

RAAMATUARVUSTUS

ERAPOOLIK ERAPOOLETU KIRIKULUGU

Arvustus Riho Saardi raamatule

Euroopa üldine kiriku ajalugu selle algusest kuni tänapäevani
(Tallinn: Argo, 2005)

Kiriku ajalugu võib kirjeldada väga mitmel moel. Alates Apostlite tegude raamatust (I saj lõpp), Kaisarea Eusebiose (u 260–u 339) teosest *Ekklesiastikes historias* ja Augustinuse (354–430) suurteosest *De civitate Dei* on seda kirjeldatud ajalooteoloogilisest vaatenurgast: kiriku ajalugu erineb “ilmalikust” ajaloost, sest ta on püha ajalugu (*historia sacra*), mis kulgeb Jumala vahetu juhtimise all ega allu maistele seaduspärasustele. Kiriku ajalugu on ühtlasi ristiusu võidukäigu ajalugu, kristluse ja paganluse, ortodoksia ja hereesia, Jumala ja saatana vahelise võitluse ajalugu. Varasel uusajal tegi kiriku ajaloo kirjeldamise paradigma läbi olulise muutuse – sellest ajast alates ei ole kiriku ajalugu enam mingi “ajalugu omaette”, vaid osa maailmaajaloost, mida valitsevad samad seaduspärasused, mis kehtivad ka “profaanajaloos”. Kiriku ajalugu desakraliseeriti ja taoline lähenemine võeti omaks ka enamiku teoloogide poolt, sest nagu on öelnud Rudolf Bultmann, on kirik kui pühade eshatoloogiline osadus “ainult paradoksaalsel viisil identne kiriklike institutsioonidega, mida me vaatleme kui maailmaajaloo sotsiaalset fenomeni”.

Riho Saardi raamat *Euroopa üldine kiriku ajalugu selle algusest kuni tänapäevani* püüab anda Euroopa kiriku ajaloost võimalikult terviklikku pilti. On mõistetav, et raamatu kirjutamise tingis eeskätt vajadus uue eestikeelse kirikuloo õpiku järele. XIX sajandi lõpust pärinev Friedrich Oehningeri *Ristikoguduse ajalugu oma käekäigus läbi aastasadade* (1908) peegeldab valgustusajastu-eelset ajalooteoloogilist

kiriku ajaloo nägemust ja ei vasta tänapäevase kirikuloo nõuetele. Ka 1960. aastatel kirjutatud käsikirjaline Hillar Põllu *Üldine kirikulugu* on nüüdseks suures osas iganenud, kusjuures seegi teos ei ole vaba ajalooteoloogilistest spekulatsioonidest (vt nt Põllu arutlust “deemonlikust võrgutusest”, mis peituvat gnostiliste süsteemide taga (teoses *Üldine kirikulugu*. I jagu: Vana-aja kirikulugu. 1. osa: Tunnistuskirik. Tallinn, 1960 (käsikiri), lk 227)). Carl Andreseni ja Adolf Martin Ritteri *Kristluse ajalugu* (I/1 Vana aeg. Tartu, 1998; I/2 Varakeskaeg-kõrgkeskaeg. Tartu, 2000) on pigem faktide kompendium kui käsitlus kiriku ajaloost; selles jääb vajaka sisulisest analüüsist. Kuidas õnnestub Riho Saardil seda lünka täita? Kuna mul puudub nii laiahaardeline eruditsioon nagu on Saardil, siis ei ole ma pädev hindama tema kõikide kirikuloo perioodide käsitlust ning pean piirduma eeskätt vana-ajaga, mis on minu uurimisteema.

Saardi julgus üritada luua uut eestikeelset ja tänapäeva nõuetele vastavat kirikuloo käsitlust on igati tervitav. Positiivne on seegi, et autor püüab oma kirikuloo käsitlusse kaasata uusi vaatnurki, mis on tänapäeva ajalooteaduses laialt rakendust leidnud, kuid mida eestikeelses kirikuloo kirjanduses on seni veel vähe kasutatud. Pean silmas sotsiaalajaloolist ja mentaliteediajaloolist lähenemist. Kuid raamatul on ka hulk puudusi. Alustan kõige väiksematest.

Sügavalt häiriv oli Saardi raamatut lugedes paljude nimede õigekiri. Nii räägitakse lk 23 *valentinistidest*, kuigi peaks olema “valentiniaanid”; lk 63 on juttu *pelagionismist*, kuigi õigem oleks “pelagianism”; lk 34 kohtab nimekuju *Thomas Aquinos*, kuigi peaks olema Aquino Thomas või Thomas Aquinost. Sama probleemi kohtab ka raamatu tagapoolsemates osades, mistõttu võib öelda, et raamat on nimede õigekirja seisukohast halvasti toimetatud.

Raamatus esineb ka faktivigu. Lk 24 väidab Saard, et Tooma evangeelium on loodud Egiptuses. See väide ei pea paraku paika ega tule enam kõne alla isegi hüpoteesina. Kuigi Tooma evangeelium leiti Egiptusest koos Nag Hammadi nn gnostilise raamatukoguga, on ometi kindel, et ta on tekkinud hoopis Ida-Süürias, kus apostel Toomas oli oluline. Süürias on tekkinud ka teised nn toomakirjanduse hulka kuuluvad

teosed (Tooma teod, (Atleet) Tooma raamat). Lk 27 mainitud Kl 2:8 nimetatud “filosoofia” ei tähenda kindlasti filosoofiat üldises mõttes, vaid mingeid konkreetseid usulis-filosoofilisi spekulatsioone, millega kirjas polemiseeritakse ning ei iseloomusta seega kristlaste suhtumist filosoofiasse kui sellisesse. Lk 41 väidab Saard, et Jeruusalemm oli pärast 70. aasta sündmusi muutunud paganlikuks linnaks nimega Aelia Capitolina. Sellenimeliseks linnaks muutsid roomlased Jeruusalemma siiski mitte pärast Jeruusalemma vallutamist ja hävitamist 70. a, vaid pärast juutide viimase roomlaste-vastase ülestõusu (Bar-Kohba ülestõusu) mahasurumist 135. a. Faktivigu leidub raamatus veelgi, kuid ehk piisab siintoodud näidetest.

On silmatorkav, et sageli esitab Saard iganenud ja teaduses ammu kõrvaleheidetud kontseptsioone ilma kommentaarideta, jättes nõnda mulje, et ka tema jagab neid. Näiteks lk 27 räägib ta XX sajandi alguse religiooniloolise koolkonna seisukohast, et kristlust võib pidada sünkretistlikuks religiooniks. Tänapäeva religiooniteadus ei räägi enam “puhastest” ja “sünkretistlikest” religioonidest, sest nagu on veenvalt näidanud nimekas saksa religiooniloolane Kurt Rudolph, on rangelt võttes igasugune religioon sünkretistlik, sest enamik religioone sisaldab endas mõjusid mitmest teisest religioonist. Rudolph ütleb, et “puhast religiooni” leidub ainult kabinetiteooriates, aga mitte ajaloos ja ta on veenvalt näidanud, et kirikuloolistes diskussioonides on olnud “sünkretism” samasugune sõimusõna nagu praegu “liberalism” EELK vaimulikonna hulgas. Ainus antiikajal teadlikult sünkretistlikult loodud usund on ilmselt manilus. Ka väitesse müsteeriumiusundi mõjudest kristlusele (lk 27), mis kuulus omaaegse religiooniloolise koolkonna raudvara hulka, suhtutakse tänapäeval kriitiliselt. On nimelt ilmnenud, et enamikul juhtudel on sarnasused kristluse ja müsteeriumiusundite vahel mitte vastastikused laenu, vaid lihtsalt fenomenoloogilised kokkulangevused ning nende ühised terminidki kuuluvad sageli hilisantiigi religioonimaailma ühisvara hulka. On ju müsteeriumiusundid tekkinud ja arenenud samas ajaloolises ja geograafilises ruumis, kus kristluski – Vahemere ruumis –, ning olles lunastususundid, kuuluvad nad ka fenomenoloogiliselt ühte religioonitüüpi.

Häiriv ja metoodilisest seisukohast vale on (eriti õpikuks mõeldud raamatus) ka hüpoteeside esitamine faktide pähe, nagu näiteks see, et Jeesus suri aastal 30 (lk 17) või et Peetrus suri 63. a. ja Paulus 64. a (lk 19). Uue Testamendi teadlased ja algkristluse uurijaid käsitlevad neid daatumeid vaid ligikaudsetena, sest ühte üldtunnustatud absoluutset algkristluse kronoloogiat ei ole (seda näitab eri uurijate dateeringute võrdlus).

Raamatus esineb väiteid, mis on küll iseenesest õiged, kuid mille puhul oleks oluline selgitada konteksti. Nii ütleb Saard näiteks lk 16, et osa Uue Testamendi eksegeete on seisukohal, et ainult 18% Jeesuse sõnadest on autentsed. Autor ei lisa juurde, et tegemist on ekstreemse seisukohaga Uue Testamendi teaduses, mida valdav osa uustestamentlasi ei jaga. Taoliste arvutustega on avalikkust šokeerinud näiteks Gerd Lüdemann, kes väidab ka, et apokrüüfsed evangeeliumid sisaldavad Jeesuse kohta palju rohkem autentset informatsiooni kui kanoonilised evangeeliumid. Selleski küsimuses on teadlaste enamik teist meelt. Lüdemanni seisukoht sunnib vägisi tõmbama paralleele veel suhteliselt hiljuti meiegi ajakirjandusest läbi käinud sensatsioonile seoses Juuda evangeeliumi avaldamisega, milles paljud nägid kanoonilistest evangeeliumidest autentsemat pärimust. “Autentse pärimuse protsentidest” rääkides oleks aus ühtlasi selgitada meetodeid, mille järgi taolisi otsuseid langetatakse.

Silmatorfav on Saardi kirikuloo käsitluses ka teatud selektiivsus materjali valikul. Loomulikult ei saa üks inimene käsitleda ühes raamatus võrdse põhjalikkusega kõiki teemasid, kuid vaatluse alt on jäetud välja näiteks selline varase kristluse ajaloo seisukohast oluline teema nagu gnoosis. Seda enam, et Saard mainib korduvalt gnostikuid ja gnoosist (nt lk 26, lk 29), gnostilisi õpetajaid, nagu Aleksandria Basileides (lk 42), ja gnostilisi rühmitusi, nagu valentiniaanid (lk 23), nimetamata sealjuures, et tegemist on gnostikutega. Vähemalt Markioni puhul, kellest Saard lk 23 pikalt kõneleb, oleks ta võinud mainida tolle teoloogi seoseid gnostilise traditsiooniga – mis siis, et need ei ole üheselt määratletavad. Vägisi jääb mulje, et Saard teeb gnostikute puhul sama, mida ta Eusebiosele ette heidab, kui too kirjutab Egiptuse

kristlusest – ta vaikib neist, sest “mitteortodokssetel ei saanud olla ajalugu” (lk 9). Põhjalikumat käsitlust oleks väärinud ka sellised varase kristluse mõistmise seisukohast olulised teemad, nagu kristlaste elu kreeka-rooma ühiskonnas ja koguduste sotsiaalne koosseis. Kui esimese puhul piirdub Saard peamiselt kristlaste suhtumisega filosoofiasse (lk 27jj) ja Rooma riiki ning riigi suhtumisega kristlastesse (lk 45jj), siis teise puhul nenditakse vaid, et “kuni teise sajandi lõpuni püsis kristlus peamiselt vaeste ja orjade religioonina” (lk 56) ning tõstetakse esile naiste suurt osakaalu varases kristluses (lk 58). Et esimestel sajanditel moodustasid kogudustes enamuse vaesematest ühiskonnakihtidest pärit inimesed, on kirikoolaste poolt üldtunnustatud tõsiasi, kuid kindel on siiski, et suurem osa neist olid vabad inimesed, mitte orjad, nagu omal ajal väitis Karl Marx. Oleks oodanud, et Riho Saard püüab ka sellise koguduste sotsiaalse koosseisu põhjusi analüüsida. Paraku ta seda ei tee. Ka naiste suur roll varases kristluses on olnud vaieldamatult suur, kuid tundub, et nagu feminist Elaine Pagels oma kuulsas teoses *The Gnostic Gospels* (1979), nii idealiseerib Saardki naiste positsiooni kogudustes. Et varases kristluses moodustasid lesed eraldi “seisuse”, on varakristluse uurijate poolt juba ammu äramärkimist leidnud, kuid väide “kodukogudustest, mida juhtisid lehestunud naised” (lk 46) ei ole siiski allikalikelt põhjendatud ja kuulub küll rohkem ilukirjanduse kui ajaloo valda.

Saardi teoses leidub veel teisigi müstifikatsioone. Nii väidab Saard nt lk 58, et Pauluse poolt Rm 16:7 mainitud apostel Junias olevat olnud algselt naine nimega Junia, kuid kuna kirikus oli valdav naisi alavääristav hoiak, asendati tema nimi mehenimega. Tegelikult ei ole tolle apostli nime algkuju selge, ja kui see on olnud ka naisenimi Junia, ei saa sellest veel järeldada nime asendamist mehenimega misogüünsetel kaalutlustel. Sama põhjendamatu on ka Saardi väide, et “Johannese evangeeliumi järgi oli mehe ja naise kehadel sisemise kvaliteedi erinevus” (lk 71). Teha taoline üldistus selle põhjal, et “ühel pool ei tohtinud Kristuse naissoost jünger puudutada teda, vaid ainult vaadata; teisel pool oli aga meesjüngril luba ja käsk puudutada teda (Jh 20:17, 27) (*ibid.*)”, on täiesti meelevaldne. Arutledes küsimuse

üle, kes oli Jeesuse isa, jõuab Saard järeldusele: “Gabriel, kes Maarjat külastas, võiks küll viidata sellele, et see võis olla isik, kes oli seotud ametliku religiooniga, templiteenistusega või oli tegu rabiga või mõne prohvetiga, sest nimi Gabriel tähendab tõlkes “jumalamees”” (lk 16). Sellised Dan Browni *Da Vinci koodi* stiilis “põrutavad paljastused” on küll praegu väga moes, nad müüvad ja leiavad uskujaid isegi haritud inimeste hulgas, kuid teaduslikus teoses (veel enam aga õpikuks mõeldud raamatus) on nad kohatud ja kahandavad raamatu akadeemilist tõsiseltvõetavust.

Näib, et Riho Saard püüab üldse oma lugejaid šokeerida ja irriteerida. Lisaks müstifikatsioonidele näitavad seda ka tema üksikasjalikud ekstreemsuste ja vägivalda kirjeldused, mida leidub raamatus rohkesti. Mõned näited: “Kui naine tahtis oma hinge päästa, tuli tal kõvasti pingutada, et saada mehe-taoliseks. [---] Tähtsaim oli, et naise keha ei oleks ära tuntud naise kehana, mistõttu kõik naise seksuaalsusele ja emadusele viitav tuli hävitada, nii et selles ei oleks alles jäänud midagi, mis n-ö tõmmanuks mehi naistesse. [---] Nii pidid naised kõigepealt riietuma selliselt, et nende naiselikke tunnuseid ei oleks märgata. Nad pidid maha lõikama oma juuksed, kandma näokatet, kõnelema võimalikult madala häälega, imiteerima liikudes meeste kõnnakut, mitte pesema ennast saunas koos abielus olevate naistega, et juhuslikult mitte näha nende hulgas rasedaid. Pideva Kristus-Peigmeest rõõmustava paastumise tagajärjel tõmbusid kokku nende rinnad ja lakkas ka menstruaatsioon, ning kõige lõpuks tuli neil lasta ennast ka ümber lõigata. Mõnel puhul nagu näiteks palju sajandeid hiljem ka 18. sajandi Veneemaal sündinud skopetside (kohitsetute) liikumises lõigati naistel ära välised suguorganid, rinnanibud ja isegi rinnad tervenisti” (lk 71); “Avalikud homode tükeldamised toimusid 528. aastal. [---] Tavaliselt raiuti homoseksuaalidel maha käed” (lk 94–95); “[---] kangekaelsed ikoonimaalijad (ka ikoonikirjutajad) tehti pimedaks või vigastati nende käsi. Grupp püha Theodosia poolt juhitud nunnide, kes tõmbasid Kristuse pilti purustama saadetud sõdurilt redeli alt ära, aga hukati. Ühte ikoonidest saadud hõõguvate sütega” (lk 99). Sellelaadsed kirjeldused läbivad

kogu Saardi raamatut. Kiriku ajalugu tuleb küll käsitleda “midagi maha salgamata ja midagi ilustamata” (lk 13) ja keegi ei eita, et nii nagu inimkonna ajaloos, kohtab ka kiriku ajaloos vägivalda, kuid küsimus on selles, mida ajaloo kirjeldamisel rõhutatakse. Kuna Saard armastab vägivalla puhul detaile kirjeldada, ja taolisi kirjeldusi on tema raamatus ülirohkesti, jääb vägisi mulje, et kiriku ajalugu ongi olnud eeskätt kurioosumite ja vägivalla ajalugu, nagu seda kujutasid omal ajal ka “teaduslikud” ateistid. Võiks oletada, et müstifikatsioonide ja üksikasjalike vägivalla kirjeldustega taotleb Saard oma lugejate hulgas odavat populaarsust (või suuremat raamatu müügi), kui selle tagant ei paistaks selgesti tema enda erapoolik suhtumine Piiblisse, ristiusku ja kirikusse. Saard ütleb juba oma raamatu eessõnas, et Euroopa vabaduse, vendluse ja võrdväarsuse aadete kõrval “on Piibel ja kristlus mõjutanud ja kujundanud ka Euroopa pimedamat poolt, kuhu kuuluvad ususõjad, inkvisitsioon, juudiviha ja häbi- ning süükultuuri nähted” (lk 6) ning avaldab ka lõppsõnas lootust, et “uuel sajandil õpib suurem osa eurooplastest olema religioossed või spirituaalsed ilma kirikuta ja selle õpetuse abita” (lk 398).

Juba rooma ajaloolane Cornelius Tacitus (u 55–120) seadis eesmärgiks, et ajalugu tuleb kirjutada *sine ira et studio*. Ajaloofilosoofid vaidlevad küll selle üle, kuivõrd erapooletult on üldse võimalik ajalugu kirjutada ning sageli on nii, et ennast erapooletuna väljapakkuvad autorid on osutunud hilisema uurimise seisukohalt eripoolikuteks. See kehtib näiteks Gottfried Arnoldi (1666–1714) kohta, kelle teost *Unparteiysche Kirchen- und Ketzerhistorie* võib tänapäeval hinnata kui protestantluse apoloogiat, milles üksnes hinnangud paljudele kirikuloo isikutele ja sündmustele (ketserid ja ketserlikud liikumised) on varasemas kirikuloo kirjanduses leiduvatest radikaalselt erinevad: need, keda Eusebios kujutas kõige ohtlikumate kiriku vaenlastena (nagu näiteks gnostikud), on Arnoldil kõige vagamad kristlased, keda enamik ei mõistnud. Sarnast teed läheb ka Riho Saard: tahtes esindada “kriitilist ja erapooletut kiriku ajalugu”, mis olevat võidelnud endale Eestis koha kätte alles 1990. aastatel (Saard, lk 13), vastandab Saard oma käsitlust kiriku ajaloost varasematele käsitlustele. Tulemuseks on revisionistlik

ajalookäsitlus, mis meenutab tänapäeva Eestis levinud marurahvuslikku ajalookäsitlust, milles kõik, mis nõukogude ajal oli hea, on nüüd halb. Tahtes kiriku ajalugu desakraliseerida, langeb Saard teise äärmusesse ja maalib kirikust ja ristiusust nii musta pildi, et siin võiks juba rääkida kiriku ajaloo demoniseerimisest. Paradoksaalsel kombel seisab see kiriku ajaloo sakraliseerimisele sama lähedal nagu äärmusfeminism on äärmusliku patriarhaalsuse analoog. Saardi teose peapuuduseks on seega tendentslikkus, mis on tingitud autori erapoolikust suhtumisest käsitletavasse ainesse. Ta ei ole suutnud järgida tänapäevase kiriku ajaloo (ja üldse ajaloo) kirjutamise kahte metoodilist üldpõhimõtet, milleks on (nagu Saard ka lk 13 ise ütleb) erapooletus ja kriitilisus. Seepärast (ning eelnimetatud puudusi arvestades) ei soovita ma Riho Saardi teost *Euroopa üldine kiriku ajalugu selle algusest kuni tänapäevani* kasutada õpikuna kõrgkoolides.

Jaan Lahe

VASTUS

TEOLOOGIAMAGISTER JAAN LAHELE

Eesti tuntud gnoosise-uurija Jaan Lahe on võtnud ette arvustada minu raamatut *Euroopa üldine kiriku ajalugu selle algusest kuni tänapäevani* (2005). Mulle teadaolevalt on ta esimene, mis teeb arvustuse minu kui raamatu autori jaoks ka erilisemaks. Kuigi Jaan Lahe on kirjutanud arvustuse üksinda, on mul siiski mitu põhjust arvata, et ta ei ole seda teinud isoleerununa. On ju selle raamatu üle arutletud mitmesugustes suletud ja avalikes listides, kuluhaarides ja teoloogiaga tegelevates õppeasutustes.

Jaan Lahe nimetab minu raamatut õpikuks, mida see muidugi ei ole, sest selle koostamist ei ole tellinud ei Eesti Vabariigi Haridusministeerium ega ka ükski Eesti era- ja avalikõiguslikest ülikoolidest. Raamatu eessõnas on öeldud, et see on sündinud minu kümneaastase

õpetajapraktika töö viljana ja ei ole selliselt midagi muud, kui ühe hermeneutilise protsessi tulemus. (Vt Eesti Kirik nr 44, 26.10.2005 “Euroopa kirikulugu eestlastele”; nr 51, 14.12.2005 “Riho Saard tegi ajalugu”.) See ei tähenda muidugi, et oma loengutes ei kasutaks ma seda ka õpikuna, sest raamatu alusmaterjali põhiosa ju moodustasidki minu üldise kirikuajaloo loengud. Seepärast kõlab väga kategoorilisena Jaan Lahe soovitus mitte kasutada raamatut õpikuna kõrgkoolides. Kuid millised on Jaan Lahe poolt esitatud soovituse põhjendused? Kas need on tõesti nii kaalukad, et tema lõpphinnanguga vaikides nõustuda ja oma ainekäsitlest loobuda?

Jaan Lahe alustab nimede õigekirjast ja ma ei saa eitada, et teksti on jäänud toimetamisest hoolimata tähevigu, kuid need ei ole õnneks teksti sisu- ja tervikmõtte asjus eksitavad. Raamatus esinevad nii “pelagionism” kui ka “pelagianism” ja olen nõus, et siin saab tõesti ette heita keskpärast toimetamist. Eri keele- ja kultuuriruumides on nimede ja isikunimede kirjutamine tööpoolest vägagi erinev, mistõttu ühte ainuõiget ei ole olemas. Kuid mis puutub lk 34, 117 ja 163 esinevasse *Thomas Aquinos*’esse, siis loen seda õnnetuks näpukaks ja keskpärasest toimetamisest johtuvaks veaks. Kõikjal mujal raamatus on nimi õieti. Muuseas ka Saksi kuurvürsti Friedrich Targa puhul on raamatusse jäänud selline ebajärjekindlus, et kord on Friedrich ja kord on Fredrik. Kirikuloolane Owen Chadwick kirjutab oma reformatsiooni käsitlevas teoses Frederick “the Wise” of Saxony. Euan Cameron aga Friedrich “the Wise” of Saxony. Skandinaavias on jällegi levinud nimekuju Fredrik. Kasutades oma töös rohkem viimast, kuigi raamatus esinevad mõlemad, nii Friedrich Tark (lk 191) kui ka Fredrik Tark (lk 211), siis seletubki see minu skandinaavialiku kontekstiga. Kuid midagi katastrofaalset ma selles ei näe, sest ma ei ole ju ometi konstrueerinud mingit päris uut ja enneolematut nime. Olen täiesti nõus, et võimaliku täiendatud kordustrüki korral tuleb teostada uus toimetamine ja isikunimed ühtlustada.

Olen Jaan Lahele tänulik faktivigadele osutamise eest. See kinnitab veel kord, et kuigi nimetatud peatükid luges eelretsenseerivalt läbi EELK Usuteaduse Instituudi Uue Testamendi õppetooli tollane dotsent

Randar Tasmuth, siis jäid temalegi need kahe silma vahele. Siit järeldus, lugejaid olgu alati rohkem. Üles loetud faktivigadest on tõsisemat laadi Aelia Capitolinaga seotud faktiviga. Tooma evangeeliumiga seotut ei võiks nimetada faktiveaks, sest pole olemas niisugust fakti, mis kindlalt ja kõike ümberlukkavalt lõplikult kinnitaks, et Tooma evangeelium on kirjutatud just Ida-Süürias, eriti veel, kui mõned piibliteadlased pakuvad hüpoteetiliselt välja selle täpseks kirjutamiskohaks Edessat ning päris loobutud ei olda ka hüpoteesist, et see kirjutati Egiptuses (vt Jaan Lahe. Sissejuhatus. *Tooma evangeelium*. Johannes Esto Ühing, 2005, 8). Pigem on Tooma evangeeliumi Ida-Süürias kirjutamise puhul tegemist hüpoteesiga, millel on senini üksnes suur tõenäosus olla tõene. Oma raamatus tahtsin öelda, et koptikeelne kirjandus jäi väljapoole kaanonit, sest kopti kristlust peeti mitteortodoksseks. Tooma evangeeliumit seostati aga just kopti kristlusega. Hoopis arusaamatuks jääb, mil viisil lk 27 mainitud Kl 2:8 on faktiviga. Just selliselt sõnastatud seisukohad tõidki endaga kaasa selle, et kristlased (populaarkristlus) hakkasid võõrastama filosoofiat kui niisugust. Kirikuisade suhe antiikfilosoofiaga oli muidugi palju mitmekülgsem, mille tagajärjel katoliiklikus teoloogias muutus domineerivaks aristotelism ja ortodokslikus teoloogias platonism. Kõigest sellest ei ole raamatus sugugi vaikitud.

Jaan Lahe on häiritud, et raamatus viidatakse XX sajandi alguse religiooniloolise koolkonna seisukohale, et kristlust võib pidada “sünkretistlikuks religiooniks”. Lahe nimetab seda iganenud ja kõrvaleheidetud kontseptsiooniks, sest tänapäeva religiooniteadus ei räägi enam “puhastest” ja “sünkretistlikest”, kuna ainult sünkretistlikud ongi. Niisiis ei öelnud ka Lahe midagi muud ja uut. Koolkonna seisukoha ainult põgusas mainimises (lk 27) ei oska ma Jaan Lahe taoliselt näha nii suurt viga. Pealegi pole ma kusagil raamatus kirjutanud kristlusest kui “puhtast” religioonist. Suur osa varakristlastest mahtus nn *incerti* mõiste alla ehk nad olid juba oma religioosuses praktikas eri usundite vahel kõikumajad, sobitajad ja sünteelijad. Sünkretismi teoreetikud kasutavad nii mõiste kui ka selle sisu avamisel teatavat tüpologiseerivat kronoloogiat, mille järgi assimilatsioon saavutanud sünkretistlikku tervikut võib tinglikult võttes nimetada ka “puhtaks”. Seda sellepärast,

et assimilatsiooni saavutanuna ei või varem eristatavaid sünkretistlikke tunnusjooni enam üksteisest selgesti eristada. Niisugune “puhas” tervik võib alustada oma uut sünkretistlikku ringlust. (C. Colpe, Syncretism. Eliade, M. (ed.) *Encyclopedia of Religion*. Vol 14 (1987)) Väga õige on Lahe kommentaar, et kristluse ja müsteeriumiusundite vahel on fenomenoloogilisi kokkulangevusi. See ei välista aga mitte kuidagi müsteeriumiusundite mõju kristlusele, mis on samuti hästi dokumenteeritav. Faktiveaks tuleks aga lugeda Jaan Lahe väide, et ainus antiikajal teadlikult sünkretistlikult loodud usund oli manilus. Teadlikult sünkretistlikuna loodi Aleksandrias III sajandil eKr egiptusekreeka religiooni spetsialistide poolt näiteks ka Serapise kultus (S. J. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 25. Leiden 1972)

Jaan Lahe tõstatab meetoodilisest seisukohast lähtudes küsimuse hüpoteeside esitamisest kui faktidest. Kui täpne olla, siis olen ma Jeesusega seoses ainult ühte konkreetset aastat julgenud lugeda “päris kindlaks”, tema surma-aastat 30. Selle aasta paikapidavuses üldiselt suurem osa ajaloolasi ei kahtle ja see on ka ainus Jeesuse elulooga seotud daatum, milles võib nii “täpselt” kindel olla. Judea maavalitseja Pontius Pilatuse valitsusaega (26–36) võib pidada usaldusväärseks ajaliseks raamiks Jeesuse surmaaja määramisel. Johannese evangeeliumi järgi suri Jeesus 14. niisanikuul ehk 7.4.30 (Gerhard Kroll). Vähesed pakuvad, et see toimus 3.4.33. Kuid seda daatumit peetakse mõningaid teisi sündmusi arvestades siiski juba liiga hiliseks. Apostel Paulus pöördus oma tunnistuse (Gl 1:11–2:1) kohaselt ca 35. aastal Damas-kuses, kaugel Jeruusalemmast ja liitus helleniseerunud kristlastega. See aga eeldab, et nn Jeesus-liikumisel oli olnud juba piisavalt aega, et levida ja hargneda. Samas olen ma Lahega nõus, et Peetruse ja Pauluse surma-aastaid tuleb võtta ebatäpsetena, kuigi ka selles osas kaldutakse olema kindel, et mõlemad hukati keiser Nero ajal 64. aastal. Mõned ajaloolased kalduvad apostel Peetruse puhul toetama siiski 63. aastat.

Jaan Lahe puudutab ka Jeesuse sõnade 18% autentsuse küsimust. See on palju rohkem eksegeetide kui kirikuajaloolaste otsesesse uurimisvaldkonda jääv probleem. Sellegipoolest ei nimetaks ma seda ekstreem-

seks seisukohaks. Olgu selgituseks öeldud, et grupp ameerika eksegeete tõstatas 1980. aastatel uuesti küsimuse: mida Jeesus tegelikult ütles? Küsimus oli vana, aga meetodid uued. Kuueaastases teadusprojektis osales rohkem kui 200 teadlast ning nende töö tulemused kajastuvad teoses *The Five Gospels*. (Polebridge Press, 1993). Selle järgi oleks Markuse evangeeliumis esinevatest Jeesuse sõnadest 12% autentsed, Matteuse evangeeliumis 20%, Luuka evangeeliumis 30% (Tooma evangeeliumis sama autentsuse protsent) ja Johannese evangeeliumis ainult 0,1%. Tooma evangeeliumi nii kõrge protsent kinnitaks ka Gerd Lüdemanni hüpoteesi, kuigi jah, nii nagu piibliteadlased ütlevad, ei lisa apokrüüfsed evangeeliumid Jeesuse autentsetele sõnadele midagi niisugust uut, mida sünoptilised evangeeliumid juba ei sisaldaks. Tooma evangeelium ei sisalda näiteks eshatoloogiat, mida ei sisalda ka Johannese evangeelium, ja nii ongi järeldatud, et eshatoloogia ei kuulu- nud Jeesuse õpetusse. Nii kaua, kui me ei lepi üksnes hindude või laiemalt idapärase vaatega reaalsele maailmale ja ajaloolle, ning jätkame ajalooliste küsimuste küsimist, tuleb autentsuse väljaselgitamisega tegeleda, kusjuures vältida ei saa ka ajaloolise Jeesuse küsimust, mis sest, et kirikliku teoloogia jaoks on see ebaoluline või nagu ütleb kusagil Uku Masing, et olekski palju loota, et teoloogil oleks ajaloolist meelt.

Ma ei saa mitte kuidagi nõustuda J. Lahe väitega, et olen vaikinud kirikuisa Eusebiose kombel gnostikutest kui mitteortodoksidest. Gnostikutest ei ole selles raamatus vaikides mööda mindud, seda peab ka Lahe tunnistama. Pealegi on minu kriitiline arvustaja publitseerinud heatasemelise uurimuse gnoosisest ja algkristlusest ning aitab täita seda lünka. Seda olen ka raamatu kirjutamisel arvestanud ja Lahele selles seoses oma raamatus ka viidanud (lk 29). Piiratud mahu juures, mis paratamatult on sundinud rakendama selektiivsust, olen ma lask- nud siiski ka mitteortodokssete häälel kõlada (nt pelagianistid, ariaanid, monofüsiidid, katarid, bogomiilid jt).

Ei ole ma ka unustanud naiste rolli algkirikus, mida varasematel aegadel on nii sageli tehtud, et sellega jõuti isegi harjuda. Naiste (lesk- naiste) tähtis roll kodukogudustes ei ole kindlasti mingi ilukirjanduslik fantaasia, nagu pole müstifikatsioonid ka Jaan Lahe poolt siin loetletud

näited. Siin ma ei saa arvustajaga nõustuda. Jaan Lahe nimetab küll Elaine Pagelsit feministiks, aga jätab mainimata, et tegemist on Princetoni ülikooli professoriga ja varakristluse ajaloo tunnustatud teadlasega, kelle kirjutatud uurimust *The Gnostic Gospels* peetakse üheks parimaks varakristlust ja gnostitsismi käsitlevaks teoseks. Raske on nõustuda Lahe väitega, et Pagels on teadlikult idealiseerinud naiste positsiooni varakristlikes kogudustes. Pagels on näidanud algallikatele toetudes üsna veenvalt, et gnostilised suunad käsitlesid naist ja meest võrdväärsena, mida tõendab ainuüksi kas või juba nende jumaluse kui *matropater* käsitlus. III sajandiks oli selline võrdväärsus kiriklikes ametites kaotanud oma väärtuse. Pagels ei ole salanud, et osa gnostilistest autoritest pidas meest naise suhtes ülimuslikuks, mis ei olnud ju üllatav, sest sellised põhitõed olid omandatud oma sotsiaalsest kogemusmaailmast. Nii ei saa nõustuda, et ta oleks olnud idealiseerija.

Võin küll nõustuda sellega, et olen olnud ingel Gabrieli kuju võimalikus lahtiseletamises ja demütologiseerimises inimeseks liiga julge ja kaugeleminev. Aga eks Piibli salakirja tule meil lakkamatult lahti seletada ka muudel juhtudel. Inimese Jeesuse bioloogilise isa küsimust võib puht teoloogilistelt positsioonidelt vaadatuna pidada mitte eriti intelligentseks juhul, kui seda ei seostata mingite võimalike rassiteoreetiliste eesmärkidega. Siin ongi oluline erinevus teoloogi ja ajaloolase eesmärkides, küsimistes ja vastustes. Olgugi, et autentseid allikaid täpselt vastamiseks ei ole, on teoloogidel erinevalt ajaloolastest olemas täpsed vastused. Kuid, mis on inimese Jeesuse juures ajaloolises mõttes üldse täpne? Paaegu mitte midagi. Sellegipärast ei ole “inimese Jeesuse”-küsimus rumal, eriti veel, kui algkirikus oli gruppe, kes pidasid Jeesust ainult inimeseks. Nende konservatiivsete juudakristlaste vaated kajastuvad ka Uues Testamendis (Mk 10:18; Ap 2:22–36; Ap 10:38–43; Ap 17:31) kohtades, kus pole kõiki Jeesuse inimlikke jooni õnneks ära “tsenseeritud”.

Kirik on inimlik looming, mille loomisest inimene Jeesus ise osa ei võtnud, kuid mille sai hiljem ehitada Jeesusega seotud pärimuste ja uskumuste hilisematele teoloogilistele tõlgendustele. Seejuures teatud seiku moonutades, mis toimus juba aramea keelest kreeka keelde

tõlkimisega, ja teisi kõrvale jättes ning uusi lisades. Miks nii tehti, missugune oli protsessi kulg või mingite formuleeringute protseduurline käik, on ajaloolase esmaülesanne. Ajaloolase keel on primaarselt demonstreeriv keel ja siis alles sofistlik ehk tõlgenduslik. Hoolimata sellest, kas me jõuaksime näiteks sellisele äratundmisele, et kirik on pettus, ideoloogia, müüt, ja tegelik religioon on midagi sellele vastandlikku, ei saa kirikuajaloolane jätta kõrvale kirikut kui objekti. Kirik on talle objekt ja sellest peab kirikuajaloolane rääkima. Kindlasti ei saa kirikuajaloolane nõustuda, et eklesioloogilisest teoloogiast lähtuvalt kehtestataks mingid moratooriumid küsimuste ja teemade osas, mida ei tohi küsida ja uurida. Ükski küsimus ei jää pikaks ajaks varju. Akadeemilises mõttes on kirikliku kirikuajaloo, mille eesmärgiks oli kasvatada kirikule liikmeid ja olla neile mingiks usulis-pedagoogiliseks abivahendiks, aeg ammugi möödas. Nii nagu on möödas ka futuristide aeg, kes kasutasid ajalugu selleks, et ennetada tulevikku. Ajalool ei ole teleoloogiat, ei ole ettekavatsetud viisaastaku või eshatoloogilise täitumuse kava. Aeg ei ole nii läbipaistev ja nii selge, et seda võiks ja saaks eeldada. Seda on püütud teha, aga ennustatud lõppude saabumised on kõik osutunud vääradeks. Kirikul oleks aeg loobuda oma eripära ja missionismi viljelemisest.

J. Lahe kirjutab: “Näib, et Riho Saard püüab üldse oma lugejaid šokeerida ja irriteerida.” Huvitav, kuidas J. Lahe teab, mida “Saard püüab”? Arvustajana on tal lugedes tekkinud mingi oma mulje, mille ta autorile projitseerib. Ekstreemsused ja vägivalda kirjeldused kuuluvad ajaloolase demonstreeriva keele juurde, kuid antud hetkel on need üldisest kontekstist välja rebitud nii, et tekiks mulje, nagu sellistest kirjeldustest ca 400-leheküljeline raamat põhiliselt koosnekski. Siin ei ole minu arvustaja suutnud enam jääda erapooletult ausaks, vaid on laskunud kergelt demagoogiasse. Piibel sisaldab tavalugeja jaoks üllatavalt palju vägivalda ja ekstreemsusi, nii et mõned usundiloolased on kirjutanud seetõttu isegi deemonlikust Jumalast, ometi ei kurda eksegeedid nende rohkuse ja võikuse üle. Kiriku ajalugu on osa inimkonna ajaloost, see on väga inimlik ajalugu, kus segunevad humaansus ja antihumaansus. Religiooni ilu on väga sageli mähitud ajaloo inetusse.

Lõpetuseks heidab Jaan Lahe mulle ette erapoolikut suhtumist Piiblisse, ristiusku ja kirikusse ning koguni kiriku ajaloo demoniseerimist. Viimasega toob ta oma akadeemilisust taotlevasse arvustusse sisse maagia ja mütoloogia dimensiooni, millega pole mul midagi arukat peale hakata. Kaudselt esitatakse demoniseerimissüüdistus nii ka paljudele tänapäevastele ajaloolastele ja ülikooliteoloogid, kelle käsitlusviise olen endale eeskujuks võtnud. Jaan Lahe esitatud demoniseerimise ja revisionismi süüdistuse taga võib talle lisaks kuulda ka ühe EELK emeriteerunud tegevvaimuliku hinnangulist otsust, mis mind väga ei üllata. Jaan Lahe poolt tsiteeritud kohad ei paku suuremat kinnitust sellisteks väideteks, sest ma ei ole toonitanud ainult Piibli negatiivset mõju, vaid ka selle positiivset mõju. Sama kehtib kristluse kui religiooni kohta. Niisiis ei ole ma tegelenud kiriku ajaloo demoniseerimisega ega diviniseerimisega, vaid pigem demütologiseerimisega. Raamatu lõpus sõnastatud tulevikku suunatud vaade on paljude religioonisotsioloogide vaade nii kiriku kui ka selle õpetuste suhtes, ja sellisena ei ole ma sugugi nii erandlikult originaalne. Jääb mulje, et minu arvustaja siin ja mitmed kiriklikud arvustajad mujal tahavad mulle vägisi selgeks teha, et on olemas mingi objektiivne tõde, objektiivne institutsioon oma objektiivse õpetusega, mis ütleb, kuidas mina ja teised ajaloolased peaksime kirikust kirjutama, mida uskuma, tõestama, õpetama. Teadusfilosoof Enn Kasakut tsiteerides on “selline objektiivsus ühe seltskonna subjektiivsus.”

Tuleb tunnistada, et erapooletult ja ausalt alustanud Jaan Lahe on muutunud oma arvustuse lõpuosas erapoolikuks ja emotsionaalseks, mis kahandab arvustuse akadeemilist väärtust ja mõnetist ausust minu silmis. J. Lahe soovitus mitte kasutada minu raamatut õpikuna kõrgkoolides kõlab väga pretensioonikalt. Tema esitatud argumendid ei ole siinkirjutaja jaoks selliseks lõpphinnanguks kaugeltki piisavad ja põhjendatud ning peavad peituma sellisel juhul sootuks milleski muus, mida arvustaja ei ole esitanud.

Riho Saard

Tallinnas, jaanuar 2007