

TEOLOOGILISE KEELE POEETILISUS – MIDA SEE TÄHENDAB?¹

Thomas-Andreas Pöder

Eilert Hermsile 75. sünnipäevaks

Eeldan alljärgnevas kahte faktilise keelekasutusega haakuvat lihtsustust, mille kehtivuse piire siinkohal lähemalt arutama ja täpsustama ei hakka. Esmalt, ma kasutan väljendeid „religioosne kõne“, „usu kõne“, „teoloogiline kõne“, „jumalakõne“, „apokalüptiline kõne“ jne sünonüümidena ning kõnelen lihtsalt teoloogilisest kõnest. Seega, ma abstraherin võimalikest ja teatud seostes hädavajalikest eristustest religioosse ja teoloogilise kõne vahel. Kui teha vahet primaarse usu teoloogia ja sekundaarse – usu teoloogia olemasolu eeldava – akadeemilise teoloogia vahel (nt Johannes Fischer²), siis oleksid religioosne kõne ja usu teoloogia ühe tasandi fenomenid.

Väga levinud on väide, et sellel esmasel tasandil on teoloogiline kõne poeetilise, sümboolse, metafoorilise, analoogse või ka müütilise karakteriga. Kõik selle esmase teoloogilise keele üle reflekteerimise vormid, või teisiti aktsentueeritud: kõik metoodiliselt distsiplineeritud kõnelemiskatsed asjast, mis esmases teoloogilises kõnes teemaks, on hoolimata oma teoreetilisest-abstraktsest keelekujust varjatult samuti poeetilise iseloomuga. Teine lihtsustus seisneb seega selles, et kõnelemine teoloogilise keele metafoorsest, sümboolsest jne iseloomust on selle väite erikujud, et teoloogiline kõne on fundamentaalselt poeetiline.

Niisiis, tänapäeval valitseb küllaltki laialdane üksmeel ja näib isegi triviaalsusena, et – lihtsustatult öeldes – teoloogilist kõnet tuleks mõista oma

¹ Artikli aluseks on ettekanne 21.–22. mail 2014 Tartus toimunud Greifswaldi ja Tartu ülikooli süstemaatilise usuteaduse ja Vana Testamendi õppetoolide uurimisseminaril „Poetical Texts in their Theological Contexts”.

² Vrd Johannes **Fischer**, *Theologische Ethik: Grundwissen und Orientierung*. Forum Systematik, 11 (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2002), 15–44; Johannes **Fischer** et al., *Grundkurs Ethik: Grundbegriffe theologischer und philosophischer Ethik*. 2. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 269–304.

põhikarakterilt poeetilisena. Ka kitsama akadeemilise diskursuse piiride üleselt kohtab nn religiooni armastavate haritlaste seas sageli rõhutamist, et religioosne keel on poeetiline, et jumalakõne on sümboolne jne. Sageli on see seotud kahetsuse või kriitikaga, et nii mõnigi haritud ja elukutse-line teoloog – olgu kirikus või ülikoolis – ei paista seda ikkagi veel olevat taibanud. Religioosne innukus, mis avaldub puuduliku harituse tingimustes, mida niisiis ei valgusta piisav kriitiline eneserefleksioon, olevat seevastu olemuslikult aldis libastuma fundamentalismi ja ohtlikku äärmuslusse. Lühidalt, teoloogilise kõne poeetilise karakteri äratundmine ja rõhutamine paistab olevat laialdane konsensus akadeemilises ja haritud religioonidiskursuses. See on otsekui hermeneutiline võti, mis aitab mõista teoloogilist kõnet nii minevikus kui ka tänapäeval. Ja selle taipamise konsekvantne rakendamine on osutunud produktiivseks teoloogilise kõne uute kujude väljapakkumise jaoks. See on inspireerinud muidugi ka lugematute teadusprojektide kavandamist ja läbiviimist.

Olgu vaid osutatud, et ka minu arust on teoloogiline kõne tõepoolest poeetiline. Siinkohal on aga minu tagasihoidlikuks eesmärgiks heita valgust sellele, mida ikkagi tänapäeval laialt levinud religioosne kõne poeetilisuse rõhutamisega silmas peetakse. Milline hermeneutilis-teoloogiline põhihoiak selles avaldub? Selle selgitamiseks vaatlen esimese sammuna (1) vastuse kuju, mis koorub välja radikaalselt negatiivses teoloogilises võtmes. Seda uurin lähemalt ning see moodustab artikli põhiosa. Selliselt loodud horisondil pööran teise sammuna tähelepanu veel kahele positsioonile. Neid võib nimetada religioosne kõne poeetilise iseloomu väitmiseks ühelt poolt nn valgustatud protestantluse (2.1) ja teiselt poolt katafaatilise ristiteoloogia (2.2) võtmes. Vaatlen neid põgusalt dialoogilisemas vormis ning fokuseerides teravalt mõnda momenti, milles nad eristuvad oluliselt nii eelnevalt käsitletud radikaalselt negatiivsest teoloogiast kui ka üksteisest. Nii peaksid kõik kolm teoloogilise kõne poeetilist iseloomu väitvat lähenemist omandama selgema profiili. Kolmanda – ja ekstravagantse sammuna – (3) markeerin, mida ütleb enamasti ignoreeritud, kuid jõuline *advocatus diaboli*. Loomulikult eitab ta jumalakõne fundamentaalselt poeetilist iseloomu ning pretendeerib sellele, et teeb esimest korda ajaloos läbipaistvaks poeetilise jumalakõne võimalikkuse tingimuse ja tege-liku loogika. See toimub transtsendentaal-teoloogilises võtmes. Nende eripäraste ja tüüpiliste näidete najal rekonstrueeritud ülevaate teologi-

lise keele poeetilise väite semantilisest võimalusteruumist lõpetan selle artikli raamides „vahekokkuvõttega“: lühikese kriitilise järeldusega ning viitega tähelepanuväärivale uuele liikumisele – nimeteoloogia renessansile –, mis olukorras, kus teoloogilise kõne poeetilisust rõhutades esindatakse sageli väga erinevaid või koguni vastandlikke arusaamu, võib osutada vajalikuks sammuks edasi.

1. POEETILISE KEELE RADIKAALSELT NEGATIIVNE TEOLOOGIA EHK ILMUTUSE POEESIA

Võrdleva kirjandusteaduse ja religiooniuuringute professori William Franke arvukad artiklid ja raamatud ning neid orienteeriv uurimisprogramm sobivad minu hinnangul suurepäraselt näitlikustama üht olulist ja üsna levinud tänapäevast suunda, kuidas teoloogilise keele primaarset poeetilisust võidakse mõista ja mõistetakse. Franke töödes põimuvad ülimalt looval ja inspireerival moel avarad panoraamvaated teoloogia, filosoofia ja poeesia ajaloole, intensiivsed lähivaated ning teoreetilised üldistused. Ka loob ta ise poeetilist kirjandust. Küsimus, milles ikkagi seisneb poeetiliste tekstide eriline potentsiaal ja fundamentaalne tähendus teoloogilises kontekstis, saab Frankelt mitmeti paljulubava ja atraktiivse vastuse. Ta kombineerib ja integreerib nn postmodernseid e modernse ratsionaalsuskäsituse kriitikaid ja alternatiive, rehabiliteerides ühtlasi religioosete ja poeetiliste traditsioonide väärtust ning näidates – nende sügavama motiivi ja inspireerituse avamise kaudu – nende jätkuvat aktuaalsust. Modernse elutunde ja valgustatud mõtlemise domineerinud vooludes oli religioosne ja poeetiline pigem sekundaarse ja isegi kahtlase väärtusega või vähemalt teispooll ratsionaalse ja universaalselt kehtiva piire. Sellega kaasnes kujutlus asumisest pöördumatus sekulariseerumise, religiooni ratsionaliseerumise protsessis ning liikumisest religioonijärgsesse aega. Franke püüab seevastu näidata religioosse, poeetilise ja – modernse elutunde ja valgustatud mõtlemise poolt rõhutatud – ratsionaalse algset kokkukuuluvust, mille unustamisel või eitamisel on tema hinnangul fataalsed tagajärjed inimeste kooselule ja rahule maailmas. Franke lähenemise avamiseks toetun peamiselt teosele „Poetry

and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language“ (2009).³

1.1 APOKALÜPSIS JA DIALOOG

Üheks tänapäeva maailma väljakutseks on religioosne sallimatus, kuid samuti kohtab – sageli ratsionaalsusele apelleerivat – sallimatust religiooni vastu.⁴ Samas on religiooniga seotud erimeelsused muidugi vaid üks näide erinevate uskumuste, huvide, ideaalide, väärtuste pörkumisest ja üksteisele sulgumisest nii individuaalsel kui ka kollektiivsel tasandil. Globaliseerunud maailmas paistavad piirid sageli ületamatult teravana. Üksteisele ollakse suletud. Teineteise mõistmine ja üksteise tunnustamine on võimatu. Kuidas tulla erinevustega toime ilma terrori ja vägivaldala – ilma peksmata nõrgemat ja vihkamata tugevamat (Uku Masing)?⁵

Apokalüpsisega tõstatub mõistmise ja tunnustamise probleem eriti teravalt. Seda seetõttu, et tegemist on religioosse ilmutuse ultimatiivse kujuga, mis puudutab „taotlusi paljastada viimset, absoluutset tõde ja olemasolu transtsendentset määratust või mõõdet“.⁶ Kiusatuseks ning uusajal sageli ka strateegiaks on lülitada avalikust diskursusest välja igasugune kõne, mis väidab tõe lõplikku ilmutust, esitab absoluutsusele ja tingimatule kehtivusele pretendeerivaid väiteid. Nõuet õppida vältima apokalüptilist kõnet võidakse aga tajuda kui ratsionalistliku, pragmatistliku

³ William **Franke**, *Poetry and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language* (Stanford: Stanford University Press, 2009). Franke uuemate teoste hulka kuuluvad nt veel kaheosaline, antiigist kaasaega ulatuv antoloogia William **Franke**, *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature and the Arts*, Vol. I: *Classic Formulations*, Vol. II: *Modern and Contemporary Transformations*. Ed. William Franke (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007); William **Franke**, *A Philosophy of the Unsayable: Apophasis and the Experience of Truth and Totality* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014) ja William **Franke**, *The Revelation of Imagination: From Homer and the Bible through Virgil and Augustine to Dante* (Northwestern University Press, 2015). Ilmumas on William **Franke**, *Secular Scriptures: Modern Theological Poetics in the Wake of Dante*. Ed. Lori Branch. Literature, Religion, and Postsecular Studies (Ohio State University Press) ja valmimas William **Franke**, *Apophatic Paths from Europe to China: Regions Without Borders*.

⁴ Vrd Franke, *Poetry and Apocalypse*, 85.

⁵ Vrd Thomas-Andreas **Pöder**, „Uku Masing, religioonid ja kristlik teoloogia: Religioonide teoloogia – kultuuride dialoog“ – *Usuteaduslik Ajakiri*, 60/1 (2010) (Kultuuri-teooria tippkeskuse erinumber), 82–104, 103. Artikli varasem kuju on ilmunud kogumikus *Inimesepoeg valgel laeval: Uku Masing 100*. Koost Aarne Merilai (Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2010), 105–131.

⁶ Franke, *Poetry and Apocalypse*, 3.

või relativistliku lähenemise normina pealesundimist. Kuid antiapokalüpsis kui apokalüpsise probleemi lahendus paistab ise varjatud apokalüpsisena, pseudoapokalüptilise katsena kehtestada oma positsiooni ja veendumust lõpliku tõena.⁷

Franke üks peamisi taotlusi on näidata, kuidas paradoksaalsel kombel on just apokalüptiline kõne ise see, milles peitub tõelise dialoogi potentsiaal, mis muudab immuunseks nii modernsete kui ka postmodernsete pseudoapokalüptiliste pretensioonide suhtes.

Õppida tõesti mõistma omaenda positsiooni või veendumuse suhtelisust ... nõuab midagi muud lisaks loobumisele liialt äärmuslikku ja lõplikku laadi väidetest, mis haavavad ratsionaalse eneseteadliku ja eneseiroonilise refleksiooni väärikut. Viimselt on just see apokalüptilise mõtlemise juures otsustav ning just see lükatakse tagasi, kui lükatakse tagasi apokalüptilised väljendusvormid.⁸

Selle, mida apokalüptiline kõne ja mõtlemine peaks meile meenutama ja õpetama, sõnastab Franke piibellik-apokalüptilise õigeksmõistuõpetuse najal (Rm 3:10–18). „Apokalüpsis kui Jumala tegu, mis muudab tühjaks kõik inimlikud eristused ja õigustused põhimõtte järgi, et keegi ei ole õige Jumala ees, ... muudab suhteliseks „meie“ diskursuse- ja dialoogireeglid.“⁹ Eheda dialoogi eelduseks on elamine radikaalse teadlikkuse ja tajuga sellest, et meie ei ole Jumal, et meie meelevaldas ei ole „lõplik otsus maailma üle või millegi või kellegi maailma juurde kuuluva üle“.¹⁰ See on apokalüptilise kõne ja mõtlemise sügavam mõte, mis on Franke pilgu läbi lääne kultuuris väga laialdaselt ja paljudes kujudes levinud, ehkki on jäänud enamasti märkamata. Niisiis, genuinne dialoog on võimalik üksnes siis, kui ollakse avatud apokalüptilisele mõtlemisele, kui seda mõistetakse, omandatakse ja loovalt transformeeritakse.

Lühidalt: apokalüpsis näib esmapilgul dialoogi väljakutse ja lõpetajana, kuid sügavamalt mõistetuna annab meile võimaluse tõeliseks piiranguteta dialoogiks, annab lootust üksteise mõistmisele, tunnustamisele ja rahule.

⁷ Vt *ibid.*, 4.

⁸ *Ibid.*, 5.

⁹ *Ibid.*, 6.

¹⁰ *Ibid.*

1.2 APOKALÜPSIS JA POEESIA

Teoses „Poetry and Apocalypse“ keskendubki Franke lääne kultuuri apokalüptilise traditsiooni interpreteerimisele. Eriline koht on selles Piiblit. Kuid juba varased kristlikud autorid avastasid prohvetlik-apokalüptilist mõtlemist ka antiikkirjanduse klassikas. Hiljem kujunes kristlik prohvetlik-poeetiline kirjandus. Poeetid, haakudes nii antiikse kui ka piibelliku traditsiooniga, löid apokalüpsise kui eneseteadliku kirjandusliku žanri. See on „kirjutamine inimese eksistentsist ja ajaloost, mida vaadeldakse eksistentsi ja ajaloost lõpu ilmutuse seisukohast“¹¹. Paradigmaatiline näide ja hilisema uusaegse apokalüptilise poeesia teerajaja on Dante „Jumalik komöödia“. Kujutuslik-loova religioosse luule klassikalisi esindajaid on palju (Milton, Blake, Novalis, Hölderlin jt).

Kõige tähtsam apokalüptiliste poetide loomingus on Franke hinnangul aga üks asi. Nimelt saab nende juures üha enam teadliku tähelepanu ja loova töötuse objektiks see, mis on piibellik ja üldse religioosses apokalüptilises kõnes küll kätketud, kuid jääb sageli varjatuks või tagaplaanile tõrjutuks. Apokalüptilise kõne esiplaanil on väited lõpliku ja absoluutse tõe kohta. Kuid ühtlasi kätkeb see endas veel midagi olulist: see „toimib piirina kõigele, mida on võimalik esitada, ja äärena diskursusele kui sellisele“¹². Apokalüpsis on avanemine ja orienteerumine radikaalselt teisele, mis sellisena ei ole aga esitatav. Nii representeerib e esitab apokalüpsis tegelikult alati ühtlasi iseenda võimatust, st „oma võimetust silmas peetut haarata ja kohaselt esitada“.¹³ Selles mõttes on apokalüptiline kõne alati *poiesis*, inimlik tegemine. Representatsioonid kasvavad poeetiliselt välja allikast, mis ei ole representeeritav. Nii võrd kui poeesia teemaks on esitamise piirid ja keele olemus, on poeesia ise apokalüpsis.¹⁴ Selle juurde tulen ma hetke pärast tagasi.

Lühidalt: apokalüpsises on kätketud vastandlik dünaamika. Ühelt poolt apokalüpsise esitused – positiivsed kujutlused ja pildid – piiravad ilmutust lõplike kujunditega. Teisalt seisneb apokalüpsise sügavam tähendus just kõigi lõplike vormide murdmises ning avamises mittere-
teeritavale.¹⁵

¹¹ *Ibid.*, 20.

¹² *Ibid.*, 18; vrd 43.

¹³ *Ibid.*, 19, vrd 43.

¹⁴ Vrd *ibid.*, 55.

¹⁵ Vrd *ibid.*, 42 jj.

1.3 APOKALÜPSIS JA RATSIONAALSUS

Franke tõdeb, et tema ettepanek mõista apokalüpsist kommunikatiivsuse võimaldajana on analoogne Jürgen Habermase teooriaga kommunikatiivsusest mõistetud ratsionaalsusest. See on paraadnäide ratsionalistlik-sekulaarsest dialoogi mõistest, mille kohaselt teiste tunnustamine ja universaalne kultuuride dialoog eeldab sekulaarset mõistust.¹⁶ Franke on veendunud, et kommunikatiivne mõistus ja universaalne dialoog ei nõua oponeerimist religioosse ilmutuse ja poeetilise diskursusega. Tegelikult on ratsionaalsus üksnes nendega ühenduses määratletav. Ehkki hilisem Habermas on süvenevalt avatud religioonile, jäävad tema jaoks mõistuse tunnusjoonteks ja standarditeks argumentatiivsus e diskursiivsus (mitte-poeetiline) ning meetodiline ateism (mitteteoloogiline, sekulaarne).¹⁷

Ületamaks apooriaid, mille ees iseendas piisav ja end ise defineeriv ratsionaalsus seisab, kutsub Franke tunnustama mitteratsionaliseeritavat sellena, millest sõltub mõistuse kui mõistuse karakter – niisiis seda, mis ületab ja tingib mõistust absoluutselt:

Mis üldse on mõistus? Ma väidan, et kui „mõistus“ liigub piisavalt sügavale oma (ise-asetatud) alusesse, avastab ta „ilmutuse“, mõistetuna piirideta avatusena, mis on kõige sügavamalt tõlgendatav teoloogilisena. Lõppkokkuvõttes on mu ettepanek, et apokalüptiline ilmutus on ennekõike kommunikatiivne mõistus – piiranguteta kommunikatsiooni jõuna mõistetud mõistus“.¹⁸

Franke rehabiliteerib seega apokalüpsise ja – nagu kohe näitan – poeesia, avades apofaatilises võtmes apokalüptilise, poeetilise ja ratsionaalse algset ühtsust. Ta kutsub olema avatud apokalüptilisele diskursusele, kuna ennekõike siin saab kogetavaks „meie olemine teiste armust“, kuna „see kujutab meie elu radikaalselt relatsioonilisena ja viimselt sõltuvana absoluutsest Teisest“.¹⁹

¹⁶ Vrd *ibid.*, 50.

¹⁷ Vrd *ibid.*, 55.

¹⁸ *Ibid.* Või veel teisiti: „Absoluutse tõe või apokalüpsise esitamatu jõud, mis on nii mõistuse kui ka ilmutuse ühine siht, avaldub lihtsalt kui inimeste piiramatu võimekus ja tahe suhelda. See ei ole esmajoones mingi sisu. Seda on täpsem mõista puhta kommunikatiivsusest“ (*ibid.*, 61).

¹⁹ *Ibid.*, 91.

1.4 POEESIA KUI APOKALÜPSIS

Ehkki religioosne kogemus, apokalüptiline absoluutse ja religioosse tõe kogemus ajendab liigagi sageli kasutama absoluutseid väljendusviise, on paradoksaalsel kombel selle sõnastamiseks kõige kohasemad „kõige kaudsemad ja esialgsemad, see tähendab tõlgenduslikult avatumad väljendusvormid“.²⁰ Seetõttu ei olegi siin kohane mitte diskursiivne kõne, vaid üksnes poeetiline väljendus. Arvestades representeerimise piire, kehtib, et „kõiki positiivseid apokalüptilisi väljendusi tuleb mõista metafooridena selle kohta, mida nad ei saa kohaselt väljendada“.²¹ Avastus, et metafoor kui selline on mõistetav negatiivse teoloogia võtmes, on põhjus, miks uuem kirjanduskriitika on huvitatud apofaatilisest mõtlemisest antiikses ja kristlikus, juudi ja islami, taoismi ja budismi traditsioonis, samuti selle mõtlemise uuematest esindajast.²²

Metafoorid moodustavad poeetilise keele – ja võib-olla üldse keele – südamiku. „Metafoori kui sellise loomuses on varjata seda, mida ta ilmutab, esitleda seda üksnes millegi teise vaatekohast või maski all.“²³ Sellisena kehastab metafoor ühel ja fundamentaalsemal tasandil poeesia negatiivset potentsiaali, mis keelena eitab iseenda literaalset tähendust, et projitseerida ja genereerida uut tähendust. Metafoor, elav metafoor, teeb meile ligipääsetavaks tähenduse, mis ületab aktuaalse ja faktilise, ehkki uus tähendus toetub vanale.²⁴ Ta avab meile tähenduse määramatuse, mis katkestab ja ületab olemasoleva mõistete süsteemi. Ta kutsub esile „keele loogika lõhkumise otsese ehk sõnasõnalise ütlusena ja maailma eituse mil lenagi, mis lihtsalt on“.²⁵ Teisel tasandil on metafoor suuteline ühtlasi valandama „enneolematuid võimalusi esitamatuks ühtsuseks“, „täiesti uue vaatenurga tervele maailmale“.²⁶ See terviklikkus ei ole aga loogilis-diskursiivse mõistesüsteemi terviklikkus. „See viitab varjatult, kujutise või pildi abil, tervikule, mida see ei ole võimeline loogiliselt väljendama.“²⁷

²⁰ *Ibid.*, 88.

²¹ *Ibid.*, 39.

²² Vrd *ibid.*, 40.

²³ *Ibid.*, 88, vrd 188–190, 204 jj.

²⁴ Vrd *ibid.*, 118.

²⁵ *Ibid.*, 189.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 190.

Franke tõdeb, et poeetilise kirjanduse ajaloos leidub sellist prohvetlik-apokalüptilist kirjandust, mis representeerib apokalüptilist tervikvisiooni poeetiliste süsteemidena, nt Dante Alighieri, John Miltoni ja William Blake'i loomingus.²⁸ Niisiis, esiplaanil on metafoori viimasena nimetatud suutlikkus. Kuid nende poemide kõige ilmutuslikum pärand ei seisne Franke järgi mitte nende representatsioonides ja poeetilistes visioonides. Apokalüptiliseks ilmutuseks saada või seda esile kutsuda võimaldab sellisel kirjandusel eelkõige poeetilise kõne ja metafoorile omane negatiivne potentsiaal.

Hilismodernses poeesias on üha enam esil just see poeesia negatiivne suutlikkus (nt Paul Celani loomingus). Kristliku traditsiooni taustale toetuva apokalüptilise kirjanduse kulminatsiooniks on Franke detailse tõlgenduse valguses James Joyce'i „Finnegans Wake“, mis on „poeesia kui apokalüpsise traditsiooni tõelisema, peenema tähenduse kõige kõnekam ilmutus.“²⁹ Kuid ka nüüdisaja negatiivses poeesias levinud kaldumus „taotleda iseenda tühistamist, töötada keele vastu ja seda õõnestada“³⁰ asetub pikka, ajastuid ja erinevaid kultuure ületavasse negatiivse teoloogia traditsiooni, olles „negatiivse teoloogia versioon või ümberpööramine“³¹. Siin toimub traditsioonilise negatiivse teoloogia ja selle küsimusepüstituste tõlkimine puhtkirjanduslikku vormi. Kuid ka sellises äärmuslikult redutseeritud postmodernses kujus sisaldub – ehkki esmapilgul vaid ironilise žestina – „poeesia impulss muutuda apokalüpsiseks – osutada radikaalselt teisele väele ja võib-olla olla katalüsaatoriks kontaktile sellega ning anda teada teise maailma või maailma kui teise võimalusest“.³²

Nõnda osutab poeesia, keele produktsioon ja dekonstruktsioon, müsteeriumile, mis on religiooni pärusmaa.

Siiski on ka religioon tumm selle müsteeriumi palge ees, mis ületab keele piire, ja õigupoolest saab religioon pöörduda üksnes poeesia poole, et nimetada seda, mida mingi teoloogia, mistahes *logos* ei suuda kohaselt väljendada. Sel viisil poeesia, mis tuleneb vaikusest ja lõppeb vaikuses,

²⁸ Vrd *ibid.*, 203.

²⁹ *Ibid.*, 205.

³⁰ *Ibid.*, 204.

³¹ *Ibid.*, 39.

³² *Ibid.*, 28.

ning apokalüpsis religioosse ilmutuse ultimatiivse näitena vajavad ja üht-aegu piiravad teineteist. Kumbki juhib teise juurde ja kaotab end teises.³³

Kummagi tunnustamiseta ei ole tõeline dialoog võimalik.

2. TEOLOOGILISE KÕNE POEETILISUSE RÕHUTAMISE TEISTSUGUNE TONAALSUS

2.1 NN VALGUSTATUD PROTESTANTLUS: KRISTLIK KÕNELEMINE JUMALAST

Franke esindab teoloogilise kõne poeetilise karakteri mõistmist radikaalselt negatiivses teoloogilises võtmes, mis ületab ja ühendab eri ajastuid, kultuure ja religioone.

Martin Laube ettekannet „Kristliku jumalaõpetuse põhijooned“, mille ta pidas aastal 2012 Saksa luterlikele piiskoppidele, käsitlen tüüpilise näitena rõhutatul valgustatud-protestantlikust lähenemisest teoloogilise kõne poeetilisele.³⁴

Kaks omavahel seotud arusaama on ühenduses kristliku kõnelemisega Jumalast modernsele protestantlusele fundamentaalse tähendusega. Esiteks on nn modernselt protestantliku arusaama kohaselt nii tunnetuskriitilistel kui ka religioossetel kaalutlustel otsustava tähendusega taipamine, et Jumal ei ole representeeritav *resp.* objekteeritav *resp.* reifitseeritav. Kohane jumalatunnetus ja jumalakõne ei ole võimalik. Sellega on – teiseks – seotud, et jumalakõne ja ka teoloogilise jumalaõpetuse objektiks ja lähtekohaks on religioosne kogemus.

Ka siis, kui mõista jumalakõnet lähtuvana kogemusest, on see ikkagi objekteeriv³⁵ ja seega – siin asetseb tonaalsus ja rõhk – *ebakohane*, sümbolne kõne. Religioosse keele sümbolite vastutustundlik kasutamine ja kultiveerimine on vältimatu, et Jumalast saaks üldse kõneleda. Jumalast kõnelemine nõuab seega sümbolitega ümberkäimise pädevust

³³ *Ibid.*, 206.

³⁴ Martin **Laube**, „Grundzüge christlicher Gotteslehre in lutherischer und reformierten Perspektive“ – *Die christliche Rede von Gott in fundamentaltheologischer, homiletischer und liturgischer Perspektive. Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD*. Im Auftrag der Bischofskonferenz VELKD herausgegeben von Mareile Lasogga und Eberhard Blanke (Hannover: Amt der VELKD, 2012), 9–37.

³⁵ Vrd *ibid.*, 22.

(*Symbolkompetenz*).³⁶ Teoloogia kui distsipliini oluliseks ülesandeks on sellise pädevuse kujunemisele ja arendamisele kaasa aidata. Vajalik on kriitiliselt arvestada ja teadvustada inimliku jumalakõne sümboolset ja poeetilist iseloomu, kuid teha seda viisil, mis ei devalveeri ega pärsi religioosseid kogemusi.

Igatahes võib ütelda, et jumalakõne sümboolsuse esiletõstmisega väljendab Laube negatiivset-teoloogilist ehk apofaatilist põhihoiakut. Jumala mitteobjektiveeritavuse ja seetõttu teoloogilise kõne poeetilise iseloomu rõhutamine on keskne ja läbiv. Ülimalt tähendusrikas ja oluline on aga asjaolu, et täiesti tagaplaanil – tegelikult üldse maha vaikitud – on see, mis oli otsustav ja esiplaanil Frankel: *kogu* meie kõnel ja keelel on sümboolne karakter. Fundamentaalne ebakohasuse-teadvus valitseb kogu seoses meie kõnega, mitte vaid ühenduses jumalakõnega. Kui on nii, siis kaotab jumalakõne sümboolsuse rõhutamine väga oluliselt oma pregnantsust. Laubel eristuvad religioosse kõne ja kogemuse valdkonnast mittereligioossed valdkonnad, kus objektiveerimine probleemi ei tekita ning kõne ei pruugi olla sümboolne.

Sellel on oluline implikatsioon. Laube on valmis kõnelema laialt levinud „religioonivaba eluviisi faktist“³⁷. Sellises olukorras olevat üha küsitavam modernses teoloogias levinud jumalasuhte kuulutamine antropoloogiliseks universaaliks, kuna selles võtmes paistab sekulaarne inimene ja eluviis üksnes „defitsiitnähtusena“.³⁸ Ühtlasi esitab inimesele olemusliku religioossuse väitmine paratamatult pretensiooni mõista sekulaarset inimest paremini, kui ta ise end mõistab (st tegelikult religioossena). See tähendab, et modernne subjektiivsusteoreetiline paradigma, mis tahab aktualiseerida reformatoorset arusaama jumala- ja inimesesuhte kokku kuuluvusest, vajab põhjalikku ümberkujundamist. Kuidas on Frankega? Frankel on selline n-ö totaliseeriv ja mõneti patroneeriv tendents ju olemas. Ehkki mitte subjektiivsusteoreetiliselt, muudab negatiivne teoloogiline võti negatiivseteks teoloogideks ja negatiivse ilmutuse kandjateks ka need, kes end ise sellisena üldse ei mõista. Just ka äärmuslik sekulaarsus on varjatult ikkagi religioosne, ikkagi sõltuv Jumalast, ehkki negatsiooni vormis.

³⁶ Vrd *ibid.*, 36.

³⁷ *Ibid.*, 18.

³⁸ *Ibid.*

2.2 KATAFAATILINE RISTITEOLOOGIA

Nii Franke kui ka Laube näevad teoloogilist keelt fundamentaalselt poeetilisena, kuigi selle väite ulatus ja tähendus sisaldab olulisi erinevusi. Mõlemad aga – see on see, mida eelkõige esile tõstan – mõistavad poeetilist keelt, metafoori ja sümboli keelt, rõhutatult ebakohasuse ja mitteadekvaatsuse võtmes. Ühenduses teoloogilise kõnega kehtib, et Jumal ise on ligipääsmatu, üteldamatu, mõistetamatu. Metafoor ja sümbol on vahendid, mis on kohased kõnelemaks sellest, millest kohane kõnelemine on võimatu. Jumalast kõnelemine on rõhutatult ebakohane kõne.

Ka Eberhard Jüngel rõhutab, et teoloogiline keel ja keel üldse on fundamentaalselt metafoorne.³⁹ Ta esitab aga tähelepanuväärse ja põhjaliku ettepaneku, kuidas mõista metafoorstet kõne mitte ebakohase kõnena, vaid millestki kohaselt kõnelemise erilise viisina ning erilisel kombel täpsustava keelena.⁴⁰ Ehkki Jüngeli käsitusel on rida paralleele sellega, kuidas

³⁹ Sellise fundamentaalse metafoorilise jaatamise ja arvestamise levikule uuemas teoloogias – peale XX saj esimesele poolele iseloomulikku metafoori liigi kitsast, sekundaarse keelekasutuse (kaunistusena) käsitamist – on Jüngel andnud olulisi impulsse. Vt nt Ruben **Zimmermann**, „Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung“ – *Metaphorik und Christologie*. Hg. Jörg Freyh, Jan Rohls, Ruben Zimmermann. Theologische Bibliothek Töpelmann, 120 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003), 1–34, 14. Inglisekeelses teoloogiaruumis on selles seoses oluline katoliku teoloogi ja filosoofi Janet **Soskice**'i teos *Religious Language and Metaphor* aastast 1985 (2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1987), kes rehabiliteerib metafoori ja selle mittesekundaarset tähendust keeles eelkõige diskussioonis metafooride rolliga loodusteadustes. Jüngeli ja Soskice'i lähenemisi uurib allikate najal põhjalikult ja võrdleb kriitiliselt: Thomas-Andreas **Pöder**, „Usu keele metafoorsus. Fundamentaalteoloogiline uurimus“ – *Akadeemia*, 10 (2002), 2131–2171 ja 11 (2002), 2387–2406.

⁴⁰ See alalõik tõstab esile mõned põhjooned eelnimetatud uurimusest. Vt lähemalt: Pöder, „Usu keele metafoorsus“, 2152–2171. Olulisimad teemakohased tööd on Jüngelilt: Eberhard **Jüngel**, „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie“ (1974) – *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*. Eberhard Jüngel (Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Aufl. 2002), 103–157; inglise keeles: „Metaphorical Truth: Reflections on Theological Metaphor as a Contribution to a Hermeneutics of Narrative Theology“ – *Theological Essays*. Eberhard Jüngel (London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 16–72; Eberhard **Jüngel**, „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre“ (1969) – *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen, I* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Aufl. 2000), 206–233; inglise keeles: „The World as Possibility and Actuality. The Ontology of the Doctrine of Justification“ – *Theological Essays*. Eberhard Jüngel (London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 95–124; Eberhard **Jüngel**, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, 7. Aufl. 2001); inglise keeles: *God as the*

Franke mõistab metafoori ja selle toimimist, ei ole tema rõhuasetuseks mitte apofaas, vaid katafaas, mitte ebakohasus, vaid kohasus. Üksikud metafoorid keeles tunnistavad viimselt keelele enesele omast ülekandumise struktuuri ja dünaamikat: olemise ülekandumist keelde, mis toob kaasa nii olemise, keele kui ka arusaamise avardumise.

Nii nagu Franke rõhutab ka Jünger seda, et metafoorses kõnes kohuvad tundmatu ja tuntu, uus ja vana, võimalikkus ja tegelikkus. Just seetõttu toimub meie olemise- ja arusaamishorisoni keeleline laiendamine.⁴¹

Jüngeli jaoks lükkab sõna ristist kui evangeelium – tänaseni toimuv jutustamine ristilöödud Jeesusest kui ülesäratatud Kristusest – ümber arusaama Jumala enda ligipääsmatusest. Sõna ristist ehk evangeelium on Jumala enesemääratlus inimkeeles: Jumal on identne Ristilööduga – Jumal ise on see, kes kannab elu ja surma vastuolu elu kasuks. Evangeelium on jutustus, milles Jumal ise laseb end avastada sellena, kes ta on. See on kõne Jumalast, kes oma jumalikkuses on inimlik. Nõnda tuleb usu keele võimalikkusele mõeldes lähtuda just nimelt evangeeliumist, rõõmusõnumist, mida usk tunnistab. Niisiis, lähtekohaks ja puändiks ei ole mitte negatiivse teoloogia mõttefiguuride kaudu vihjatud „üteldamatu“, „tundmatu“, „mõistetamatu“. Lähtekohaks on evangeeliumist tunnistatud Jumala ja maailma erinevus, mis on Jeesuse surmas saanud ületamatult konkreetse kuju: see on Jumala erinevus, kes oma jumalikkuses on inimlik, kes Jeesuses Kristuses on tulnud maailma ja keelde, on teinud iseend keeles ligipääsetavaks, keeles avastatavaks. Seetõttu on Jumalast võimalik kõnelda. Evangeeliumi kuulutamine on sündmus, milles Jumal ise keelde tulles inimest enesega seob ja võimaldab talle uskumist – Jumalale toetuvat, Jumalast lähtuvat elu.⁴²

Üksikud usu keele metafoorid, ennekõike metafoor „Jeesus Kristus“, rekapituleerivad ehk võtavad kokku loo Jumala maailma ning keelde tulemisest. Jumal jääb maailma tülles maailmast erinevaks, kuid ta ei jää sellele võõraks, ületamatult transtsendentseks Jumalaks. Maailma ja keelde tülles, sarnasuses, mis on suurem erinevusest, ennast mõista lastes jääb

Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Theism and Atheism (Eugene: Wipf & Stock, 2nd ed. 2009).

⁴¹ Vrd Pöder, „Usu keele metafoorsus“, 2160.

⁴² Vrd *ibid.*, 2396

Jumal maailma jaoks saladuseks: mida rohkem teda mõistetakse, seda saladuslikum ta on.

3. VASTUVÄIDE: POEETILINE JUMALAKÕNE EELDAB MITTEPOEETILIST JUMALAKÕNET

Eilert Herms, üks mõjukamaid ja silmapaistvamaid vanema põlve Saksa süstemaatilisi teolooge, lükkab seevastu tagasi nii traditsioonilised kui ka tänapäevased teoloogilise kõne olemusliku poeetilisuse väited.⁴³ „Usu ja dogmaatika metafoorsed ja võrdumlikud J-laused⁴⁴ on võimalikud, kuna usk ja dogmaatika saavad Jumalast kõnelda ka otsesel, mittemetafoorsel viisil.“⁴⁵ Herms täpsustab, milles on probleem. Lähtekohaks on Jumala kui looja ning maailma eristamine. Seega, loomise ehk *eksistentsi rajamise relatsioon*. Selle suhte üheks pooleks on Jumal kui eksistentsi konstitueerija, teiseks maailm kui konstitueeritud eksistents. Maailma kui loodud eksistentsi valdkond on kõik see, mis on meile antud kui määratletav, kui meie poolt kujundatav ja sümboliseeritav⁴⁶. Erinevalt Laubest on siin „sümbolit“ mõistatud avaralt semiootilise märgina üldse, mitte kitsamas, kaudse ja ebakohase kõne tähenduses. Niisiis, kui maailm on see, mis on antud meile sümboliseeritavana ning Jumal on maailma alus, tõstatub küsimus, kas Jumala keeleline väljendus on üldse võimalik. Ja kui on, siis kuidas? Väide, et Jumalast kui maailma ja üldse kõige sümboliseeritava alusest pole võimalik kõnelda, on iseendaga vastuolus. Seega, Hermsi valguses tuleb negatiivne teoloogia tagasi lükata. Jumalast saab rääkida. Ent mil viisil? Kuidas saab kõnelda Jumalast nii, et kõnes säilib Jumala erinevus maailmast?

⁴³ Eilert **Herms**, „Grundprobleme der Gotteslehre“ (1982) – *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*. Eilert Herms (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 342–371, eriti 358–364. Vt ka Eilert **Herms**, „I. Die Rechtfertigungslehre als Ontologie“ – *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch*. Wilfried Härle, Eilert Herms (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 41–78; Eilert **Herms**, „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie“ (1994) – *Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Eilert Herms (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 205–237.

⁴⁴ J-laused on laused, mis käivad Jumala kohta, st kõnelevad Jumalast.

⁴⁵ Herms, „Grundprobleme der Gotteslehre“, 358.

⁴⁶ Vrd *ibid*.

Traditsiooniline vastus kõlab: Jumala erinevust maailmast säilitatakse kõnes siis, kui selles kõnes kasutatud väljendeid ei kasutata jumaliku ja maise tähistamiseks ei univookselt ehk samatähenduslikult ega ekvivookselt ehk eritähenduslikult, vaid kui maailmaasju otseselt tähistavaid sümboleid kasutatakse Jumalast kõnelemiseks „ülekantud“, „metafoorilises“ tähenduses.⁴⁷ Metafoorne kõne on Hermsi jaoks õigupoolest aga univookse kõne erijuhtum. See, et ühe asjaga seotud väljendusi oleks võimalik kasutada ühenduses teisega, eeldab, et asjad, millest kõneldakse, on kuidagi seotud.⁴⁸ Klassikaline analoogiaõpetus eeldas *seotust olemise valdkonnas*, milles eristas kaks viisi: Jumal-olemise ja maailm-olemise. Seetõttu sai maisel viisil Jumalast kõnelda. Välistades seotuse võimalikest viisidest kummagi ühendatud olemise kolmandas ning Jumala olemise sisaldumise maailma olemises, eeldab klassikaline analoogiaõpetus, et maailma olemine osaleb Jumala olemises. Kuid see ütleb tegelikult liiga palju. Klassikaline lähenemine kukub läbi, kuna on vastuolus piibellikristliku arusaamisega loomisest ja kuna käsitleb – see on etteheide filosoofilisest perspektiivist – „olemist“ reaalse predikaadina.

XX saj – eriti Karl Barthi, Wolfhart Pannenbergi ja Eberhard Jüngeli – katsed analoogiamõtlemist uuendada ei ole rahuldavad. Kuidas jõuab Jumal oma „võõruses“ maailmast maailma asjade seosesse nõnda, et metafoorsed väljendid võimalikuks saaksid? Hermsi arvates sellise küsimusepüstitusega Jünger tegelikult möönab, et kõne, mille abil toimub Jumala sissetoomine asjade valdkonda, millest saab kõnelda metafoorselt, ei saa ise olla metafoorne. Vastasel korral ei oleks enam võimalik eristada metafoori ja mittemetafoori ning seega ka õnnestunud e tabava ja tõese metafoori ning ebaõnnestunud metafoori vahel. Et saaks rääkida tõestest metafooridest, peab leiduma ka mittemetafoorset kõnet. Vastasel korral on meil üksnes „metafoorilist tõde“, st väljend „tõde“ muutub ise metafooriks. Seega, viide sellele, et Jumal on Jeesuses Kristuses võõruse ületanud ja end tuntuks teinud, ei aita, kuni pole näidatud, et ja mis tähenduses on kõne Kristuse-sündmusest ise midagi muud kui metafoorne kõne. Vastasel korral jääb Jumalast kõnelemine maailmaga ühenduses ise paljaks metafooriks.

Herms hoiab niisiis kinni traditsioonilisest metafoorimõistest, mille

⁴⁷ Vrd *ibid.*, 360.

⁴⁸ Vrd *ibid.*, 363.

kohaselt metafoor on kõne sekundaarne moodus. Metafooride moodustamine ja äratundmine eeldab mittemetafoorset keelekasutust. Herms ei ole seega valmis minema kaasa Jüngeliga, kelle jaoks metafoori fenomeni ja usu keele karakteri üle järelemõtlemine nõuab fundamentaalseid ümberhindamisi ühenduses juba antiigist pärit arusaamadega nii metafoorist, keelest kui ka tõest. Hermsi kriitikas on tõemoment vähemalt see, et teoloogilise kõne basaalselt poeetilise karakteri rõhutamine võib toimuda traditsiooniliste kujutluste jätkuvat populaarsust arvestades viisil, mis takistab mõistmast ja hindamast teoloogilise kõne sisu ja tõde. Hermsi positiivse teesi kohaselt on jumalakõne objektiks „tunnetatavalt etteantud transtsendentaalne asjaolu: eksistentsi transtsendentaalne alus“.⁴⁹ See tähendab, et Jumalast on võimalik kõnelda otseselt ja adekvaatselt, ning seetõttu siis ka metafoorselt ja poeetiliselt.

LÕPETAV „VAHEKOKKUVÕTE“

Teoloogilise keele esmaselt poeetilise iseloomu väitmine on tänapäeval väga laialdaselt levinud. Seda võidakse aga teha väga erinevates tähendustes, näiteks radikaalse negatiivse teoloogia, mõõdukalt apofaatilise valgustatud protestantluse ja katafaatilise ristiteoloogia võtmes. Juba seetõttu on vaja sellist väidet kuuldes olla kriitiline – arvestada, et seistakse silmitsi väljakutsega eristada, milliseid põhimõttelisi teoloogilisi valikuid ja baaseeldusi niisugune väide endas mingil konkreetsel juhul kätkeb. Kriitiline hoiak on vältimatu seda enam, kui võtta arvesse ka selle väite võimalikku – nt transtsendentaalteoloogiliselt inspireeritud – eitust. Igatahes ei ole niisiis see väide – millises teiseenduses iganes – ka tänapäeval enesestmõistetav. Töö teoloogilise keele iseloomu parema mõistmise ja kirjeldamise kallal peab seega jätkuma.

Teoloogilise kõne poeetilise rõhutamise tänapäevaste erikujude rägastikus – mis sageli osutuvad antropotsentrismi, ratsionaalse müstika⁵⁰ või igava negatiivse teoloogia sümptomiteks – võib küsida, kas ei

⁴⁹ Vrd *ibid.*, 363 jj. Herms ei ole oma lahenduseettepaneku tähtsuse hindamisel tagasihoidlik: „Mulle teadaolevalt ei ole seda piibellik-kristlikus traditsioonis kohatava metafoorse Jumalast kõnelemise loogikat seni üldse veel järjekindlalt arvesse võetud.“ (*Ibid.*, 364)

⁵⁰ Vrd nt Ernst **Tugendhat**, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*

kujune ehk viimasel kümnendil täheldatav Jumala nime teoloogia renessanss abistavaks pidepunktiks? Nimeteoloogia näib otsekui kutse ajalikkusele XXI sajandi alguse teoloogias.⁵¹ Nimeteoloogiline teotsentrilisuus jagab arusaama, et poeetilisele tuleb omistada põhjanev tähendus. Ent poeetilisest *resp.* metafoorilisest keelest emergeerib nimi, millel on metafoori ja mõiste vahelise „kolmanda“ iselaadne püsivus. Nimeteoloogia jagab arusaama, et see nimi on kerkinud esile teatud kindla inimliku keelekasutusloo käigus. Ja ometi on nimi end selles mõttes „välja pakkunud“ või „andnud“, et ei ole ei paratamatu ega ka suvaline. Nimeteoloogia jagab arusaama, et negatiivne e apofaatiline teoloogia kätkeb tõemomenti, lokaliseerides „teise“ Nimes, mille nimetamine seisab veel ees (vrd Sk 14:9, Fl 2:9, Ef 1:21–23; lisaks vt 1Kr 13:20–28, Rm 11:33–36).⁵² Väga huvitav ja paljutootav paistab nimeteoloogia ühenduses (Jumala ja ka inimese) personaalsuse mõistmisega. Nimeteoloogia näib võimaldavat pare-

(München: C. H. Beck, 2003); eesti keeles: Ernst **Tugendhat**, „Antropoloogia esimese filosoofiana“, tlk Uku Tooming – *Akadeemia*, 11 (2014), 2011–2028, eriti 2025–2028.

⁵¹ Ennekoike vt religiooniloo, Vana Testamendi ja Uue Testamendi teaduse ning süsteemaatilise teoloogia perspektiivist käsitlusi sisaldavat kogumikku *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Hg. Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger. *Religion in Philosophy and Theology*, 35 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008). Süsteemaatilisest tekstidest tõstan nimetatud kogumikust omakorda esile Ingolf U. **Dalferth**, Philipp **Stoellger**, „Die Namen Gottes, ‘Gott’ als Name und der Name Gottes“, 1–20; Philipp **Stoellger**, „Im Namen Gottes’. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff“, 249–285; Heinrich **Assel**, „Eliminierter Name. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm“, 209–248. Vt veel Ingolf U. **Dalferth**, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), eriti 431–548; Günter **Bader**, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 51 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); Heinrich **Assel**, „Name und Negativität. Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen bei Franz Rosenzweig“ – *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*. Hg. Ingolf U. Dalferth; Philipp Stoellger. *Religion in Philosophy and Theology*, 18 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 333–359; Heinrich **Assel**, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 98 (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2001), eriti 193–371; Heinrich **Assel**, „Der Name Gottes bei Martin Luther. Trinität und Tetragramm – ausgehend von Luthers Auslegung des Fünften Psalms“ – *Evangelische Theologie*, 64 (2004), 363–378; Heinrich **Assel**, „Vertauschte Fronten“ oder „fremde Gäste“? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft“ – *Verkündigung und Forschung*, 54/2 (2009), 6–24.

⁵² „God, Names and Epithets, Reformation Era to Modern Times“ (H. Assel) – *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol 10: Genocide-Hamutal. Ed. Dale C Allison, Christine Helmer, Choon-Leong Seow, et al. (Berlin, New York: de Gruyter, 2015) (ilmunud e-väljaandes, ilmumas raamatuna).

mini aru saada nt palve ja jumalateenistuse tähendusest ning samuti näib see andvat viljastavaid impulsse kirikutevahelisele suhtlusele, kristluse ja juutluse, aga ka kristluse ja teiste religioonide vahekorra mõistmisele. Tänapäev (taas-)kujunev nimeteoloogia on nii oma probleemiteadvuse kui ka interdistsiplinaarse dialoogivalmiduse koha pealt väga nõudlik ning seetõttu keeruline. Keeleteoloogia nimeteoloogiline pööre on alles lapsekingades, kuid teinud siiski juba olulisi samme. Igal juhul on ülesandeks selle potentsiaali kriitiline läbikatsumine – ja võib-olla siis ka osalemine selle teostamises; võib-olla ka siin Eestis.