteadur ja EELK Usuteaduse Instituudi kirikuloo professor. *Akadeemias* avaldanud artikli “Eesti evangeelse luterliku vaba rahvakiriku asutamisest” (kaasautor Erik Salumäe; 2011, nr 6, lk 1135–1177), arvustuse Johan Kõpu artiklikogumiku *Vaimu valgusel* kohta (2010, nr 1, lk 145–150) ning väidelnud Riho Saardiga (kaasautor Erik Salumäe; 2011, nr 9, lk 1754–1760).

ABSTRACTS

MARTIN LUTHER. “Here I stand, I can do no other”: Speech at the Diet of Worms on 18 April 1521

Martin Luther’s defence speech at the Diet of Worms is one of the most famous orations of all times. Having been convicted of his heretical views in Rome and excommunicated, he got another opportunity to substantiate his views before the Holy Roman Emperor Charles V, high clerics and secular rulers at the Diet or to renounce his books. Luther remained adamant as a theologian, but his most often quoted words “Here I stand, I can do no other” cannot be found in the current translation, although this phrase aptly summarises Luther’s speech and has been given the status of the headline here. Luther’s own short draft in German and the full version of his speech in Latin have been preserved, but they do not contain these words. As questions, answers and speeches were presented in Worms in both Latin and German, the existence of a German version can be presumed, but it has not been preserved. It may have contained minor differences from the Latin variant. This manifest expression soon appeared in German translations and apographs. (Edit.)

CHARLES V. The Emperor’s announcement

The next morning after Luther had delivered his speech at the Diet of Worms on 18 April, the Emperor summoned the prince-electors and several princes and asked them what should happen next. When these asked for time for deliberation, the Emperor had his statement of opinion read to them (first in the French original and then in the German translation). Thereafter, his announcement was sent to Rome where it was read at a consistory on 11 May.

Charles V’s announcement in which the Emperor remained resolutely true to the earlier teachings of the church was followed by the Worms Edict on 8 May. The Edict banned the reading and distribution of Luther’s writings, and he was outlawed — no one was allowed to accommodate him under his roof. However, helped by Elector of Saxony Frederick III

the Wise, Luther had found refuge in Wartburg castle near Eisenach by that time. (Edit.)

THOMAS-ANDREAS PÖDER. Significance of Martin Luther and the Reformation today

The article approaches the Reformation from the theological viewpoint, seeing it primarily as a religious renewal movement. The Reformation is the re-formation of the Christian religion. How might the code of the Reformation, its key message be formulated? What is the spirit of the Reformation? The article discusses four proposals. Two explanatory points which help to develop and concretise the spirit of the Reformation formulated in the doctrine of justification concern two internally related accusations against the Reformation that date from the time of confessional fragmentation and opposition but can sometimes be met even nowadays. One of the accusations refers to the fatal destruction of religious unity, loss of the unity of the church, disintegration of the Christian Occident. The other accusation is that the Reformation meant the beginning of secularisation that was fatal for religion.

The Reformation is one of the most notable historical examples of understanding that religion and criticism need not be opposites, but criticism of religion can strive for renewal of religion and contribute to it, asking again and anew about its authenticity, identity and truth. As criticism oriented to the identity centre of the Christian religion, the Reformation can be characterised as religion's self-criticism. The Reformation shows that criticism (differentiation) in relation to religion is significant.

The main heritage of Martin Luther and the Reformation is the positive message that initiated the Reformation and renewed the religion, the church and the world. Because of the Gospel, Luther and the Reformation are meaningful nowadays as well, although critical differentiation reveals also problematic and outdated features of Luther's theology and practice. To understand the essence of the Christian religion, the Reformation oriented to the promise of the Gospel. Understanding of the identity of the Christian religion was the starting point for the scrutiny of the status quo of Christian and ecclesial practices and of their context, i.e. the status quo of the order of social life. This understanding was also a starting point for formulating and proposing reforms.

The truth of the Christian faith becomes evident — and the Christian faith begins and is nourished — if by the power of the Gospel, one discovers oneself in the presence of God, i.e. proceeding from the creative, reconciliatory and sanctifying acts of God. Thus, by believing, the human finds his identity outside himself, in someone radically different — in God who is unsurpassably near and close to him in the Gospel. So, belief means the radical broadening of the horizon of possibilities for the humans and the world. What seems impossible on the horizon of possibilities of the world, broadens in the presence of God, in the present of his space of possibilities. This possibility of the impossible can be called the eschatological present. This eschatological present is promised by the Gospel. Where it happens, the purification and renewal of faith and the church, the world and the whole creation takes place. So, in conclusion, the significance of Luther and the Reformation for today is that the impossible is possible even now. (Auth.)

ANNE BURGHARDT. Lutheranism from the global perspective

The article offers an overview of the spread of Lutheran churches and their profile in different regions.

Lutheran social ethics has played an important role in building up transparent welfare societies in Scandinavia and Germany where Lutheran majority churches had a close relationship to the state for centuries. In Central and Eastern Europe, Lutheran Reformation played an important role in the development of national languages. For instance, Primož Trubar (1508–1586), the “Slovenian Luther”, published a Protestant Catechism in Slovenian, thus creating a basis for the Slovenian literary language.

Northern American Lutheran Churches, founded by Lutheran immigrants from Europe, initially organised themselves in language-based (German, Swedish, Norwegian, etc.) synods that gradually grew together. Since its very beginning, active participation of laity played an important role, also because the newly founded congregations lived under circumstances quite different from the established Lutheran churches in Europe. In Central and Latin America, Protestant churches were, as a rule, legally prohibited until the early 19th century. The Evangelical Lutheran Church of Su-

rine, founded in 1741, is the oldest Lutheran Church in the region. While the larger Lutheran churches were founded by immigrants with a Lutheran background, the membership of several smaller churches consists mainly of Spanish-speaking converts and indigenous people. Liberation theology with its emphasis on the notion of structural sin has had a strong impact on several Lutheran churches in the region.

During the last hundred years, Lutheran churches have grown rapidly in Africa and Asia. One reason for this growth, particularly in Africa, has been the holistic approach of the churches: besides translating the Bible into the vernacular and thereby creating the respective literary language, they have been active in supporting education, diaconia and health care. However, many churches in Africa are still seeking their own African way of being Lutheran. Almost all Asian Lutheran churches work and live in an interreligious environment, which sometimes leads to multiple religious belonging. Lutheran mission to Asia started in 1706 when the Danish king Frederik IV sent his missionaries to Tranquebar (India) where several Dalits accepted Christianity. Lutheranism also spread among the Batak tribe in Indonesia where Ludwig Nommensen, one of the most successful missionaries of all times, had worked with a sense for contextuality and inculturation.

The Lutheran World Federation (LWF), uniting more than 95% of world's Lutherans, was founded in Lund (Sweden) in 1947 and has done a lot for bringing different Lutheran churches together. Since its foundation, LWF has implemented its holistic mission, combining theology, diaconia, development and humanitarian aid with reflection on questions about human dignity and human rights. As of 1990, LWF understands itself as a communion of churches which are united in altar and pulpit fellowship. Currently, the LWF is also UNHCR's largest implementing partner among faith-based organisations. (Auth.)

WOLFGANG SCHÄUBLE. Jubilee of the Reformation in 2017 and politics in Germany and Europe

The Reformation had a political dimension since its beginning. It has influenced the development of Germany and Europe for centuries and continues to influence them nowadays. Now, however, German Protestantism is facing great chal-

enges. The future is almost unpredictable for two main reasons — on the one hand, the evangelical churches of the German states (Länder) have their internal problems. On the other hand, the growing religious pluralisation of the society calls for an entirely new definition of the role of individual religious associations in political life. To be politically successful, a religion has to recall its foundations and to remember that politicians are often people who are religious, but this does not mean that politics is a religion. These two governments (Regimenter in Luther's language) are not strangers to each other, but a difference has to be made between them. Although this has been understood very differently throughout history, it is based on a very important and constructive idea — religion and politics are the strongest if they are not identified with each other and are not downgraded on account of each other.

Historians have also dealt with the paradoxes of the Reformation. The Reformation is one of the cradles of present-day freedom of religion, but it is also a starting point for religious persecution and rejection. The Reformation symbolises the separation of the two “governments”, but it has also led to extreme politicisation of religion. The Reformation remarkably heightened the significance of personal moral judgements in religious and, eventually, in political questions, but it also enabled — at least in Germany — the preservation of the patriarchal and authoritarian premodern state. Now, German Protestantism has to accept this intricate heritage with dignity to use it to its best abilities in the service of the 21st century society.

Commemoration of the Reformation at the beginning of the 21st century also has to consider the European dimension of the Reformation. It is true that Reformation caused conflicts in Europe, and the Reformation has often been considered the cause of split of Europe. The vision of unification of Europe, on the contrary, often gained strength from romantic longing for the pre-Reformation medieval world. This viewpoint, however, can also be expressed differently. The Reformation taught Europe to accept religious pluralism. Only if we acknowledge pluralism — and we do nowadays — can we look for what unites and connects us again. Recalling of the Reformation teaches us that only acceptance of egalitarian pluralism and the resulting finding of compromises can

produce fair and democratic solutions for both Germany and Europe. It is important that commemoration of the Reformation would lead us to the understanding that, in conclusion, the pluralism of civil society is the heritage of the Reformation. (Edit.)

JÜRI KIVIMÄE. The cultural influence of the Lutheran Reformation in Estonia

On the eve of the Reformation, the area settled by Estonians was part of Livonia, divided between several small states and rulers. The estimated population of the Estonian settlement in the mid-1500s was 250,000–300,000, most of whom were Estonian peasants dependent on feudal lords living in rural areas. By contrast, the urban population was small. The estimated population of Tallinn in 1538 was ca 6700, barely two thousand of whom were Germans. In the mid-1500s, the population of Tartu may have been approximately 5000–6000 inhabitants. It is noteworthy that among them almost 200 Estonians (mostly artisanal families) were granted full civil rights in 1554 in Tartu. The predominant languages in the area were Middle Low German and the so-called “non-German language” or Estonian; the thin stratum of German immigrants or foreigners coexisted with the larger mass of non-Germans or indigenous people. Indeed, these ethnic questions provide the key to understanding concomitant religious issues, including the aims and particularities of the Reformation in Livonia.

During the age of the Reformation and subsequent confessionalization, a distinctive cultural transfer took place from German-speaking areas: a number of young men who had attended German universities (some had even attended Luther’s lectures in Wittenberg) arrived consistently in Estonian towns. Many of them were invited to work as pastors or schoolteachers. Their task was to explain the basic truths of Christianity to Estonians in the “non-German language”, in a situation where earnest efforts were being made toward the translation of an elementary Christian vocabulary and rhetoric. In this context, they had to bear in mind that their parishioners were mostly illiterate Estonians.

The printed book — the embodiment of the innovative spirit of the European Renaissance and humanist culture — spread to Livonia extraordinarily quickly, despite its location in the

outskirts of the German language-space. Printed books were brought to Estonian towns as early as in the fifteenth century; in the following century, they became an undeniably integral part of Livonian cultural life, in both clerical and secular respects. The earliest example of an Estonian printed work consists of 11 sheets of fragments of a bilingual catechism in Middle Low German and Estonian dating from 1535, known henceforth in Estonian cultural history as the Wanradt-Koell Catechism. It should be remembered that in the sixteenth century, sacred literature in print form was primarily utilized by pastors and preachers, by means of whom the Christian scriptures reached all non-German parishioners who were not able to read or write.

A further cultural area strongly influenced by the Reformation in Livonia was education. In the Estonian territory, particularly in Tallinn, attempts were made to follow Luther's ideas surprisingly precisely. Though it is understandable that schools had existed in previous times, the Tallinn Reformer Johann Lange proposed the founding of a new school at St Nicholas' Church as early as 1525. Some historical data can also be found concerning educational reforms in other towns of Estonia, including Tartu. It is firmly established that some youths of ethnic Estonian descent were educated in Tallinn, in schools restructured according to the principles of the Reformation.

The Reformation exerted both direct and indirect influence on the Estonian language and the development of its written form. Although the process of the translation of the Bible drew on the vernacular idiom, it is clear that written Estonian emerged from the language of the Bible. Contemporary Estonian contains hundreds of words directly borrowed from Middle Low German and expressions translated from the German language. (Edit.)

KRISTJAN LUHAMETS. Pastors' families as a consequence of the Reformation

In the Catholic Church, priests' marriages have been forbidden since 1022. One of the innovations of the Reformations was the pastor's family. The Reformation reached Estonia in 1524, and quite soon Lutheran clerics stepped before the altar as bridegrooms. Most probably the first pastor who was wed in Estonia was Hermann Marsow (c. 1485–1555) who,

in his own words, was Luther's first direct disciple in Livonia. He married a nun from Tallinn in 1525.

From there onwards, the family was as common among clerics as in the whole society. As the number of clerics in the society has always been comparatively small, it was not easy to find a suitable wife locally. This brought about many connections between the clerics' families. The first wedding in Estonia where a cleric is known to have married another cleric's daughter was in 1535.

Based on a great number sources, it is possible to find approximately 2745 Lutheran clerics who have worked in the borders of Estonia according to the Tartu Peace Treaty since the Reformation to the present. I counted at least 174 pastors' families who were represented with two clerics, 66 with three clerics, 24 with four clerics, 13 with five clerics, 9 with six clerics, 6 with seven clerics, 3 with nine clerics and 2 with ten clerics. There are also families who have produced 11 (Haller), 12 (Knüpfper), 13 (Winkler) and 14 clerics (Hasselblatt and Mickwitz). The list is topped by the Hörschelmann family with 22 clerics. Only the clerics with the same family name and in close relationship who worked in Estonia have been taken into account.

The wars and repressions of the 20th century scattered families mercilessly. New big families of clerics have not been born yet. At present, there are 212 clerics in the Estonian Evangelical Lutheran Church. Eighteen of them are sons of pastors, but among them, only four are representatives of the third generation. (Auth.)

TOOMAS KIHU. Martin Luther's shoes

TÕNU TENDER. On the language of the country, mother tongue and fatherland

The Estonian words maa (earth, land, country), ema (mother), isa (father) and keel (language) go back to the primeval times. All of them have equivalents in the most distant kindred languages of Estonian, including the Samoyedic languages; most probably, all of them date from the Uralic period. In more recent times, these four words have been combined into a number of different compounds, including emakeel (mother tongue), isamaa (fatherland — homeland, mostly in patriotic

contexts), emamaa (motherland — a country that has colonies), maakeel (language of the country — Estonian), isakeel (father tongue — the language that one's father speaks, e.g. in a bilingual family), etc.

The article concentrates primarily on the words language of the country, mother tongue and fatherland. They were first used in written Estonian at roughly the same time: fatherland was first recorded in the late 16th century (1587–1595) in a 41-line text by the Jesuit Laurentius Boierus. The two other words — country language and mother tongue — appear in the texts of Estonian sermons by Georg Müller, pastor of Holy Ghost Church in Tallinn, in the early 17th century. Thus, all three of them were first recorded and used in ecclesiastical literature: texts of catechisms, sermons, prayers, hymns pericopes, etc. Later they entered secular literature, including journalism, fiction, non-literary texts. In the national awakening period in the second half of the 19th century, the (Estonian) mother tongue and fatherland acquired an ideologised national romantic shade of meaning; language of the country became rare in written usage. (Auth.)

JONATHAN ZITTELL SMITH. Religion, religions, religious

The author gives an overview of considerable broadening of using and understanding the term “religion” since the 16th century. The first systematic categories were introduced by Joseph de Acosta (1590). For him, religion was a belief system that resulted in ceremonial behaviour. Two centuries later, there was a shift in interpreting of religion from rituals to denoting a state of mind. Even earlier, in 1614, Edward Brenewood distinguished four “sorts” (i.e. “species”) of the genus “religion” — Christianity, Mohametanism, Judaism and Idolatry. Just the question of the plural, religions, created a new interest in the singular, generic religion.

A different set of taxonomic questions were raised by the plural form “religions”, to which particular attention was paid in the 19th century: are the diverse “religions” species of a generic religion? Is “religion” a phenomenon of unique origin or should it be conceived as a subordinate cultural taxon? How might different religions be classified? The bulk of subsequent expansion occurred in Brerewood's fourth ca-

tegy, “Idolatry”, with data added on Asian religions and the religions of traditional peoples.

The initial problem for a classification of religions is the disaggregation of this category. One of the more persistent stratagems was the conversion of the epistemological duality natural/supernatural into a characterisation of the object of belief (as in “nature worship”) and the placement of these two terms in a chronological relationship. The most enduring device was the invention of the taxon “world” or “universal religions”. This term was introduced by Cornelius Petrus Tiele (1884).

Later scholars expanded the number of world religions to seven by collapsing Tiele’s two classes of “ethical religions” in an odd venture of pluralistic etiquette: if Christianity and Islam count as world religions, then it would be rude to exclude Judaism. Likewise, if Buddhism is included, then Hinduism cannot be ignored. And if Buddhism is included, then Chinese and Japanese religions should be counted in, too.

In the 20th century, the anthropological definition worked by Melford E. Spiro (1966) has gained widespread assent among scholars of religion — it is “an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings,” where the following formulations have tried to substitute “supernatural” for “superhuman”.

Finally, Smith presents his own view. “Religion” is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as “language” plays in linguistics or “culture” in anthropology. There can be no disciplined study of religion without such a horizon. (Edit.)

Review

PRIIT ROHTMETS. “There is fire in your words...”

Villem Reimani ja Jaan Tõnissoni kirjavahetus aastatel 1891–1917. [Correspondence Between Villem Reiman and Jaan Tõnisson, 1891–1917.] Compiled by Tarmo Piir, edited and preface by Kristina Lepist, afterword by Ants Tooming. Tartu: Ilmamaa, 2017. 399 pp.

Serial

DAVID KAPLAN. **Demonstratives: An essay on the semantics, logic, metaphysics, and epistemology of demonstratives and other indexicals. Part II**

In his classic "Demonstratives" (1977, first published in 1989) David Kaplan lays the foundations for a comprehensive account of indexical expressions based on the idea that such linguistic devices are directly referential, they refer without the mediation of Fregean senses. In this text, Kaplan introduces some of his seminal distinctions: between pure indexicals (e.g. 'I', 'now') and true demonstratives (e.g. 'that') — the latter, but not the former, usually need an accompanied demonstration (e.g. a gesture); between two ingredients in the pre-theoretic notion of meaning: character (a linguistic rule, e.g. that 'I' always refers to the utterer) and content (what is said, something like a proposition (or part of it)); and between the context of utterance (character determines content in every context of utterance) and the circumstance of evaluation (content determines the extension in every circumstance of evaluation). Kaplan also presents a formal system for treating indexicals. (Edit.)

AUTHORS

ANNE BURGHARDT MTheol (b. 1975), secretary for ecumenical relations at the Lutheran World Federation

CHARLES V (1500–1558), Holy Roman Emperor (1519–1556) and King of Spain (1516–1556)

DAVID KAPLAN PhD (b. 1933), US philosopher of language

TOOMAS KIHO PhD (b. 1963), editor-in-chief of *Akadeemia*

JÜRI KIVIMÄE PhD (b. 1947), historian, professor emeritus of the University of Toronto

KRISTJAN LUHAMETS (b. 1980), pastor of St Paul's parish in Tartu, assistant dean of Tartu deanery, pastor of Kursi parish

MARTIN LUTHER (1483–1546), German Christian theologian

THOMAS-ANDREAS PÕDER DTheol (b. 1976), vicar of the Estonian Evangelical Lutheran Church, professor of systematic theology at the Institute of Theology of the Estonian Evangelical Church, lecturer in philosophy of religion at the School of Theology and Religious Studies, University of Tartu

PRIIT ROHTMETS DTheol (b. 1981), senior research fellow of church history at the School of Theology and Religious Studies, University of Tartu, and professor of church history at the Institute of Theology of the Estonian Evangelical Lutheran Church

WOLFGANG SCHÄUBLE Dr. iur. (b. 1942), German minister of finance

JONATHAN ZITTELL SMITH PhD (b. 1938), American historian of religion, professor emeritus of the University of Chicago

HERMAN TALVIK (1906, Estonia – 1984, Sweden), Estonian artist

TÕNU TENDER PhD (b. 1965), director of the Institute of the Estonian Language

DEMONSTRATIIVID

Essee demonstratiivide ja teiste
indeksikaalide semantikast,
loogikast, metafüüsikast ning
epistemoloogiast

David Kaplan

Tõlkinud Anto Unt

II

Algus eelmises numbris.

V. ARGUMENT TEISE PRINTSIIBI TOETUSEKS: PUHTAD INDEKSIKAALID

Nagu juba öeldud, ei pea ma seda printsiipi vaieldavaks. Ent te-
da tuleks eristada temaga sarnastest printsiipidest, mis on vää-
rad. Ma *ei* väida, nagu on väidetud seoses pärisnimedega, et
indeksikaalidel puuduks kõik seesugune, mida võiks nimetada
“kirjelduslikuks tähenduseks”. Üldiselt on indeksikaalidel üsna
kergesti sõnastatav kirjelduslik tähendus. Ent on selge, et see tä-
hendus puudutab üksnes osutatu määramist kasutuskontekstis
ja *mitte* asjakohase indiviidi määramist väärtustusolukorras. Tul-
gem tagasi näite juurde seoses lausega (3) ja indeksikaaliga “mi-
na”. Veider tulemus, mille saame, kui võtame indeksikaali kir-
jelduslikku tähendust propositsiooni koostisosana, oleks, et see,
mida ma ütlesin, lausudes (3), oleks tõene väärtustusolukorras
parajasti siis, kui olukorras rääkijat (eeldades, et säärane on ole-
mas) poleks selles olukorras olemas. Mõttetus! Kui *see* oleks õige
analüüs, ei saaks mu öeldu tõene olla. Millest järeldub

On võimatu, et mind ei oleks olemas.

Järgmine näide demonstreerib, et indeksikaali kirjelduslik tähen-
dus võib olla väärtustusolukorras täielikult *rakendamatu*. Kui ma
ütlen

Ma soovin, et oleksin praegu vait olnud,

siis ei sisalda soovitud olukord *kasutuskontekste* ega vait olnud
toimijaid. Tegelikku konteksti kasutatakse asjakohase indiviidi (*mi-
na*) ja aja (*praegu*) määramiseks, misjärel me uurime erinevaid
väärtustusolukordi *selle* indiviidi ja *selle* aja suhtes.

Toon veel ühe näite, seekord mitte kirjeldusliku tähenduse ra-
kendatamatuse kohta olukorrale, vaid selle ebarelevantsuse koh-
ta. Oletame, et ma ütlen hetkel t_0 : “Varsti on nii, et kogu praegune
ilu on hajunud.” Vaatleme kõrvallauses öeldut:

Kogu praegune ilu on hajunud.

Soovin seda sisu väärtustada mingil lähituleviku hetkel t_1 . Milline on relevantne ajahetk, mis on seotud indeksikaaliga “praegu-ne”? Kas tulevane ajahetk t_1 ? Muidugi mitte: selleks on t_0 , kasutuskonteksti ajahetk.

Vaadake, kui järgalt klammerduvad indeksikaalid kasutuskontekstis määratud osutatu külge:

- (4) On võimalik, et viie aasta pärast kadestatakse Pakistanis üksnes neid, kes on tegelikult praegu siin.

Lause (4) näitab, et olukord, koht ja aeg, millele osutavad indeksikaalid “tegelikult”, “siin” ja “praegu”, on *kasutuskonteksti* olukord, koht ja aeg, mitte modaalse, ruumilise ja ajalise operaatori määratud olukord, koht ja aeg, mille mõjupiirkonnas vastav indeksikaal asub.

Sellele võidakse vastu vaielda, et see näitab üksnes seda, et indeksikaalidel on alati *võimalikult lai* ulatus (Russelli määrava kirjelduse ulatuse tähenduses). Selline vastuväide üritab teha kõigist otsestest osutustest selle paradigmaatilise juhu, muutuja, ilmutamata kasutuse. Seega teiseneb (4) kujule

Tegelik olukord on siin praegu selline, et on võimalik, et viie aasta pärast kadestatakse Pakistanis üksnes neid, kes esimeses, asuvad teises, kolmanda jooksul.

Kuigi tegemist pole just kõige õnnestunuma väljendusviisiga, peaks selle tähendus ja iseäranis selle formalism olema selged igaühele, kes on tuttav kvantifitseeritud intensionaalse loogikaga. Asesõnu “esimene”, “teine” ja “kolmas” on mõeldud esindama eri muutujad, mida seovad lause alguse olemasolukvantorid, mida identifitseerivad vastavalt “tegelik olukord”, “siin” ja “praegu”.

- (5) $(\exists w)(\exists p)(\exists t)[w = \text{tegelik olukord} \wedge p = \text{siin} \wedge t = \text{praegu} \wedge \Diamond \text{Viie aasta pärast Pakistanis } (\forall x)(x\text{-i kadestatakse} \rightarrow w\text{-s } x \text{ asub } p\text{-s ajal } t)]$

Ent selline teisendus, kui seda peetakse esindavaks väidet, et indeksikaalidel on võimalikult lai ulatus, ei kujuta endast *alternatiivi* teisele printsiibile, kuivõrd me võime küsida (5) lausumise kohta kontekstis c , seda suvalises olukorras väärtustades, millele osutavad indeksikaalid “tegelik”, “siin” ja “praegu”. Ja vastus

on nagu alati: konteksti *c* asjassepuutuvatele aspektidele. [Olgu-
gi (4) ekvivalentne (5)-ga, ei saa ei indeksikaalidest ega üle inten-
sionaalsete operaatorite toimuvast kvantifitseerimisest teise viisi
kasuks loobuda.]

Ehk on küllalt öeldud, et paika panna järgnev.

(T1) *Puhta indeksikaali kirjelduslik tähendus määrab indeksikaali osu-
tatu kasutuskonteksti suhtes, ent see kas pole rakendatav või ei
puutu asjasse osutuse määramisel väärtustusolukorra suhtes.*

Loodetavasti on teie intuitsioon kooskõlas minu omaga, et just
eelneva põhjal:

(T2) *Kui seda, mida öeldi puhast indeksikaali kasutades kontekstis *c*,
väärtustatakse suvalise olukorra suhtes, siis asjassepuutuvaks ob-
jektiks on alati indeksikaali osutatu konteksti *c* suhtes.*

See on vaid teise printsiibi pisut üksikasjalikum versioon.

Enne tõeliste demonstratiivide juurde pöördumist lepime
kokku mõningases terminoloogias.

VI. TERMINOLOOGILISED MÄRKUSED

Esimesest ja teisest printsiibist koos võetuna tuleneb, et puhtaid
indeksikaale sisaldavatel lausetel on kaht liiki tähendus.

VI. (i) Sisü ja olukord

See, mida öeldakse, kasutades antud indeksikaali eri konteksti-
des, võib olla erinev. Kui ma ütlen täna:

Eile mind solvati,

ja teie lausute samad sõnad homme, siis me ütleme eri asju. Kui
meie öeldul on erinev tõeväärtus, siis sellest piisab näitamaks, et
me ütleme eri asju. Ent isegi kui tõeväärtus oleks sama, on ilmselt
võimalikud olukorrad, kus minu öeldu oleks tõene ja teie öeldu
väär. Seega me ütleme eri asju.

Nimetame seda esimest liiki tähendust — seda, mida öeldak-
se — *sisuks*. Lause sisu mingis antud kontekstis on see, mida ta-

vapäraselt on nimetatud propositsiooniks. Kui Strawson märkas, et kasutades lauset

Praegune Prantsusmaa kuningas on kiilaspäine,

saab eri puhkudel esitada erinevaid väiteid [*statement*], kasutas ta “väidet” sarnasel viisil, nagu meie kasutame *lause sisu*. Kui soovi-me eri kontekstides väljendada sama sisu, võib tekkida vajadus indeksikaale muuta. Hästi väljendab seda asjaolu Frege, kes ni-metab lause sisu “mõtteks”:

Kui keegi tahab täna ütelda sedasama, mida ta väljendas eile sõna ‘täna’ kasutades, peab ta asendama selle sõnaga ‘eile’. Ehkki mõte on sama, peab seejuures sõnaline väljend olema teine, et korvata tähenduse muutumist, mis vastasel korral kõnelemisaja erinevuse tõttu oleks toimunud.²⁵

²⁵“The Thought: A Logical Inquiry”. — *Mind*, Vol. 65, 1956, pp. 289–311. [Eesti keeles: “Mõte: üks loogiline uurimus”. Tlk J. Kangilaski. — *Tähendus, tõde, meetod: Tekste analüütilisest filosoofiast* I. Toim. J. Kangilaski, M. Laasberg. Tartu: TÜ Kirjastus, 1999, lk 54–77; tsit. lk 61. Toim.] Kui vaid Frege lisanuks neile märkustele tähelepaneku, et indeksikaalid on otsese osutuse vahendid, oleks kogu indeksikaalide teooria tema oma. Ent teda pimestas tema enda tähendusteooria ega lasknud seda ilmset asjaolu märgata. Minu arvates segas Frege *Sinn*’iks nimetatus kokku kaks eri laadi tähendust. *Mõte* on tema järgi lause — või ehk peaksime ütlema *täieliku* lause — *Sinn*. Artikli “Über Sinn und Bedeutung” järgi (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 100, 1892; tõlgitud kui “On Sense and Nominatum”. — *Contemporary Readings in Logical Theory*, ed. by I. M. Copi, J. A. Gould (Macmillan, 1967); valesti tõlgitud kui “On Sense and Meaning”. — Martinich, *op. cit.* [Eesti keeles: “Tähendusest ja osutusest”. Tlk J. Kangilaski. — *Tähendus, tõde, meetod, op. cit.*, lk 22–43. Toim.]) on *Sinn*’i eesmärk hõlmata nii “[osutuse] antuse viisi kui ka konteksti”. Esmakordselt tuuakse *Sinn* sisse selleks, et esitada märgi tunnetusväärtust, ja seega lahendada Frege probleem: kuidas saab $\ulcorner \alpha = \beta \urcorner$, juhul kui see on tõene, olla teistsuguse tunnetusväärtusega kui $\ulcorner \alpha = \alpha \urcorner$. Ent seda võetakse ka tõetingimusi või *sisu* (meie tähenduses) esitavana. Frege tajus kahe arusaama vahelist pinget, mida peegeldavad mõned vaevaledid lõigud “mina” kohta artiklis “Mõte” (mida tsiteeritakse allpool paragrahvis XVII). Kui öelda “Täna on ilus ilm” teisipäeval ja “Eile oli ilus ilm” kolmapäeval, siis väljendatakse osundatud lõigu järgi sama mõtet. Ometi on selge, et päevade üle arvepidamine võib sassi minna, ja sel ju-

Ma võtan *sisu* mõistena, mis kontekstis võetuna ei rakendu mitte üksnes lausele, vaid ka mistahes tähenduslikule sõnaliigile. Nii saame rääkida määrava kirjelduse, indeksikaali, predikaadi jne sisust. See on *sisu*, mida väärtustusolukorras väärtustatakse. Kui sisuks on propositsioon (s.t lause *sisu* võetuna mingis kontekstis), siis on väärtustamise tulemuseks tõeväärtus. Singulaartermi *sisu* väärtustamine mingis olukorras annab tulemuseks objekti (mida ma varem nimetasin “relevantseks objektiks”). Üldiselt on hästi moodustatud avaldise α sisuks väärtustusolukorras α -le kohane ekstensioon (s.t tõeväärtus lause korral, indiviidi termi korral, indiviidide n -ikute hulk n -kohalise predikaadi korral jne). See viitab, et me saame esitada *sisu* funktsioonina väärtustusolukordadest kohastesse ekstensioonidesse. Carnap nimetas selliseid funktsioone *intensioonideks*.

Selline esitus on käepärane ja ma räägin edaspidi sageli sisust just sel viisil, ent tasub tähele panna, et sisusid, mis on erinevad, kuid ekvivalentsed (s.t neil on sama väärtus kõigis olukordades), esitavad ühed ja samad intensioonid. Muu hulgas läheb selle tagajärjel kaotsi minu vahetegemine otsese osutuse vahendi ja kirjelduse vahel, mis *juhtub olema* jäik tähistaja. (Tuletage meelde paragrahvi IV metafüüsilist lõiku.) Ma tahtsin, et indeksikaali *sisu* oleks lihtsalt osutatu ise, kuid niisuguse *sisu* intensioon on konstantne funktsioon. Esitavate intensioonide kasutamine ei tähenda, et loobuksin tollest ideest — ma lihtsalt ei pööra sellele mõnda aega tähelepanu.

Fikseeritud sisu esitab konstantne funktsioon. Kõigil otseosutuslikel väljenditel (nagu ka kõigil jäikadel tähistajatel) on fikseeritud *sisu*. [Mida ma teisel nimetan *stabiilseks sisuks*.]

Räägime võimalike väärtustusolukordade asemel lihtsalt *olukordadest*. Pean selle all silmas nii tegelikke kui ka kontrafaktilisi situatsioone, kus on kohane küsida, mis on seal mingi antud hästi moodustatud väljendi ekstensiooniks. Olukord hõlmab ta-

hul ei saada aru, et väljendatakse sama mõtet. Seega paistab, et mõtted ei ole kohased tunnetusväärtuse kandjad. Ma pöördun selle teema juurde tagasi paragrahvis XVII. Üksikasjaline ülevaade Frege demonstratiividekäsitlest sisaldub John Perry artiklis “Frege on Demonstratives”. — *Philosophical Review*, Vol. 86, 1977, pp. 474–497.

valistelt maailma võimalikku olekut või ajalugu, aega ja võib-olla veel mingeid tunnuseid. Informatsiooni hulk, mida me olukorralt nõuame, on seotud sisu spetsiifilisuse määraga ja seega keeles leiduvate operaatorite liikidega.

Intensionaalsest loogikast tuntud operaatorid (modaalne, ajaline jne) mõjuvad sisudele. (Kuivõrd me esitame sisusid intensionidena, ei ole üllatav, et intensionaalsed operaatorid mõjuvad sisudele.) Seega on intensionaalse operaatori sobivaks ekstensiooniks funktsioon intensionidest ekstensioonidesse.²⁶ Intensionile rakendamisel vaatab modaalne operaator intensionii käitumist väärtustusolukorra tunnuse "maailma võimalik olek" suhtes. Samamoodi arvestab ajaline operaator olukorra ajaga. Kui me paigutaksime väärtustusaja sisusse (kõrvaldades seeläbi olukorrast aja, jättes näiteks alles üksnes võimaliku maailma-ajaloo ja muutes sisu *ajaspetsiifiliseks*), ei oleks ajalisel operaatoril enam mõtet. Teisisõnu, kui *seda, mida öeldakse*, peetakse millekski, mis hõlmab osutust konkreetsele ajale või maailmaolekule või millele iganes, siis on tarbetu küsida, kas öeldu olnuks tõene teisel ajal või teise maailmaoleku korral või mis iganes. Ajaline operaator, mida rakendatakse igavesele lausele (sellisele, mille sisusse kuulub konkreetne väärtustusaeg), on ülearune. Mis tahes intensionaalne operaator, mida rakendatakse *täielikule* [*perfect*] lausele (sellisele, mille sisusse kuuluvad konkreetset väärtused kõigi olukorra tunnuste jaoks), on ülearune.²⁷

²⁶Nagu me edaspidi näeme, on ka indeksilised operaatorid intensionaalsed, nagu "Praegu on nii, et", "Tegelikult on nii, et" ja "dsee" (viimase argumendiks on lause asemel term). Tavapärastest operaatoritest erinevad nad vaid kahel viisil: esiteks sõltub nende ekstensioon (funktsioon intensionidest ekstensioonidesse) kontekstist ja teiseks on nad otseosutuslikud (mistõttu neil on fikseeritud sisu). Allpool kaitsen ma seisukohta (VIII paragrahvis "Koletised"), et kõik loomulikus keeles väljendatavad operaatorid on "enimalt" intensionaalsed. Olgu öeldud, et kui ma arutlen mudeliteoreetilise semantika formaalsete esituste abil, siis räägin ma sisude ja sisuoperaatorite asemel pigem intensionidest ja intensionaalsetest operaatoritest.

²⁷Siin esinenud ülearususe mõistet saaks täpsustada. Kui ma räägin väärtustusaja paigutamises sisusse või sisu konkretiseerimisest aja suhtes või öeldava võtmisest millenagi, mis hõlmab osutust konkreetsele

ajale, pean silmas järgmist. Kui on antud lause S : “Ma olen ametis kirjutamisega” praeguses kontekstis c , siis kumba järgnevat peaksime võtma sisuna: (i) *propositsiooni*, et David Kaplan on ametis kirjutamisega 26.03.77 kell 10.00, või (ii) “*propositsiooni*”, et David Kaplan on ametis kirjutamisega? *Propositsioon* (i) on seotud konkreetse ajaga, “*propositsioon*” (ii) [jutumärgid annavad edasi tunnet, et siin pole tegemist *propositsiooniga* selle tavapärase tähenduses] on aja suhtes neutraalne. Kui me loeme S -i sisuks c -s (ii)-d, saame küsida, kas see oleks tõene muudel aegadel kui c aeg. Seega mõtleme ajalisel neutraalsest “*propositsioonist*” kui niisugusest, mis muudab ajas oma tõeväärtust. Paneme tähele, et see pole üksnes mitteigavene lause S , mis ajas oma tõeväärtust muudab, vaid “*propositsioon*” ise. Kuivõrd lause S sisaldab indeksikaali “*mina*”, väljendab ta eri kontekstides eri “*propositsioone*”. Ent kuna S ei sisalda *ajalist* indeksikaali, ei olene väljendatud “*propositsioon*” konteksti ajast. Alternatiivseks [ja tavapärasemaks] vaateks on öelda, et S -i verbi ajavorm sisaldab varjatud ajalist indeksikaali, nii et S -i mõistetakse sünonüümsena S' -iga: “Ma olen praegu ametis kirjutamisega”. Kui võtame omaks selle vaate, siis loeme S -i sisuks c -s (i)-d. Sel juhul on *see, mida öeldakse*, igavene; see ei muuda oma tõeväärtust ajas, ehkki S väljendab eri aegadel eri *propositsioone*.

Valikuga (i) ja (ii) vahel käivad kaasas nii tehnilised kui ka filosoofilised probleemid. Filosoofiliselt võime küsida, miks peaks ajalist indeksikaali võtma implitsiitsena (tehes *propositsiooni* igaveseks), aga ühtki modaalselt indeksikaali mitte. Me ju *võiksime* mõista S -i sünonüümsena S'' -iga: “Ma olen praegu tegelikult ametis kirjutamisega”. S'' -i sisu c -s pole mitte ainult igavene, see on täielik. Selle tõeväärtust ei muuda ei aeg ega võimalikkus. Kas on olemas mõni hea filosoofiline põhjendus eelistada sisusid, mis on neutraalsed võimalikkuste suhtes, kuid omandavad kontekstis fikseeritud väärtused võimalike olukordade kõigi teiste tunnuste jaoks, sisaldagu lause eksplitsiitselt indeksikaali või mitte? (On võimalik, et traditsiooniline vaade on järeleandmine indeksikaalide loogika ühele võluvale anomaaliale, nimelt et S , S' ja S'' on omavahel loogiliselt ekvivalentsed! Vt märkust 3 paragrahvis XIX.) Tehniliselt tuleb ära märkida, et intensionaalne operaator, selleks et mitte olla tühi, peab mõjuma sisule, mis on neutraalne olukorra selle tunnuse suhtes, mille vastu operaator huvi tunneb. Nii näiteks kui võtta S -i sisuks (i), ei oleks ajalise operaatori rakendamisel niisugusele sisule mingit mõju; operaator oleks tühi. Veelgi enam, kui me ei taha, et selliste operaatorite iteratsioon oleks tühi, peab ka operaatorit sisaldav liitlause olema olukorra relevantse tunnuse suhtes neutraalne. See ei tähenda, et sellisel operaatoril ei tohiks olla relevantset tunnust *fikseerivat*

Mis sorti intensionaalseid operaatoreid tunnistada, see tundub mulle suuresti keeletehnoloogilise küsimusena. Küsimus on selles, milliseid nende asjade tunnuseid, mida me intuiitiivselt peame võimalikeks olukordadeks, saab piisavalt hästi määratleda ja eraldada. Kui tahame eraldada asukoha ja näha seda võimaliku olukorra tunnuseks, siis võime sisse tuua asukohaoperaatorid: “Kaks miili põhjapoolle on nii, et”, jne. Selliseid operaatoreid saab rakendada üksteisele, samuti vaheldumisi modaalseste ja ajaliste operaatoritega. Ent sellised operaatorid on huvitavad vaid siis, kui sisu on asukoha suhtes neutraalne. See tähendab, et peab saama küsida, kas *see*, *mida* öeldi, oleks tõene Pakistanis. (Näiteks “Sajab vihma” paistab olevat neutraalne nii asukohaliselt kui ka ajaliselt ja modaalselt.)

Funktsionaalne arusaam lause sisust kontekstis ei tarvitse aja ja asukoha suhtes neutraalse sisu tõttu olla täpses vastavuses klassikalise arusaamaga propositsioonist. Ent klassikalise arusaama saab sisse tuua, lisades lausele demonstratiivid “praegu” ja “siin” ning võttes tulemuse sisu. Ma jätkan osutamist lause sisule kui propositsioonile, eirates klassikalist kasutust.

Enne väärtustusolukordade teemaga lõpetamist peaksin ehk mainima, et juba ainuüksi katse näidata väljendi otseosutuslikust eeldab, et indiviidi kohta on ühes olukorras mõtet küsida, kas ja milliste omadustega on ta olemas teises olukorras. Kui seda ei saa küsida, kuna seda peetakse metafüüsiliselt tähendusestuks, ei saa küsida ka seda, kas konkreetne väljend on otseosutuslik (ega isegi mitte seda, kas tegemist on jäiga tähistajaga). Olen varem kutsunud vaadet, mille järgi sellised küsimused on tähenduslikud, *haecceitism*’iks, ka olen kirjeldanud selle vaate teisi metafüüsilisi ilmnemisi.²⁸ Kaitsen seda seisukohta, kuigi tunnen end ebamugavalt seoses mõnede järeldustega, mida see pais-

mõju, mille tulemusel järgmistel operaatoritel pole enam mingit mõju; seda indeksilised operaatorid just teevadki. Asi on lihtsalt selles, et see ei tohi olla üldine situatsioon. Sisu peab olema seda *laadi* entiteet, mis allub operaatorile kohase tunnuse muutmisele. [Tekstilõik, millele see märkus on lisatud, on liiga krüptiline ja tuleks ümber kirjutada.]

²⁸“How to Russell a Frege-Church.” Sõna *haecceitism* häälduseks on “häktseitism”. Selle epiteedi pakkus välja Robert Adams. Pole juhus, et see on tuletatud demonstratiivist. [*Haec* — lad k naissoost “see”. *Tlk.*]

tab endaga kaasa toovat (näiteks, nagu võiks maailm olla kvalitatiivselt täpselt sellises olekus, nagu ta on, kuid permuteeritud indiviididega).

On raske näha, kuidas saaks ilma säärast vaadet omaks võtmata mõelda indeksikaalide ja modaalsuse semantikast.

VI. (ii) Karakter

Teist liiki tähendus, mis on enim esil indeksikaalide korral, on see, mis määrab sisu muutuva konteksti korral. Reegel

“Mina” osutab rääkijale või kirjutajale

on reegel teist liiki tähenduse jaoks. Väljendist “rääkija või kirjutaja” ei eeldata, et see oleks täielik kirjeldus, ka ei eeldata, et see osutaks sõna “mina” rääkijale või kirjutajale. (Neid on palju.) See osutab sõna “mina” relevantse *esinemise* rääkijale või kirjutajale, s.t konteksti toimijale.

Nagu tavaliselt öeldakse, on need tähendusreeglid õnnetuks ebatäielikud selle poolest, et nad ei näita ilmutatult indeksikaali otseosutuslikkust, ja seega ei määra nad mitte igas kontekstis täielikult ära sisu. Ma pöördun selle juurde hiljem tagasi.

Anname teist liiki tähendusele nimeks *karakter*. Väljendi karakteri panevad paika keelekonventsioonid ja karakter omakorda määrab igas kontekstis ära väljendi sisu.²⁹ Kuna karakter on see, mis pannakse paika keelekonventsioonidega, on loomulik mõelda karakterist kui *tähendusest* selles mõttes, et pädev keelekasutaja teab seda.

Nii nagu sisusid oli mugav esitada funktsioonidena võimalikest olukordadest ekstensioonidesse (Carnapi intensioonidena), on karaktereid mugav esitada funktsioonidena võimalikest kontekstidest sisudesse. (Nagu ennegi seisneb tagasilöök selles, et

²⁹ Siit ei tulene, nagu saaksite karakterit teades esmalt ühes ning seejärel teises kontekstis olles *otsustada*, kas sisud on samad. Ma võin kahel eri puhul kasutada sõna “siin”, mõistmata, et tegu on sama kohaga, või kuulda kahel korral “mina”, teadmata, et sisu on sama. Mida ma tean, on see: kui sama isik räägib, siis on sisu mõlemal juhul sama. [Rohkem sellest episteemilisest värgist edaspidi.]

ekvivalentsed karakterid samastatakse.³⁰⁾ See annab meile järgmise pildi:

Karakter: Kontekstid $\Rightarrow$ Sisud

Sisu: Olukorrad $\Rightarrow$ Ekstensioonid

ehk tavapärasemas keeles:

Tähendus + Kontekst $\Rightarrow$ Intensioon

Intensioon + Võimalik maailm $\Rightarrow$ Ekstensioon

Indeksikaalidel on *kontekstitundlik* karakter. Indeksikaalile on iseloomulik, et tema sisu muutub koos kontekstiga. Mitteindeksikaalide karakter on *fikseeritud*. Sama sisu manatakse esile kõigis kontekstides. See sisu on tüüpiliselt tundlik olukordade suhtes, s.t tüüpiliselt ei ole mitteindeksikaalid jäigad tähistajad, vaid muudavad oma ekstensiooni olenevalt olukorrast. Hea näide fikseeritud karakteriga väljendist on üldjuhul igasugune igavene lause.

³⁰Praeguses staadiumis eiran ma teadlikult Kripke pärisnimede teooriat, et näha, kas Frege semantilise teooria revideerimine, mis paisab indeksikaalide puhul olevat vältimatu (siit minu teooria “ilmsus”), võiks sellele mingit valgust heita. Siinkohal eeldame, et kui indeksikaalid kõrvale jätta, on Frege teooria õige, et sõnadel ja väljenditel on teatud kirjeldav tähendus ehk *Sinn*, mis moodustab samal ajal nii nende tunnetusväärtuse kui ka nende rakendamistingimused.

Kripke ütleb *Nimetamises ja paratamatuses* korduvalt, et ta annab vaid pildi sellest, kuidas pärisnimed osutavad, ning et tal ei ole selle kohta täpset teooriat. Tema pilt toob endaga kaasa rabavaid tulemusi. Indeksikaalide korral on meil küllaltki täpne teooria, mis väldib kommunikatsiooniahela täpsustamisega seotud raskusi ja toob endaga kaasa palju sarnaseid tulemusi. Tohutult keerukamate probleemidega seotud pärisnimede osutusteooria kõrval võib indeksikaalideteooriast kasu olla; kasvõi ainult näitamaks — nagu ma usun —, et pärisnimed ei ole indeksikaalid ja neil ei ole tähendust selles mõttes, nagu see on indeksikaalidel (nimelt “kognitiivne sisu”, mis fikseerib osutuse kõigis kontekstides). [Küsimused, mis tekivad seoses eksemplar-refleksiividega, eri karakteriga homonüümsete sõnadega ja sama karakteriga homonüümsete eksemplar-refleksiividega, on parem jätta hiljemaks, palju hiljemaks.]

Kõik 1977. aastal elus olevad isikud on aastaks 2077 surnud

väljendab üht ja sedasama propositsiooni, ükskõik millal seda öeldakse, kes seda ütleb või millises olukorras ta seda ütleb. Selle propositsiooni tõeväärtus võib muidugi muutuda koos olukorraga, kuid tema karakter on fikseeritud. Fikseeritud karakteriga laused on väga kasulikud nendele, kes tahavad jätta endast maha ajaloolisi ürikuid.

Nüüd, kui meil on lisaks ekstensioonile kaht liiki tähendus, saame Frege intensionaalse vahetatavuse printsiibist³¹ kaks printsiipi:

- (F1) Terviku karakter on funktsioon osade karakteritest. S.t kui kaks hästi moodustatud liitväljendit erinevad üksnes sama karakteriga komponentide poolest, on liitväljendite karakter sama.
- (F2) Terviku sisu on funktsioon osade sisudest. S.t kui kaks hästi moodustatud liitväljendit, mida on kasutatud (võimalik, et eri) kontekstides, erinevad üksnes komponentide poolest, millel *kumbagi tema enda kontekstis võttes* on sama sisu, siis on neil liitväljenditel *kumbagi tema enda kontekstis võttes* sama sisu.

Just teine printsiip seletab sageli mainitud asjaolu, et rääkijad võivad öelda eri kontekstides sama asja, vahetades indeksikaale. (Ja tihtipeale nad lausa *peavad* vahetama indeksikaale, et seda teha.) Frege illustreeris seda sõnadega “täna” ja “eile” artiklis “Mõte”. (Ent pange tähele, et tema “mina” käsitus viitab sellele, et ta ei usu, nagu võiks “mina” ja “sina” lausumine olla samal viisil seotud!)

Varem, metafüüsiliselt rääkides pakkusin välja, et peaksime mõtlema indeksikaalist nii, nagu oleks tema sisuks lihtsalt osutatu ise, ning mind häiris asjaolu, et sisude esitamine intensiooni-dena sundis neid võtma kui konstantseid funktsioone. Sarnane märkus on kohane ka siin. Kui me ei ole ülemäära pühendunud standardiseeritud esitustele (millel kahtlemata on oma väärtus

³¹Vt § 28 Rudolf Carnapi raamatus *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1947).

modeliteoreetilistes uuringutes), võiksime kalduda selle poole, et öelda — indeksikaalivaba sõna või väljendi karakteriks *on* tema (konstantne) sisu.

VII. VARASEMAD KATSED: INDEKSITOOORIA

Paistab välja kooruvad järgmine pilt. Indeksikaali tähendus (karakter) on funktsioon kontekstidest ekstensioonidesse (mis asendab fikseeritud sisu). Mitteindeksikaali tähendus (sisu, mis asendab fikseeritud karakterit) on funktsioon olukordadest ekstensioonidesse. Sellest vaatekohast võib paista, et indeksikaalide liisamine ei nõua uut *loogikat*, teravat vahetegemist kontekstide ja olukordade vahel, vaid üksnes mõnd täiendavat *tunnust* ("kontekstilist" tunnust) lisaks väärtustusolukorrale. (Näiteks *toimijat*, et anda tõlgendus "minale".) Nii tuletatakse laiendatud vaade intensioonile. Väljendi intensioon on funktsioon teatud teguritest väljendi ekstensiooni (nende tegurite suhtes). Sellised tegurid olid algselt lihtsalt maailma võimalikud olekud, ent kui märgati, et nn ajaoperaatorid ilmutasid modaalsete operaatoritega väga sarnast struktuuri, siis laiendati tegureid, mille suhtes ekstensioon tuli määrata, kaasates ka ajahetki. Kui märgati, et indeksikaale sisaldavate lausete ekstensiooni määramiseks läheb vaja kontekstilisi tegureid, arendati välja veelgi üldisem mõiste, mida hakati kutsuma indeksiks. Väljendi ekstensioon tuli määrata mingi indeksi suhtes. Väljendi intensiooniks oli see funktsioon, mis omistas igale indeksile ekstensiooni selle indeksi suhtes.

Ülaltoodu on näide väitest, mille tõeväärtus pole mitte konstantne, vaid muutub $i \in I$ funktsioonina. Seda olukorda on lihtne tunnistada ajast sõltuvates väidetes; s.t juhul, kui I esitab ajahetke. Ilmselgelt võib sama väide olla ühel hetkel tõene ja teisel mitte. Üldisemal juhul ei tohi arvata, nagu $i \in I$ oleks midagi nii lihtsat nagu ajahetked või isegi võimalikud maailmad. Üldiselt on meil

$$i = (w, t, p, a, \dots),$$

kus indeksil i on palju *koordinaate*: näiteks w on *maailm*, t on *aeg*, $p = (x, y, z)$ on (kolmemõõtmeline) *asukoht* maailmas, a on *toimija* jne. Kõik need koordinaadid võivad muutuda, võimalik et sõltu-

matult, ja seega mõjutada nende väidete tõeväärtust, mis kaudselt osutavad neile koordinaatidele. [Tuntud loogiku “Nõuandest”.]*

Lauset ϕ peeti loogiliselt tõeseks, kui see on tõene iga indeksi korral (igas “struktuuris”), ning $\Box\phi$ loeti tõeseks antud indeksi korral (antud struktuuris) parajasti siis, kui ϕ on tõene iga indeksi korral (selles struktuuris). See tegi kehtivaks tuntud modaalse üldistuse printsiibi: kui $\models \phi$, siis $\models \Box\phi$.

Selle vaate indeksikaalidekäsitus on tehniliselt vale, ja mis veelgi olulisem, mõisteliselt eksitav.

Võtame lause

(6) Mina olen praegu siin.

On ilmne, et paljude indeksi valikute korral — s.t paljude nelikute $\langle w, x, p, t \rangle$ korral, kus w on maailma võimalik ajalugu, x on isik, p on asukoht ja t on aeg — on (6) väär. Õigupoolest on (6) tõene üksnes nende indeksite $\langle w, x, p, t \rangle$ korral, mis on sellised, kus maailmaajaloos w asub x ajal t kohas p . Seega oleks (6) umbes samaväärne järgnevaga

(7) David Kaplan on 26. märtsil 1977. a Portlandis.

(7) on empiiriline ja nii on ka (6).

Ent siin jäi kõrvale midagi olemuslikku meie indeksikaalide mõistmises. Intuitiivselt on (6) sügavalt ja mingis mõttes, mida me peagi täpsustame, universaalselt tõene. Tarvitseb vaid mõista (6) tähendust, et teada, et seda ei saa vääralt lausuda. Midagi sellist pole tagatud (7) korral. *Indeksikaalide loogika*, mis ei peegelda seda intuitiivset erinevust (6) ja (7) vahel, on mööda vaadanud millestki indeksikaalide loogikale olemuslikust.

Mis siin valesti läks? Me eirasime erilist suhet sõnade “mina”, “siin” ja “praegu” vahel. Parandusettepanek on järgmine. Kitsendame indeksite klassi nii, et siia kuuluksid vaid *sobivad* indeksid, nimelt sellised $\langle w, x, p, t \rangle$, mille puhul maailmas w asub x hetkel t

*Tsitaat artiklist: Dana Scott, “Advice on Modal Logic”. — K. Lambert (ed.). *Philosophical Problems in Logic: Some Recent Developments*. (Synthese Library, Vol. 29.) Dordrecht: Reidel, 1970, pp. 143–173 (tsit. lk 149–150). *Toim.*

kohas *p*. Sellist sammu võidi ka algselt kavatseda, kuna mittesobivad indeksid on nagu võimatud maailmad; selliseid kontekste ei *saaks* olemas olla ja seega ei paku huvi väljendite ekstensioonide väärtustamine nende suhtes. Meie reformi tagajärjeks on, et (6) osutub loogiliselt tõeseks, nagu ongi õige. Ent vaatame nüüd lauset

(8) □ Mina olen praegu siin.

Kuna sisalduv lause (nimelt (6)) on tõene iga sobiva indeksi korral, siis on ka (8) tõene iga sobiva indeksi korral ja on seega samuti loogiliselt tõene. (Nagu võis oodata eespool mainitud modaalse üldistuse printsiibi põhjal.)

Ent (8) ei tohiks olla *loogiliselt* tõene, sest ta on väär. Kindlasti *pole* paratamatu, et ma praegu siin olen. Ma võiksin praegu aias töötada või kusagil mujal kui Portlandis käesoleva artikli teematist ettekannet pidada.

Raskust tekitab siin katse sulandada *konteksti* roll *olukorra* omasse. Indeksid $\langle w, x, p, t \rangle$, mis esindavad kontekste, peavad olema sobivad, et (6) oleks indeksikaalide loogikas tõene, ent olukordi esitavate indeksite hulka peab kuuluma ka mittedobivaid, et (8) *ei oleks* loogiline tõde.

Kui keegi soovib jääda seda laadi indeksiteooria juurde ning ähmastada konteksti ja olukorra vahelist mõistelist erinevust, siis minimaalseks nõudeks on *kahekordse* indekseerimise süsteem, üks indeks konteksti ja teine olukorra jaoks. Tagasivaates on üllatav, et me (sest ka mina kuulusin varaste indeksiteoreetikute hulka) kohe ei näinud, et vaja on kahekordset indekseerimist, sest Hans Kamp oli 1967. a UCLAs ette kandnud oma "praegu" kohta käiva töö,³² kus ta näitas, et ajaliste indeksikaalide ja tavaliste ajaoperaatorite koos kasutamise õigeks käsitluseks läheb tarvis kahekordset indekseerimist. Ent kulus *neli* aastat, enne kui aru saadi, et see on indeksikaalide loogika puhul üldine nõue (ja mingis mõttes selle võti).

³²Avaldatud 1971. a pealkirja all "Formal Properties of "Now" " ajakirjas *Theoria*.

Ent üksipäini kahekordsest indekseerimisest, kui sellega ei kaasne selget mõistelist arusaama, mida kumbki indeks tähistab, ei piisa kõigi lõksude vältimiseks.

VIII. ELEGANTSI SÜNNITATUD KOLETISED

Minu vabameelsus sisuoperaatorite, s.t intensionaalsete operaatorite suhtes (mistahes väärtustusolukorra tunnus, mida saab hästi määratleda ja muust lahus hoida) ei laiene operaatoritele, mis üritavad mõjuda karakterile. Kas on olemas operaatoreid nagu “Mõnes kontekstis on tõsi, et”, mis lause ette panduna annavad tulemuseks tõesuse parajasti siis, kui mõnes kontekstis sellele järgnev *lause* (mitte lause poolt väljendatud sisu) väljendab sisu, mis on tõene selle konteksti olukorras? Proovime järele:

(9) Mõnes kontekstis on tõsi, et ma ei ole praegu väsinud.

Praeguses kontekstis piisab (9) tõesuseks sellest, kui mingi konteksti mingi toimija ei ole selle konteksti ajahetkel väsinud. Seliselt tõlgendatuna ei ole lausel (9) midagi tegemist minu ega praeguse hetkega. Ent see läheb vastuollu teise printsiibiga! Teist printsiipi saab sõnastada ka teooriast koormatumat viisil, öeldes, et indeksikaalid võtavad alati võimalikult laia ulatuse. Kui see on tõsi — ja see on tõsi —, siis ei saa ükski operaator valitseda oma ulatuses indeksikaali karakteri üle, sest viimane lihtsalt hüppab operaatori ette, selle ulatusest välja. Ma ei väida, nagu ei saaks sellist keelt konstrueerida, vaid ainult seda, et loomulikus keeles see nii ei ole.³³ Ja loomulikule keelele *ei saaks lisada* selliseid operaatoreid.

Siiski on olemas viis kontrollida indeksikaali, et see ei omandaks võimalikult laia ulatust, ja isegi panna ta osutama teisele kontekstile (mis tähendab ta karakteri muutmist). Kasutage jutumärke. Kui me indeksikaali *mainime*, mitte ei *kasuta*, saame loomulikult talle otseselt mõjuda. Ükskord juhtis Carnap mu tähelepanu sellele, kui oluline on erinevus otsese ja kaudse tsiteerimise vahel, tuues näiteks laused

³³Thomassoni esitatud vastunäide: “Tänasida toimetusi ära viska homse varna.” Mida selle kohta öelda?

Otto ütles: "Ma olen loll."

Otto ütles, et ma olen loll.

Selliseid operaatoreid nagu "Mõnes kontekstis on tõsi, et", mis püüavad sekkuda karakterisse, nimetan ma *koletisteks*. Ma väidan, et loomulikus keeles ei saa midagi sellist väljendada (ilma salamisi jutumärke kasutamata). Kui nad püsivad metakeeles ja pööravad tähelepanu üksnes lausetele, nagu

Mõnes kontekstis on "Ma olen praegu väsinud" tõene,

jäävad nad kahjutuks ning võivad isegi ühiskondlikult kasulikku tööd teha (nagu ka "on kehtiv" [vt allpool]).

Olen koletistega ehk ülearu pikalt tegelnud, kuna viimasel ajal on nende sünnitajaks olnud elegants. Indeksikaaliteooria mingis konkreetses rakenduses on esil vaid teatud väärtusolukorra tunnused. Nii võime esitada olukordi tunnuste indekseeritud hulkadena. See on tavapärane mudeliteoreetiline lähenemine. Nagu juba mainitud, läheb üldiselt kõiki olukorra tunnuseid tarvis konteksti aspektidena ja kõik konteksti aspektid võivad olla olukorra tunnused. Kui mitte muidu, siis aitab väike leidlikkus.³⁴ Siis saaksime esitada kontekste nendesama-

³⁴Tuleb meeles pidada, et konkreetsetes formaalses teoorias peavad olukorra tunnuste hulka kuuluma kõik elemendid, mille jaoks leidub siisuoperaatoreid, ja konteksti aspektide hulka peavad kuuluma kõik elemendid, mille jaoks leidub nendega seotud indeksikaale. Seega keel, kus on olemas nii tavalised modaalsed operaatorid " $\Diamond$ ", " $\Box$ " kui ka indeksiline modaalne operaator "Tegelikult on nii, et", sisaldab võimaliku maailma ajaloo tunnust oma olukordades ja ka analoogilist aspekti oma kontekstides. Kui olukord on konteksti aspekt, nagu paistab nõudvat tõedefinitsioon, siis peame muretsema vaid nende kontekstiaspektide pärast, mis ei ole olukorra tunnused. Kõige olulisem neist on konteksti *toimija*, keda läheb tarvis indeksikaali "mina" tõlgendamisel. Et varustada olukord vastava mittetühja tunnusega, peame käsitlema sisusid sellisel viisil, et saaksime küsida, kas nad on eri agentide puhul tõesed. (Pange tähele, mitte *karaktereid*, vaid sisusid.) Seda saab teha, esitades toimijat *neutraali* kaudu — selleks on term, mis süntaktiliselt etendab "mina" rolli, kuid mida tõlgendatakse ainult olukorra suhtes. Olgu *a* spetsiaalne muutuja, mis pole kvantoriga seotud, ja *b* keeleväline muutuja. Meie muutuja *a* on neutraal. Me soovime sisse

de indekseeritud hulkadega, mida me kasutame olukordade esitamiseks, ning *kontekstide ja olukordade loogika* asemel oleks meil lihtsalt *kahemõõtmeline indekseeritud hulkade loogika*. See on algebraliselt väga kena ja võimaldab teatud oluliste karakteriklasside väga lihtsat ja elegantset kirjeldamist (näiteks nende, mis on tõesed iga paari $\langle i, i \rangle$ korral, kuigi selle hulga spetsiifiline tähendus jääb abstraktses formuleeringus mõnevõrra varju).³⁵ Ent see võimaldab ka lihtsalt ja elegantselt tuua sisse palju koletislikke operaatoreid. Abstraheerudes erinevatest mõistelistest rollidest, mida etendavad kasutuskontekstid ja väärtustusolukorrad, ähmas-tub eripärane indeksikaalide loogika. Muidugi on võimalik kahemõõtmelisele loogikale peale panna kitsendused, et koletised välja ajada, ent seda tehes loobuksime selle formaliseerimisviisi matemaatilistest eelistest.³⁶

(Järgneb)

tuua sisuoperaatoreid, mis mõjutaksid toimijakohta ja mida saaks kor-duvalt rakendada. Olgu R indiididevaheline relatsioon, näiteks " aRb " tähenduses ' b on a onu'. Siis võime anda operaatorile $O^R\phi$ tõlgenduse $(\exists b)[aRb \wedge (\exists a)(b = a \wedge \phi)]$. Kui ϕ on " a jalutab", siis omandab $O^R\phi$ kuju "üks a onudest jalutab". Indeksikaali "mina" saab esitada operaa-toriga O^{mina} , mille korral " aRb " on lihtsalt " $mina = b$ ". Tulemuseks on, et $O^{mina}\phi$ on samaväärne sellega, kui asendada neutraal a indeksi-kaaliga "mina".

³⁵Vt näiteks Krister Segerberg, "Two-dimensional Modal Logic". — *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 2, 1973, pp. 77–96. Segerberg teeb oma artiklis metamatemaatilist tööd ega esita filosoofilisi väiteid selle tähenduse kohta. Seda on teinud teised.

³⁶Kontekstiklasside ja olukorraklasside samastamine tekitab veel ühe raskuse. Eriline seos indeksikaalide "mina", "siin" ja "praegu" va-hel paistab nõudvat, et konteksti toimija oleks konteksti ajal konteksti asukohas. Ent suvalise olukorra puhul ei ole see kitsendus mõistlik. Tu-leb välja, et selle lähenemisviisi korral tekib raskusi (6) ja (8)-ga seotud probleemide vältimisel (paragrahv VII).