

PILGUHEIT KIRIKU MINEVIKKU

Arvustus Riho Saardi teosele „Kristluse ajalugu selle algusest tänapäevani” (Tallinn: Argo, 2013)

2013. aastal jõudis kirikuloohuvilise lugeja lauale Riho Saardi üldkäsitlus „Kristluse ajalugu selle algusest tänapäevani”, mis kujutab endast ülevaadet kristliku kiriku arengust Jeesus Kristuse eluaastatest kaasajani. Raamat on mõneti unikaalne, sest nii mahukat üldise kirikuloo käsitlust ei ole Eestis varem avaldatud. Tegemist ei ole siiski päris uue teosega, vaid nii nagu autor ka ise möönab, tema sulest 2005. aastal ilmunud raamatu „Euroopa üldine kiriku ajalugu selle algusest kuni tänapäevani” täiendatud ja ümbertöötatud versiooniga. Raamatu maht on suurenenud enam kui 200 lehekülje võrra, mis on võimaldanud lisada varasemale ülevaatele Euroopa kirikuloo ka Aafrika, Aasia ja Ameerika kristluse tutvustuse. Võrreldes eelmise teosega on süvendatud idakristluse, see tähendab õigeusu kiriku ja vanade idakirikute käsitlust. Lisaväärtust pakub paralleelide tõmbamine Eesti kirikueluga – see tipneb raamatu lisana vormistatud kronoloogias, kus ajateljel jooksevad kõrvuti kristluse arengud maailmas ja Eestis. Teoses leidub veel paavstide nimekiri, isikunimede register ja valik eelmisest väljaandest pärinevaid kaarte, mis visualiseerivad Euroopa kristliku kiriku ajaloo eri tahke.

Riho Saardi võib tituleerida Eesti viljakaimaks kirikuloolaseks, vähemalt lähtudes tema avaldatud monograafiate arvust. Ta on Eestis üks vähe-
seid kirikuloolasi, kes on keskendunud kristluse institutsionaalse ajaloo ja teoloogiliste mõttevoolude tutvustamisele populaarteaduslikus vormis.¹ Ka seekordne kirikulooline käsitlus on olemuselt populariseeriv, mitte rangelt akadeemiline teos. Kuivõrd autor ise on nimetanud seda õpik-lugemikuks, siis ühelt poolt tuleb vaadata, kas ja kui hästi suudab see täita funktsiooni kõrgkooli kirikuloo õpikuna, teiselt poolt aga seda, mil määral rahuldab see kristluse ajaloost huvitava tavalugeja infovajadust. Need kaks sihtrühma on oma eeldustelt üsna sarnased, sest organiseeritud religiooni leigelt suhtavas Eestis on ka usuteaduse üliõpilaste teadmised kristluse ajaloost ja kirikli-

¹ Lisaks Eesti ja Euroopa kirikuloo käsitlustele väärib mainimist *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis* (Tallinn: Riho Saard, 2008).

kust terminoloogiast sageli pinnapealsed. Kuna kirikuloo õpingud algavad vahel juba esimesel kursusel, ei saa neilt eeldada ka põhjalikku vanade kultuurkeelte tundmist. Kõiki neid tahke tuleb sellise üldkäsitluse koostamisel arvestada. Õpikuks nimetas Saard ka oma 2005. aasta väljaannet, mida arvustanud teoloog Jaan Lahe osutas mitmetele tõsistele puudustele: faktiivigadele, ebaühtlusele, küsitavatele rõhuasetustele ja negatiivsele hoiakule kristliku kiriku vastu.² Kahjuks tuleb tõdeda, et samad kitsaskohad on jäänud püsima ka uues, 2013. aasta väljaandes.

Elkõige on oluline tähele panna neid puudusi, mis raskendavad tekstiga töötamist ja sellest arusaamist. Üks selliseid on kahtlemata rohke võõrapäraste terminite kasutus neid korrektselt defineerimata. Uusi teoloogilisi ja kirikuloolisi termineid on sisse toodud neid avamata või avades neid alles mitu lehekülge pärast esmamainimist. See probleem saab alguse teose sissejuhatuses ja läbib punase niidina kõiki peatükke. Olukorda oleks parandanud raamatule mõistete sõnastiku lisamine, kuhu lugeja saaks võõra terminiga kokku puutudes pöörduda. Abi oleks isegi mõistete registrist, mis võimaldaks leida teoses koht, kus üks või teine mõiste on avatud, kuid ka seda pole peetud vajalikuks koostada. Kui tuua vaid üksikuid näiteid, siis kimbutatakse lugejat mõistetega nagu „docketistid” (lk 47), „monarhianism” (lk 50), „montanistid” (lk 74, selgitus alles lk 86), „mithraism” (lk 80), „tomos” (lk 112), „dekretaalid” (lk 114), „ikonoduulid” (lk 128, selgitus alles lk 140), „Suprema” (lk 200) jne. Mitmel pool vajaksid mõisted etümoloogilist selgitust, nii ei saa näiteks eeldada, et lugeja mõistab, miks nimetatakse ühiselu harrastavaid munkasid „koinobiitideks” (lk 105). Leidub ka keerukamaid kontseptsioone, mis ei ole ilmtingimata isegi usuteadusega kokku puutunud inimestele üheselt arusaadavad, näiteks võib tekkida raskusi „lunastusökonoomilise kolmainsuse käsitluse” (lk 54) või „forensilise õigeismõistuõpetuse” (lk 333) mõistmisega.

Kummastust tekitab autori komme kasutada eestikeelses kirjanduses tundmatuid või vähelevinud termineid. Mõni selline juhtum võib tuleneda Riho Saardi tihedast seotusest soome keeleruumiga, näiteks mõiste „ortodoksi kirik” eelistamine „õigeusu kirikule”. Samas võib see seostuda ka juba 1919.–1920. aastal Eestis peetud aruteludega vältida teistele kirikutele solvavana mõjuva sõna „õigeusk” kasutamist. Segadust tekitavam on õigeusu

² Jaan Lahe, „Erapoolik erapooletu kirikulugu” – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1 (2006), 145–152.

ajaloo kontekstis „vanausuliste” asemel mõiste „vanakombelised” sissetoomine (lk 429), mis vaatamata sisulisele täpsusele ei ole eesti keeles kasutusel. Huvitav on ka autori järjekindlus sõna „kirikuajalugu” eelistamisel eesti keeles enam levinud ja suupärasemale „kirikuloole”. Kumbki neist pole vale, ent Saardi puhul näib mulle „kirikuajaloo” eelistamine mitte lihtsalt maitse küsimusena, vaid ideoloogilise põhimõttena – kuna ta taunib kirikuloole sidumist usuteadusega ja soovib seda käsitleda puhtalt ajaloolise distsipliinina, rõhutab „kirikuajalugu” vahest paremini uurimisvaldkonna sidet ajalooteadusega. Väga palju esineb ka tarbetut võõrsõnadega liialdamist – nii ei ole mingit põhjust, miks peaks eestikeelsetele nimetustele „armulaud” ja „Johannese ilmutus” eelistama võõrsõnalisi vasteid „euharistia” ja „Johannese apokalüpsis”. Autori keele raskepärasus tipneb lausega, milles ta kirjeldab katoliiklike ordude kogemusi võõraste kultuuride „mestiitsistamises, akulturatsioonis, assimileerimises ja akomodatsioonis” (lk 322). Väga suur ebaühtlus valitseb kreeka- ja ladinakeelsete sõnade ning nimede esitamisel. Kreeka keelest pärinevate sõnade algkujud on kord esitatud kreeka kirjas, siis aga transliteeritud ladina kirja (võrdle näiteks lk 24–25, 29, 52, 139). Teoste pealkirjad on kord ära toodud originaalkeeles koos tõlkega eesti keelde, teistel kordadel aga ainult originaalkeeles, kusjuures see ei näi lähtuvat sellest, kas teosed on eesti keelde tõlgitud või mitte (võrdle näiteks Augustinuse teoste nimetusi lk 95, 97, 98).

Kuna mitmed neist puudustest oleksid olnud kõrvaldatavad toimetamise faasis, siis tuleb osa kriitikat suunata autorilt toimetajatele. Raamatu sisutoimetaja Taavi Minnik on noor ja tunnustatud ajaloolane, kuid tema uurimisvaldkonnaks on XX sajandi Eesti ajalugu ning teda ei saa pidada usuteaduse ja vanema kirikuloole asjatundjaks. Seda enam oleks võinud talle silma torgata terminoloogiline ebaühtlus ja mõistete puudulik avamine. Keeletoimetajatele tuleb teha etteheiteid võõrsõnade vohamises, aga ka mitme veidra, keeluliselt konarliku tekstilõigu sissejätmisses. Oma etteheite illustreerimiseks esitan siinkohal vaid kaks kõige enam silma riivanud lauset raamatu algusest: „Inimkonna kasutuses olevad Jeesusega seotud kirjalikud allikad on niisiis oma autentsuselt niisugused, et ükski tõsiselt võetav uurimus ei unista ega arvestagi enam, et ainult nende allikate varal suudetaks rääkida ajaloolisest Jeesusest midagi ajaloolises mõttes päris täpset ja kindlat” (lk 24) ning „Pärast Jeesuse hukkamist kadusid mitmed tema jüngrid varakristlikust liikumisest ja ilmusid välja uued, kes hakkasid nii-öelda asjaga tegelema” (lk

34). Samuti on toimetajatel ühtlustamata liikumiste ja nähtuste nimetused, näiteks „arianism” *versus* „ariaanus” või „pelagianistid” *versus* „pelagialased”. Keelelisi ebakõlasiid ja halvasti toimetatud lauseid esineb raamatus läbivalt (vt näiteks lk 178, 192, 350, 365).

Kui tulla vormi juurest sisu juurde, siis siingi tasub pöörata esimesena tähelepanu neile detailidele, mida on võimalik kindla ajalooteadmise baasil kinnitada või ümber lükata. Ilmselt pole maailmas ilmunud veel raamatut, milles ei leiduks vigu, ent siiski tuleb eksitavamad neist lugeja aitamiseks esile tõsta. Jumal Isa ja Jumal Poja hierarhilist vahekorda õpetanud diakon Arius elas ja tegutses 3.–4. sajandil, mitte 5. sajandil (lk 54). Tema õpetuse ehk arianismi ümber peetud vaidluste kõrgajal valitsenud keiser Constantinus Suurel oli tegelikult kolm poega, kellest kõik valitsesid hiljem Rooma riiki: vanim poeg Constantinus II sai enda valdusesse impeeriumi lääneprovintsid, teine poeg Constantius II impeeriumi idaprovintsid ning noorim poeg Constantinus Itaalia, Pannoonia ja Põhja-Aafrika peale Egiptuse. Autor on raamatus segamini ajanud Constantius II ja Constantinus II (lk 79–80, 100). Neist teine valitses keisririigi lääneosas vaid kolm aastat ja hukkus noorima venna Constansi vastu peetud kodusõjas juba 340. aastal, samal ajal kui Constantinusil ja Constantiusel oli keskne roll kristoloogiliste vaidluste lahendamisel.³ Eksitav on väide nagu ühendaksid õigeusu ja vanad idakirikud tänaseni Jeesuse sünni- ja ristimispüha, tähistades seda 6. jaanuaril (lk 66). Jeesuse sünnipüha ehk jõule peetakse kõigis kirikutes 25. detsembril, Jeesuse ristimise püha tähistatakse aga idakirikutes tõesti 6. jaanuaril, enamasti Jumalailumise püha nime all. Võib-olla on autorit eksitanud asjaolu, et paljud idakirikud kasutavad tänaseni vana ehk Juliuse kalendrit, kuid ka selle kohaselt langeb Jeesuse sünnipüha 7. jaanuarile ja Jumalailumise püha 19. jaanuarile. Mis puudutab uue ehk Gregoriuse kalendri rakendamist, siis samal leheküljel on autor uue aasta alguskuupäevast rääkides maininud, et uus kalender võeti kasutusele 1753. aastal. Tegelikult tuleks täpsustada, et see puudutab vaid Suurbritanniat koos kolooniatega, kus tõesti mindi uuele kalendrile üle septembris 1752. Tulles tagasi isikute juurde, on eksitav ja slaavlastele lausa solvav, et bulgaarlaste armastatuimast pühamehest, Bulgaaria riigi kaitsepühakust Rila Ivanist on Saard teinud kiriku poolt hereetikuteks tunnustatud

³ Vt näiteks Richard **Rubenstein**, *When Jesus Became God* (Orlando: Harcourt, 1999), 148–191.

bogomiilide usuliikumise juhi (lk 146). Paavst Bonifatius VIII ei olnud kindlasti üks Avignoni paavstidest, sest Avignoni viidi paavstitool alles 1309. aastal, ent Bonifatius suri 1303. aastal. Clemens VII puhul on jäänud mainimata täpsustav fakt, et see 1378 võimule saanud paavst oli tegelikult vastupaavst, mis selgitas tema jätkuvat paiknemist Avignonis (lk 222–223). Prantsusmaa kuningas Henri III mõrvati oma palees Saint-Cloud's, mitte Kirikuriigi pealinnas Roomas (lk 352). Tema hilisem ametijärglane Napoléon III kandis presidendina siiski kodanikunime Napoléon Bonaparte, kuulutades ennast keisriks alles 1852. aastal (lk 441).

Probleemsed on mitmed Riho Saardi rõhuasetused ja väljajätmised. Loomulikult on autoril vaba valik, millest kirjutada rohkem, millest vähem, ent teose puhul, mis on meie keeleruumis esimene nii mahukas kristluse ajaloo käsitus ja mis võiks pretendeerida kõrgkooliõpiku staatusele, on teatud teemasid, millest ei tohiks üle libiseda. Kuigi raamatus on läbivalt mainitud nii gnoosist, gnostikuid kui ka gnostitsismi, ei ole selle kristlusele olulist mõju avaldanud liikumise arengut ja uskumusi avatud rohkem kui vaid paaris lõigus. Nii jääb gnostitsismi olemus lugejale arusaamatuks. Paavsti ja Saksa-Rooma keisrite XI–XIV sajandi võimuvõitlust käsitledes on väga vähe puudutatud selle konflikti mõju Itaalia poliitikale ja kultuurile. Täielikult on mainimata jäetud üldajaloos laialt kasutatud gvelfide ja gibelliinide mõisted. Skolastilise teoloogia puhul on autorile märksa enam huvi pakkunud kiriku poolt hüljatud või sekundaarsed mõtlejad, samal ajal kui Aquino Thomasele ja tomismile on kokku pühendatud vähem kui lehekülge teksti (lk 214, 261). Ometi kujunes tomistlikust filosoofiast XIX sajandil katoliku kiriku õpetuslik alus, mistõttu eeldaks selle põhjalikumat käsitlemist. Ka mitmeid edumeelseid ja huvitavaid teoloogilisi suundi XX sajandil pole käsitletud. Nii on vaatluse alt välja jäänud protsessiteoloogia, ökoteoloogias on piirdutud Pierre Teilhard de Chardini lühikese mainimisega (lk 491), samas feministlik ja must teoloogia on siiski leidnud veidi pikemat käsitlemist. Kui autor on soovinud tõmmata paralleele Eesti ja maailma arengute vahel, siis oleks oodanud ka siin süstemaatilisemat ja põhjalikumat lähenemist. Nii on ristsõdasid kirjeldades Läänemere-äärset ristiusustamist puudutatud vaid nii palju, kui on vajalik siinsetel aladel toimunud ristiusustamise kritiseerimiseks (lk 187–189), Vene Õigeusu Kiriku mõju laienemisega XIX sajandil on aga täielikult seostamata Balti provintsidest aset leidnud kirikuvahetusliikumine (lk 435).

Muret tekitab veel Riho Saardi teadmiste ajakohasus, mille kohta samuti paar näidet. Autor näib toetavat ja uskuvat tänaseks vananenud teooriat paavsti legaadi Modena Wilhelmi katsest luua Eesti aladel paavstile otsealluvad riiki (lk 188–189), mille noorema põlvkonna ajaloolane Mihkel Mäesalu on viimastel aastatel veenvalt kummutanud.⁴ Ka kasutab Saard läbivaldt 451. aastal Chalkedoni kirikukogul kristluse põhisuunast eraldunud kirikute kristoloogilise õpetuse kohta „monofüsitismi” mõistet, kuigi see on tunnustatud ebatäpseks ja tänapäeval räägitakse selle asemel „miafüsitismist”. Ajaloolises kontekstis võib monofüsitismi muidugi mainida, kuid miafüsitismi käsitlemata jätmine ja nende kahe õpetuse võrdluse puudumine osutab takerdumisele vananenud seisukohtadesse.⁵ See tõstatab omakorda küsimuse kasutatud allikatest. Kohati näib, et lähtutud on töödest, mis kinnitavad autori kirikukriitilist hoiakut. Nii on märkimisväärne, et ristisõdade kajastamisel on Saard muuhulgas toetunud 1987. aastal ilmunud Mihhail Zaborovi teosele „Ristisõdijad Hommikumaal”, kuid kasutatud kirjanduse nimestikust ei leia maailma üht värskemaid ja tasakaalukaimaid ristisõdade käsitlust, mis tänaseks on ilmunud ka eesti keeles, Christopher Tyermani „Jumala sõda: ristisõdade uus ajalugu”. Ka naistest ja homoseksuaalidest kirjutades näeb Saard – suuresti õigustatult – neid kristlikus kirikus allasurutute, tõrjutute ja tagakiusatutena, kuid see pilt jääb taas veidi ühekülgses, eirates allikaid, kust ilmneb ka märke kristluse sees teatud perioodidel valitsenud sallivusest ja mitmekesisusest.⁶

Lõpuks ei saa ka mööda autori hoiakust kiriku ajaloo suhtes. Pilt, mis Saardi käsitlusest avaneb, kujutab kristluse ligi 2000-aastast ajalugu väga tumedates toonides. Kirikule lähenetakse eelkõige kui võimuinstitutsioonile, mistõttu kaldub teose rõhk ainult negatiivsele: kiriku toime pandud vägivallategudele, teadusliku progressi pidurdamisele, sallimatusele ja leviatud valedetele. Negatiivset on kiriku ajaloos rohkelt ja seda ei peaks eitama,

⁴ Mihkel Mäesalu, „Päpstliche Gewalt im Kreuzzugsgebiet: Gründete Wilhelm von Modena in Estland einen „Pufferstaat“?” – *Forschungen zur baltischen Geschichte*, 6 (Tartu: Akadeemiline Ajalooselts, 2011), 11–30.

⁵ Näiteks juba 2007. aastal ilmunud mahuka kirikuloolise sarja „Cambridge History of Christianity” teine köide kasutab alates 15. leheküljest läbivaldt ainult miafüsitismi mõistet, tehes ka mõistete registris monofüsitismilt miafüsitismile ära viite.

⁶ Vt näiteks John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

kuid tasakaalustatud ajaloolist käsitlust ei saa rajada ainult nendele tahkudele. Autor on tunnistanud, et tema eesmärk on kirikuga seonduva demütologiseerimine, kiriku ajaloo vabastamine vääruskumustest ja legendidest; teaduslik lähenemine uurimisobjektile, mida on kiputud liiga tihti vaatama läbi kiriku õpetuse ja isikliku usu roosade prillikliiklaste, selle lahutamine teoloogiast kui pseudoteadusest.⁷ Kahjuks on tulemus mitte erapooletusele pürgiv ajalooteaduslik kirjeldus, vaid langemine teise äärmusesse – organiseeritud kristluse hukkamõistmisse. Autor läheb kriitikas nii kaugemale, et seostab mitmeid ebakonventsionaalseid usulisi kogemusi psühholoogiliste ja meditatiivsete probleemidega (näiteks lk 239 naismüstikute kogemusi analüüsisdes või lk 472 mormoonluse päritolu selgitades). Lõpuks jäävadki positiivse noodina raamatus kõlama vaid mõned sekundaarsed episoodid nagu jesuiitide kultuurimisjon või leskede põletamise keelustamine XIX sajandi Indias. Samas jääb saavutamata autori siht rääkida kirikuloost ilma teoloogiata: teos on tihedalt täis teoloogiliste vastuolude ja konkureerivate õpetuste kirjeldusi, mida ajaloolane, kes pole tundma õppinud näiteks kristoloogia või eshatoloogia nüansse, ei oskaks eales lugejale vahendada. Kirikuloos eripära seisnebki selles, et lisaks ajalooõrikute kriitilisele analüüsile peab kirikuloolane suutma mõtestada ka ühe või teise pealtnäha ebaratsionaalse otsuse taga olnud religiooside õpetusi ja uskumusi. Nende mõistmine ilma usuteadusliku ettevalmistuseta on aga keeruline, nagu Saard koolitatud teoloogina peaks teadma.

Kõiki siin esile toodud puudusi arvestades tuleb tunnistada, et mitmekihiline, mahukas ja põnev teos, millel on olemas kõik teoreetilised eeldused saada eestlase teejuhiks kristliku kiriku ajalukku, loobub sellest võimalusest liigse kallutatuse, sisulise ja vormilise ebaühtluse ning rohkete vigade tõttu. Nii peab kahjuks tõdema, et esmaseks tutvumiseks kirikulooga, eriti aga selle õpetamiseks kõrgkoolis, ei ole „Kristluse ajalugu selle algusest tänapäevani” kõige parem allikas ega abivahend.

Toomas Schvak

⁷ Lisaks teose sissejuhatusle (lk 10, 18) on ta seda kinnitanud ka hiljuti Eesti ajakirjanduses avaldatud artiklites ja intervjuudes, vt näiteks Riho Saard, „Miks kristlus nii keeruliseks muutus?” – *Postimees*: AK, 28.09.2013, 2–3.