

JEEBUS TEKSTIS JA AJALOOS

Ajaloolise Jeesuse uuringu problemaatikast mäejutluse näitel¹

Ain Riistan

1. SISSEJUHATUS: AJALOOLISE JEEBUSUSE PROBLEEM JA NÄIDISTEKST

Ajaloolise Jeesuse kohta kirjutatud tööde hulk on aukartustäratav. Craig Evansi poolt koostatud bibliograafia² toob ära 1302 nimetust kõige olulisemaid monograafiaid ja artikleid. Raamatu ilmumise ajast on uurimine saanud uut hoogu ning juurde on kirjutatud rida rahvusvaheliselt olulisi teoseid.³ Samas on kõigi nende arvukate uuringute üheks märkimisväärseks tunnusooneks (ja ühtlasi ka uuringute paljususe jätkuvaks põhjuseks) konsensuse puudumine enamiku uurijate seas isegi „Jeesuse ajaloo” põhiküsimusis. Kuna allikad, mida kasutatakse, on fragmentaarsed, siis osutub Jeesuse elu rekonstrueerimine suuresti uurija töömeetodi, maailmavaateliste eelduste ja kujutlusvõime viljaks – ja seda isegi kõige laialdasemalt tunnustatud teadlaste puhul.

William Hamilton toob seda olukorda skeptiliselt summeerides esile

¹ Käesolev artikkel on valminud ETF grandi 6754 toel. Artikli paralleelne ümbertöötatud variant on sellesama grandi raames kirjutatud Kaitseväge Ühendatud Õppeasutuste toimetiste „Proceedings of the ENDC 12” jaoks pealkirjaga „About the background of the command to love your enemies in the Sermon of the Mount”.

² Craig A. Evans, *A Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (Leiden: E. J. Brill, 1989). Raamatu täiendatud trükk pärineb aastast 1996.

³ Nt Stanley E. Porter loetleb 19 autorit, kes on ajavahemikus 1988-2000 selles valdkonnas olulisi teoseid kirjutanud. Seejuures on tegu valikulise loendiga, mis ei püüdle ammendavusele. Vt Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 62. Alates aastast 2003 ilmub kaks korda aastas ajakiri *Journal for the Study of the Historical Jesus* (JSHJ).

kolm võimalikku seisukohavõttu⁴: (1) Rudolf Bultmann ja teised eksistent-
sialistlikud teoloogid on tõdenud, et ajaloouringud ei võimaldagi meile
vahetut ligipääsu Jeesusele. Maksimaalne, mida teada võime (ja vajame),
on, et ta on tulnud. Usk lähtub teistelt alustelt.⁵ (2) Albert Schweitzer ja E.
P. Sanders tema jälgedes on olnud optimistlikumad. Ajaloouring annab
meile Jeesusest küll midagi teada, ent tänapäeval ei ole meil sellega kuigi
palju peale hakata.⁶ (3) Kahe eelmise positsiooni kombinatsioonina kõlab
tsitaat John Bowdenilt: „Tõenäoliselt teame me Jeesuse kohta üsna palju.
Raskus on selles, et me saame väga harva (kui üldse) olla kindlad selles,
mis see täpselt on.”⁷

Seisukohad 1 ja 2 lähtuvad seejuures spetsiifiliselt kristliku usu ja
piibliteoloogia positsioonidelt, kolmas on aga esitatud üldisema piiblitea-
duste ajaloouringu probleemina. Käesolevas artiklis üritangi avada selle
kolmanda seisukoha tagamaid. Aluseks võtan siinkohal ühe teksti UT-st,
Jeesuse mäejutlusest, kirjeldan sellega seotud probleeme ja siis nende val-
guses seda, kuidas antud teksti viimase kahekümne aasta vältel piiblitea-
dustes mõistetud on. Tekst ise on järgnev (Mt 5:38-48):

Te olete kuulnud, et on öeldud: Silm silma ja hammas hamba vastu! Aga
mina ütlen teile: Ärge pange vastu inimesele, kes teile kurja teeb, vaid kui
keegi lööb sulle vastu paremat põske, keera talle ka teine ette! Ja sellele,
kes tahab sinuga kohut käia ning võtta su särki – jäta talle ka kuub! Ja kui
keegi sunnib sind käima ühe miili, mine temaga kaks! Anna sellele, kes
sinult palub, ja ära pööra selga sellele, kes sinult tahab laenata! Te olete
kuulnud, et on öeldud: Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast! Aga
mina ütlen teile: Armastage oma vaenlasi ja palvetage nende eest, kes teid
taga kiusavad, et te saaksite oma taevase Isa lasteks – tema laseb ju oma
päikest tõusta kurjade ja heade üle ning vihma sadada õigete ja ülekoht-
tuste peale! Sest kui te armastate neid, kes teid armastavad, mis palka te
saate? Eks tõlneridki tee sedasama? Ja kui te üksnes vendi tervitate, mida
erilist te siis teete? Eks paganadki tee sedasama? Teie olge siis täiuslikud,
nõnda nagu teie taevane Isa on täiuslik!

⁴ William **Hamilton**, *A Quest for the Post-Historical Jesus* (New York: Continuum, 1994), 19.

⁵ Eesti keeles vt Arne **Hiob**, „Kes oli Jeesus? Küsimus ajalooliselt autentsest Jeesuse-
pärimumistikust” – *Vikerkaar*, 1-2 (2008), 108j ja Ain **Riistani** artiklit „Võõra” kategoo-
ria evangeeliumide hermeneutikas. Veelkord võõras Jeesus” käesolevas kogumikus.

⁶ Eesti keeles vt *ibid.*, 41-42 ja 52.

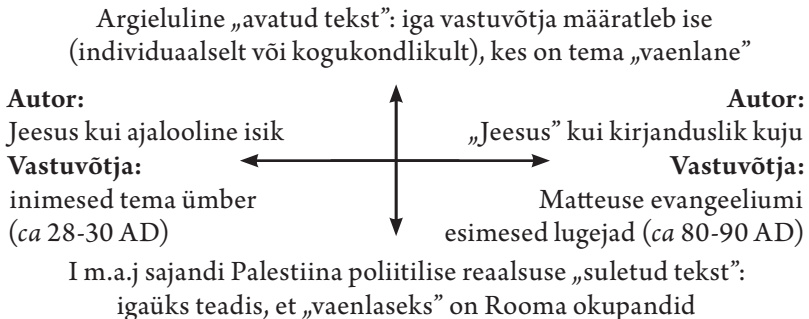
⁷ John **Bowden**, *Jesus: The Unanswered Questions* (London: SCM Press, 1988), 32.

2. PIIBLITEADUSTE PERSPEKTIIV TEKSTIUURINGUIS

Piibliteadustes käsitletakse piibliteksti tekstina ajaloos, st kui osalist ajaloolises kommunikatsiooniprotsessis. Ehk teisisõnu: kui me tahame teada, mida üks lõik piiblist tähendab, siis peame kõigepealt üritama mõista, mida see tähendas oma tekkekeskkonnas. Antud mäejuhtluse tekstilõigu puhul tuleb näiteks eeldada, et kuna selle sõnum on suunatud vastuvõtja käitumisele, pidi öeldu olema esmasele vastuvõtjale muude asjade hulgas tähenduslik ka sotsiaalses ja poliitilises plaanis. Siinöeldu tundub esmapilgul aabitsatõena, ent selle tõdemuse lihtsus on ainult näiline: just nimelt piiblitekstide tekkekonteksti leidmise ülesandest meie probleemid alguse saavadki. Ja teiseks: isegi siis, kui uurijal „õnnestub” taastada konkreetse teksti tekkekontekst, ei ole vastava teksti intentsiooni kindlakstegemine põrmugi kergem. Nimelt ei pruugi konteksti hoomatavus sugugi öeldu mõttega üks-üheses seoses olla.

Järgnevalt visandan skemaatilise raami, milles piibliteaduste ajaloolise Jeesuse uuring antud tekstilõigu puhul teostub. See raam tõstatab põhiküsimused, millele iga uurija peab vastused leidma, enne kui jätkab detailsema analüüsiga. Piltlikult väljendudes peab uurija sellesse raami „sisenema” koos oma uurimismeetodite „tööriistakotiga” ning tema uurimistöö tulemused on siis sellele vastavalt korrelatsioonis nii tema vastustega raami poolt etteantud küsimustele kui ka tema poolt rakendatud meetoditega.

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



Kommentaarid sellele skeemile: mäejutluse *tekstil* on keerukas arengulugu ja see tähendab, et ei ole võimalik kuigi kindlalt ütelda, kes oli selle sõnumi „esmane vastuvõtja”. Evangeeliumitekstis leiame me juut Jeesuse ümbritsetuna oma vahetuist jüngerist ja laiemast rahvahulgast (Mt 5:1). Kuid evangeelium ise sai oma meile praegu tuntud kuju aastakümneid hiljem, kirjutatuna kristlikule kogukonnale, kelle seas oli juba ka mittejuutidest paganakristlasi. Kas mäejutluse sõnumi intentsioon oli normatiivselt esitada universaalseid käitumismalle, ilma et silmas oleks peetud konkreetseid kuulajaid? Või on need sõnad suunatud just konkreetsele kogukonnale tema spetsiifilises elukontekstis? Kas Jeesus suunas oma sõnumi põhiliselt jüngeritele või kõigile oma kaasaegseile juutidele laiemalt? Ehk äkki peaksime me teksti poolt esitatud konteksti hoopis kõrvale jätma ja uurima selle asemel, milline oli kirjutatud teksti intentsioon Matteuse evangeeliumi esmaste lugejate suhtes?

Õeldu autor ei ole samuti selge. Rangelt võttes on meie ees vaid evangeeliumi tekst. Isegi evangelisti nimi jääb meile tundmatuks, sest määratlus „Evangeelium Matteuse järgi” lisati alles sajandeid hiljem.⁸ Evangeeliumis kirjeldatud sündmuste ja evangeeliumi enese kirjapaneku vahele jääb ligikaudu üle 50-aastane ajavahemik, st terve inimpõlve eluaeg.⁹ Evangelist vahendab temani jõudnud (nii suulist kui kirjalikku) pärimust. Ajalooliselt tähendab see, et isegi kui Jeesus kõneles vajadusest oma vaenlasi armastada, ei saa me olla kindlad, et evangelist on tekstis taasloonud Jeesuse kõne algse konteksti. Pigem vastupidi: enamus uurijaist on üsna veendunud, et mäejutluse tekst on oma praeguses vormis kirjanduslik kompositsioon. Võrdluseks pruugib vaid heita pilk Luuka evangeeliumi, kust näeme, et Jeesuse samasisulised ütlused on Luuka poolt kirja pandud Matteusega võrreldes kohati väga erinevas kontekstis. Nõnda võib selle küsimuse esitada kahe vastandliku väite abil. (1) Esimene väide ütleb, et hoolimata oma kirjanduslikust kujust räägib see tekst meile ikkagi ajaloo. Teksti tähendus ripub vahetult ära teksti taga olevast teksti poolt kirjeldatud maailmast. Õeldu autor on niisiis Jeesus, kes on isik ajaloos ja kelle sõnum oli esmalt suunatud teda ümbritsevatele inimestele. Mat-

⁸ Mugavuse mõttes nimetatakse evangelisti enamasti siiski Matteuseks ka piibliteadustes – nii ka siin.

⁹ Vt John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking The Historical Jesus. Volume One. The Roots of the Problem and the Person* (New York: Doubleday, 1991), 43, 407. Meieri dateeringud on kaasaegse piibliteaduse seisukohalt üsna konsensuslikud.

teus vaid vahendab Jeesuse poolt öeldut kirjanduslikult struktureeritud tekstis. (2) Teise väite kohaselt esitab tekst meile vaid evangelisti nägemuse teemast ja ei enam. Teksti taha jääv ajalugu on nõnda ähmane, et rekonstruktsioonid osutuvad võimatuks. „Jeesus” on evangelisti poolt tekstis kasutatud kirjanduskuju, kes sõnastab evangeeliumi autori enda ideid (sarnaselt „Sokratesele” hilisemates Platoni teostes).

Vaenlase identiteet sõltub nüüd sellest, kuidas eksegeet määratleb suhte teksti esmase vastuvõtja ja tema elukonteksti vahel. Ka siin võime seda küsimust kirjeldada kahe vastandliku väite abil. (1) Esmalt on meie ees nn avatud tekst ehk avatud intentsiooniga sõnum. Iga vastuvõtja, olgu üksikisik või grupp, määratleb sel juhul ise, lähtuvalt oma argielulisest kogemusest, kes on tema „vaenlane”. Säärases võtmes mõistetuna on meil tegu universaalse sõnumiga, mille rakendusvõimaluste hulk on piiramatult. Kuna „vaenlane” ei ole konkretiseeritud, siis tekst ise eeldabki, et eri lugejad genereerivad sellele sõnumile erinevad vastused. See on muide lähenemisviis, mis on iseloomustanud suuremat osa hilisemast kristlikust traditsioonist tänaseni välja. (2) Skaala vastandpoolusel on poliitiline „suletud tekst” ehk „konkreetses intentsiooniga” sõnum. Põhieeldus seisneb siin selles, et I m.a.j sajandi juutide seas valitses üsna üldine jagatud arusaam sellest, kes on „vaenlane”. Palestiina oli roomlaste poolt okupeeritud. Analoogia tänapäevast on siin üsna asjakohane. Philip Yancey on tõmmanud paralleeli Rooma imperiaalse valitsuse all elavate juutide olukorra ja tänapäeva Iisraeli palestiinlaste vahele.¹⁰ Nii nagu omaaegsed juudid olid võimetud Rooma sõjalise väe ees (nad algatasid mitmeid ülestõuse roomlaste vastu, kuid need kõik suruti julmalt maha), nii on ka Palestiina araablased tänapäeval jõuetud Iisraeli tankide ees. *Intifada* algusaegadel loopisid araablased Iisraeli sõjaväge molotovi kokteilidega ja kasutasid käsitulerelvi, siis lisandusid enesetapupommitamised ja rünnakud isetehtud raketidega, kuid sõjaliselt on sellest kõigest vähe kasu olnud. Igale rünnakule on järgnenud võimsam vasturünnak, enesetapupommi löhkemistele raketilöögid oletatavate terroristide majadele. On selge, et sõjaliselt ei ole palestiinlastel mingisugust põhimõttelise edu võimalust. Ja asi pole ainult relvades: nii nagu tänapäeval, nähti Jeesusegi ajastul Rooma võimu mõju ka majanduslikus valdkonnas. Tänapäeva

¹⁰ Philip Yancey, *Jeesus, keda ma ei tundnud* (Tallinn: Logos, 2004), 69.

israelid¹¹ elavad palju jõukamalt kui palestiinlased, kelle ellujäämine sõltub praegu suuresti välisabist. Ehkki see võrdlus ei ole täiel määral antiikaega ülekantav, sest Rooma ühiskonnas sõltus jõukus olulisel määral inimese staatusest ja vaeseid oli palju, elas ka toona suurem osa juutidest just vaesuspiiril ning seda olukorda tajuti olevat roomlaste poolt põhjustatud.¹² Ei ole vist tarvis enam mainidagi, et kui tänapäevaselt palestiinlaselt küsida: „Kes on su vaenlane?“, siis kõige tõenäolisem vastus kõlab: „Iisrael, israelid“. Üsna sarnaselt nähti Jeesuse ajastul vaenlasena roomlasi ja nende kaasajooksikuid.

Siit edasi asume vaatlema, milliseid vastuseid on eri uurijaid neile põhiküsimustele andnud ning kuidas nad „sisenevad“ sellesse raami oma vastavate konkreetsete analüüsimeetoditega. Muidugi tuleb kohe ette hoiatada, et mitte igauks ei mahu sellesse raamistikku perfektelt. Aga kuna tegu on nii või teisiti lihtsalt heuristilise abivahendiga, mille toel on lihtsam mõtestada küllalt komplitseeritud andmehulka, siis on see ainult loomulik.

3. „JEEBUS“ POLIITILISE REAALSUSE „SULETUD TEKSTIS“: ROBERT EISENMAN

Robert Eisenmani positsiooni mõistmiseks on oluline kõigepealt meelde tuletada mõningaid UT taustaküsimusi.

Hakatuses: kui me üldse teame midagi I m.a.j sajandi Palestiina ajaloost, siis seda, et tegu oli ärevate aegadega mässulisel maal. Roomlastel oli pidevalt probleeme maa administratiivse haldamisega, nad pidid ikka ja jälle vahetama maa eri osade valitsusvorme ja kohalikud juudid algatasid arvukalt vastupanukatseid teokraatlike liikumiste näol, mis kuulutasid kõigi olemasolevate valitsusvormide väljavahetamist Jumala valitsuse kasuks.¹³ Üheks kõige olulisemaks probleemiks oli juutide veendumus, et

¹¹ St põhiliselt juutidest Iisraeli kodanikud, vastandina palestiinlastele.

¹² Kõige olulisemad aspektid, mis aitasid kaasa Jeesuse-aegse Iisraeli rahva vaesumisele, olid maade kaotus ja kõrged maksud – protsessid, mis olid roomlaste valitsemise poolt põhjustatud. Vt Ekkehard **Stegemann**, Wolfgang **Stegemann**, *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 104–136.

¹³ Gerd **Theissen**, „Legitimation and Subsistence. An Essay on the Sociology of Early

võõrvalitsejad ei tohi valitseda väljavalitud rahvale Jumala poolt töötatud maal. Nõnda ei olnud siin küsimus ainult poliitikas, vaid esmajoones just religioosselt mõtestatud rahvusidentiteedis.

Need asjad on ilmsed paljude ajastu dokumentide ja artefaktide põhjal, välja arvatud üks: UT tekstid. Kui loeme evangeeliume ilma ajalooalaste taustateadmisteta, siis jääb meile mulje, et Jeesus elas oma elu küllaidüllil maastikul.¹⁴ Roomlasi peaaegu ei mainitagi, ajastule omastest põletavatest probleemidest räägitakse vaid möödaminnes. Briti juudi õpetlane Hyam Maccoby on esitanud tabava võrdluse: „See on, otsekui keegi võtaks ette kirjutada Prantsusmaa ajaloo sõjaperioodist ajavahemikus 1940-1945 ja isegi ei mainiks seejuures sakslasi!”¹⁵

Teine asjakohane detail: Jeesus oli juut ja kõneles toonast juudi kõnekeelt, aramea keelt. Kõik UT tekstid on kirjutatud aastakümneid hiljem juba kreeka keeles. Kreeka keel oli toonane *lingua franca*, üsna sarnaselt inglise keelele praegu või vene keelele omaaegses Nõukogude Liidus. Enamgi veel, need tekstid ei olnud mitte ainult kreeka keeles kirjutatud, vaid suunatud just kreeka keelt kõnelevatele lugejatele.¹⁶

Kolmas: Jeesusel oli mitu venda. Üks neist, Jaakobus, sai pärast Jeesuse surma Palestiina Jeesus-liikumise juhiks. Ta oli suuresti lugupeetud mees, kes järgis rangelt juudi Seadust. Paralleelselt välja kujunenud paganakristlus eesotsas apostel Paulusega aga kuulutas samas, et Jeesuse surm ja ülestõusmine tõi endaga kaasa selle, et paganad, kes usuvad, et Jeesus on (juudi) Jumala Poeg, on tema kaudu päästetud ega pea enam Jumala rahva hulka kuulumiseks järgima juudi Seadust nii, nagu kõik juudid seda teevad.¹⁷ Mõelgem sellele: kas pole kummaline, et juudikristlaste

Christian Missionaries” – *The Social Setting of Pauline Christianity*. Gerd Theissen (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 29.

¹⁴ Muide, just sääraselt tema elu kujutataksegi nt ühes XIX sajandi tuntuimas Jeesuse elu käsitlevas teoses, mis ka eesti keeles kättesaadav on. Vt Ernest **Renan**, Jeesuse elu (Tallinn: Perioodika, 1996), 30j.

¹⁵ Hyam **Maccoby** intervjuu dokumentaalis „The Real Jesus Christ” (1999/2001 – 3BM Television, Great Britain, režissöör Patrick McGrady, juhtivprodutsent Simon Berthon).

¹⁶ Matteuse evangeeliumist selles kontekstis vt Bart D. **Ehrman**, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 84.

¹⁷ Robert **Eisenman**, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (New York: Penguin, 1998), 3-12, 126-153.

juht, Jeesuse enese vend, oli rangelt seadusevaga juut ning paganakristlaste juht Paulus kinnitas, et Jeesuse evangeelium tähendab, et Seadus on nüüdsest nõnda täidetud, et seda enam järgima ei pea? Tuleb veel meeles pidada, et antud kontekstis tähendas „Seadus” esmajoones neid juudi rangelt jälgitud kombeid, mis eristasid juute mittejuutidest, nagu ümberlõikamine, toitumisreeglid, sabati pidamise reeglid jms. Nõnda said paganakristlased võimaluse uskuda juudi Jumalasse ilma, et nad oleksid omaks võtnud juudiks olemise väliseid tunnuseid.¹⁸

Poliitilises ja kultuurilises plaanis oli säärane teisendus tõhus. Olgugi et paganakristlased eristasid endid juutidest, oli Rooma üldsusel esialgu nende vahel küllalt raske vahet teha. Nende jaoks oli kristlaskond üks juudi sekt, kes uskus juudi Jumalat ja kelle Jumala Poeg Jeesus oli poliitilise mässajana ristil hukatud. Paganakristlastel oli raske seletada, et olgugi nad usuvad juutidega sama Jumalat ja et nende Päästja Rooma võimu vastu astununa surma mõisteti, on nad kõik Rooma riigi lojaalsed kodanikud. Vaid üks näide sellest vallast: kristlaste enesekohane nimetus oli ἐκκλησία, mis nüüd on enamasti tõlgitud „koguduseks” või „kirikuks”. Kuid kreeka (ja ladina) tavakasutuses viitas see sõna hoopis poliitilisele rahvakogunemisele linnas.¹⁹

Just selles kontekstis, ütleb Robert Eisenman, asusid apostel Paulus ja tema järgijad paganakristlaste seas Jeesus-traditsioone ümber kujundama selleks, et need saaksid poliitiliselt korrektsema kuju. Eisenmani ajaloo-rekonstruktsiooni kohaselt oli suurim veelahe 1. m.a.j juutlike (ja „juudikristlike” ning „paganakristlike”) liikumiste vahel poliitiline – kas nõustuda roomlaste ülemvõimuga või mitte. See lõhe oli ühtlasi käsitletud religioosselt – kas nõustuda paganliku taustaga inimeste templisse lubamisega või mitte. Sellest polarisatsioonist tingitult olid kummalgi pool veelahet asuvad grupid tihedas omavahelises koostöös vastaspoole vastu: ühel pool herodeslased, variserid, saduserid, Philon, Josephus ja pauliilikku joont järgivad paganakristlased, teisel pool seloodid, sikarid, Qumrani vennad, juudikristlased ning teised rahvuslikult meelestatud juudid.²⁰

¹⁸ Vt James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 354-366.

¹⁹ Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven and London: Yale University Press, 1986), 32j.

²⁰ Eisenman, *James the Brother of Jesus*, 31-50.

Eisenmani käsitluse taustaks on järgnevad metoodilised arusaamad: korrektse ajaloolise rekonstruktsiooni saame ainult siis, kui võtame aluseks antud poliitilise veelahkme. Seda, mida rahvuslikult meelestatud juudid mõtlesid, näeme vahetult Surnumere käsikirjadest. Usaldusväärsuselt järgmiseks autoriks on Josephus, kes küll renegaadina oma isiklikest ja grupihuvidest lähtuvalt palju võltsib, kuid kelle kriitiliselt analüüsitud töödest siiski mitmeid olulisi ajaloolisi pidepunkte leiame. Kolmandaks allikaks on mitmesugused kirikuisade teostes säilinud ajaloolised teated, millest hoolika analüüsi ja põhjaliku kriitika abil võib tulu tõusta. UT-i tuleb kõige vähem usaldada. Siin saame siiski toetuda Pauluse kirjadele (need on umbes samamoodi tendentslikud kui Josephuse tekstidki), aga Ap ja evangeeliumid on tahtlik suurejooneline võltsing, mis on (vähemalt osaliselt) põhjustatud soovist esitada depolitiseeritud ning Rooma-sõbralikku pilti varakristluse ajaloost ja Jeesusest, kelle Rooma-vastase ja väga mõjuka venna olemasolu oli piinlikkusttekitav fakt.²¹ Kirjanduskriitilistele vihjetele tuginedes dekonstrueerib Eisenman „ametliku” ajaloopildi ja rekonstrueerib mitteametliku, „ehtsa” ajaloo.

Vaenlase armastamise käsk on osa sellest „ametliku ajaloo” võltsingust, mille Eisenman dekonstrueerib. Tema nägemuse kohaselt on meil siin tegu toona kõigile juutidele tuntud „õiguse käsu” poleemilise muutmisega. „Õiguse käsk” sedastas, et oma naabrit tuleb armastada ja oma ligimese suhtes tuleb õigust praktiseerida. Samal ajal tuleb aga ka vihata nurjatuid ning osaleda õigete võitluses. Matteuse evangeeliumis sõnastab kirjanduskuju „Jeesus” selle kui „Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast!”. Käsu pahupidipööramine – „Armastage oma vaenlasi ja palvetage nende eest, kes teid taga kiusavad” – on selgesti poliitiline ja võib isegi olla, et üks neist vaenlasist, keda „Jeesus” armastada käsib, on Paulus ise. Oli ju Paulus juutide seas tuntud kui poliitiline kollaborant.²²

²¹ *Ibid.*, xvii-iii, 51-90.

²² *Ibid.*, 338j, 426-427.

4. JEEBUS POLIITILISE REAALSUSE „SULETUD TEKSTIS”: GERD THEISSEN JA N. T. WRIGHT

Nii Gerd Theissen kui Nicholas Thomas Wright nõustuvad Eisenmaniga selles, et vaenlase armastamise käsku tuleb tõlgendada toonase ajastu poliitilise reaalsuse kontekstis. Kuid selmet pidada seda teksti võltsinguks, leiavad nad, et ajaloolise Jeesuse sõnum on Matteuse evangeeliumis põhimõtteliselt säilinud. Evangelist on lihtsalt üles kirjutanud küllaltki hästi säilinud pärimuse. Kummalgi on nõnda arvamaks oma põhjendused, mis lähtuvad uurijapoolsest teksti tradeerimise protsessi ajaloolisest rekonstruktsioonist.

Theisseni kohaselt säilitasid evangeeliumide Jeesus-pärimusi erinevad Jeesuse järgijate grupid: jüngrid, kogukonnad ja rahvas laiemalt. Meie teksti puhul on tegu just jüngrite poolt vahendatud Jeesuse ütluste traditsiooniga. Jüngrite all on siin silmas peetud Galileas ja Judeas ringiuitavaid karismaatilisi prohveteid. Need olid Jeesuse säärased järelkäijad, kes üritasid imiteerida oma Õpetaja algset eluviisi. Jeesus oli ju olnud ringiuitav jutlustaja ning tervendaja, kes kogus enda ümber järgijate grupi.²³ Pärimused pandi kirja 40ndail aastail²⁴ ja inkorporeeriti hiljem evangeeliumidesse. Kogu selle aja vältel jäi ühiskondlik-poliitiline olukord tekstide tähenduse seisukohalt relevantseks.

Tom Wright võtab ka oma rekonstruktsiooni aluseks Theisseni kirjeldu Jeesusest kui ringiuitavast prohvetist.²⁵ Wrighti arvates on ülimalt tõenäoline, et

Jeesus jutustas samu lugusid pisut muutavas sõnastuses ikka ja jälle uuesti, et talle esitati seejuures sarnaseid küsimusi ja tõstatati sarnaseid probleeme, mispuhul ta andis sarnaseid vastuseid, ja et ta esines igas uues külas kergelt varieeeritud õndsakskiitmiste kogumiga.²⁶

²³ Gerd Theissen, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clarck, 1992), 58, 291j. Vt ka Theissen, *Legitimation and subsistence*.

²⁴ Theissen, *The Gospels in Context*, 233.

²⁵ Eriti vt Gerd Theissen, *The Shadow of the Galilean. The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (London: SCM Press, 1989).

²⁶ Nicholas Thomas Wright, *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God*. Vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 422.

Sel puhul pidi tema sõnum olema mõistetud toonase ajastu üldlevinud poliitiliste ja kultuuriliste tavaarusaamade valguses. Enamgi veel – neile, kes kuulsid Jeesust kõnelemas rohkem kui üks kord, pidi kõneldu üsna kiiresti meelde jääma. Isegi tänapäeval on see üsna iseenesestmõistetavalt lihtne tõdemus, kuid toonane Palestiina suuline kultuur oli palju suuremal määral harjunud õpetajate õpetuste kuulamise ning meeldejätmisega kui meie. Lisagem siis asjaolu, et Jeesuse õpetused on oma loomult kergesti meeldejäädavad ja võime järeltada, et meie kõnealune materjal oli nn suuline ajalugu, st sageli korratud lood sellest, mida Jeesus oli ütelnud ja teinud.²⁷ See „suuline ajalugu” pidi olema mitteformaalne ja kontrollitud. Pärimused olid mitteformaalsed selles mõttes, et need ei seostunud institutsionaliseeritud õpetaja-õpilased suhtega. Talupojakultuuris võis sõna sekka öelda igaüks – kui ta vaid oli piisavalt kaua antud kogukonna liige olnud. Pärimused olid ka kontrollitud, kuna kogukond tervikuna tundis neid piisavalt hästi, et hinnata, kas jutuvestja loosse salakaubana mõnd tõsist uuendust sisse ei smugelda, ja sellele siis vajadusel vastu astuda.²⁸ See kõik ei välista tõdemust, et aja jooksul Jeesus-pärimused tõesti muutusid, kuna nad pidid olema relevantseid ka kasvavale hulgale inimestele väljaspool Palestiina külasid. Kuid oma põhijoontes need lood siiski kuigi olulisel määral ei muutunud, sest kogukondliku mälu kontrollivad faktorid jäid jätkuvalt toimima.²⁹

Järgevas kummastki uurijast pisut lähemalt.

4.1. Gerd Theissen

Gerd Theissen asetab vaenlase armastamise käsu antiigi kultuurilise ja poliitilise miljöösse. Alustades kõige üldisemast tasandist, ütleb ta, et on

²⁷ *Ibid.*, 423.

²⁸ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*. Vol. 2. (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 134. Käsitlus mitteformaalsetest ja kontrollitud traditsioonidest põhineb Kenneth Bailey tööel, kelle artiklit „Informed Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” – *Asia Journal of Theology* 1/5 (1991) Wright refereerib.

²⁹ Wright toob joonealusel märkuses ära tabava võrdluse: „Tuntud linnaseviski sort kasutab oma reklaamikampaanias tulusalt ära asjaolu, et küpsemise ajal on viski seisnud vahtides, milles varem valmis šerri. See annab tulemuseks iseloomuliku aroomi ja maitsebuketi. Kuid see jääb ikkagi viskiks. Varakristlikud vaadid, milles Jeesus-pärimusi terve põlvkonna vältel hoiti, maitsestasid neid kõikvõimalikel viisidel. Kuid nad jäävad Jeesus-lugudeks.” (Wright, *The New Testament and the People of God*, 435.)

eetiliselt oluline vahe selles, kas „armastama” peaks võitja, kes loobub kättemaksust või on kaotaja see, kes säärase hoiaku kaudu võidab.³⁰ Tüpoloogia, mille eristuskriteeriumiks on konkreetse isiku elusituatsioon, paigutab kättemaksu kolme erinevasse konteksti. (1) Kaotajalt oodati, et ta lepiks olukorraga ilma vimmata. Tegu oli orjamentaliteedi väljendusega, kuid selles polnud vastuolu: üldiselt eeldatigi, et sõltlaste ja vabade jaoks kehtivad erinevad käitumisreeglid. (2) Võitja jaoks oli auväärne kättemaksust loobuda. (3) Filosoofi ideaaliks oli pigem kurja kannatada kui seda ise teha.³¹

Matteuse teksti sotsioloogiline analüüs võimaldab Theissenil väita, et viisis, kuidas vaenlase armastamise traditsioonid on formuleeritud, peegelduvad Juudi Sõja (66-73 m.a.j) ja sõjajärgse ajastu kogemused. Viide miilile (Ja kui keegi sunnib sind käima ühe miili, mine temaga kaks!) on spetsiaalne osutus roomlastele, sest võõrsõna μίλιον esineb kogu UT-s ainult siin (tavaliselt kasutatav sõna oli στάδιον). Sama võib öelda sõnast ἀγγαρεύσει – see oli oskussõna, mida kasutati riigivõimu poolt sundusega nõutavate teenete kohta. Nende detailide ajaloolisse konteksti asetamine lubab öelda järgmist. Kui võitja ees vastupanust loobumine oli kultuuriline norm, siis korraldus vaenlasi armastada läheb sellest kaugemale. Me leiame, et matteus-kogukonnad soovisid ennast distantseerida levinud arvamusest, et juudid aitavad vaid üksteist ja vihkavad võõramaalasi.³²

Kirjapaneku-eelse pärimuse vahendajad olid tõenäoliselt ringiuitavad karismaatikud. Paiksena elav kristlane oleks oma vaenlasele pideva järeleandmise korral muutunud temast üha enam sõltuvaks, sest ta ei saanud mööda vaadata võimalusest, et tema ja vaenlase teed tulevikus ristuvad. Säärases olukorras oleks mittevastupanu suurendanud rünnakute kordumise võimalust. Ringiuitav karismaatik oli aga vaba. Ta võis lahkuda paigast, kus oli lüüa saanud ja kus teda oli alandatud, ilma et ta oleks pidanud arvestama võimalusega oma vaenlast taaskohata. Sarnaselt küünikutest rändfilosoofidele, kes oma õpetuse osana võtsid välja kannatada

³⁰ Gerd Theissen, *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 131.

³¹ *Ibid.* Tüpoloogia, mida Theissen siin kasutab, pärineb Luise Schottroffi artiklist „Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition Mt 5,38-48; Lk 6,27-36” – *Jesus in Historie und Theologie. Festschrift für H. Conzelmann* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975).

³² Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 133-136.

kõik solvangud neile reageerimata, võisid rändkarismaatikud asendavalt praktiseerida vaenlase armastamist ka kohalikes kogukondades paikset elavate sõprade eest.³³

Samas oli demonstratiivne mittevastupanu poliitiline käitumisstrateegia, mis oli olnud edukas mitmelgi korral. Ligikaudu aastal 39/40 m.a.j plaanis keiser Gaius oma kuju Jeruusalemma templisse üles seada. See kava oli otseses vastuolus kõigegega, mis juutidele püha oli. Süüria asevalitseja Petroniusele tehti ülesandeks kuju kohale paigutada. Sellest kuulnud rahvahulga kogunesid tema ette palvega, et ta seda ei teeks. Nad kinnitasid Petroniusele oma ustavust keisrile, kuid lisasid siis, et kuna on ustavad ka Jumalale, siis on nad väljapääsmatus olukorras ja neil ei jää muud üle kui kollektiivne enesetapp: kõigepealt naised, siis õed ja vennad, siis pojad ja tütreid ja lõpuks mehed ise.³⁴ Petroniust üllatas juutide valmisolek eneseohverduseks sedavõrd, et ta saatis keisrile ettepaneku korraldus tühistada. Gaius keeldus, kuid probleem lahenes sellega, et õige pea tapeti ta ise Roomas toimunud võimuvõitluse käigus.³⁵

Kui Jeesus sõnastas vaenlase armastamise käsu, mäletasid ta kuulajad tema ümber üht varasemat sarnast avalikku juhtumit. Aastal 26 m.a.j asus oma uuele ametipostile Judea prefektina Pilaatus. Tema tõi öö kattevarjus Jeruusalemma lahingulipud, millel oli keisri kujutis. Rahvahulga piirasid Pilaatuse Kaisarea palee ümber, seistes seal liikumatult viis päeva ja ööd. Pilaatus ähvardas nad tappa ja käskis sõduritel mõõgad haarata. Meeleavaldajad heitsid maha, paljastasid oma kaela ja ütlesid, et nad pigem surevad kui astuvad üle isade käsust. Pilaatus oli sellest nii üllatunud, et andis korralduse lahingulippude Jeruusalemmast väljaviimiseks.³⁶

Theissen ei väida, et Kaisarea sündmused mõjutasid Jeesust. See on võimalik, kuid seda ei saa tõestada. Kuid teisalt tähendab see, et Jeesuse kuulajad ei saanud tema sõnu ka naeruväärsetena tagasi lükata. Niisiis on „suletud teksti” poliitiline kontekst väga oluline. Theissen leiab siiski, et Jeesuse käsk ulatub üle poliitika piiride. Siin ei räägita vaenlase armas-

³³ *Ibid.*, 141-149.

³⁴ **Philon**, *Leg.* 225-242.

³⁵ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 152. Eesti keeles vt Frederick Fyvie **Bruce**, *Uue Testamendi ajalugu* (Tallinn: Logos, 2000), 290j.

³⁶ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 150j. **Josephus**, *BJ* 2.174. Eesti keeles vt Bruce, *Uue Testamendi ajalugu*, 53 ja Gerhard **Kroll**, *Jeesuse jälgedel* (Tartu: Johannes Esto Ühing, 2002), 332j.

tamise tulemuslikkusest või kasutusest. Siin ei nõuta lihtsalt vägivallast loobumist. Siin nõutakse, et vaenlast tuleb armastada. Just seetõttu, et see on formuleeritud käsuna, apodiktiliselt ning üldiselt, võib see olla uutes oludes pidevalt värskelt rakendatud.³⁷ Selles mõttes on tegu „avatud tekstiga”.

4.2. N. T. Wright

Kuidas säärane „avatud tekst” aga üldse tekkida sai? Olgu kui mõistatuslik tahes, pidi vaenlase armastamise käsk olema kuulajate jaoks mõttekas mingil üldisel ja kaasakiskuval moel, see pidi midagi tähendama Jeesuse kuulajaskonna üldomaks võetud hoiakute, käitumismallide, enesearusaamade ja lootuste tasandil. Tom Wright on õpetlane, kes on välja töötanud mudeli, mille abil kirjeldada maailmavaateid, seda nii laiemas plaanis kui eriti UT ajastul. Wrighti kohaselt peituvad maailmavaated teatud kultuuri või ühiskonna eelduste prekognitiivsel tasandil. Ta kirjutab:

Mil iganes me leiame inimolendite kõige olulisemad huvid ja küsimused, leiame me maailmavaated. [...] Maailmavaade hõlmab tegelikult kõik inimeste sügavamad reaalsusetajud, kaasa arvatud küsimus sellest, kas jumal või jumalad on olemas, ja kui on, siis milline või millised nad on, ning kuidas säärane olend või olendid võiks(id) suhestuda maailmaga.³⁸

Maailmavaateil on neli iseloomulikku tunnusojoont, igaühes neist peegeldumas maailmavaate tervik. (1) Maailmavaated varustavad inimesi *lugudega*, mille kaudu reaalsust tajutakse. Narratiiv on maailmavaate kõige tüüpilisem väljendus, see läheb sügavamale kui isoleeritud tajumus või fragmendiline remark. (2) Neist lugudest võib leida vastused inimeksistenti *põhiküsimustele*: kes me oleme, kus me oleme, mis on valesti ja mis on lahendus? Kõik kultuurid peavad kalliks sügavale juurdunud uskumusi, mida saab vajadusel nendele küsimustele vastamiseks appi võtta. St et kõigil kultuuridel on olemas tunnetus oma identiteedist ja keskkonnast ning oma arusaamad maailma olemiseviisiga seotud probleemist ja eskatoloogiast, st teest, mis võib pakkuda probleemile lahenduse. (3) Lood, mis väljendavad maailmavaadet ja vastused, mida maailmavaade pakub iden-

³⁷ Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, 154.

³⁸ Wright, *The New Testament and the People of God*, 122j.

titeedi, keskkonna, kurja ja eskatoloogia küsimustele, on väljendatud kultuuriliste *sümbolite* kaudu. Need võivad olla väga mitmesugused, nt artefaktid, pidulikud sündmused, perekogunemised jne.³⁹ Kõik kultuurid loovad ja hoiavad sääraseid sümboleid. Kõige sagedamini tunneme need ära siis, kui neile esitatud väljakutsele vastatakse viha või hirmuga. Sääraseid sümbolid funktsioneerivad sageli sotsiaalsete ja/või kultuuriliste piiritähistena: nende järgijad on seespoololijad, mittejärgijad väljaspoololijad. Käitumises praktiseeritult toovad need sümbolid nähtavale maailmavaate, mis tavapäraselt jääb argikõne jaoks liig sügavale, moodustades nõnda praktilise maatriksi, mille kaudu maailma tajutakse. Nad määratlevad päevast päeva selle, kuidas inimesed tajuvad kogu reaalsuse tervikut ja ühtlasi ka selle, mis on või ei ole konkreetse kultuuri jaoks arusaadav või assimileeritav. (4) Maailmavaated hõlmavad ka *praksist*, maailmas-olemise-viisi. Neljanda küsimuse poolt eeldatud eskatoloogia (mis on lahendus?) sisaldab paratamatult *tegutsemise* nõuet. Kellegi maailmavaate tegelikku olemust võib sageli näha tegudes, mida ta sooritab, eriti kui need teod on nii instinktiivsed või harjumuslikud, et neid peetakse üdini enesestmõistetavateks.⁴⁰

Selle teoreetilise mudeli abil saab nüüd võimalikuks vaenlase armastamise käsu analüüs I m.a.j sajandi keskkonnas. Wright kombineerib asjakohase ajaloolise info (tekstid, artefaktid jne.) toonase ajastu judaismi ja selle alamgruppide jaoks oluliste narratiivide rekonstruktsioonide strukturaalanalüüsiga. Selle tulemusel võib ta öelda, et lugu, sümbol ja praksis, erinevatel viisidel Iisraeli Pühakirjale fokuseerituna, ilmutavad rikkalikult varieeruvat, kuid põhijoontes lihtsat maailmavaadet. Selle maailmavaate võib kokku võtta vastustena neljale põhiküsimusele: (1) Kes me oleme? – Me oleme Iisrael, Looja Jumala väljavalitud rahvas. (2) Kus me

³⁹ *Ibid.*, 123. Wright toob näite sümbolite funktsioneerimisest: „Tänapäevases Põhja-Ameerikas toob New Yorgi võiduparaad pärast võidukat sõda kokku kaks kõige võimsamat kultuurisümbolit: ärile orienteeritud Manhattani kohal kõrguvad pilvelõhkujad ja lahingukangelased. Mõlemad demonstreerivad, reklaamivad ja ülistavad kumbki omal viisil Ameerika Elulaadi. Esimese sajandi Palestiinas toimis paasapüha pühitsemine samal moel: Jeruusalemm ja tempel Manhattani, paasaohver ja paasasöömaaeg võiduparaadi asemel. Ehitused, selmet kõnelda majanduslikest/etnilistest eesmärkidest, kõnelesid toona religioosetest/etnilistest eesmärkidest. Ja pimeduse jõudude üle saavutatud võidu pühitsemise asemel pühitseti vabastust, mis pidi veel saabuma” (*ibid.*, 123j).

⁴⁰ *Ibid.*, 124.

oleme? – Me oleme Pühal Maal, mille keskpunktiks on tempel, kuid paradoksaalsel kombel oleme samaaegselt ikka veel ka Babüloonia vangipõlves. (3) Mis on valesti? – Meil on valed valitsejad: ühelt poolt paganad ja teiselt poolt korrumppeerunud juudid, Heroodes ja tema perekond nende kahe vahepeal. (4) Mis on lahendus? – Meie Jumal peab uuesti kehtestama oma tõelise valitsuse, st oma kuninglikkuse, mida teostatakse tema poolt kohaselt määratud ametnike kaudu (ehe preesterlus, võimalikult ka õige kuningas). Ja vahepeal peab Iisrael olema ustav tema poolt antud lepingule.⁴¹

Siin on dominantseks motiiviks idee ikka veel jätkuvast eksiilist. Selle motiivi kohaselt uskusid juudid, et Jumal oli töotanud mitmesuguseid õnnistusi, mis pidid kaasnema Iisraeli taastamisega Babüloonia vangipõlve (alates 597/6 ja 587/6 e.m.a) järel. Deuteronomistliku ajaloo autorid olid seostanud Iisraeli taastamise Jumala töotustega teha head ustavaile ja karistada sõnakuulmatuid (5Ms 28). Kuna paljud head töötused ei olnud veel täitunud, siis seletati seda nõnda, et vaimselt ei ole eksiil veel täiesti lõppenud. See omakorda viis I m.a.j sajandi Iisraeli eri rühmitused erinevate ja võistlevate rakendusstrateegiateni, mille eesmärgiks oli probleem lahendada ja leping uuendada.⁴² Üks oluline element nii juutluse põhimaailmavaate kui eri gruppide rakendusstrateegiate juures oli spetsiifiline juudi rassiline identiteet – arusaam endist kui väljavalitud rahvast, kes peab eristuma teistest. Wright rõhutab, et seda rassiidentiteeti tuleb mõista sümbolina koos teiste sarnaste sümbolitega nagu tempel, maa ja Toora.⁴³ Etniline solidaarsus funktsioneeris ühe peamise grupiidentiteedi piiritähisena.⁴⁴

Siin ongi kontekst, milles vaenlase armastamise käsku tuleb mõista. Kui me vaatame Jeesuse sõnu ja tegusid, siis võime näha, et ta modifitseeris juudi põhimaailmavaadet oluliselt. Jeesuse kohaselt ei olnud Iisraeli peamiseks probleemiks valed valitsejad, vaid asjaolu, et need valitsejad viitavad millelegi olulisemale – saatana valitsusele.⁴⁵ Säärane põhimaailmavaate ümberdefineerimine tõi enesega kaasa olulised tagajärjed. Jeesus

⁴¹ *Ibid.*, 243.

⁴² *Ibid.*, 244-338.

⁴³ *Ibid.*, 230-232.

⁴⁴ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 398-340.

⁴⁵ *Ibid.*, 451-463.

uskus, et ta ise ongi Messias, kelle elu on Jumala rahva saatuse koondpunkt. Just tema kaudu pidi lõplik vangipõlvest naasmine ja uus leping koos kõigi pattude andekssaamisega teostuma.⁴⁶ Jeesus läks vabatahtlikult ristisurma ning üks põhjusist siin oli tema veendumus, et saatanat ei saa võita saatana enda vägivalda relvadega. Iisraeli rahva esindaja Jeesus pidi selle lahingu Iisraeli eest kaotama. Just siis, uskus ta, võtab Jumal ta võitjana õigeks mõista.⁴⁷

Nõnda tuleb vaenlase armastamise käsku mõista hoopis hilisema sündmuse – Jeesuse ristisurma – valguses. Kuid see jääb ikkagi osaks samast modifitseeritud maailmavaatest. Tõeline murrang ei pidanud saabuma maksude maksmata jätmise ja sellele järgneva vägivaldala tagajärjel.⁴⁸ Just juudi rassiline identiteet vajas sümbolina muutmist. Löökö paremale põsele antakse vasaku käega, tähendades valu tekitamise kõrval ka solvangut. Vasaku põse pakkumine ei ole lihtsalt passiivsus, vaid enda võrdseks kuulutamine ründajaga. Muidugi sobivad need juhtnöörid sama hästi külatülilide konteksti ja mujalegi, kuid nii teksti kui Jeesuse elu ja tegevuse konteksti põhisuunitlus on palju avaram: Jeesus-rahvast ei pidanud saama poliitiline vastupanuliikumine.⁴⁹

5. JEESUS ARGIELULISES „AVATUD TEKSTIS”: JEESUS-SEMINAR

Jeesus-Seminari lähenemisviis teemale erineb ülaltoodud käsitlustest oma lähtealuselt: nimelt üritatakse siin kirjeldada Jeesuse sõnu ja õpetusi ajaloolise Jeesuse unikaalsuse otsingute kontekstis. Kaks kõige olulisemat kriteeriumi, mille alusel evangeeliumimaterjale hinnatakse, on diferentsikriteerium ja mitme allika kriteerium. Diferentsikriteerium otsib Jeesuse juurest neid aspekte, mis erinevad tavaootustest, olgu viimased siis juutlikud või kristlikud. Mitme allika kriteerium toetab oma väited uurimisobjektide üksteisest sõltumatule esinemisele, jättes tahaplaanile

⁴⁶ *Ibid.*, 538.

⁴⁷ *Ibid.*, 595.

⁴⁸ *Ibid.*, 507.

⁴⁹ *Ibid.*, 291.

ainukordse.⁵⁰ Eriti oluline on siin diferentsikriteerium, mille põhiküsimus kõlab: mida otsib ajaloolane pärimusist, mida ta uurib? Kui palju on pärimust muutnud selle vahendajate üldomaks võetud kultuurilised ja konkreetsed ideoloogilised arusaamad? Kas ajalooline Jeesus kui ajaloolase uurimistöo objekt on tema-kohaste pärimustega kontinuiteedis või diskontinuiteedis? Nagu nägime, rõhutasid Theissen ja Wright viise, mis kinnitavad Jeesuse sõnade ja tegude kontinuiteeti traditsiooniga ning Eisenman valis aluseks diskontinuiteedi. Jeesus-Seminar on selles küsimuses lähedasem Eisenmanile, kuid erinevatel põhjustel. Diferentsikriteerium otsib unikaalset. Tsitaat Robert W. Funkilt ja Roy W. Hooverilt on neis seostes asjakohane:

Kahtlemata ütles Jeesus päris palju täiesti tavalisi sõnu nagu „tere” ja „head aega” või mida ta iganes karjatas, kui puusepatöökojas endale näpu pihta löi ehk varba kivisel teel valusaks põrutas. Kuid kui soovime eristada Jeesuse juures seda kõnet, mis teeb temast kristliku traditsiooni tekkepõhjuse, tuleb otsida ütlusi ja lugusid, mis eristavad tema hääle teistest tema ajastu tavakõnelejatest ning isegi tarkadest. Me peame olema suutelised Galilea rahvahulga seest ära tundma konkreetse hääle.⁵¹

See konkreetne hääle Galilea rahvahulgast on eristatav tavapärasest rahvapärimest: see peitub ütlustes ja tähendamissõnades, mis vastanduvad ajastu sotsiaalsele ning usulisele koele. Need üllatavad ja šokeerivad, neile on iseloomulik, et nad kutsuvad üles tavapäraseid rolle pea peale pöörama või ärritavad tavaootusi põhjalikult. Sageli iseloomustavad neid liialdused, huumor, paradoksid. Jeesuse poolt kasutatud kujundid on konkreetsed ja jõulised, tema ütlused ja tähendamissõnad reeglina metafoorsed ning ilma otsese rakendusega.⁵²

Säärane hinnang tuleneb kahe asja kombinatsioonist. (1) Jeesus-Seminar uurijad toetuvad suuresti uurimistöole, mis viimaste aastakümnete jooksul suulise kultuuri uuringute vallas tehtud.⁵³ Niisiis mõni sõna

⁵⁰ Bernard Brandon Scott, „How Did We Get Here? Looking Back at Twenty Years of the Jesus Seminar” – *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye*. Ed. Bernard Brandon Scott (Santa Rose: Polebridge Press, 2007), 50j.

⁵¹ Robert W. Funk, Roy W. Hoover and **The Jesus Seminar**, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Harper Collins, 1997), 30.

⁵² *Ibid.*, 30-32.

⁵³ *Ibid.*, 27-30.

taustast: keskkond, milles Jeesus elas ja kuulutas, oli suuresti kirjaoskamatu, nii et seesama loogika laieneb ka tema õpetuste edastamisele. Vastupidiselt varasemale optimismile on eriuuringud näidanud, et toonase Vahemeremaailma agraarses kultuuris oli kirjaoskus äärmiselt madal – kõigest 2-4%.⁵⁴ Suulises kultuuris mõtlemisel ja kommunikeerumisel on oma loogika, mida tuleb uurimisel arvesse võtta. Nt kirjutab Walter Ong:

Oletagem, et suulise kultuuri inimene võtaks ette läbi mõelda ühe konkreetse keerulise probleemi ning tuleks lõpuks toime lahenduse küllalt keerulise sõnastusega, mis koosneks, öelgem, mõnestasjast sõnast. Kuidas ta suudaks hiljem meenutada nii hoolikalt välja arendatud sõnastust? Ühegi kirjutamisvõimaluse olemasoluta ei ole väljaspool mõtlejat mitte midagi, mitte mingit teksti, mis võimaldaks tal sama mõtliini reprodutseerida või isegi kinnitada, et ta üldse midagi sellist varem teinud on. [...] Ainus vastus on: mõtle meeldejäävaid mõtteid.⁵⁵

John Dominic Crossan on laiemalt uurinud eraldi tähendamissõnade struktuuri ja suhestanud selle teiste narratiivse mõtlemise vormidega. Kõige teravamalt vastanduvad siin müüt ja tähendamissõna. Müüt loob ja legitimeerib olemasoleva maailma ja selle võimustruktuurid. Tähendamissõna on seevastu oma koelt suunatud kuulaja tavaootuste pea peale pööramisele, seega konventsioonide meeldejäävale „lõhkumisele”.⁵⁶ Crossani lähenemisviis on Jeesus-Seminari poolt üle võetud. (2) Just seda tüüpi materjal on kõige usaldatavamalt Jeesuseni tagasiviidav. Jeesus-Seminari kriitilise konsensuse kohaselt on 18% evangeeliumimaterjali-

⁵⁴ Joanna Dewey, „Textuality in an Oral Culture. A Survey of the Pauline Traditions” – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey. *Semeia*, 65 (1994), 39j. Jeesus ise oli tõenäoliselt kirjaoskaja, kuid isegi enamus tema jüngritest ilmselt mitte, vt Thomas E. Boomershine, „Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy” – *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Ed. Joanna Dewey. *Semeia*, 65 (1994), 22. Jeesus-Seminar on ettevaatlik isegi selles viimases küsimuses: pole kuidagi tõendatav, et Jeesus tõepoolest oskas kirjutada või vähemalt lugeda. Vt Funk, et al., *The Five Gospels*, 27.

⁵⁵ Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* (London & New York: Routledge, 2002), 34.

⁵⁶ John Dominic Crossan, *The Dark Interval. Towards a Theology of Story* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 1988). Ta toob näite Jeesuse ebatavalisest käitumisest: kui Jeesus sööb koos patustega, siis lõhub see müüdilise mõtlemise poolt põlistatud tavaootuste maailma: vaataja ootab, et Jumala prohvetina esinev Jeesus suhtleks sõbralikult õigete, mitte aga patustega. Kui ta käitub vastupidi, siis mida see tähendab? Kas seda, et õiged on patused ja patused õiged – või kuidas? (*ibid.*, 75).

dest (sh Tooma evangeelium) tagasiviidav ajaloolise Jeesuseni.⁵⁷ Ja tagajärjeks on, et ajaloolise Jeesuse kohta võib öelda järgmist: see on Jeesus, kes ei ole veel „kristianiseeritud”. Ta on Galilea juut, keda mäletatakse just tema sõnumi ning käitumise unikaalsuse tõttu. Erinevad Jeesus-Seminari liikmed on Jeesuse ning tema sõnumi kirjeldamiseks kohati erinevaid viise kasutanud.

Robert Funk kutsub Jeesust „pajatstargaks” (*comic savant*). Pajatstark on tark, kes vormib tarkuse huumorisse; humorist, kes väldib praktilise nõu andmist. „Sellele, kes tahab sinuga kohut käia ning võtta su särki – jäta talle ka kuub!” – see ei ole praktiline nõuanne, selle kohaselt käitumine tähendab alastijäämist. Koomiline tarkus keeldub otsekoheusest.⁵⁸

Marcus J. Borg kirjeldab Jeesust teiste märksõnade kõrval (ravitseja, sotsiaalne prohvet ja liikumise algataja) kui müstikut ja tarkuseõpetajat. Tarkuseõpetajaid on kaht tüüpi: tavatarkuse õpetajad ja pöördelise ehk alternatiivse tarkuse õpetajad. Esimesed vahendavad kogukonna või grupi traditsioone ja konventsioone, teised kõnelevad alternatiivsest teest, mis hülgab konventsioonid. Tavaliselt põhineb nende alternatiivne tee nende endi vahetul kogemusel pühast.⁵⁹ Ekstaatikutel puhul ei ole nende religioosne veene teistelt õpitu tagajärg. Tunnetuse aluseks on vahetu usukaemus: säärased inimesed tunnevad Jumalat⁶⁰ ja räägivad teisiti, sest nad on näinud teisiti. Borg selgitab, et Jeesuse-poolset aforismide ning tähendamissõnade kasutust võib mõista lähtuvalt nende funktsioonist kommunikatsiooniprotsessis. Jeesus kasutas aforisme ja tähendamissõnu kõneviisina, mille eesmärgiks oli tajumuutus. Aforismid on kaemuse

⁵⁷ Protsent on ära toodud teoses Robert W. Funk and **The Jesus Seminar**, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (New York: HarperCollins, 1998), 1. Enamus Mt 5:38-48 kuulub Jeesus-Seminari kohaselt seejuures autentsete materjalide hulka. Antiteese („Te olete kuulnud ... Aga mina ütlen”) peetakse Matteuse loominguks, kuna need puuduvad paralleelses Lk 6:27-36 tekstis (Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 141). Ja kuna Matteus ning Luukas sõnastavad erinevalt käsud tagakiusajate eest palvetada, igäht tervitada ja täiuslik olla, siis ei läbi nad mitme allika kriteeriumi sõela ning neid peetakse hilisemateks laiendusteks (*ibid.*, 147).

⁵⁸ Robert W. Funk, „Jesus: A Voice Print” – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 12.

⁵⁹ Marcus J. Borg, N. T. Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperCollins, 2007), 68. Vt ka Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 147-152.

⁶⁰ Marcus J. Borg, „Jesus. A Sketch” – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 131j.

kristalliseeringud, mis kutsuvad uuele kaemusele; tähendamissõnad ärgitavad kuulajat loo maailma sisse astuma ja midagi selle loo tõttu teisiti nägema. Mõlema põhieesmärgiks oli kutsuda kuulajaid uut moodi kaemusele Jumalast, iseendist, elust enesest.⁶¹

Tehniliselt on Jeesus-Seminari nägemuses meie teksti puhul tegu juhtumiparoodiate trio ning aforismiga, millele on liidetud viide Jumala Teine-olekule. Juhtumiparoodiad ei ole oma tähenduselt sõnasõnalised, kuid sellegipoolest toimivad nad võimalikkuse piiril. Võrdlus hüperbooliga selgitab asja olemust: hüperbool kui kunstiline liialdus esitab midagi, mille saavutamine on võimatu. Kaamel ei saa minna läbi nõelasilma (Mt 19:23). Kuid inimene *võib* pöörata teise põse, ta *võib* ära anda ka oma kuue, ta *võib* kõndida ka teise miili. Need vastused on võimalikud, kuid äärmiselt ebatõenäolised. Just selles seisnebki puánt. Manitsus „armastage oma vaenlasi” on meeldejääv aforism, sest see vastandub ühiskonna sotsiaalsele koele ja loob paradoksi: neil, kes oma vaenlasi armastavad, ju vaenlasi ei olegi. Kõik see on omakorda asetatud konkreetse perspektiivi: vaenlaste armastamine on tunnuseks, et see inimene on Jumala laps ja Jumal ei piira oma armastust vaid nende kasuks, kes on moraalselt üliluslikud.⁶²

James M. Robinsoni kohaselt on meie ees „metsik”, kodustamata Jeesus, tõeline idealist, pühendunud radikaal, kes pakkus välja lahenduse inimdilemmale. See, mis Jeesusel öelda oli, koondus jumalavalitsuse (jumalariigi) ideaali ümber. Viimane oli kõige olulisem Jeesuse poolt loodud teoloogiline kategooria.⁶³

Inimdilemma seisneb suuresti selles, et me oleme osalised üksteise saatuses. Meie oleme see kurjuse tööriist, mis põrmustab teise inimese, kui me taotleme sotsiaalset, poliitilist ja isiklikku omakasutust, olles juba ammu hüljanud iga killukese noorusidealismist, mida kunagi kalliks võisime pidada. Kuid kui ma peatuksin ja loobuksin sinu allasurumisest selleks, et ennast üles upitada ning sina omalt poolt teeksid sedasama, oleks see nurjatu ring purustatud. Ühiskond muutuks siis vastastikku toetavaks, mitte ennasthävitavaks paigaks. Looda Jumalale, et ta sinu eest hoolitseb, et ta varustab inimesi, kes sinu eest hoolt kannavad, ja kuula teda, kui ta

⁶¹ Borg, Wright, *The Meaning of Jesus*, 68.

⁶² Funk et al., *The Five Gospels*, 144-147.

⁶³ James M. Robinson, „What Jesus had to Say” – *Profiles of Jesus*. Ed. Roy W. Hoover (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2002), 15.

kutsub sind nende eest hoolt kandma. See radikaalne Jumala usaldamine ja talle vastamine on see, mis lubab ühiskonnal toimida Jumala ühiskonnana. Selles seisneski Jeesuse jaoks usu ja jüngriksoleku kogu mõte.⁶⁴

Kõik see on tänapäevasest kristlikust poliitikast ja isegi peajoone kristlusest sama kaugel kui Jeesuse ajal praktiseeritud judaismist, kõlades usumatult naiivselt. Ja kui Jeesus seda eluviisi tõsiselt võtma hakkas, praktiseerides seda, mida ta kuulutas, ei pidanud ta kaua vastu. Ning ometi ei ole põhisõnum siiski paratamatult nii küüniline: iva on siin ju mitte selle käitumisviisi efektiivsuses ja vastava inimese pikaealisuses, vaid tema moraalses ja psühholoogilises terviklikkuses.⁶⁵

Nagu oleme näinud, võib vaenlase armastamise käsk Jeesus-Seminari nägemuses hõlmata ka konkreetseid käitumisstrateegiaid konkreetsete vaenlaste osas (roomlased), kuid palju enam on siin tegu üldise eluhoiakuga. Seetõttu on meie ees otseselt „avatud tekst”.

6. „JEEBUS” ARGIELULISES „AVATUD TEKSTIS”: KONTEKST-GRUPP

Uurijad, kes rakendavad piiblitekstile rõhutatult sotsiaalteadusliku analüüsi mudeleid, kinnitavad, et selleks, et mõista piibli iidseid tekste, peame me tutvuma neid loonud kogukondade sotsiaalsete ja kultuuriliste väärtuste maailmaga. Kirjutamise ajal olid piiblitekstid osaks keerukast ning mitmetahulisest sotsiaalse kommunikatsiooni protsessist, mis toimus nn kõrge kontekstiga kultuuri raames. Kontrastis meie „madala kontekstiga” kultuurimiljöoga, kus oleme harjunud detailsete tekstidega, milles kirjutatakse lahti nii palju kui võimalik, loovad kõrge kontekstiga kultuurid iseloomulikult visandlikke ja impressionistlikke tekste, jättes paljugi lugeja või kuulaja kujutusvõime hooleks. Neis kultuurides seletatakse vähesed asjad lahti detailselt, sest neis elavad inimesed on sotsialiseerunud tajumise ning käitumise ühiselt jagatud viiside maailma, milles on palju selist, mida võib lihtsalt eeldada.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, 15j.

⁶⁵ *Ibid.*, 17.

⁶⁶ Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London: Routledge, 1998), 24j.

Nii rõhutab Diane Jacobs-Malina, et vaenlase armastamise käsk ei esinda mitte ainult varasemate Moosese Seadusel põhinevate traditsioonide ümberpöörmist, vaid et palju olulisemalt on siin tegu Moosese-lugude osaks oleva jumalapildi muutmisega.⁶⁷ Vaadagem korraks võrdluseks sõnu, mis on osa kümnest käsust (2Ms 20:5-6):

Mina, Issand, sinu Jumal, olen püha vihaga Jumal, kes vanemate süü nuhtleb laste kätte kolmanda ja neljanda põlvni neile, kes mind vihkavad, aga kes heldust osutab tuhandeile neile, kes mind armastavad ja mu käske peavad!

Võtmeteema, mis Jacobs-Malina täienduse kohaselt Jeesuse mäejutluses otsesõnu välja öeldud ei ole, on see, et siin mitte ainult ei muudeta mentaalset ideed Jumalast (st enne nuhtles Jumal vihkajate süüd, nüüd aga suhtub kurjadesse ja peadesse ühtmoodi hoolivalt), vaid palju olulisemalt sotsiaalse mõtlemise malle, mis konkreetsete jumalapiltidega seostuvad. 2Ms tekst peegeldab Jumalat, kes ei erine millegi poolest ühestki teisest võimsast „patriarhist”, kelle käsul perekondadevaheline veritasu ja kättemaks põlvkondade kaupa jätkus. See on jumalakuvand, mis on loodud patriarhaalse ühiskonna analoogiast valitseva eliidi eeskujul. Arusaam, et inimesed peaksid imiteerima Isa, kes laseb päikesel tõusta ja loojuda ning vihma sadada nii õigete kui nurjatute peale, põhineb radikaalselt erineval jumalakäsitlusel ja sellega seotud nägemusel ühiskonnast.⁶⁸ Kuidas see saavutatakse?

Esmalt – mõiste „armastus” oli piibli Vahemeremaade kultuuris spetsiifiline sotsiaalse väärtuse mõiste.⁶⁹ Tegu oli grupikuuluvuse ja grupiga

⁶⁷ Diane **Jacobs-Malina**, *Beyond Patriarchy. The Images of Family in Jesus* (New York: Paulist Press, 1993), 65.

⁶⁸ *Ibid.*, 66.

⁶⁹ Sotsiaalteaduslikes uuringutes viitab sõna „väärtus” inimkäitumise või mõne selle aspekti kvaliteedile (missugune?) ja eesmärgile (suunitlus). Väärtused on osaks sotsiaalsetest institutsioonidest, mis markeerivad piirid, mille sees teatud elamise kvaliteetid ja suunitlused peavad aset leidma. Nii John J. **Pilch**, Bruce J. **Malina** (eds.), *Handbook of Biblical Social Values* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998), xvi-xvii. Siinkohal on muuhulgas kasulik meeles pidada, et ehkki armastuse kohta kasutatakse UT-s erinevaid sõnu (αγάπη, φιλία), on nende sõnade semantilised väljad suuresti kattuvad. Vt Johannes P. **Louw**, Eugene A. **Nida** (eds.), Ronald B. **Smith** (part-time ed.), Karen A **Munson** (associate ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains. Vol I: Introduction and Domains* (New York: United Bible Societies, 1989), 294.

seotuse väärtusega, millega võis (aga ei pruukinud) kaasneda emotsionaalne kiindumus. Säärane grupikuuluvus ja grupiga seotus oli sotsiaalne liim, mis grupe koos hoidis. Niisiis tähendas kedagi armastada kuuluda temaga kokku ja olla tema külge liidetud. Keegi võis kujundlikus kõnes olla liidetud ka käitumismallide või abstraktsete väärtuste külge, kuid tavaliselt oli tegu siiski inimestega. Sageli käsitleti armastuse ja vihkamise vahelist piiri nii sirgjooneliselt, et mittearmastamine tähendaski otseselt vihkamist ja vastupidi – ilma mingi vahepealse võimaluseta.⁷⁰ Ütlus „Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast” peegeldab arusaama armastusest grupiga seotuse väärtusena, sest see toetub arusaamale, et olgugi inimese *In*-grupp püsib koos armastuse toel (kõigepealt armastus pereliikmete, siis tihedalt kokkukuuluva ühiskonna loovate naabrite, seejärel samasse etnilisse/religioosesse gruppi kuuluvate inimeste vahel), jäävad sinna kõrvale alati *Out*-grupid, keda käsitletakse vaenlastena.⁷¹ Mis tähendab, et kui Jeesus ütleb: „Armastage oma vaenlasi”, siis peab selle taustaks olema visioon teistsugusest ühiskonnast, kus inimene võib vähemalt põhimõtteliselt siduda ennast *Out*-grupi isikuga. Et *Out*-grupp ikka veel olemas on, nähtub maksukogujate ja paganate kohalolust tekstis, sest nende toel luuakse kuulajatele suunatud negatiivne võrdlus.

Teiseks on Jumalaga ühendatud „täiuslikkuse” idee suhestatud kultusliku puhtuse reeglitega. Puhtusreegleid on meil tänapäeval pisut raske mõista, kuid piibli-aegses Palestiina ühiskonnas olid need valdavad ja puudutasid elu kõiki aspekte. Lähtudes Mary Douglase teedrajavast analüüsist⁷², seletavad Bruce Malina ja Jerome Neyrey seda järgnevalt: lihtsalt öeldult puudutavad puhtusreeglid süstemaatilisi klassifikatsioone. Näiteks viitab mustuse olemasolu puhtusele. Et mustus saaks olemas olla, peab sellele eelnema süsteem paikadest, mis on piisavalt selgesti markeeritud, et mingit ollust võiks arvata „vales paigas” olevaks. Mustus hõlmab suhestatud paikade süsteemi, mispuhul iga asja jaoks on oma koht. Paiga puhastamine on protsess, mille käigus asjad pannakse tagasi sinna, kuhu nad kuuluvad. „Mustus” viitab korratusele, „puhtus” korrale/süsteemile.

⁷⁰ Pilch, Malina, *Handbook of Biblical Social Values*, 127-130.

⁷¹ Mõistete *In*-grupp ja *Out*-grupp kohta vt eesti keeles lähemalt Beth B. Hess, Elizabeth W. Markson, Peter J. Stein, *Sotsioloogia* (Tallinn: Külim, 2000), 58.

⁷² Mary Douglas, *Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo* (London: Routledge, 2005).

See pole muidugi ainult asjade küsimus. Ühiskondlikud klassifikatsioonid ja neist lähtuv „korra”-tunnetus on samuti puhtusehuvi väljendused.⁷³ „Kord”, „puhtus” ja „täiuslikkus” käisid käsikäes, kuna toonase judaismi religioosse maailmavaate jaoks oli Jumal kõigi nende asjade lätteks. Mida lähemal oli keegi Jumalale, seda lähemal oli ta korrale. Sama puudutab ka „pühaduse” mõistet. Pühadus on Jumala omadus, selle juur שְׁדֵרָה tähendab eraldatust, st korra loomist.⁷⁴ Ruumiline plaan: Jeruusalemma tempel oli paik, kus Jumal oli inimestele kõige lähemal, Jeruusalemm oli püha linn, Iisrael püha maa, mis oli ümbritsetud paganate maadest. Mida kaugemale templist, seda profaansemaks ruum muutus. Mary Douglas on näidanud, et heebrea piibli toitumisreeglid ja loomade klassifikatsioon järgivad sama malli. Toiduks kõige sobivamad loomad on teatud veatud õiges vanuses või kvaliteediga koduloomad, kes sobivad altarile kõige erilisematel puhkudel. Järgnevad needsamad loomad ilma erinõueteta, nad on altarile sobivad, v.a erijuhud. Siis tulevad maal elavad loomad (kodustatud või mitte), kes on sobivad toiduks. Neile järgnevad ebapuhatud loomad ja väärustused (viimased ei mahu üldse puhtuse skaalale).⁷⁵ Nüüd – kui juba loomadega lood nii on, siis mida öelda inimeste kohta? Bruce Malina ongi demonstreerinud, et inimeste klassifikatsioon iidses judaismis järgis täpselt sama malli kui loomade klassifikatsiooni. Kõige tipus on preestrid; neile järgnevad leviidid, kel on lubatud templis mõningaid talitusi toimetada. Siis tuleb mitu kategooriat täisverelisi iisraellasi („ilmikud”) ning neile järgnevad omakorda erikategooriad inimestest, keda peetakse Iisraeli osaks, kuid kes ei ole bioloogiliselt suutelised israelliidi staatust vahendama (nagu hermafrodiidid). Nad kuuluvad samasse kategooriasse maal elavate ebapuhaste loomadega. Ja kõige põhjas leiame me väärustused – st kõik teistesse etnilistesse gruppidesse kuuluvad inimesed.⁷⁶ Nõnda siis on puhtusreeglitesse sisse programmeeritud arusaam, et *Out*-gruppi kuuluv võõras, eriti kui ta ei ole juut, on inimene, keda ei saa armastada. Kõige kergemini seostuvad mustuse ja kaosega just võõra-

⁷³ Bruce J. Malina, Jerome H. Neyrey, *Calling Jesus Names. The Social value of Labels in Matthew* (Sonoma: Polebridge Press, 1988), 9.

⁷⁴ Douglas, *Purity and Danger*, 62.

⁷⁵ *Ibid.*, 51-71.

⁷⁶ Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 159-166.

maalased, nad on üsna kergesti „vaenlased”.

Ülaltoodud kaalutlusi silmas pidades on ilmne, et „vaenlase armastamine” käsikäes „täiuslikkusega” saab toimuda ainult siis, kui kogu puhtusreeglite süsteem (ruumilised ja toitumisaspektid kaasa arvatud) on kujutletud toimimas mingil uuel moel. Bruce Malina kohaselt tegi Jeesus järgmist: ta aktsepteeris puhtusreeglite olemasolu, kuid tõstatas küsimuse nende intentsioonist. Kas need reeglid on selleks, et hoida ebasobivaid inimesi väljas ja luua seespoololijatele (eriti võimuladvikule) turvatunne, et „kõik on korras”? Ei, need on hoopis selleks, et kergendada inimeste ligipääsu Jumalale. Jumal on täiuslik, sest ta on avatud kõigile israeliitidele, nii kurjadele kui headele. Jumala väljavalitud rahvale pühal maal „laseb ta oma päikest tõusta kurjade ja heade üle ning vihma sadada õigete ja ülekohtuste peale”. Kuna Jumal on avatud kõigile lepingurahva liikmetele, siis Jumala tahte tegemine tähendab avatust kõigi kaasisraeliitide suhtes, olgu nad head või kurjad. Puhtusreeglite suunitlus peab olema Iisraeli kui terviku heaolu, mitte aga süsteemi alalhoidmine mingil mehhaanilisel viisil.⁷⁷ Ja me teame Jeesuse elukäigust, et ta suunas teadlikult oma sõnumi just neile israeliitidele, kes ühel või teisel põhjusel olid puhtusreeglite poolt tõrjutud – haiged, patused jne.

Analüüsi selles staadiumis näib, et meie teksti „vaenlane” oli Jeesuse jaoks pigem kaasjuut kui rooma okupant, st et tegu on argielulise avatud tekstiga. Mida aga siis öelda roomlasist ja teistest paganatest? Jeesuse poolt visandatud uus jumalakuvand omas seesmist potentsiaali, mis võimaldas suuresti relativiseerida senised puhtusreeglid ja nendega kaasnevad sotsiaalsed klassifikatsioonid. Kuigi evangeeliumipärimuste kohaselt suhtles Jeesus mittejuutidega ainult sporaadiliselt, näitab aastakümneid hiljem paganakristluse perspektiivist kirjutatud Ap, et puhtusreeglid jäeti Jeesus-liikumises tõesti kõrvale. Esimese roomlasena Jeesus-liikumisse pöördunud Korneeliuse ristimise loos (Ap 10) sai apostel Peetrus kolm korda järjest nägemuse, milles tal kästi süüa ebapuhast toitu. Kui ta seejärel Korneeliuse majas kuulutas, langes Püha Vaim kõigile kohalviibijaile, mispeale Peetrusel ei jäänud üle muud kui öelda: „Kas keegi võib vett keelata, et ei ristitaks neid, kes on saanud Püha Vaimu nõnda nagu meiegi?” (Ap 10:47). Selles relativiseeritakse toitumisreeglid ja avaldub ka uus arusaam ruumikategoriatest. Jumala ruum, kõige „puhtam” ja

⁷⁷ *Ibid.*, 173.

„püham” ruum on seal, kus Jumal ennast ilmutab. Jumala pühadust ei saa piirata ainult templiga.⁷⁸

Siiski ei tähenda see muutus, et *Out*-grupid oleksid nüüd täiesti kadunud. Korneelius ja tema kaaslased said ristitud. Ristimisest sai Jeesusliikumisse kuuluvate inimeste jaoks uus initsiatsiooniriitus. See lõi uut tüüpi *In*-grupi, mis nüüd koosnes nii juutidest kui paganatest. Ja Matteuse evangeeliumis võime näha, et sõltumata sellest, milliste implikatsioonidega võis olla ajaloolise Jeesuse sõnum, on mäejutlus oma praegusel kujul suunatud otse sellele uuelaadsele sotsiaalsele grupile – Jeesus-fraktsioonile.

Korraks peame heitma pilgu Matteusele tervikuna. Dennis Dulingi analüüs on näidanud, et evangeelium kirjutati lähtuvalt haritud kirjatundjate grupi vaatepunktist. See grupp domineeris juutidest ja mittejuutidest koosneva, end „vendadeks” nimetava segakogukonna üle. Samas tundsid nimetatud kirjatundjad end ühiskonnas laiemalt marginaliseeritud olevat, eriti rivaalitsevate variseride tõttu.⁷⁹ Malina ja Neyrey kohaselt tundis matteus-kogukond end rünnatuna kahest suunast – nii seest kui väljast.

Väljastpoolt pidid nad toime tulema variseridega, kes halvustasid Jeesusele ja tema õpetusele pühendumist ja kellega võisteldi selle nimel, et reformida sõjajärgne judaism. Kogukonnale, kes tunneb end rünnatuna, on iseloomulik, et tegeldakse piiride loomise ja nende tugevdamisega. Matteus-kogukonna maailm on rangete piiride maailm, see on totaalselt jagatud seespoololijaiks ja väljaspoolseisjaiks. Piiride loomise algtoimejõuks on grupi teadlikkus grupi aluseks olevast kuulutusest. Usklikud on seespoololijad, kes võtavad vastu kuulutuse ja kuulutaja ning loovad „meeleparanduse” kaudu uued piiritähised, millega tõugatakse väljapoole patt kui Jumala kuningriigile mitesobiv käitumine. Kaasjuutidest uskmatud, kes lükkavad tagasi kuulutaja ja kuulutuse, on väljaspoolseisjad, kes ei pääse kuningriiki, vaid lähevad hukatusse.⁸⁰ Mt 5:38-48 tekstile eelneb palju üldisem manitsus, mis annab vaatluse all olevale teemale kitsama

⁷⁸ Malina, *The New Testament World*, 175.

⁷⁹ Dennis C. Duling, „The Matthean Brotherhood and Marginal Scribal Leadership” – *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*. Ed. Philip F. Esler (London and New York: Routledge, 1995), 159-182.

⁸⁰ Malina, Neyrey, *Calling Jesus Names*, 11j.

tähenduse: „Sest ma ütlen teile: Kui teie õigus ei ole märksa suurem kui kirjatundjate ja variseride oma, siis te ei saa taevariiki!” (Mt 5:20) Teise põse pööramine, teise miili käimine ja vaenlase armastamine on kõik osa täiuslik olemisest ning seega variseride ja Seaduse õpetajate ületamine. Mis tähendab, et „vaenlane” jääb *In*-gruppi.

Seestpoolt tundis matteus-kogukond end olevat rünnatud nende kogukonnaliikmete poolt, kes ei elanud vastavuses grupiideaalidega. Tagasihoidmatu entusiasmiga kaasnev käitumine ähvardas asendada Seaduse järgimist kui grupiideaali. Nende inimeste puhul oli oluline, et „Jeesus” sõnaks: „Mitte igäüks, kes mulle ütleb: 'Issand, Issand!’, ei saa taevariiki; saab vaid see, kes teeb mu Isa tahtmist, kes on taevas!” (Mt 7:21)⁸¹ Vaenlase armastamise käsk sobib samuti seda probleemi lahendama, aga seekord teistele kogukonna liikmetele suunatuna. „Tublidade” oli tarvis meelde tuletada, et Jumal hoolib kõigist kogukonnaliikmetest.

Kes on Jeesus, kes mäejutluse tekstis kõneleb? Kuigi teksti aluseks olevad pärimused ulatuvad tagasi Jeesuse aega, kõneleb mäejutluse „Jeesus” selgesti kirjatundjatest kogukonnaliidrite positsioonilt. Võrreldes algsituatsiooniga on „Jeesus” ümber nüüd pisut teistsugune kuulajaskond. Nüüd võib igäüks, kes võtab vastu kuulutaja ja kuulutuse, liituda. See toimub palju kergemini, kui Jeesuse-aegses Iisraelis võimalik oli. Kui keegi on liitunud, siis teda armastatakse – isegi „vaenlasena”. Ent kuna variserid ja teised mittekristlased on Jumala rahva kogukonnast tugevate piiridega eraldatud, siis tuleb öelda, et võrdluses algsituatsiooniga (Jeesuse käitumise ja sõnumi põhimõtteline avatus), on Matteuse „Jeesus” palju sektantlikum „vend”.

7. VÄLJAJUHATUS: VEEL MÕNI SÕNA MEETODIST

Ülaltoodu põhjal on ilmne, et nagu vaenlase armastamise käsu puhul paljud otsad lahtiseks jäävad, on Jeesus-käsitluste paljusus piibliuringuis fakt ja ühtlasi ka paratamatus. Ajaloolane peab allikatesse kriitiliselt suhtuma. UT tekstide puhul tähendab see ühtlasi ka minekut nende tekstide „taha”. Just siin saab äärmiselt oluliseks uurija poolt rakendatav meetod. Ka vastused ülaltoodud skeemis esitatud käsitletava teksti kohastele põhi-

⁸¹ *Ibid.*, 11.

küsimustele on korrelatsioonis uurija uurimismeetodiga. Ilma range ja järjekindla ajaloolise uuringu meetoodilise pagasi rakendamiseta muutub Jeesuse kohta kirjutatu lihtsalt fantaseerimiseks. Fantaseerimist ennast ei tohi siinjuures muidugi kuidagi halvaks pidada, sest kui see lähtub kirikliku usu eri vormide kaanonitest, võib tulemuseks olla suurepärane harduskirjandus või isegi süstemaatiline teoloogia.⁸² Kui see tuleb kaasaegse inimese elutunnetuse sügavusist, on tagajärjeks lihtsalt kirjandus selle sõna kõige paremas mõttes. Kuid kummalgi puhul pole tegu ajalooteadusega. Samas ei saa ka ajaloouurija ilma kujutlusvõimeta hakkama. See algab meetodite valikust ja ulatub uuritavate detailide vaheliste seoste loomisest uurimisainest kokku võtva üldistusvõimeni. Veel enam – uurimisprotsess on alati „kahesuunalise liiklusega tänav”, kus uurija meetod ja kujutlusvõime teineteist mõjutavad, sest ka piibliteaduste meetodid ei ole järgalt paigas, vaid iga asjatundlik uurija modifitseerib neid vastavalt uurimisülesandele. Üldistustest tuleb seejuures öelda ka seda, et pöidla-reeglina kehtib siin põhimõte – mida suurem üldistusaste, seda tugevamad on uurija maailmavaatelistel eeldustel mõjud.

Nii on nt esmapilgul raske öelda, kas Robert Eisenmani veendumus, et evangeeliumid on suurejooneline poliitiline võltsing, on tema poolt *a priori* uurimisainese juurde toodud eeldus, mis on mõjutanud tema meetodite valikut ja vastavalt tulemusi, või on selle aluseks olnud lihtsalt igalt ajaloolaselt eeldatud meetoodiline skepsis, mis siis uurimistöö käigus on võimendunud. Kuid kuna konkreetne teos, millest ülal juttu oli, ei ole mitte üksiku lühiajalise uurimisprojekti vilj, vaid aastaid kestnud töö kokkuvõte, siis on ilmselt õige teine väide.⁸³ Ja üsna ilmselt ei tohi me Eisenmani tehtut hinnates mööda vaadata ka sellest, et tegu on juudisoost uurijaga. Temapoolne Jeesuse ja paganakristluse vastandamine ei tundugi

⁸² Minu süstemaatikuist kolleegidele, kes artiklit lugema juhtuvad, selgitan: ma ei ole ainus, kes nii mõtleb. Nt Gerd **Theissen**, *On Having A Critical Faith* (London: SCM Press, 1979) arutleb Uue Testamendi Jeesus-kuvandi üle ja tõdeb, et „Uue Testamendi kristoloogia on kombinatsioon ajaloost ja väljamõeldust, poeesiast ja tõest. Kahtlemata põhjustas selle ajalooline Jeesus” (lk 83). Ajaloouuringud tegelevad traditsiooni aluseks olevate ajalooliste elementide väljaselgitamisega, ent see lähenemisviis ei suuda arvesse võtta „poeesiat pühast” (lk 84). Theissen toob näiteks Karl Barthi, kelle „kristoloogia võib ajaloolis-kriitilise lähenemise kategooriates olla naiivne, kuid Uue Testamendi suhtes on see palju kohasem ... See esitab kirikliku dogmaatikana seda, mis tegelikult on religioosne poeesia.”

⁸³ Vähemalt ta ise väidab nii, vt Eisenman, *James the Brother of Jesus*, xix. *passim*.

enam nii radikaalne, kui peame meeles, et diskontinuiteedi rõhutamine Jeesuse ja tema-kohase pärimuse vahel on juudisoost ajaloolaste seas üsna tavaline. Sel puhul soovitakse Jeesust „vabastada” kristliku traditsiooni ja teoloogia „ahelatest” ning näidata, et Jeesus kuulub oma elu ja õpetusega just juudi ajalukku ja kultuuri.⁸⁴

Gerd Theisseni ja Tom Wrighti Jeesuste omavahelised erinevused on samuti korrelatsioonis kummagi uurija poolt rakendatud meetoditega. Theissen, kes kombineerib piibliteaduste ajaloolis-kriitilise analüüsi meetodid sotsioloogiliste meetoditega, saab tulemuseks nüansseeritud pildi tekstidest nende vahetuis esmaseis ajaloolis seoseis. Paljud otsad jäävad lahti, ent seda tulebki niivõrd keerulise problemaatika puhul eeldada.⁸⁵ Tom Wrighti suurim erinevus Theissenist seisneb selles, et nagu Eisenmangi otsib ta terviklikku ja sidusat teooriat Jeesuse ning varakristluse arengute kohta. Ja see tervikteooria võimaldab tal ka julgemini öelda Jeesuse kohta asju, millest Theissen hoidub, nt mäejutluse sõnumi tähenduse interpreteerimine lähtuvalt Jeesuse messiaanlikust eneseteadvusest.⁸⁶

Theisseni teemakäsitluse nüansseeritus kaasneb tema arusaamaga religiooni olemusest, püsidis Lessingi, Schleiermachi ja Schweitzeri poolt esindatud liberaalprotestantluse traditsioonis.⁸⁷ Selle kohaselt juurdub religioon ambivalentseis usulis kogemuis transtsendentsest ja nende kogemuste kontseptualiseerimise esmaseks kanaliks on sümboliline keel.⁸⁸ Piibliteadlase ülesandeks on seejuures analüüsida religioos-

⁸⁴ Vrd nt Geza **Vermes**, *The Changing Faces of Jesus* (London, et al.: Penguin Books, 2001), mille epiloois (lk 270) Jeesus ilmub unenäos autorile ja kõnetab kõiki tänapäevaseid juute: „Muide, te võite tegelikult minust rohkem õppida Luukalt, Matteusest ja Markuselt kui kogu teie poolt Uueks Testamendiks nimetatud ülejäänust. Praegu ma soovin, et oleksin ise võtnud vaevaks kirjutada.” Samas võtmes kirjutatud uuematest uurimustest vt veel Paula **Fredriksen**, *Jesus of Nazareth, King of The Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (New York: Vintage Books, 1999). Eesti keeles käsitleb vanemaid töid ülevaatlilikult Ago **Viljari**, *Jeesuse elu juudasoost uurijate käsitluses* (Tallinn: BELK Konsistooriumi kirjastusosakond, 1996).

⁸⁵ Vt eriti Gerd **Theissen**, Annette **Merz**, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1988).

⁸⁶ Vt eriti tervikuna Wright, *Jesus and the Victory of God*.

⁸⁷ Theissen, *On Having A Critical Faith*, 11.

⁸⁸ *Ibid.*, 12, 30. Väga iseloomulik on tema kirjeldus Pühakirja religioosest tähenduslikkusest: „Piibel saab elavaks seal, kus autentne religioosne kogemus ühildub tekstidega, mis on ise tunnistuseks autentsest religioosest kogemusest: minevik süütab sädeme

sete sümbolite ajaloolist algupära nõnda, et tänapäevane lugeja võiks astuda tähendusrikkasse dialoogi minevikuga.⁸⁹ Tom Wright on anglikaani kiriku vaimulik, hetkel Durhami piiskop, kes on teadustöö kõrval kirjutanud ka suure hulga harduskirjanduse ja aimekirjanduse žanri kuuluvaid raamatuid. On selgesti jälgitav, kuidas tema Jeesus-uuringud omavad otsest tähendust kaasaegse kristluse elupraktikale. Ajalooline Jeesus on fookus, millest lähtuvalt tänapäevane kristlus peaks korrigeerima oma sajanditevanusest traditsioonist pärinevaid jumalakujutelmi.⁹⁰ Usku ei tohi seejuures lahutada *praksisest*: ajaloolise Jeesuse maailmas-olemise viisi ja tegutsemine on meile väljakutseks ka tänapäeval.⁹¹

Jeesus-Seminari uurijatele on korduvalt ette heidetud nende meetodeid, mille tagajärjeks on ühe külgne Jeesus-käsitlus.⁹² Sagedasti on sää-

praeguses või praegune minevikus ja mõlemad on valgustatud" (*ibid.*, 82). Süsteemsema üldistuse tasandil haagib Theissen siinkohal oma religiooniteooria seejuures mitte niivõrd kirikliku dogmaatikaga, mis on nagunii oma olult religioosne luule (vt märkus 82 ülal), vaid hoopis tänapäevase loodusteaduse evolutsioonilise epistemoloogiaga, vt Gerd Theissen, *Biblical Faith. An Evolutionary Approach* (London: SCM Press, 1984).

⁸⁹ Theissen, *On Having A Critical Faith*, 82.

⁹⁰ Wright kirjutab: „Ma panen ette, et me ei eeldaks, et teame, mida sõna „Jumal“ tähendab, suutes siis Jeesuse kuidagi sellesse tähendusse suruda. Selle asemel soovitan, et me ajalooliselt mõtleksime noorele juudile, kes on haaratud meeleheitlikult riskantselt – tõi, üsna ilmselt hullumeelsest – kutsumusest, pisarais sõitmas Jeruusalemma, avalikult hukka mõistmas templit, ohtustamas veel üks kord oma sõpradega ja suremas roomlaste ristil, ja et me lubaksime siis mingil moel oma arusaamal sõnast „Jumal“ uuesti koonduda selle punkti ümber.” (Nicholas Thomas Wright, „The Historical Jesus and Christian Theology” – *Sewanee Theological Review*, 39 (1996), vaadatud 19.01.2009 aadressil http://www.ntwrightpage.com/Wright_Historical_Jesus.htm)

⁹¹ *Ibid.*: „Jeesuse lugu ei genereeri teoloogiliste propositsioonide kogumit, „Uue Testamenti teoloogiat”. See genereerib ... kogumi ülesandeid [...] Kui Jeesuse jaoks ... Iisraeli Jumal hävitas ristil kurja üks kord ja igaveseks, siis miks on kuri ikka veel maailmas? Kas Jeesus oli viimaks lihtsalt läbikukkumine? Uus Testament vastab sellele küsimusele ühehäälselt. Rist ja ülestõusmine võitsid kurja, kuid Vaimu ning Vaimust juhitud ülesanne on see võit maailmas ja maailmale rakendada. See ülesanne nõuab värskest visandatud maailmavaadet: uut praksist, lugusid, sümboleid ja vastuheid. Need ühinevad uueks nägemuseks Jumalast, milles – just Jumala taasavastamise pärast – ajalugu, teoloogia, spirituaalsus ja elutöö kutsumus paigutuvad uuesti kohasseis suhteisse. Selle äratundmine, kes oli Jeesus oma ajaloolises kontekstis, tähendab ja tähendab Jeesuse järelejäijatele tänini nende endi ülesannete leidmist nende endi kontekstides.”

⁹² Nt Ben Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Dovners Grove: InterVarsity Press, 1995), 42-57, kes nimetab Richard Haysi jälgedes Jeesus-Seminari Jeesust „kõnelevaks peaks”. See telediktorite jututamist meenu-

rane kriitika oma detailides siiski olnud liiga lahmiv ja selle tegelikuks põhjuseks on pigem olnud asjaolu, et Jeesus-Seminar on tulnud välja kabinetiseinte vahel valitsevast vaikusest ning edukalt esitlenud oma tegemisi lisaks erialaspetsialistidele ka laiemale avalikkusele. Kuna nende uurimistulemused on tihti kontrastis eriti USAs küllalt levinud fundamentalistliku kristluse uskumustega (nt tõdemus, et ainult väike osa evangeeliumimaterjalidest ulatub tagasi Jeesuseni), siis on see loomulikult põhjustanud pahameelt. Ja asi pole ainult uurimistulemuses – tegelikult on lood säärased, et Jeesus-Seminari ettevõtmised on algusest peale olnud „puhta uurimise” kõrval kavatsuslikult ka poleemilised, eesmärgiks raputada USA fundamentaliste. Seminari algataja Robert Funki sõnutsi on tema eesmärgiks olnud korraldada „otserünnak valitsevale religioossele kirjaoskamatusele, mis pimestab ja hirmutab isegi neid või eriti neid, kes on kirikus ja meie ühiskonnas võimupositsioonidel.”⁹³ Loomulikult ei ole Jeesus-Seminar oodanud, et fundamentalistid nende uurimistulemustega nõustuvad. Ent teravate küsimuste esitamine omab siiski väärtust: avatud mõttemaailmaga inimesed on nüüd sunnitud revideerima oma varasemaid võib-olla ehk mitte väga hästi läbimõeldud arusaamu. Ühiskonnas, milles annavad tooni kõikvõimalikud tavauskumustega mängivad televangelistid, on see ehk ainuvõimalik strateegia. Jeesus-Seminari liikmed ise on kriitikale vastates näidanud, et kui traditsionalistide pahameel kõrvale jätta (viimane oligi ju eesmärk), siis on nende metoodika teaduslikust seisukohast täiesti adekvaatne.⁹⁴ Tõepoolest, seda see on. Asjaolu, et nende uurimistöö just Jeesuse tähendamissõnu ja muud suulist materjali kõige usaldusväärsemaks peab, koloreerib loomulikult nende Jeesuskäsitlust, aga selles ei ole piibliteadlase jaoks midagi erakordset – see on lihtsalt üks võimalik lähenemisiivi teemale.⁹⁵

tav väljend on oma suunitluselt selgesti negatiivne.

⁹³ Robert W. Funk, *Honest to Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996), 6j.

⁹⁴ Vt nt Bernard Brandon Scott (ed.), *Jesus Reconsidered. Scholarship in the Public Eye* (Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press, 2007). Jeesus-Seminari metoodikast lähemalt eesti keeles vt Ain Riistan, „Jeesus-Seminari Jeesus” – Andres Saumets, Ain Riistan (toim), *Et sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale* (Tartu: Kõrgem Usuteaduslik Seminar ja Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 2009), 29-55.

⁹⁵ Nt Ed Parish Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985) on valinud täpselt vastupidise tee: Sandersi meelest on Jeesuse ütluste traditsioonide ajaloolise autentsuse kindlakstegemine niivõrd ebakindel ettevõtmine, et pigem on targem alustada ajalooliselt vaieldamatute tõsiasiade kindlakstegemisest ja siis lisada sellele

Jeesus-Seminariga kaasnenud arusaamatused näitavad siiski väga ilmekalt, et kui tänapäevalgi on paljude inimeste jaoks raske eristada akadeemilisi ja usulisi seisukohavõtte ning selle tagajärjeks on mitmesugused mullistused, siis pidid sotsiaalsed ja kultuurilised tegurid kahtlemata olema olulised ka piiblitekstide kujunemisloos. Kontekst-grupi uurijad just neile asjadele kõige enam tähelepanu pööravadki. Nii nagu tihti teistegi ajalooliste meetodite puhul, uuritakse ka siin üksikut üldise kaudu – st erinevalt Jeesus-Seminarist, kes otsib Jeesuse juures unikaalset, koondatakse siin tähelepanu just võimalikult tavalisele. Et aga uurimistöo tulemiks ei ole seejuures „tavaline” Jeesus, tuleb vist küll ainult sellest, et uurimisaines ise on ebatavaline. Kontekst-grupi uurijate puhul tõuseb teoloogiliste ja usuliste taustateemade asemel esiplaanile kultuurialalüüsi adekvaatsuse teema võrreldes „traditsioonilise vaatega” piibliteadustes. Kuna viimane on enamasti kombinatsioon kriitilisest ajaloo-uuringust ja piiblitekstide teoloogilisest analüüsist, jääb sellesse sageli lünki, mis on põhjustatud tekstide aluseks olevate sotsiaalsete mõttemallide vähesest tundmisest.⁹⁶ Samas võib aga nentida, et kuna sotsiaalteaduslik analüüs rakendab piiblitekstide analüüsis just mitmesuguseid sotsiaalteadustelt laenatud mudeleid, rakendub uurija kujutlusvõime ja maailmavaate küsimus analüüsile teisel tasandil. Nüüd on küsimuseks kasutatavate mudelite olemus. Bruce Malina kirjeldab vastavat modelleerimist kolmeastmelise mudeli postuleerimise, testimise ja korrigeerimise protsessina.⁹⁷ Esimene, mudeli (ehk teooria või paradigma) postuleerimise aste on kõige otsesemalt seotud uurija oskusega näha seoseid uuritava fenomeni ja tema poolt tuntud teiste kultuuride sarnaste nähtuste vahel. Kuna tegu on võrdlusel põhineva protseduuriga, siis on siin tarvis nii kujutlusvõimet kui laialdasi teadmisi inimkultuurist. Testimise ja korrigeerimise etapid on hädavajalikud selleks, et kasutatud mudelid ei hakkaks uurimisainese üle domineerima. Enamasti tähendab see, et tagajärjeks on üksikute alateemade detailsed analüüsid, mitte aga sidusad teravikteooriad varakristluse kohta.⁹⁸

alusele ajaloolise sobivuse kriteeriumi kohaselt ütluste materjal.

⁹⁶ Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, 217-241.

⁹⁷ Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, 19.

⁹⁸ Tervikteooriate loomise katseid on siiski tehtud. Nt käsitles uurimissuuna üks algatajaist kogu varakristlust kui millenaarset maailmalõppu ootavat kultust: John G. Gager,

Käesolevat artiklit alustasin tõdemusega John Bowdenilt, et tõenäoliselt teame me Jeesuse kohta üsna palju, ent probleem on selles, et me ei tea täpselt, mis see siis on. Nüüd, ehkki see tõdemus võib kõlada kui lüüasaamise tunnistus – me ootaksime heameelega palju rohkem tõsikindlaid tulemusi –, mõistan mina seda siinkohal teisiti. Meie teadmatuse probleemi põhjuseks ei ole mitte teadustöö puudujäägid, vaid meie ise kui piibliteksti lugejad ja selle uurijad. Läbi aegade on inimesed jätkuvalt toonud selle paljuloetud teksti juurde oma erinevaid maailmavaateid, kasutanud erinevaid uurimismeetodeid ja esitanud erinevaid küsimusi. See protsess ei ole lõppenud. Ja see annab lootust, et jätkuv uurimistöö võib veel mõndagi päevavalgele tuua.

The Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity (Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1975). Selle käsitluse häda oli aga just uurimismudeli domineerimine uurimisainese üle. Enam tänapäevased suurema üldistusastmega ettevõtmised, nagu Vernon K. **Robbins**, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology* (London and New York: Routledge, 1996) ja Philip F. **Esler**, *New Testament Theology. Communion and Community* (Minneapolis: Fortress Press, 2005) kalduvad olema pigem omalaadsed piiblitekstide interdistsiplinaarse lugemispraktika näitlikud apoloogiad, kinnitades rõhutatult, et niivõrd keeruka uurimisainese puhul nagu seda on piiblitekstid, ripuvad uurimistulemused ülisuurel määral ära just meetodist (eks ole ju sedasama üritanud näidata ka käesolev artikkel).