

PIKK TEE LÄÄNDE POLIITILINE TEOLOOGIA SAKSA LUTERLUSES AASTATEL 1945–1968¹

Heinrich Assel

1. SISSEJUHATUS: LUTERLIKU POLIITILISE TEOLOOGIA KAKS VERSIOONI

Inimesed, kes lugesid Saksa meediast kommentaare euro kasutuselevõtu kohta Eestis 2011. aastal, said väikese üllatuse osaliseks: Max Weberi sageli surnuks kuulutatud tees, et varakapitalism on välja kasvanud teatud protestantlikust ilmalikust askeesist ja väljavalitute vagadusest,² on endiselt elujõuline! Eesti on selle tõestuseks. Mis teeb, küsis Saksa press, Eestist Baltikumi majanduse ja eelarvepoliitika oiviku? Stereotüüpne vastus kõlas: seda maad on juba pikka aega kujundanud protestantlik väljavalituse vagadus, ilmalik protestantlik askees ja töömoraal³. Eesti võis igiomase protestantliku mõjutatuse tõttu leida ühenduse Lääne-Euroopa tsiviilühiskonnaga ja lõpuks krooniti kõike veel euroga – tsivilisatsiooni saavutuste tipuga!

Just sellisena kohtame tavaliselt luterlikku poliitilist teoloogiat – max-weberliku stereotüübina. Ja ometi: kõik selles stereotüübis on moonutatud ja vastupidiseks pööratud! Moonutatud ja kitsendatud on XX sajandi

¹ Tartu Ülikooli usuteaduskonnas Saksa-Eesti akadeemilise nädalal *Academica XV* (24.–28.10.2011) 26. oktoobril 2011 peetud loeng. Saksa keelest tõlkinud dr Tiit Pädam. Terminoloogia toimetab ja vastete leidmisel aitas dr Johann-Christian Pöder.

² Max **Weber**, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/06). Bd. I: *Eine Aufsatzsammlung*. Hg. Johannes Winckelmann (Gütersloh: Gütersloher Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1991); Bd. II: *Kritiken und Antikritiken*. Hg. Johannes Winckelmann (Gütersloh: Gütersloher Gütersloher Verl.-Haus, 1987); mõlemad köited ilmuvad peatselt Max Weberi kogutud teoste sarjas *Max-Weber-Gesamtausgabe I/18*. Hg. Hartmut Lehmann. – Eesti k vt Max **Weber**, *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tõlk Jaan Isotamm (Tallinn: Varrak, 2007) (Tõlk märkus).

³ Nt Alexander **Hagelükén**, „Zwerg mit guten Zeugnissen“ – *Süddeutsche Zeitung*, 30.12.2010, 8.

Eesti religiooni- ja konfessioonilugu: eesti luterluse olukorda „piiril“ (Paul Tillich) baltisaksa luterluse ja vene ortodoksia vahel sügavates ühiskondlikes murrangutes, mille tähisteks on aastaarvud 1918, 1939/40 ja 1989/91. Ilmselt leidus enne 1918. aastat ideoloogiliselt kasutatud kriitikat baltisaksa luterluse kui eesti kultuuri lääneliku võõrõju tooja vastu. (Seda väitis Alar Laats oma ettekandes Greifswaldis 2011. aasta juunis.) Pärast 1918. aastat leidus ilmselt ideoloogiliselt kasutatud kriitikat vene ortodokssuse kui eesti kultuuri vene võõrõju tooja vastu. (Sellega tegeleb Toomas Schvak oma Tartu ja Greifswaldi ülikooli rahvusvahelise doktorikooli raames kirjutatavas väitekirjas.) Mõlemad viitavad eesti religiooni- ja konfessiooniloo võimalikele patoloogiatele XX sajandil.

Saksa luterlikule teoloogiale on ideoloogia patoloogia liigagi tuttav: *kriitilisest* poliitilisest teoloogiast võib saada *poliitiline teoloogia kui ideoloogia*. Paul Tillich'i sõnadega: protestantlikust printsibist lähtuv kriitiline orienteerumine poliitilises *kairos*'es võib kujuneda *deemonlikuks* ideoloogiaks. Nii juhtus saksakeelse luterliku teoloogiaga ajavahemikul 1934–1945. Tekkis poliitiline teoloogia, mis tahtis end siduda natsionaalsotsialistliku ideoloogiaga, et viimast „ristida“. Selle asemel muutus luterlik teoloogia ise ideoloogiaks. Käesolevas ettekandes näitan ma, kuidas ülimalt kaalutletud luterlik poliitiline teoloogia võib ideoloogiaks muutuda.

Tähtsamgi aga on minu jaoks näidata veel midagi muud! Nimelt seda, kuidas luterlikul teoloogial ja eetikal on tänu oma õpetuskeskmele – õigeksmõistuõpetusele, ristiteoloogiale ning käsu ja evangeeliumi eristamisele – ravimeid, et eelnimetatud patoloogiat võita. Minu ettekanne käsitleb seepärast neid *ca* kahtkümmend aastat pärast Teist maailmasõda, aastaid 1945–1968, mil saksa luterlik poliitiline teoloogia end seestpoolt kriitiliselt muutis. See pikk tee läände ei kulgenud mingil juhul sirgjooneliselt. „Lääs“, „läänelik modernsus“ pole ju midagi kindlat, pigem midagi, mille poole püüelda.

Elviidatud Saksa meedia kommentaarides on kitsendatud ja moonutatud Max Weberi modernsuse teooria tegelikku, algset, kriitilist mõtet. Koos Ernst Troeltschi aastal 1912 ilmunud „Sotsiaalõpetustega“⁴ astus

⁴ Ernst **Troeltsch**, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Gesammelte Schriften. Bd. 1 (Nachdr. Auflage: Neudr. d. Ausg. Tübingen, 1912); (Stuttgart: UTB für Wissenschaft Verlag, 1994)

Weber oma 1904/06. aasta teesiga vastu Lutheri kujutamisele ideoloogilise „ürgsakslasena“, läänevastase saksa-natsionaalse tsiviilreligiooni ja väidetavalt erilise ainulaadselt saksaliku modernsusele viiva arengutee rajajana (täendusrikas on siinkohal H. von Treitschke Lutheri-kõne aastast 1883).⁵

Max Weber keeraks end hauas ringi, kui loeks, kuidas tema teesi tänapäeval täiesti kriitikavabalt, täiesti kinnitavalt kasutatakse, selgitamaks Eesti teed Euroopa Liidu poliitilistesse, majanduslikesse ja õiguslikesse realsustesse luterliku poliitilise eetikaga. Eluolu ökonoomiline ratsionaliseerumine kalvinistliku, puritaanliku ja metodistliku pühitsuse toel – nii kirjutas Weber juba 1906 – on ammu oma protestantlikud algmotiivid hüljanud. Juba ammu pöördub see oma protagonistide vastu. Meenu tagem Weberi kapitalismiuurimuse kuulsat lõppu!

Varased protestandid, Luther, Calvin, puritaanid *tahtsid* olla elukutse- lised, meie *peame* seda olema. Sest askeesi kandumine mungakongidest kutsealasesse ellu ja tema valitsema hakkamine ilmaliku kõlbluse üle aitas omalt poolt kaasa selle kaasaegse [...] majanduskorralduse võimsa kosmose ülesehitamise, mis tänapäeval ülivõimsalt sunnib peale elustiili kõigile sellesse mehhanismi sündinud indiviididele, ning tõenäoliselt teeb seda seni, kuni viimane tsentner fossiilset kütteenet on ära põletatud [...] Veel ei tea keegi, kes hakkab tulevikus selles kesta elama, ning kas see määratu areng lõpeb sootuks uute prohvetitega või siis vanade ideede ja ideaalide võimsa taassünniga – või hoopis ei kummagagi, vaid mehaanilise kivistumise, mille kaunistuseks on omamoodi kramplik enesetähtsustamine. Siis saavad igatahes selle kultuuriepohhi „viimaste inimeste“ kohta tõeks järgmised sõnad: „Vaimuta spetsialistid, südameta nautlejad – ning need tühisused kujutavad endale ette, et nad on tõusnud tasemele, kuhu inimkond pole kunagi varem jõudnud“.⁶

⁵ Heinrich Assel, „The use of Luther’s thought in 19th century and Lutherrenaissance“ – *Handbook to the Theology of Martin Luther*. Ed. Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomir Batka (Oxford New York: Oxford University Press, 2012) [ilmumas].

⁶ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (München: Beck, 2006), 177–179. Lõputsaadi allikat ei ole siiani suudetud tuvastada. Max Weberi uurijad arutlevad isegi teesi üle, kas Weber ei ole tahtnud siin anda omaenda sõnadele fiktiivse tsitaadi abil erilist tähendust. Esitatud kujul, nagu see ilmub eestikeelses väljaandes. Max Weber, *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tõlk Jaan Isotamm (Tallinn: Varrak, 2007).

See sotsioloogipilk näitab „läänelikku“ massikultuuri äärmiselt kainestavalt: vaimuta spetsialistid, südameta naulejad: tühisused, kes kujutavad ette, et on „ajaloo lõpp“.⁷

Max Weber sõnastas 1906. aastal kaks väljapääsu.

- Esile võivad tõusta „täiesti uued prohvetid“ – mõeldud on karismaatilisi valitsejaid ja juhte, kes massikultuurile mõtte ja legitiimsuse andmiseks uusi maailmavaateid loovad. Selles vormelis tunneme ära Max Weberi karismaatilise poliitilise võimu idee. Hans-Ulrich Wehler näitab oma Saksa ühiskonnaajaloo aastaid 1933–1945 käsitlevas osas, et Weber nägi sellega juba ette natsionaalsotsialistliku võimu põhilisi elemente.⁸ Luterlik teoloog Emanuel Hirsch oli see, kes luterliku poliitilise teoloogia toel põhjendas Adolf Hitleri karismaatilist poliitilist valitsemist kui uut maailmavaadet, ideoloogiat. Eeldatud väljapääsu asemel viis see tee aga katastroofini.
- Teise väljapääsuna nimetab Weber „iidsete mõtete ja ideaalide võimsat uuestisündi“ – sellega on mõeldud kristlik-eetilist ja ka kiriklikku uuestisündi, mis avastab evangeelse usu keskse „vanas“ õpetuses sotsiaalpoliitilise orienteerumisjõu, *kriitilise* poliitilise teoloogia – õigeksmõistuõpetuses ja ristiteoloogias sisalduva kriitilise poliitilise teoloogia. See oleks õpetus kui praktika – avalik poliitiline praktika, milles õiguslikult iseseisvad rahvakirikud ja poliärhiline nüüdisühiskond võiksid olla teineteisele avatud. Selline oli ajavahemikul 1920–1933 Ernst Troeltschi programm. Selline oli, täiesti teise suunitlusega, aastatel 1920–1933 Paul Tillich'i programm. Ja selline oli – nagu ma soovin näidata – aastatel 1945–1968, taas täiesti teise suunitlusega, Hans Joachim Iwandi programm. Mulle on tähtis see kriitilise poliitilise teoloogia suund, mis Tillich'i ja Iwandi juures ilmneb Lutheri ristiteoloogia nüüdisaegse praktikana; suund, mis ulatub Ernst Troeltschist üle Paul Tillich'i Hans Joachim Iwandini.

⁷ Francis **Fukuyama**, *The End of History and the Last Man* (London: The Free Press, 1992).

⁸ Hans-Ulrich **Wehler**, *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949*. Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4. (München: C.H.Beck, 2003); Neunter Teil: „Charismatische Herrschaft und deutsche Gesellschaft im 'Dritten Reich' 1933–1945“, 600–940, eriti 603–642 ja 675–684: „Die Konsensbasis von Führerdiktatur und Bevölkerung: Charismatische Herrschaft – Ultrationalismus und politische Religion – Soziale Sicherheit und 'Volksgemeinschaft' – Verrat der Intellektuellen.“

Selgitav vahemärkus: „poliitilise teoloogia“ mõiste ja valdkonna taga on pikk traditsioon, mis ulatub tagasi stoikute (Varro) Rooma impeeriumi poliitilise teoloogiani ja Augustinuse kriitikani selle kohta. Anglosaksi maailmas on see traditsioonirikas diskussioon jäänud püsivalt nähtavale. See kajastub näiteks teoses „Blackwell Companion to Political Theology“.⁹ Eriti asjakohane on selles seoses Oliver O’Donovani ja Joan Lockwood O’Donovani „Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present“, samuti Oliver O’Donovani „The Ways of Judgment. The Bampton Lectures 2003“.¹⁰

2. LUTERLIK POLIITILINE TEOLOOGIA KARISMAATILISE VÕIMU IDEOLOOGIANA: PAUL TILLICHI JA EMANUEL HIRSCHI KONFLIKT 1934

2.1. Kes tahab mõista luterlikku poliitilist teoloogiat pärast 1945. aastat, peab lähtepunktina silmas pidama olukorda aastatel 1933–1945. Otsustav aeg on sügis 1934. Siis leidis aset põhimõtteline avalik väitlus Paul Tillichi (1886–1965) ja Emanuel Hirschi (1888–1972) vahel. Emanuel Hirsch nimetab end sellest alates sõnaselgelt ja avalikult „poliitiliseks teoloogiks“, kujundades nõnda seda mõistet.

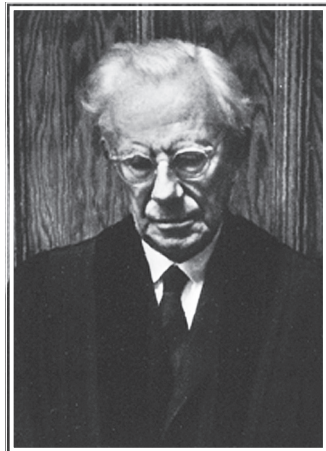
Hirsch ja Tillich olid noorpõlvesõbrad ning õpingukaaslased. Mõlemad nägid end erinevalt Karl Barthi dialektilisest teoloogiast, mida nad

⁹ *Blackwell Companion to Political Theology*, Ed. by Peter Scott, William T. Cavanaugh (Blackwell Publishing 2004). Kirjastuse sõnul käsitletakse kogumikus järgmisi teemasid: „Esseed uurivad selliste kristlike allikate poliitilisi aspekte nagu pühakiri ja liturgia, arutlevad teoloogia suhte üle poliitiliste ideoloogiatega, kaasa arvatud teoloogia panuse üle feministlikku, ökoloogilisse, mustanahaliste ja patsifistlikku liikumisse, hindavad suurte poliitiliste teoloogide ja teoloogiliste liikumiste panust, teevad nähtavaks, kuidas keskses kristlikes õpetustes nagu triniteet ja kristoloogia sisaldub poliitika, näitavad, kuidas teoloogia avaldab mõju tänapäeva poliitilistele küsimustele. Kaks lõpuseeend esitlevad juudi ja moslemi poliitilise teoloogia perspektiive.“

¹⁰ Oliver O’Donovan, Joan Lockwood O’Donovan, *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present* (Cambridge: Grand Rapids, 2004), Oliver O’Donovan, *The Ways of Judgment. The Bampton Lectures 2003* (Cambridge: Grand Rapids, 2005). Usim monograafia on ühe minu doktorandi Greifswaldis kaitstud väitekirj: Christian Johannes Neddens, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes*. Werner Elert und Hans Joachim Iwand (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).



Emanuel Hirsch



Paul Tillich

pidasid uusortodoksseks, modernse luterliku teoloogia esindajatena. Nad pidasid 1917/18 erakirjavahetuses maha „suure religioonifilosoofilise debati“, milles kujundasid oma seisukohad Schellingi *resp.* Fichte idealismi ja Lutheri teoloogia sünteesi pinnalt.¹¹

Saksamaalt juba emigreeruma sunnitud Paul Tillich kirjutas seitse aastat hiljem, aastal 1934, Emanuel Hirschile New Yorgist isikliku avaliku kirja, mis kujunes põhimõtteliseks rünnakuks Hirschi vastu. Hirschi vastus Tillichile kujutab endast poliitilise teoloogia kui natsionaalsotsialistliku ideoloogia tegelikku algust.¹²

Tillichi rünnak oli suunatud Hirschi 1933. aastal ilmunud raamatu „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung“ vastu, milles Hirsch tõlgendas poliitilis-teoloogiliselt „saksa aastat 1933“ (alapealkiri)¹³. Tillich nägi selles oma *kairos*'e-teoloogia

¹¹ „Emanuel Hirsch – Paul Tillich (Briefwechsel)“ – Paul **Tillich**, *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich*. Bd. 6. Hg. Renate Albrecht, Rene Tautmann (Frankfurt/M: Evang. Verlagswerk, 1983), 95–136.

¹² Paul **Tillich**, „Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. Offener Brief an Emanuel Hirsch von Paul Tillich, 1.10.1934“ – Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 142–176.

¹³ Emanuel **Hirsch**, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theo-*

gia naeruväärastamist. „Ma pean oma kohuseks,“ kirjutab Tillich, „[sel-
lele saksa aasta 1933 tõlgendusele] vastu astuda asjaliku teravusega, mis
on alati meie teaduslikke arutlusi iseloomustanud ja mis nüüd, kus kogu
meie vaimne eksistents on kahtluse all, on vajalikum kui kunagi varem.“¹⁴
Hirsch vastas avaliku kirjaga, mis kuulub XX sajandi saksakeelse teoloogia
kõige saatuslikumate dokumentide hulka.¹⁵

2.2. Millest selline paradigmaatiline konflikt kahe oma generatsiooni
mõjukaima saksa luterliku teoloogi vahel? Emanuel Hirschi poliitilise
teoloogia sügavaim motiiv asetseb aastas 1914. Leiame sealt ühe täna-
päeva inimese jaoks eriti mõistatusliku nähtuse. Klaus Scholder, protes-
tantliku ajalouurimise suurkuju, formuleeris selle ühes oma märkuses
ülimalt tabavalt. Scholderi järgi ei peaks protestantismi poliitilist teoloogia-
t lahti mõtestama alles Esimese maailmasõja lõpust, 1918. aastast läh-
tudes – seda on mõjutanud juba nimetatud sõja algus ja käik.

Elkõige tuleb siin viidata *sõja ideoloogiale ja müüdile* [...] Kaotatud sõda
tekitas – nagu väidab üks põhitees – ääretult suure legitimatsioonivaja-
duse, mida Hitler ja Kolmas Reich näisid rahuldavat. *Langenute müüdi*
täendus Hitlerile endale ja nn liikumisele on erakordselt suur.¹⁶

Kes luterluse poliitilist teoloogia enne 1945. aastat kasvõi mingilgi mää-
ral mõista tahab, peaks nägema seda reaktsioonina Esimese maailmasõja
tekitatud legitimatsioonivajadusele. Sõjas langenute tohutult suur hulk
tõi kaasa nende sõjas hukkamise spetsiifiliselt religioosse ülelegitimeeri-
mise. Just sellega õigustavad ellujäänud oma poliitilist toimimist ja poliitika
radikaliseerimist. Ellujäänute kasvanud, radikaliseerunud ohvri-
valmidus „kordab“ surnute eneseohverdust, kuid sedapuhku võidukalt
– ning kui mitte võidukalt, siis ometi jäägitult.

logischer Besinnung – akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933
(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943).

¹⁴ Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 143.

¹⁵ Emanuel **Hirsch**, „Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und anderes (16.11.1934)“ – Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 177–213. Deba-
ti lõpetas Paul Tillich „Um was es geht“. Antwort Paul Tillichs an Emanuel Hirsch
(1935)“ – Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 214–218.

¹⁶ „Nachgelassene Notiz Klaus Scholders aus dem Jahr 1983“ – Klaus **Scholder**, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934
(Frankfurt/M: Propylaen, 1977), (kursiiv Heinrich Assel).

Emanuel Hirschi poliitilise teoloogia keskmes asetseb seetõttu poliitiliselt sekulariseerunud ja hereetiliselt uus kristoloogiline figuur: postdogmaatilisel mõistetud Jeesus teel ristile muutub ohvrivalmiduse eksistentsiaalseks alg- ja eeskujuks. See on poliitiline tõlgendus, mis erineb selgelt traditsioonilisest, kodanlik-moraalsest sõdurisurma austamisest. See ohvrivalmidus jääb nimelt enese- ja võõrataju jaoks anonüümseks, sest ei ole moraalsest vaatepunktist kunagi ühemõtteliselt hea. See on alati läbi põimunud ka kurjusega, industriaalse sõja ja selle õudustega. „Ohver“ ja „ohvrivalmidus“ ei ole seega enam traditsionaalsed lepitusteoloogilised või idealistlik-moraalsed kategooriad. Nad on pigem olemuslikult kahe- mõttelised: neist saavad poliitilis-teoloogilised kategooriad.

Lepitus ja õigeksmõistmine, asendav ohver ja elu Jeesuse vaimust võivad poliitilis-teoloogilise subjekti jaoks eksistentsiaalselt korduda vaid võõrandumise ja vaenu, poliitilise enesekehtestamise ja poliitilise konfliktiki vahendatuna. Pauluse antropoloogiat, nagu see leidub kirjas roomlastele, 7. ja 8. ptk-s, koos selles sisalduva seaduse ja evangeeliumi dialektikaga mõistetakse siin fundamentaalselt poliitiliselt.¹⁷

Emanuel Hirsch visandas sellise poliitilise kristoloogia esmakordselt 1925. aastal kirjutises „Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie“:

Jumal on meid meie elus iga silmapilk asetanud võitlusesse hea ja kurja vahel ning meid rebitakse selle võitluse keerises mõlemale poole. Seda kogedes saame omaenda sisemise ajaloo ja meile saab osaks elususe see omapärane viis, mida me nimetame isiklikuks eluks [...] Isiklik elu on otsustuselu [...] Mida iganes aga üksikjuhul heana teha tuleb ja võidakse, hea on see vaid siis, kui [...] toimimises on elav see saladuslik elu, mis on Jumala enda elu ja mis Jeesuses Kristuses, kui ta ristiteed käis, end vahe- tult [...] avaldab.¹⁸

Konstateerigem niisiis tähelepanuväärset: kodanlik-liberaalse, postdogmaatilise protestantismi keskelt ilmub ajavahemikul 1914–1933 taas

¹⁷ Seda on avanud: Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 72. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 219–304.

¹⁸ Emanuel Hirsch, „Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie. Ein Versuch“ – *Zeitschrift für Systematische Theologie*, 3 (1925), 213–247, tsitaat 222–224.

asendusohver, transformeerituna jeesusliku eneseohvri („evangeelium“) eksistentsiaalseks korduseks poliitilises otsustussituatsioonis, kus inimene kohtub rahva seaduses („seadus“) jumaliku seadusega. Asendav on see ohver, kuivõrd rajab keset poliitilist konflikti ohvrivalmis ellujäänute „nähtamatu kiriku“, sekulaarse „püha jäägi“ rahva seas. Tees on seega: asendav ohvrivalmidus on ajavahemikul 1914–1945 poliitilise teoloogia keskne kategooria, muutudes Emanuel Hirschi käsitluses poliitiliseks kristoloogiaks.

Üldine suundumus on, nagu Carl Schmitt täiesti teist konteksti silmas pidades sõnastas aastal 1969, „poliitilisest teoloogiast poliitiliseks kristoloogiaks“.¹⁹

2.3. Emanuel Hirsch arendab poliitilise teoloogia poliitiliseks kristoloogiaks. Sellega on ta ajavahemikul 1914–1945 protestantluse poliitilise teoloogia musternäidiseks. Soovin seda mõne iseloomuliku joone abil kirjeldada.

(1) Emanuel Hirsch, Hitleri usaldusaluse riigipiiskop Ludwig Mülleri nõustaja ning nn saksa kristlaste eesmõtletaja, andis 1934. aastal mõisetele „poliitiline teoloogia“ selge põhiseadusõigusliku tähenduse: poliitiline teoloog on see, kes tunnustab poliitilis-rahvuslikku suverääni ka kiriku suveräänina. Poliitiline teoloog on niisiis see, kes tunnustab natsionaal-sotsialistliku liikumise ja partei juhti (mitte riigikantslerit või riigipresidenti kui riigipead) evangeelse kiriku suveräänina, veelgi täpsemalt: loodava postkonnessionaalse-rahvaliku natsionaalkiriku suveräänina. Kristliku religiooni iga avaldumisvorm tuleb poliitiliselt määratleda vastavalt konkreetse rahva *nomos*'ele.²⁰ Evangeelse usu tähtsaim avaldumisvorm, kirjutab Hirsch 1937. aastal, ei ole kahekümnendal sajandil enam mitte „vagadus“ (Schleiermacher), vaid „maailmavaade“, täpsemalt „massiideoloogia“. „Maailmavaate ja usu küsimus on kogu praeguse vaimse olukorra võtmeküsimus,“ kirjutab Hirsch oma peateoses „Christliche Rechenschaft“ aastal 1938.²¹

¹⁹ Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. 3. Aufl. (Berlin: Dunker & Humblot, 1990), 11.

²⁰ Otsustavalt tähtis on siinkohal: Emanuel Hirsch, „Vom verborgenen Suverän (sic!)“ – *Glaube und Volk*, 2,1 (1933), 4–13.

²¹ Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, Teil. 1, 2. Bearb. v. Hayo Gerdes (Tübingen: Katzmann, 1989), 307. Hirschi esmaväljaanne aastal 1938 kandis veel pealkirja

(2) Langenud sõduri müüti põimib Hirsch poliitilise toimimise traagika mustri: riski, et poliitiline toimimine on vältimatult nurjuma määratud. Emanuel Hirsch jagab oma antipoodi Max Weberiga poliitika saatuslikkuse, moodsate spetsialistide ja nautlejate poliitilise toimimise kriisirohke traagika diagnoosi. Aga Hirsch kodeerib selle diagnoosi poliitilis-teoloogiliselt: poliitiline toimimine on toimimine jumaliku seaduse saatuslikkuse all.

Möödetuna Jumala puhta armastuse seadusega, Jumala riigi sotsiaalse vormiga on poliitiline toimimine spetsialistide ülemvõimu puhul mässitud militaar-industriaalse loogika sundustesse – nagu oli teada protestantlikus funktsiooneliidis. Industriaalses sõjas põimub poliitiline tegevus sõjaõudustega, mida ei ole võimalik õigustada. Legitimaatsiooni vajadusele, mille sõda vallandab, saab veenvalt vastata vaid siis, kui see tegelik kahemõttelisus on sisse kirjutatud sõjalise ohvrivalmiduse ideaali endasse – seaduse ja süü saatusliku paratamatusena. Sõdurist sangar on alati ühtaegu ka potentsiaalne kurjategija, kuna ta on haaratud industriaalsesse sõtta. Traditsiooniliselt religioosne vormel õigeksmõistetud inimesest, kes on alati ühtlasi ka patune, muutub nõnda poliitilis-teoloogiliseks vormeliks. Poliitilise vastutuse künnisest üleastumist ennast võib veel kord tõlgendada ohvrina isamaa eest: kui sisemist süümeohvrit, südame-tunnistuse otsust, mida teiste ees õiguslikult ja eetilisel enam tõestada ei tule.

Otsustamise risk ei nõua valmisolu mitte ainult füüsilise allakäigu ohuks. Nii võib Hirsch 1938. aastal kirjutada:

Iga tegutsemine eesmärgiga täieliselt ühist elu kujundada on julgustükk selles suhtes, kas kõiki olukorrast kasvanud võimalusi on õigesti ... mõistetud ... On juhtumeid, kus julgustüki puhul [...] „kistakse sellesse üheskoos riskides terve rahvas“. Need on ajaloo tõeliselt suured momendid [...] saladuslik jumalus, kes ajaloos valitseb, äratav mõned julgema heroist tahet kuni hukuni välja proovile panema. Talle on heroismi äratamine [...] võib-olla suurem sündmus kui eesmärgi saavutamine.²²

„Leitfaden zur christlichen Lehre“. Alles H. Gerdes andis töö uuesti välja pealkirja „Christliche Rechenschaft“ all. Vaata dateerimise ja nimeandmise kohta: Markus **Hentschel**, *Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirsch 'Christliche Rechenschaft'*. Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 17 (Neukirchener-Vluyn im Niederrhein: Neukirchener Verlag, 1995), 2.

²² Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, 335.

(3) Siit selgub nüüd selle poliitilise teoloogia kõige isepärasem tunnusmärk: rahvaliku suveräänsuse mõiste. Alates 1932/33. aastast esindas Hirsch protestantismis ainukordset varjatud ja avaliku suverääni õpetust. Rahvus ja selle seadus on varjatud suverään. Natsistlikus juhiliikumises leiab see varjatud suverään endale asendava avaliku suverääni. Selline arusaam asendavast karismaatilise poliitilisest suveräänsusest, mis tõlgendab ja kehtestab rahvalikus seaduses jumalikku seadust, oli suunatud loomulikult liberaalse õigusriikliku menetlussuveräänsuse mõiste vastu.

2.4. Ma võtan kokku: Hirschi poliitiline teoloogia transformeerib õpetuse loomisest ja patust, ristist ja õigeksmõistust poliitiliseks teoloogiaks ja kristoloogiaks. Selle tunnusmärgiks on, et poliitiline toimimine ja selle määsitatus sõjaõudustusse saab ülepingsutatud toetuse, mõõdutundetute ülelegitimatsiooni osaliseks. Poliitiline teoloogia annab 1933. „saksa aasta“ näilisele poliitilisele riskimisele ja veelgi enam 1945. aasta katastroofile kõrgeima religioosse pühitsuse. Täpselt seda nägi ette Paul Tillich 1934. aasta sügisel: „Ma võin oma kriitika kokku võtta lausesse: sa pöörad prohvetlik-eshatoloogilise *kairos'*e-õpetuse pea peale, muutes ta ühe olevikulisest sündmuse preesterlik-sakramentaalseks pühitsuseks.“²³

Kõik Tillichi *kairos'*e-õpetuses, selle demonluse ja uue teonoomia vahelise poliitilise *kairos'*e implitsiitselt kristoloogilises kirjelduses ning Tillichi religioosses sotsialismis oli kriitika Hirschi poliitilise valdkonna preesterlik-sakramentaalse pühitsuse vastu. Seetõttu ka see põhimõteline rünnak 1934. aasta sügisel, millel on tänaseni paradigmaatiline tähendus.

3. LUTERLIK POLIITILINE TEOLOOGIA RISTI AVALIKU PRAKTIKANA. KIRIK, ÜHISKOND JA SEADUSE JUTLUS: HANS JOACHIM IWAND 1945–1960

Rohkem kui ükski teine luterlik teoloog pärast aastat 1945 revideeris fataalse mõjuga luterlikku poliitilist teoloogiat Hans Joachim Iwand. Ta lähtub seejuures otseselt Paul Tillichist ja arendab pärast 1945. aastat

²³ Tillich, *Briefwechsel und Streitschriften*, 152.

edasi tema proletaarse olukorra ja *kairos'* teoloogia analüüsi – minnes sealjuures kaugemalegi kui Tillich, kelle mõtlemine võttis Ameerika Ühendriikides uue suuna.

Kuidas iseloomustada Hans Joachim Iwandit (1899–1960) intellektuaali ja poliitilise isiksusena? Iwand õpetas ajavahemikul 1923–1937 Königsbergis, Riias ja Ida-Preisimaal Bloestaus, kus ta oli Ida-Preisimaalt väljasaatmiseni – ameti poolest sarnaselt Dietrich Bonhoefferiga – Ida-Preisimaa tunnistuskiriku pastoraal-seminari juht. Talle kehtestati terves Saksa riigis kõnelemiskeeld ja ta töötas 1937–1945 Ruhri piirkonnas Dortmundis töösusvaimulikuna. Tegutsedes pärast 1945. aastat professorina Göttingenis ja Bonnisis, avaldas ta suurt akadeemilist mõju kuni oma varajase surmani aastal 1960. Iwand oli unioonikiriklikult meelestatud luterlane, üks esimesi, kes kirjutas alla 1957. aasta Arnoldshaineri armulauateesidele; Kristliku Rahukonverentsi idasuunalise rahupoliitika eestvõitleja; Karl Barthi kongeniaalne sõber; kirjasõber Josef Hromadka ja Georg Lukáczigiga, aga ka mõnede kaheldava väärtusega tegelastega idabloki kirikutest. Ta oli Jürgen Moltmanni õpetaja, kelle „lootuse teoloogia“ avas 1964. aastal Lääne-Saksamaa poliitilises teoloogias uue peatüki.²⁴

Ma nimetaksin Hans Joachim Iwandit „sõjajärgse Saksamaa jutlustajaks“, kusjuures sõna „jutlustaja“ ei peaks mõistma tänases, sageli halvustavas tähenduses („moraalijutlustaja“, „TV-jutlustaja“). Iwand oli jutlustaja emfaatilises mõttes, nagu Martin Luther King oli 1950.–60. aastate jutlustaja, kes nägi oma jutlustajatöös ülesannet rahva tervenemise nimel põimida poliitilist ja vaimulikku tarkust. Ka Iwand oli jutlustaja, kelle jutlused olid mõeldud rahva tervenemiseks. Ta kuulutas evangeeliumi poliitilis-vaimset tarkust. Kuulgem vaid üht näidet: „[...] iga ehtne süü“ – nii



Hans Joachim Iwand koos abikaasa Ilsega (sünd Ehrhardt)

²⁴ Jürgen Seim, *Hans Joachim Iwand. Eine Biographie* (München: Gütersloh, 1999); Peter Sängler, Dieter Pauly (Hg.), *Hans Joachim Iwand – Theologie in der Zeit. Lebensabriß und Briefdokumentation. Bibliographie* (München: Kaiser, 1992).

kõneleb Iwand nn Kristalliöö pogrommi mälestuspäeval 9. novembril 1958 Bonnisis – „ootab kedagi, kes ta iseenda omaks tunnistab. Too üks võib tema saladuse lahendada. Too üks võib laenata talle sõnad, *confessio* ja kahetsuse hääle, too üks võib põhjustada pöörde, mida süü kui ajalooline realiteet ootab.“²⁵

Iwand kuulutas senikuulmatut, väga lihtsalt vääriti mõistetavat ja kiiresti instrumentaliseeritud sõna muutmist vajavast süüst. Selles mõttes oli ta avaliku süütunnistuse kuulutaja. Iwand kuulutas poliitiliselt lepituse sõna, mis loob ehtsa avalikkuse, kus süü muutumine süütunnistuses kujutab endast ka ajaloolis-poliitilist toimingut ja tõelisust, rahva tervenemisele kaasaaitamist.

Selle sõna kuulutajal oli Adenaueri-Saksamaa kiriklikus ja ühiskondlikus avalikkuses sama vähe kohta nagu mõnel mustanahalisel baptisti jutlustajal sama ajajärgu Alabamas ja Georgias. Vaid vähesed teadsid seda vahest niisama hästi kui Iwand. Igal juhul ei ajenda lepitusesõna ja selle kuulutamise avalik eikellegimaa mitte ühtki teist nende aastate teoloogidest alustama hõlmavat dogmaatilist, poliitilis-eetilist ja ajaloolist revisjoni, et hoida just selles olevikus uuesti valla avalikkust, mille loob sõna ristist, sõna lepitusest ja selle kuulutamine.

Iwand diagnoosib Schleiermacherist alates toimunud varjatud struktuurimuutust kiriklikus ja ühiskondlikus avalikkuses: kadunud on tähelepanu Jumala Sõna genuinsele avalikkusele, milles kirik ja ühiskond on teineteisele avatud. Ta näeb selle avalikkuse kadumise juuri protestantliku õpetuse ja kiriku teadmussotsioloogilises ahendamises, mis andis sõnale ristist kodanliku kuju Jeesuse elu uurimisena. Ta vaatles kriitilis-anamneetiliselt XIX sajandit, et saada selgust sellise kodanlikustamise pikaajalisemates põhjustes. Ja ta püüab uuesti sõnastada evangeelse õpetuse keset: kristoloogiat ning lunastus- ja õigeksmõistuõpetust.

Nii on Iwandi sõjajärgsed teosed pühendatud (1) lepituse sõna kui ühiskondliku ja kirikliku praktika ja avalikkuse uuestiavastamisele, (2) seaduse jutluse avalik-poliitilise praktika uuendamisele ning (3) dogmaatilise kristoloogia uuendamisele. Need moodustavad Iwandi poliitilise

²⁵ „Vortrag Iwands anlässlich des Gedenkens der Reichskristallnacht am 9. November 1958“ – Selle kõrvalises kohas avaldatud passaaži tsiteerimiseks on siin kasutatud: Gerhard Sauter, „Theologisches Feuer. Hans Joachim Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche“ – *Evangelische Theologie*, 60 (2000), 177–191, 182.

teoloogia kujunemisel aastatel 1948–1959 üheainsa, gradatsioonilise liikumise.²⁶

Viimane kulmineerub aga küsimuses, mis iseloomustab Iwandi eripärast kohta Jumala-Sõna-teoloogias pärast 1945. aastat – küsimuses olevikulises lepituse vaimus uue, Jumalaga elatava elu järele ja küsimuses realistliku vabaduseetika järele. See eetika on evangeeliumi vaimuliku ja poliitilise tarkuse ja „tuleviku maailmapildi“ väljendus. Mõistet „tuleviku maailmapilt“ kujundab Iwand otseses dialoogis Max Weberi ja tema sisesejuhatuses visandatud oksidentaalse ratsionalismi ja kapitalismi kriisi diagnoosiga.²⁷

4. KIRIK JA ÜHISKOND: SEADUSE JUTLUS JA ESHATOLOOGILINE AVALIKKUS

4.1. Kes pealkirja „Kirik ja ühiskond“ all tõelist kiriku- ja ühiskonnateooriat ootab, peab pettuma. Ühiskonnateooria jaoks on selles tekstis liiga vähe liitude, parteide, bürokraatia, õigusriigi ja demokraatia teooriat, aga ka majandus-, teadus-, õigus-, religiooni- ja kirikusotsioloogiat. Isegi põhimõisted „kirik“ ja „ühiskond“ on iseäralikult provisoorsed:

Kirik on selles mõttes Jumala rahvas maa peal, et Jumal ise elab oma Vaimuga selle keskel, samas kui ühiskond ümbritseb meie olemasolu ja koosolemist avalikus elus. Siin kehtib „inimese lugupeetus“ (vrd Gl 2:6), jah, see lausa moodustabki avaliku elu. Ka meie poolt elatud isiklikku eksistentsi, riigikodaniku vabadust, on meil nii palju ja sel määral, kui ühiskond lubab sellel kehtida [...].²⁸

²⁶ Vt siinkohal (väljaannete kronoloogilises järjestuses) eelkõige: Hans Joachim **Iwand**, *Gesetz und Evangelium*. Hg. Walter Kreck. Nachgelassene Werke, Bd. 4 (München: Gütersloh, 1964); Hans Joachim **Iwand**, *Kirche und Gesellschaft*. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Ekkerhard Börsch. Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 1 (München: Gütersloh, 1998); Hans Joachim **Iwand**, *Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit*. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Eberhard Lempp und Edgar Thaidigsmann. Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 2 (München: Gütersloh, 1999); Hans Joachim **Iwand**, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Gerard C. den Hertog. Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 3 (München: Gütersloh, 2001).

²⁷ Vt Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 221–271, 299–349 ja 350–368.

²⁸ Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 43.

Siiski, nendel mõistetel on heuristiline tähendus (mitte defineeriv). Iwand tegeleb poliitilise toimimise realistliku eetikaga sõjajärgses ühiskonnas, mis end õigusriiklikult, demokraatlikult, parteiliselt ja sõjaväeliselt uuesti üles ehitab. Selle eetika keskmeks on seejuures püüd kirjeldada Jumala seadust, täpsemalt: Jumala seaduse jutlust primaarse poliitilise protsessina. Iwandi põhiküsimus on: kus panevad oma dünaamika maksma „koos uue ajastu kättejõudmisega Jeesuse enda isikus ka „tulevase maailma“ (Ef 2:7) jõud [...]”?²⁹ Niisiis, oma tuumas on poliitiline teoloogia seaduse teoloogia – näiliselt nagu Hirschi juures! Seda aga täiesti muudetud lähtekohaga: juba toimunud lepituse kristoloogia lubab küsida, kuidas seaduse jutluses edastatakse ja nähakse ette tulevase maailma jõude. Seaduse ja evangeeliumi erinevus visandab üldjoontes, kuhu me ühiskondlike subjektidena võime oma toimimises jõuda, ja moodustab avaliku diskursuse, kusjuures seaduse jutlus on selle diskursuse autentne žanr.

Iwand asetab 1950. aastate luterlikule konfessionalismile vastu täiesti teise küsimusepüstituse: eshatoloogilise küsimuse Jumala Sõna ja Jumala riigi, tema õigluse ja õiguse avalikkusest, milles kirik ja ühiskond on teineteisele avatud.³⁰

Iwandi selle uue küsimuse eesmärk ei ole legitimeerida või delegitimeerida mõnda riigi- või konstitutsioonivormi. Erinevalt Hirschist ei kulmineeru tema poliitiline teoloogia sugugi suveräänsuse teoloogias, legitiimse võimu teoloogias või koguni eriolukorra valitsemise teoloogias. Iwandi eesmärk on pigem õiguse, omandi ja institutsioonide piiratud, kaalutlev kasutus (*usus*), mida informeerib seadus kui Jumala Sõna. Tema eesmärk on käsueetika, mis käsitleb vabas vastutuses toimuvat, eetilist ja poliitilist kaasatootamist end ülesehitaval sõjajärgsel Saksamaal.

Iwandi haare ulatub seejuures tavapärasest, asjalikust kaasatootamisest idapreisi pagulaste integreerimisel ning poliitilisest sekkumisest ida-

²⁹ *Ibid.*, 25.

³⁰ See põhjapanevalt uus küsimuseasetus näib olevat üldiselt tuntud alates: Jürgen **Habermas**, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1990), (18. väljaanne esimest korda 1962 ilmunud tööst; eesti k *Avalikkuse struktuurimuutus: uurimused ühest kodanikuihiskonna kategooriast*. Tõlk Andres Luure (Tallinn: Kirjastus Kunst, 2001)) ja Wolfgang **Huber**, *Kirche und Öffentlichkeit* (Stuttgart: Klett, 1973). Huvitav küsimus tulevaseks uurimistööks on aga, mil määral Iwandi enne seda sotsiaal-teaduslik-teoloogilist paradigmatõttust esitatud poliitiline eetika seda ülitavaid, veel piisavalt käsitlemata teoloogilisi ja eetilisi ülesandeid ja teadmisi formuleerib.

poliitikasse avalike või eraviisiliste kirjadega kõrgemandaadilistele poliitikutele (mida Iwand Bonni ülikooli professorina korduvalt tegi) kuni tsiviilallumatuseni taasrelvastumise ja tuumarelvaväitlustes 1950. aastatel.

Iwand küsib poliitilise toimimise vastutuse, seejuures eelkõige õigusvormi, poliitilise toimimise, otsusekujundamise ja Jumala õigluse diferentseeritud seose järele. Ta küsib kaine kaasatootamise ja poliitiliselt reguleeritud vastutuse järele – vastupidi Hirschi poliitilise toimimise katastroofilis-heroilisele riskimisele, mis on vastutustundetud. Eetika ei ole loov tegevus, vaid kaine kaasatootamine eetilistes küsimustes.

Kaasatootamine on põhimõtteline loobumine sellisest kujundada tahtmisest. Me püüdleme kohase (*epieikes*), mitte absoluutse [st ülimalt hüve, olgu selleks kapitalistlik või kommunistlik utopia] poole. See ei ole meie kätes, et jõutakse inimajaloo eesmärgini. Eetiline küsimus piirdub ajaga, mis meile on antud.³¹

Parajasti tülitsevad pooled peavad niisiis sellega harjuma, et me töötame kaasa mõlema juures (nimelt: kristliku demokraatia ja sotsiaaldemokraatia juures, lääne kapitalismis ja ida sotsialismis), sest meile on [...] olulised töö, [st kohane] hüve ja areng, mis vajavad soodustamist, mitte printsiipaalne selgitamine.³²

4.2. Selle poliitilise eetika reformatoorne iseloom tuleb esile kolmes peajoones: selles, kuidas mõistetakse õiglust, vabadust ja armastust.

Alustab Iwand Jumala õiglusega:

Õiglus on ühiskonnas jumalaküsimus. Ja kuna ta seda on, siis on õiglus midagi rohkemat kui ühiskonnateooria küsimus [...] Õigus on ilmselt lähimalt seotud Jumala Vaimu tulekuga maailma ja on eshatoloogiline.

³¹ Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 67, viide 2. Sellise piiratud, poliitiliselt vastutatava kaasatootamise näidisjuhtumiks on Iwandile muide Barthi truudusvandest keeldumine 1934 (Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 111). – Loomulikult on viite puhul „kohasele“ taustaks Lutheri *Obrigkeitschrift* (1523, Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe, Bd. 11 (Weimar: Böhlau, 1948), 245–281) ja selle mõiste „Billigkeit“ (õiglus, sobivus) („Sest kui head ja õiglased õigused ka on, neil on siiski kõigil üks erand, mida nad hädast mitte hoolides ei tohi nõuda / Seepärast peab vürst õigust nii tugevalt oma käes hoidma / nagu mõõka / ja oma mõistusega mõõtma / millal ja kus peab õigust rangelt kasutama või (millal ja kus) peab seda leevendama“, *ibid.*, 272.

³² Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 72.

line mõiste [...] Nii nagu õiglus seisneb kõige kõrgemas mõttes selles, et Jumal on Jumal, nii seisneb õigus oma sügavaimas mõttes selles, et inimene on inimene.³³

Selleks et Jumal saaks oma avalikus nimes jumalikustatud ja et inimene saaks Jeesuses Kristuses, „väljaõeldavaks saanud jumalanimes“³⁴, inimlikustatud, on vaja kuulutada õigeksmõistva armu evangeeliumi.³⁵

Vabaduse teema puhul täidab Iwandi meeli autonoomse ja pneumaatilise vabaduse lahendamatu konflikt, eelkõige aga nende avatus teineteisele. Just nimelt see teoloog, kellele me võlgneme tänu Lutheri „De servo arbitrio“ arvatavasti kõige autentsema kommentaari eest, rõhutab mõistatuslikku vastastikkust ja äärmiselt vaieldavat avatust autonoomse vabaduse ja selle poliitilis-eetilise mõistusekultuuri ning jumalalaste pneumaatilise vabaduse vahel elus Jumalaga:

On olemas mõlema positiivne suhe üksteisega, kus Jumala armu vabadus, milles ta meid enda juurde kutsub ja vastu võtab, kohtub vabadusega, mida kirik oma kuulutuse ja kaasatöötamisega ühiskonnas sellisena tunnustab. Selle kiriku ja ühiskonna vastastikuse suhte jaoks, kuhu peaks liitma ka suhte riigiga [...], ei leia ma muud sõna kui avatus.³⁶

Nii kaitseb ühiskond õigustatult riigi suveräänsust kiriku vastu, mis oma piiridest kinni ei pea, nii tuleb aga ka kirikul kaitsta riigi suveräänsust tegutsemist Jumala valitsemise all iga sellise riiki eitava „liikumise“ vastu nagu natsionaalsotsialism. Seda kiriku ja ühiskonna avatust, milles Iwand nägi „tõotust, mis on meile antud kiriku uuendamiseks ja ühiskonna ümberkorraldamiseks“³⁷, avatakse kolmekordselt.³⁸

³³ *Ibid.*, 61.

³⁴ Vt Iwand, *Christologie*, 123 ja Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 424.

³⁵ Vt Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 66. Seda, et kristoloogiat, Jumala õiglust ja õigeksmõistmist tuleb Iwandi juures tõlgendada mitte ainult, nagu teada, esimesest käsust lähtuvalt, vaid ka lähtuvalt viidatud jumaliku nime teoloogiast, on minu arvates siiani liiga vähe arvesse võetud. Vrd siinjuures ainult: Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 104, viide 45; Iwand, *Christologie*, 187 jj; Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 411 jj, 424 ja koharegistris Ex 3:14 kohta.

³⁶ Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, 246.

³⁷ *Ibid.* 246.

³⁸ Vrd järgneva suhtes *ibid.*, 46–62 ja 247–261.

Nendes kolmes punktis – Püha Vaimu anni põhimõttelises esmasuses kiriku eksistentsi suhtes, eristuses pea ja isanda vahel ülendatud Kristuse tiitlites ning lõpuks Jeesuse nime ja loo lahutamatuses patu eest risilöödu predikaadist – näeksin ma teoloogilist otsust, millega on seotud kiriku avatud *resp.* suletud olemine ühiskonna suhtes.³⁹

Iseloomulikus asümmeetrias öeldakse ühiskonna Jumala riigile kolmekordselt avatuse kohta:

Kolm momenti: uue inimese võrdumikarakter, kohtuplats ja sünnipaik moodustavad analoogselt esmalt nimetatutega punktid, kus ühiskond seisab avatuna Jumala riigile [...] Aga keskel, mõlema vahel seisab Jumala riik, mis ei kuulu neist ühegi juurde vahetult, mis on ilmunud ja end näidanud ühes inimeses Jeesuses Kristuses ...⁴⁰

4.3. Iwandi arusaam suubub dekalooגיעetikasse, mis on eetikana läbi viidud seaduse jutlus⁴¹, ja keskendub armastuse kaksikkäsule: „Küsimus, millele tuleb kiriku ja ühiskonna vahekorras asetada peamine rõhk, on Jumala seadus – või nagu ma veelgi meelsamini ütleksin: seaduse jutlus.“⁴² See, kuidas Iwand tõlgendab seaduse jutlust jumala- ja ligimesearmastuse jutlusena ja seda armastust *via negativa*’na, kriitilise jõuna, näitab tema jätkuvat mõjutatust Lutheri Rooma kirja loengust. „Nii on siis armastus Jumala vastu täiesti puhas jumalasuhe, mis ainsana annab siira südame [...] Sest see armastab ainuüksi ja puhtalt Jumalat, mitte Jumala ande [...]“⁴³ Armastus ligimese vastu jäävat seetõttu ilma kujuta. Kui armastus teiseni jõuab, siis jõuab see temani „vaesuses“, mis ei olnud tema kui avalik-ühiskondliku isiku puhul nähtav, ent mida siiski ei ole võimalik tema juures mitte märgata.⁴⁴ See armastus ei jää kujuta mitte seetõttu, et ta oleks pime nagu *Lustitia*, kes vaeb isiku peale vaatamata erapoolelt süüd ja süütust. Ligimesearmastus jääb kujuta, kuna tema enesejagamine ei ole nähtav ning tema and ei ole mõõdetav ega kaalutav. Armastus asetseb seetõttu väljaspool igasugust vahetussuhet, ta ei järgi mingit vahetusõiglust

³⁹ *Ibid.*, 225.

⁴⁰ *Ibid.*, 261.

⁴¹ Vt *ibid.*, 142–187.

⁴² *Ibid.*, 150.

⁴³ *Ibid.*, 159 (koos Lutheriga).

⁴⁴ Vrd *ibid.*, 164.

ega ka transtsendentaalset rollide vahetust, mille Svend Anderseni hiljutine luterlik poliitiline eetika keskele kohale asetab (vt allpool punkt 5).
Seevastu Iwand:

„Ainult teda saan ma armastada, kelle asemel ma olla ei tahaks“.⁴⁵

Seda „seaduse topeltkarakterit“ visandab Iwand lõpetuseks dekalogiieetikana, põhimõtteliselt on tegu armastuskäsu algupärase tõlgendusega dekalogi esimese, teise ja kolmanda käsu najal.⁴⁶

Välja toodud olgu vaid üks näide, kus Iwandi eetiline analüüs saavutab jõulisuse, mis võib meenutada Emmanuel Lévinas'd. Iwand analüüsib siin, lähtudes natsionaalsotsialismi koonduslaagritest, apooriat, et vabadus ligimesearmastuseks jõuab oma piirideni koonduslaagris asuva inimese juures.

“Kellele elu armas on, mingi mööda“ on see nähtamatu, aga kõigile tuntud silt, mis seisab nende inimeste ja kohtade kohal, kus armastus on keelatud: nii tekivad täna keset meie modernset ühiskonda nood õigusvabad ruumid, mis lasevad vabaduse teemal päris uues, täiesti mittesentimentalses mõttes esile kerkida.⁴⁷

Siin tulevat eksemplaarsel moel ilmsiks õiguspositivismi ja armastuse kokkusobimatus. Positivistlikus õiguses olevat iseenesestmõistetav ligimesearmastuse tegu – näiteks poliitiliselt või rassiliselt tagakiusatu päästmine – legaalsel teel surutud illegaalsusesse. (Iwandi abikaasa oli saksa juuditar.) Kui on võimalik armastusteo kriminaliseerimine surmanuhtluse kohaldamiseni ja nende karistusotsuste edasikehtimine pärast 1945. aastat, siis kerkib esile täiesti uus küsimus vabaduse kohta, nimelt vabaduse andmise ja vabaduse kaotuse küsimus. „Selle hirmuäratava tuleviku võimalus, juba praegu kaotatud armastusvabadus, elab keset meie ühiskonda ja on selle suurim murdekoht.“⁴⁸ „Revolutsiooniline“ fakt, et sellist armastust natsionaalsotsialismi ajal siiski leidis ja et sellist armastust jätkuvalt leidub, ilmutab seevastu suuremat vabadust kui autonomistlik vabadus, mis ei suuda õiguspositivismi ratsionaalset teraskesta purustada.⁴⁹

⁴⁵ *Ibid.*, 179, viide 60.

⁴⁶ Vrd *ibid.*, 169–187.

⁴⁷ *Ibid.*, 199.

⁴⁸ *Ibid.*, 200.

⁴⁹ Vrd *ibid.*, 203.

Iwandi argument tähistab siin autonoomsuseidee ja selle asüüli- ning külalislahkusõiguse piiri, mida muide märkas ka Kant. Seepärast jäävad armastus ja külalislahkus kaasinimese vastu, kelle asemel olla ei taheta, mõistuseõiguse piirides kuulmatuks sündmuseks.

On selge, et armastus – armastus inimeselt inimesele ja vennalt vennale – on veel vaid seal vabana võimalik, kus surmal ei ole enam võimu. Ainult selles Issanda ülestõusmise väe läbi vabastatud maailmas on armastus võimalik.⁵⁰

Kokkuvõtvalt võib niisiis öelda: risti töotus moodustab siin poliitilise eetika aluse, mis seetõttu ei saa kunagi olla vaid eetika, vaid peab samal ajal saama ka kriitiliseks poliitiliseks teoloogiaks *resp.* kristoloogiaks. Ainult nii saab määratleda lepituse poliitilist tõelisust, mida see eetika eeldab. Ainult nii on võimalik kirjeldada selle genuiinset avalikkust, mida otsib ja loob armastuseeaduse jutlus. Ainult sel viisil võib teostada seaduse kriitilist ülesannet, mis seisneb selles, et lääne vabaduse ja selle saavutuste ideoloogilisele absolutiseerimisele näidata kätte selle inimlik koht.

5. KAS TÄNAPÄEVA LUTERLIK POLIITILINE TEOLOOGIA JA „LÄÄNELIK“ LIBERALISM NING REPUBLIKANISM ON HINGESUGULASED?

Kõige uuem luterluse poliitilise teoloogia ja eetika käsitus on Svend Anderseni „Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik“, mis ilmus aastal 2010.⁵¹ See pakub äärmiselt sisukat ja värskendavalt vaieldavat Lutheri poliitilise eetika rekonstruktsiooni, aga ka taani kodanliku luterluse rekonstruktsiooni John Rawlsi poliitilise liberalismi ja Jürgen Habermase poliitilise republikanismi vaimus. Ma kirjutasin selle raamatu kohta ajakirjale Dansk Teologisk Tidsskrift⁵² kümneleheküljelise arvustuse (dets 2010). See, mida eelnevates punktides (eriti

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Svend **Andersen**, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik* (Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2010) Leheküljenumberid kümne teesi peatekstis viitavad sellele väljaandele.

⁵² Heinrich **Assel**, „Er luthersk politisk teologi valgbeslægtet med liberalisme og republikanisme?“ – *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 74 (2011), 313–318.

seoses Iwandi poliitilise teoloogiaga) avasin ja esitasin, on taustaks kriitikalike, mida tegin Svend Anderseni tänapäevase luterliku poliitilise eetika kohta. Võrreldes liberalismi ja republikanismiga ei too see minu arvates veel piisavalt esile luterlikku poliitilist eetikat selle rikkalikus eripärasuses. Iwandi ja tema luterliku poliitilise eetika aktuaalsus koos selle püüdlusega sammuda kriitiliselt saksa luterliku teoloogia teed läände laseb end süstemaatiliselt ja teesidena põimida, kui asetame selle kõrvale Anderseni katse leida veenev side lääne liberaalsete põhitraditsioonidega.

Kolmes mahukas peatükis rekonstrueerib Andersen (a) Lutheri poliitilise teoloogia (11–84). Luterliku eetika vahekorda (b) poliitilise modernisusega esitatakse Kanti õigus- ja poliitilise teooria najal. Kanti mõju kodanlikule luterlusele käsitletakse kolme olulise taanlase – Martenseni (127–162), Grundtvigi (163–180) ja Kierkegaardi (180–209) – poliitilise eetika esitluse abil. Neid peetakse Taani demokratsiseerumise filosoofideks. Selle käsitluse juurest jõutakse (c) rekonstrueeritud luterliku poliitilise eetikani XXI sajandil (298–314). Keskmes seisab seejuures Lutheri riigi- ja valitsusõpetuse nüüdisaegne poliitilis-eetiline rekonstruktsioon ja kuldreeglil rajaneva loomulik-poliitilise mõistuse kontseptsioon. Kuldreeglit mõistetakse transtsendentaalpragmaatilise ja interpersonaalse retsiprooksusreeglina, „enese teise rolli asetamise“ reeglina (303).

Kriitiliste järelepärimiste või kõrvutatavate tähelepanekute vormis olgu siin lõpetuseks toodud aruteluks kümme teesi Anderseni poliitiliste teoloogiliste rekonstruktsioonide ja positsioonide kohta.

1. tees. *Lex naturalis*'e kui transtsendentaalpragmaatilise ja interpersonaalse „enese teise rolli asetamise“ retsiprooksusreegli keskne roll Anderseni juures erineb väga selgelt Iwandi armastuskäsu jutluse interpretatsioonist; armastuskäsk läheb nimelt kaugemale kui transtsendentaalpragmaatiline retsiprooksusreegel. Iwandil on „Lutheri rõõmus vahetus“ ja Kanti kategooriline imperatiiv teineteisega palju teravamast vastuolust kui Anderseni.

Uurimuse sõlmpunktides reastab Andersen kuus tuumargumenti (82 jj, 198 jj). Kolm neist olgu näitena nimetatud.

- c. Kristlikus usus on määrav selline toimimine, millel ei ole inimliku võimukasutuse iseloomu ja mida ei saa seetõttu poliitilisse valdkonda üle kanda.
- d. Kristlik ligimesearmastus on kompleksne suurus, millel võib

heategemisena olla poliitilise toimimise kuju ... f. On olemas selline universaalne normatiivsus loomuliku seaduse kujul, mis kuldreeglikuks kokkuvõetult võib olla ühine normatiivne alus nii kristlaste kui mittekristlaste jaoks. (82 jj, 198 jj)

Siia tuleb lisada

2. tees.

Käsiteoloogia iseloom on Andersenil ja Iwandil erinev. Selle põhjus seisneb asjaolus, et Iwand ei formuleeri kristlastele ja mittekristlastele avatud avalikkuse universaalsust, ei normatiivselt ega käsiteoloogiliselt. Selle asemel põhjendab ta seda lepituse avalikkust kristoloogiliselt ning avab selle pneumatoloogiliselt käsu eetikas. Iwandi poliitilisel teoloogial on suurem hingesugulus Hegeliga kui Kantiga, või kui soovite: see on lähemal Michael Walzeri kommunitarismile kui John Rawlsi liberalismile.

3. tees. Andersen valib poliitikale algusest peale maxweberliku valitsemise ja legitiimsuse teooria perspektiivi. Poliitilise eetika paradigma moodustab valitsemise fenomen, eelkõige nii karismaatilise armastusena kui ka küsimusena, kuidas seda formaal-legitiimsetes liberaalsetes valitsemis- ja võimuvormides teostatakse. Iwand pakub siin – ajaloolisest kogemusest – alternatiivse paradigma: poliitiline teoloogia käsitleb eelkõige poliitilist otsustamist, valikute tegemist ja taunimist, kristlaste koostööd kodanikena ühiskonna institutsioonide ja õiguse kasutamisel. Siiski võib see olla sillaks Anderseni juurde.

4. tees. Andersen kasutab oma poliitilises eetikas avalikkuse väga diferentseeritud mõistet, mis vastab tänasele pluralistlikule ühiskonnale. Selles on ta kahtlemata ajakohasem kui Iwand, kelle silme ees on sõjajärgne ühiskond. Anderseni eesmärgiks on (a) institutsionaalselt vahendatud ja selles mõttes isikutevahelisest heategemisest kantud ligimesehoidlikkus (*Nächstenschaft*) ning seda Rawlsilt õpitud pluralismitundlikul moel: luterlike kodanike avalikult artikuleerimisvõimeline osalus *poliitilises avalikkuses*, võimukasutuse otsustuste ruumis. Luterlikud kodanikud toimivad siin „ametiisikutena“, kes nõustuvad selle võimukasutuse spetsiifiliste põhjustega. Ka on ta sihiks (b) luterlike kodanike avalikult artikuleerimisvõimeline osalus *avalikul foorumil*, st tsiviilühiskonna ja meedia arvamuskujunduses. Andersen teab muidugi (c), et kirikusiseses avalik-

kuses (või peaks ütleva: *politia Christi* avalikkuses?) elatakse kristlaste kodanikkonnana, mis on asendamatuult individuaalne ja „sisemine“.

5. tees. Kristlaskonna ligimesearmastus võib ületada eetika piire ning jääda õiguslikult – jah isegi inimõigustes – kirjeldamatuks. Seda näeb ka Andersen:

Ligimesearmastuse eetika ei samastu luterlikus tõlgenduses täielikult universaalse eetikaga [...] Lutheri vastava mõttekäigu eripära seisneb omaks võetud eelduses, et ligimesearmastus on osaliselt kooskõlas kuldreegli järgi tegutsemisega. (302 jj)

Kuid mida tähendab osaline vastavus ligimesearmastuse ja kuldreegli järgi toimimise vahel? Mida tähendab osaline mittevastavus kristlaste ülemäärase ligimesearmastuse ja ligimesearmastuse mõistliku, poliitilise vormi vahel heategemisena liberaalse õigluse mõistes?

6. tees. Tegelikult alustab Iwand oma armastuskäsu jutlust sellel Anderseni markeeritud piiril.

7. tees. Anderseni poliitilises eetikas on poliitiliseks subjektiks luterlikest kristlastest kodanikud, loomulikult mitte kirik. Just see on aga Iwandi perspektiiv, mis käsitleb kiriku ja ühiskonna suhteid.

8. tees. Poliitika ei ole sugugi vaid üks luterlike kodanike religioosete veendumuste valdkondadest nende *background-culture*'s. Pigem on „kirik“ „postpoliitilise kommunikatsiooni“ (O. O'Donovan) spetsiifiline avalik reaalsus.

9. tees. „Luterlikku kirikut“ ei tohi seega esmajärjekorras määratleda organisatsioonisoitsioloogiliselt või riigikirikuõiguslikult, vaid avaliku, poliitilise konfessioonikultuurina tsiviilühiskonnas.

10. tees. Evangeeliumi poliitiline tarkus ja ligimesehoidlikkuse jutlus on „imaginaarne poliitiline institutsioon“ (C. Castoriadis), mis erineb soitsioloogilistest ja õiguslikest suurustest nagu „kirik“ ja „ühiskond“ ning eelneb neile – nagu Jumala riik.