

KRISTLUSE JUMALARIIGI ÕPETUS

JAAK TAUL

II POOL
(LHK. 161—304)

MIT EINEM REFERAT:
DIE REICH-GOTTES-LEHRE DES CHRISTENTUMS

TARTU 1935

rich Frick³⁶⁾ iseloomustab oma kõnes seda järgmiselt: Ta võtab aluseks Meie-isa 2. palve ja ütleb, et Luther rõhutavat „Sinu riik tulgu“, kusjuures rõhk langevat selle riigi vaimsu-sele ja tulemisele ilma meie kaasabita. Zwingli ja Calvin rõhu-tavat „Sinu riik tulgu“, kusjuures inimesed, kes alistuvad küll täielikult Jumala tahtele, realiseerivad seda tahet. Usumärat-sejad ja anabaptistid rõhutavat „Sinu riik tulgu“, kus tungiv on igatsus pääseda sellest maailma olukorrast teise riiki, ja selle riigi esiletoomiseks on lubatav ka vägivalla tarvitamine.

Reformatsioon vabastas osa Euroopast Rooma paavsti ülem-valitsuse alt, ja sealtpeale võib tähele panna kahte erinevat reli-gioosset aspekti. Reformatsioon avastas ka katoliku kirikule endale tema vead ja seepärast võib ajaloos tuntud vastureformat-siooni vaadelda kui reformatsiooni katoliku kiriku enese piirides. Trienti kontsiil on katoliku kiriku seisukohast ajajärku loov näh-tus kiriklikus elus, kus küll peamiselt võideldakse protestantismi vastu, kuid nähakse ka katoliku kiriku enda vigu. Käesolevas käsitluses huvitab see meid niipalju, kui nimetatud kontsiil suu-dab ühendada katoliku kirikut Augustinuse poolt lahendamata jäetud küsimusis. Esimene küsimus käsitleb suhet Augustinuse kiriku teooria ja armuõpetuse vahel. Trienti kontsiil jätab ka selle lahtiseks, kuigi Catechismus Romanus³⁷⁾ esitab siin mõõ-dukat augustinismi. Hiljemini aga tõuseb see veel esile Ypres'i piiskopil Jansenil, kes õpetas Augustinuse tõelises valguses, kelle nimeline liikumine aga jesuiitide poolt alla suruti. Ka 1854. a. vastuvõetud dogma näitab, et katoliku kirik oma õpetuses on roh-kem tomistlik kui augustiinlik³⁸⁾. Teine küsimus puudutab kiriku konstitutsiooni. Sajandid Augustinuse ja Trienti kiriku-kogu vahel olid küll kiriku sidunud paavstide apostliku järgu-sega, ometi oli jäänud veel haputaignaks kontsiilide liikumine ja seega alatine tüliküsimus: kas paavst on üle kontsiili või kontsiil üle paavsti? Ka selle küsimuse lahendamisest hoidis Trienti kont-siil end kõrvale ja tuli otsustusele alles Vatikanis a. 1869—1870,

³⁶⁾ Theologische Blätter 1927, lk. 133.

³⁷⁾ Mosley, Augustinian Doctrine of Predestination, lk. 11.

³⁸⁾ Mosley, lk. 226 järgi: „Pius IX määras 1854. a. Jumala poolt ilmutatud õpetuse, et püha neitsi in primo instanti suae conceptionis fuisse, singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeserva-tam immunem“.

kus tähendatakse, et traditsioon ja Püha Kiri on ühteviisi autori-teetsed, ja kui paavst oma ametirüüs usu ja kõlbluse küsimusis ex cathedra räägib, siis on ta irreformabilis³⁹⁾. Kolmas küsimus on probabilismi süsteemi kohta. See tuli maksvusele XVI sajandil ja omas alul väga laialdast tunnustust eriti jesuiitide ordu. Probabilismi aluseks oli: „lex dubia non obligat“, mille alusel võimalus oli mööda hiilida igast kõlblast ja kiriklikust eeskirjast. Selle vastu astuvad üles paavstid Aleksander VII ja Innocentius XI, kes nõuavad kiriklikkude eeskirjade täpset täitmist. Innocentius XI püüab isegi jesuiitide ordust kõrvaldada probabilismi ja kutsub seks Rooma õpetatud Hispaania jesuiidi Thyrsus Gonzalez'e, kelle määrab ordu kindraliks ja kes peab minema ja hävitama ordust probabilismi. Ometi oli ordu vaim isegi niivõrt tugev, et talle tehti takistusi ja raamatu trükkimiseks, mis oli kirjutatud probabilismi vastu. Gonzalez suri, ilma et oleks täitnud tema peale pandud ülesandeid. Kirik aga pooldas valjut moraali, ja see püsis kuni Prantsuse revolutsioonini, mil Alfonso Liquori probabilismi uuesti võidule aitas. Paavst Pius IX tunnustas ta a. 1871 kiriku doktoriks. Nii jäi katoliku kirikule lahtiseks ka probabilismiküsimus.

Kui kokku võttes tagasi vaadata reformatsiooni- ja vastureformatsiooniaja tüliküsimustele, siis on see võitlus enamuses käinud kahe erineva vaateviisi vahel jumalariigile. Paavstiga eesotsas on katoliku kirik rõhutanud ja rõhutab seda ka tänapäev, et ta on jumalariigi asemik maa peal. Reformatsioonikirik on aga jumalariiki vaadelnud vaimsest seisukohast ja mitte samastanud jumalariiki kirikuga, on seega purustanud katoliku kiriku vaate, mis aga uuesti restaureeriti tridentinumis ja jesuitismis, kuigi katoliku kirik ka viimase liialduste vastu ise on võidelnud.

³⁹⁾ A. Robertson, lk. 338, märkus 2.

7. Jumalariik uuema aja tunnetuses, elus ja töös.

Kui reformatsiooni-ajajärgul jumalariigi mõiste põhjenes peamiselt usulisel tunnetusel, siis tuleb uuema aja käsitluses eristada kolm ala: a) jumalariigi mõiste filosoofilises tunnetuses, b) jumalariigi mõiste usulises tunnetuses ning teoloogias ja c) jumalariigi mõiste sotsiaalses tunnetuses, praktilises elus ning töös.

Jumalariigi mõistet filosoofia seisukohalt käsitleb Emanuel Hirsch¹⁾. Ta vaatab jumalariigi õpetust pärastreformatsiooni-ajal ja nimetab iseloomustavaks jooneks vahet jumalariigi ja ilmlikustunud kultuuri vahel. Tema seisukohti avaldab Canterbury konverentsil oma ettekandes Heinrich Frick²⁾. E. Hirsch nimetab seda uudsuseks inimkonna ajaloos, kus traditsionaalse, religioosselt põhjendatud kultuuri asemele astub sekularism. Viimane omakorda annab uue aluse ka varemalt tarvitatud mõistele ja sunnib seda rohkem ristiusele oma põhitõdedes tagasi tulema piiblitsele allikale ning esimeste kristlaste usulistele kogemustele.

Filosoofilises tunnetuses esitab Hirsch³⁾ jumalariigi kohta kolmes viimases sajandis kolm lahenduskatset. Esimene neist on alguse saanud XVII sajandil Madalmail ja sealt edasi kantud Inglismaale, kus seda esindasid Thomas Hobbes ja John Locke, ent enne neid Hugo Grotius. Hobbes tunnustab, et jumalariik on piibiline mõiste ja Kristuse ütluse järgi mitte siit maailmast, seega tuleviku suurus. Selle järele ehitab ta iseseisvalt oma riigi- ja ühiskonna-teooria üles, ilma et see seoses oleks jumalariigiga. Ka Locke vaatab jumalariiki kui sealpoolset suurus, seob aga kõlbla sealpoolse kättemaksu-õpetusega, ja ses

¹⁾ Emanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921.

²⁾ Theologische Blätter 1927, lk. 133—135.

³⁾ E. Hirsch, lk. 8—24.

mõttes on ülemaine jumalariik Jeesus-kuningaga eesotsas meie usu objektiks ja ühtlasi asupaigaks peale surma ning viimseks kohtukohaks. Mäejutlusele ja selle õpetusele jumalariigist püüavad mõtteteadlased ühiskonna ja riigi elus vähem tähtsust anda sel teel, et nad kõrvutavad selle ratsionaalselt selgete loodusseadustega ja korraldavad elu seega mõistuspärase loomuliku õiguse kui ka mäejutluse alusel. Et aga riigi struktuuris peab valitsema ka võim, siis räägib Hobbes esimesest riigi astmest kui sundriigist, mis üle läheb militaristlikule riigitüübile ja sealt edasi areneb tööstusriigiks. Kokkuvõetult eristab see lahenduskatse jumalariigi ja maised korraldused teineteisest ja Fricki arvates on selle vaate järgi siinpoolsuse teemaks sotsiaalne evolutsioon ja sealpoolsuse teemaks jumalariik.

Teine lahenduskatse on välja kasvanud Prantsusmaalt, kus seda esindasid Jean Jacques Rousseau ja Saint-Simon. Esimene neist on mõjustatud Calvinist ja seepärast püüab ta seoses vaadelda valgustusajajärgu seadust ja evangeelset südametunnistuse religiooni. Ta ei taha empiiriliselt seletada religiooni, nagu seda tegi Locke ja tema jälgedes Voltaire. Rousseau usub inimese headusse ning täielikku vabadusse ja seepärast püüab ta näidata kontrasti jumalariigi ja valitseva korra vahel kui antinoomiat, kusjuures ideaalne kord on indiviidile vabadus ja ühiskonnale vennaarmastus. Kuid niisugune vaade jääb ka temal õhku rippuma, sest vaade eraomandile on lihtsalt võimuküsimus. Rikkal on vahendeid igasuguse riikliku korra juures oma vaateid teistele peale suruda. Sotsiaalsel eba-egaalsusel on riik rikaste kaitsjaks ja sellest on juba tingitud vaimne tõuge revolutsioonidele.

Saint-Simon ⁴⁾ väljub motost, et kuldne ajajärk on meil veel eel, seega ainult küsimus: kuidas ja missugustel alustel tuleb ühiskonda ümber kujundada? Ka tema usub, et selleks aluseks on ristiusu vennaarmastus. Ta tõlgendab isegi Kristuse ütlust ühest karjast ja ühest karjasest kui ühise religiooni nõuet tervele inimkonnale ja niisuguseks religiooniks on sotsiaalne kristlus ⁵⁾. Kuid oma vaatega seltsitab tema A. Comte'i positivistliku evolutsiooni teooria ja sekulariseerib täielikult jumalariigi mõiste.

⁴⁾ E. Troeltsch, Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie d. Positivismus, 1919, lk. 15—20.

⁵⁾ Rauschenbusch, A Theology for the Social Gospel, 1927.

Kolmanda lahenduskatse jumalariigi mõistele pakub Saksa-
maa, kus selle esindajaina on mainitavad G. W. Leibniz,
I. Kant ja J. G. Fichte. Leibniz tarvitab piibllilise jumala-
riigi nimetuse asemel vaimuriiki, jumalalinna, Jumala kirikut.
Tema arvates on Jumal selle riigi valitseja ja mõistuspärased vai-
mud selle kodanikud, see riik on universumi süda, oma olult üle-
maine, ülemeeleline ja igavene. Teiselt poolt aga on see igavene
riik ajalugu piiritlev tõelisus; nii ei ole see täielikult asetatud
sealpoolsusse, et tagada sotsiaalset evolutsiooni. Küll rõhutab
Leibniz ka jumalariigi mõtte sekulariseerimist, kuid mitte sel
määral, et jumalariiki revolutsiooniga realiseerida. Kant teeb
küll oma mõistusekriitikais kõlbla iseseisvaks religioonist ja rää-
gib isegi taassünnist kui kõlblast aktist. Kõlblas teiselt poolt
viib meid aga religioonile niivõrt, kui meie kohustuseks on taga
nõuda ülimat head. Kõlblas üksi ei suuda realiseerida seda; sel-
leks peab maailmas valitsema kõlblas kord, niikaua kui on tek-
kinud vastavalt kõlblusseadustele uus ühiskond, mis kaitseb indi-
viidi teda piiritlevate kurjade printsiipide eest. Kõlblalt organi-
seeritud ühiskond on Jumala rahvas; Kant nimetab seda maiseks
jumalariigiks ja tarvitab seda mõistet empiirilise kiriku kritisee-
rimiseks. Kanti järgi ei ole küll kõik see, mis siin sünnib, veel
mitte identne igavikuga, kuid siiski mitte igavikuta. Nagu paral-
leeljooned lõpmatuses kohtuvad, nii lõikuvad kord ka evolutsioon
ja jumalariik. Sama seisukohta jagab ka Herder, kes vaatleb
jumalariiki kui humaansuse edasiarengut, nagu see sünnib loo-
dus- ja kõlblusseaduse piires. Kantile ligidal seisab ka Fichte,
kes arvab, et inimese kohustuse rõhutamine on seoses seesmise.
vaimse jumalariigiga. Kuid rohkem kui indiviidi rõhutab ta
rahvust, sest rahvust tuleb kollektiivselt üles ehitada jumalavaim-
sele elule.

Siia võib lisandada religioonifilosoofi G. Teichmüller'i⁶⁾
vaate, kes väidab, et jumalariigi küsimuses ei saa väljuda kõlblus-
ega õigusreligioonide seisukohilt ega ka mitte imede ja ajamär-
kide vaatlemisest, vaid see riik on ootuse ja lootuse objektiks, ta
seisab uudunud vaimus, elus, tões ja jõus. Ta peab rahu-, õnnis-
tuse-, Jumala ligiolemise riigi realiseerimist aga hüpoteetiliseks
ja arvab, et kõik jäävad selle kuulutajaiks ning kirjeldajaiks,
kuid ei saa selle riigi kodakondseiks.

⁶⁾ G. Teichmüller, Religionsphilosophie, 1886, lk. 227. 306. 308.

Käsiteldud filosoofiliste lahenduskatsete kohta tuleb tähendada, et ükski neist ei haara Uue Testamendi jumalariigi mõtet tervikuna. Esimene vaade hävitab jumalariigi siinpoolsuse, teine kaotab transtsendentsuse ja kolmas kõrvutab jumalariigi kohustuste resp. kõlbla riigi ja laseb need alles igavikus ühte sulada või peab selle riigi realiseerimist üldse hüpoteetiliseks.

Usulise tunnetuse alal omab uuemal ajal tähtsust *pietism*. Ta astub ühelt poolt vastu sekularismile, teiselt poolt ortodoksismile, kus kinni peeti senisest kiriku õpetusest ja tagasi kalduti keskaja skolastika töömeetoditele. Ortodoksse aja kiriklikkuse vastu hakkab pietism rõhutama isiklikku ristiisku ja toob esile seesmise vagatsemise, kus usu elu tajuti individuaalselt ning subjektiivselt. Pietism muutub ükskõikseks, sageli isegi vaenlikuks kiriklikkude vormide vastu, ja nii tekib oma osaduse loomine kiriku kõrval ⁷⁾. Pietismis nõutakse üldiselt usuliste olude parandamist; see viib vahetegemisele jumalariigi ja ametliku kiriku ehk kristliku kõlbluse vahel. Ph. J. Spener rõhutab, et kui kirik vastu võtab tema poolt tehtud parandusettepanekud, ja nimelt: kannab rohkem jumalasõna rahva keskele, rõhutab, et ristiusk ei ole üksnes teadmine, vaid isiklik usk ning armastus ja et jutlus on koguduse ülesehitamine teenimises, siis loodab tema kirikule paremat aega, mis on ettevalmistavaks võiduks aulisele Kristuse riigile. Seda aega nimetab Spener kiriku ärkamise ja levimise ajaks; see algab Paabeli hävitamisega ⁸⁾, mille all ta mõtleb rooma-katoliku kirikut, ja juutide pöördumisega. Järeltulev pietistide generatsioon loeb jumalariigi alguseks Speneri poolt alustatud liikumist, kus nähtavale tuli vahe traditsionaalse ja tõelise kristluse vahel. J. K. Mosley ⁹⁾ nimetab pietismi protestiks konventsionaalse kristluse vastu, rõhutab vabanemist dogmatistlikest õpetuslauseist, tõstab esile sügavama piiblitse arusaamise ja vaatleb Püha Kirja ilmutusajaloo allikana. Kokkuvõetult rõhutab pietism Jumala valitsemist usklike südamis ja seda, et Jumal on neile Deus actus; sellest oli tingitud elav kristlik armastustöö, kus eriti misjonitegevusele vaadati kui jumalariigi tööle.

⁷⁾ Ecclesiola in ecclesia.

⁸⁾ J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Kingdom of God", § 9.

⁹⁾ Theology 1927, May.

Valgustusajajärk¹⁰⁾, kus töötatakse mõistuse ja kogemusega, rõhutab jumalariigis esmajooneliselt kõlblat külge ja näeb selles sõnakuulelikest alamaist koosnevat ühiskonda. Täielikult ei lõika nad ära ka religioosset joont, sest nad tunnustavad osaliselt Jumala valitsemist maailmas, millest on tingitud harmoonia kõlbla ja looduse ilmakorra vahel. Ka jaatavad nad humaansust, mis on vajalik kõlbla realiseerimiseks, ja tuletavad selle Jumalast. Enamik ka valgustusaja tegelastest ei taha elada religioonita, kuigi nad ükskõiksest ja osalt isegi vaenlikult suhtuvad kristlikku kirikusse. Nad räägivad inimesele külgesündinud loomulikust religioonist, mis piirdub Jumala, vooruse ja surematuse mõistega, millistest tuleb mõistusega aru saada. Raskemaks elnimetatud kolmest osutub neile ilmutusmõiste, mida nad alul tõlgendavad kui jumalikult ilmutatud õpetuste summat. Leibniz ühendab veel loomuliku religiooni ilmutusreligiooniga, kuid mitte täielikult, kuna Reimarus ajaloolist ilmutust juba eitab. Nad ei taha salata, et inimeste südameis elab head, ja seepärast ei tee nad teravat vahet humaansus- ja õndsus-ajaloo vahel; ka võib jumalariik nende järgi areneda väljaspool ristiusku ja judaismi. Leibniz tõlgendab armuriiki kui Jumala valitsemist vaimses maailmas, kuna Semler mõistab jumalariigi all uut vaimset Jumala valitsemist kirikus ja Reinhard¹¹⁾ saab sellest aru kui eetilisest vendlusest, mis on alustatud Jeesuse poolt ja mahutab endasse kõiki rahvaid. Kokkuvõetult ei ole Jeesuse poolt rajatud jumalariik neile maine monarhia, ka mitte inimese südame vagadus, vaid kõlblas ühiskond, mis põhjeneb voorustel ja ka jumalikul tõel.

Teoloogilises tunnetuses tõstab jumalariigi religioossete mõistete seas esikohale Fr. E. D. Schleiermacher¹²⁾, kes vaatlleb seda ühenduses õpetusega Kristusest ja kirikust. Ta rõhutab oma süsteemis¹³⁾, et kooselu on jumalikult mõjustatud suurus ning on tuletatav Kristuselt; sest tuleb uskuda, et Jeesus on Kristus ja et Jeesuses on antud jumalariik kui Jumalast mõjusta-

¹⁰⁾ R. Wegener, A. Ritschls Idee d. Reiches Gottes, Leipzig 1897, lk. 3 j.; 14 j.

¹¹⁾ „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf“; Wegener, lk. 22 järgi.

¹²⁾ J. K. Mosley, Theologische Blätter 1927, lk. 131.

¹³⁾ Fr. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Otto Hendel'i väljaanne, § 87, 3.

tud kooselu, et need mõlemad usulaused oma printsiibis samastuvad. Sel joonel annab Schleiermacher jumalariigi kujutelule erilise mõtte, tehes seda oma õpetuse aluseks, mis läbib tema süsteemi nii dogmaatiliselt kui eetilisel. Jumalariik on lunastuse eesmärk ja selle teostamine; see ei ole üksnes ülem teotsemise eesmärk, vaid on ise ülim õnnistus¹⁴⁾). Ta vaatab jumalariiki teatud analoogia valguses, sest nagu valitsev kuningas suhtub oma alamasse, nii on jumalariigis Jeesuse Kristuse tahe kõikide nende tahe, kes teda teenivad ja tema järele elavad. Ta väidab¹⁵⁾, et Lunastaja on meie kõikide sarnane oma inimlikult loomuselt, kuid erineb Jumala-teadvuse tugevuses, milles peitub tema olemine Jumalas. Jumala-teadvus on tema arvates see mõiste, milles tunneme oma olemist Jumalas ja mis on reaalse aktiveet sealt peale, kus Jumal on ülim kõike haarav ühtsus. Selline Jumala-teadvus tõstab inimese üle maailma ja sel teel on realiseeritav jumalariigi edasiareng terves maailmas. Vaade jumalariigile oleneb vaatest Jumalale, ja sel joonel käsitab Schleiermacher Jumalat kui igavest, kõikjal olevat, kõikvõimsat ja kõikteadjat¹⁶⁾). Seega rõhutab ta jumalariigi universaalsust. Ta rõhutab, et iga kristlane kristlikus elus on teadlik sellest tulevasest õndsusolukorrast, mis on alustatud uues jumalikult mõjustatud kooselus, mis on vastu seatud patule ja hukatusele¹⁷⁾). Nii erineb ta ka jumalariigi eetilisel joonel näiteks Kantist, kes otsis kõlbla teotsemise motiive religioonist, kuna temale oli kõlblas teotsemine seoses Jumala-teadvusega ja isegi rohkem, sest ta nägi inimlikus aktiveedis Jumala kaastööd. Seega sisaldab iga kõlblas tegu eneses Jumala ja inimese koostööd ning viib edasi Jumala tahet siin maailmas. Ja kuigi ta piiritleb õndsusmõiste kui Jumala-teadvusest välja kasvava nähtuse üksnes nendega, kes elavad armastuses, tarvitab ta vähemalt terminoloogias maist jumalariigi mõtet eetilise inimkonna jaoks. Tema arusaamise järgi on jumalariigi realiseerimine Kristuse töö, sest Kristuses oli täielik teadvus Jumala kui Looja ja kui isa kohta ja temas varjatud loov jõud omas nii tugeva külgetõmbe, et see alustas uue kooselu, mis Kristuse jälgedes on juhitud samast elavast Jumala-

¹⁴⁾ Die christliche Sittenlehre, välja antud Jonase poolt, 1843, lk. 78.

¹⁵⁾ Der christliche Glaube, § 89.

¹⁶⁾ Der christliche Glaube, § 52—56.

¹⁷⁾ Der christliche Glaube, § 87.

teadvusest. Enne Kristust oli küll olemas jumalariik, kuid ei ole enne teda kuskil nähtavale tulnud nii suurt ning puhast Jumala-teadvust ega ole seega ka veel mitte esinenud kooselu, mis oleks haaranud kogu inimkonda. Vaid nagu ta oma süsteemis tähendab¹⁸⁾, peitub Kristuse lunastav tegevus selles, et ta usklikke vastu võtab Jumala-teadvuse jõusse, mis ühtlasi on aluseks uuele kooselule. Ka räägib ta Kristuse kolmest ametist¹⁹⁾, kusjuures Kristuse prohvetlik amet seisab õpetamises, ettekuulutamises ja imetegemises, kuna ülempreesterlik amet sisaldab endas täielikku käsutäitmist või tegevat sõnakuulmist, lepitavat surma, kannatavat sõnakuulmist ja usklikkude esitamist Isa juures, ja tema kuninglik amet seisab selles, et kõike, mida nõuab usklikkude kogu oma heaolemiseks, temast vahet pidamata välja läheb. Kristus-kuninga mõiste eristab ta ühelt poolt türanni mõistest, kelle võim on küll ka piiritlematu, kuid ülekohtune, ja teiselt poolt ülemuse mõistest, kelle võim on piiratud. Seega on Kristus-kuninga võim piiramatu ja üldine; selle esemeks pole üksik-isik endale, vaid sel määral, kui ta kuulub ühiskonda, sest kui üksikud annavad end Kristuse valitsuse alla, siis astuvad nad seega ka koosellu, kuhu nad varemini ei kuulunud. Ta jaotab Kristuse riigi kolme ossa: võimuriik, armuriik ja auriik, kusjuures kaks viimast alistuvad täielikult Kristuse valitsusele, kuna esimene kujundab maailma üldse. Ta väidab, et armuriigi seisukohalt peab Kristuse võim kord ära võitma kurja ja edasi kandma lunastust, et siis Kristuse riik on ka kui võimuriik selles mõttes, et ta peab maailma ära võitma. Vahet armu- ja au-riigi vahel tuleb mõista üleminekuna ühest teise, kus ilmneb täielikult Kristuse au; kuid seesugust seisukorda ei taha Schleiermacher enam riigiks nimetada. Seega jääb ka temale järele üks riik ja see on siis jumalariik, kus aluseks on Jumala-teadvus ja mis siis haarab kogu inimkonda²⁰⁾.

Peale jumalariigi õpetusliku külje peitub Schleiermacheri²¹⁾ tähtsus ka veel selles, et ta püüab ühendada kristlikku traditsiooni ja ajaloolise arenemise vaateid. Ta väidab ühelt poolt, et evo-

¹⁸⁾ Der christliche Glaube, § 100.

¹⁹⁾ Der christliche Glaube, § 102—105.

²⁰⁾ Der christliche Glaube, § 105₂.

²¹⁾ J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Kingdom of God", § 12a "Reconciliation of Conflicting Views by Schleiermacher".

lutsiooni teel on Kristuses realiseerunud jumalariik, ja teiselt poolt käsitab ta aega enne Kristust kui üldist patuastet, mis on olnud takistuseks inimkonna saatusele, ja hindab siis Kristuse tööd, kus jumalariik lunastustööna on avastanud uue täieliku elu. Kuigi nimetatud vaated teineteisele vastu räägivad, on ta leidnud ühisjoone nende mõlemate juurde, ja see on eeldus, et nii inimene kui maailm täiusele välja jõuavad. Schleiermacher jagab seega algkristlaste vaadet, mille järgi arvati, et jumalariigile on vastu seatud kurjuseriik, kuigi ta eitab personaalse kurja valitsemist ja asendab Pauluse vaate lihast ja Augustinuse vaate concupiscentia'st pärispatuga, kus küll jällegi esineb vasturääkivus sel joonel, et vaatleb pattu kui vajalikku arenemisastet. Jumalariik saab tõeliseks patust ja kurjast lunastamise teel Kristuses, kusjuures Jumala-teadvus, antud Kristuselt usklikele, viib jumalariigile ja osutub individuaalselt reaalseks, niikaugelt kui Jumalalt antud uue elu vaim, alustatud Kristuses, saab igale usklikule seesmiseks tõukeks ²²⁾). Ta ühendab jumalariigi universaalse elu kiriku mõistega, sest kiriku olu peitub usus Kristusesse, kelles üksi on antud kindlus, et kurjas ning patuses maailmas on empiiriline kirik headuse ja pääsemise kohaks, mis pole aga hierarhiline organisatsioon, vaid elu Kristuses. Kristlik kirik on taassündinute kogu, kes vastastikku üksteist mõjustavad, ja selle kiriku tekkimine on seletatav kahe õpetuse varal, nimelt väljavalimise ja Püha Vaimu osasaamise teel ²³⁾).

Tagasi vaadates Schleiermacherile tuleb hinnata seda, et ta ei käsita jumalariiki kui lunastusvahendit, vaid kui otstarvet omaette ja tõstab seda esile ristiusu õpetuse seisukohalt. Õpetuslikult seob ta jumalariigi sissepääsu Jumala-teadvusega, mis on oma täiuses antud Jeesuses Kristuses ja mida viimane usus edasi annab kiriku kaudu. Ka püüab ta välja jõuda universaalsele jumalariigile, kus on ühendatud võimu-, armu- ja auriik.

Teoloogilises tunnetuses viib Schleiermacheri vaateid jumalariigi mõiste alal edasi Albrecht R i t s c h l ²⁴⁾), kelle kohta väidab

²²⁾ Der christliche Glaube, § 121.

²³⁾ Der christliche Glaube, § 115 j.

²⁴⁾ Käesolevas küsimuses on tähtsad tema järgmised tööd: a) *Unter-richt in der christlichen Religion*, 2. väljaanne, 1881; b) *Gesammelte Auf-sätze* ja c) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III osa, 4. väljaanne, 1895.

J. K. Mosley²⁵⁾, et Ritschl tunnustavat täiel määral Schleiermacheri poolt rajatud jumalariigi teoloogilist käsitust. Kui aga Schleiermacherile tähtis oli Kristuses vahendatud Jumala-teadvus ja ristiusk kui monoteistlik usukuju, kus ka teleoloogilises eetilises mõttes kõik oli suunatud Naatsareti Jeesuse läbi realiseeritud lunastusele, siis ei lepi Ritschl sellega, vaid ütleb, et ristiusku ei tule võrrelda ringiga, kus on üks tsentrum, vaid ellipsiga, kus on kaks tulipunkti²⁶⁾, ja nimelt õpetus lunastusest ja õpetus jumalariigist. Ta väidab, et jumalariik on usuline mõiste, eriti kui võtta seda Jumala valitsemise mõttes, kuid eristab seda siiski õigeksmõistmise ja lepituse mõistest. Ritschl teeb seda vahet järgmiselt: õigeksmõistmises ja lepituses ei ole inimene kaastegev, kuna jumalariigi ülesande seisukohast on inimene oma kõlblas teotsemises kaastegev ja vastutav²⁷⁾. Jumalariik on seega kahene suurus: ühelt poolt ülim hüve, mida Jumal inimeste juures realiseerib, ja teiselt poolt inimeste ühiskondlik ülesanne, sest et Jumala valitsemine sooritatakse inimeste kõlbla elu ja sõnakuulmise teel. Kui vaadelda esimest joont, siis ütleb Ritschl: „jumalariik on Jumalalt antud ülim hüve oma ilmutuses Kristuses rajatud kogudusele“²⁸⁾. Siin on ülim hüve mõeldud kõlbla ideaalina, mida realiseerivad koguduse liikmed vastastikusel käitumises ja seosolekus. Seega muutub jumalariik kõlblaks osaduseks²⁹⁾, sest Jumala ilmutuses Kristuses rajatud kogudust kõrvutab ta³⁰⁾ kristlikku kogudusse koondunud inimestega ja Jumala tahtega, mis suunab koguduse liikmeid religioosselt osadusele kõlblale osadusele. Kuid sel joonel ei ole Ritschl oma vaateis täiesti ühtlane, sest mõnede ütluste järgi on ka temale Kristuses rajatud kogudus nägematu ühendis, mis koosneb inimestest, keda seob armastus. Seda järeldab ta Jumala õpetusest, sest kui Jumal on armastus ja ülimaine suurus, siis on ka üksnes see kogudus ühendatav jumalariigiga ja täidab selle ülesandeid, kus Jumala Poeg on Issandaks ja inimesed tema alamaiks. Iga ühiskondlik suurus, kuhu ulatub Jumala armastus, on tingitav sellest, et looja Issand seda edasi kannab ja liikmeid oma näo järgi

²⁵⁾ Theologische Blätter 1927, lk. 131.

²⁶⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 11.

²⁷⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 30 j.

²⁸⁾ Unterricht in der christlichen Religion, § 5.

²⁹⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 240.

³⁰⁾ Unterricht in der christlichen Religion, § 8.

ümber kujundab. Siit tuleb Ritschl sellele, et peab korrelaatseiks jumalariiki ja Jumala armastust ³¹⁾, niipalju kui jumalariik inimeste ühendisena vastastikuses käitumises seisab jumalaarmastusel, millest välja kasvab ligimesearmastus, ja teiselt poolt on jumalariik seega inimeste ühiskondlik ülesanne. Sel joonel muutub Ritschli käsitus teleoloogiliseks, sest ta vaatleb jumalariiki kui maailma lõpp-eesmärki ³²⁾ ja asetab nagu kõik arenguprintsiibi valgusesse. Selline vaatlusviis oli tol korral üldine, et Jumala tahe on saav ja niihästi maailma loomises kui inimkonna ajaloos oma lõpp-eesmärki realiseeriv suurus. Aga et Ritschl otsib maailma lõpp-eesmärgi ühendusjooni Kristuses, siis on jumalariik temale ka Jeesuse kuulutuse eesmärgiks. Siin on ühenduspunkt ajaloolise ratsionalismi ja ilmutuse vahel. Ta jaaatab, et jumalariik siinpoolsuses on maailma lõpp-eesmärk, kuid ei lepi üksnes sellega, vaid väidab, et meie ei suuda täielikult mõista ühtegi religiooni, kui eitame ilmutust või selle ükskõikset kõrvale heidame ³³⁾. Nii on ilmutus Kristuses ajalooline jumalariigi tõekssaamine. Aga ka selle juurde ei jää Ritschl veel peatuma, vaid räägib jumalariigist kui Jumala enda eesmärgist. Ta väidab, et jumalariik on Jeesuse kutse eesmärk, mis ühte langeb Jumala lõpp-eesmärgiga maailmas ja on samane Jumala eesmärgiga ³⁴⁾. Sel astmel samastatakse jumalariik juba Johannese evangeeliumis leiduva igavese elu mõistega, mis on Jumala ilmutatud eesmärgiks maailmas ja kus inimene juba tervikuna üle selle maailma kuulub jumalariiki. Siis on jumalariik ülim hüve, mis ei haara üksi kristlase tunnet, vaid kogu kristlust ³⁵⁾.

Kui nii Ritschli mõlemad vaatlusjooned, et jumalariik kui Jumalalt antud ülim hüve ja kui inimeste ühiskondlik ülesanne, nimelt maailma lõpp-eesmärk, Kristuse elutöö sisu ja viimselt Jumala eesmärk, ühtivad, siis kaob ka vahe õigeksmõistmise ja jumalariigi vahel ja Kristus on jumalariigi koguduse tõeline pea. Seega on jumalariik nii Schleiermacherile kui Ritschlile ülim hüve, mida ei saa lahendada ainult inimkonna progressiivsuse ja

³¹⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 275 j.

³²⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 475.

³³⁾ Wegener, A. Ritschls Idee des Reiches Gottes, lk. 72; vrd. Unterricht in der christlichen Religion, § 82.

³⁴⁾ Unterricht in der christlichen Religion, § 20.

³⁵⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 191.

aktiivsusega, vaid on ka religioosne hüve, kui Jumala töö ja and, mis annab igavest elu ja õndsust.

Kui küsida, kuidas suhtab Ritschl jumalariiki ja kirikut, siis võib vastata, et tema neid ei samasta, eriti kiriku organisatsiooni ja hierarhia seisukohalt vaadatuna. Kirik on jumalariik niikaugelt, kui ta oma preestluses, usus ja elus täidab Kristluselt rajatuna kõlblaid nõudeid, mis kiriku eetilise küljena alistuvad vaimsele joonele, mis on antud Jumalalt sõnas ja sakramendis. Eraldi esinevad tal kirik ajaloos ja kirik iseeneses, kusjuures esimene on üleminev teise, kus Kristuse liikmed on täielikud. Seega on vahe nähtava ja nägematu kiriku vahel, sest tema arvates on Rex Ecclesiae nägematu, ja niisugune kogudus ei või olla maine nähtav ühendis. Tõelise koguduse ilmutumist ei saa ka Calvini ja tema õpilaste kombel kiirustada, vaid see on üksnes Jumala juures tema meelevalla all. J. K. Mosley ³⁶⁾ järgi on Ritschlile Kristuse järelkäijate eesmärgiks jumalateenistuslik kogudus, kes oma armastustööks ja kõlbla osaduse loomiseks rajavad jumalariigi.

Albrecht Ritschlil on ajajärku-loov tähtsus jumalariigi mõiste teoloogilises tunnetuses, sest ta tõstab jumalariigi esile nii teoloogilisest kui eetiliselt vaatekohast. Temast on mõjustatud rida teolooge, kelledest J. K. Mosley ³⁷⁾ rõhutab eriti Julius Kaftan'it ³⁸⁾ kui seda, kes Ritschli jumalariigi teoloogilise ja eetilise vaateviisi kõrval toonitab eshatoloogilist joont. Kaftani ³⁹⁾ arvates on Kristus oma kuninga-ameti täitnud sellega, et on jumalariigi ajalukku toonud ja selles rajanud kadumatu vaimu jõu. Aga ta rõhutab selle riigi rajamisel just Kristuse kannatust, surma, ülestõusmist ja ülendust Isa paremale käele, mida nimetab Isa pitseriks sellele riigile, kuninga kroonimiseks igavese jumaliku väe ning auga. Oma süsteemi lõpu-peatükis räägib ta kristlikust lootusest, mis põhjeneb igavesel elul sealpoolses jumalariigis ⁴⁰⁾. Kui ta küsib, mis tähendab sealpoolne, siis vastab ta vihjes mai-sele elule, et sealpoolne on see, mis järgneb pärast siinset elu. Ta nimetab jumalariiki ka lõppriigiks, mis on maailma-ajaloo lõpp-eesmärgiks, kuid eristatuna triumfeerivast kirikust. Ju-

³⁶⁾ Theologische Blätter 1927, mai.

³⁷⁾ Theologische Blätter 1927, lk. 131.

³⁸⁾ J. Kaftan, Dogmatik, § 59.

³⁹⁾ J. Kaftan, Dogmatik, § 59.

⁴⁰⁾ J. Kaftan, Dogmatik, § 73.

malariik ja kirik ei ole identsed, sest jumalariik on üle maailma ulatuv Jumala eesmärk; kui idee on see igavesti Jumalas, mis haarab ja valitseb kogu maailmakäiku ⁴¹⁾), kuna kirik on nende osadus, kes usu läbi on Kristusega ühendatud ühises vaimus. Kiriku ajaks on aeg Kristuse ülendamise ja lõpp-eesmärgi vahel.

Rohkem kui mandril on A. Ritschl poolehoidu võitnud Briti teoloogide seas ja alles peale oma surma. Ritšlianismi kohta kirjutas väitekirja Alfred E. Garvie ⁴²⁾ ja selle tulemusena tõlgiti juba järgmisel aastal Ritschli süsteem inglise keelde ⁴³⁾. Süsteemi tõlkija sulest on 15 a. hiljemini ilmunud põhjalik töö Ritschli ja tema kooli kohta ⁴⁴⁾, kus õigustatult väidetakse, et kui keegi mandri teoloogidest on mõjustanud Briti teoloogiat, siis on seda Ritschl. Eriti rõhutab ta jumalariigi eetilise külje käsitlemist, mis on valitsev kuni tänapäevani Briti teoloogilises kirjanduses. Ei räägita niipalju jumalariigist, kui just Jumala perekonnast, ja seegi mõiste esineb Ritschlil ⁴⁵⁾.

Kui siinkohal nimetada mõnd ajajärku-loovat tööd jumalariigi kohta Briti teoloogilises kirjanduses, siis tuleb mainida kõige vanemana F. O. Maurice'i kaheköitelist teost "The Kingdom of Christ", mis kirjutatud jutluste koguna; selles ligistab autor kiriku ja jumalariigi, kuid ei samasta täielikult. Tähtsamad eelnimetatust on Cunningham'i loengud dr. J. S. Candlish'ilt ainele "The Kingdom of God". Ta on mõjustatud Ritschlist ja räägib jumalariigi tõekssaamisest ajalises inimlikus vormis. Jumalariik ja kõlblas ühiskond langevad ühte. Samuti tuleb nimetada Bampton'i loenguid dr. A. Robertson'ilt ainele "Regnum Dei", kus autor väljub rohkem kultuurfilosoofilisest seisukohast ja püüab ühendada jumalariigi mõistes nii eetilist kui eshatoloogilist, nii immanentset kui transtsendentset joont. Kõik nimetatud autorid tsiteerivad Ritschlit ja toovad teda oma vaadete põhjendamiseks ette.

A. Ritschli õpilased moodustasid ka möödunud sajandi

⁴¹⁾ J. Kaftan, Dogmatik, § 64.

⁴²⁾ A. E. Garvie, The Ritschlian Theology, Critical and Constructive, 1899.

⁴³⁾ Dr. Mackintosh, The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation by Al. Ritschl, 1900.

⁴⁴⁾ Dr. Mackintosh, Albrecht Ritschl and his School, 1915.

⁴⁵⁾ Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 292.

80-ndais aastais uue teoloogilise kooli, n. n. usundilis-ajaloolise ⁴⁶⁾. Nagu juba nimetus näitab, nõuavad nad usundilis-ajaloolist kristluse käsitamise meetodit, väites, et kristlus on ajalooline suurus. Nad ei lepi enam senise teoloogiaga, kus kõneldi kristluse ilmutuse iselaadist. Teise põhjusena aga tuleb mainida ka sotsiaalset momenti, mis möödunud sajandi viimasel veerandil hakkas end viljeldama.

Usundilis-ajaloolisel koolil tekib esmalt maailmavaateline küsimus, nimelt religioosse individualismi ja ühiskonna vahekorra kohta ⁴⁷⁾. Religioossete isiksuste uurimisel hakatakse rõhku panema ka ümbruse ja ajalooliste faktorite hindamisele. Kristluse seisukohalt hindavad nad eriti esimesi sajandeid enne ja pärast Kristust, kusjuures tahavad ühendada esimeste kristlaste eshatoloogilisi vaateid esiletõusva sotsiaalsusega.

Jumalariigi küsimuses õpetavad nad, et see pole rajatav maise evolutsiooniga, mida usundilis-ajalooline kool muidu kõrgelt hindab, vaid et jumalariik on ülemaine suurus, kusjuures aga Jumala valitsemise ligioleku ootus on mõjuvamaid kõlblusmotiive. Sellest vaatekohast kirjutas J o h. W e i s s ⁴⁸⁾ oma töö jumalariigi üle, kus ta rõhutab Jeesuse kohta tarvitatud predikaate, näiteks Messias, Inimese Poeg. Aga sama kooli esindajad avaldavad ka kahtlust nende predikaatide kohta. W r e d e ⁴⁹⁾ väidab, et Messia nimi on päritud Jeesuse kohta alles apostlikult ajajärgult, ja B o u s s e t ⁵⁰⁾, et Kyrios on Jeesuse kohta üle kantud hellenistlikult koguduselt kui kultusjumalate predikaat.

Kuigi usundilis-ajaloolise kooli esindajad asendavad Jeesusel õpetusliku külje ajaloolisega, hindavad nad sotsiaal-eetilist joont tema jumalariigi-jutluses. E r n s t T r o e l t s c h ⁵¹⁾ ütleb, et jumalariigis sünnib Jumala tahe maa peal, nagu see praegu sünnib taevas, patuta, kannatuste ja valudeta; sellepärast lähevad ka patutunnistajad, vaesuse- ja kannatusekannatajad enne jumalariiki kui rikkad ja vägevad. Ta langetab ka rõhu säärase ini-

⁴⁶⁾ Die Religion in Geschichte und Gegenwart ², k. IV, lk. 1898—1905.

⁴⁷⁾ Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913, lk. 855—860.

⁴⁸⁾ Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892.

⁴⁹⁾ Wrede, Messiasgeheimnis, 1901.

⁵⁰⁾ Bousset, Kyrios Christos, 1913.

⁵¹⁾ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, lk. 34—36.

meste koondamisele, kes ootavad ja kuulutavad jumalariiki. Küsimusile, et „kuidas“ ja „kunas“ tuleb jumalariik, vastab Troeltsch, et see tuleb varsti, kuna täpne aeg on üksnes Jumalal teada. Jumalariigiga ühendab ta ka maailma lõpu ja viimse kohtupäeva. Rõhk langeb ettevalmistamisele jumalariiki ja kus seda innukalt tehakse, võib tunduda, nagu oleks jumalariik juba siin.

Kokkuvõetult kaitseb usundilis-ajalooline kool jumalariigi küsimuses kahte külge: selle objektiivset transtsendentsust, mil-lisel joonel edasi töötavad dialektikud, ja selle sotsiaalsust, kus nende mõtteid edasi arendavad religioos-sotsiaalsed liikumised.

Uuema teoloogilise tunnetusena olgu lubatud veel lühidalt vaadelda dialektikuid — Karl B a r t h'i ning tema kooli ja nende seisukohta jumalariigi küsimuses. Jumalariigi kategooria ei ole nende käsitluses domineeriv, ei esine iseseisvalt, vaid seoses õpetusega Jumalast, nagu seda vaadeldakse dialektilisest seisukohast. Terve kool on pärastmaailmasõja-aegne uus, jõuline usuline tunnetus. Teda nimetatakse sageli kriisi- või maailmasõja-aegseks või dialektiliseks teoloogiaks, aga tuntakse ka selle asutaja Karl Barthi teoloogia nime all. Barth ise nimetab 1918. a. apokalüptiliseks ajaks ja sel ajal ilmus tema ajajärku-loov teos „Rooma kiri“⁵²⁾. Esimese väljaande eessõnas mainib ta: „Paulus kui omaaja poeg kirjutas oma kaasaeglastele. Kuid palju tähtsam kui see tõde on teine, et tema kui jumalariigi prohvet ja apostel on rääkinud kõikide aegade inimestele.“ Ja peaasi — see, mis prohvetite, Jeesuse ja apostlite kaudu on räägitud, on absoluutse, transtsendentse Jumala objektiivne Sõna. Ta ütleb: „Jumala vägi on tegu, imede ime, milles Jumal annab end tunda kui see, kes ta on, nimelt kui tundmatu Jumal, kes elab valguses, kuhu inimene ei saa ligineda, kui Püha, Looja, Lunastaja. Kõik jumalused, kes jäävad siiapoole ülestõusmises tõmmatud joont, kes elavad templites, mis on tehtud kätega, keda teenitakse inimeste kätest, kes kedagi vajavad, ja nimelt inimest, ei ole mitte Jumal. Jumal on tundmatu Jumal ja kui siisugune annab ta kõigile elu, õhu ja kõik“⁵³⁾. Seega asetab Barth Jumala, kes Jumal, piiritult üle kõikide jumaluste ja natuurfilosoofiliste Jumala substitutide. Jumala immanentsed ideed kaovad suhtes transtsendentsetega. Selgesti väljendab ta seda Room. 9, 1—5 kohta, üteldes:

⁵²⁾ Karl B a r t h, Römerbrief³, 1923.

⁵³⁾ Römerbrief, lk. 11.

„Jumal on kõige selle puhas piir ja algus, mis me oleme, omame ja teeme, lõpmatu kvalitatiivses erinevuses, vastuseatu inimesele ja kõigele inimlikule... kui esimene ja viimne ja kui niisugune tundmatu, mitte kunagi ega kuskil üks suurus teiste seas, Jumal Issand, Looja, Lunastaja, s. o. elav Jumal. Ja evangeelium, Jeesuse Kristuse õndsusekuulutus, et see peidetud Jumal, elav, kui niisugune ennast ilmutab, võimatu kui niisugune paistab üle näilise lõputa võimaliku riigi, vaatlematu üle vaadeldava, sealpoolsus üle siinpoolsuse, mitte kui teine eristatu, vaid kui tema nüüd ja siin varjatud tõde, kui algus, millele kõik tagasi vihib, kui kõige relatiivsuse lõpetamine, seepärast tõelisus üle relatiivsete tõeliste, jumalariik, tingimatu, eksistentsiaalne, võit ja aulisus, mis ei või jääda varjatuks inimesele, hoolimata — ei, sellepärast et — inimene on ajalik, lõplik, kaduv; see on selle Jumala tunnetus, usk sellesse, mis armastuses muutub energiaks, mis üheski hetkes pole realiseeritud, kuid realiseeritav igas hetkes, uuesti realiseeritav võimalikkus, mis pakutud inimestele — võimalus olla, mis on inimene Jumalas, Jumala laps ja kui selline inimene selles maailmas, kohtule alistuv, õigusele suunduv, lunastust ootav ja armust juba vabastatu“⁵⁴). Nii Barthi poolt esitatud uuest jõulisest vaatekohast on arusaadav ka tema vaade jumalariigile kui uuele maailmale. Jumalariik ei ole maa peale „sisse murdunud“, isegi mitte kõige väiksemaks osis, küll on aga seda kuulutatud; ta ei ole mitte „tulnud“, küll aga ligidale tulnud. Seda peab Jeesuse ilmutuses esiti usutama, sest selles on kuulutatud ja ligidale tulnud uus maailm, mis pole aga kuidagimoodi vana maailma järg. Uus maailm on ja ta jääb igaveseks maailmaks, mille vastupaistes meie elame⁵⁵). Jumalariik on kohus ja kriis vana maailma üle⁵⁶). Siit on arusaadav, et Barth ei poolda teleoloogilist jumalariigi käsitust, vaid ütleb teravalt: „kus jumalariigile vaadatakse kui „orgaanilisele kasvamisele“ või — ausamalt ja mõõdukamalt öeldud — kui „ehitusele“, seal ei ole mitte jumalariik, vaid on Paabeli torn“⁵⁷). Kuigi Barth seda nii teravalt väljendab, jätab ta siiski ühe ja ainult ühe ühendusjoone vana

⁵⁴) Römerbrief, lk. 315 j.

⁵⁵) Römerbrief, lk. 77, 125 j., 142 j.

⁵⁶) Römerbrief, lk. 504; vrd. Birch Hoyle, The Teaching of Karl Barth, 1930, lk. 137.

⁵⁷) Römerbrief, lk. 417.

ja uue maailma vahele. Seda töötab ta välja oma dogmaatikas ⁵⁸⁾, kus pearõhk on viidud objektiivsele Jumala Sõnale ja selle ainukordsele lihakssaamisele Jeesuses Kristuses. Jeesuse Kristuse nimes kohtuvad ja eristuvad kaks maailma, lõikuvad kaks tasapinda: üks tuntud ja teine tundmatu. Tuntud maailm on Jumala loodud, kuid algelisest Jumalaga ühtekuuluvusest ära langenud ja seepärast lunastust vajav liha, inimese-, aja- ja asjade-maailm. See horisontaalne tase lõigatakse läbi tundmatu tasemega — Isa maailmaga, ja sel teel sündiv läbilõikejoon on lihakssaanud sõna Jumala ainusündinud Poja Jeesuse Kristuse Isa ilmu-
tus ⁵⁹⁾. Dogmaatikas räägib ta sellest ka kui ebioniitliku taseme läbilõikest dokeetilise tasemega, ja see lõikepunkt on ligitulnud uus maailm, ja selle kohta võib ehk tarvitada mõistet jumalariik. Rohkem tähelepanu kiriku vaatekohale omistab ta oma dogmaatika teises väljaandes ⁶⁰⁾, kuid ei samasta seda jumalariigiga. Kokku võttes võib ütelda, et Karl Barthile on jumalariik üleajaline, transtsendentne, eshatoloogiline suurus, mis aga siiski kahe taseme läbilõikes ühe- ja ainukordselt on saanud vastupaisteks sellele maailmale ning elule.

Üsna ligidal Karl Barthi vaatele jumalariigi küsimuses seisab teine dialektik Emil Brunner. Oma dogmaatilise töö „Vahemees“ eessõnas ⁶¹⁾ ütleb ka tema: „On olemas ainult üks küsimus, mis on täiesti tõsine, s. o. Jumala küsimus, sest selle küsimuse lahendamisest omandab iga teine küsimus oma mõtte ja kaalu. See on tänapäevale ja igale ajale ning igaühele otsustusküsimuseks.“ Edasi väidab ta, et kus Jumala küsimust võetakse otsustusena, seal on see Kristuse küsimuseks. On küll üle terve maailma olemas religioone ja aimavat teadvust jumalik-
kusest, kuid on olemas ainult üks „koht“, kus Jumal seab inimese otsustuse ette, see on Jeesus Kristus. Tema lihakssaamine ei ole tingitud loodud maailma mittetäielikkusest, nagu vajaks see lunastust, sest niisugune kujutelu Jumala loomistööst on gnostiline — manihheistlik, aga mitte piibliline — kiriklik. Jumala

⁵⁸⁾ Karl Barth, Die christliche Dogmatik I, Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, lk. 1 jj.

⁵⁹⁾ Römerbrief, lk. 5.

⁶⁰⁾ Karl Barth, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik I, Die Lehre vom Worte Gottes, 1932.

⁶¹⁾ Emil Brunner, Der Mittler², 1930.

loomine ei vaja vahendajat, küll aga patustunud ja langenud inimkond; seega on Kristuse tulemine Jumala loomistöö rekapi-tulatsioon⁶²⁾. Barthi kahe taseme lõikejoont väljendab Brunner mõistes, kus aeg ja igavik osutuvad üheks, kus on kristliku usu läte, s. o. sõna lihakssaamine⁶³⁾. Oma süsteemi lõpu-peatükis Jumala valitsemisest räägib ta varjatud ja ilmutatud kuningast. Varjatud kuningavalitsus on vahendaja-ilmutuse kategooria, mis valitseb vaheajal⁶⁴⁾, kuna ilmutatud kuningavalitsus on puht-ajatu ja eshatoloogiline. Temagi vaade Jumala Sõnale on, et ei ole ühtegi teed inimeselt Jumala juurde, vaid ainult Jumalalt inimeste juurde⁶⁵⁾.

Emil Brunner puudutab oma eetilises põhitöös „Käsk ja kor-raldused“⁶⁶⁾, kus ta tahab pakkuda kavandi protestantliku teo-loogilise eetika kohta, jumalariigi küsimust ka kõlbluse seisukohast. Selles väidab ta, et Jumal vajab meid oma armastuseks, millega ta armastab maailma ja inimesi, vajab oma armastuse valitsemiseks ja eesmärgiks. Ta teeb siit järelduse, et kui Ju-mal nõuab meid enesele, siis nõuab ta meid oma riigile⁶⁷⁾. Küll ei ole jumalariik praktilise mõistuse idee ega ajaloo-s immmanentne kultuur- või inimese-ideaal, vaid seisab väljaspool kõike ajaloo-filosoofiat ning kultuurprotsesse ja on tingitav üksnes Kristuse ülestõusmise ning kohtu läbi. Jumalariik on Jumala eesmärk, tema pühadus ja armastus, et tema au ilmub tema riigis täiusli-kus osaduses⁶⁸⁾.

Seega jagab Emil Brunner vaadet, et jumalariik võib rea-liseeruda ka siinpoolsuses, kuid üksnes usus; kirikus ainult nii-võrt, kui seal on Kristus, sest kirik on kõikjal, kus Kristus, ja mujal mitte kuskil⁶⁹⁾. Kirikus peitub tema arvates jumalariigi algus, kirik on transtsendentne, mille alus pole Jumala loomis-töös, vaid lunastuses ja mis oma olus on sellele järgnevas jumala-riigis, mille maine ajalooline kate ja orjakuju on kirik⁷⁰⁾. Ka

⁶²⁾ E. Brunner, Der Mittler, lk. 280.

⁶³⁾ Der Mittler, lk. 497.

⁶⁴⁾ Der Mittler, lk. 500 j.

⁶⁵⁾ E. Brunner, Die Mystik und das Wort², 1928, lk. 298.

⁶⁶⁾ E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932.

⁶⁷⁾ E. Brunner, lk. 102.

⁶⁸⁾ E. Brunner, lk. 176.

⁶⁹⁾ E. Brunner, lk. 267, 511.

⁷⁰⁾ E. Brunner, lk. 512.

pole Jumal loonud inimesi ingliteks, vaid lihasteks inimesteks ja ehitab sellele elule oma riigi ja rõhutab ses mõttes ka inimeste aktiivsust ⁷¹⁾.

Kokkuvõetult on Emil Brunner õpetuslikult nii siis veel täiesti Barthi poolehoidja, kes rõhutab jumalariigi küsimust kui Kristuse-küsimust, kui aja ja igaviku lõiget, kuid oma eetilises tõlgenduses annab ka inimesele koha jumalariigis ja rõhutab iga tegu positiivselt kui võidukat sõjakäiku jumalariigile.

Üldse leiame teoloogilises dialektilises kirjanduses tugevat eshatoloogia rõhutamist, aga just see joon pole dialektikute poolt läbi töötatud. Siin võib küll mainida Karl Barthi Korintuse kirja ⁷²⁾, kuid ka selles ei leia me veel väljatöötatud eshatoloogiasüsteemi, vaid on tunne, nagu hõljuks kõik alles õhus. Kindlama katse ses küsimuses teeb Eduard Thurneysen, kes kirjutab eshatoloogilise artikli „Kristus ja tema tulevik“ ⁷³⁾. Ta väidab, et tuleviku mõiste ühenduses Kristusega on Kristuse tulevik. Tulevik on Kristuse nime predikaat, seega Jumala aeg väljaspool inimeste aega. Kristus astus üles kuulutusega: „Aeg on täis, taevariik on ligi tulnud, parandage meelt ja uskuge armuõpetust“ ⁷⁴⁾; see oli programm, mis aga seesugusena juba oli täidunud, sest ta kuulutab küll tulevikku, on aga olevikus juba olemas. Inimlik aeg on piirjoonel Kristuse tulevikuga ning sünnitab seal lõikepunkti; Thurneysen tarvitab selle kohta nimetust uus taevas ja uus maa. Jumal lõi alguses taeva ja maa, annab siis ka lõpu, tema on algus ja ots. Kristuse tulevikus puudutab ta lunastust, ülestõusmist, igavest elu ja seob selle ajaga, milline lõpp on uus algus. Nii on jumalariik ka Thurneysenile lõikepunktiks aja ja Kristuse tuleviku piirjoonel tema mõttes.

Lõpuks puudutame veel R. Bultmann'i ⁷⁵⁾ vaateid jumalariigile, mille taga seisab Joh. Weiss'i eshatoloogia. Bultmann ei poolda jumalariigi tõlgendamist ülima hüvena, sest see olevat relatiivne mõiste. Jumala valitsemine eshatoloogilise ja ainsa õndsusena seisab diametraalselt vastu kõigele relatiivsele, sest jumalariik on sõltumatu, üleloomulik suurus. Ta on jõud, mis

⁷¹⁾ E. Brunner, lk. 233, 271.

⁷²⁾ Karl Barth, Die Auferstehung der Toten², 1926.

⁷³⁾ Zwischen den Zeiten, 1931, art. „Christus und seine Zukunft“, lk. 187—211.

⁷⁴⁾ Mark. 1, 15.

⁷⁵⁾ R. Bultmann, Jesus, 1926, lk. 34 j.

määrab oleviku, kuid ise on seejuures täiesti tuleviku suurus. Ka tema arvates määrab jumalariik oleviku sel teel, et viib inimesi otsustusele. Piltlik kõneviis jumalariiki „sissepääsust“ ei tohi vihjata Jumala valitsemisele kui suurusele, mis võiks realiseeritud olla või selliseks saada mingis ajalises vormis või osaduses. Seega on jumalariik ka temale ülejaline suurus.

Kokku võttes võib ütelda: dialektiline teoloogia tõusis jõuliselt esile revolutsioonikeerises ja tema esimene relv oli sihitud nii historismi, psühholoogismi kui ka religioos-sotsialistide vastu. Nimetatud voolude valju kriitika kõrval tõsteti positiivselt, spontaanselt, koguni uute meetoditega tsentraalsena välja Jumal, kes on Jumal, ja tema Sõna. Nii tekib pea kõigil dialektikuil kujutelu kahest tasemest, mis ainukordselt lõikuvad ülejaliselt ajas, ja seepärast on lõikejoon jumalariik neile Kristuse tuleviku mõttes ülejaline, eshatoloogiline ja transtsendentne.

Filosoofilise ja teoloogilise tunnetuse kõrval on uuemal ajal jõuliselt jumalariiki esile tõstetud ka sotsiaalses tunnetuses. Seda on teinud kristlik-sotsiaalsed ja evangeelis-sotsiaalsed seltsid oma konverentsidel ⁷⁶⁾, kus ikka on rõhutatud maise jumalariigi realiseerimist väljaspool kirikut ja teoloogiat. Religioosne sotsialism on nähtus, mis laialdaselt levis möödunud sajandi keskel ja oma haripunkti jõudis Blumhardt vanema ja noorema nimes ning nende mõttekaaslaste seas ⁷⁷⁾. Esimesi algmeid ajas see liikumine Prantsusmaal kohe pärast revolutsiooni ja selle esindajaks oli krahv Henri de Saint-Simon, kuna eelkäijaks oli pietistlik ajajärk ühes böömi-määri vendade liikumisega ja aluseks otseselt Uus Testament ja sotsiaalsete mõtete rakendamine alg-ristikoguduses. Saint-Simon uskus, et tema on saanud Jumalalt ilmutuse ja määratud uue religiooni kuulutajaks, mis oma olus on töörõomuline ja siinpoolne. Ta tegi etteheiteid, et kirik jutlustab ainult sealpoolset elu, hurjutab kõike maist ja ei hooli sotsiaalsete olude parandamisest ega vaeste hoolekandest. Saint-Simon rõhutas jõuliselt esimeste kristlaste vendlust ja nende võrratut suurt armastustegevust. Tema õpilastena oleksid nimeta-

⁷⁶⁾ G. Soecknick, Religiöser Sozialismus d. neueren Zeit, 1926, lk. 57 jj.

⁷⁷⁾ L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter, 1925.

tavad Bazard, Enfantin, Leroux jt.⁷⁸⁾. Paralleelselt sellega tõusis liikumine ka kirikus endas; seda juhtis abt de Lamennais, kelle uneluseks oli teokraatlik demokraatia, kes püüdis ühendada Rousseau ja katoliku kiriku vaateid. Ta ütles: „Jumal ei ole meid loonud karjaks üksikuile teistele inimestele, vaid vendadeks vabas osaduses“⁷⁹⁾.

Inglismaal esindavad seda vaadet Carlyle, Maurice ja Kingsley⁸⁰⁾, kes võitlevad sotsiaalse olukorra parandamise eest, aga sel teel, et inimene uuesti sünnib ja siis armastus ning vendlus nähtavale tulevad. Kingsley ütleb ühes jutluses: „Kui inimesed unustavad märgid, mis Jumal neile on andnud, siis peab kirik vaestele kuulutama armuõpetust taevasest Isast, et piiblis on antud inimestele vabadus, ristimises üheõiguslus ja pühas õhtusöömaajas vendlus“⁸¹⁾.

Nende mõttekaaslasel peetakse ka krahv Leo Tolstoi'd, kes sel joonel kirjutas sotsiaalse töö „Mida peame meie tegema?“ ja religioosel alal — „Jumalariik teie sees“⁸²⁾. Ta kirjutab: „Oeldakse — seadke töölisühingud sisse, tehke kapital ühiskonna omandiks, maa riigi omandiks; kuid see ei aita midagi, niikaua kui on veel olemas sõjaväeline riik, niikaua kui teiste inimeste üle valitsetakse vägivallaga.“ Tolstoi usub maisesse jumalariiki, mis üles ehitatakse inimese sees, kuid mitte vägivaldaga, vaid Jumala poolt.

Saksamaa religioos-sotsialismi algatajaks peetakse Wilhelm Weitling'i, kes noormehena elas Pariisis ja võttis mõjustusi vastu St. Simon'i vaateist. Ta kuulutusse põimub piiblliline toon, kuid äärmustesse kalduv. Täiesti inimlikul joonel kuulutab ta Messiat, kes tuleb siitpoolsusest ja jääbki siia. Kujutelu Jeesusest on temale proletaarne, sündinud väljaspool abielu, lihtne tööline. Weitlingi kuulutus lõpeb sellega, et ta maalt välja saadetakse.

Ajajärku loova tähtsusega on sisemisjoni isa Johan Hinrich Wichern, eriti oma kõnega Wittenbergi kirikupäeval a. 1848, kustpeale kirik arvestas tema sotsiaalseid ideid. Tähtis on ta ka selle poolest, et temalt sai mõjustusi Berliini hoovijutlustaja

⁷⁸⁾ Soecknick, lk. 10, 12 j.

⁷⁹⁾ Lamennais, Worte des Glaubens, 1880, lk. 65.

⁸⁰⁾ Soecknick, lk. 16 jj.

⁸¹⁾ Kingsley, Sermons, lk. 102.

⁸²⁾ Soecknick, lk. 21 jj.

Adolf Stöcker, kes juba nimeliselt ellu kutsus „kristlik-sotsiaalse“ liikumise ja aastal 1890 rajas iga-aastase „evangeelissotsiaalse kongressi“, mille ülesandeks oli „sotsiaalsete olude eeldusteta tundmaõppimine, nende mõõtmine evangeeliumi kõlblate ja religioossete nõuetega ning viimaste rakendamine majandusellu“⁸³). Alul puudus sellel tööl kindel programm, ent selle annab Naumann⁸⁴), kelle arvates kristlik-sotsiaalne liikumine pole üksnes tööliste toitlusküsimus, vaid jumalariigi küsimus. Ta ütleb: „Jumalariik tuleb, nõudke seda taga, sest selles on osadusvaimu armastus“⁸⁵). Talle pole kristlik sotsiaalsus mingi valmis suurus, vaid arenev ja saav; ta tähendab: „meie oleme rõõmsad, kui kristlik-sotsiaalne alus on õieti pandud“⁸⁶).

Tähtsaim aga eelnimetatud üritustest on liikumine, mis seondub Blumhardti⁸⁷ nimega. Blumhardt vanem on võrsunud pietistide ringidest, pärit ühest Württembergi käsitöölise perekonnast, oli vaimulikuks Möttlingen'is, kus tähelepanu köitis ühe haige ravimisega palve teel. Möttlingen elas üle suure usulise ärkamisliikumise ja Blumhardt vanem pühendas siitpeale end täielikult nii kehaliste kui vaimsete haigete ravimisele. Ta loobus oma kohast ja ostis Göppingen'i ligidale Bad Boll'i natuke maad, kuhu varsti ruttavad abitarvitajad nii Šveitsist, Saksa- kui ka Prantsusmaalt⁸⁷). Bad Boll, mis osutus uue liikumise koduks, oli ümbritsetud pietistidega, kellede keskel oli elav Kristuse taastumise ootus ning kiliasm. Bengel oli Johannese Ilmutamise raamatu järgi ette kuulutanud maailma lõppu 1836. a. ja Blumhardt vanem uskus kindlasti, et juba tema kaudu mõjuvad Jumala jõud siin maailmas. Kuni oma surmani jäi ta truuks kirikuliikmeks ja uskus kindlasti, et Jumal rajab oma riigi siin maa peal, ja seepärast õnnistas ta surma eel oma poega, üteldes: „Ma õnnistan sind võiduks.“ Blumhardt noorem jätkas sealtpeale isa tööd. Tema tegevust võime vastavalt ta jutlustekogudele⁸⁸) jaotada

⁸³) Paul Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, 1896, lk. 101.

⁸⁴) Fr. Naumann, Soziales Programm der evangelischen Kirche, 1891.

⁸⁵) Fr. Naumann, lk. 168.

⁸⁶) Fr. Naumann, Was heisst christlich-sozial?, 1894.

⁸⁷) Fr. Zündel, Johann Christoph Blumhardt, 1887.

⁸⁸) Christoph Blumhardt, Predigten und Andachten, II osa: „Sterbet, so wird Jesus leben“, 1888—1896; III osa: „Ihr Menschen seid Gottes“, 1896—1900; IV osa: „Gottes Reich kommt!“, 1907—1917.

peamiselt kolme ossa. Esimeses osas kui vaikeses töötamise ajajärgus rõhutab ta vastavalt oma jutlustekogu pealkirjale surma, millest võib tõusta uus elu. Jumalariik tuleb siin maailmas nähtavale, kuid meie peame enne nagu ära kaduma, et uuesti tõusta; inimlik-isekas mina tuleb surma anda, et Kristus elaks. Tulpunktiks on Jumal ja tema riik, mitte üksik inimese õndsus pole esikohal. Kristuse töö ülesandeks pole üksikisiku õndsakstege mine, vaid kõige loodu restaureerimine. Seega võitleb ta religioosse individualismi vastu ja mõtleb jumalariiki universaalselt siin maailmas. Tee viib seejuures religioonilt jumalariigile, kirikult lunastatud maailmale, minalt — Jumalale ⁸⁹⁾. Suremine Kristusele viib kõige kreatuuri ülestõusmisele temaga, rist viib maailma ülestõusmispühile vastu ⁹⁰⁾.

Teises perioodis tuleb nähtavale tugev optimism. Kaob nagu ära vahesein surm ja veel tugevamalt rõhutab ta: „jääge maale truuks“. Lihas, materias loob Jumal uue elu. Eesmärgiks on, et maa peal olud õigeks ja heaks muutuvad, et maa peal Jumala nime pühitsetakse, maa peale tema riik tuleb ja siin maa peal tema tahe sünnib ⁹¹⁾. Ta võitleb sealpoolsuse vastu, nimetab sinnasoo vijaid põgenejais, kes Jumalat soovivad iseenesele ainult õndsuseks, aga ei soovi mitte jumalariiki. Ta ütleb, et Jumal on taeva ja maa Jumal; senini on küllalt räägitud taevast, nüüd tuleb rääkida maast ja nimelt uuest maast ⁹²⁾. Sel religioosse optimismi ajajärgul läheb Blumhardt ka poliitikasse ja nimelt sotsiaaldemokraatia parteisse. Ta ei arvagi alul, et see nii suurt paha meelt avalikus arvamises esile kutsub, nii et temalt õpetaja õigused võetakse, kuid seesmi raskusi tal endal ei ole. Ta usub, et tuleb aeg, kus korda läheb ühiskonda ümber luua, kus peasi pole enam raha, vaid inimeste elu. Jumal töötab ka sotsiaaldemokraatide, isegi ateistide kaudu oma riigi ülesehitamisel; on ainult nagu teatud kate inimeste peal; kui Jumal selle purustab, siis on tema riik seal.

See on ka ajajärk, kus tema ümber koonduvad pärastised religioos-sotsialistid, kes on ajakirja „Uued Teed“ kaastöölised ⁹³⁾. Olgu siinkohal nimetatud ainult Leonhard R a g a z ja

⁸⁹⁾ L. R a g a z, lk. 38, 58.

⁹⁰⁾ Predigten II, lk. 36, 409, 512.

⁹¹⁾ L. R a g a z, lk. 54.

⁹²⁾ Predigten III, lk. 60, 282, 404 j.

⁹³⁾ Neue Wege, Blätter für religiöse Arbeit.

Hermann Kutter. Viimane neist kirjutas ⁹⁴⁾: „Sotsiaaldemokraadid on revolutsionäärid, sellepärast et Jumal seda on; nad peavad edasi tungima, sellepärast et jumalariik tungib edasi.“ Nad teevad juba etteheiteid kirikule, kellel nende arvates ei ole enam Jumalat. Ragaz ütleb: „Jumalariik ei ole idee, vaid tõelisus, inimlikkude asjade korraldus teatud suunas“ ⁹⁵⁾. Jumalariik on Jumala otsene töö maailmas, ilma religiooni, kiriku ja teoloogiata ⁹⁶⁾.

Viimane periood Blumhardti elus sünnib tagasitõmbumise tähe all. Kõik näis jumalariigi jaoks küps olevat ja siis puhkes lahti maailmasõda. Siin rõhutab ta lootust, ootamist; jumalariigi tulemine on Jumala töö, kus inimene on ainult tööline. Ometi tuleb imestada usulist jõudu, millega Blumhardt ka siin veel jumalariiki rõhutab. Ühes oma jutluses ütleb ta: „Ütle „jumalariik“, kui sa oma põllule lähed ja seemendad; ütle „jumalariik“, kui sa midagi õpid; ütle „jumalariik“, kui sa mingit raamatut loed; ütle „jumalariik“, kui sa õiget seisukohta tahad leida inimeste mitmesis vaateis. Ütle „jumalariik“, kui sa rikas oled; ütle „jumalariik“, kui sa vaene oled; ütle „jumalariik“, kui sa terve ja tugev oled; ütle „jumalariik“, kui sa haige oled; ütle „jumalariik“ tormis; ütle „jumalariik“ kõiges pimeduses; ütle „jumalariik“ sügavuses; ütle „jumalariik“ kõrguses — siis oled sa tööline“ ⁹⁷⁾. Kui me sääraseid Blumhardti kohti niisuguse jõulikkusega loeme, nagu tema neid ette kandis, siis on meil selge, mis oli Blumhardti teema: jumalariik, ei midagi rohkem ega vähem kui jumalariik maa peal — oli tema elu mõte.

Siin seisab tänapäeva võitlusväli, ühelt poolt K. Barth'i ja tema kooli kõige siinpoolseuse relativiseerimine, sealpoolseuse rõhutamise jõulisusega; jumalariik on eshatoloogiline, üleajaline, transtsendentne suurus ja teiselt poolt Blumhardt ja tema kool — jumalariik on reaalne, maine ja immanentne. Ja kõige selle vastuolu keskel seisab Jeesus Kristus ja ütleb: parandage meelt, sest taevariik on ligi tulnud. Kristuse vaimus mõistavad dia-

⁹⁴⁾ „Sie müssen“, 1904.

⁹⁵⁾ L. Ragaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I; vrd. Soecknick, lk. 83—85.

⁹⁶⁾ Predigten III, lk. 303—306.

⁹⁷⁾ Predigten IV, lk. 279.

lektikud ka Blumhardti, nagu seda väljendab Thurneysen⁹⁸⁾, lõpetades oma monograafia: „Kas pole see taevariigi ligiolu tõotus, mis siit vastu paistab? Meie ei ole nii sügavasse langenud, et Jumal meie generatsioonile meie päevil abi ja tugevust üles ei näitaks? Kes seda kuuleb ja välja loeb Blumhardti elust ja sõnast, see on teda mõistnud.“ Selles mõttes on ka dialektikud ja religioos-sotsialistid ühistele kongressidele kokku tulnud; nii näiteks olid Bad Bollis 1927⁹⁹⁾ koos Brunner, Ragaz ja Thurneysen, sest nende vasturääkivuse teravus on meetodis, kuna eesmärk — Jumal kõik kõiges — neid ühendab.

Järele on jäänud veel vastavalt peatüki pealkirjale vaadelda jumalariiki uuema aja elus ja töös. Mõeldud on selle all 1925. a. Stokholmi praktilise ristiusu maailmakonverentsi harutlusi ja nende tulemusi jumalariigi küsimuse seisukohalt. Nimetatud konverentsist, mis peeti 19.—30. augustini 1925. a. Stokholmis, võttis osa enamik kristlikest kirikuist ja osadusist (välja arvatud paavsti kirik) umbes 500 esindaja kaudu 37 erinevast rahvusest. Selle konverentsi ülesande fikseerib internatsionaalne eksekutiiv-komitee järgmiselt: „Praktilise ristiusu konverents püüab taotella erinevate kirikute ühendamist ühises praktilises töös, jättes sealjuures kõrvale usutunnistuslikud ja kirikukorralduse küsimused. Ta püüab anda väljendusvormi kristlikule südametunnistusele meie aja suurte vaimsete liikumiste keskel ja välja astuda selle eest, et evangeeliumide põhitõed maksvusele pääseksid tänapäeva sotsiaalsete ja internatsionaalsete küsimuste lahendamiseks“¹⁰⁰⁾.

Praktiliste küsimuste lahendamise eel oli päevakorra esimeseks punktiks enam põhimõtteline küsimus: „Kiriku kohustused suhtumises Jumala eesmärgile maailmaga“, mille viimane osa õieti puudutas jumalariigi probleemi. Sellesse probleemi juhtis kohe Stokholmi Storkyrka's peetud konverentsi avajumalateenistus, kus jutlustas Winchester'i lordpiiskopp teemal Matt. 4, 17. Ta tähendas, et „meie asume jumalikku riiki, meie oleme andnud enestele töötuse seda üles ehitada, selleks oleme

⁹⁸⁾ E. Thurneysen, Christoph Blumhardt, 1926, lk. 96. Teravalt arvustades käsitleb Blumhardti aga Paul Schütz artikkelis: „Säkulare Religion“ (Beiträge zur systematischen Theologie 2, 1932).

⁹⁹⁾ Neue Wege 1927, juuli-august.

¹⁰⁰⁾ A. Deissmann, Stockholmer Weltkirchenkonferenz, 1926, lk. 1.

meie siin, see on meie konverentsi mõte“¹⁰¹⁾, ja lõpetas siis: „auline on, et jumalariik on ligi, nii üksikuile, kirikuile, konverentsele, neile, kes alanduses seda taga nõuavad, Jumala meelsuses teotsevad, neile on avatud taeva abiallikad, näha ja tunda ülimalt ideaali ja teotseda selle järele igapäevase elu pisisasjus. Meie vajame seda jõudu, sest jumalariiki ehitada XX sajandi komplitseeritud kultuuris on kolossaalne ettevõtte, mis nõuab mõttetööd, oskust, kannatust, tarkust. Kuid ma kordan, Kristuses suudame meie võimatut teha; seepärast toome temale sellel avateenistusel oma truudustöötuse. Meie usume, et tema Vaim meid juhib meie läbirääkimistel, meie tunnistame, et üksnes temas on meie lootus, sest tema on Rex regum, Dominus dominantium. Sursum corda! Habemus ad Dominum!“¹⁰²⁾.

Juba sellest paistab välja, et asjata oli kahtlus, mida konverentsi eel mitmelt poolt oli avaldatud, nagu rõhutaksid anglo-ameerika esindajad ainult aktivismi ja teiselt poolt rõhutatakse ainult kvietismi. Aga seegi kartus ei olnud üsna asjata, vaid nagu E. Stange¹⁰³⁾ tähendab, ilmus see vastuolu juba esimesel päeval ja peaaegu dramaatilises kõrguspunktis. Kui W. Monod¹⁰⁴⁾ oli avaldanud arvamist, et ristiusu tsentraalõpetuseks on õpetus jumalariigist, mis peab valdama ja viljastama kogu elu, ja piiskopp Ihmels¹⁰⁵⁾, et jumalariik on jumalakuninglus, pole mitte eetiline osadus, vaid viimne tõelisus, et jumalariik on seoses selle maailma elukorraldustega, sest ka need on Jumala korraldused, kuigi ta Jumala lunastusena on täiesti midagi muud kui loomulikud elukorraldused, ja et jumalariik ei ole etiseeritud ega sublimeeritud maailm, vaid läbi ja läbi Jumala uusloomine maailmas, siis rõhutab Charles E. Wishart¹⁰⁶⁾ Spinoza sõnu: „Inimlikud asjad ei ole naeruks ega nutuks, vaid meie ülesanne on neid mõista.“ Ta võrdleb Calvin'i ja Wilson'it ja tähendab, et mõlemad elasid üle fiasko, kuid on jäädvustanud teate, et Jumalal on suured kavatsused maailmaga.

¹⁰¹⁾ A. Deissmann, lk. 105.

¹⁰²⁾ A. Deissmann, 1926, lk. 110, 400.

¹⁰³⁾ E. Stange, Das Ergebnis der Aussprache über das Reich Gottes in Stockholm, Pastoralblätter 1926, lk. 400.

¹⁰⁴⁾ A. Deissmann, lk. 123, 126.

¹⁰⁵⁾ A. Deissmann, lk. 133 j.

¹⁰⁶⁾ A. Deissmann, lk. 138.

Oli see ilusa, Jumala meelepärase linna asutamine või maailma ühendamine rahu hoidmiseks, meie püha kohus on tööd sealt alata, kus need mehed on lõpetanud, nende nägemusi omaks teha ja võidule viia.

Seega oli esile tõstetud põhimõtteline vahe jumalariigist arusaamisest, kuid ühine oli mõlemaile poolile jõulisus, millega seda esitati. See küsimus polnud üksnes reformeeritud kirikute oma, vaid ka kreeka-katoliku kiriku esindaja, Sofia peapiiskopp Stephen rääkis sama teema üle ja ühendas optimismi jumalariigi evolutsioonilise vaatega. „Pole saladus, et see, mis hiljuti võimatu paistis, tõsiasiaks on saanud, nimelt Kristuse riigi ühendatud kirik õiguseks ja rahuks. Kas ei vii see püha koosolemine meid tagasi apostlikku aega? Kas ei tuleta ta meelde Nikea kontsiili? Kas ei põle meie süda nagu Emmause jüngeritel, et Kristus on meie seas, õnnistab meie püüdmiisi ja kutsub meid ühinemisele ja armastusele?“¹⁰⁷⁾

Kuid mitte üksnes põhimõtteliste küsimuste all ei harutatud Stokholmis jumalariigi probleemi, vaid seda tehti ka ühenduses praktiliste küsimustega. Nii rääkis sir William Ashley¹⁰⁸⁾ teemal „Evangeeliumi kohandamine majandusellu“ ja tähendas: „Jumalariigi kuulutamist on kristlikel sajandeil edasi kandnud Meie Isa palve „Sinu riik tulgu maa peale“¹⁰⁹⁾. Meie ajale on see kuulutus uuendatud Uue Testamendi õpetlikkude uurimustega, mis meid tagasi viivad algelistele Jeesuse mõtetele, ja minu arusaamise järgi on tänapäeva kirikute kohustuseks seda mõtet oma kuulutuste etteotsa seada. Kirikud peavad jutlustama, et püüe ideaalse inimliku ühiskonna poole pole sekundaarne, vaid puudutab ristiusu olu.“

Praktilise ristiusu maailmakonverents Stokholmis toob jõuliselt esile püüde jumalariigist arusaamise kohta. Hoolimata programmilisest piiritlest ristiusu praktilistele küsimustele ei piirdutud seal üksnes evolutsionaalsete tõlgendustega, vaid püüti tungida jumalariigi elu küsimusse. Arusaadavalt ei saa raketuskonverents niisuguseid küsimusi lõplikult lahendada, vaid seda viib edasi valitud praktilise ristiusu maailmakonverentsi teoloog-

¹⁰⁷⁾ A. Deissmann, lk. 148.

¹⁰⁸⁾ A. Deissmann, lk. 197 j.

¹⁰⁹⁾ Seob III palve lõppsõnad II palvega.

gide komisjon, kus eesistujaks on Adolf Deissmann¹¹⁰⁾. Tähtis on aga see jõulisus, millega konverents esile tõstis jumalariigi küsimuse ja millega 37 rahvuse esindajad seda üle maailma laiali kandsid.

Nii ei jäänud konverentsil algatatud mõtted Stokholmi, ka ei jäänud nad üksnes piiritleduks selle tööga, mis seal tehti, vaid vastavais komisjones jätkati seda tööd, nii puhtsotsiaalse kui ka teoloogilise tunnetuse alal. Sotsiaalsel alal tuleb mainida Genfis ellukutsutud „Kristliksotsiaalteaduste uurimisinstituuti“¹¹¹⁾, kus kristlikud kirikud aitavad oma kaastööga avastada maailma sotsiaalseid tarbeid ja rakendavad seal väljatöötatud meetodeid, kuidas kristlikud kirikud kõige otstarbekohasemalt suudavad realiseerida kristlikku ideaali inimkonnas. Nimetatud instituudil on osakonnad vastavais mais ja neil omakorda osakonnad üle maa, ja näiteks Londoni kristliksotsiaalteaduste instituudi juures on üheks osakonnaks ka „Jumalariigi liit“, mille ülesandeks on kaasa aidata Kristuse poolt kuulutatud jumalariigi realiseerimiseks maises eetilises mõttes¹¹²⁾. See uurimisinstituut on peale üksikute artiklite avaldanud sotsiaal-eetilise kogutöö¹¹³⁾, kus käsitletakse algkristluse, ortodokskiriku, vanakatolitsismi, luterluse, kalvinismi ja anglikanismi sotsiaal-eetilisi aluseid. Teine sotsiaalne tulemus on see, et hakati välja andma vastavasisulist kuukirja „Stockholm“, mis ilmub kolmes (inglise, prantsuse ja saksa) keeles ja arendab edasi konverentsil käsitletud küsimusi, eriti niisuguseid, mis puudutavad kristlikku elu ja tööd¹¹⁴⁾. Käsikäes «Life and Work» konverentsidega töötavad ka «Faith and Order» konverentsid.

Teoloogide komisjoni tööst oleksid suuremaina nimetatavad Briti-Saksa teoloogide konverentsid. Esimene peeti 2.—9. aug. 1927. a. 12 osavõtjaga Canterbury's, kus aineks oli „Jumalariigi olu ja selle suhe inimliku ühiskonnaga“¹¹⁵⁾. Ülesandeks oli Stokholmis algatatud jumalariigi küsimust puht-teoloogilisest seisu-

¹¹⁰⁾ Theologische Blätter, mai 1927.

¹¹¹⁾ Alfred E. Garvie, The Christian Ideal for Human Society, lk. 441.

¹¹²⁾ M. Spencer, The League of the Kingdom of God, 1930, lk. 3.

¹¹³⁾ Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, 1934.

¹¹⁴⁾ A. E. Garvie, lk. 441.

¹¹⁵⁾ Theologische Blätter, mai 1927.

kohast käsitleda. Selle konverentsi materjal on omakorda tõuget andnud rea üksikteoste kirjutamiseks jumalariigi üle¹¹⁶⁾. Teine niisugune konverents peeti 11.—18. aug. 1928. a. Wartburgis aine üle „Kristoloogia“. Kahe esimese konverentsi kokkuvõtteks on A. Bell ja A. Deissmann avaldanud teose „Mysterium Christi“. Kolmas konverents peeti Chichesteris 23.—28. märtsini 1931. a. ainel „Corpus Christi“¹¹⁷⁾, kuna neljas, mis oli kavatsatud pidada Saksamaal ainel „Püha Vaim“, on poliitiliste olude tõttu ajutiselt edasi lükatud.

Kokku võttes näeme, et uuema aja tunnetuses, elus ja töös tungitakse jumalariigi poole. Ühed püüavad seda kätte saada mõistusega, teised sügava usulise tunnetusega, ühed projitseerivad seda siia maailma, teised tulevasse; nii seisame tänapäev keset erinevaid vaateid, kuid ühise põhitunnetusega, et kord on Jumal kõik kõiges. Selles tunnetuses lõpetan käesoleva ajaloolise ülevaate, ühinedes Stokholmi komitee otsusega, kus öeldakse: „Kuigi kristlaste keskel ilmnevad tõsised erinevused, peavad nad püüdma koos töötada Jumala tahte realiseerimiseks. Meie võime erineda üksikeistest küsimuse vastamisel, kas üldse võimalik on seda maailma Jumala tahte kohaselt ümber kujundada ja muuta, kuid meie peame ühes olema selles, et me kui kristlased võitleme Jumala tahte eest. Võime erineda jumalariigi olust arusaamises, kuid peame ühinema ühiseks tööks, et täiduks kord paljude palve: „Sinu riik tulgu, Sinu tahtmine sündigu nii taevas kui maa peal“¹¹⁸⁾.

¹¹⁶⁾ Vt. Sissejuhatus.

¹¹⁷⁾ Theologische Blätter, juuni 1931.

¹¹⁸⁾ Pastoralblätter 1926, lk. 406 j.

II.

Süstemaatiline osa.

1. Jumalariigi mõiste olulisemaid jooni.

Kristluse jumalariigi õpetuse piibllilise osa ülesandeks oli pakkuda Pühas Kirjas leiduvat materjali jumalariigi küsimuse kohta. Ajaloolise osa püüdeks oli vaadelda piiblis leiduva materjali rakendamist tegelikku ellu ja üksikuid jumalariigi tõlgendamise katseid, mis olid tüüpilised teatud ajajärgkudele. Kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatiline osa, millele käesolevas käsitluses langeb pearõhk, kasutab eelmiste osade materjali ja tulemusi alustena, püüdes sellele üles ehitada õpetuslikku kokkuvõtet jumalariigist.

Süstemaatiline käsitlus arvestab jumalariigi mõiste olulisemaid jooni, nagu need on esile tõstetud piibllilises ja ajaloolises osas, arvestab seda, et käsitluses ei tule piirduda üksnes mõistete kritiseerimisega, vaid nende mõistete sisu leidmisega ja et usuliste mõistete sisu leidmisel on oluline usuelust arusaamine, et nende mõistete analüüsimisel mitte sarnelda isikuga, kes üksnes kuulumismeele järgi tahab otsustada kunstiteoste väärtuste üle.

Kristluse süstemaatiline käsitlus arvestab Püha Kirja kui norma normans'it, mil alusel iga teine norm on normeeritav. Iga õpetus on kristlusele väärtuslik niivõrt, kui see kooskõlas seisab Püha Kirjaga. William Temple¹⁾ oma teoses „Jumalariik“ väidab, et maailma progress on tuletatav kolmel joonel, milliste kohta arvab, et nende klassiline periood on minevikus. Ta ütleb, et ei tule kunagi siisugust aega, kus mõtteteadus mööda läheks kreeka klassilisest filosoofiast, kus õigusteadus mööda läheks rooma õigusesüsteemist või kus usuteadus võimalik oleks piibllita. Küll on ju võimalik, et aegade jooksul kreeka filosoofia ja rooma õigus relatiivselt klassilisteks jäävad, kuna kristlusele kui siisugusele osutub kõikidel aegadel Püha Kiri absoluutseks normiks.

¹⁾ W. Temple, The Kingdom of God, lk. 4 j.

Olulisemateks joonteks kristluses, mis juba sünoptiliselt evangeeliumes vahendab õpetust ja elu, on kujutus jumalariigist. Kristlus kui niisugune ei taha haarata ainult teatud elusuunda, ka mitte olla ainult õpetus, vaid olla kogu elu, haarata harmooniliselt kogu indiviidi. Kristluse seisukohalt sünnib kristlaselu jumalariigis, kus valitseb Jumala tahe ja peetakse tema käske. Kuid juba eelkristlikul ajal kulmineerus usuolu Messia ootuses. Eriti tugev oli see ootus just selle rahva keskel, kust tõusis Õnnistegija, järelikult ajaloolises mõttes on õige kristluse jumalariigi õpetuses minna tagasi alusteni, ja need peituvad formaalselt Vanas Testamendis²⁾. Küll oli selle mõiste olulisemaks jooneks sel ajajärgul veel poliitiline vaade, sest oodati rohkem välist vabastajat kui tõelist Õnnistegijat. Poliitiliste võõrvalitsuste surve ei suutnud lõplikult summutada selle rahva rahvuslikku omapära ja püüd iseseisvusele kestis läbi aastatuhandete. Jumalariigi poliitilise joone kõrval oli tugev prohvetite läbi edasikantud apokalüptiline joon. Oodati, et Jahve ise rajab oma rahvale riigi, mis oma funktsioonidelt erineb juba tavalisest riigimõistest. Selles riigis pidi esmalt valitsema õigus, mis vastab Jahve seadusile, ja õiguse valitsemine on omakorda tuletatav kahel joonel. Vanem vaade, et tulev kuningas on sõjamees, kes valitseb üle taastõusva maailma Taaveti troonilt Jeruusalemmas, on jõuliselt väljendatud prohvet Jesajal³⁾. Terve see prohvetlus oli suunatud Põhjariigi olustikku, sest mõeldi, et aeg on käes, mil Jahve oma õiguse maksuma paneb, tuleb Messias ja rajab oma riigi. Selle vaate tagapõhi oli poliitiline. Vabanemist kui niisugust ei järgnenud, vaid ka Lõunariik langes vangi, mille lõpuperioodil Deuterojesaja⁴⁾ pöördus Kyros'e kui Messia poole. Vangipõlvest vabanemine ei toonud endaga kaasa isegi prohvetluse töötuste täidumisi, vaid oli veel rida raskusi, mis hiljemini kulmineerusid tagakiusaja Antiochos Epiphanese isikus, kelle valitsuse ajal templiteenistus katkestati ja templisse asetati Zeusi kuju. Siia kuulub Taanieli visioon väikesest sarvest⁵⁾. Elav oli tol korral küsimus, milline on Jahve vastus Antiochosele? Taaniel võtab Jahve vastuse kokku mõistesse kohus, mis algab

²⁾ B. Webb, Problems in the Relations of God to Man, lk. 62 j.

³⁾ Jes. 9, 2—7.

⁴⁾ Jes. 45, 1.

⁵⁾ Taan. 9, 31.

siis, kui tuleb Inimese Poeg, kelle valitsus on igavene ja kelle riigil ei ole otsa ⁶⁾).

Taanielis toimub järsk pööre tuleva kuninga isikus. Vabas-taja ei ole enam maine kuningas, Taaveti järglane, vaid on transtsendentne isik, kes tuleb taevasist kõrgusist. Poliitiline probleem oli iisraeli rahvale kasvanud üle pea, ei nähtud enam vabanemisvõimalusi rahva ja Jahve koostöös, vaid Jahve üksi pidi oma rahva vabastama. Nii muutus poliitiline jumalariigi aspekt apokalüptiliseks; riik, mille rajamist alul loodeti poliiti-lisel ja sõjalisel jõul, muutus Inimese Poja poolt rajatavaks imeakti läbi.

Poliitilise ja apokalüptilise jumalariigi võitluste ajajärgus astus üles Jeesus Kristus. On täiesti arusaadav, et rahvas, kes ootas Messiat ja Kristuses nägi selle ilmumist, ühendas tema isiku tulemisega mõlemad jumalariigi olulisemad jooned. Selle-pärast on püütud ka väita, et Jeesus oma ütlusis jumalariigist räägib kahesel joonel: jumalariik on otseselt ligi, seoses Inimese Poja tulemise ja maailma lõpuga ⁷⁾, ja teiselt poolt jumalariik on midagi graduaalselt, salaja kasvavat ja keegi ei võigi teada, kuidas see sünnib ⁸⁾. Neid Jeesuse vaateid ei tule võtta alterna-tiividena, vaid silmas pidada, et Jeesuse ütlused jumalariigi tule-mise kohta on rohkem prohvetlikud väljendised kui proosalised ütlused. Tabav on J. M. T o m p s o n i ⁹⁾ väljendis: „Jeesus ei olnud teoloog“, tema ülesanne ei olnud üksi rahuldada akadeemiliste peade spekulatiivseid uurimusi, vaid rääkida tolle-aegses keeles ja vihjata, kuidas tema õpetus on maailmale hapu-taignaks. Järelikult võivad teised Jeesuses ühendada vasturääki-vaid jumalariigi kujutlusi, Jeesus aga ise, kes hiljemalt risti-misest peale kindel oli enda messia-teadvuses, ei kanna endas enam vasturääkivust. Tema võitles läbi neist vasturääkivusist oma kiusatusis ¹⁰⁾, milledest esimeses oli võitlus oma inimliku loomusega, kasutada Messia jõudu oma huvides, teises kiusa-mises oli Luuka järgi võitlus poliitilise vaate vastu ja kolmandas oli tegemist apokalüptilise ootuse täidumisega. Algusest peale

⁶⁾ Taan. 7, 8—10; 13—14.

⁷⁾ Matt. 10, 23; Mark. 9, 1.

⁸⁾ Luuk. 17, 20; Mark. 1, 26. 27.

⁹⁾ J. M. T o m p s o n, Jesus according to St. Mark, lk. 185.

¹⁰⁾ Matt. 4, 1—11; Luuk. 4, 1—13.

eitas Jeesus sisuliselt Vana Testamendi olulisi vaateid jumalariigile ja nägi enese tulemise põhjuse jumalariigi rajamises. Jeesus tuli jumalariiki kuulutama, ja alul paistab, et ta oli ainult selle kuulutaja. Siit aga tekib küsimus: mis eristas Jeesust siis tema eelkäijast Ristija Johannesest ja tema tõlgendajast Paulusest? Jeesus pidi olema rohkem kui jumalariigi kuulutaja. Markuse¹¹⁾ evangeeliumi allikail tõusis algusest peale Jeesuse vastu opositsioon, nimelt tema jüngrite paastumise ja sabati pühitsemise küsimuses. Opositsiooni süvenemine ja graduaalne kasvamine sundis Jeesust tagasi vaatama oma tööle, ja ses mõttes on räägitud tähendamissõna külvajast.

Kasvava opositsiooni tulemusena on Jeesus kutsunud ka oma jüngrid, et need võiksid olla temaga. Ta ei jutlustanud enam nii sageli rahvahulkadele, kes teda tahtsid kuulda, vaid rohkem neile, kes olid võimelised tema kuulutamist vastu võtma, midagi kinni püüdma tema vaimust¹²⁾. Kui Jeesus oma jüngrid küpsiks pidas enese mõistmiseks, siis esitas ta neile küsimused: „Keda ütlevad inimesed mind olevat?“ ja „Keda ütlete teie mind olevat?“¹³⁾. Peetruse tunnistus: „Sina oled Kristus“ tõi pöörde Jeesuse tegevusse, sest ta uskus, et jüngrid olid teadlikud sellest, mida ei ole ilmutanud liha ja veri, vaid Isa, kes taevas on. Jeesus lootis ka jüngrite teadlikkusele ses mõttes, et ta ei ole ainult jumalariigi kuulutaja, vaid on selle riigi kuningas. Johannese evangeeliumis ütleb Jeesus korduvalt, et tema tund ei ole veel tulnud, kuid nüüd on see tund tulnud, kus jüngrid teda on tunnustanud. Tema surm ei tingi nüüd enam kristluse kokkuvarisemist ja ta läheb edasi, et viia lõpule suurt messialist ülesannet, rajada oma riik. Ta õpetas oma jüngrid nüüd selles, et Inimese Poeg peab kannatama, mis ei tähenda poliitilist ega apokalüptilist maailma äravõitmist, vaid küll jumalariigi rajamist ja kohtumõistmist. Kristus oma elu ja õpetusega ei suutnud rahvast veenda Isa riigi rajamises, seepärast apelleerib ta nüüd oma surmale. Kristuse surm on ühe suurema prohvetluse-peatüki täidumine¹⁴⁾, kus Ebed-Jahve meie haigused enese peale on võtnud ja kõik meie

¹¹⁾ Mark. 2, 18 — 3, 6.

¹²⁾ Burkitt, The Gospel History and its Transmission, lk. 93—98.

¹³⁾ Mark. 8, 27—34; Matt. 16, 13—24.

¹⁴⁾ Jes. 53.

valud kandnud. Kristus näeb kohe, kuidas kiusaja nüüd enam temale ei ligine, vaid Peetrusele, ja Jeesus mõistab seda hukka. Ka Sebedeuse poegade küsimus liigub kiusatuste joonel. Jeesus eristas enda poolt rajatava kuningriigi kõigist teisist kuningriigist, üteldes: „Need, keda paganate ülemaiks peetakse, valitsevad nende üle, ja suured nende seast tarvitavad oma võimust nende vastu; aga teie juures ei pea see mitte nõnda olema, vaid kes teie seas suureks tahab saada, see olgu teie teenija. Sest Inimese Poeg ei ole tulnud ennast laskma teenida, vaid ise teenima ja oma hinge andma lunastamise hinnaks paljude eest“¹⁵⁾. Kristus ise on siin Inimese Poeg, kes kogub kõik rahvused, valitseb kõikide üle, ja see valitsemine on igavene.

Sakaria prohvetlus täidus Jeruusalemma sissesõidul¹⁶⁾, kus Jeesust peeti Taaveti Pojaks. Ülempreestrile vastas ta küsimusele: „Kas sina oled Kristus, kiidetud Jumala Poeg?“ — „Jah, olen! Ja teie peate nägema Inimese Poja istuvat Jumala väe paremal pool ja tulevat taeva pilvedega!“¹⁷⁾. Neid Jeesuse sõnu ei tule mõista literaalselt, vaid oma kannatuses on ta istunud Isa paremale käele ja on juutidele, kes ootavad Inimese Poja tulemist pilvedel, pahanduseks, et ristilöödud kurjategija on nende prohvetluse täide viinud, ja kreeklastele jõleduseks, et ristilöödud inimene on elu Issandaks. Paulus¹⁸⁾ väljendab seda mõtet järgmiselt: „Meie kuulutame ristilöödud Kristust, juutidele pahanduseks ja kreeklastele jõleduseks, aga neile, kes kutsutud, niihästi juutidele kui kreeklastele kuulutame meie Kristust, Jumala väge ja Jumala tarkust.“

Kristusele ei ole jumalariigi olulisemaks jooneks poliitiline ega apokalüptiline joon, vaid oma isikuga selle kuulutamine ja rajamine. Kristusel oleks olnud võimalik täita rahva poliitilisi ootusi ja võitja sõjamehena teha rahvad alistuvaiks Jahve käskudele. Samuti oleks olnud võimalik täita rahva apokalüptilist ootust, paludes Isalt kaksteist leegioni ingleid, ja sundida rahvast uskuma tema jumalikku ausse. Kuid ei üks ega teine tee poleks Kristust teinud kuningaks inimeste südameis. Kristus jumalariigi rajajana on kõikvõimsa riigi alustaja, valitseja inimeste

¹⁵⁾ Mark. 10, 42—45.

¹⁶⁾ Sak. 9, 9; vrd. Matt. 21, 1—9; Mark. 11, 1—10.

¹⁷⁾ Mark. 14, 61. 62.

¹⁸⁾ 1. Kor. 1, 23. 24.

südamete ja tahte üle, mida ei saa sundida, vaid mida saab võita ja ainult võitmise järel saab valitseda. Kristus võitis maailma oma armastusega ja ses piirita armastuses, kus Kristus ohvris oma elu teiste eest, rajas ta oma riigi. Valitsemine ses riigis sünnib jumalariigi õiguse järgi, mis peitub usus, lootuses ja armastuses. Kohustuseks ses riigis on jumalariigi õiguse taganõudmine. Nii on Kristuses jumalariigi olulisemaid jooni: selle riigi kuulutamine, rajamine ja olemine Kuningaks.

Jumalariigi mõiste olulisemaid jooni ajaloolisest arengust alla kriipsutades olgu tähendatud, et apostlikul ja pärastapostlikul ajajärgul nihkus rõhk Jeesuse kuulutuselt tema isikule, seega ka jumalariigi küsimuses, mis pidi algama Kristuse paruu- siaga, langes rõhk entusiastlikule joonele. Usuline motiiv oli kandvaks jõuks esimesel sajandil, kuna teisel sajandil paruu- sia ootus nõrgenes ja jumalariigi entusiastliku joone kõrvale astus moralistlik, nagu seda rõhutasid kirikuisad ja apologeedid. III sajand raskete usuliste tagakiusamistega elustas entusiasmi, mis aga neljandal sajandil, ristikiriku Rooma ristikirikuks muu- tumisega uuesti alla suruti. Riigikiriku ajajärgu jumalariigi olulisemaks jooneks on vahekorra lahendamine kiriku ja riikide vahel. Kristluse mõttes lahendas küsimuse veel kirikuisa Augus- tinus, kes oma varieeruva kirikumõistega — *communio externa*, *communio sanctorum*, *numerus praedestinatorum* — veel jumala- riigi vaimse joone alal hoidis. Vastavalt kiriku mõistele hinda- vad Augustinust niihästi katoliiklased kui ka luterlased ja refor- meeritud, sest igäüks leiab tema kiriku mõistes selle olulise joone, mida tahetakse rakendada jumalariigile. Ekklesiastilise jumala- riigi joone rõhutamine, mis tugevalt esile tõuseb keskajas, algas juba Rooma paavstluses Leo I ja Gregorius I-ga. Hiljemini selt- sis ekklesiastilise joonega ka hierarhiline joon, mis kulmineerus keskaja teokraatias. Teine jumalariigi olulisemaid jooni keskajast on imperialistlik joon. Mitte üksnes paavstlus ei pretendeerinud jumalariigi rajamisele maa peal nähtava katoliku kiriku vormis, vaid jumalariiki tahtis rajada nähtaval kujul ka Püha Rooma Saksa riik Friedrich Barbarossa isikus. Korduvalt esines kesk- ajal nende kahe täieliselt erineva jumalariigi realiseerimise katse vastu opositsioon, mis kehastust leidis munkluses. Hiljemini esines aga ka munklus iseseisva püüdena, keskaja kloostreis organiseerida jumalariiki. Kõik need erinevad jumalariigi reali-

seerimise katsed keskaja lõpu poole varisesid kokku, paavstlus langes oma haritipult ja esindajad viidi Avignoni vangis, keiserlus nõrgenes ja kloostritel oli küllalt tegemist oma sisemiste tülidega. Kuigi paavstlus peale „paavstide Paabeli vangipõlve“ uuesti kosus, ei rääkinud ta enam kahest valgusest ja kahest mõõgast.

Reformatsioon kasvas välja inimese seesmisest püüdest iseisvusele ja omas seepärast ka jumalariigi küsimuses uue seisukoha, kui oli keskajal. Immanentne jumalariigi kujutelu muutus transtsendentsemaks, nähtav jumalariik muutus nägematuks, väline jumalariik muutus vaimsemaks. Kindlat jumalariigi õpetust reformatsiooniaeg ei pakkunud, vaid purustas vana, kesk-aegse ekklesiaatilise ja imperialistilise vaate. Vastureformatsiooni periood oli reform nähtavale katoliku kirikule, mida edasi viis tridentinum ning jesuitism ja mis kulmineerus Vatikani infalliibluse dogmas, mille järgi paavst on universaalpiiskopp.

Uuema aja tunnetuses on jumalariigi küsimuses seisukohti võtnud ka filosoofid. Nad on küsinud jumalariigi aluste järele, et kuidas sellest suhtepunktist kas projektiivselt või panteistlikult seisukohta võtta seni tuntud maailmavaadete revideerimisel. Selliseks jumalariigi aluseks ongi Leibnizile jagamatu, lihtne monaad või Teichmüller'ile substantis. Usulises tunnetuses ja teoloogias on jumalariigi olulisema joonena rõhutatud Jumala armastust ja ka maise elu tasapinna läbilõiget jumaliku tasapinnaga. Nende kahe tasapinna lõikejoon Jeesuse Kristuse lihakssaamisega on jumalariik. Pärast maailmasõja sündmust on ka sotsiaalses tunnetuses rõhutatud jumalariiki. Rida rahvusvahelisi konverentse on sõelunud jumalariigi küsimust, isegi Rahvasteliit rahuaate teenijana on ühenduses sama küsimusega. Kirikute kaudu levitav sõprus, antimilitaristlik kirikuõpetajate liit, rahvusvaheline lepitusliit, elu ja töö, usu- ja korraldus-konverentsid puudutavad jumalariigi küsimust. Sotsiaalteaduste Uurimise Instituut on ellu kutsunud isegi „jumalariigi liiga“, mille ülesanne on jumalariigi levitamine, kuid kõigi nende mitmesuguste püüete keskel on reformatsioonist peale tugev püüd tagasi allikaile. Kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatilise osa tsentrumiks on Jeesuse Kristuse enese vaade jumalariigile. Ütlused taevariik, jumalariik, Jumala valitsemine on tal sagedad, ta vihjab neile kui tõotatud ja oodatud nähtusile, mis aga alles tema isikus ja töös on saanud reali-

teediks. Käesolev käsitus tahab pakkuda seda, mida Jeesus õpetas jumalariigist, selgitada jumalariigi olu ja õigust, sest jumalariik on suurus, mille poole püüavad kõik rahvad ja mida Jeesuse enese ütluse järgi tuleb kõige enne taga nõuda. Seada üles küsimus selle tõotatud riigi rajamise ja rajaja kohta: kas mõiste jumalariik on ainult terminus technicus, mis on üle võetud vanast maailmast, või on see uus vaimne elu uues maailmas? Püüda selgitada, väljudes jumalariigi rajaja seisukohast, igivana küsimust: kas on jumalariik oleviku või tuleviku suurus ja kas nende kategooriate tarvitamine jumalariigi kohta on õigustatud, kas õigustada siinkohal Anglo-Ameerika aktivismi või Saksa kvietismi¹⁹⁾, mis isegi üles tõsteti 1925. a. Stokholmi praktilise ristiusu konverentsil²⁰⁾. Püüda näidata Jeesuse õpetuse valgusel jumalariigi ettevalmistamise ja sinna sissepääsu küsimust, Jeesuse enese suhtumist jumalariigisse ja lõpuks kokkuvõtet teha jumalariigi suurusest ning aulikkusest.

¹⁹⁾ A. E. Garvie, *The Christian Ideal for Human Society*, 1930.

²⁰⁾ G. K. A. Bell, *The Message of the Universal Christian Conference on Life and Work*, 1926.

2. Jumalariigi õigus.

*Ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*¹⁾, ütleb Jeesus mäejutluse teise peatüki lõpus oma kuula-jaile, andes seega jumalariigis õigusemõistele fundamentaalse tähenduse. Ei ole siin koht analüüsida *δικαιοσύνη θεοῦ* küsimust, vaid ainult püüda kindlaks määrata õigusemõiste olu Jeesuse õpetuses jumalariigi kuulutuse suhtes²⁾.

Kristluse õigusemõiste vaatlust võib üldiselt jagada kahte ossa: negatiivne ja positiivne. Negatiivne vaade sisaldab endas judaismis maksva õiguseidee kriitika, sest Juuda tollekordne vaim ei olnud ses suhtes tabula rasa. Seal oli maksvusel täpselt ja kindlalt väljatöötatud teotsemissüsteem, seaduse õiguse ning autoriteediga, ja igaüks, kes tuli oma õpetusega, pidi seda võrdlema kehtivaga ja astuma poleemikasse selle eksikülgede vastu. Jesajast kuni Ristija Johanneseni juhtisid prohvetid iisraeli rahva tähelepanu nende kõlblatele eksimustele, ükskõik kas need peitusid järeletehtud vagaduses või avalikus jumalasalgamises. Ristija Johannese ettekuulutuse järgi pidi ilmuma Jeesus, hoides käes visklabidat, millega eraldab ohakad nisudest. Jumala ainusündinud Pojana kandis Jeesus Kristus endas täiust, religioosset puhtust jumaliku iluna inimeste silmade ette. Tal oli hale meel inimeste hädest, ta ei olnud üksiklane, kellele on tähtis ainult oma mina ja keda ei huvita teiste elusaatus, vaid ta tundis vastutust Jumala Pojana maailma pärast³⁾. Ta kutse oli olla eluvalguseks maailmale, kelle poole tohtisid inimesed üles vaadata, üteldes: „Juhi meid õiguse teeradadele ja hoia meid eemale eksi-

¹⁾ Matt. 6, 33.

²⁾ Die Religion in der Geschichte und Gegenwart², 1930, art. „Gerechtigkeit Gottes im A. T. und Judentum“, „Gerechtigkeit Gottes im N. T.“, „Gerechtigkeit des Menschen“.

J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. „Righteousness in the O. T.“, „Righteousness in the N. T.“.

³⁾ J. Stalker, The Ethic of Jesus, lk. 46.

tustest“⁴⁾. Jeesus oli teadlik juutidel kehtivast fariseismist, mille vastu ta avalikult ja tõsiselt üles astus. Ta vaatas kehtiva õiguse süsteemile kui paratamatule halvale, üteldes: „Kui teie õigus ei ole ülem kui kirjatundjate ja variseride oma, siis ei saa teie mitte taevariiki“⁵⁾. Ta mainis selle põhjustena enese ülihinnaangut, avalikku arvamist, nagu näiteks: „Aga kõik oma teod teevad nad, et neid inimestest peab nähtama, sest nad teevad laiad oma mälestusmärgid ja teevad oma riiete palistused suured, nad armastavad ülemat otsa lauas võõraspidudel ja esimesi pinkisid kogudusekodades ja teretamisi turgude peal, et neid inimestest hüütaks: Rabi, rabi“⁶⁾.

Jeesusel oli kindel otsus oma kaasaegsete religioosse ja moraalse elu kohta. Ta tõi esile variseritüübi, kes ise ennast puhtaks peab, kes tänab Jumalat, et ta ei ole riisuja, ülekohtune, abielurikkuja, vaid kes paastub ja annab kümnist⁷⁾. Oma anti-variserilise kõne algas Jeesus sõnadega: „Moosese aujärje peal istuvad kirjatundjad ja variserid, seepärast kõik, mis nad teile iial võtavad ütelda, et teie peate pidama, seda pidage ja tehke, aga nende tegude järele ärge tehke“⁸⁾.

Olgu lubatud selgituseks tuua mõned laused *Pirke-Aboth*⁹⁾: „Mooses võttis Siinai mäel vastu toora, andis selle edasi Joosuale, Joosua andis kohtumõistjatele, kohtumõistjad prohvetitele ja prohvetid suure sünagoogi liikmetele.“ Viimased rõhutasid kolme asja: „Ole järelemõtlik otsuseis, võida juurde õpilasi ja kaitse igal juhul seadust.“

Need kolm lauset vihjavad juuda isade ütlusile: „Iga otsuse tegemisel kaalu järele, kas seadus seda lubab või keelab, õpeta niipaljudele kui vähegi võimalik seaduse tundmist; seadustele arva juurde täiendavad määrused, mis on kaitseks seaduste rikkumisele, olgu see teadmatusesest või sihilikkusest“¹⁰⁾.

⁴⁾ A. Bruce, *Christ's Teaching according to the Synoptical Gospels*, lk. 188.

⁵⁾ Matt. 5, 20.

⁶⁾ Matt. 23, 5—7.

⁷⁾ Luuk. 18, 11. 12.

⁸⁾ Matt. 23, 2. 3.

⁹⁾ Viie-peatükiline tähtis raamat *Mishnah's*, mis sisaldab vanema kollektsiooni rabinismi eetilisi maksime ja aforisme. Vt. *The Jewish Encyclopedia*, art. „*Pirke Aboth*“.

¹⁰⁾ Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, 1899, lk. 3, 6.

Iseendast mõistetatavalt ei võitle Jeesus siin õigusesüsteemi aluse, n. n. Moosese käskude, vaid nende tõlgendamise vastu, sest vanas maailmas oli ju nii, et kirjatundjad valmistasid seaduse koopiaid, hakkasid hiljemini neid ka seletama. Targaks peeti seda, kes tundis seadust ja võis seda parajal kohal tsiteerida. Nõnda kasvasid välja rabiini koolid, kus rabi oli koolijuhiks. Ta võis korraga olla rabi, kirjatundja, variser — kõik ühes isikus koos.

Erilist hoogu seaduse tõlgendamisele andis Esra, Nehemia ja neile järgnev ajajärk. Võib nentida asjaolu, et juba Jeesuse päevil oli isegi iga väiksemgi nähtus piiriteldud rea seaduste, määruste ja ettekirjutustega. Lightfool¹¹⁾ tähendab, et seda liikumist võib nimetada kirjatundjate-seadustikuks, mis on raskeks ikkeks juba inimeste mõtlemisele, mitu korda siis rohkem veel käitumisele. Nagu igas seadustikus, oli arusaadavalt ka Moosese selges käsuseadustikus rida kahemõttelisusi ja eba-kindlust, mis osutuski variseride ja kirjatundjate uurimisalaks.

Võtame näitena kümnis-seaduse. Aja möödumisega tulid juudalased ikka rohkem arvamisele, et neilt nõutakse valjumat sõnakuulmist. Nad maksustasid kümnis-seaduse alusel uusi alasid, mis Moosese statuut oli jätnud lahtiseks, nii isegi mündi, tilli ja köömne¹²⁾.

Teise näitena võiks nimetada Deuteronomiumis¹³⁾ leiduva ütluse tõlgendamisi. Täpses mõttes ei sisalda see Püha Kirja koht endas käsuseadust, vaid on ennem mingi prohvetlik nõu-
anne. Kirjatundjad tõlgendasid seda ütlust aga tähttäheleiselt ja tuletasid seaduse n. n. Shema, — nii on esimene sõna heebrea tekstis, mida peab kordama igal hommikul ja õhtul. Siis tekki-
sid suured vaidlused küsimuste ümber, millal täpselt algab hommik. Ühed ütlesid, et hommik algab siis, kui saadakse eris-
tada sinine värv valgest, teised — siis, kui saadakse eristada
sinine värv rohelisest. Ka õhtu kindlaksmääramisega ei olnud
asi kerge, lepiti vaid kokku, et õhtu tulemise tunnusmärgiks on
tähed taevas. Rabidele oli see aga tähtis küsimus, mitu tähte
teevad öö. Keegi kuulus rabi tähendas, et kui on näha ainult
üks täht, siis on veel päev, kui on näha ainult kaks tähte, siis on

¹¹⁾ Lightfool, Horae Hebraicae, notes on Matt. 23.

¹²⁾ Matt. 23, 23.

¹³⁾ Deut. 6, 4. 5.

asi kahtlane, sest esimest tähte ei saa kaasa lugeda, kui aga on kolm tähte näha, siis on kindlasti õhtu ¹⁴⁾).

Mainitud näiteist on selge, millist elu klammerdamist tähendas selline Püha Kirja tõlgendamine ja kui palju üksikmäärusi see esile kutsus. Suudame vaevalt endile ette kujutada rabide ettekirjutiste koormavust neile, kes rabidele sõnakuulelikud olles tahtsid üles otsida oma Isa taevas ¹⁵⁾. Jeesus vihjas sellele ütluses: „Nad seovad rasked koormad ja panevad need inimeste õlgadele“ ¹⁶⁾, ja võrdles seda enda suhtes: „tema ike on hea ja tema koorem on kerge“ ¹⁷⁾. „Rabide ike on väljakannatamatu, nende seaduskohustuste koorem on raske. Jumalaga rahu, puhkus, vabadus, kui astute nende kooli. Päikeseta süngus, lootusetä orjus, südametunnistuse ja mõistuse lõppematu pettus on nende õnnetute õpilaste saatus. Tulge minu juurde, kes teie väsinud olete sellisest saatusest, tulge ja võtke rahu, sest minu ike on kerge ja käsud, mida õpetan, on head“ ¹⁸⁾. Jeesus pakkus vabanemist vaimsest türanniast, mille all ei kannatanud üksnes õpilased, vaid ka kirjatundjad ise olid oma süsteemi vabad orjad, kes tarvitasid vägivalda teiste südametunnistuste kallal. Ühelt poolt on nad kahjatsuse, teiselt poolt hukkamõistmise väärt. Ka Jeesus tundis seda, kui ta nimetas käsuõpetajaid pimedaks pimedate juhtideks ¹⁹⁾, kustpeale predomineeris temal terav toon nende vastu ²⁰⁾.

Kuid nagu tavaliselt, kui koorem muutub liiga raskeks, ülekoormus järjest suureneb, hakatakse loomusunniliselt abi otsima. Kus seadused tungivad omavahelise läbikäimise pisiasjusse, seal hüljatakse neid. Nii juhtus see ka rabinismiga, mille statuut oli koormav. Seaduseandjad olid tol korral ise parimad eksperdid neist kõrvale kalduma; sellepärast ei tule imestada, kui Jeesus tähendas, et rabiini seadusetegijad on suurimad seadusemurdjad ²¹⁾. Huvitav vaade on E d e r s h e i m'il ²²⁾, kes võrdleb

¹⁴⁾ P. M. S c h w a b, Le Talmud de Jérusalem, "Traité Berakhoth".

¹⁵⁾ P. M. S c h w a b, Le Talmud de Jérusalem, köide I—IX.

¹⁶⁾ Matt. 23, 4.

¹⁷⁾ Matt. 11, 30.

¹⁸⁾ Scott, Christ's Teaching, lk. 195.

¹⁹⁾ Matt. 15, 14.

²⁰⁾ Matt. 23, 16. 19. 24. 26.

²¹⁾ Matt. 23, 4.

²²⁾ E d e r s h e i m, Life and Times of Jesus the Messiah, lk. 314.

kirjatundjaid jesuiitidega, kes meisterlikult oskavad endid vabastada neist kohustusist, mida nad teistele peale panevad. Oma kõnes variseride üle tsiteerib Jeesus mõned juhud nende silmakirjalisest kasuistikast ühenduses vandeküsimusega ²³). Veel teravamaid kohti leidub Talmudis ²⁴). Olgu selgituseks toodud ainult üks koht ja nimelt, mis puudutab sabati käsku, sest see omas rabide õpetuses kõige rohkem üksikmäärusi, näiteks töötoidu, jalutuse jne. kohta. Jeesuse jüngerite viljapeade katkumisele vaadati kui patule sabati käsu vastu, sest see oli ühenduses masindamisega. Rätsep ei tohtinud välja minna nōelaga sabati eelõhtul, sest halvemal juhul võis ta selle unustada ja kanda seda endaga ka sabatil. Samal põhjusel ei tohtinud sabati eelõhtul kirjatundja enam välja minna sulepeaga kõrva taga. Inimene ei tohtinud sabatil kanda sandaale, mis ömmeldud nōelaga. Vaidlusalune oli aga küsimus, kas lombak tohib sabatil kanda puujalga. Asja tohiti liigutada majas ühest otsast teise, avalikus kohas aga mitte üle 4 küünart ²⁵). Mishnah's aga leidub juba terve rida kergendusi, eriti mis puutub sabati jalutuskäikudesse ja asjade distantssisse. Rabid nimetavad seda „erub(in)'iks“ ²⁶), mille järgi nad eristavad kolm liiki kohti: a) erakohad (reshut ha-yahid), b) avalikud kohad (reshut ha-rabbim) ja b) tänavate nurgad, põlluääred jne. (karmelit). Kui rida maju on ümber piiratud valliga, siis on see erube hazerot. Kahe osalist sabati jalutuskäiku nimetatakse erube tehumin'iks. Kehtis määrus, et sabatil ei tohtinud inimene jalutada kaugemale kui 2000-sammulise raadiuseni oma kodust. Kui nüüd taheti kaugemale minna, siis erubin õpetas seda ja nimelt järgmiselt: Eelõhtul pidi inimene panema maha toite umbes 2000 sammu kaugusele. Sabatil võis minna toiduni, süüa seal, seega oli see ta uueks koduks (erube tehumin) ja ta võis veel 2000 sammu edasi minna, ja nii oli õieti ületatud sabati käsk selles suhtes. Tagasi ta jalutas sama võttega ²⁷).

²³) Matt. 23, 16—22.

²⁴) P. M. Sch w a b, Le Talmud de Jérusalem IV, lk. 1—192, “Traité Schabbath”.

²⁵) P. M. Sch w a b, lk. 18.

²⁶) The Jewish Encyclopedia, art. “Erub”, lk. 203—205.

²⁷) P. M. Sch w a b, Le Talmud de Jérusalem IV, lk. 193—206, “Traité Erubin”.

Massi möödahiilimisele rabide määrustest ei vaadatud kui suurele kuritööle; halvem oli aga konsekvents, mis nähtavale tuli, et neile järgnes Jumala käskude hooletussejätmine ja nende vastu patustamine. Rabinism klammerdas seadusi, ja viimaks jäi ainult tühi klamber. Isegi nii kaugele mindi, et seaduse kuritarvitamine, pettus leidis avaliku arvamise poolt õigeksmõistmist, tunnustati avalikult traditsiooni üleolekut seadusest. Seadust võrreldi soolaga, traditsiooni pipraga, seadust veega, traditsiooni viinaga²⁸⁾. Seaduse enda teadmist ei peetud nii tähtsaks kui traditsiooni, sest viimase tundmine oli otse kohustus ja voo-
rus. Jeesus vihjas sellele pahele, kui ta rääkis variseride kümnis-
maksust, mida need tähtsamaks pidasid kui kohust, halastust ja usku²⁹⁾. Ta rõhutas eriti seda joont, kus traditsioon tahtis kõr-
vale suruda Jumala käske, kus ohvriannid, mis variseride seatud, tähtsamaks osutusid kui Jumala käsusõnad³⁰⁾.

Oma olus ja tendentsis sugulane eelmainitud pahega oli fari-
seismi eksternalism, mis peitus selles süsteemis endas. Kogu
tähelepanu oli seotud väliste määruste külge, mis tingis rabiini
õigusnõuete täitmisi; sel alusel oli inimesel võimalik vaadata
endale ja teistele kui „õigetele“, kuna ta oma vaimus ometi oli
kaugel Jumalast ja headusest. Nagu kirjatundjate käsud viisid
inimesi Jumala käskude unustamisele, nii nende välised määrused
viisid inimesi südametunnistuse õigete tunnete tagaplaanile ase-
tamisele. Kirjatundjate õiguse tõlgendamisega seltsis madal
affekt. Jeesus vihjas sellele nähtusele, võrreldes kirjatundjaid ja
varisere lubjatud haudadega, mis on väljast nägusad, aga seest
täis surnute (luid ja kõike rooja³¹⁾), ja nendega, kes karika ja
vaagna välispidi puhtaks teevad, kuna see seestpidi on täis riisu-
mist ja prassimist³²⁾.

Need ütlused tunduvad valusaina, kuid nad olid õiged. Va-
riseride õiguse eksternalismi all kannatas inimkond kui võõra,
vale vaimu all. Silmapaistev oli eriti nende silmakirjateenimine,
millele Jeesus tähendas juba mäejutluses, kõneldes almusest,
palvest ja paastumisest³³⁾. Iseloomustav kogu rabiini süs-

²⁸⁾ Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, lisa XVII.

²⁹⁾ Matt. 23, 23. 24.

³⁰⁾ Matt. 15, 4—6.

³¹⁾ Matt. 23, 27.

³²⁾ Matt. 23, 25. 26.

³³⁾ Matt. 6, 1—18.

teemi kohta oli just see „inimestest nägemine“. Kirjatundjate seadustiku järgi põhjenes see aga vanemate traditsioonidel ja oli ses mõttes isegi vooruseks ³⁴⁾. Kirjatundjad õigustasid endid ise inimeste ees ja otsisid üksteisele au, mis neil ka tõesti õnnestus, sest nende imestamine ja meelitused osutusid päevaküsimusteks. Õpilased austasid oma õpetajaid, hüüdes neid rabideks ja nende ütlosti oraakli ütlusteks, saades vastutasuks heatahtlikke naeratusi. Nii võrsus juba maast madalast rabinismi õhkkonnas egoism, sest inimene, kes armastab teiste kiitust, armastab iseennast. Et saada väljapaistvalt „õigeks“, selleks pidi inimene oma arvamisis ja teotsemisis olema ekstremist. „Mida suurem absurdsus, seda suurem pühadus“ ³⁵⁾, ütleb prof. Bruce rabide kohta. Jeesus puudutas seda joont tähendamissõnas „variser ja tõlner“ ³⁶⁾, et näidata, kuidas kujuteldi veel Jeesuse päevil enda vabadusest arusaamist. Fariseismi tüüpiline representant tänab Jumalat, et ta on hea inimene, loendades oma voorusi, kus eriti silma paistab täpsus paastumises ja kümnises.

Olgu lubatud nimetada variseride õiguse viimase joonena halvaks panu teiste kohta, sest põhimõtteks oli — teiste alandamisega iseendid ülendada ³⁷⁾. Tol korral oli iseenesest arusaadav, et variseridel oli halb arvamine „patuste ja tõlnerite“ kohta, ja seda kandsid nad üle kogu paganlikule maailmale, mis nende arusaamise järgi oli täis tumedust ja mustust. Variseride meelest olid „patused ja tõlnerid“ kõikide pattude kehastajad. Variserlik partei pilkas Jeesust ennast, üteldes: „ta on tõlnerite ja patuste sõber“, mis oma olus sisaldas kõige halvema mõtte, mida nad võisid ütelda tema kohta.

Jeesus vihjas sellele ülemeelsusele, ülbusele, tähendades enda kohta, et ta on „tasane ja südamest alandlik“ ³⁸⁾. Jeesusel oli oma südames kahju kõrvalejäetud rahvahulgast, kes oli nagu kari karjaseta, ja õige karjasena ütleb ta: Tulge minu juurde kõik, kes teie koormatud olete, kas avaliku arvamise halvaks-

³⁴⁾ Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, lisa XI ja XVI.

³⁵⁾ Bruce, *Christ's Teaching...*, lk. 201.

³⁶⁾ Luuk. 18, 9—14.

³⁷⁾ J. Hastings, *Dictionary of the Apostolic Church*, art. „Righteousness“.

³⁸⁾ Matt. 11, 29.

panust, sotsiaalsest langusest või patust; tulge minu juurde, sest ma ei ole ülemeelne, nagu need targad ja pühad, kes teid põlgavad ja halvaks panevad. Kui rumalad ja patused tulge minu juurde, sest ma olen tasane ning alandlik südamest ja ei heida teid mitte välja ³⁹⁾).

Selline oli rabide vaimuvili: juuksekarva lõhkamine, egoism, enese ülihinnang, teiste alahinnang. Luukas tähendas variseride kohta, et nad on „ahned“ ⁴⁰⁾, Jeesus pidas varisere nendeks, „kes söövad leskede hooned ja loevad silmakirjaks pikki palveid“ ⁴¹⁾, ta võrdles neid karikaga, mis väljast puhas, kuid seestpoolt on täis riisumist ja prassimist ⁴²⁾. Need ebaloomulikud nähtused ei pruugi kaugeltki mitte üldised olla; pole õigus süsteemi pahesid üle kanda isikuile, kuid süsteem oma eksternalismis eeldas selliseid tüüpe. Süsteem oli see, mis andis kurjale inimesele võimaluse religiooni ära kasutada maskina, millest järgnes väide, et mida halvem on inimene, seda religioossem, sest see oli talle kasulik ⁴³⁾.

Kõik eespool-mainitud üksikasjad ei ole toodud kritiseerimise mõttes, vaid et see selgemini avaks meie silmad Jeesuse Kristuse sügavale tõele, kui ta õpetas, et variserlik õigus seisab täiesti väljaspool jumalariiki. Fariseism pani rõhku välisusele, rõhutas käsuseadust, mille täitmisel ei olnud mõõtuandev seesmine dispositsioon. Jumalariigis sellevastu ei ole tähtis välisus, kui see ei seisa ühenduses seesmise motiivi ja dispositsiooniga. Mäejutluse ⁴⁴⁾ ülesandeks on: kuulutada seesmise meelsuse printsiipi vastandlikult avalikule arvamusele. Opositsioon fariseismiga tuleb nähtavale juba mäejutluse esimeses peatükis, kus Jeesus käskude ümbertõlgendamises seab vastamisi variseride välise õiguse jumalariigi seesmise õigusega ⁴⁵⁾, variseride välise hinnangu otsimise vastu seab Isa tasu, kes näeb salajasse ⁴⁶⁾. Jeesus vihjas mäejutluse viimase peatüki alul variseride teiste hal-

³⁹⁾ Bruce, Christ's Teaching ..., lk. 202.

⁴⁰⁾ Luuk. 16, 14.

⁴¹⁾ Mark. 12, 40.

⁴²⁾ Matt. 23, 25.

⁴³⁾ Candlish, Kingdom of God, lk. 143 j.

⁴⁴⁾ Roberts, The Sermon of the Mount, lk. 4.

⁴⁵⁾ Matt. 5, 21—42.

⁴⁶⁾ Matt. 6, 4. 6. 18.

vakspanule ja teiste ülekohtumõistmisele, tähendades, et jumalariigi kodanik enne iseenda üle kohut peab mõistma kui teiste üle ⁴⁷⁾). Samuti seegi variseride idee, et iseendid kõrvale hoida Jumala käskudest ja kohustustest, mida teistelt aga mitmekordselt tuleb nõuda, on oma olus võõras jumalariigile. Jumalariik on Jumala riik, kus valitseb hingeline vabadus, mitte aga vägivald teiste üle. Jumalariik on tõeriik. Sofistikal pole sadamat selle rannas. „Ja“ on „ja“, „ei“ on „ei“! Seal maksavad tänu, alandus, õigus. Sellest järeldades seisab fariseism väljaspool jumalariiki, isegi suleb ukSED jumalariigile ⁴⁸⁾). Jeesus vihjas samale asjaolule ka kõneluses väravaist ⁴⁹⁾), tähendades, et värav on kitsas ja tee on vaevaline, mis viib ellu.

Kokkuvõetult on kogu rabinismimeetod võõras jumalariigile, sest see klammerdab iga seaduse paljude määrustega, kuna aga jumalariigi meetod on, et Jumal ise kirjutab seaduse inimese südamesse.

Olles senini käsitelnud jumalariigi õigust negatiivsest aspektist ja näinud, mida see mitte ei ole, asume nüüd positiivse aspekti vaatlusele ja küsime: mis on siis jumalariigi õigus Jeesuse mõttes?

Jeesus ütles: *ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* ⁵⁰⁾). Lähtume lihtsast mõttest ja väidame, et Jeesus mõistis *ἡ δικαιοσύνη* all sellist õigust, milles Jumal on tsentrumiks. Arendame seda lihtsat teesi edasi ja järeldame siit, et see sisaldab endas: 1) Jumala tunnetamist, milleta on võimatu olla „õige“ sõna paremas mõttes; 2) Jumala tunnetamine viib meid jumalikkude voorusteni, millistest jumalariigi seadusena mainime armastust, kust järgneb õige vahekord inimeste vahel; 3) realiseerides inimese ülima ideena jumalalapse seisust kui Kristuse ja Isa pärandiste pärimist, järgneb õigus meie eneste vastu; 4) Kristus oli Jumala Poeg ja Inimese Poeg, temas puutusid kokku jumalik ja inimlik joon, tema ülesandeks oli viia inimesi ühendusse Jumalaga; siit järgneb jüngrite õigus. Nii on jumalariigi realiseerimine Kristuse töö lõpetamine, mis peab olema iga inimese ülimaks hüveks.

⁴⁷⁾ Matt. 7, 1—5.

⁴⁸⁾ Matt. 23, 13.

⁴⁹⁾ Matt. 7, 13, 14.

⁵⁰⁾ Matt. 6, 33.

Jumala tunnetamine on tõelise õiguse algus, millest sõltub teiste elementide kvaliteet. Arusaamatuste vastu olgu tähendatud, et Jumala tunnetamine ei ole siinkohal mõeldud mitte psühholoogilise aktina ega filosoofilise konstruktsioonina, vaid religioosse kogemuse ja eetilise käitumisena, mis ulatub tagasi objektiivsele Jumala Sõnale. Jumal on tsentrum, tema on algus ja ots, Looja ja Maailmade Valitseja.

Rabide eksitee saladus peituski Jumala vales tunnetamises; neile ei seisnud Jumal tsentrumis, vaid nad uskusid eemalolevasse Jumalasse. Sellele vihjas Jeesus, kui ta vastas variseride küsimusele prohvet Jesaja sõnadega: „Seesinane rahvas austab mind huultega, aga nende süda on kaugel minust ära“⁵¹⁾. Lõpmatu pikk rida vahendajaid seisis Jumala ja inimese vahel, Jumal seisis väga kõrgel ja kaugel, tal ei olnud ühendust inimestega; tema andis käsu inglitele, inglid Moosesele, Mooses — Joosuale, Joo-sua — vanemaile, vanemad — prohvetitele, prohvetid — süna-googi liikmetele, kust käsk siis kirjatundjate kaudu läks Jeesuse kaasaegsete kätte⁵²⁾. Siit näeme, kui nõrgaks jäi Jumala ligi-olu tunne käsuseaduses, sest Jumal oli jäänud kaugele ajalukku, muutunud kauge mineviku ürgeliseks rabiks, kes arusaadavalt ei suutnud äratada enam ei hirmu- ega armutunnet. Jumala-idee rabiniseerimine on olnud graduaalne, sest Targumi vana rabinism sisaldas Jumala ühtsust, transtsendentsust, hiljem rabinism transformeeris Jumala rabiks, kes õpib taevas seadust ühes teiste õndsate rabidega ja peab täpselt kõiki rabi määrusi⁵³⁾.

Kõrvutame sellega Jeesuse vaate — Jumal on Isa⁵⁴⁾. Ta ei ole kaugel äraolev Jumal; pole üksnes väljaspool aega ja ruumi, vaid kui Isa taevas, kelles me elame, oleme ja liigume. Ta on ligi, räägib inimeste südameis, räägib oma sõna kaudu meiega. Isekaile lastele ja maailma tarkadele on Jumala ligiolu ja Tema Sõna seitsme pitseriga kinnipandud saladus, jumalalastele särab see aga kõige kallima teemandina. Igaüks, kes otsib, palub, koputab — see tunneb ja tunnistab Jumalat, isegi rabi süda, sest üks neist ütleb järgmiselt: „Ole julge kui leopard, kiire kui kotkas,

⁵¹⁾ Mark. 7, 6; vrd. Jes. 29, 13.

⁵²⁾ Bruce, lk. 208.

⁵³⁾ Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, lk. 146—159.

⁵⁴⁾ Headlam, God is Father, 1930, sissejuhatus.

kärmas kui põder, tugev kui lõvi ja tee oma Isa tahtmist, kes on taevas“⁵⁵⁾.

Muutus Jumala tunnetamises, mida tõi Jeesus, oli suure tähtsusega. Ta muutis religiooni ja kogu elu iselaadi. Usk Jumal-Isasse tingis lapse vahekorra, tingis palve tema nime pühitsemisest ja Isa tahte täitmisest. Selline usk omas kotka tiivad ja vabastas inimese inimeste tehtud ikkest. Kui kaugel-olev rabiini Jumal orjastas inimesed traditsiooni kammitsaiga, siis usk Jumalasse, kes on terve kosmose ja üksik-elu tsentrum, kes ilmutab end looduses, ajaloos ja inimeses, vabastab inimesvaimu. Kui inimene tunneb Kristuse sõnu: Mina olen tee, tõde ja elu, tõde aga on see, mis vabaks teeb, siis langeb elult traditsiooni türannia ja ta on teel jumalariigi õiguse kõrguste poole.

Nagu tähendatud, viib õige Jumala tunnetamine jumalariigi voorustele⁵⁶⁾. Kõlbla elu määrajaks on sageli pühaduse mõiste, ja kui kristluse kohta väita, et Jumal-Isa on püha, siis on sellest vähe, sest kõikide rahvuste jumalustega seondub pühadus. Kristluse erinevus ilmneb, kui edasi küsida: mis on selle pühaduse kvaliteet? Paganate jumalustel oli enamikus selleks jäme surematust, rabiini Jumala pühadus oli puhtnegatiivne eemalehoid kurjast. Jeesus rääkis Isa pühadusest oluliselt teisel joonel, nimelt seoses armastusega, transformeerides pühaduseidee niisama põhjalikult kui jumalariigi idee⁵⁷⁾. Jumalariigi kodakondsed näevad igas oma ligimeses Jumala last ja armastavad üksteist; isegi neid, keda nad loomuliku inimesena vihkaksid, nagu tegi ka Jeesus, kui ta armastas tõlnereid, patuseid ja seltskonnast välja heidetuid. Andes uue armastuskäsu jumalariigi põhiseadusena näitas ta vahendile, mille varal tema jüngrid suudavad täita kõiki õigusi ligimeste vastu ja saada täielisteks, nagu nende Isa taevas on täielik⁵⁸⁾.

See on kõrgustik nii armastuses kui heategevuses, mida esitas Jeesus mäejutluses⁵⁹⁾ kui ka tähendamissõnas „halastaja Samariamaa mees“⁶⁰⁾. Viimases on ligimesemõiste vaba kõigist

⁵⁵⁾ The Jewish Encyclopedia, art. "Pirke-Aboth".

⁵⁶⁾ Stalker, The Ethic of Jesus, lk. 46 j.

⁵⁷⁾ Lemonier, The Theology of the N. T., lk. 53 j.

⁵⁸⁾ Matt. 5, 48.

⁵⁹⁾ Matt. 5, 39—41.

⁶⁰⁾ Luuk. 10, 30—37.

kunstlikest ja tingivaist piiritlusist; igaühte, kes abi vajab ja keda meie võimuses seisab aidata, tuleb aidata puhta, lahke südamega, ka siis, kui aidatav kuulub vaenlaste hulka. Jumala armastus on kõikehaarav ja seda ei tohi kuri ära võita, vaid kuri peab heaga ära võidetama. Sellel joonel on jumalariigi õigus sünonüümne headusega, mis ulatub aga palju sügavamale kui iga-sugune legaalne headusenõue. Ta on Isa õiguse refleksioon, sest ainult üks on hea, see on Jumal⁶¹⁾.

Kristlase õige suhtumise Jumalasse kui ka ligimesse määrab üksnes Kristuse isik. Tema kutse teadvus tingib püüde, elada Jeesuse Kristuse vaimus, et igaüks on vastutav mõtte, sõna ja teo eest.

Esiteks tuli Kristuses nähtavale täielik alistumine Isa tahtele. Töös kui palves, rõõmus kui kannatuses oli Kristusele motoks: „Jumala tahtmine sündigu“⁶²⁾. Selle täitraine tõi kiusatusi⁶³⁾ isegi Jeesuse eluteele, seda rohkem siis iga teise kristlase eluteele. Jumala tahte täitmine on võitlus enesega, oma mina äravõitmine, jumalariigi õiguste rakendamine isiklikus elus. Säärase elu kättesaamiseks tuleb lahti ütelda enese tahtest, et meisse asuks sangarlik Poja Vaim, mis alistub Isa tahtele. Eeskujusid sel alal võime leida nende seast, kes on taga kiusatud õiguse pärast prohvetite, apostlite ja märtrite ridadest. Neil aga, kes küsivad oma au, oma tahte järele, ei ole kohta Issanda viinamäel, vaid neil on oma palk käes.

Järgmisena nimetame Kristuse täielist usaldust Isa hea tahte vastu, mis tõusis kõrgemale hirmust ja murest. Piirita usaldusele kutsus Jeesus ka oma kuulajaid; ei olnud enam muret esma-joones söögi, joogi, rõivastuse eest, vaid neist kõrgemal seisis inimeselu väärtus. Jeesus nimetas võrdluseks ka lillesid ja lindusid, tähendades sellele, kui vabad on nemad. Tõelise jumalariigi kodakondse eelduseks on ka säärane vabadus ja usaldus Isa tahte vastu, nagu see oli Isa ja Poja vahel.

Kolmanda joonena Poja õiguses märgime ära osaduse Jumalaga. Jeesus oli osaduses Jumalaga, mis on teatud piirini võimalik kõigile kristlastele. Jeesus tuli maailma, et osadust Jumalaga teha üldiseks hüveks. Kristlik maailm erineb iseloomustavalt

⁶¹⁾ Matt. 19, 17.

⁶²⁾ A. E. Garvie, *The Doctrine of the Godhead*, lk. 161 jj.

⁶³⁾ Matt. 4, 1—11.

vanast religioosest maailmast, sest Jeesus Kristus hävitas distantse suhtumuse Jumala ning inimese vahel ja viis inimese osadusse Jumalaga. Kristuse vaimus suudab iga kristlane individuaalselt läbi elada põhjalikku muutumist, tsentrumi maailmast üle kanda Jumalasse ja siis kõigest südamest, hingest ja meelest usus astuda Isa ligidusse. Vastand sellele oli legaalne vaim, mis asetas Jumala kaugusesse, inimese hirmu-vahekorda ja katte nende vahele. Selline kate on hõljunud kõigil kristlikel sajandeil kõikide nende juures, kes suuga kiidavad Jumalat, kuid oma südames on temast kaugel ⁶⁴). Näiteks võib nimetada eelreformatsiooni preestlust ja sakramentalismi, katolitsismi traditsionalismi ja osalt ka dialektilise teoloogia paradoksismi, kuna seda katet tahab täielikult hävitada vaimuliikumine, mis tuntud n. n. Oxfordi grupp-liikumise nime all ⁶⁵).

Et aga rabinism kõigil ajal otsis uusi vorme, seepärast ei olnud küllalt objektiivsest lunastusest; lunastus legalismist pidi nähtavale tulema iga generatsiooni päevil ja iga indiviidi südames. Tänapäev vajame niisama lunastust, nagu juuda kaasaegsed Jeesuse päevil vajasisid lunastust religioosest formalismist ja legalismist. Legaalne vaim kardab katte langemist Jumala ja inimese vahel, sest see riisub maise kaduva mugavuse. Adoptsioonis purustas Jumal ise katte ja vabastas tee tagasi Isa juurde. See osa Poja õiguses on puhtreligioosne, millest osa saab inimene oma südames. Nii on see esmajooneliselt individuaalne, kuid väga ligidalt seotud ka ühiskonna hüveoluga. Kõigi nende voolude vastu, mis tahavad uuesti esile tuua kirjatundjate õigusi ja kattevorme, on tõeline Poja Vaim, mis ühendab meid Isaga taevas ilma preestri ehk rabita ja vabastab inimsugu maailma köidikuist.

Viimase joonena Poja õiguses olgu lubatud veel nimetada vaimset vabadust ehk sõltumatust, mis on ligidalt seotud eelmisega. Jääb üle ainult tähendada, et sel on oluline tähtsus just kristliku iseloomu arendamisel ⁶⁶). Prof. Garvie leiab, et see joon just luteri usu kirikus tagaplaanile on jäetud, kasvatada inimesi jumalariigi kodanikeks. Poja õigusega antud vaimne vabadus aitab seisukohta võtta niihästi religioosse kui irreligioosse

⁶⁴) Ch. Gore, Fellowship with God, lk. XXIV.

⁶⁵) A. E. Garvie, The Christian Ideal for Human Society, lk. 465.

⁶⁶) A. E. Garvie, lk. 468 j.

maailma suhtes. Jumala Poeg ei olnud sõltuv avalikust arvamist oma tõe-õpetuses ja jumalariigi kuulutuses. Temas oli Isa tõevaim; seepärast oli ta kindel, et ta on õigel teel, kuigi 1000 ütlevad, et see on vale. Ta seisis kindlalt oma isikliku veende kaljul. Ta vihjas sellele, kui ta tähendas ühiskonna kohta, kelle keskel ta elas: „Nad on pimedad pimedate teejuhid“⁶⁷⁾. Jeesus soovis, et iga inimene peab teadma, mis on õige ja mis on vale religioonis; seepärast õpetas ta oma jüngrid vaatama vaimsele vabadusele ja sõltumatusle maailmast kui kohustusele, harjutades neid tegema palju asju, millele vaatasid traditsiooniga seotud inimesed hirmuga.

Jumalariigi õiguse positiivses aspektis on jäänud veel käsitleda neljas punkt ja nimelt küsimus jüngrite resp. Kristuse järelkäijate õiguse kohta⁶⁸⁾. Mäejutluses manitses Jeesus oma kuulajaid olla täielikud, nagu Isa taevas on täielik⁶⁹⁾. Mäejutluse lõpus võrdles ta neid, kes tema sõna kuulevad ja teevad selle järele, targa mehega, kes oma koja on ehitanud kaljule, kuna neid, kes ka kuulevad, kuid ei tee nende järele, pidas Jeesus jõleda mehe sarnaseks, kes oma koja liivale on ehitanud⁷⁰⁾. Oma elu lõpp-perioodis hindas Jeesus end Isa ilmutuse organina ja kutsus inimesi tulema ning õppima temast⁷¹⁾. Ta ei õpetanud ainult sõnul, vaid rohkem teol, ja kus ta sõnadega õpetas, seal näitas seda ka teoga, näiteks paastumises ja sabati küsimuses. Jeesus õpetas oma jüngrid olema alandlikud, nagu tema oli tasane ja südamest alandlik: „sest Inimese Poeg ei ole tulnud ennast laskma teenida, vaid ise teenima“⁷²⁾.

Õppida Kristuselt — see tähendab Kristuse järgi elada, teda imiteerida. Sel on arusaadavalt väga laiad piirid ja see võtab enda alla terve kristlase kohustusmõiste⁷³⁾. Siin olgu ainult vihjatud sellele, et Jeesus oli eeskuju kõigis asjus: ligimese-armastuses, jumalariigi kuulutamises, oma õilsas iseloomus ja maailma võitmises. Ta viis oma jüngrid vaeste, kurbade, patuste

⁶⁷⁾ Matt. 15, 14.

⁶⁸⁾ A. E. Garvie, The Doctrine of the Godhead, ptk. "Discipleship".

⁶⁹⁾ Matt. 5, 48.

⁷⁰⁾ Matt. 7, 24—27.

⁷¹⁾ Matt. 11, 27. 28.

⁷²⁾ G. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 93.

⁷³⁾ Relton, The Christian Duty, lk. 140—182. 194.

ligidusse, kuid hoidis neid eemale fariseismi esindajaist; teda kroonis alandus ja sangarlik eneseohverdamine. Need jooned tõstab Relton esile Jeesuse avalikus tegevuses, väites, et Jeesus oli tõeline ligimesearmastaja, nende sõber, kes vajasid sõpra; nii ei saa ka tänapäev keegi olla hea kristlane, kui tas ei valitse kaastunne sõna puhtamas mõttes. Ometi julgetagu ütelda, et Jeesus vihkas iga järeletehtud vagadust. Vaen fariseismi vastu ei olnud Jeesusel juhuslik, kuid ta moodustas erilise, siiski ka olulise osa Jeesuse õpetuses ja kuulutuses. Sellele joonele ei võime vaadata üksnes ajaloolisest seisukohast, vaid see kordub igas generatsioonis, sest meie usu alustaja Jeesus Kristus ei hävitanud veel kurja, kuid tõi selgesti nähtavale selle olu ja jäädvustas manifesti maailmale, et ristiusul ja kurjusel ei ole midagi ühist, seepärast tuleb kuri ära võita heaga.

See ei vähenda kristlase nime suurust, kui julgetakse rääkida Jeesuse antipaatiast järeletehtud vagaduse vastu, vaid see tõstab kristlaste väärtust, kes julgevad hoiatada maailma eksiteede eest, selgelt ja puhtalt esile tõsta Kristust ja tema mäejutluse õpetust. Paistab näiline vastuolu „vaenlase armastuse“ ja „variseride antipaatia“ vahel, kuid seda ei ole. „Religiooni ühisus, mis kannab Kristuse nime ja ei põlga variserimeelt, on ise pankrotis, või mis veel halvem, annab küllaldast põhjust kahtlemiseks, et tema sümpaatia siirdub valele poolele, on ilma maitseta sool, mis varemini või hiljemini välja heidetakse ja inimestest ära sõtkutakse“⁷⁴).

Ei pruugi peatuda Kristuse alandlikkuse juures; seda tunnustatakse üldiselt ja kus seda mitte ei tehta, seal on meil tegemist fariseismiga, ja siis langeb see eespool-käsiteldu alla. Jeesus oli oma jüngrite keskel kui teenija, oli täielik eeskuju oma õpilastele; kui küll ka need oma auahnuses vaidlesid jumalariigi kohtade üle, siis õpetas Jeesus neile suurt tõe, et jumalariigi au seisab teenimises⁷⁵), mis on üks jumalariigi iseloomustavamaid jooni ja sisaldab endas selle õiguse olulisemat momenti. Jumalariigi õigusest ega Kristuse osadusest ei saa osa keegi, kes ei hinda teenimise suurust.

Ka Kristuse eneseohverdamise kohta pole kahtlustel ruumi. Käsk iseennast salata on üldine Jeesuse õpetuses. Ta läks isegi

⁷⁴) Bruce, Christ's Teaching..., lk. 220.

⁷⁵) Matt. 20, 27. 28.

nii kaugele, et kirjutas ette maiste kõige rohkem armastatud objektide vihkamise jüngriksolemise tingimusena.

Lõpuks mõni sõna jumalariigi kodakondse õiguse kohta jumalariigis. Peamiseks vooruseks on ka siin absoluutne alistumine palves ja vagaduses. Täielist religioosset veenet, nagu Jeesus kõigilt jüngreilt nõudis enese vastu, nõuab ta kõigilt kodakondseilt ka jumalariigi vastu. Need kaks nõuet on oma olus samad, sest jumalariik ja jumalariigi kuninga teenimine ühinevad. Mõlemate nõuete põhialuseks on, et jumalariik on ülim hüve, viimne eesmärk. Ülima hüvena esineb see tähendamissõnus: „Varandus põllul“ ja „Kallim pärl“⁷⁶⁾; ta on võrdlematu aare, nii et iga inimene, kes teab selle tõelist väärtust, ohverdab heal meelel kõik jumalariigi pärast. Teravamalt on see väljendatud Luuka evangeeliumi kahes ütluses: „Lase surnud oma surnud matta; aga sina mine ja kuuluta jumalariiki“, ja „ei ükski, kes oma käe adra külge paneb ja vaatab tagasi, ei kõlba jumalariiki“⁷⁷⁾; üks on öeldud jüngerile, kes tahtis enne matta oma isa, ja teine sellele, kes soovis luba jumalaga jätta sõpru. Vastus mõlemal juhtumel oli eitav ja oma väljendusstiililt vali ning küllalt arusaamatu. Kuid just see valjus avab meie silmad jumalariigi suurusele, selle käskude täitmisele, täielisele alistumisele Isa tahte. Siin on sõnus väljendatud see idee, mida Jeesus ise Jumala Pojana endas kandis. Kõik need ütlused, mida Luukas⁷⁸⁾ pakub, väljendavad kindlaid printsiipe, millega Jeesus pöördus erilist tüüpi inimeste poole. Väljendis „rebastel on augud ja lindudel taeva all on pesad, aga Inimese Pojal ei ole aset, kuhu ta oma pea võiks panna“ on õppetund järelemõtlematule entusiastile, kes ei pea arvet iseenesega enne Issanda jüngriks astumist. Teine väljendis on öeldud läbi ja läbi tõsisele inimesele, keda aga segab kohustuste konflikt, kusjuures on oluliselt vihjatud printsiibile, et kõigis kohustuste kollisioones omab esimest kohta jumalariik. Kolmas sõna puudutab jagatud südant; tagasivaatav kündja ei pühenda jagamatut tähelepanu oma ülesandele, sõpradega jumalagajätja ripub osaliselt veel koduste lõbude küljes; siit järgneb õpetus: igauks, kes jumalariigi ülesannete kõrval otsib maad veel omile tahtesuundadele, ei kõlba jumalariigi töösse, sest see nõuab

⁷⁶⁾ Matt. 13, 44—46.

⁷⁷⁾ Luuk. 9, 60. 62.

⁷⁸⁾ Luuk. 9, 57—62.

tervet südant ja mõistust⁷⁹⁾. Kui nimetasime jagatud südamega inimest kõlbmatuks, siis Jeesus nimetab inimest, kes südamepuhtuses teenib jumalariiki, täielikuks⁸⁰⁾. Samas mõttes ütles ta rikkale noormehel: „Kui sa tahad täieline olla, siis mine müü oma varandus ära“⁸¹⁾. Täielikkusest võib rääkida kahes mõttes: üks on motiivide täielikkus, mis ekvivalentne puhtameelsusega, teine on täielikkus käitumises, õilis iseloom, mis vaba kõigist eksimustest. Mõlemad täielikkuse liigid on soovitatavad ja võimalikud nii siin- kui sealpoolsuses. Kui aga Püha Kiri räägib inimestest kui aktuaalselt täielikkudest juba siin maailmas, siis on see mõeldud sõna esimeses tähenduses, mitte teises. Noa ja Hiio⁸²⁾ on nimetatud täielikeks, kuid esimeses mõttes, sest mõlemad olid eksijad inimesed. Taavetist räägitakse kui täielikust, öeldakse, et ta jälgis Jumalat kõigest südamest, kuid oli ka ekslik. Seda silmas pidades saame aru apostel Paulusest, kui ta iseenesest räägib korraga kui täielikust ja mittetäielikust: „Ei mitte, et ma oleksin seda juba kätte saanud või et ma oleksin juba täiesti valmistatud“⁸³⁾, ning paar salmi hiljemini: „mitu nüüd meist täielikud on“ (*ὅσον οὖν τέλειον*). Paulus resp. Uus Testament tarvitab sõna *τέλειον* kahes mõttes: 1) absoluutne täielikkus, s. o. tugev püüe, milles aga sisaldub teadmine siinsest mittetäielikkusest, ja 2) relatiivne täielikkus, s. o. südamepuhtus, et üks idee, üks eesmärk täidab tervet südant, vaimu ja meelt. Sellist täielikkust nõudis Jeesus rikkalt noormehelt ja nõuab kõigilt neilt, kes on jumalariigi kaaskodakondsed. Ta ei nõudnud ega vaa delnud täielikkust siin mitte käitumise piasasjus, vaid nõudis küll puhast, täit südant. Jeesus ei argumenteerinud: „Sul on palju voorusi, omanda veel üks — loobumine varandusest, siis oled sa täielik, muster-inimene ühegi defektita“⁸⁴⁾. Jeesusele polnud tähtis üks voorus, vaid terve süda, südame seis, Jumala ligi- või kaugelolek. Kui inimene püüab kogu südamest ja meelest, siis on ta täielik ses mõttes, et püüab jumalariigi poole; ei suuda ta aga loobuda oma varast, siis ei ole jumalariigi ehk igavese elu huvi

⁷⁹⁾ Rattenbury, Evangelism and London, 1929, lk. 16.

⁸⁰⁾ J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics IX, art. "Perfection (Christian)", lk. 728—737.

⁸¹⁾ Matt. 19, 21.

⁸²⁾ Gen. 6, 9; Hiio 1, 1.

⁸³⁾ Viil. 3, 12; vrd. Viil. 3, 15.

⁸⁴⁾ Candlish, The Kingdom of God, lk. 146 j.

talle ülim, vaid üks paljude teiste huvide seas. See on, mida Jaakobus ⁸⁵⁾ nimetab kaksipidi südamega meheks, kes ühe südamega armastab maailma ja teisega jumalariiki. Sellisele joonele vaatas Jeesus kui puudusele, sest tema vaate järgi ei ole südamepuhtuse täielikkus mingi ehe, vaid möödapääsematu tarve, risti-usu olu. Südamepuhtus hoiab inimese eemale isekusest ja laseb teda alanduses ja tasanduses teenida Jumalat. Seda tõde õpetas Jeesus tähendamissõnas, kus kirjeldas töötegijat õhtul väsinuna ja tühja kõhuga koju tulemas ja siiski veel enne puhkust ja toitu oma isandat teenimas ⁸⁶⁾. Kaks joont tõstame siit esile: 1) jumalariigi töö ei ole tunnitöö, see ei arvesta päevatööd ega väsimust, vaid määrab oma kodakondsetele peale töötundide veel eri-ülesandeid ⁸⁷⁾; 2) jumalariigi kodakondne täidab pealepandud raskused nurisemata ilma igasuguse kõrvaltundeta, et tema läbi ehk tema kaudu midagi suurt korda on saadatud. Selline töötamine on võimalik ainult Kristuse teenimise, alanduse ja tasanduse vaimus. Ta teenib sõnakuulmises, sest ta süda on täis jumalariiki, ja ta teenib jumalariigi pärast, Isa au pärast, mitte enese ega oma au pärast. Suuremeelsus tuleb sellistes kristlastes nähtavale, nad on seesmiselt suured, ja see kuulub jumalariigi kodakondsete õiguste hulka. Jeesus ei tõstnud suuremeelsust enese juures esirinnale, vaid laskis selle ainult varjatuna nähtavale tulla viinamäe-isanda tegelemises nende vastu, kes tööle läksid 11. tunnil ⁸⁸⁾.

Jumalariigi õiguse käsitlusel lähtusime selle õiguse negatiivsest aspektist. Vaatlesime tema funktsioone nii, nagu need nähtavale tulid määrustes, käskudes ja seadustes. Märkisime ära järkjärgulise Jumala kaugenemise, vaimu taganemise suretava kirjatähe ees ja kriipsutasime alla elu igakülgse kinniklammerdamise rabide koolide õpetustes.

Jumalariigi õiguse negatiivselt aspektilt pöördusime positiivsele aspektile. Sellise õiguse prohvetiks oli Jeesus Kristus, kes vabastas inimkonna käsuorjusest ja asetas armu alla. Siin ei tulnud jumalariigi õigus enam nähtavale käsus, vaid usus, mis on kõrgem igasugusest käsust. Kaugenev, käsuseaduses kivinev, kar-

⁸⁵⁾ Jaak. 1, 8.

⁸⁶⁾ Luuk. 17, 7—10.

⁸⁷⁾ Rattenbury, Evangelism and London, lk. 79.

⁸⁸⁾ Matt. 20, 1—16.

detav Jumal muutus armastusküllaseks Isaks, igavese elu toojaks ning andjaks ja astus üksik-inimese elu, ajaloo ja kogu looduse keskuseks. Jumal on see, kelles kõik on kõiges; Jumal on see, kes laseb päikest tõusta heade ja kurjade üle, ja Jumal on see, kes oma ainusündinud Poja on andnud inimkonnale teeks, tööks ja eluks. Jeesuselt Kristuselt õppimises on antud meile tee Isa juurde ja tee enese ning ligimese südameisse. Südamepuhtuses, suuremeelsuses ning armastuses võtab inimene vastu Jumala ilmutuse ja Jeesuse Kristuse õpetuse igavese tõe, mis oma puhuses ja säras paistab täielikuna igaveses elus. Kuid ülim väärtus, summum bonum — jumalariik ja tema õigus — nad paistavad sealpoolsusest siinpoolsusesse ja kannavad meid — ligemale, Jumal, Sulle!

Lubatagu mind võrrelda lõpuks jumalariigi õiguse ideed rikka maastikuga, mille üle me ei saa lõplikult otsustada ühe maali varal, mis on värvitud ühest vaatevinklist. Meie vajame palju maale, mis oma olus on enam-vähem samad, kuid erinevad proportsioones ja kombinatsioones. Vajame lõpuks maastikku ennast ja selle tajumiseks vastuvõtlikku närvi. Samuti ka jumalariigi õiguse idee jaoks vajame kogu Kristust, vajame Jumalalt äravõidetud südameid Kristuse poole.

Nii paistab jumalariigi õiguse idee väga kõrge, kõrge nagu Jumala mäed, mille lumistele harjadele püüdmise nõuab tervet jõudu, oskust ja tahet. Toimimine Kristuse ülimate käsusõnade järgi nõuab samuti tervet inimest, kes kõigest südamest, meelest ja väest realiseerib käsusõnu ja püüab olla Jumala sarnane armastuses, Kristuse sarnane alanduses — s. o. jumalariigi kaaskodanik.

Selleks aga peab inimene end ette valmistama, et olla täielik Isa tahte täitmises ja Kristuse jalajälis edasisammumises. Sest kes ei tahaks ennem üles astuda jumalariigi kõrgetele päikeselestele mäeharjadele, kui olla rabinismi vanglas raudvõredest piiratud puures!

3. Jumalariigi ettevalmistamine ja sissepääsu tingimused.

Jeesus vaatas jumalariigile kui uuele maailmale, mille tsentrumiks on Jumal, kus maksab jumalariigi õigus ja kus tema valitsemine on täielikult realiseeritud. Selline seisund oli Jeesuse mõttes juba nii ligi, et selle mõju ning vägi andis end tunda siinpoolsuses, kuna absoluutne realiseerimine Jumala aktina seisis alles tulevikus, oli seega lootuse ja ootuse objektiks. Nii kerkib üles küsimus Jeesuse jumalariigi kuulutamise kohta: kas kuulus see veel ettevalmistavasse astmesse, nagu Ristija Johannes jumalariigi kuulutus, milles see peaaegu samade sõnadega kutsus rahvast meeleparandamisele, et neid hiljemini leitaks väärt olevat jumalariigist osasaamises, või oli juba Jeesuse tulemisega alus pandud jumalariigile?

See küsimus on olulise tähtsusega ja on esinenud eespool, kus oleme püüdnud näidata, et Jeesus Kristus oma isikus ja töös rajas jumalariigi, mis oli oma olus vaimne suurus, ühtlasi ülim väärtus. Teiselt poolt ei saa aga kahe silma vahele jätta Jeesuse suurt läkitus-ülesannet, mis oma ulatuses haarab kogu misjoniküsimuse ¹⁾, mille nähtavaks objektiks ning organiks on Kristuse rajatud kirik ²⁾. Olgu siinkohal ainult lubatud vihjata Kristuse misjonikäsule ³⁾ kui jumalariigi ettevalmistavale tööle.

Ristiusu läkituslik vaim ja eesmärk tärkasid, niisama kui jumalariigi mõistegi, juuda rahva ajalöös, kirjanduses ja iselaadis. Vana Testamendi prohvetid väljendavad sageli ülemaailmset misjoni mõtet ⁴⁾. Juutide proselütiseerimis-energia viimasel sajandil e. Kr. ja isegi Kristuse päevil on ainult osaline näide sellest ideest ja instinktist, mida see rahvus endas kandis. Parim

¹⁾ J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Mission".

²⁾ Dr. Hort, The Christian Ecclesia, sissejuhatus.

³⁾ Matt. 28, 18—20.

⁴⁾ Horton, The Bible as a Missionary Book, lk. 24—36.

prohvetlus seisis alalises võitluses partikularistlike tendentside vastu. Ometi on siin huvitav rõhutada seda ajaloolist paradoksi, et just läkituslik vaim oma esimesi õisi ajas rahva keskel, kelle predomineerivaks iseloomuks oli rahvuslik uhkus ja eesõigus, kes vaatas põlgusega kõigile teistele, kes ei olnud Aabrami seemnest. Kuid raske oleks aru saada ristiusu misjoni käsust, kui ei tunnustata läkitusidee graduaalset arenemist juuda prohvetitelt. Isegi Ristija Johannese ütlus suhtumises Kristusesse: „Vaata, ma läkitan oma ingli sinu palge eele, kes sinu teed sinu ees peab valmistama“⁵⁾ on arvatavasti juba enne öeldud juuda rahvusele, eriti prohvet Malakia sõnades.

Kõik läkitusideed leidsid oma lõpliku väljenduse alles Jeesuse Kristuse isikus ning töös ja omandasid ettevalmistava tähenduse tema poolt rajatud jumalariigile⁶⁾. Jeesus süvendas ja laiendas läkitusideid universaalselt, andis neile sügavama, jumalikuma sisu, nii et läkituse vaim, eesmärgid ja motiivid olid puhtkristlikud, sest ristiusk on oma olus läkitusreligioon, mis kannab jumalariiki Jeesuses Kristuses, kuid oma organi — kiriku kaudu on teevalmistajaks jumalariigile.

Tohib küll ütelda, et Jeesus Kristus kandis endas jumalariiki ja kuulutas oma isiku ning tööga seda kogu inimkonnale⁷⁾. Oma avaliku tegevuse alul Kaalileas tähendas ta enese kohta prohvet Jesaja sõnadega: „Issanda Vaim on mu peal, seepärast on ta mind võidnud; ta on mind läkitanud vaestele armuõpetust kuulutama, neid, kes südame poolest rõhutatud, parandama“⁸⁾. Sageli tähendas Jeesus enesele kui sellele, „kes on saadetud“; muuseas ütleb ta jüngerite väljasaatmise kõnes: „Kes mind vastu võtab, see võtab teda vastu, kes mind on läkitanud“⁹⁾, samuti: „kuidas elav Isa mind on läkitanud“, ja natuke eespool: „Isa, kes mind on läkitanud“¹⁰⁾.

Eriti tähtis on, et Jeesus ei piiritlenud oma ülesannet ainult üldise ettevalmistava tööga, vaid ta kutsus enesele jüngreid ja andis neile ülesanded, üteldes: „Ma tahan teid inimeste püüdja-

⁵⁾ Mark. 1, 2; vrd. Mai. 3, 1.

⁶⁾ Stevens, The Theology of the N. T., lk. 42.

⁷⁾ J. Hastings, The Training of the Twelve, lk. 106 jj.

⁸⁾ Luuk. 4, 18; vrd. Jes. 61, 1.

⁹⁾ Matt. 10, 40.

¹⁰⁾ Joh. 6, 57. 44.

teks teha¹¹⁾. See oli juba teatud organisatsioon, ühendis: „tema seadis kaksteistkümmend, et nad pidid tema juures olema ja et tema neid võiks välja läkitada jutlust pidama“¹²⁾. Ta valmistas jüngreid ette praktilisele ülesandele. Jumalariigi töötgemine nõudis Jeesuse arvates ettevalmistust, isiklikku läbikäimist nendega, keda võidetakse jumalariigi tööle. Pärast sellist käitumist läkitas Jeesus nad kahekaupa välja: „Minge ja kuulutage, taevariik on ligi tulnud“¹³⁾. Luuka evangeeliumi allikail¹⁴⁾ läkitas Jeesus veel 70 jüngrit välja, samuti kahekaupa enese eel igasse linna ja paika, kuhu ta ise oli minemas. Sõnadest *ἐτέροις ἐβδόμηκοντα* järeldatakse, et 12 ei kuulunud nende hulka. Üldiselt aga oli jüngrite väljasaatmise mõtteks evangeeliumi kuulutamine rahvale jumalariigi ligiolust. Ta ei läkitanud neid mingi legaalse käsuga, et nõuda inimestelt õigust karistuse teel, vaid ta kandis endas juba jumalariiki ja oli teadlik, et see kuulutus aitab inimesi. Ta läkitas jüngrid jumalariigi ettevalmistustööle, et igaüks, kes selle kuulutuse omaks võtab, tunneks tema kui sooja suvepäikese ligiolu.

Peame aga silmi ees mõned Jeesuse ütlused, nimelt selle kohta, kellele kuulutatakse armuõpetust. Jeesus ütles: „Ma ei ole tulnud õigeid, vaid patuseid meeleparandamisele kutsuma“¹⁵⁾, „Inimese Poeg on tulnud otsima ja õndsaks tegema, mis on ära kadunud“¹⁶⁾. Paistab, nagu oleks ta avanud siin jumalariigi väravad kõigile ärakadunuile, ja see tõlgendus oli tal silmi ees, kui ta ütles: „Ristija Johannese päevist siitsaadik käiakse vägisi taevariigi peale, ja kes vägisi peale käivad, kisuvad seda eneste poole“¹⁷⁾. Siin oli tendents juba universalismile, kuigi esialgu paistab veel väike piiritlus vastu. „Mind ei ole läkitatud muude kui iisraeli soo ärakadunud lammaste juurde“¹⁸⁾. Isegi jüngrite läkituskõnes oli see piiritlus: „Ärge minge paganate tee peale ja ärge minge Samaaria rahva linna, vaid minge ennem

¹¹⁾ Matt. 4, 19; Mark. 1, 17.

¹²⁾ Mark. 3, 14.

¹³⁾ Matt. 10, 5—7.

¹⁴⁾ Luuk. 10, 1—17; vt. Plummer, St. Luke, lk. 269 j.

¹⁵⁾ Matt. 9, 13.

¹⁶⁾ Luuk. 19, 10.

¹⁷⁾ Matt. 11, 12; vt. Allen, St. Matthew, lk. 116 j.

¹⁸⁾ Matt. 15, 24.

iisraeli soo ära kadunud lammaste juurde“¹⁹⁾). Sellisel piiritlusel on suur tähtsus, sest see vihjab asjaolule, et kui Jeesus läkitas esimesi töötajaid Issanda viinamäele, siis ulatus jüngrite arusaamises läkitus-idee ka väljapoole juuda rahva piire, sest muidu ei oleks selline piiritlus üldse vajaline olnud. See on evangeeliumide vale tõlgendamine, kui seletatakse, et universaalne läkitus-idee tuli alles peale Kristuse ülestõusmist jüngrites nähtavale.

Piiritlused, mis esinevad läkitus-ideel, on ajalised ja neid tuleb nii võtta. Samuti nagu ta ütles, et ta on saadetud iisraeli soo ära kadunud lammaste juurde, tähendas ta ka: „Lase esmalt laste kõhud täis saada“²⁰⁾). Piiritluste põhjusena märgib J. Hastings²¹⁾: „Jüngrid olid ette valmistatud jumalariigi kuulutamiseks sellele rahvale, keda Jumal oli kasvatanud oma riigi vastuvõtmisele, kuna armu lunastus oli avastatud kõigele inimkonnale Önnistegija surmas ja ülestõusmises.“ Toome veel prof. Bruce'ilt²²⁾ ühe koha, mis on pea Jeesuse sõnade tsiteerimine: „Jumalariik on ka tõlnerite ja patuste pärast, ta on kõikide pärast, kes teda vajavad ja on temas teretunud. Ta avab oma väravad, nagu vana Room, kõigile tulijatele, tingimusel, et nad endid ülal peaksid kui head kodanikud, kui nad kord on tema müüride vahel. Nad tulevad idast, läänest, põhjast, lõunast, neile ei pea keeldama sissepääsu.“

Jeesuse piirita armastuse universaalne suund kogu inimkonna vastu tuleb nähtavale ütlustes: „Teie olete maa sool“²³⁾), „teie olete maailma valgus“²⁴⁾), „põld on maailm“²⁵⁾). Inimkond on jumalariigi-laste hoidmise ja valgustamise objekt ja põld, kuhu külvatakse kuningriigi sõna. Ka seal, kus Jeesus kiitis Kapernauma pealiku usku, ütles ta: „Mitu tulevad hommiku ja õhtu poolt ja istuvad lauas Aabrami, Iisaki ja Jaakobiga taevariigis“²⁶⁾), mis on näide jumalariigi universaalsusest. Samale joonele vihjas ta veel, kui ta kaitses naist, kes kalli salviga võidis tema pead: „Tõesti, mina ütlen teile, kus iial seestinast

¹⁹⁾ Matt. 10, 5, 6.

²⁰⁾ Mark. 7, 27; vt. Gould, St. Mark, lk. 194.

²¹⁾ J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, lk. 194.

²²⁾ Bruce, Christ's Teaching, lk. 55.

²³⁾ Matt. 5, 13.

²⁴⁾ Matt. 5, 14.

²⁵⁾ Matt. 13, 38.

²⁶⁾ Matt. 8, 11.

armuõpetust kuulutatakse kõiges maailmas, seal peab räägitama ka tema mälestuseks“²⁷⁾. Hoiatuses jüngritele neid välja saates tähendas ta: „Ja teid viiakse minu pärast ka maavalitsejate ja kuningate ette, neile ja paganaile tunnistuseks“²⁸⁾. Ka paljudes tähendamissõnus rääkis Jeesus jumalariigi väljalaotamisest paganaate keskele. Huvitav on tähelepanu juhtida ka sellele tööle, mida Jeesus tegi jumalariigi ettevalmistuseks; Inimese Pojana külvas ta head seemet, mida vastu võtsid kuningriigi lapsed, keda ta omakorda läkitas seemne külvajaina välja kuulutama evangeeliumi jumalariigist. Selle paralleelina võib tuua Pauluse mõtte, et ei ole midagi see, kes istutab resp. külvab, ega see, kes kastab resp. kuulutab, vaid Jumal, kes kasvatab resp. oma ainusündinud Poja saadab maailma lunastuseks²⁹⁾. Oma hilisemais tähendamissõnus, näiteks töölistest viinamäel või maamehest, ütles ta: „Jumalariik peab teilt ära võetama ja sellele rahvale antama, kes tema vilja kannab“³⁰⁾; sama mõte esineb ka tähendamissõnas kuninglikust pulmast: „Minge teelahkmetele ja kutsuge pulma, keda teie aga leiate“³¹⁾.

Täiesti selgeid ütlusi kogu maailma läkituse kohta peale apokalüptiliste tähendiste sünoptikuis ei leidu. Apokalüptilisist tähendistest olgu nimetatud templi ärahävitamine³²⁾, mis sisaldab endas ka märkuse: „Sedasama kuningriigi armuõpetust peab kuulutatama kõiges maailmas, tunnistuseks kõigele rahvale“³³⁾.

Toome mõned kohad ka Johannese evangeeliumist. Kohe pärast seda, kui Jeesus end võrdles hea karjasega ja kui ta tähendas, et ta jätab oma elu lammaste pärast, lisas ta juurde: „Mul on veel teisi lambaid, need ei ole sellest laudast; ja ka neid pean ma siia tooma, ja nad kuulevad mu häält, ja peab üks kari ja üks karjane olema“³⁴⁾. Ka seal, kus ta rääkis oma surmast ja selle kasust, tähendas ta otse prohvetlikult: „Ja kui mind maa pealt ülendatakse, tahan ma nad kõik enese juurde tõmmata“, ja natuke hiljemini samas peatükis: „Ma ei ole tulnud

²⁷⁾ Matt. 26, 13.

²⁸⁾ Matt. 10, 18.

²⁹⁾ Matt. 13, 37. 38; vrd. 1. Kor. 3, 7.

³⁰⁾ Matt. 21, 43.

³¹⁾ Matt. 22, 9.

³²⁾ Matt. 24, 2 jj.

³³⁾ Matt. 24, 14; Mark. 13, 10.

³⁴⁾ Joh. 10, 14. 16.

maailma peale kohut mõistma, vaid maailma õndsaks tegema“³⁵⁾. Korduvalt tõi Jeesus oma viimseil elupäevil ja viimseil kokkupuuteil jüngritega, kes pärast tema maist surma pidid edasi viima jumalariigi ettevalmistustööd, silmi ette kogu maailma lunastamistöö ja jüngrite kõrge läkitusülesande — kuulutada jumalariiki ja ise sel ürgelisel rakukesel jumalariigi õiguse kohaselt elada: „maailm peab mõistma, et ma Isa armastan ja nõnda teen, kui Isa mind on käskinud“³⁶⁾.

Olgu ülal-loendatud üksikud kohad sünoptikuist ja Johanneese evangeeliumist tõestuseks selle vastu, et jumalariigi universaalne ettevalmistustöö ei ole pärit apostliku aja kirikult, vaid Jeesuselt Kristuselt endalt. Esimeste jüngrite väljasaatmisel oli Jeesuse Kristuse tõelikkude järelkäijate ülesandeks kuulutada jumalariiki kõigile kreatuuridele ja ise selle järele elada. Selle vastu väidetakse, et universaalne läkituskäsk esineb kõigis evangeeliumes³⁷⁾ selgel kujul ainult üks kord ja seegi käsuna üles-tõusnud Issandalt, mitte aga Jeesuselt Kristuselt tema eluajal tema jüngritele; ometigi ei ole see veel põhjus järeldamiseks, et universaalne läkituskäsk resp. jumalariigi ettevalmistustöö ei ole pärit Jeesuselt endalt, vaid hiljem lisandus tema järelkäijatelt.

Maailma võitmine jumalariigile on sisuliselt antud juba esimeses kuulutuses: *πεπληρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*³⁸⁾.

Selles ütluses on meelesparandamine ja usk algusest peale kuulutatud kui jumalariiki sissepääsemise tingimused. Kristuse viimasest käsust tema jüngritele järeldab aga W. Spence³⁹⁾, et kahele eespool-nimetatud tingimusele tuleb juurde veel kolmas, nimelt ristimine. Jäädes esimese vaate juurde, küsime kohe alul: mida mõtles Jeesus nende sõnadega ja miks just need kaks esma-joonelist tähtsust omavad jumalariiki sissepääsemisel?

Jeesuse enese elus ei olnud meelesparandamisel ruumi. Üheski neljast evangeeliumist ei leia me kaudset ega otsest väljendust mingi kahjatsustunde kohta tehtu või tegematu, öeldu või ütle-matu kohta. Kunagi ei palunud Jeesus endale andeksandmist:

³⁵⁾ Joh. 12, 32. 47.

³⁶⁾ Joh. 14, 31.

³⁷⁾ Matt. 28, 18—20; Mark. 16, 15; Luuk. 24, 46—48; Joh. 20, 21.

³⁸⁾ Mark. 1, 15.

³⁹⁾ Spence, The Theology of the New Testament, lk. 49.

ta ei tundnud aega, mil ta süda poleks olnud rahus ja harmoonias Jumalaga. Siiski õpetas ta kavakindlalt, et kõik teised peavad meelt parandama ja saama jumalariigi kodakondseiks, paluma pattude andestamist, kuna ta ise oli teadlik sellest, et tema on taevase Isa Poeg ja ta kunagi ei kaotanud teadvust Isa ligiolust ⁴⁰⁾).

Kui selles ühenduses lühidalt puudutada Jeesuse õpetust meelearandamisest ja usust kui jumalariiki sissepääsu tingimustest, siis on see arusaadavalt ühenduses Jeesuse terve õpetusega, eriti tema õpetusega Jumala, inimese ja jumalariigi õiguse kohta ⁴¹⁾. Meelearanduse-idee sisu on sõltuv neist kardinaalseist punkttest Jeesuse õpetuses. Kui Jumal on Jumal ja see Jumal on Jeesuse Kristuse ja meie kõikide Isa, siis tähendab meelearandamine tagasipöördumist Jumalale, kes on elu tsentrumiks. Kui iga inimese hing on ilmlõpmatu tähtsusega ja iga inimene on jumalalaps, siis tähendab meelearandamine inimliku väärtuse ja vastutustunde täielikku realiseerimist. Samuti kui jumalariigi õigus on vaimne, mis ei suutu ainult välisesse akti, vaid ka seesmisse meelsusse ja motiivi, siis ei juhi meelearandamiskutse ümberpöörataid mitte üksnes kõrgele eetikale, vaid ka sellega seotud religioonile, kustpeale omame õiget enesekriitikat, alandlikkust ja tõevaimu, mille varal eristame õiget ja valet õigust teineteisest.

Kahjuks peab käesolev käsitus siinkohal piirduma rohkem põhimõtete kui üksikküsimuste lahendamisega. Püüame ainult esile tõsta printsiipi, ja kui oleme suutnud enam-vähem piiritella meelearanduse olu, nagu Kristus seda kuulutas, siis üksikasjad järgnevad juba ise.

Nagu jumalariigi õpetuseski, märgime ka siin ära differentsi Jeesuse ja Ristija Johannese õpetuse vahel. Mõlemad tarvitavad peaaegu sama väljendust ning samu sõnu, kuid nad ei mõtle mitte ühte ja sama. Kristuse meelearandamis-mõiste areneb välja tema uuest jumalariigi kujutelist.

Märgime ära kaks erinevat joont Jeesuse Kristuse ja Ristija Johannese vahel *μετάνοια* küsimuses. Esiteks on Jeesuse Kristuse õpetus meelearandamisest puhtseesmine, kuna Ristija Jo-

⁴⁰⁾ J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Repentance".

⁴¹⁾ Stevens, Theology of the New Testament, ptk. "Christ's Doctrine of God"; "Christ's Doctrine of Man".

hannesel see joon puudub. Kristus kutsus inimesi vaatama oma südamesse, kaalutlema motive, millest tingitud heategu, Ristija Johannes sellevastu vihjas välisusele, temale oli küllalt, kui tulev jumalariik on Iisraeli restaureeritud teokraatlik kuningriik. Kui üks rahvus loobub käskude vastu eksimisest, siis on ta õige rahvus, kuna aga Kristuse järgi ei seisa inimene käsu, vaid armu all. Lihtne, kuid suuremeelne tõsiasi, et Kristus pööras oma kuulajate mõtted teolt meelsusele, näitab selgesti, et tema vaade oma riigile oli kõrgem: „minu riik ei ole mitte siit maailmast“⁴²⁾.

Teine oluline vahe peitub selles, et Ristija Johannese kutsumine meelearandamisele sisaldas endas rohkem üksikasju, kuna Kristusel oli see printsibiks, toimus täielik radikaalne muutumine. Ristija Johannes astus üles juuda kõrves ja kuulutas: „Parandage meelt, sest taevariik on ligi tulnud“; J. Hastings'i arvates mõtles ta selle all: „Muutke oma teid, kus nad ial on kurjad, sest suur kohutav Kuningas on ligidal“⁴³⁾. Nii kostis Ristija Johannese hüüe rahvale kui teade Valitseja kiirest külastamisest, mil korral linnas ette võetakse väline puhastamine, pannakse pühapäeva-rõivad selga ja näidatakse üles auavaldust. Jeesuse meelearanduse-hüüe oli aga palju rohkem kui ühe või teise halva harjumuse reformeerimine, nõudis täielikku muutumist, ümberpöördumist, mis seisis sügavas tõetunnendamises, et jumalariik on ülim hüve, et see on juba siin maailmas tähtsaim nähtus, mis köidab meie tähelepanu. Kui Jeesus ütles mäejuhluses: „nõudke esiti jumalariiki ja tema õigust“, siis mõtles ta, et kui senini oli inimese elus maksnud tunnetus, et elu ei ole rohkem kui toit ning rõivas ja kui ülimaks küsimuseks oli olnud: mida peame sööma, mida peame jooma või millega peame end katma?, siis siitpeale saab juhtivaks kõrgeim eesmärk — olla jumalariigi kodakondne, elada tema püha tahtmise järgi ja lasta kasvatada ning kasvada selle vääriliseks. Siin on selge, et Jeesuse kujutelu jumalariigist ei ole populaarne teokraatlik kuningriik, sest siis oleks ta vihjanud selle riigi õiguse otsimisele, mida rahvas otsis taga niikuinii juba natsionaalses mõttes, kuid nende ainsaks veaks oli, et nad rõhutasid materiaalist ja poliitilist aspekti vaimse ees, nagu see esines ka Ristija Johannesel. — Kris-

⁴²⁾ Joh. 18, 36.

⁴³⁾ J. Hastings, The Great Christian Doctrines, 1915, "Repentance".

tus oli aga teadlik, et selle riigi vastuvõtule, mida tema kuulutas, ei olnud küps iga juudalane, kuna aga sellest hoolimata on jumalariik ülimaks kingiks igaühele, kes seda taga nõuavad. Seepärast ei ütelnud Jeesus ainult: otsige jumalariigi õigust, vaid nõudke esiteks jumalariiki ennast ja tema õigust. Kutse sellele oli, nagu juba tähendatud, kutse radikaalsele meeleeparandamisele, tõeline *μετάνοια*, ümberpöördumine — mitte suhtumises ühesse või teise käitumisvormi, vaid suhtumises fundamentaalsesse küsimusse: mis on inimese ülim hüve, elusiht ning eesmärk ⁴⁴⁾?

Nii vaadatuna ei olnud Jeesuse meeleeparandamis-kutse mingi vaba nõue, vaid hädavajalik tingimus jumalariigi kodakondseile. Kui jumalariik on ülim mõeldav inimeselu eesmärkide ja lootuste objekt, siis peab meeleeparandamine olema esimene tingimus, ja kui inimesed ei ole seda teinud, siis kutsub Jeesus inimkonda tänapäeva hädades ja raskustes rohkem kui ehk kunagi varemalt meeleeparandamisele ⁴⁵⁾. Siitpeale on selge, et ei ole inimeste eneste teha, seada jumalariiki elu ülimaks hüveks ja viimseks eesmärgiks, vaid Jumal on tsentrum, niihästi üksikinimeses kui jumalariigis, tema teab, et meile läheb tarvis kõike seda, mida peame sööma, jooma ja millega end katma. Kahtlemata nõudis neid asju aga enamik iisraeli rahvast rohkem taga kui õigust, isegi selle sõna madalamas mõttes, näiteks õiges käitumises, aususes, tõelikkuses jne. Tol korral oli hädalik tarve meeleeparandamisele ka Ristija Johannese mõttes ja tema kutse kuulmine oleks kahtlemata toonud määratu muutuse avalikku ellu. Seda suurem oli aga vajadus meeleeparandamisele Kristuse mõttes, mille järgi inimese ülimaks eesmärgiks oli nõuda taga jumalariiki ja tema õigust, südame õigust, kuningriiki, kus kodakondsel on lapselik vahekord Jumalaga ⁴⁶⁾.

Vaatleme edasi meeleeparandamist jumalariigi sissepääsu tingimusena, siis võime väita, et iga religioosne elamus on seotud meeleeparandamisega. Kui keegi on läbi teinud radikaalse uudumise, korraldanud oma elu uute printsiipide järgi, seda isegi üle kandnud igale käitumisvormile, siis on see meeleeparandus, mis aga ei tähenda veel, et täiesti vaba ollakse igasuguse mõtte, tunde

⁴⁴⁾ J. Hastings, Repentance, lk. 126—142.

⁴⁵⁾ G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N. T., 1929, sissejuhatus.

⁴⁶⁾ Spence, The Theology of the N. T., ptk. "The Conditions of Entrance".

ja teo konfliktidest. Seesugusele meeleparandamisele vihjas Jeesus isegi kõneluses Peetrusega, kui ta ütles: „Kui sa pärast saad ümber pöördunud, siis kinnita oma vendi“⁴⁷⁾. On päris selge, et Jeesus isegi Peetruse juures midagi tarvilikumaks ei pidanud kui igapäevast meeleparandamist salajasti juurduva kurjusemeelsuse vastu. Et kurjusest vaba on laps, seepärast peab meeleparandus tooma meid lapselikkusele, mis ei ole Jeesuse arvates mitte mingi kompliment jumalariigi kodakondsele, vaid tingimatu nõue. Väljendis: „saage kui lapsed“ on ainult variatsioon tema mõttele: „andke jumalariigile esimene koht!“ Eriliste kohtade nõudmine jumalariigis, nagu seda tegid Sebedeuse pojad, näitab selgesti, et tol korral ei olnud jumalariik nende juures veel esimesel kohal. Paljud andsid toidule ja rõivastisele esimese koha oma mõttemaailmas; sellepärast seisid jüngrid, kes loobusid kõigest jumalariigi pärast, kõrgemal tavalisest inimesest, kuid nendegi huvide keskuseks ei tohtinud olla nende eneste olemine jumalariigis, vaid jumalariik kui realiteet ise.

Kristuse lapselikkuselihtsuse nõue on uueks tõestuseks, et Jeesuse järgi tähendas meeleparandamine täielikku muutumist, jumalariigi taganõudmise asetamist inimese ülimaks eesmärgiks ja hüveks. Selles võime alla kriipsutada üht pea-omadust jumalariigi ja tema õiguse olus⁴⁸⁾.

Jumalariigi taganõudmise kásus on ühendatud niihästi ind kui puhas motiiv; jumalariik on üksi seal, kus ind ja motiiv kokku sulavad; ind sisaldab endas motiivi puhtuse, mis omakorda tingib innu tugevuse. Jumalariik on armastuseriik, kust isekus igas vormis on täiesti välja pühitud.

Tähendame ainult veel Kaalilea linnade kodanikkude hukkamõistmisele⁴⁹⁾, kes meelt ei parandanud, kuigi just neis olid sündinud vägevad teod, mis oleksid liigutanud isegi Tiiruse, Siidoni ja Soodoma elanikke. Põhjus peitus jällegi selles, et Kristuse vägevad teod ei viinud neid sellele mõttejoonele, kus jumalariik on primaarne, vaid kus nad tahtsid Jeesust kinni võtta ja kuningaks tõsta ning nii rajada Messia riigi⁵⁰⁾. Jeesus tähendas: „Teie otsite mind, et teie neist leivust olete söönud . . . ärge nõudke

⁴⁷⁾ Luuk. 22, 32.

⁴⁸⁾ P. Paul, Kingdom of God, lk. 36.

⁴⁹⁾ Matt. 11, 20—24.

⁵⁰⁾ Joh. 6, 15.

rooga, mis kaob, vaid rooga, mis jääb igavesse ellu“⁵¹⁾. Neist sõnadest, aga ka üldisest kontekstist on selge, et meeleparandamine sel kujul, nagu Jeesus Kristus seda kuulutas, oli väga oluline nõue jumalariiki sissepääsuks.

Lõpuks püüame vastata küsimust: kuidas juhtis Kristus inimesi meeleparandamisele? Kui meeleparandamine tähendas peamiselt muutumist mina-tsentraalselt elult Jumal-tsentraalsele elule, siis oli Jeesuse isik meeleparandamise rajajaks ja inspireerijaks, sest ta astus alla inimeste keskele ja kuulutas ning põhjustas radikaalse muutumise⁵²⁾. Jeesuse Kristuse piirita armastus, mis avaldus selles, et ta ohverdas oma elu inimeste lepitamiseks ja lunastamiseks Kolgatal, tingib radikaalse muutumise inimkonnas⁵³⁾. Kuid ka sealtpeale töötab Jeesus Kristus oma vaimuga igas inimeses ja peletab mure ning patu ja juhib inimese ümberpöörmisele, pakkudes ühtlasi pattude andeksandmist. Ta astub iga inimese kui ligimese juurde, ta on patuste ja tõlnerite sõber, ent veel rohkem, ta on igale inimesele eluleivaks ja veeks, mida juues inimene iial enam ei janune, vaid siis juba ise eluvee ojasid endast välja saadab; nii juhib ta oma isiku ning tööga inimesi meeleparandamisele ja valmistab meid ette jumalariigi kodakondseiks. „Teda on Jumal oma parema käega ülemaks juhatajaks ja Õnnistegijaks tõstnud, et ta iisraeli rahvale meeleparandamist ja pattude andeksandmist annaks“⁵⁴⁾.

Kuigi piibllilise järjekorra alusel⁵⁵⁾ nimetasime teise jumalariiki sissepääsu tingimusena usku, siis on see Jeesuse õpetuses ometigi esimene ja peatingimus. Kristus ise oli suur usu-inimene. Ta elas täielikku pühaduse-elu usus oma taevasesse Isasse. Usus saatis ta korda oma imeteod. Ta nõudis usku ka nendelt, kellele meelevald andis, nii et usk Jeesusesse Kristusesse kui Jumala ainusündinud Pojasse oli eelduseks heategude ja imede kordasaatmisel. Ta vaatas usule kui kõikvõimsale väele, mille varal imesid võivad korda saata mitte üksnes tema jüngrid ja järelkäijad ja ilma milleta ei sünni midagi kestvate suurt.

⁵¹⁾ Joh. 6, 26. 27.

⁵²⁾ C. Briggs, Ethical Teaching of Jesus, 1906, lk. 116.

⁵³⁾ J. Denney, Three Motives to Repentance, 1918, lk. 22.

⁵⁴⁾ Ap. t. 5, 31.

⁵⁵⁾ Mark. 1, 15.

Ta oli südamest kurb oma jüngrite ja rahva uskumatuse ja nõrga usu pärast, kuna ta suure usu üle alati rõõmu tundis. Ta oli kindel, et usk sügavaid jälgi jätab vaimsele elule, et usk aitab tõusta neid, kes on langenud või langemas, et usk puhastab inimest pattudest ja pühendab inimeselu, asendab südametunnistusepiinad sügava rahuga. Jeesus Kristus ei väsinud oma õpetuses rõhutamast täielikku usaldust oma taevase Isa vastu, ta soovitas seda oma järelkäijatele kui parimat religioosset tunnistust, mis kaotab hirmu ning mure, sest Isa taevas teab ja näeb kõik ⁵⁶⁾).

Jeesus eesõigustas usku ja märkis seega ära uue tee jumalariiki vastuvõtmiseks. „Parandage meelt“ oli Ristija Johannese hüüdsõna, „uskuge armuõpetust“ aga Jeesuse Kristuse oma. „Meeleparandus“ on tabav väljend, kui jumalariiki vastu võetakse legaalse õiguse tasuna; „uskumine“ on aga tabavaim sõna, kui jumalariiki vastu võetakse armu kingina, Jumala kingina kõigile, kes lihtsa, puhta südamega tahavad jumalariiki kätte saada ⁵⁷⁾). Esimesel korral kostab see kuulutus inimestele: „Korraldage oma elu seaduse alusel, siis tohite loota püha ühiskonna liikmete au kättesaamisele“, teisel korral: „Armukuningriik on ligidal, Jumal on astunud inimeste keskele oma armastuse täiuses, seepärast võtke vastu tema kuningriik, siis võtab Jumal teid vastu.“ Nõus olla Kristuse kutsega, vastu võtta jumalariigi kuulust kõiges südames, meeles ja väes, s. o. uskuda — see ei vaja usu definitsiooni ⁵⁸⁾), vaid seisab vaimses retseptiivsuses. Nii ei ole jumalariik mitte seaduseriik, kus Jumal ilmub käsuandjana, vaid kõigepealt armuriik, kus Jumal ilmub ülima heategijana; seega ei ole retseptiivsus mitte juhuslik joon jumalariigi käsitelus, vaid väga oluline. Jumalariik on kink, on see üks, mida tarvis on, ja seda kinki tuleb vastu võtta alandliku südamega.

Jumalariigi ligioleku kuulutus Ristija Johannesel oli rõõmusõnum vähestele „õigetele“ või neile, kel oli tugev tahe reformida oma elu legaalse sõnakuulmise käsu järgi, kuna Kristuse kuulutus jumalariiki vastuvõtmist oli evangeelium kõigile, niisama hästi patustele kui pühadele. Ta tuli kutsuma mitte õigeid, vaid patuseid meeleparandamisele, s. t. osasaamisele kõigest jumalariigi

⁵⁶⁾ J. Hastings, Faith, lk. 17.

⁵⁷⁾ Spence, The Theology of the N. T., lk. 49 j.

⁵⁸⁾ J. Moffat, Epistle to the Hebrews, 1924, lk. 158.

õnnistustest ⁵⁹⁾. Prof. Bruce ⁶⁰⁾ tahab lisandada tekstile (Luuk. 5, 32) sõna „usu“, kuid see ei ole õigustatud.

Tähtis on siinkohal rõhutada, et meeleparandamine vihjas rohkem Jahve äravalitud rahvale. Meeleparandamise kuulutaja Jordani kallastel mõtles rohkem Aabrami seemnele, kuna usu jutlustaja näitas suunda ristiusu universalismile. Kuigi ka Jeesus läkitas oma jüngrid iisraeli soo ärakadunud lammaste juurde, ei puudu evangeeliumides rikkalikke näiteid, kus Kristus andis oma ülesandele laiemad raamid. Siin me ei räägi enam Kristuse üldisest ülesandest, vaid peatume ainult tema õpetusel usust kui jumalariiki sissepääsu tingimusel. Sellel joonel olgu siin mainitavad kolm juhtumit: „Patune naine“ ⁶¹⁾, „Kapernauma pealik“ ⁶²⁾ ja „Kaananea naine“ ⁶³⁾. Esimeses kõneluses hindas Kristus usu väge kui lunastavat jõudu, kahes järgnevas näitas ta kindlat teadvust, et usu ees peavad kaduma kõik rahvuse, rassi ja riituse vaheseinad.

Naise kohta, kes astus Siimon'i kotta, võttis Jeesus tõeks, et ta oli patune. Naine näitas üles suurt armastust ja sellest järeldas Jeesus andestamise tarvet. Jeesusel oli täielik usaldus usu väes teda päästa, teha teda õnnelikuks ja heaks. „Sinu usk on sind päästnud“, ütles ta ära saates naisele, „mine rahuga“ ⁶⁴⁾. Dr. Stanton esitab arvamise, et see naine oli kuulnud Jeesuse jutlusest ja see oli teda viinud uskuma pattude andeksandmisse ja hellitama lootust, et ta on jumaliku abiga võimas küll tulevikus algama uut puhast elu ⁶⁵⁾. Jeesuse puhas vaade langenü silmadesse oli terve evangeelium ta südamele; puhas sümpaatia tema vastu äratas tuha all hõõguva sädeme, mis tõi kaasa põlguse meelelikkuse vastu. Kui ta pääses Jeesuse ligidusse, siis avas ta oma südame temale, seda väliselt üles näidates erakordsete toimingute kaudu oma Lunastajale. See on näide tegelikust usu väest, mis transformeerib inimese; mina-tsentraalne elu muutub Jumal-tsentraalseks eluks, tuleb nähtavale vaimu interpenetratsioon ⁶⁶⁾,

⁵⁹⁾ Plummer, St. Luke, lk. 161.

⁶⁰⁾ Bruce, Christ's Teaching II, lk. 96.

⁶¹⁾ Luuk. 7, 37—50.

⁶²⁾ Luuk. 7, 1—10; Matt. 8, 5—13.

⁶³⁾ Mark. 7, 24—30; Matt. 15, 21—28.

⁶⁴⁾ Plummer, St. Luke, lk. 209.

⁶⁵⁾ E. Stanton, The Salvation, 1931, lk. 196.

⁶⁶⁾ A. Garvie, The Doctrine of the Godhead, lk. 98.

kus Jumal inimeses alustab oma tööd ja inimene toimib Jumala püha tahtmise järgi. Jeesuse järgi oli usk see, mis päästis naise, kuid uue elu algusega polnud tegelikult veel võidetud kõik raskused. Paljud pöördumised on ainult temporaalsed ja varajasele entusiasmile järgneb kohutav tagasilangus. Jeesus teadis seda väga hästi, kuid ta uskus naise usku, et kui seal on tõeline usk inimesi lepitavasse Jumala armastusse, siis on see parim abinõu tagasilanguse vastu. Ta ei saatnud teda ära mitte mõne lohutava sõnaga, vaid kindla usu veendega, sest ta lootis temas näha jumalariigi kodakondset. Jeesuse motoks oli: „rohkem andestamist, rohkem armastust“ kõigi patuste ja tõlnerite vastu. Ta kindlaks printsiibiks oli: rajada elu usule ja tema lootuslik usk seisis, nagu Stanton väljendab, „päästval usul, mis päästab kõige langenudki ja päästab kõige kindlamini“⁶⁷⁾. Selles valguses võime aru saada, miks Jeesus vähem rõhutas meeleparandamist kui usku. Tema uskus, et usk võib teha meeleparandamistööd ja et usk kannab eneses viimase õisi. Meeleparandamine tähendab radikaalset meelemuutumist, mis sisaldab endas tunnetuse, et inimeselu ülimaks eesmärgiks on jumalariik. Usk aga tähendab jumalariigi vastuvõtmist ülima hüvena, kõikide õnnistuste kogusummat, mida inimene vaba kingina Jumalalt vastu võtab. Järelikult on Jumala kingi vastuvõtmine usus otseselt tee meeleparandamise lõpp-eesmärgile ja selle õiguse tõstmine esimesele kohale. Jeesuse õpetuses polnud meeleparandamine legaalne, vaid evangeelne, mitte kompulsoorne, vaid spontaanne, mitte staatiline, vaid dünaamiline, mitte igavese karistuse kandmine möödaniku eest, vaid religioosse ja vaimse energia juhtimine uuele positiivsele suunale, mis laseb vaimselt surnud oma surnuid matta. Selles mõttes nõudis Jeesus oma jüngritelt ja järelkäijatelt meeleparandust. Seda, mida ta ütles halvatu mehe vastu, ütleb ta kõigile: „Ole julge, minu poeg, sinu patud on sulle andeks antud!“⁶⁸⁾. Jeesus ei võtnud meeleparandamist kokku paastumisse, vaid teenimisse, nagu naised, keda ta oli terveks teinud kurjadest vaimudest ja tõbedest, hiljemini järgnesid temale ja teenisid teda⁶⁹⁾. Arvatavasti ka see patune naine ühines nen-

⁶⁷⁾ E. Stanton, lk. 212.

⁶⁸⁾ Matt. 9, 2.

⁶⁹⁾ Luuk. 8, 1—3.

dega ja teenimine oli tee, mida mööda ta läks rahusse ja sealt edasi jumalariiki ⁷⁰⁾).

Kahel järgmisel juhtumil äratas inimeste usk Jeesuses imetust ja heakskiitu. Otsitav eesmärk mõlemal juhtumel oli rohkem füüsiline, väljendusvorm rohkem euloogiline ja ülesnäidatav austus rohkem geniaalne ⁷¹⁾. Nad on aga toodud, et nende varal pilku heita usupsühholoogiasse, nagu Jeesus seda väljendas. On arusaadav, et Jeesus ei vaadanud usule kui inimeses peituvale isoleeritud võimele, vaid usk oli temale inimeselu qualitas. Usk ei olnud eraldatud mõistusest, veel vähem oli ta vastand mõistusele, mitte üksik funktsioon inimese vaimu konstruktsioonis, vaid harmoneeriv terviklikkus. Usk on Bruce'i ⁷²⁾ järgi inimese sangarlik omadus. Kuigi nimetatud juhtumel sisuks on füüsiline joon, ei vaata Jeesus seda kui isoleeritud, vaid ühenduses usu võimega. Jeesuse mõte oli, et nii nagu usk kõigis oma väljendusvormes ühendusse jääb kõikide mentaalsete jõududega, on ka kõik usu aktid vastastikku seotud üksteisega. Võime uskuda ühel joonel tingib võime uskuda kõigil joonil — ütleb Garvie ⁷³⁾.

Kuigi just intellektuaalne joon esile tõuseb Kapernauma pealiku ja Kaananea naise juures, tuleb neis kaugelt üle tavalise astme nähtavale usu religioosne ja eetiline mõte. Kapernauma pealiku ütlused, peale sügava alanduse tunde, näitavad tugevat usku jumaliku olemise väesse ja tahtesse, nagu need on esinemas Jeesusel ja mis nähtavale tulevad juba maa peal inimeste aitamistes nende hädades. On arusaadav, et need, kes ei ole harjunud mõtlema head paganaist, vähendavad selle koha tähtsust Pühas Kirjas. Nad tähendavad, et see oli Rooma militaarne distsipliini ning religioosse ebausku kokkusulatamine ⁷⁴⁾ ja Kristuse kiitus on liialdus. Võime igatahes kartuseta tähendada, et Jeesuse kiitus polnud liialdus, vaid ühe pagana uskliku südame ning meelega väärne hindamine. Sel juhul sisaldas Kapernauma pealiku usk juba ettetähtendust universaalsele kristlusele. Kristus hindas kõrgelt tema usku: „Israelistki pole ma nii suurt

⁷⁰⁾ J. Hastings, *The Christian Doctrine of Peace*, 1928, lk. 4.

⁷¹⁾ Hall, *The Relations of Faith and Life*, 1905, lk. 17.

⁷²⁾ Bruce, *Christ's Teaching II*, lk. 101.

⁷³⁾ A. Garvie, *Christian Doctrine of Godhead*, lk. 114.

⁷⁴⁾ A. Headlam, *The Roman Centurion*, 1928, lk. 42.

usku leidnud“, mis oli aga ühtlasi vali hinnang Iisraelile, kes kui rahvus oli saanud pika religioosse kooli, kuid tulemuseks oli usu- võime väljasuremine rahva südameist. Asemele oli astunud rabinism, mis ei suutnud enam uskuda uutesse ilmutustesse, vaid reegeldas ja klammerdas isegi suuri ilmutusi sajandite kestaga. Siin on näide, et usku võib leiduda ja usk võib suurt korda saata isegi väljaspool Iisraeli. See oli kuri ettetähendus äravalitud rahvale, sest kui jumalariigi peatingimuseks on usk, ja sügavat usku on leida paganail kui juudalasil, kas siis kord Jumal ei koputa viimast korda nende südame uksele ja ei otsi teisi, kust ta leiab tänulikumaid südameid? Jeesus väljendas seda, üteldes: „Mitu tulevad hommiku ja õhtu poolt ja istuvad lauas Aabrami, Iisaki ja Jaakobiga taevariigis; aga kuningriigi lapsed lükatakse välja kõige sügavama pimeduse sisse...“⁷⁵). Jumalariik ei lähe paganate juurde, vaid nemad tulevad jumalariigi juurde.

Rohkem kui eelkäsiteldus, tuleb universalismi mõte nähtavale Kaananea naise⁷⁶) loos. Lugeses seda kohta tunneme erilist elulist joont selles jutustises. Paatos, huumor, alandus — kõik see on ühenduses ema palves oma vaevatud tütre pärast, ja see võidab poolehoidu. Kui allikad räägiksid meile Jeesuse lõplikust eitamisest, oleks see raske kanda igapähele, eriti igal emal. See aga ei tähenda veel, nagu ei oleks Jeesusel tõi taga oma kuulutusega jüngritele, et tema peamine kutse oli iisraeli soo ärakadunud lambad. Kahtlemata mõtles ta seda tõsiselt, püüdes toimida selle järele, kuid usk seisis siiski kõrgemal. Usku peab igal ajal ja igas kohas respektseeritama, — see oli Jeesuse vaade. Sellele vastavalt respektseeris Jeesus usku ka siin ja oma kutse kohaselt, arvestades naise nõuet, modifitseeris oma käitumise seaduse, et iisrael on tema õige hoolealune, kuna erandid on lubatud usus⁷⁷). Kaananea naise usus peitub täieline vahenditu ristiusu universalism ja selles on tema sügav religioosne tähtsus. Ta ütles alandlikult ja vaimukalt: „Meie oleme paganad-koerad, meie toidame endid neist raasukestest, mis isandate laua pealt maha langevad“⁷⁸), väljendades varjatult oma usku, et vahe-

⁷⁵) Matt. 8, 11; vt. Allen, St. Matthew, lk. 77.

⁷⁶) Matt. 15, 21—28; vt. A. Headlam, The Syro-Phœnician women, 1928.

⁷⁷) A. Headlam, lk. 14.

⁷⁸) A. Headlam, lk. 33 j.; vt. Allen, St. Matthew, lk. 168 j.

seinad juudalaste ja paganate vahel ei ole äravõitmatud, et ära-valimine ei tähenda veel välismaailma täielikku äralõikamist kõigist jumalikest armuosadustest, mis ei saa piiriteldud olla rahvuse, rassi, keele ega geograafiliste piirjoontega. Ta rõhutas varjatult seda, mida Paulus hiljemini selgesti väljendas: Jumal ei ole üksnes juutide, vaid ka paganate Jumal, ja Kaananea naine tundis, et jumalik armastus ei tunne piire. Ta usk kattis kinni paganate väärtusetuse kuristikku ja tasandas äravalitute kõrged mäed ning tegi tasaseks jumalariigi teerajad kõigi õnnistustega kõigile rahvustele. Kõike seda tundis ja teadis Jeesus, kui ta täitis naise palve. See ei olnud ainult eriline erand ühele paganale, vaid see oli kindel kuulutus, et usu ees peavad kõik vaheseinad langema: kus on usklik vastuvõtlik süda, seal on osasaamine jumalariigi õnnistustest, hoolimata igasuguseist eesõigusist. Hiljemini võttis selle omaks Jeruusalemma alg-ristikogudus, kui suhtumuses tagakiusajaisse selle liikmed ütlesid: „Jumal on ka paganaile seadnud meeleeparandamise“⁷⁹⁾. Pole nii, nagu esitaks Jeesus kitsarinnalist vaadet, kuna alles Paulus hiljemini täielikult esile tooks universalismi, vaid Jeesus siirdus oma kitsamast kutsest ikka laiemale, ta andis juba oma esimestele jüngeritele universaalse läkituskäsu ja respektieris igal juhul usku. Kristus ei näinud Kaananea naises midagi, mida tas ei olnud, nägi aga temas küll kõike, mis tas oli, mida rabi, kirjatundja ja variser üles ei leidnud.

Ei pruugi enam rõhutada, et Kristusele oli usk mitte üksnes tarvilik, vaid jumalariiki sissepääsu peatingimus. „Usk on motoks niisama hästi Kristusele kui Paulusele ja Lutherilegi. Üksnes usus jõuame õigele meeleeparandamisele, üksnes usus unustame rahvuse, rassi piirid ja üksnes usus austame Isa nime ja palume Tema riigi tulemist“⁸⁰⁾. Usk on aga Jeesusel seotud sügava palvega. Kogu tema elu on viimselt palve Isa tahte täitmiseks; mõtleme siinjuures ülempreestri palvele⁸¹⁾, palvele Keetsemane aias⁸²⁾, palvele ristil⁸³⁾ ja palvele peale ülestõus-

⁷⁹⁾ J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church, art. «Faith», § 4.

⁸⁰⁾ E. Stanton, The Salvation, lk. 206.

⁸¹⁾ Joh. 17.

⁸²⁾ Matt. 26, 36—44.

⁸³⁾ Matt. 27, 46; Mark. 15, 34.

mist⁸⁴). Palve oli jõu-allikaks Jeesusele. Piiskopp G o r e tähendab, et vastavalt kristlase kõrgele ideaalile leiab inimene ülima ja viljakama teotsemise aluse palves. Ka tähendab ta sellele, et kui Kristuse töötused täiduvad, siis maailm ei tea midagi oma suuremaist inimestest, sest need on olnud palveinimesed.

Kui nii usk ja palve on lahutamata teineteisega seotud ja usk on jumalariigi sissepääsu peatingimus, siis on edasi õigustatud küsimus palve kohta: miks on palve niisugune suur jõud? Arusaadavalt pole kristlik palve mitte nõue Jumalalt, mitte tahe muuta Jumala püha tahtmist, kuigi teame, et Jumala tahtmine meie kohta siis teissugune on, kui palume, kui siis, kui me ei palu. Ka pole palve mitte seepärast jõud, et me selles loodame oma tahet ühte sulatada Jumala tahtmisega, vaid Jumala tahtmine jääb meie kohta püsima ka siis, kui palume. Kuid palve jõud seisab kõigepealt selles, et Jumal ise oma õnnistused jagab meie palvete kohaselt. Küll jagab ta neid ka ilma meie palveita, kuid ta tahab kuulda oma laste palveid. Palves õpetab ta meile, et oleme Kristuse kaaspärijad ja seega jumalariigi kodakondsed. Palve viib meid ühendusse Jumalaga, kes on armastus, kes jagab oma õnnistuse kõigile lastele, kuid ootab nende palveid ja jagab siis rikkalikult oma ande. Kristuse mõttes on palve palju rohkem kui müstiline jumalaootus ja igatsus, kui passiivne veene tema tingimatust tahtest. Kristuse palve on usupalve, mis kannab endas ise juba täidumist, nagu Jeesus seda mitmel kohal on tõotanud, näiteks: „Paluge, siis peab teile antama⁸⁵).“

Palve on jõud, jumalariik aga on reas kohis selle objekt. Meie-Isa teises palves palume tema riigi tulemist⁸⁶). Oleks üldiselt raske mõista, miks Jeesus nõudis oma järelkäijailt seda palvet, kui tema oleks uskunud, et jumalariigi tulemine ja sinna sissepääs ei olene inimestest. Jeesus uskus jumalariigi ligitoomisse. Palve- ja usu-inimestes nägi ta jõudu, mis kaasa aitasid Jumala kava teostamisele. Jüngrite kohustusena ei nimetanud ta passiivset ootust, vaid jumalariigi taganõudmist. Nälja- ja

⁸⁴) Luuk. 24, 30. 43. 51; vt. The International Standard Bible Encyclopedia, art. "Prayers of Jesus", lk. 2431 j.

⁸⁵) Matt. 7, 7; vt. J. H a s t i n g s, The Christian Doctrine of Prayer, lk. 32.

⁸⁶) J. H a s t i n g s, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Lord's Prayer", II palve.

janutunne jumalariigi õiguse järele, südamete ülendamine usus ja palves kiirustab jumalariigi tulekut, ja seda ei nõudnud Jeesus üksnes oma jüngritelt, vaid kõigelt rahvalt. Küll ei tähenda see, et oleks inimestel enestel jõud, mis määrab jumalariigi tuleku, vaid Jumal annab usus ja palves inimestele osavõtu sest tööst. Jumala dünamis tingib inimeste aktiivsuse ja siis töötavad need kaks ühes suunas. Jeesus oma eluga andis parima näite niisugusest koostööst, kuid veel rohkem, ta andis näite selle koostöö viljast; kus usk on kõikevõitvaks jõuks, seal on jumalariik.

Nii võime kokku võttes väita, et Jeesusele Kristusele oli jumalariik südameasjaks; ta kandis endas jumalariiki ja valmistas oma jüngreid ette jumalariigi tööle. Ta nõudis oma järelkäijailt tõsist meeleparandust, usku ja palvet, mis läbi Jumala dünamis viib inimesi passiivselt ootamiselt aktiivsele teotsemisele Issanda viinamäel.

4. Jeesus Kristus ja jumalariik.

Jeesus algas oma avalikku tegevust Kaalileas jumalariigi kuulutamiseks. Tema oli jumalariik dünaamiline suurus, mida tema kui Isast läkitatu ilmutas sõnas ja teos. Ta kutsus inimesi meeleparandamisele ja andestas Jumala meelevallaga neile nende patud; see äratas inimestes usku ja kasvatas lootust jumalariiki sissepääsule, seega igavesele elule ja õndsusele. Nagu Jeesus ise oli interpenetreeritud Jumalaga, nii tahtis ta viia ka inimesi vaimesse interpenetratsiooni taevase Isaga.

Rahva silmle paistis Jeesus prohvetina ¹⁾, kes, nagu tema eelkäija Ristija Johannes, kuulutas jumalariigi ligiolu. Mõned julgesid ka oletada, et ta ei ole üksnes prohvet, vaid Eelias või keegi teine mineviku suur kuju, kes surnuist on üles tõusnud ²⁾. Matteuse evangeeliumi järgi tunnistasid paljud teda Taaveti Pojaks ³⁾. Üldiselt oli aga uus õpetaja rahva silmis lihtsalt prohvet, sest veel Jeruusalemma sissesõidul ütles rahvas: „See on Jeesus, prohvet, kes on Naatsaretist Kaalileamaalt“ ⁴⁾. Variserid kartsid teda kinni võtta, mitte seepärast, et rahvas teda Eeliaks ehk Taaveti Pojaks pidas, vaid „et rahvas teda prohvetiks pidas“ ⁵⁾. See arvamine oli isegi nii tugev, et pärast tema surma jüngrid Emmause teel teda nõnda nimetasid ⁶⁾. Jeesus näiski esialgu selle, rahva poolt antud nimetusega rahul olevat, sest ta vihjas ise sellele: „Prohvet ei ole nii autu kuskil kui oma pärismaal“; „sest see ei sünni mitte, et prohvet mujal hukka saab kui Jeruusalemmas“ ⁷⁾. Neis ütlusis võttis ta omaks prohveti

¹⁾ Rogers, Jesus Christ as the Prophet and as the Messiah, 1929, lk. 12 j.

²⁾ Mark. 6, 15. 16.

³⁾ Matt. 9, 27; 15, 22; 20, 30; 21, 9. 15.

⁴⁾ Matt. 21, 11.

⁵⁾ Matt. 21, 46.

⁶⁾ Luuk. 24, 19.

⁷⁾ Mark. 6, 4; Luuk. 13, 33; vt. E. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, lk. 13.

nime, kuid kõige laiemas ning üldisemas mõttes. Ta õpetus oli lihtsam rabide omast, ta ei aimanud järele prohvetlikku keelt, rõivastist, ülalpidamist; sel joonel erines ta ka Eristija Johannesest. Ta oli prohvet niivõrt, kui ta jagas muistsete prohvetitega oma jumaliku kutsumise teadvust, sealt aga läks Jeesus edasi ja vabastas end traditsioonist.

Jeesuse vabadus tema ülesande täitmisel on tähtis. Ta oli juba algusest peale kindel oma isiksuses, millest sõltuv oli tema kuulutus. Ta ei varjanud ennast mõne püha nime ega päritud õiguse taha, kui ta kuulutas jumalariiki, vaid usk, et Jumal on Iisa, oli talle oluline. Kindel teadmine, et ta on erinev teistest inimestest, ilmnes ta kõnedes ja tegudes; tal oli meelevald Jumalalt. Ta ületas mäejutluses Moosese seadusi ja kogus oma jüngrid enese ümber palja sõnaga.

Jeesus oli teadlik sellest, et jumalik eesmärk, mis on tema isiku ja töö ülesandeks, on täideminemisel, ja ta ühendas jumalariigi tulemise iseenesega. Ta oli kindel, et jumalariigi jõud on ilmutatud tema läbi. Ta oli saanud Isalt ülesande haigeid parandada, kurje vaimu välja ajada, mõjustada inimeste meelte ja südamete muutmist. Imeteod olid jumalariigi tulemise algus, Jumala dünamis, mis end juba aktiivselt ilmutas⁸⁾. Ka Jeesuse jüngrid omasid seda dünamist, mille levimine tähendas jumalariigi tulemist. Jeesus oli teadlik, et need mõjud tema läbi hakkasid toimima, ja tema vahendamisel oli antud meelevald inimestele osa saada juba nüüd uue maailma hüvedest⁹⁾. Imetegev jõud Jeesuses oli otseses suhtumuses jumalariigiga, sest tema oli saadetud selle riigi rajajaks.

Jeesus teadis, et see jõud ei oma üksnes võimet imesid teha, vaid ka pattusid andeks anda. Vähemalt üks kord vaatles Jeesus neid kahte joont täiesti ühenduses¹⁰⁾. Mõlemad prohvetlikud jooned olid suhtumuses jumalariigi ligioluga, kus inimesed vabanesid niihästi moraalsest kui füüsilisest kurjast, mis valdas vana maailma. Vana Testamendi valgusel oli patude andestamine olulisemaid jooni töötatud lunastuses. Jeesus andestas patte mitte mingi teooria alusel, vaid inimeste osa-
saamisele viimises Jumalaga. Jeesusel oli Jumalalt õigus patte

⁸⁾ Rogers, lk. 32 j.

⁹⁾ W. Spence, Jesus as the Messiah, lk. 57.

¹⁰⁾ Mark. 2, 9.

andestada; see tähendas siis seda, et tema oli jumalariigis ja jumalariik oli temas.

Jeesuse jumalariigi-õpetus oli otseses ühenduses tema esha-toloogiaga. Jeesuse mäejutluse eetika seisis kõrgemal tol korral kehtivast moraalist, erines sellest õieti oma printsiibis, ja tema kuulutus ei olnud midagi vähem kui uus õigus, mida vaatlesime jumalariigi põhiseadusena ¹¹⁾). Aga kuidas seletada seda Jeesuse veenet, et see kõrgem seadus oli ilmutatud temale ja temale ainu-üksi? Ta võis seletada seda üksnes sellega, et tema kuulus juba jumalariiki, et jumalariik ilmutas ennast Jeesuse Kristuse läbi tollele maailmale ¹²⁾). Kindel teadmine, et ta oli jumalariigi esimene kodanik, võimaldas tal õpetada uut õigust, ja veel rohkem, seada 12 jüngrit ¹³⁾), et need pidid tema juures olema ja et ta võis neid läkitada jumalariiki kuulutama ja uut elu elama. Tema käsud jumalariiki sissepääsuks omasid kutse vormi: „käige minu järel!“ Ta deklareeris, et inimeste suhtumine temasse määrab nende suhtumise jumalariiki. Inimesed nägid Kristuses jumalariigi elulist kehastist ja selle järele, kas nad teda vastu võtavad või eitavad, otsustatakse nende üle. Seesugune hinne enese isiku kohta oleks Jeesusel võimatu, kui ta oleks ainult prohvet, küll aga võimalik, kui ta oli Jumala ainusündinud Poeg, kes oli tulnud täitma Isa tahtmist, kuulutama ja rajama jumalariiki.

Eespool-käsiteldu viib meid Kristuse kindlale teadvusele Jumala ja tema vahekorra kohta. Tal oli otsene instinktiivne tunne, et Jumal on Isa; selles oli ta veendunud kõigi oma tõekspidamistega, nagu seda keegi enne ega pärast Jeesust pole väljendanud. Isa-teadvus läbib Jeesuse tervet õpetust, selles on tema isik ja elu ja terve jumalariigi kuulutus koos, inimkond on Jumala perekond, Jumala meelepärane elu on elu jumalariigis.

Eriti selgesti tuleb Jumal-Isa mõiste nähtavale suures armu kutsumises ¹⁴⁾). See koht on olnud eksegeetilises teaduses alati vaidlusalune ja on seda praegugi. Ühelt poolt on talle vaadatud kui lisandusele, teiselt poolt on seda seletatud ainult Johannese

¹¹⁾ Vt. lk. 201.

¹²⁾ W. Spence, lk. 66.

¹³⁾ Mark. 3, 14.

¹⁴⁾ Matt. 11, 25—30.

evangeeliumi valguses. Viimasel ajal on aga Relton¹⁵⁾ selle uuesti uurimise alla võtnud ja tähendab: *πάντα μοι παρεδόθη* ei vihja kosmilisele jõule, vaid religioossele väele ning veendele. Jeesusel oli enne kõnelus rabiini õpetajatega, kellede teadmine põhjenes traditsioonil (*ἡ παράδοσις*), ja ta kasutas nende mõistet, et esile tõsta mõttelist vahet rabide ja tema vahel. Jeesuse traditsioon oli antud talle tema Isalt; nii ei olnud ta kahtlaste teadmiste edasiandja põlvest põlve, vaid ta andis edasi, mille ta oli saanud Jumalalt.

Siin ei saa me tungida üksikasjadesse, küll aga hoida kinni sellest joonest, et Jumal-Isa mõte läbib tervet Jeesuse õpetust. Jeesus ei seadnud üles väiteid Jumala kohta, vaid tähendas lihtsalt, et tema ilmutab Jumala tahet ja seisab lapse vahekorras Jumalaga.

Ka prohvetlikud ettekuulutused uue maailma kohta olid liikunud samal joonel, töötustes, et kui Jumal lepitab oma rahva, siis asetab ta nad enesega uude vahekorda. „Ma teen uue lepingu Iisraeli ja Juudaga“¹⁶⁾, „ma tahan temale Isaks olla ja tema peab mulle pojaks olema“¹⁷⁾. Paistab küll nõnda, et Jeesus seda prohvetlikku ideed edasi kandis, kui väljendas uut vahekorda Jumala ja enese vahel, mis oli töötatud Poja vahekord.

Avalikust ülesastumisest peale ei olnud Jeesus üksnes uue korra kuulutaja, vaid selle kehastaja, ta ilmutas selle seadusi ning valdas selle vägesid ja seisis Jumalaga selles osaduses, milles peavad seisma jumalariigi kodakondsed. Ja õieti sellest suhtumisest jumalariiki püüame mõista Jeesuse messia-küsimust, mille juures siinkohal lühidalt peatume¹⁸⁾.

¹⁵⁾ J. Relton, *The Fatherhood in St. Matthew*, 1931, lk. 66.

¹⁶⁾ Jer. 31, 31.

¹⁷⁾ 2. Saam. 7, 14.

¹⁸⁾ *The Jewish Encyclopedia* VIII, art. „Messiah“, lk. 505 j.; vrd. J. Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels* II, art. „Messiah“, lk. 171 jj.

Kreekakeelne mõiste *Μεσας, Μεσσας, Μεσιας* vastab heebreakeelsele *מָשִׁיחַ* ja arameakeelsele *מְשִׁיחָא*. Heebrea keeles on see katil form, mõttes „võitud“, mis kreeka keelses *χριστός* mõistes üle on kantud Issandale. Heebreakeelset *מָשִׁיחַ* tarvitati enamasti kuningate ja prohvetite kohta, keda ametisse võiti (1. Saam. 9, 10; 2. Kun. 8, 2. 3); ka preestreid võiti ametisse (Lev. 4, 3. 16; 8, 12 j.).

Tuletame meelde, et traditsioon messia-teadvuse esiletõusu Kristuses ühendusse seadis tema ristimisega. Jeesus oli senini, nagu iga teine inimene, aga selle aktiga Jumala poolt eriti välja valitud ja kindlale ülesandele rakendatud. Alus sellele vaatele leidub evangeeliumides, kus juttu on Jeesuse ristimisest: „Sina oled minu armas Poeg, kellest mul hea meel on!“¹⁹⁾. Aga selle traditsiooni vastu väidavad teised, et Jeesus oli juba enne teadlik oma suurest kutsest, kuid see tõde ilmnes temale siiski otseses ilmutuses. Ristimine Jordani jõel oli elamuseks Jeesusele, mis tähendas pöördepunkti tema seesmises elus²⁰⁾.

Mis on see, mis kristalliseerus Jeesusel ristimismomendil ja millele järgnes kiusamine kõrves? Rogers²¹⁾ julgeb väita, et kiusamisainetel liigagi rõhutatakse messia-teadvust; tulipunkt peituvat aga selles, et Jeesus kõigest südamest, meelest ja väest tahtis teenida Jumalat, mitte aga maailma vürsti. Tema arvates tähendab Jeesuse ristimine üht astet Jumala ilmutusest, kuid mitte esimest, sest 12-aastane Jeesus templis teadis juba, et ta viibib Isa kojas, ja ema teadis ka, et ta sünnitab Jeesuse. Ilmutusastmed pole osalised ega graduaalsed, vaid interpenetraalsed; Jumal, kes on väes (*ἐν δυνάμει*), tegeles Jeesuses Kristuses, kes kiusamistes võitis kindla Poja-teadvuse, andis oma elu Jumala tahte alla ja teenis teda kui Isa, kes teda oli läkitanud oma riigi töösse.

Niisama tähtis, nagu akt Jeesuse avaliku ülesastumise eel, mis määras tema suhtumuse jumalariigiga, on ka akt tema avaliku tegevuse lõpul, n. n. Keisarea-Viilipi sündmustik²²⁾. Kuni selle hetkeni oli Jeesus õpetanud oma jüngreid, kuid nüüd esitas ta neile küsimuse: „Keda ütlevad inimesed mind olevat? ja keda ütlete teie mind olevat?“

See on küsimus, mis puudutab kõigil ajul kristluse õiget tõlgendamist²³⁾.

Lähtume allikaist. Markuse ja Luuka evangeelium toovad lihtsalt Peetruse tunnistuse: „Sina oled Kristus“, kuna Matteus juurde lisab Peetruse õnnistuse ja koguduse rajamise Keisarea-

¹⁹⁾ Mark. 1, 11.

²⁰⁾ W. Spence, Jesus as the Messiah, lk. 56.

²¹⁾ Rogers, Jesus Christ as the Prophet and as the Messiah, lk. 82.

²²⁾ Matt. 16, 13—20; Mark. 8, 27—30; Luuk. 9, 18—21.

²³⁾ Deissmann ja Bell, *Mysterium Christi*, 1931, sissejuhatus.

Viilipi sündmustikule²⁴⁾. See sündmustik väljendab kahte mõtet: et Jeesus võttis omaks Peetruse tunnistuse, tema on Kristus, s. o. Messias, ja et Jeesus ise järeldas messialisest kutsest oma kannatamise, surma ning ülestõusmise.

Ühed väidavad, et messia-idee oli võõras Jeesusele ja et alles välised sündmused viisid teda sellele²⁵⁾. Jeesus olevat lootnud oma ülesannet täita seega, et ta võidab oma teotsemisega kui prohvet ja õpetaja kogu Iisraeli jumalariigile. Kui aga rahvas jäi tema vastu ükskõikseks, entusiasm aset andis apaatialle ja põlgusele, siis andnud Jeesus järele kiusatusele ja võtnud omaks Messia tiitli. Tuginedes seega populaarsele ootusele püüdnud ta uuesti elustada oma teotsemist ja rahvast viia otsustamisele.

Teised väidavad, et Jeesus oli teadlik oma messia-teadvusest ja ka sellest, et pidi kuulutama oma kannatamist ja surma, oli aga ettevaatlik, et ära hoida liiga varajast kokkupõrkest Rooma riigivõimuga²⁶⁾. Ta varjas alul oma messia-teadvust, et sel teel paremini läbi viia suurt misjoni-ülesannet. Ta ilmus maailmale kui Jumalast saadetud õpetaja, kes samm-sammult valmistas teed, et ilmutada oma kõrgemat ülesannet.

Rohkem kui kaks eelnimetatut, leiab poolehoidu kolmas vaade²⁷⁾, mille põhimõtteks on, et Jeesus tundis maksvusel oleva messia-idee inadekvaatsust ja ei tahtnud seda enne omaks võtta, kuni ta ei olnud seda täitnud uue sisuga. Jeesus oli tõesti Messias, kuid mitte natsionaalses ega poliitilises mõttes, nagu rahvas seda võttis. Kui ta algusest peale oleks üles astunud Messiana, siis oleks tema läkituse kõrgest ülesandest kahtlemata juba printsiibis valesti aru saadud. Ta vajas esiti enda ümber rühma inimesi, et neis oma isiku teadvuse kaudu transformeerida messia-mõtet. Ta istutas jüngerisse sügavat tõde, nagu Eelias oma ajal, et Jumal ei ilmuta end üksnes tormis ja maavärisemises, vaid ka vaiksuses, tasases hääles.

Ei saa salata, et see oli tõesti Jeesuse meetod. Oma isiku

²⁴⁾ Allen, The International Critical Commentary of St. Matthew, lk. 175.

²⁵⁾ G. Jackson, The Teaching of Jesus, 1905, lk. 112; O. Drummond, The Jewish Messiah, lk. 207; E. Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 96.

²⁶⁾ D. S. Cairns, Christianity and the Modern World, lk. 164.

²⁷⁾ G. Stevens, The Theology of the New Testament; A. Robertson, Regnum Dei.

ja tööga tõi ta jüngritele silmade ette kõrgema messia-mõtte ja -kutse. Jüngritele oli ta õpetajaks, tema maine armastus- ja teenimis-elu oli läbi põimitud messia-usuga, nii et isegi tema isiku ja ameti nimi kokku sulas üheks nimeks „Jeesus Kristus“. Ometi tekivad ka siin küsimused: Kui Jeesus soovis kasvatada inimestesse õiget messia-mõtet, kas ta ei oleks otseselt võinud juhtida tähelepanu väärarusaamistele, mis selles mõistes olid tehtud? Kas ei oleks avalik messia-proklamatsioon avanud sügavama arusaamise Jeesuse elust üldse?

Messia-saladuse probleemi püüavad drastilisemalt lahendada kriitikud, keda võime jagada radikaalseiks ja skeptilisteks. Radikaalsete kriitikutena tuleks meil vaatlusele Wrede, Wellhausen, Schmidt, Easton jt.²⁸⁾ Wrede järeldab Markuse allikate juurdlemisest, et Jeesus ei olevat ennast kunagi tunnistanud Messiaks. See nimetus olevat talle antud pärast tema surma ja nii edasi kantud ajaloosse. Raskuspunktiks oli, et Jeesus ise hoidis seda saladuses ja sellest ülesaamiseks olevat kirik esile toonud „messia-saladuse“. Minnakse aga veel kaugemale ja väidetakse ühiselt, et Jeesuse messia-saladuse küsimus olevat kunstlik, isegi Jeesuse muutmises Taabori mäel olevat keeld, „et nemad ei pidanud ühelegi seda kuulutama“²⁹⁾, hilisemal ajal juurde lisatud.

Radikaalsete kriitikute vastu on ilmunud hea raamat prof. Denney³⁰⁾ sulest, kust vastuargumendid siin lühidalt edasi anname. Ta väidab esiteks, et evangelist Markus on kinni pidanud üldisest traditsioonist, kuigi mitte iga kord väga tagajärjekalt. Esiteks jagab ta vaadet, et Jeesus avas oma messialikkuse elu lõpul ja teatud tagasihoidlikkusega, kuid Jeesus ise oli täiesti teadlik sellest. Teiseks tähendab ta, et on täiesti uskumatu, nagu oleksid Jeesuse messia-teadvuse juured temas endas ja mitte Jumalas. Jeesus kuulutas jumalariiki, Jumal oli ta saatnud ja ta teadis, et peale tema surma viib Jumal jüngrite kaudu seda tööd edasi ja jüngrid vaatavad temale kui Messiale. Kolmandaks nimetab ta ka seda, et Jeesuse messia-teadvuse eitamine on vastuolus evangeeliumidega ja tingib nende mitte-ehtsuse. Viimaks lisandab ka veel selle asjaolu, et see väide seisab vastuolus ajalooliste

²⁸⁾ B. Easton, The Theology of the New Testament, lk. 18 jj.

²⁹⁾ Mark. 9, 9.

³⁰⁾ J. Denney, Jesus and the Gospel, 1918, lk. 42—66.

tõsiasjadega. Jeruusalemma sissesõidul ei lükka Jeesus ümber rahva arvamist tema kui Taaveti Poja ja prohveti kohta. Ka ülempreester Kaivase, maavalitseja Pilaatuse ja kuninga Heroodee ees jaatab Jeesus oma messialikkust.

Olgu tähelepanu juhitud veel skeptilisele krititsismile, mille esindajana vaatleme prof. Scott'i³¹⁾. Ta tähendab, et seal võib olla ainult üks rahuldav seletus: Jeesus vaikis oma messiateadvuse kohta mitte tagasihoidlikkuse ega hirmu motiividel, vaid lihtsalt sellepärast, et see oli temale endale veel probleemiks. Usk tema enda lunastavasse jõusse kasvas graduaalselt jumalariigi kuulutamisega ja realiseeris ka tema suhtumise jumalariiki. See oli seesmise võitluse vili Jeesusele endale, mis oli talle võõrastav ka siis, kui ta selles enam ei kahelnud. Jeesuse kahtlemise näitena toob Scott juhtumi, kui Ristija Johannes läkitas Mahäruse lossist oma jüngrid Jeesuse juurde³²⁾, tahtes saada selget vastust Jeesuselt endalt. Scott interpreteerib seda kohta: „Ma ei või veel tõesti ütelda, kas ma olen ettekuulutatud Messias, kuid see on rohkem kui võimalik. Oodake lootuses ning kannatuses ja siis peate teie seda teada saama“³³⁾. Kuidas ja kunas Jeesus absoluutse kindluse sai oma messia-kutse kohta, selles küsimuses lõpliku vastuse andmist peab Scott võimatuks. „See ainsam“ lahendusvõimalus Scott'il tundub aga liiga inimlikuna. Jeesuse võitlustee ei olnud ometigi viimselt identne inimese võitlusteedega, sest esimene oli üksi maailma võitmine Jumalale, kuna viimane on iseenese ja alles siis maailma äravõitmine.

Meie ei taha ka siin ära kaduda üksikasjusse, vaid silmas pidada seda Messiat, kes kõik võitis armastuse ja tõega, kes nägi inimeste südameisse, kes oli universaalne ja spirituaalne, mitte üksnes juutide, vaid kogu inimkonna ootuste täidumine, Jeesus Kristus, seesama eile, täna ja igavesti³⁴⁾. Saab küll vaevalt kahelda, et Jeesus ise oma ülesandeis kahtles, veel vähem õigustada seda, nagu poleks Jeesus ise seda uskunud. Tema enda kindel teadmine ses küsimuses leiab väljendust paljudes Jeesuse sõnades. Dünaamiline jumalamõiste, mis edasi kandus Jeesu-

³¹⁾ E. Scott, *The Kingdom and the Messiah*, lk. 171.

³²⁾ Matt. 11, 2. 11.

³³⁾ E. Scott, lk. 172.

³⁴⁾ J. Moffat, *Epistle to the Hebrews*, lk. 232 j.

sesse, aitab lahendada ka seda küsimust. Sama tuleb nähtavale ka nimeses „Inimese Poeg“, „Jumala Poeg“, mis on välja kasvanud messia-teadvusest. See on väljendatud ütlustes, nagu järgmised: „Aga mina ütlen teile, et siin on see, kes suurem on kui pühakoda“³⁵⁾, „Siin on enam kui Joonas“³⁶⁾, „Siin on enam kui Saalomon“³⁷⁾. Sama tuleb nähtavale mõistes „peigmees“³⁸⁾, millega Jeesus vihjas iseenesele. Ka võttis Jeesus omaks kahtleva Ristija Johannese ütluse: „Oled Sina see, kes peab tulema?“³⁹⁾. Eriti tabav on siin koht, kus Jeesus pärast variseride auahnuse hukkamõistmist andis nõu oma jüngritele: „Teie ei pea endid mitte laskma rabiks hüüda, sest üks on teie õpetaja, aga teie kõik olete vennad“⁴⁰⁾. Siin ei ole kahtlust et *ὁ διδάσκαλος* vihjab Kristusele; ta oli teadlik, et ta võis ütelda inimestele: „õppige minust“⁴¹⁾, võtke mind kui õpetajat ja juhti usus. Ta õpetas alandust ja oli ise eeskujuks; näiteks Sebedeuse poegade auahne nõude peale ütles ta: „Aga kes iial teie seast kõige ülem tahab olla, see olgu teie teenija“⁴²⁾. Kas ei ole see räägitud sügavast teadvusest jumalariigi esimese kodanikuna, kes on kuningas õiguses, teener armastuses! Nimetame ka paar kohta, kus piiritlus Jeesuselt endalt nähtavale tuli: „Aga sellest päevast ja tunnist ei tea ükski, ei inglidki taevas, ega Poeg, kui aga Isa üksi“⁴³⁾, ja rikka noormehe juures: „Keegi ei ole hea, kui Jumal üksi“⁴⁴⁾. Siit on küllalt selge, missugusesse vahekorda Jeesus end ise teadlikult asetas.

Jeesuse kindel teadvus oma kõrge kutse kohta paistab välja ka sellest, et ta enese kohta tunnistab messialikke funktsioone. Ta ütleb, et ta on maailma kohtumõistja: „Kõik kohtumõistmise on Isa Poja kätte andnud“⁴⁵⁾. Temaga koos mõistavad kohut ka 12 jüngrit iisraeli 12 soo üle. Jeesus seadis ennast elu üli-

³⁵⁾ Matt. 12, 6.

³⁶⁾ Matt. 12, 41.

³⁷⁾ Matt. 12, 42.

³⁸⁾ Matt. 9, 15.

³⁹⁾ Matt. 11, 3.

⁴⁰⁾ Matt. 23, 8.

⁴¹⁾ Matt. 11, 29.

⁴²⁾ Matt. 20, 27.

⁴³⁾ Mark. 13, 32.

⁴⁴⁾ Matt. 19, 17.

⁴⁵⁾ Joh. 5, 22.

maks eesmärgiks, olles tee, tõde ja elu, nii et inimesed tema järgi iseeneste üle ise kohut mõistavad, kuid millele siiski järgneb veel viimne kohtumõistmine.

Tõstame esile aga veel ühe joone, ja see avaldub Jeesuse sõnades: „Käige minu järel“, mida ta nõudena esitas igauhele, kes soovis saada ta jängriks. Ta pani ennast ühes jumalariigiga vaekausile kõige muu vastu. Väljendid „jumalariigi pärast“ ja „minu pärast“ esinevad üheväärsetena; sellest järgneb, et suhtumises jumalariigisse pole Jeesus üksi kui kuulutaja, mitte ka kui esimene kodakondne, vaid kui selle riigi valitseja ⁴⁶⁾).

Nüüd aga edasi küsimus: kellena valitseb Jeesus jumalariigis, kas kui Inimese või kui Jumala Poeg? Et seda küsimust vastata, vaatleme, kas tarvitas Jeesus enese kohta väljendit Inimese Poeg. Evangeeliume lugedes paistab see küll iseenesest selge olevat; siiski ei taha radikaal-kriitiline vool seda tunnustada, vaid väidab, et väljend Inimese Poeg on Jeesusele külge poogitud alles pärast tema surma. Nimetatud asjaolu tõestuseks tuuakse ette, et 1) selle väljendi tarvitamine ei ole kooskõlas Jeesuse suhtumisega maailmasse, eriti õndsusajaloosse, ja 2) tekivad keelelised raskused, mis ühenduses selle väljendi algelise arameakeelse vormiga.

Kui esitatud vastuväiteid ligemalt vaadelda, siis tuleb küsida põhjuste järele: miks on siis see väljend ühendamatu Jeesuse isiku ning tööga? ja kui Jeesus seda evangeeliumides ise enese kohta tarvitas, siis mis mõttes? Muidugi on arusaadavam see mõte, et alles alg-ristikogudus vaatas Jeesusele kui taevasele Inimese Pojale, kui et Jeesus seda juba ise tarvitas.

Selle väite vastu kõneleb aga fakt, et väljend on üsna sage evangeeliumides ⁴⁷⁾, kuna hiljemais Uue Testamendi kirjades esineb ainult kord ⁴⁸⁾, kui arvestamata jätta kaks kahtlast kohta Johannese Ilmutamise raamatust ⁴⁹⁾. Kui alg-ristikogudus selle nimetuse Jeesusele juurde oleks pookinud ja kui see idee seisaks nii ligidases ühenduses varajase kristliku usuga, miks leidub siis selle kohta nii vähe jälgi just vanemas kirikukirjanduses? Selle

⁴⁶⁾ W. Spence, The Theology of the N. T., lk. 44.

⁴⁷⁾ Moulton, Concordance, lk. 208 järgi: Matt. 30 korda, Mark. 14 korda, Luukas 25 korda ja Joh. 12 korda.

⁴⁸⁾ Ap. t. 7, 56.

⁴⁹⁾ Joh. Ilm. 1, 13; 14, 14.

nimetuse rohke esinemine evangeeliumides on arusaadav ainult ühel põhjusel: Inimese Poja nimetus on lahutamatu Jeesuse õpetusest. Just vastupidi — kirik esialgu ei tarvitanud seda, sest see tundus liiga judaistlik olevat, kuna evangelistid eeldasid lugejaskonnas juba teadmist, et see nimetus oli Jeesuse enda nimetus.

Keelelised raskused Inimese Poja mõiste tõlgendamisel on esile tõusnud just evangeeliumide ligemaleviimisega aramea keelele. On tähendatud sellele, et tavalises keeles, mida rääkis Jeesus, tarvitati inimese mõiste kohta ütlust אֲדָמָה ⁵⁰). Seega oli kõnealuse mõiste tarvitamine spetsiifilise mõistena võimatu. J. Hastings⁵¹) tsiteerib Wellhausen'i ütlust järgmiselt: „Kui Jeesus rääkis aramea keeles, siis ei nimetanud ta ennast $\acute{o} \nu\acute{i}\acute{o}\varsigma \tau\acute{o}\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$, vaid אֲדָמָה בֶּן , mis tähendab lihtsalt „inimene“ ja ei midagi muud, sest aramealastel ei ole teist väljendit selle mõiste kohta. Esimesed kristlased aga ei saanud sellest aru, kuidas võis Jeesus ise ennast nimetada lihtsalt inimeseks. Nad pidasid teda Messiaks ja vastavalt sellele tõlkisid mitte $\acute{o} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, nagu õige on, vaid täiesti ekslikult $\acute{o} \nu\acute{i}\acute{o}\varsigma \tau\acute{o}\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ “. Edasi rõhutab ta asjaolu, et Paulus ei tarvita seda mõistet Jeesuse kohta. Ka ei jaga Wellhausen vaadet, nagu oleks Jeesus selle mõiste laenanud Eenoki raamatust, sest ta kahtleb, kas Jeesus seda tundis.

H. Lietzmann⁵²) tähendab, et אֲדָמָה בֶּן on Kaalilea aramea keeles inimese kohta täiesti värvitu ning määramatu nimetus, mida võib võtta määramatu asesõna mõttes.

Kahé eeltoodu vastu väidavad aga Dalman⁵³) ja Schmiedel⁵⁴), et Jeesus tarvitanud seda nimetust enese kohta messialises mõttes ja selle võtnud üle Taan. 7, 13.

Dalman⁵⁵) püüab näidata, et Juuda-Palestiina aramea keeles tarvitatud vanemal ajajärgul väljendit אֲדָמָה inimese kohta; et aga ära määrata inimeste kogu, hulka inimesi, siis

⁵⁰) G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 192.

⁵¹) J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels II, lk. 661 j.

⁵²) H. Lietzmann, Der Menschensohn, 1896, lk. 38—80.

⁵³) G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 210.

⁵⁴) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898, nr. 7 j.

⁵⁵) G. Dalman, lk. 194 j.

tarvitatud juhtumisi בְּנֵי אָנִישׁ. Ainsuse vormi בֶּר אָנִישׁ ei tarvitatud, ja kui see esines, siis ainult heebreakeelse piibliteksti järeleaimamiseks; kuid ka בֶּן אָדָם tarvitatakse üsna harva, ja kui ta seal esineb, siis poeetilises vormis. Kui Taan. 7, 13, kus kirjeldatakse taevapilvedel tulevat Inimese Poega, tarvitab בֶּבֶר אָנִישׁ, siis on ka see mõiste mittetavaline proosastiilile, nagu samas salmis Jumala nimetamine יְהוֹיָכִן יִכְזָבִיא, kes elatanud päevist. Kuid veel rohkem, niisama kui heebrea keeles בֶּן אָדָם ei esine definitiiv-vormis, ei tunne ka vanem juuda-arama kirjanud בֶּן הָאָדָם, definitiivsena.

Nii on בֶּר נִשָּׂא ühine tarvitamine niihästi Juuda-Kaalilea kui Palestiina kirjanuduses tõestuseks, et Jeesuse päevil seda väljendit tarvitati.

Lietzmann'i ja Wellhausen'i vastu rõhutab Dalmann, et Kristuse päevil võidi aramea keeles tarvitada väljendit Inimese Poeg, mis just oma ainsusevormi tõttu oli sobiv tarvitamiseks tiitlina.

Fiebrig⁵⁶⁾ väidab, et אָנִישׁ ja בְּנֵי אָנִישׁ on vaatamata nende vormilistele määramatustele siiski vahelduvad mõisted ja samuti ka ühend-väljendid בֶּר נִשָּׂא ja בֶּר נִשָּׂא on sobivad tähendama ühte kolmest järgnevast mõttest: 1) inimene (kui liigi esindaja), 2) inimene (kindel, teatud isik) ja 3) keegi inimene. Ta jagab vaadet, et mõiste Inimese Poeg oli tol korral kohane Messia väljendamiseks. J. Hastings⁵⁷⁾ lõpetab oma artikli avaldisega, et usk „Inimese Poja“ nimetusse kui Jeesuse enda poolt väljendatusele on tänini kõigutamata.

Kuigi ka keeleliselt peaks võimalik olema tõestada, et väljend, mida tarvitas Jeesus, tähendab lihtsalt inimest, siis ei ole ometigi mingit takistust selleks, et Jeesus sellele andis sügavama mõtte. Oma toonis ja kontekstis suutis ta selgesti näidata, et ta ei räägi inimesest üldiselt, vaid apokalüptilise prohvetluse „inimesest“.

Rõhutame siiski ühenduses sõna keelise analüüsiga, et aramea keeles ei olnud väljend בֶּר נִשָּׂא mitte täpne, ja nii võisid

⁵⁶⁾ Fiebrig, Der Menschensohn, 1901.

⁵⁷⁾ J. Hastings, lk. 662.

tekkida mõned eksitused. Eksegeedid rõhutavad eriti kahte kohta Markuse evangeeliumis, kus Jeesus enne Keisarea-Viilipi sündmust tarvitas enda kohta nimetust Inimese Poeg; nimelt Kapernauma halvatud mehe juhtumil: „Aga teie peate teada saama, et Inimese Pojal on meelevald pattusid maa peal andeks anda“⁵⁸⁾, ja siis, kui ta õigustas oma jüngreid hingamispäeva seaduse vastu: „Seepärast on Inimese Poeg ka hingamispäeva Isand“⁵⁹⁾. Esimesel juhtumil on Jeesuse mõte selgem, kui arvestame võimlust, et ta tarvitas sõna inimene tavalises mõttes. Kirjatundjatele oli ju pattude andestamine üksnes Jumala asi; Jeesus tahtis veenda neid, et siin on inimene, kel on see võime. Teisel juhtumil on see rohkem otsustav, sest lugedes tundub kohe, et järeldus on eksitav; kui aga asetame sõna inimene „Inimese Poja“ asemele, siis on loogiline järeldus selge. Sabbath on inimese pärast, nii siis on inimene isand selle üle, määrab selle tarvitamise.

Kokku võttes võib siiski ütelda, et kumbki ettetoodud väiteist ei ole niivõrt tõenäone, et Inimese Poja mõistele evangeeliumides tuleb vaadata kui hilisema aja lisandistele, vaid et see väljend on seoses Jeesuse Kristuse ja tema evangeeliumidega.

Edasi on aga õigustatud küsimus: mis oli Inimese Poja väljendi mõte, nagu Jeesus seda tarvitas? Olgu kohe nimetatud vanema teoloogia seisukoht, et Jeesus rääkis enesest kui Inimese Pojast selles mõttes, et eristada oma inimlikku ja jumalikku loomust. Seal otsiti kristoloogilise dogma juuri Jeesuse enese õpetusest. Liberaalses teoloogias on tuntud F. W. Robertson'i vaade⁶⁰⁾, kes tähendab, et Inimese Poeg on ekvivalentne ideaal tüüpilisele inimesele; tema arusaamise järgi ei olnud Jeesusel rahvuslikku omapära ega individuaalset iselaadi, Jeesus ei olnud juudi ega puusepa poeg, ta ei olnud selle erilise sajandi mõtte-maailma järeltulija, vaid oli Inimese Poeg apokalüptilises prohveticus mõttes.

Eelnimetatud vaatele seisab ligidal dr. Abbot'i⁶¹⁾ seisukoht. Tema väidab, et Jeesus on laenanud Inimese Poja nime psalm kaheksandast ja Hesekielilt, kus inimesele vaadati kahest

⁵⁸⁾ Mark. 2, 10; vt. Gould, The Gospel according to St. Mark, lk. 38.

⁵⁹⁾ Mark. 2, 28.

⁶⁰⁾ F. W. Robertson, Incarnation, 1910, lk. 194 j.

⁶¹⁾ Abbot, The Message of the Son of Man, 1924, lk. 140.

seisukohast: ühelt poolt maine alandus ja teiselt poolt jumala-sarnasus. Seejärele kandis Jeesus jumalikku au ja väge inimlikus loomuses. Ta oli inimene, kelles Jumal end on ilmutanud ja kelle võit vabastab kõik inimesed kurjusest.

Lõpuks olgu veel vihjatud Stevens'i ⁶²⁾ vaatele, kes tähendas, et apokalüptilise mõtte pea-allikaks on Taan. 7, 13. 14, kust see mõiste on üle kantud Eenoki raamatusse ja hiljemini tarvitusele tulnud rahva keskel Messia tiitlina. Kuigi selle kohta puuduvad üksikasjalised tõestised, on siiski tugev kalle sennapoole, et Jeesusel silmas seisis prohvet Taanieli koht, kui ta esmalt tarvitas Inimese Poja mõistet. Jeesus seab selle väljendi ühendusse Taanieli visiooniga ⁶³⁾, sest niihästi Taanielil kui Jeesusel on Inimese Poeg määratud vahend, kelle läbi Jumal inaugureerib oma riigi. Küll on tõsi, et Taaniel ei räägi veel midagi Inimese Poja kohtumõistmisest, millele rõhk langes Jeesuse õpetuses, küll tuli see aga juba nähtavale Eenokil, kus Taanieli mõiste on rohkem välja töötatud; seal ilmub Inimese Poeg ⁶⁴⁾ kohtumõistjana, nagu evangeeliumides koos inglitega. Siit järeldab Stevens, et kui Jeesus rääkis Inimese Pojast, siis ta vihjas apokalüptilisele mõistele, nagu see esines Taanielil ja ta järeltulijatel. Kui neid mitmeseid vaateid kokku võtta, siis on pea-aegu kõikides kuidagi vihjatud prohvetlikule mõistele, ja siit võime järeldada, et Jeesuse poolt tarvitatud Inimese Poja mõiste on apokalüptilis-prohvetliku algega.

Jeesus vihjas Inimese Poja nimega enda kohta oma müsterioossesse tulevikku, kus maised piirtlused lõpevad ja kus maksavad uued mõisted. Ta tahtis vihjata sellele, et inimesed õpiksid juba siin temas nägema seda, kellena ta ilmneb hiljemini. See oli ühtlasi vihje suurele tulevikuvisioonile, mida Inimese Poja mõiste endas kannab. Näilised vastuolud ses küsimuses lahevad, kui näeme Jeesust jumalariigi koidu valguses ⁶⁵⁾.

Apokalüptilise tiitli tarvitamisega vihjas Jeesus ka sellele, et tõeline messialik ilmutus on tulevikus. Jumal on nimetanud teda oma riigi toojaks, kuid lõplik draama, selle absoluutne realiseerimine seisab ees. Alg-kristlastele oli selge see mõte, et Jeesus

⁶²⁾ G. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 42.

⁶³⁾ Mark. 8, 38; 13, 26; 14, 62; Matt. 24, 30; 26, 64.

⁶⁴⁾ Eenok 45, 2; 61, 8.

⁶⁵⁾ Stevens, lk. 46.

vaatas enesele rohkem tuleviku kui oleviku Messiale. Peetrus oma nelipühi-jutluses kirjeldas teda kui Jumalast avalikuks tehtud meest, kelle on Jumal nüüd „Issandaks ja Kristuseks teinud“⁶⁶). Paulus võttis teda enne Taaveti soost liha järele, kuid niisugusena, „kes surnuist ülestõusmise läbi vägevasti on üles näidanud Jumala Poeg olevat“⁶⁷). Nii võime terves Uues Testamendis jälgida seda joont, et ülestõusmisega eristub ta maisest elust ja omandab kõrgemad atribuudid. Latentne messia-teadvus muutub aktuaalseks ja ilmub lõplikult kõigile inimestele tema taastumise aus. Lähedalt sugulane sellega on Jeesuse muutumine evangeeliumides. See oli hetk, kus jüngrid tohtisid vaadata tulevikku. Neile ilmnis maine õpetaja oma tulevikukujus, taevase olendina, piiriteldud suurtest prohvetitest. See, keda jüngrid olid senini tundnud maisis tingimuses, ilmnis tulevase aja Inimese Pojana.

Siin seisame õige ligidal Jeesuse elu probleemidele⁶⁸). Kuigi ta vaatas enesele tuleviku absoluutse Messiana, siiski oli ta seda teatud joonel juba olevikus. Ülempreestri küsimusele: „Oled sa Kristus?“ vastas ta: „Jah, olen“⁶⁹). Ja Jeruusalemma sissesõidul ei vaielnud ta vastu kuninga nimele. Nii terves evangeeliumis kaks Messia eesmärgi aspekti: ühelt poolt au, mis ilmneb tulevikus; teiselt poolt aga siiski aktuaalne ja oleviku kutse.

See kahene vaade on eksitav, kuid me saame sellest aru, kui tuletame meelde, et jumalariigi idee oli samuti kahene. Jumalariik lõppstaadiumis on tuleviku juhtum Jumala kõikvõimsa akti läbi, kus transformeerub vana uueks maailmaks. Sellest hoolimata on aga jumalariik juba siin, nii ligi, et inimene võib seda tunda, elada selle seaduste järgi, tunnustada selle õigust ja end ette valmistada sissepääsule. Et messia-idee on korrelatiivne jumalariigile, siis on tulevikus Inimese Poja taasilmumise Jumala eesmärgi lõplik realiseerumine ja olevikus on see toodud Jeesuses Kristuses. Messia-teadvuse kahest joont rõhutas Jeesus ise vastuses ülempreestrile: „Jah, olen! Ja teie peate nägema Inimese Poja istuvat Jumala käe paremal pool ja tulevat taeva pilvedega“⁷⁰). Ta deklareeris siin ennast juba sellena, kes ta on

⁶⁶) Ap. t. 2, 22. 36.

⁶⁷) Room. 1, 3. 4.

⁶⁸) A. Headlam, The Life and Teaching of Jesus, lk. 46.

⁶⁹) Matt. 26, 63. 64.

⁷⁰) Mark. 14, 62.

lõplikus jumalariigis, siis, kui ilmub kord väes Jumala paremal käel.

Ent nagu jumalariigi küsimuses püüdsime näidata, et Jumala dünaamilise teotsemise kaudu, mis on ajatu ja ruumitu, ei ole me õigustatud teravalt rõhutama oleviku ja tuleviku vahet, küll aga primaarselt Jumala dünamist ja sest tingitud inimeste aktiivsust, siis pole ka Messia küsimuses esmajärgulise tähtsusega ajaline eksisteerimisvorm, vaid eksisteerimise eksistentsi causa, ja see on Jumal.

Peale Inimese Poja mõiste tarvitab Uus Testament Jeesuse kohta ka ütlust Jumala Poeg, mida siinkohal lühidalt püüame käsitleda.

Olgu kohe tähendatud, et väljendit Inimese Poeg tarvitas Jeesus ise enese kohta, kuna väljend Jumala Poeg on temale antud teistelt, vähemalt sünoptilistes raamides⁷¹⁾. Siin ja seal ta tarvitas ise ka lühendatud vormi Poeg samas mõttes, sest sageli esines Jeesusel väljend Jumala kohta Isa, minu Isa⁷²⁾; ainult üks kord esineb väljend meie Isa⁷³⁾. Kõik see lubab oletada, et Jeesus omas kindlat Jumala Poja teadvust.

Küsimine: mis mõttes oli Jeesuse kaasaegsetel tarvitusel Jumala Poja mõiste?

Niisama kui väljend Kristus, mis alul oli tiitel, hiljemini omandas pärisnime kuju Uue Testamendi raames, on ka nimetus Jumala Poeg üle kantud Kolmainuse teisele isikule⁷⁴⁾. Siit on järeldatud, et Inimese Poja tiitel tähendas Kristuse isikus inimeslikku külge, kuna Jumala Poja nimetus tõi esile jumaliku joone. Uuemat ajal ei taheta selle tõlgendusega leppida, ja selleks olgu lubatud tuua üksikud faktid, mis näitavad, kui mitmes mõttes seda väljendit tarvitatakse. Esiteks tähendatakse selle väljendiga ingleid, keda võidakse kutsuda nii sellepärast, et nad on Jumala kätetööd, vaimsed olendid, Jumala sarnased.

Teiseks, et Luuka genealoogias vihjatakse sellega esimesele

⁷¹⁾ Moulton, Concordance, lk. 206 järgi: Matt. 11 korda, Mark. 7 korda, Luukas 9 korda, kokku Uues Testamendis 27 korda.

⁷²⁾ J. Orr, The International Standard Bible Encyclopedia, art. "Son of God".

⁷³⁾ Allen, St. Matthew, lk. LXIX.

⁷⁴⁾ Stalker, The Christology of Jesus, 1926, lk. 16.

inimesele ⁷⁵⁾, ja ära kadunud Poja loo ⁷⁶⁾ järgi võib järeldada, et see on nimetus kõikide inimeste kohta.

Kolmandaks, et Jumala Poeg on nimetus kogu heebrea rahvale ⁷⁷⁾, nagu Jahve ütles vaaraole: „Iisrael on mu Poeg“. Oli ju Iisrael väljavalitud rahvas, Jahve esimene poeg. Kas seda on võimalik järeldada ka üksiku israeliidi kohta, pole päris selge, kuid saab järeldada, et mitte üksnes juudid ei tähenda, et neil on „Üks Isa, üks Jumal“ ⁷⁸⁾, vaid ka Jeesus ütles: „Laske laste kõhud enne täis saada“ ⁷⁹⁾.

Neljandaks, et Jumala Poja nimetus vihjab Iisraeli kuningaile kui väljavalitud rahva esindajatele ⁸⁰⁾.

Viiendaks, et Uues Testamendis esineb Jumala Poja nimetus kõigi nende kohta, kes usuvad Jeesuse Kristuse nimesse ⁸¹⁾.

Siit järeldame, et väljend „Jumala Poeg“ oli juba kaua enne tarvitusel, kui kaasaegsed sellega tähendasid Kristust, ja küsime. millises Vana Testamendi mõttes kanti see üle Jeesusele? Stalker ⁸²⁾ eelistab nimetatud vaadetest neljandat, et Jumala Poja mõiste oli Kristusele üle kantud samas mõttes, kui seda tarvitati Iisraeli kuningate kohta. Sest nagu rahvuse idee vastu peegeldus kuningais, nii kuningate idee Taaveti Pojas, kes pidi täiusele viima Iisraeli. Nii on see mõiste siis messialik, poliitiline. Siit ei tohi aga järeldada, nagu oleks see ainuke mõte, vaid just vastandiliselt — kõigis sügavamais tähenduses, nii sünoptikuil kui Johannesel kannab see mõiste tugevat isiklikku laadi, seoslikkust sellega, kes ta saatis ja kelle Poeg tema pidi olema ⁸³⁾. Ta ei ole Jumala Poeg sellepärast, et on Messias, vaid vastandiliselt — ta on Messias sellepärast, et on Jumala Poeg. Sellel joonel on Jumala Poja mõiste religioos-eetiline.

Ometi ei saa siit järeldada, et kus see mõiste oli offitsiaal-messialik ja religioos-eetiline, et see ei võinud siis olla füüsiline või metafüüsiline, vaid vastupidi, mõiste religioos-

⁷⁵⁾ Luuk. 3, 38.

⁷⁶⁾ Luuk. 15, 11 jj.

⁷⁷⁾ Ex. 4, 22.

⁷⁸⁾ Joh. 8, 41.

⁷⁹⁾ Mark. 7, 27.

⁸⁰⁾ Ps. 89, 27 j.; 2. Saam. 7, 14; Ps. 2, 7.

⁸¹⁾ Joh. 1, 12; 1. Joh. 3, 1.

⁸²⁾ Stalker, The Christology of Jesus, lk. 21.

⁸³⁾ Gore, The Incarnation of the Son of God, lk. 106.

eetilise suhe võis olla niisugune, et nõudis metafüüsilist tõlgendamist Isa ja Poja vahekorras. Kui selgituseks tuua kuninga mõiste, siis on see esmalt offitsiaalne: ta on valitseja, monarh; aga see on ka personaalne, sest ta eetilised võimed tingivad tema positsiooni; kuid see võib olla ka füüsiline — või metafüüsiline, kui ta on pärit kuninglikust soost. Samuti on ka Jeesuse messialikkus vaimses ning eetilises suhtes Jumalaga; evangeeliumide allikail on see suhe nii ligidane, et seda rõhutatakse.

Bruce⁸⁴⁾ näeb Jumala Poja mõistes koguni nelja funktsiooni; see on

1) humaanne, mis määrab suhte Jumala ning Kristuse ja kogu inimkonna vahel, kui räägib „minu Isa“ ja „teie Isa“;

2) offitsiaalne, mis on tingitud Messia tiitli aulikkusest (Matt. 21, 37; 26, 63);

3) eetiline, mis on tingitud tema seoslikkusest Jumalaga (Matt. 11, 27), ja

4) metafüüsiline, mis tingib tema jumaliku loomuse (Mark. 13, 32).

Kokku võttes näeme, et Jeesuse kaasaegsete seas oli mõiste Jumala Poeg väga mitmeses mõttes tarvitusel; seepärast on edasi õigustatud küsimus: mis mõttes tarvitavad evangelistid seda mõistet Jeesuse kohta?

Esimese põhjuse leiame ingel Kaabrieli kuulutuses Maarjale⁸⁵⁾. See on füüsiline põhjus, Jumalalt loodu, mille järele ka inglid ja esimene inimene selle nimetuse omandasid. Jeesuse jumalikkus oli seoses füüsilise sünniga, ta oli Jumala Poeg, sest tal polnud maises mõttes isa. Juba rohkem motiveeritult väidetakse, et Jeesusele enesele on selle nimetuse allikaks hää l taevast ristimisel: „See on minu armas Poeg, kellest mul hea meel on“⁸⁶⁾. Stalker tähendab aga, et sõna „armas“ on midagi rohkem personaalselt kui paljas offitsiaalne tunnustamine, seega individuaalne-personaalne.

Märgime ära ka selle, et inimestest esmakordselt kurjast vaivust vaevatud tarvitavad Jeesuse kohta mõistet „Jumala Poeg“⁸⁷⁾. Mis mõttes nad seda tarvitasid, on küll väga kahtlane; igatahes

⁸⁴⁾ Bruce, *Christ's Teaching* ..., lk. 160.

⁸⁵⁾ Luuk. 1, 35.

⁸⁶⁾ Matt. 3, 17.

⁸⁷⁾ Matt. 8, 29.

arvatakse, et Messia mõttes. Vana kirik oli arvamusel, et mitte üksnes taevas ja maa ei tea Jeesuse Jumala Poja saladust, vaid seda teab niisama hästi ka põrgu, ja just selle kurjest vaimest vaevatud kisendasid Jeesuse kui Jumala Poja poole.

Samuti kui Inimese Poja mõistes, märgib ka siin eri astet Keisarea-Viilipi sündmus. Kaks sünoptikut tähendavad lihtsalt: „Sina oled Kristus“⁸⁸⁾, kuna Matteus lisandab: „elava Jumala Poeg“⁸⁹⁾. Selle kohta on tähendatud, et heebrea parallelism tähendab lihtsat ekvivalentsi Messiale. Ülemkohtu ees eristab evangelist Luukas küsimused tema kui Kristuse ja tema kui Jumala Poja kohta, mis aga Matteuse evangeeliumis⁹⁰⁾ on ühendatud. Stalker püsib seisukohal, et teine küsimus on suurem kui esimene. Sellele vihjab ka Johannese evangeeliumi mõte: „Sellepärast nüüd püüdsid Juuda mehed veel enam teda ära tappa, ei mitte üksipäinis, et ta hingamispäeva oli teotanud, vaid et ta ütles Jumala ka enese Isa olevat ja tegi ennast Jumala sarnaseks“⁹¹⁾; sellele võib lisandada: „Juudid kostsid temale: Hea teo pärast ei viska meie sind kividega surnuks, vaid Jumala teotamise pärast ja et sina, kes sa oled inimene, teed ise ennast Jumalaks“⁹²⁾.

Nii näeme, et eriti neis kohtades, kus teised Jeesust Jumala Pojaks nimetavad, on suur mõtete mitmekesisus, üldiselt aga siiski ühine tugev messialik põhitoon.

Olles püüdnud vastata, mis mõttes Jeesuse kaasaegsed tarvitasid Jumala Poja mõistet ja mis mõttes evangelistid tarvitasid seda Jeesuse kohta, küsime: mis oli Jeesuse enese mõte Jumala Poja nimetuses? Ta rääkis Jumalast kui oma Isast, ja jüngritele rääkis ta Jumalast kui nende Isast; ainult üks kord Meie Isa palves nimetas Jeesus Jumalat meie Isaks.

Kuid ühe piiritluse püstitas Jeesus endale siiski, ja nimelt, et ta ei tea oma teist tulemist, küll aga seda, et tal meelevald on taevas ja maa peal⁹³⁾.

Kui sellega lõpetada sünoptilistel allikail Jeesuse nimetuste

⁸⁸⁾ Mark. 8, 29; Luuk. 9, 20.

⁸⁹⁾ Matt. 16, 16.

⁹⁰⁾ Luuk. 22, 67. 70; Matt. 26, 63.

⁹¹⁾ Joh. 5, 18.

⁹²⁾ Joh. 10, 33.

⁹³⁾ Mark. 13, 32; Matt. 28, 19.

küsimust suhtumuses jumalariigiga, siis võib kokku võttes väita, et Jeesuse Kristuse kui Inimese Poja ja Jumala Poja nimetused on seotud tema jumalariigi õpetusega. Kui Inimese Poeg oli Jeesus vahekorras inimestega ja kui Jumala Poeg Jumalaga; aga et ta endas ühendas mõlemaid, siis oli tema vahemeheks Jumala ja inimeste vahel. Tema isikus astus jumalariik inimeste keskele kui armuriik, kus Jumal ise on kõikide Isa ja inimesed, tema riigi kodakondsed, kui Jumala lapsed.

Olgu veel lubatud lühike pilk heita Johannese evangeeliumi⁹⁴⁾, kus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* esineb 10 korda ja *ὁ υἱός* — 14 korda. Pealiskaudsel vaatlemisel tundub, et ses küsimuses Johannese evangeeliumis esineb nagu täiesti erinev atmosfäär, mida kaua aega on ka rõhutatud. Põhjalikum vaatlus lubab aga järeldada, et ei olegi olulist vahet meie Issanda eneseteadvuses sünoptikute ja Johannese evangeeliumi allikate järgi. Küll on viimases evangeeliumis Jumala Poja mõiste palju selgem ja esiletungivam kui esimestes, sest Johannese evangeeliumis ei hüüta Jeesust üksnes Jumala Pojaks teiste poolt, vaid ta tarvitas seda ka ise enda kohta, rohkem aga veel selle tuntud lühendvormi Poeg. Johannese evangeeliumi valguses oli Jeesus Inimese Poeg niisama hästi kui Jumala Poeg, ainult selle vahega, et vahekord sünoptikutega on pöördvõrdeline. Poja-teadvuses esinevad samuti kolm põhielementi: messialik-teokraatlik, religioos-eetiline ja füüsiline või metafüüsiline, kuid ainult erinevas vahekorras.

Sheldon⁹⁵⁾ ja Stevens⁹⁶⁾ rõhutavad, et Johannese evangeeliumis on kaks asja uut: 1) Poja kirjeldus kui *μοιρογενής* ja 2) tema preeksistents.

μοιρογενής väljendab Jeesuse Poja-teadvuse ühtsust, et Jeesus on Poeg mingis kõrgemas mõttes kui teised inimesed. Tuleb rõhutada, et Isa ja Poeg on oma loomult üks, sest nende loomused on identsed.

Teine erinev joon on Jeesuse preeksistentsi küsimus. Sellest järgneb kindel teadvus, et Jeesus on saadetud maailma. See esineb Vana Testamendi prohvetluse joonel; Jumal on saatja, Jeesus on tulija. „Sest mina olen taevast m a h a t u l n u d, ei mitte, et

⁹⁴⁾ Moulton, Concordance, lk. 207.

⁹⁵⁾ C. Sheldon, The Theology of the N. T., lk. 221 j.

⁹⁶⁾ G. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 63 j.

ma teen oma tahtmist, vaid selle tahtmise järgi, kes mind on l ä k i t a n u d“ ⁹⁷⁾).

Eesmärk, milleks ta on maailma läkitatud ja tulnud, on väljendatud rikkalikult. Ta ilmutab tõde (Joh. 14, 6; 18, 37), austab Isa nime (Joh. 17, 4. 6. 26), mõistab kohut (Joh. 5, 22) ja toob rahu (Joh. 14, 27). Kuid esmajärgulist tähendust omab siiski elu resp. igavese elu mõiste ⁹⁸⁾, elu jumalariigis, kust ta seda üle kannab ülestõusmisele ja vaimsele elule.

Jumal-Isa on kuninglikult tegelev jõud ja ta saatis Poja kui ilmutusobjekti siia maailma. Kui ilmutusobjekt kehastas ning kandis Kristus endas jumalariiki, kuid veel rohkem — ta rajas Isa riigi, sest ta täitis jumalariigi õigust ja seadust, temas oli jumalariigi vägi, ta äratas surnuid ja parandas tõbesid, tähendades, et tema on ülestõusmine ja elu viimsel päeval, mil Jumal oma riigi realiseerib. Tema surm, ülestõusmine ja paruusia teostusid Isa tahtmisel, kus ajalik kadus ja igavene jäi; need olid ajaloos nähtavale tulnud esimesed jumalariigi jäljed.

Kui jumalariigi organi rajas Jeesus maa peale nähtava kiriku, mis on ülemaine maises ja kõige maise vastane, nagu seda oli Jeesus Kristus kõigis oma võitluses ja kannatuses. Kõiges selles on kirik, nagu Kristuski, täiesti alluv Isa tahtele, on hüüdjä hää kõrves, jumalariigi ligioleku kuulutaja ja selle pärija Kolgata ristil, kui l a n g e b vahetelk viimsel kohtupäeval.

Kristus Jumala ja Inimese Pojana, dūnaamilise Jumala läkitatu, kandis endas ühendatuna jumalariigi vägesid, rajas ajalisruumilise kiriku vaimse jumalariigi objekti ning organina, mille esimeseks rakuks ning rajajaks, sealpoolsuse jõudude ning vägede siinpoolsuse kehastajana seisis läbi Keetsemene aia üle Kolgata risti ülestõusnud Elu Issand, Jumala ainusündinud Poeg ise.

Kuid mitte üksnes Kristuse õpetus ja elu, vaid ka ta kannatus, surm ja ülestõusmine rajasid jumalariiki; seepärast tekib küsimus: kas oleme õigustatud evangeeliumide valgusel järeldama, et Jeesus ühendas oma kutse ja ülesande, kuulutada ja rajada jumalariiki, kannatamise ja surmaga?

See küsimus koosneb kahest osast: 1) kas vaatas Jeesus kannatusele ja surmale kui paratamatule nähtusele oma elutöö

⁹⁷⁾ Joh. 6, 38; vrd. Joh. 7, 28. 29; 8, 42.

⁹⁸⁾ Westcott, The Gospel of Life, lk. 54.

lõplikuks realiseerimiseks? ja 2) kas uskus Jeesus ise, et ta oli määratud kannatamisele? ⁹⁹⁾).

Esimeses küsimuses on üldse vähe ruumi kahtlusel, kas Jeesus oma surmasse suhtus kui paratamatusse. Ta oli teadlik kirjatundjate, variseride ja rahvavanemate vaenlikust seisukorrast enese vastu, eriti pärast seda, kui ta end avalikult Messiaaks oli tunnistanud. On selge, et ta alistus ka selles küsimuses täielikult Jumala juhtimisele, ja kord paistis talle isegi nagu võimalikuna, et Jumal võib vahele astuda ja lasta selle karika temast mööda minna, kuid siiski nõnda, et sünnib Isa tahtmine. D e n n e y ¹⁰⁰⁾ väidab õigustatult, et ka siis, kui puuduksid täielikult kannatus-ettekuulutused, võiks ometi järeldada, arvestades üldist ajaloolist olukorda, et Jeesus oma viimisel Jeruusalemma reisul teadlik oli ligiolevast surmast. Esitatakse ka vaadet, nagu oleks Jeesuse elu lõpp-perioodil tulnud nähtavale suur tagasilange ta populaarsuses ja Jeesuses endas järjest teadlikumaks muutunud tema töö ja ülesande ebaõnnestumine. Niisugust vaadet ei saa võtta reservatsioonita, sest kui väidetakse, et ta ülesastumine, mis algas Kaalileas rahva suure vaimustusega, hiljemini vähenes ¹⁰¹⁾, siis ei räägi ometi allikad nii suurest langusest populaarses teadvuses. S t e v e n s julgeb väita isegi vastupidist, et Jeesuse poolehoidjate arv kasvas ja et avalik huvi ning sümpaatia tema vastu tõusis. Tõestuseks toob ta Jeruusalemma triumfeeriva sissesõidu, kuid ka selle tõsiolu, et uus liikumine osutus juba nii hädaohtlikuks, et selle juhti püüti tappa.

Tuleb jaatada keskteed, et kuigi avalikkude pooldajate arv kasvas, oli mõju enamuses siiski pinnapealne. Jeesus ise oli teadlik sellest, et mida rohkem ta köidab rahvamassi tähelepanu, seda põlatumaks muutub ta offitsiaalse klassi poolt, kelle käes oli võim ning vägi. Vastuolu Herodesega vihjas juba sellele, et Rooma valitsev võim astub varem või hiljem tema vastu. Ka rahva usaldusele ei saanud ta tugineda; selle murdumine oli üksnes ajaküsimus, sest rahva meeli täitis rohkem natsionaalne kui religioosne vabanemise lootus. Kõik see näitas Jeesusele, et tema tee on kannatustee, mis lõpeb surmaga, kui Jumal ise vahele ei astu. Ta teadis aga selgesti, et Isa teda ka kannatusteel edasi

⁹⁹⁾ Scott, *The Kingdom and the Messiah*, lk. 210.

¹⁰⁰⁾ J. Denney, *Studies in Theology*, lk. 126 j.

¹⁰¹⁾ Sheldon-Sanday, *The Life of Jesus*, 1926, lk. 114.

viib. Suurt konflikti nägi Jeesus enese ees seisvat, kus ta pidi valmis olema ohvrima oma elu.

Kannatuse ja surma etteaimdus, mis valdas Jeesust rohkem ta lõpp-perioodil, ei puudunud teatud astmel mitte ka alul. Juba Kaalilea päevadel leiame Markusel märkuse: „pulmarahvas võib paastuda siis, kui peigmees nende käest ära võetakse“¹⁰²). Selle koha üle on eksegeedid kahtlusi avaldanud, et see peaks evangeeliumi lõpp-osas seisma, kus juba traagika Jeesuse elus nähtavale tuli. Vastupidi aga väidetakse õigusega, et ei ole näha motiivi, mis alusel evangelist Markus selle siis ettepoole on toonud. Scott¹⁰³) arvab, et kui Jeesus igal pool enne Keisarea-Viilipi sündmust oma ettekuulutusi tagasi on hoidnud ja imetegude puhul neist on keelanud rääkimast, siis ei ole põhjust arvata, et Markus selle traditsiooni vastu on patustanud sel teel, et ta samasisulise koha ettepoole on asetanud. Pealegi seisab see tekst ka kontekstis ja väljendab seda laia alust, mil Jeesus alustas oma tegevust.

Kas tohib aga kõigest sellest järeldada, et Jeesus oma avaliku ülesastumise alul juba kannatust ette nägi? Evangeeliumide allikail on see nii, sest mõte, et ta surm alles lõplikult lahendab ta ülesande, ei teki mitte äkki, vaid on omane talle algusest peale.

Teine küsimus: On see võimalik, et Jeesus ise uskus, et ta on määratud kannatamisele? Pidi siis Messia tegevus lõppema surmaga? Ja kui ta ette nägi oma elu traagilist lõppu, kas võis ta püsida veelgi arvamusel, et ta just selle läbi täidab enda peale pandud ülesande? Tavaline vaateviis oli, et Messias on võitev kuningas, kes hävitab vaenlased oma hingeõhuga ja rajab hiilgava valitsuse¹⁰⁴). Teatud väljavõtteid on selle kohta apokalüptikuil, kus Messiale lastakse surm osaks saada, kuid loomuliku tagajärjena pärast pikka valitsusiga ning töö lõpetamist. Vägivaldne surm, mille konsekvents tähendas näilist kaotust, oli võõras apokalüptilises messia-ootuses.

Kristlikule kujutelule tuleb näiliselt ligemale rabiini spekulatsioonis leiduv juhtum, kus Messiah ben Joseph¹⁰⁵) ilmub

¹⁰²) Mark. 2, 19; vt. Gould, St. Mark, lk. 45.

¹⁰³) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 213.

¹⁰⁴) Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, lk. 41.

¹⁰⁵) The Jewish Encyclopedia VIII, art. "Messiah ben Joseph", lk. 511 j.

aegade lõpul ja langeb, kui ühendatud rahvad piiravad ümber Jeruusalemma. Kui seda kohta ligemalt analüüsida, siis näitab see ainult, kui võimatu oli juuda mõtte-maailmas kannatava Messia idee, liiatigi et tõelist Messiast julgeti surmata. Siin seisab Jeesuse kannatus meie ees erilise probleemina. Kuigi kannatava Messia idee ei leia vastukaja ordinaarses juuda spekulatsioonis, on siiski üks kardinaalne koht Pühas Kirjas, kus see vastu peegeldub, nimelt Deuterojesaja Ebed-Jahve kuju ¹⁰⁶⁾, kes oli rõhutatud ja haavatud teiste pärast ja suri, et lepitada teiste pattusid.

Muidugi on Ebed-Jahve probleem vaidlusalune. Tekib küsimus: Kas räägib prohvet iseenesest või kellestki teisest? On Ebed-Jahve ajalooline või puhtsümboolne kuju? Paljudele ühine on vaade, et individuaalse kannataja tüübi all kirjeldas prohvet püha ülejäägi mõtet. Ta näitas, kuidas Jumal äravalitud rahvale õnnetusi on saatnud, mitte, et neid karistada nende pattude pärast, vaid et lepitushvrit tuua teiste pattudele. Siin on esitatud tasuta kannatuse probleem. See koht Jesajal ei ole iseenesest mitte messialik, ka juuda teoloogid pole seda nii võtnud. Pealegi seisab see tunduvas vastuolus võitja Lunastaja lootusega, mis oli Messia spekulatsiooni tsentrumiks. Jeesuse suhtumine Vanasse Testamenti oli aga originaalne ja tema ei sidunud end traditsionaalse tõlgendusega, vaid avastas uusi mõtteid ja andis uut sisu. Küsimus: kas on alust oletamiseks, et ta nii käsitas ka Ebed-Jahve kohti ja andis neile uue mõiste, vastandilise juuda kaasaegsete omale? ¹⁰⁷⁾. On juhitud tähelepanu sellele, et evangeeliumide allikais ei ole selle prohvetluse vastupeegeldusi ja et Jeesus oli sellest täiesti mõjustamata ¹⁰⁸⁾. Teise vaate järgi ei näinud Jeesus Ebed-Jahves mitte Messiat, vaid „õige inimese“ tüüpi, selles mõttes vihjas Jeesus seega endale. Ka nägi ta ennast õigena, kes peab suurema häbistavat surma.

Kahtlemata on ühendusjooned Kristuse ja Ebed-Jahve vahel puudulikud. Alles kristlik kirik eraldas Jes. 53 kui messialiku prohvetluse. Algelist tõtt, mille Paulus ise vastu oli võtnud, andis ta edasi: „et Kristus on surnud meie pattude eest kirjade

¹⁰⁶⁾ Jes. 53.

¹⁰⁷⁾ Dr. Peake, Isaiah II, lk. XXXV—LXVIII.

¹⁰⁸⁾ Dr. Burkitt, The Servant of Jahveh, lk. 12.

järele“¹⁰⁹), kus küll on mõeldud Deuterojesajale, millest aga evangeeliumides leidub vähe märkmeid. Olgu ainult Ebed-Jahve küsimusega ühenduses nimetatud koht Luuka evangeeliumist: „Sest mina ütlen teile, et minule see veel peab sündima, mis kirjutatud on: Teda on ka ülekohtuste sekka arvatud, sest minu elu jõuab lõpule“¹¹⁰). Jeesus vihjas selle kohaga iseendale; selle lõppsõnadest paistab, et ta oli juba täitnud teised Vana Testamendi ettekuulutused ja et talle oli jäänud realiseerida veel see, millesse öieti kõik on kokku võetud. „Küll Inimese Poeg läheb ära, nõnda kui temast on kirjutatud, aga häda sellele, kelle läbi Inimese Poeg ära antakse“¹¹¹). Kuid ka väljaspool neid kindlaid ütlusi on Jeesusel terve rida vastupeegeldusi, kus kannataja Messia kuju ilmub tsentraalsena. Stanton¹¹²) peab Ebed-Jahve mõtet üheks olulisemaks kogu Vanas Testamendis, sest seal oli selge ettekuulutus kuningriigist, mida Jeesus Kristus tuli tooma. Ka rõhutatakse ses ühenduses, et mõiste *εὐαγγέλιον*, millega Jeesus väljendas oma kuulutust jumalariigi ligiolust, on laen Deuterojesajalt.

Scott'i¹¹³) arvates on kuningriigi mõiste Deuterojesajal seotud Ebed-Jahvega, kes esines kui kannataja teiste eest. Kui Jeesus süvenes oma ülesandesse kui jumalariigi ligitoomisse ja oma vahekorda ettekuulutatud Messiaga, siis selgus temale messialik prohvetlus, mis tagasi ulatub Deuterojesajani.

Neile küsimustele vastates tuli Jeesus sügavamale Ebed-Jahve tähendusele, et see on Messias. Selle tõestuseks tuleb silmas pidada kohti, kus Jeesus tähendas oma surmale. Inimese Poeg ei olegi tulnud ennast laskma teenida, vaid ise teenima ja oma hinge andma lunastushinnaks paljude eest. Scott järel-dab, et neid sõnu rääkides oli Jeesusel silmis Deuterojesaja prohvetlus. Inimese Poja teenimine, mille lõplik kulminatsioon on ta surm, vihjab Ebed-Jahve alandusele ja eneseohvrimisele. Lunastushinna pakkumine näitab prohvetluse fundamentaalset ideed, et õige sulase surm on lepitusohver teiste pattude eest.

Kõigest sellest järeldades samastas Jeesus Ebed-Jahve Mes-

¹⁰⁹) 1. Kor. 15, 3.

¹¹⁰) Luuk. 22, 37; vt. W. Walker, The Teaching of Christ, lk. 112.

¹¹¹) Mark. 14, 21.

¹¹²) Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, lk. 124.

¹¹³) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 220.

siaga. Tavalisele vaateviisile võitjast kuningast seadis ta vastu kannataja sulase kuju, põhjendades seda Püha Kirjaga, sest see oli ka rohkem ühenduses Jeesuse seesmise tundega oma messia-kutse kohta. Selles valguses paistavad meile ka Jeesuse kannatamise ja surma ettekuulutused¹¹⁴⁾ loomulikkudena. Nad on alal hoidunud stereotüüpses kujus ja esinevad kindlate vahedega.

Pärast Keisarea-Viilipi sündmust ilmus uus suund Jeesuse õpetusse, kus ta avaldab jüngritele, et ta ise on Messias, kuid mitte võitja kuninga, vaid kannataja sulase mõttes. Ta oli kindel oma messia-teadvuses, ta oli kindel oma kannatuses ja surmas, et viia lõpule oma tööd ja ülesannet.

Vaatleme lühidalt, kuidas Jeesus tuli sellele vaatele, et alles kannatus ja rist rajab jumalariigi¹¹⁵⁾. Esimesel kohal on Ristija Johannese surmamine, mis aset leidis natuke enne Keisarea-Viilipi sündmust. See tuletas selgelt meelde kõikide prohvetite saatust ja Jeesuski ei oodanud endale muud. Ristija Johannes oli rohkem kui prohvet, ta oli Eelias, kelle tulemine valmistas teed viimaste aegade sündmustele, kuid nagu kujunes elkäijagi saatust, pidi järgnema ka Messia oma.

Ka oli Jeesus veendunud oma vaates tõelisest kuningriigist. Ta seadis vastamisi paganate kuningad ja oma järelkäijad, lapse pani ta oma jüngritele jumalariigi suuruse tüübina silmade ette, Sebedeuse poegade nõudmisele kohtade järele tähendas ta, et see on suurima teenimise vili — juua samast karikast ja lasta sama ristimisega end ristida, mis osaks saab temale.

Terve Jeesuse õpetuse põhitooniks oli, et ülim elu on alandus, teenimine ja eneseohver. Traditsionaalsele lootusele, et suur kuningas Taaveti troonil restaureerib Iisraeli, andis Jeesus oma interpretatsiooni. Kuninglikkus ning suurus oli Jeesusele koguni midagi muud kui massile; Messias ideaalse kuningana pidi omama ka ideaalseid omadusi¹¹⁶⁾.

Nii näitab see, et ei olnud Jeesuse elus aega, kus ta oleks vaadanud endale kui võitvale kuningale maises mõttes ehk natsionaalpoliitilisele päästjale, vaid tema ülim eesmärk oli seotud suure kannatamisega.

¹¹⁴⁾ Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 32—34.

¹¹⁵⁾ W. Walker, *The Cross and the Kingdom*, 1927, lk. 16.

¹¹⁶⁾ W. Walker, lk. 281.

Küsime nüüd: mis mõttes Jeesus nägi kannatusi kui Messia kutse eesmärki? „Aga mind peab ühe ristimisega ristitama ja kuidas on mul kitsas, kuni see on lõpetatud“¹¹⁷⁾. Huvitav on, et Jeesus surmale vihjas kui ristimisele.

Loomulikult ei võtnud Jeesus seda üle tavalises mõttes, vaid andis eritähenduse sellele, mida ristimine omab religioosses mõttes Ristija Johannese päevist. Ristimine on vaimse puhastamise embleem, kogu loomuse uudumine, kui ettevalmistusakt jumalariiki sissepääsuks. Kui Jeesus rääkis ristimisest, mida ta pidi vastu võtma, siis tahtis ta väljendada seda, et tema surm kannab müsterioosse riituse laadi. Muutus sündis temas ses mõttes, et ta võib tõusta senisest olemist uude, kõrgemasse ellu. Lause lõpp-osa väljendab, et Jeesus on veel seoses maiste tingimustega ja tema ei saa neist vabaks, enne kui on ristitud surmale, mis tähendas uue aja ja tegevuse algust. Mis pidi küll olema selle ristimise olu, mida ootas Jeesus? Ühenduses Jeesuse surma küsimusega ei ole kahtlust, et see oli üleminek jumalikku ausse, Messia ausse. Senini oli Jeesus piiriteldud oma suures ülesandes — jumalariigi rajamises, kuna ta oma surmas aga lõplikult varustatakse messialiste omadustega ja jätkab jumalariigi tööd, et inimesi sinna sisse viia¹¹⁸⁾.

Kuidas Jeesus viib inimesi jumalariiki ja missugused märgid seab ta selleks, vastab ta ütluses: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔλθειν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*¹¹⁹⁾.

Mida tähendab mõiste: „*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*“? Teadlased on püüdnud seda vastata keelelise analüüsi teel, iga sõna on asetatud mikroskoobi alla selles lootuses, et leida õiget mõtet. Prof. Drummond¹²⁰⁾ tähendab õieti, et Jeesuse keelt ei tohi sulatada keemilistes lahustes ega hapetes, ta ei olnud rabi ega teoloogia doktor, vaid Jumala ainusündinud Poeg, kes tarvitas tavalisi sõnu ja kõnekäande.

Olgu ainult märgitud, et literaalne analoogia sellele ütlusele leidub Josephusel¹²¹⁾, kes räägib, kuidas massiivne kuldne

¹¹⁷⁾ Luuk. 12, 50; vt. Plummer, St. Luke, lk. 334.

¹¹⁸⁾ J. C. Lambert, The Sacraments in the N. T., lk. 36 j.

¹¹⁹⁾ Mark. 10, 45.

¹²⁰⁾ Drummond, The New Theology, lk. 246.

¹²¹⁾ Candlish, Kingdom of God, lk. 205 järgi.

templi tala anti Crassusele, kui *λότρον ἀντὶ πάντων*. Josephuse ütluse mõte on selge: lõpmatu suur varandus anti ära, et päästa ülejäävat, millist mõttekäiku meie ei tohi koormata evangeeliumi paralleeliga. Jeesuse mõtte-maailm liikus teisel joonel; ta tarvitas seda puht-usulises mõttes, et ühe ohver on ohver ka teiste eest.

Ühtede arvates ¹²²⁾ mõtles Jeesus ainult sellele ligiolevale olukorrale, mis ootas teda ja ta kahtteistkümmend jüngerit, kusujuures ta eneseohvrimisega püüdis päästa oma jüngreid. Teiste arvates mõtles Jeesus siinkohal lunastuse all vabanemist vari-seride ikkest või laiemas mõttes selle maailma kannatustest. Mõlemad vaated võtavad Jeesuse ütlust liiga piiratud mõttes. Kui aga lähtuda, nagu selles käsitluses on püütud teha, dünaamilise Jumala mõttest, siis on Jeesuse valdavaks kujuteluks jumalariik — uus õndsuskord ja vabadus, mis oli koitmas. Kui Jeesus rääkis, nagu käesolevas ühenduses, oma suurest ülesandest, milleks ta oli tulnud, mõtles ta kahtlemata jumalariigi tulemisele sõna kõige laiemas mõttes. Oma surmaga ei vabasta Jeesus inimesi ainult mingist põuepatust, vaid sellest üldisest ikkest, millel põhjeneb olev maailm. Teiste sõnadega — Jeesuse eneseohverdamis-akt oli jumalariigi realiseerimise akt.

Viimane koht, mida vaatleme ühenduses Jeesuse surmaga, on püha õhtusöömaaeg. Neli allikat on selle kohta olemas: Mark. 14, 17—25; Matt. 26, 20—29; Luuk. 22, 14—23; 1. Kor. 11, 23—26. Üldiselt tuleb tähendada, et allikad langevad kahte liiki: a) Paulus ja Luukas, b) Markus ja Matteus, kus Matteus põhjeneb Markusel, Luukas aga Paulusel. Ent sünoptikuil leidub ühenduses püha õhtusöömaaaja käsitlusega lause, mis tähtis käesolevas ühenduses: „Tõesti, mina ütlen teile, et ma ei võta enam viinapuu viljast juua sellest päevast saadik, kui mina seda uuesti joon jumalariigis“ ¹²³⁾. Püha õhtusöömaaega ei ole seega vaadeldud kui mälestuspidu, vaid rohkem kui tuleva Messia aja etteaimdust.

Jeesus vaatas pühale õhtusöömaaajale ühelt poolt kui uue lepingu rajamise sümbolile, teiselt poolt aga kui jumalariigi söömaaaja ettetähendamisele. Mõlemaid ideid leitakse ka paasatalle söömisel, millega on püha õhtusöömaaeg ühendusse seatud.

¹²²⁾ W. Walker, *The Kingdom and the Cross*, lk. 203 jj.

¹²³⁾ Mark. 14, 25; Luuk. 22, 18; Matt. 26, 29.

Paasatall oli Jumala lepingu kommemoratsioon, mis sõlmiti iisraeli rahvaga Egiptusest väljatoomisel. Mõtteks oli mälestada põgenemist ikkest, sissepääsu töötatud maale, kuhu asumisel iisraeli rahvas pidi tõusma Jumala rahvaks ja teda teenima. Mõtleme sõnadele, mis korratakse juuda paasatalle söömise puhul: „See on mure leib, mida meie isad sõid Egiptusemaal, ... see aasta siin — tuleval aastal Iisraelis, see aasta orjad — tuleval aastal vabaduselapsed ... Selle eest tänu Sulle, Igavene, meie Jumal, maailmade kuningas, kes Sa meid oled pühitsenud oma käsu läbi ja oled jälle lubanud meil süüa paasatalle.“ Sellele järgneb siis Halleli retsiteerimine¹²⁴).

Võib olla, et need sõnad on juurde lisatud hilisemal ajal, kuid nad aitavad meid leida seda mõttelist joont, mis oli Jeesusele assotsiatsiooniks: „kui ma teist korda joon viinapuu viljast, siis on see jumalariigis.“

Nii rääkis Jeesus esimesel joonel uuest lepingust, mis rajatakse ta surmaga. Ta vihjas sellele kui ettekuulutatule, mida leiame juba Vanas Testamendis. Teiselt poolt aga paistab uus leping samastuvat Taaveti lubadusega, et kuningriik on rajatud tema kogas igavesest ajast igavesti. Uus vahekord Jumala ja Iisraeli vahel tuleb nähtavale siis, kui Jumal täidab oma lubadused, mis olid antud Taavetile.

Ühiseks jooneks on mõlemal korral see, et Jumal astub ligemasse suhtesse oma rahvaga. Leping ei tähendanud Jeremialega Taavetil muud midagi kui kuningriigi rajamist, kusjuures mõtteks oli Jumala valitsemine. Selles mõttes lõi Jeesus oma surmaga uue lepingu, kustpeale terve tema messialine tegevus on ühenduses jumalariigi edasiviimisega.

Tähendasime, et püha õhtusöömaaeg oli teisest aspektist vaadatuna uue maailma etteaimdus. Kui Jeesus istus viimast korda koos oma jüngritega, siis leidis ta rõõmu oma hingele uuest söömaajast, mis pidi järgnema ja kus siis juba kõik tingimused pidid olema uudunud¹²⁵). Seal esineb Jeesus kui tunnustatud Messias, kes on valmistanud laua oma rahvale omas riigis. Kuid ka mujal vihjas Jeesus ette tähendades jumalariigi

¹²⁴) The International Standard Bible Encyclopedia III, art. "The Passover", lk. 2568 j.

¹²⁵) A. J. MacDonald, The Evangelical Doctrine of the Holy Communion, 1931, lk. 14.

söömaajale vaimses mõttes, mis ei ole söömine ega joomine. See on nii ligidalt samastatav uue maailmaga, et paistab isegi selle sünonüümina. Ka seda joont peame silmas kui uue maailma iseloomu, mis on Jeesuse Kristuse isikus sealpoolsusest siinpoolsusse üle kantud. Kui Jeesus rääkis, et ta ei joo mitte enne viinapuu viljast kui jumalariigis, siis ta mõtles selle all tuntud sümbolit jumalariigist, mis vaimsel kujul olevikus realiseeritakse pühas õhtusöömaajas. See on piltlik paralleelmõte uuele lepingule, mõlemad ütlused aga on oma mõttes, originaalis ja eesmärgis prohvetlikud jumalariigi suhtes. Jeesus seadis nad ühendusse oma surmaga kui selle põhiaktiga, mille läbi Jumal ise realiseerib kord oma riigi.

Tagasi vaadates eelkäsiteldud kohtadele võime ära märkida, et Jeesuse surmale on vaadatud erinevaist seisukohist⁴ kuid oluliselt samas mõttes.

Jeesus uskus, et ta oma elu ohverdamisega toob esile põhilise ülemineku, talle endale on surm köidikute mahavarisemine, potentsiaalse Messia asemele omandab ta surma läbi aktuaalse kuju, varustatud taevalise Inimese Poja ja Jumala Poja kõigi omadustega. Jeesuse ülendamisest püha ülestõusmise aktiga on Jumal rajanud uue lepingu, mis enam ei puutu ajaloolise ega süstemaatilise käsitluse valda, vaid siin tuleb sulg maha panna, vaikselt, alandlikuks muutuda ja paluda kõigeväelist Jumalat: *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.*

5. Jumalariik õndsusloolise suurusena.

Kristluse jumalariigi õpetuses oleme senini piirdunud küsimustega, mis kannavad teoloogilis-dogmaatilist iselaadi. Oleme tuletanud jumalariigi õpetuse Kristuse isikust ja tööst, tema kannatusest, surmast ja ülestõusmisest. Senini on nagu tagaplaanile jäänud jumalariigi eetiline iselaad ja seda sellepärast, et on kavatsus eriosana käsitleda jumalariigi vahekorda olemasolevate sotsiaalsete vormidega, näiteks perekonna, rahvuse, riigi ja kirikuga. Käesolev peatükk jumalariigi õndsusloolisest suurusest ei suuda ega tahagi asendada seda osa, vaid ainult aine tervikluse seisukohalt vastata mõningaid küsimusi: Kas vaatles Jeesus enese kuulutatud jumalariiki kui omaette ühendist siin maailmas? Kas on see midagi reaalselt inimeste elus ja kui, siis missugusel määral? või on jumalariik ainult abstraktne õpetussüsteem, mida suudetakse säilitada järgmistele põlvetele kui spekulatiivset ideed? Samuti ka küsimus: kuidas vaatas õieti Jeesus jumalariigile, kas kui olevikus antule või tulevikus antavale, seega igal juhul kui Jumala poolt rajatavale? või kui inimeste poolt evolutsiooni teel tuletatavale suursele?

Toetudes kõigele eel-öeldule tohib küll järeldada, et Jeesus vaatas jumalariigile kui Jumala poolt rajatavale suursele. Kristuse läkitamine maailma jumalariigi toomiseks oli Jumala akt, mitte mingil juhul inimliku kultuuri evolutsioon. Samuti on Jeesuse vaade, et jumalariik on Kristuses Jumala poolt antud ka olevikus ja mitte üksnes tuleviku suurus.

Jeesus kutsus väga mitmeseist kihtidest inimesi jumalariigi tööle ja ka jumalariiki. Ta ühendas neid iseenesega ja ühendas neid ka omavahel, kasvatades ja süvendades neis teadvust, et nad on jumalariigi kodakondsed. Jeesuse järgi oli jumalariigi kodakondsete vahel ühendajaks usk Jumala-Isa armastusse ja nad elasid alanduses, kannatuses ja palves. Selle vaate alusel on jumalariik oleviku suurus, reaalne inimeste ühendis, kes on veendunud Jumala-Isa armastuses, kuid veendunud ka, et see neid

eristab tavalisest maailmast ja et nende ühendis pole midagi formaalset ega institutsionaalset, vaid seisab kõrgemal kõigest sellest. Jumalariik ei ole selle maailma riik, nagu seda Jeesus selgesti kinnitas Rooma riigi asevalitsejale, ta ei ole tavalises mõttes võistleja ühelegi sotsiaalsele vormile, mis lõpuks samuti põhjenevad Jumalal, nagu jumalariik, ei perekonna, rahvuse, riigi, ei riikide föderatsioonile, ei majanduslikele, tööstuslikele ega sotsiaalseile organisatsioonile. Jumalariik tunnustab kõigi nende vormide jumalikku õigust, kust ei tule aga järeldada, nagu vaataks ta kõigile nendele nagu täiuslikkudele, vaid ta liigub teisel joonel, kui kõik need sotsiaalsed vormid. Ta lubab anda keisrile, mis keisri kohus; kuid see ei tohi takistada andmast Jumalale, mis kuulub temale. Kui nähtav reaalne ühendis ei ole ta määratud selleks, et hävitada teisi vorme või neid enesele alistuvaks muuta, küll on ta aga määratud selleks, et oma liikmete vaba tegevuse läbi anda uut ilmet ja sisu kõigile olemasolevatele Jumala poolt alustatud sotsiaalseile vormele. Jumalariigi ja selle liigekonna ülesanne on kanda edasi Kristuses ilmutatud armastuse käsku ja sel teel kaastegev olla maailma muutumisel Jumala meelepäraseks suuruseks. Jumalariik olevikus antuna, reaalse vaimse inimesühendisenä on võitev ja maailma ümberloov jõud ja seda sellepärast, et tema liikmed on osa saanud Jumala poolt Kolgatal sõlmitud verelepingust ja lunastatud igavesele elule ning ülestõusmisele. Kolgata lepingu kohustused ei piirdu aga üksnes Jumalaga, vaid järgnevad ka kohustused vahekorra määramiseks ligimestega. Jumalariigi liigekonna südametunnistus peab valgustama ja elustama iga üksikindiviidi südametunnistust. Aga kõik see sünnib vaba, vaimse, spontaanse kristlaste osaduse kaudu, kus igaüks oma elu annab Jumalale ja sel teel teenib jumalariiki.

Kristluse õpetuse järgi ilmneb jumalariigis elu, mis juba printsiibis ei saa olla dogmaatiline, vaid peab olema eetiline. Jeesus püüdis ühenduses jumalariigi kuulutamiseega oma kaasaegsete tähelepanu juhtida ülemaisele elule ja sisendas kõikjal mõtet, et alles see on õige elu. Maine elu kõigi oma aaretega ei olnud Jeesusele veel tõeline elu, mille võitmine toimub alles maise elu kaotamisega. Kristluses on olemas elu ülestõusmine surma olukordest, mis ei tähenda siinpoolse elu uudumist kõigi meeleliste ihadega, vaid sarnaneb eluga jumalariigis. Jääb ikkagi küsimus: kuidas vaatas Jeesus elule jumalariigis? Kas tunnustas ta uut

olemisvormi, maisest elust erinevat, või et surnute hingede olemine surmariigis asendatakse igavese eluga? või on elu jumalariigis Jeesusele kogunisti midagi muud? Panime tähele, et Jeesus samastas ütluse: elu sisse minema ja jumalariiki pärima. Seega kui Jeesuse vaade elule jumalariigis võrduks maise elu mõistega, siis poleks Jeesuse õpetus jumalariigist midagi uut. Ka kujutelu surnuteriigist ja nende elustamine on üliligidane Vana Testamendi põrgu kujuteludele ja hellenismi vaateile. Jeesuse vaade elule jumalariigis liigub teisel pinnal ja nimelt, ta on vaba aja ja ruumi mõisteist, seega on elu jumalariigis Jumala sarnane igavene elu. Inimlikes vormes kuulub meie elu lunastamisele, peame läbima kannatuse, surma ja ülestõusmise, nagu Jumala ainusündinud Poeg Jeesus Kristuski. Kuid meie vaimne elu pole siinses ega sealses eoonis kaks isemaailma, vaid niikauget kui meie vaimne elu on elu jumalariigis, seisame ühenduses elava Jumalaga, kes meid, samuti kui oma Poega Kristust, tarvitab oma eesmärkide taotlemiseks. Kristuse vaimne elu enne surma polnud lõplikult lahutatav tema elust peale surma; nii on see ka kõigi nendega, kes siinses elus täidavad Isa tahtmist.

Jeesusele oli valdavaks vaateks, et elu jumalariigis on üldine usuline õndsusolukord. Seda on väärtõlgendanud isegi sügavad usulised sajandid, et olev elu on paratamatult halb ja selle kannatustes loodeti teenida õndsusrikkamat igavest elu. Samuti on seda väärtõlgendanud ka need arusaamised, mis sealpoolset elu käsitavad nagu mingisugust lüli või jätku siinpoolsele ja olevat elu lunastuseta õigeks ja isegi igaveseks peavad. Kui siis lõplikult sinne elu kattuks jumalariigiga, siis langeks vahesein siin- ja sealpoolsuse vahel, oleviku ja tuleviku vahel, mis ei saa aga olla mõeldav, sest liha ning veri töötab jumalariigi vastu ja ei või seda pärida; isegi Jeesus ei olnud seda võinud, vaid kui ta ristil oli, siis langes vahe siin- ja sealpoolsuse vahel ja ta muudeti. Küll ei olnud aga seega Jeesus olevikust ära võetud, vaid ta ilmutas end jüngeritele, kõnetas neid ja saatis trööstija Püha Vaimu. Seega ei ole aga öeldud, nagu poleks Jeesus enne töötanud ega teeninud jumalariiki, vaid ta elu, surm, ülestõusmine kuuluvad kõik jumalariiki. Küll aga ei saa siit järeldada, nagu oleks jumalariigi aluseks sinne riik või mingi teine vorm, sest siis põhjenuks igavene jumalariik ajalisil nähtusil ja kaotaks järelikult oma igavikkuse. Kui elu jumalariigis on igavene, siis ei saa ta piiriteldud olla siin- ja sealpoolsusega, vaid peab ühen-

dama neid mõlemaid. Jumal ise on ajaloos näidanud, mil teel see ühendamine sündis, et ta oma Poja Kristuse surmas ja ülestõusmises läbi lõi kas maise elu ja ühendas eluga jumalariigis. Selle elu aluseks on Isa armastus, usk Jumalasse ja Jeesusesse Kristusesse. Neil eeldusel võib inimene siinses elus koguda endale taevasi varasid ja teha selle tahtmist, kes meile igavese elu on andnud. Siin ilmneb ka kristluse aktiivsus, tõlgendada Isa-armastust nõnda, et vajaliste maiste varade kõrval nõuda veel taevasi varasid ja Isa tahte täitmisel oma ligimestele juhatada teed igavesele elule.

Millised on aga selle elu iseloomustavad jooned, kas peituvad nad üksnes siinpoolsuses või ka sealpoolsuses? Püha Kiri nimetab jumalariigi elu iseloomustavamaks jooneks, et ta on ülemaine. Nimetatud mõiste ei sisalda endas ajaliselt piiratud kestust, kuid ka mitte sealpoolsust mõttes, nagu järgneks see maisele surmale. See mõiste omab sisu üksnes siis, kui ta endas ühendab tavalise arusaamise järgi kahte maailma. Kui jumalariik oleks üksnes tuleviku suurus, milleks siis veel rõhutada, et ta on ülemaine, kui siis polegi enam maailma; on aga jumalariik ainult oleviku suurus, siis ei valitse olevas maailmas üksnes nii teravat dualismi kristluse mõttes, et siinses vormis jumalariik ilmneb täiesti ülemaisena. Jääb ikkagi järele vaade, et ülemaine elu on Jumala sarnane elu, mille on Jumal meile andnud oma Poja Jeesuse Kristuse vahendamisel. Pole õigustatud niisugune argumenteerimine jumalariigi elu ja maise elu vahel, et ühe möödumisel algab teine; küll aga see, et üks elu läbib teise elu. Vaade, et jumalariigi elu interpenetreerib maise elu, on oluline kristluses. Kui senini on püütud suurendada vahet nende kahe elu vahel, siis on ometigi lõpuks ainult üks elu, see on igavene elu, ja meie ülesanne seisab selles, et ligendada maist elu jumalariigi elule. Kuidas ja kes seda ligendamistööd teeb, kuivõrt Jumal oma riigi elu annab inimestele ja kuivõrt inimesed suudavad täita tema tahtmist, on iseküsimused; siinkohal võime ainult vihjata, et Jumal, kes meid on loonud ja meid hoiab, on oma Pojas meid kutsunud jumalariiki ja meie kohustus on kuulda ja kuulutada seda kutsumist, täita kõigi annetega Isa tahtmist ja paluda tema riigi tulemist. Maises elus, mis on osa ka igavesest elust, rajame meie oma elu jumalariigis, kuid selle täiused annab üksnes Jumal.

Kristluse seisukohalt väärib aga nimetamist ka jumalariigi

elu teine iseloomustav joon, et see on isiksusel. Ka seegi joon näitab, et ei saa jumalariiki piiritella oleviku ega tuleviku mõistega; sest kui jumalariik on ainult tuleviku suurus, siis on ta üksnes elu Jumalas, kelle ühtsuse ja kõikvõimsuse seisukohalt ainult tema läbi, tema poole ja tema sisse on kõik asjad. Kui aga räägime jumalariigis isiksuselust, mis on küll üksnes kujundatav Jumala vaimse isiksuse raames, on siiski jumalariigi kodakondsel relatiivne iseseisvus suhtumuses Jumalaga; see avaldab end isiku minateadvuses. Kristus ei hävitanud oma jüngerite isiksusel, küll aga koordineeris seda Isa tahtega.

Kristluse jumalariigi küsimuses tuleb rõhutada Jumala armastuse kui jumalariigi põhiseaduse eetilist joont. Jumala armastuses on antud tema täius ja ülemaisus ja Jumala poolt loodud isiksusis on ülemaine elu sel määral, kui nad armastavad Jumalat. Eetilise joone rõhutamine Jumala armastuses ei tohi aga vähendada Jumala absoluutsust ja ei vähendagi, kui seda õieti tõlgendatakse.

Kokku võttes võib väita, et jumalariigi suurus põhjeneb Jumala suuruse ja aulisuse õigel hindel, et ta oma Pojas kutsub, kogub ja valgustab meid oma riigile, milles tema lapsed lõpmatul arvul pärivad igavese elu. Kõigi erinevate, kuid ühte tsentrumisse suunduvate eluvormide kohta tarvitame mõistet jumalariik, nagu seda korduvalt tarvitas Jeesuski. Ei tule lõpuks niipalju tähelepanu suunata sellele väljendisele, kui just sellele, et suudaksime säilitada selle mõiste mitmekülgse sügava usulise tuuma, mida Jeesus andis jumalariigi mõistele. Usulise mõiste sügavuste ja rikkuste ühekülgssustamine ongi tinginud väärnähtuse, et juba Jeesuse kaasaegsed juudalased mõtlesid selle all midagi muud kui Jeesus ise; Augustinus nägi jumalariigis midagi muud kui tema kaasaegsed kiliastid ja Kant tunnetas muud, kui tundsid ja läbi elasid ta kaasaegsed pietistid. Väljendis riigist või valitsemisest seoses igavese Jumala nimega on lasknud ja laseb end ka tulevikus mitmeselt tõlgendada, kuid küll iialgi ei saa kristlus mööda jumalariigi mõistest, sest ta on ja jääb tsentraalseks Jeesuse Kristuse kuulutuses. Kristluse jumalariigi suurus ei saa olla üksnes tuleviku ega oleviku ülemaise õndsusolukorra nimetuseks, vaid kõikide aegade tõelised Jeesuse järelkäijad tunnevad ja elavad Jumalalt antud elu jumalariigis. Säärane igavene õndsusolukord, mis algustatud Jumalalt, ei saa rajatav olla ainult inimeste tahte ja teo aktiivsusele, kuid ka mitte üksnes

inimeste passiivsusele, sest Jumal on Kristuses andnud selle õndsusolukorra ja tema kaudu kutsunud kõiki töölisteks oma viinamäele. Jumalariigi suurus on jumalikkus, Jumala dünamis, mis loova jõuna läbib maailma, olles kantud Jumala vaimust valgustatud inimestest ja levitades usu tunnetust, et taevas ja maa on täis Jumala au ning Jeesus Kristus on kuningas elavate ja surnute, oleva ning tuleva maailma üle.

6. Kokkuvõte.

Kristluse jumalariigi õpetust on käesolevas käsitluses vaadeldud piiblisest, ajaloolisest ja süstemaatilisest seisukohast. Piiblisest ja ajaloolisest osast on püütud pakkuda kristluse jumalariigi õpetuse aluseid eksegiseerides Pühas Kirjas leiduvat materjali jumalariigi küsimuse kohta ja ajalooliselt vaadeldes selle rakendamispüüdeid ja tõlgendamiskatseid, mis on tüüpilised teatud ajajärgudele. Süstemaatiline osa käesoleva käsitluse peajaona kasutas piiblisest ja ajaloolisest osast tulemusi materjalina ja püüdis sellele iseseisvalt üles ehitada kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatilist kokkuvõtet.

Kristluse jumalariigi õpetuse olulisemaks jooneks Vana Testamendi raamistikus oli selle mõiste poliitiline ja apokalüptiline aspekt, Uue Testamendi ulatuses kattus jumalariik Jeesuse Kristuse isiku ja tööga, sest tema kuulutus jumalariigist oli ühtlasi selle riigi rajamine. Kristliku ajaloo vanemas osas leidsid jumalariigi küsimuses rõhutamist entusiastlik ja moralistlik joon; hiljemini hakati otsima suhtepunkte jumalariigi ja kiriku vahel ja kiriku mõistest arusaamise järgi otsustati jumalariigi üle. Sel arengujoonel hakati rõhutama jumalariigi ekklesiastilist ja hiljemini ka hierarhilist joont, millele opositsioonina munklus rõhutas separatistlikku joont. Reformatsiooni-ajajärg rõhutas pühakirjalist alust jumalariigi käsitlemises ja tõlgendas seda uue vaimse maailma eoonina. Uuema aja tunnetus on jumalariiki tõlgendanud väga mitmesiltselt seisukohalt; on rõhutatud jumalariigi metafüüsilist filosoofilist alust, samuti on otsitud jumalariiki erinevais vagadusliikumises ja ka uuemas teoloogilises tunnetamises. Pärast maailmasõja sündmusi on hakatud rõhutama sotsiaalset evangeeliumi ja sellega ühenduses jumalariigi sotsiaalset joont.

Kõigi nende erinevate jumalariigi vaadete keskel tahtis kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatiline käsitlus seisukohta võtta. Tuli väljuda jumalariigi kuulutaja ja rajaja Kristuse vaateist, kellelt, kelle läbi ja kelle poole on kõik asjad.

Kristluse rajaja Kristus võttis jumalariigi kuulutuse oma eelkäijalt Ristija Johanneselt ja läks sel joonel tagasi Vana Testamendi apokalüptikasse. Jumalariigi õpetuses pörkas Kristus kohe vastamisi variseride õigusemõistega, mis oli teravas vastuolus jumalariigi õigusega, mida Kristus kõigepealt käskis taga nõuda. Ta õpetas, et variseride õigus seisab täiesti väljaspool jumalariiki, sest ta on vastuolus Jeesuse mäejutluse seesmise meelsuse printsiibiga. Jumalariigi tsentrumiks on Jumal, tema tunnetamine ja armastamine. Jumalariigi õigus vabastab inimese inimeste poolt tehtud ikkest ja paneb maksma uue põhi-seaduse, Kristuse poolt antud armastusekäsu. Selles riigis on vaimne vabadus ja Poja-õigus, mida igaüks kannab oma südames, ja võidab sel teel kurja ära heaga. Jumalariigi õigus ei ole Kristuse nõudena nagu üks voorus teiste kõrval, vaid on iga kristlase terve süda ja Jumalale ligiolek.

Jumalariigi õiguse rajamiseks räägib Kristus selle riigi ettevalmistamisest, mille aluseks on terve ristiusu läkituskäsk — *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*. Seega on ristiusk oma olus läkitusreligioon ja kannab juba selle rajajas Kristuses jumalariiki, millele ta on oma organi kiriku kaudu teevalmistajaks. Viimase ülesanne on ristida rahvaid Kolmainu Jumala nimesse, õpetada pidama Kristuse käske ja kasvatada neid jumalariigi kodakondseiks.

Jumalariigi ettevalmistamise kõrval rääkis Kristus ka jumalariiki sissepääsu tingimustest. Oma ülesastumis-kuulutuses nimetas ta kahte tingimust: meelearandamist ja uskumist armuõpetusse. *μετάνοια* on vajalik igale jumalariigi kodakondsele, piltlikult öeldes: kes ei ole läinud alla põrguhauda, ei või minna üles taeva. Siit on aga ka selge, et ei ole inimeste eneste teha, seada jumalariiki elu ülimalts hüveks ning viimseks eesmärgiks. Jumalariik on igale kristlasele kink, see üks, mida on tarvis, ja seda tuleb vastu võtta usus alandliku südamega. Usk on aga Jeesuse juures seotud sügava palvega, mis on jõuallikaks ja annab inimesele viljakama teotsemise aluse. Jeesus uskus jumalariigi ligitoomisse ja seega oma suurde jumalikkusse.

Tema messia-teadvus määras ta ligema suhtumise jumalariigiga. Vana Testamendi prohvetid olid ette kuulutanud suurt Kuningat Taaveti soost, kelle läbi Jumal pidi teostama Iisraeli vabastamise. Töötatud Taaveti Poeg, messialisel joonel Inimese

Poeg, identifitseeriti taevalise olendiga, kes ilmub viimseil päevil kohut mõistma ja jumalariiki rajama Jumala käskjalana. Risti-tija Johannes ühendas oma kuulutuse uuest maailmast selle üleloomuliku isiku tulemisega, kelle kingapaela tema väärt ei ole lasti päästma. Jeesus ise aga kuulutas jumalariiki ennast, mitte enam selle tulemist.

Jeesuse isiklik suhtumine jumalariiki tuli jõuliselt nähtavale alles Keisarea-Viilipi sündmustikust peale. Teadvus, et Jumal teostab oma riigi temas ja tema läbi, andis Jeesusele tõuke messia-mõisteks, Messiaks, kes pidi tulema mitte näiliselt triumfeerivana, võitvana, vaid kannatajana, Deuterocesaja Ebed-Jahve kujul.

Keisarea-Viilipi sündmusest peale domineerib kannatuse, valu ja risti motiiv. Niikaugelt kui Jeesus oma isikus ja töös kehas tab jumalariiki, näeb ta endas Messiat; aga et jumalariik oli alles latentne, oli ka messia-teadvus potentsiaalne. Jeesus nõudis oma järelkäijailt jumalariigi valvamist, sest keegi ei tea tundi, kui aga Isa. Selles latentsuses nimetas ta ennast apokalüptilise nimega Inimese Pojaks, see oli alul ühenduses ta tuleviku ülen-damisega, hiljemini ühendas ta seda oma kannatuse ja surmaga. Sellega vihjas ta, et Jumala akt Jeesuse surmas on uue maailma inauguratsioon. Jumal ülendab Kristuse oma riigi kuningaks, jumalariik on rajatud Jeesuses Kristuses ja tema läbi on sõlmi-tud uus leping, mis omab ühtlasi subjekt- ja objekt-iseloomu. Subjekt-iseloom, et Jumal Jeesuses Kristuses, tema kannatuses, surmas, ülestõusmises ja paruuasias rajab universaalse, vaimse, ajatu Jumala valitsuse, see on jumalariigi teotsentria. Objekt-iseloom, et Jumal oma Vaimuga Jeesuse Kristuse läbi tema aja-loolises isikus ja töös ja tema enne, pärast ja üle ajaloolise Ju-mala tahtele alistumises kuulutab, kutsub ja valmistab ette oma riigi kodanikke lõplikule jumalariigi realiseerimisele Jumala akti läbi, see on jumalariigi kristotsentria. Jumalariik Jeesuses Kristuses on objektiivne J e e s u s e K r i s t u s e l ä b i, inimeste keskel — ajalooline, relatiivne ja realiseeritav Jumala dünamise ja inimeste aktiivsuse vahendamisel.

Lõpuks tähendame veel, et Jeesuse kuulutuses oli ühendatud kaks faktorit. Ühelt poolt rõhutame, et Jeesuse kuulutus kasvas välja tema seemisest isiklikust ühendusest Jumalaga; ta võis ütelda: „kõik on minu kätte antud mu Isast“, ta ei võlgnenud midagi traditsioonile, vaid otsesele Jumala ilmutusele, kus ilmnes

Isa tahe; teiselt poolt aga toonitame ka seda, et see kuulutus oli formaalselt tingitud tavalisest usust. Nii väga kui me ka tunnustame ja tunnetame Jeesuse jumalariigi kuulutuse absoluutsust, ei saa me ometigi sellest ära lõigata oma aja apokalüptilist ideed. Kuid selles ei peitugi vastuolu; sest Jumal, kes oli Aabrami, Iisaki ja Jaakobi Jumal, on ka Jeesuse ja meie kõikide Jumal; Vana Testamendi Jumal-Kuningas ja Uue Testamendi Jumal-Isa on dünaamiline Jumal. Jeesuse ütlus: „Ükski ei tunne Isa, kui aga Poeg ja kellele Poeg seda tahab ilmutada“, ei haara tagasi apokalüptilisele ideele, vaid Kõigevägevamale Jumalale endale. Ajaloolise maailma mittetäielikkuse keskelt on sügavad inimesed ikka vaadanud vastu tuleviku täielikkusele, elanud ja töötanud selles kindlas usus. Iisraeli prohvetitele oli uus aeg õigluse-ajajärguks, kreeka mõtteteadlastele puht-intellektuaalne maailma vorm, Augustinusele ja Dantele püha teokraatlik riik, meie aja praktilisele mõtte-maailmale uuendatud sotsiaalne kord. Nii kujundab ka iga järgnev ajajärk oma vaate-maailma suurest aulisest täiuslikkusest; kuid kõik need erinevad ideed on pärlid Kristuse okastroonilt ja leiavad aluse Kristuse poolt kuulutatud ja rajatud jumalariigis. Uus Testament lõpeb palvesõnadel: *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*, mis on muutnud jumalariigi idee elavaks usulootuseks, kuid ühtlasi juba ka meie maise elu ligendanud elule jumalariigis. Jeesus Kristus, kes seesama eile, täna ja igavesti, on jumalariigi Messias. Ta on õpetanud meid endas nägema Jumala ainusündinud Poega ja tema läbi Isa, sest kes Poega näeb, see näeb Isa, näeb seda, kelles ja kelle läbi on Jumal ülestõusmises avanud igavese universaalse vaimse jumalariigi.

Väited.

1. Jumalariik on kristluse tsentraalne mõte, sest ta haarab endasse selle rajaja Jeesuse Kristuse terve isiku ja töö, tema kuulutuse ning õpetuse ja kannatuse, surma ning ülestõusmise.
2. Kristluse jumalariigi õpetuse formaalne alus tuleneb Vana Testamendi prohvetluse Jumal-Kuninga mõttest, eriti aga prohvet Taanieli apokalüptilisest Inimese Poja kujutelist.
3. Kristluse jumalariigi õpetuse materiaalne alus tuleneb Jeesuse Kristuse Jumala-Isa õigest tunnetamisest, armastamisest ja tema tahte absoluutsest täitmisest.
4. Kristluse ajaloos esinevad kas iseseisvalt või ühenduses järgmised vaated jumalariigile:
 - a) Jumalariik on identne Jumala täielise valitsemisega taevas pärast viimast kohtupäeva; see on transtsendentne eshatoloogia;
 - b) Jumalariik on identne Kristuse nähtava valitsemisega maa peal teise advendi ja viimse kohtupäeva vahel; see on realistlik eshatoloogia;
 - c) Jumalariik on identne maise nähtava kirikuga Kristuse I ja II advendi vahel; see on immanentne eshatoloogia.
5. Kristluse jumalariik on maailma võitnud Jumala jõud, nii-võrt kui tema liikmed on osa saanud Jumala poolt Kolgatal sõlmitud verelepingust ja seeläbi lunastatud igavesele elule.
6. Kristluse jumalariigi kodakondne usub tõsiselt meelean-damises, kindlas usalduses ja palves Jumal-Isasse ja Jeesu- sse Kristusesse ning elab jumalariigi õigusest interpen- treeritud Jumala-sarnast igavest elu.
7. Kristluse jumalariik ei asenda perekonda, rahvust ega riiki, ei ühtki majanduslikku, tööstuslikku ega sotsiaalset organi- satsiooni; küll on aga jumalariik seejuures nähtav reaalne

ühendis, mille ülesandeks on oma liikmete vaba tegevuse läbi anda uut ilmet ja sisu kõigile olemasolevaile Jumala poolt rajatud sotsiaalseile vormele.

8. Kristluse jumalariik ei ole üksnes oleviku ega tuleviku ülemaise õndsusolukorra nimetus, vaid on elu jumalariigis, mis Jumalalt antud õndsuseks kõikide aegade tõelistele Jeesuse järelkäijatele.
9. Kristluse jumalariik ei saa tugineda ainult inimeste tahte ja teo aktiivsusele, kuid ka mitte üksnes inimeste passiivsusele, sest Jumal on Kristuses andnud selle õndsus olukorra ja tema kaudu kutsunud kõiki töölisteks oma viinamäele.
10. Jumalariik on jumalikkus, Jumala dünamis, mis loova jõuna läbib maailma, olles kantud Jumala vaimust valgustatud inimestest ja levitatud sügavast usutunnetusest, et taevas ja maa on täis Jumala au ning Jeesus Kristus on kuningas elavate ja surnute, oleva ning tuleva maailma üle.

Kirjandus.

- Allen, W. C., The Gospel according to St. Matthew, 1901.
- Althaus, P., Die letzten Dinge, 1926.
- Staatsgedanke und Reich Gottes, 1926.
- Arnold, Eberhard, Die ersten Christen, 1926.
- Barth, K., Der Römerbrief, 1923.
- Die Auferstehung der Toten, 1926.
- Die christliche Dogmatik I, 1927.
- Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik I, 1932.
- Bell, C. K. A. & Deissmann, A., Mysterium Christi, 1931.
- Bigg, Ch., Christian Platonists in Alexandria, 1930.
- Blumhardt, Chr., Predigten und Andächten II, III, IV, 1932.
- Boehmer, Jul., Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes, 1902.
- Briggs, C. A., Messiah in the Gospels, 1906.
- Messianic Prophecy, 1908.
- Bruce, A. B., The Holy Roman Empire, 1904.
- Christ's Teaching according to the Synoptical Gospels, 1911.
- The Kingdom of God, 1916.
- The Training of the Twelve, 1924.
- Brunner, E., Die Mystik und das Wort, 1928.
- Der Mittler, 1930.
- Das Gebot und die Ordnungen, 1932.
- Bull, P., The Economics of the Kingdom of God, 1927.
- Bultmann, R., Jesus, 1926.
- Cairus, D. S., Christianity and the Modern World, 1931.
- Candlish, J. S., The Kingdom of God, 1902.
- Charles, R. H., Studies in the Apocalypse, 1908.
- The Revelation of St. John, 1912.
- Apocrypha and Pseudepigrapha, 1913.
- Eschatology, 1916.
- Dalman, G., Die Worte Jesu, 1930.
- Deissmann, A., Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, 1926.
- Denney, J., The Church and the Kingdom, 1916.
- Jesus and the Gospel, 1918.
- Driver, R. S., Daniel, 1914.
- Christology, 1917.
- Easton, B. S., The Gospel according to St. Luke, 1901.
- John the Baptist, 1908.
- Elert, W., Morphologie des Luthertums, 1931.

- Feine, P., *Theologie des Neuen Testaments*, 1922.
- Frick, R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis auf Origenes und Augustin*, 1928.
- Fröhlich, K., *Die Reichgottesidee Calvins*, 1922.
- *Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin*, 1930.
- Gall, G. v., *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926.
- Garvie, A. E., *The Christian Ideal for Human Society*, 1930.
- Girke, Ch., *Political Theories of the Middle Ages*, 1906.
- Gloege, G., *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, 1929.
- Gore, Ch., *The Church and the Ministry*, 1916.
- Gould, E. P., *The Gospel according to St. Mark*, 1901.
- Harnack, Th., *Luthers Theologie I, II*, 1927.
- Harris, S., *The Kingdom of Christ on Earth*, 1928.
- Hastings, J., *The Christian Doctrine of Prayer*, 1928.
- Headlam, A. C., *The Theology of the New Testament*, 1922.
- *The Life and Teaching of Jesus*, 1923.
- *St. Paul and Christianity*, 1926.
- Healey, J., *The City of God by Augustine I, II, III*, 1926.
- Hennecke, E., *Neutestamentliche Apokryphen*, 1924.
- Hirsch, Em., *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens*, 1921.
- Hoskyns, E. C., *The Riddle of the New Testament*, 1931.
- Hoyle, B., *The Teaching of Karl Barth*, 1930.
- Inge, W. R., *Christian Mysticism*, 1928.
- *Christian Ethics and Modern Problems*, 1931.
- Kaftan, J., *Dogmatik*, 1920.
- Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1920.
- Lambert, J. C., *The Sacraments in the New Testament*, 1928.
- Lemonyer, J., *The Theology of the New Testament*, 1929.
- Lietzmann, H., *Der Menschensohn*, 1896.
- Macintosh, H. R., *Albrecht Ritschl and his School*, 1915.
- Matthews, W. R., *God in Christian Thought and Experience*, 1930.
- Maurice, F. O., *The Kingdom of Christ I, II*, 1902.
- Michaelis, W., *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, 1928.
- *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem N. T.*, 1930.
- Mosley, J. K., *The Two Kingdoms*, 1924.
- Naumann, Fr., *Das soziale Programm der evangelischen Kirche*, 1891.
- Neille, A. H., *St. Paul, his Life, Letters and Christian Doctrine*, 1920.
- Ragaz, L., *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter*, 1925.
- Rattenbury, B., *Evangelism and London*, 1929.
- Rawlinson, A. E. J., *Early Fathers, I—VI*.
- *Prophets and Prophecy*, 1929.

- Relton, J., Incarnation, 1929.
Reuter, H., Augustinische Studien, 1897.
Rickaby, J., St. Augustine's City of God, 1925.
Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 1895.
Roberts, R. E., The Theology of Tertullian, 1924.
Robertson, A., Regnum Dei, 1901.
Robertson Smith, W., The Prophets of Israel, 1895.
Schaefer, J., Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn, 1897.
Schlatter, A., Die Geschichte des Christus, 1923.
Schleiermacher, Fr., Der christliche Glaube I, II (Otto Hendel'i väljaanne).
Schrenk, G., Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923.
Scott, E. F., The Kingdom and the Messiah, 1911.
— John the Baptist, 1928.
Selbie, W. B., The Message and Nature of the Bible, 1916.
Sheldon-Sanday, E., The Life of Jesus, 1926.
Smith, E., Social Gospel, 1927.
Soecknick, G., Religiöser Sozialismus der neuen Zeit, 1926.
Speed, E. C., De Monarchia, 1926.
Spence, W. A., John the Baptist, the Forerunner of Jesus, 1926.
Spencer, M., The Kingdom of God in Industry, 1927.
— The Mystery of the Kingdom, 1927.
— The League of the Kingdom of God, 1930.
Stalker, J., The Ethic of Jesus, 1928.
Stanton, E., The Salvation, 1931.
Stanton, W. A., The Jewish and the Christian Messiah, 1886.
Stevens, G. B., The Theology of the New Testament, 1928.
Teichmüller, G., Religionsphilosophie, 1886.
Temple, W., The Kingdom of God, 1926.
— Christus Veritas, 1930.
Tennmann, E., G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931.
Thurneysen, E., Christoph Blumhardt, 1926.
Titius, A., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, 1895.
Troeltsch, E., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913.
— Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1919.
Walker, J., The Cross and the Kingdom, 1927.
Weiss, J., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900.
Weldon, J. S., De Civitate Dei, 1924.
Wegener, R., A. Ritschls Idee des Reiches Gottes, 1897.
Wendland, H. D., Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931.
Wernle, P., Die Reichgotteshoffnungen in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903.
Westcott, B. F., The Gospel of Life, 1916.
— The Social Aspects of Christianity, 1918.
Wood, N. E., Jesus is the Judge, 1928.

Nimeregister.

- Alexander III 128.
Alexander Jannaeus 21.
Antiochus Epiphanes 194.
Antonius 104.
Aristobulos 21, 24.
Aristoteles 102, 134, 140.
Athanasius 102.
Augustinus 105 jj., 112 jj., 115 jj.,
120 jj., 124, 134, 161.

Barbarossa 130, 198.
Barnabas 90.
Barth, K. 176, 178.
Blumhardt, Chr. 181, 183.
Bonifatius VIII 128.
Brescia Arnold 130, 136.
Brunner, E. 178, 180.
Bultmann, R. 180.
Butzer, M. 159.

Calvin 157 j., 161.
Cassianus 103.
Cercillianus 99.
Chrysostomos 100.
Clemens 57, 89 j.
Clemens Alexandrinus 57, 96.
Constantinus Suur 63, 98, 103.
Crassus 266.
Cyprianus 99, 112 j., 118 j.
Cyrillus 100.

Dante 133 jj.
Decius 97.
Deissmann, A. 189 j.
Dionysios 102.
Domitianus 89.
Donatus 99.

Eusebius 103.

Fichte 165.
Franciscus Assisist 136 j.

Gregorius I 125 j., 198.
Gregorius VII 126, 128.
Grotius 163.

Hegesippus 89.
Hermas 57, 90.
Herodes 260.
Hippolytus 57.
Hobbes 163.
Hus 146.
Hyrkanos. 21, 24.

Ignatius 90, 101.
Innocentius III 123, 130 j.
Irenäus 57, 92 j., 101.

Johann XXII 138.
Josephus 28, 67, 265.
Justinianus 55.
Justinus Veretunnistaja 57, 91, 95.

Kaftan, J. 173.
Kant 165.
Karl Suur 127.
Kutter, H. 185.
Kyros 194.

Leibniz 165, 199.
Leo I 125, 198.
Leo III 127.
Locke 163.
Luther 149 jj., 161.

- Marcellinus 106.
Marsilius 140 jj.
Mattathias 20.
Melanchthon 155.
Montanus 97 jj.

Naumann, Fr. 183.
Nebukadnetsar 18.
Novatianus 99.

Occam 138 jj.
Optatus 110.
Origenes 93, 115.
Orosius 107.
Otto I 127.

Pachomius 104.
Papias 92.
Philon 102.
Platon 96.
Polykarpos 90
Pompejus 24.

Ragaz, L. 184.
Ritschl, A. 170 jj.

Robertson-Smith 10.
Rousseau 164.

Saint-Simon 164, 181.
Salvianus 107.
Schleiermacher 167 jj.
Spener 166.

Teichmüller, G. 165, 199.
Tertullianus 91, 98.
Thomas Aquino 102.
Thurneysen, E. 180.
Tolstoi, L. 182.
Troeltsch 175.

Vergilius 107, 125.
Voltaire 164.
Volusianus 106.

Weitling, W. 182.
Wichern, J. H. 182.
Wiclif, J. 145.

Zwingli 156 j., 161.

Asjaregister.

- Advent 30 j., 77, 88.
Aktivism 77, 83, 200, 254, 273.
Alg-ristikogudus 60, 79, 88 j., 93,
100, 105, 236, 248.
Allianss 60.
Anabaptistid 160.
Antipapalism 130.
Apokalüptika 4, 18, 22, 73, 195, 276.
Apokalüptiline aritmeetika 22.
Apologeetid 93, 198.
Apostlik aeg 31, 88, 198, 225.
Apostlik järgsus 126.
Apostlik vaesus 136, 138, 141.
Askees 149.
Asketism 124.
- Canossa 129, 132.
Canterbury konverents 189.
Civitas Dei 107, 109.
Civitas terrena 107, 109.
Communitas externa 109, 198.
Communitas sanctorum 109, 150, 198.
- Dekaloog 13.
Dominikaanid 138.
Donatism 47, 110.
Dualism 16, 18, 76, 134.
Dünamis 148, 240, 254, 274.
- Ebed-Jahve 15, 196, 262, 277.
Ecclesia 119, 141.
Eetika 95, 124, 179, 241.
Eksiil 6 jj., 11.
Eksternalism 206.
Entusiasm 67, 94.
Episkopaat 134.
Eremitism 104.
Erubin 205.
- Eshatoloogia 9, 33, 73, 88, 105, 179,
241.
Esseenid 65.
Evangeelium 37 jj., 148.
Evolutsioon 77 j., 269.
- Fariseism 95, 202.
Frantsiskaanid 138, 141.
- Genealoogia 254.
Gnostitsism 93 jj.
- Haigeteravi 85.
Hellenism 18, 271.
Hierarhia 125, 175.
Hommikumaa kirik 89, 101.
- Igavene elu 58, 259, 271.
Ime 85.
Imetegu 46, 230, 240, 261.
Imperialism 133, 139, 198.
Inimese Poeg 18 j., 195, 222, 224,
248 jj., 253, 258.
Isiksuselu 272.
Issanda päev 32.
- Jahve koda 16.
Jahve päev 9, 16 j., 23.
Jahve sõjad 7.
Jesuitism 162, 199.
Judaism 18, 66.
Jumala Poeg 33, 91, 248, 254 jj.,
258, 268.
Jumala päev 78.
Jumala Sõna 176, 179.
Jumala Vaim 34.
Jumal-Isa 241, 259.
Jumal-kuningas 35.
Jus divinum 129.

- Katoliku kirik 79, 97, 113, 122, 124.
 Keisarea-Viilipi 243, 257.
 Keisrikultus 62.
 Kiliasm 88, 97, 115.
 Kirik 79 j., 110, 112 j., 124, 220, 259, 269, 275.
 Kirikuisad 96, 198.
 Kohtupäev 17, 19, 22, 71.
 Kolgata 270.
 Kolmainus 254, 276.
 Kristoloogia 33, 37, 46, 94, 190, 251.
 Kristotsentria 277.
 Kristuse isik 212, 221.
 Kristuse riik 35, 44, 93, 154.
 Kristuse töö 221.
 Kristus-kuningas 35, 152, 169.
 Kvietism 77, 83, 200.
 Kümnisseadus 203.

 Legalism 95, 213.
 Leping 23, 267, 277.
 Ligimesearmastus 75, 215.

 Makkabeism 13, 18.
 Malkuth Jahve 12.
 Meeleparandamine 67, 225, 228, 233.
 Messia-ootus 3 jj., 19.
 Messias 3 jj., 27 j., 195.
 Messiateadvus 72, 195, 243, 253.
 Millennium 88, 94, 102, 105, 115 j.
 Misjon 80, 220 jj.
 Monolatrism 13.
 Montanism 97.
 Moralism 95.
 Munklus 136, 198, 275.
 Märter 24.

 Natsionalism 15, 19.
 Nominalism 140.
 Numerus praedestinatorum 122, 157.

 Oleviku suurus 82 jj., 269.
 Oxfordi liikumine 213.

 Paavstlus 126, 128, 131.
 Palve 236 j.
 Parsism 18.
 Partikularism 14, 67.

 Paruusia 32, 67, 259.
 Pelagianism 13.
 Perekond 269.
 Pietism 116.
 Plenitudo potestatis 138, 142.
 Predestinatsioon 108, 113.
 Preeksistents 20, 258.
 Probabilism 162.
 Protestantism 161.
 Püha Kiri 139, 141, 149, 193, 275.
 Püha Vaim 30, 37, 125.

 Qahal 17.

 Rabinism 204, 235.
 Rahuriik 20.
 Rahvaste liit 199.
 Rahvusvaheline lepitusliit 199.
 Reformatsioon 148, 199, 275.
 Regula Fidei 101.
 Riigikirik 198.
 Riik 74, 269.
 Ristimine 64, 72, 225, 243, 265.
 Ristimisriitus 65, 73.
 Ritualism 15.
 Rooma riik 102 j., 108, 133.

 Saatana valitsemine 83, 109, 150.
 Sabat 205.
 Sakrament 114.
 Sealpoolsus 79, 271.
 Sekularism 163.
 Semasioloogia 36, 141.
 Shema 203.
 Siinpoolsus 78, 96, 270.
 Sotsiaalteaduste Instituut 189, 199.
 Stokholmi konverents 83, 186.
 Summum bonum 86.
 Sünergism 34.

 Taassünd 41, 56.
 Taastumine, Kristuse 30, 38, 88, 95.
 Taaveti Poeg 25, 197, 239.
 Taevariik 40, 74.
 Teenimine 233, 264.
 Teokraatia 28, 75, 100, 124, 198.
 Teoloogia 101, 199.

- Teotsentria 277.
Tridentinum 161, 199.
Tuleviku suurus 80, 272.
Täielikkus 217, 270.

Universalism 5, 222, 235.
Universum 27.
Usk 225, 230, 233.
Usumäratsejad 160.
Usundilis-ajalooline kool 5, 175.
Uus Testament 11, 30, 64, 275, 278, 284.

Vaheriik 20.
Valedekretaalid 129.
Vana Testament 3 jj., 36, 194, 255, 267, 275.

Vastureformatsioon 148, 199.
Vatikan 128, 161, 199.
Veretunnistaja 96.
Viimnepäev 23, 32.
Viimsed asjad 31.
Võtmete amet 142.

Ülemaine elu 272.
Ülempreester 27, 253.
Ülempreestlus 21.
Ülestõusmine 3, 15, 19, 37, 253, 259, 268.

Õhtumaa kirik 89, 101, 125.
Õhtusöömaaeg 80, 115, 266.
Õigeksmõistmine 153, 155, 171.

REFERAT.

Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.

Die Lehre vom Reiche Gottes hat in den letzten Jahrzehnten vielfache Behandlung gefunden, sowohl in der Theologie als auch auf den Konferenzen der Kirche und der Theologen. Einen neuen Antrieb zum theologischen Studium der Frage vom Reiche Gottes gab die Weltkirchenkonferenz im August 1925 in Stockholm, wo der Gedanke, das Problem des praktischen Lebens sei vom christlichen Standpunkt in enger Beziehung zu der Frage nach dem Reiche Gottes zu lösen, ausgesprochen wurde. Vielfach wurde der Wunsch geäußert, dass die Vertreter der Länder und der Kirchen vom Standpunkte der heiligen Schrift eine gemeinsame Lösung der Frage finden möchten, was die Grundlage und das Wesen des Gesamtchristentums sei.

Der hier ausgesprochene Wunsch fand fürs erste Beachtung von seiten der britischen und deutschen Theologen auf der Konferenz zu Canterbury im April 1927, wo als Thema: „Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft“ aufgestellt worden war.

Schon in demselben Jahre verarbeitete Erwin Smith die Materialien der Canterbury-Konferenz in seinem Werke: „Social Gospel“, wo er besonders hervorhob, das Reich Gottes gebe einzig eine Antwort auf alle sozialen Fragen. Der Leiter des Londoner Christlich-Sozialen Instituts Malcolm Spencer schrieb über denselben Stoff: „The Kingdom of God in Industry“, worin er die Ansicht, die ganze Industrie müsse nach den Prinzipien des Reiches Gottes reorganisiert werden, vertrat.

Ein Jahr später schrieb Wilhelm Michaelis: „Täufer, Jesus, Urgemeinde. Eine Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten“ und widmete seine Arbeit der Theologenkommission

der Stockholmer Weltkirchenkonferenz mit dem Wunsche, „die Reich-Gottes-Frage möge aufs neue eine Frage der theologischen Wissenschaft werden“. Im Jahre 1929 erschien die Arbeit von Gerhard Gloege: „Das Reich Gottes und die Kirche im Neuen Testamente“; sie unterstreicht die Verwendung der Quellen im N. T., tut dies aber nicht bloss mit dem Massstab der Exegese und Literaturkritik, sondern betont die allseitige Einwirkung des Neuen Testaments auf die Zeitgeschichte. Im Jahre 1931 schrieb Heinz-Dietrich Wendland: „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem“. Er behandelt die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus in Verbindung mit der Theologie des Neuen Testaments.

Aus diesen Arbeiten ersehen wir, dass die angloamerikanische Welt in der Reich-Gottes-Frage die soziale Linie mit Erfolg in den Vordergrund rückt, wie sie in der christlichen Urgemeinde sich zeigte, und dass sie das Reich Gottes als die Gesellschaft der Zukunft betrachtet, wo Gott Alles in Allem sein wird. Die deutsche Theologie versucht in der Reich-Gottes-Frage die lutherisch-paulinische Richtung einzuhalten und betont die Überzeitlichkeit, Transzendenz und Eschatologie.

Die vorliegende Arbeit: „Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums“ will keine der erwähnten Arbeiten weiterentwickeln, sondern vertritt den Standpunkt, dass das Reich Gottes von Gott gestellt sei auf die Verkündigung Jesu Christi, auf dessen Lehre, Leiden, Sterben und Auferstehung, und dass jedermann von Christo zur Arbeit im Reiche Gottes berufen sei.

Die vorliegende Arbeit besteht aus zwei Teilen: a) aus einem biblisch-historischen und b) aus einem systematischen Teil.

Der biblische Teil hat zur Aufgabe das in der heiligen Schrift auf das Reich Gottes bezügliche Material darzulegen. Das Ziel des historischen Teiles ist es, die Anwendung des in der Bibel befindlichen Materials und die einzelnen Versuche zur Verwirklichung des Reiches Gottes im praktischen Leben zu beobachten, die für bestimmte Zeitperioden typisch sind. Der systematische Teil der vorliegenden Schrift benutzt das Material und die Ergebnisse der vorhergehenden Teile und versucht auf denselben eine zusammenfassende Lehre vom Reiche Gottes aufzubauen. Die systematische Untersuchung berücksichtigt die wesentlicheren Linien des Reich-Gottes-Begriffes,

wie sie in dem biblischen und dem historischen Teil hervortreten, zieht aber auch den Umstand in Betracht, dass man sich nicht auf eine blosser Kritik der einzelnen Begriffe beschränken darf, sondern dass es darauf ankommt, den Begriffsgehalt als solchen herauszufinden. Bei der Feststellung des Begriffsgehaltes ist am wesentlichsten das Verständnis für das Glaubensleben. Bei der Analyse der Begriffe darf man nicht einer Person gleichen, die nach blosser Hörensagen den Wert eines Kunstwerks beurteilen will.

Die gegenwärtige Untersuchung zieht sich eine gewisse Grenze dadurch, dass sie christozentrisch bleibt und die heilige Schrift als norma normans hinstellt, auf deren Grundlage jede andere Norm zu normieren sei. Die kirchliche Glaubenslehre ist für das Christentum nur insoweit von Wert, als sie mit der heiligen Schrift übereinstimmt.

Vorzüglich drückt William Temple diesen Gedanken in seiner Schrift: *The Kingdom of God*, S. 4 f. aus: es werde wohl niemals eine solche Zeit kommen, wo die Philosophie an der klassischen griechischen Philosophie vorübergehen werde, wo die Rechtswissenschaft vom römischen Rechtssystem sich entfernen könne, wo eine Theologie ohne Bibelbuch denkbar sei; aber wohl sei es möglich, dass im Laufe der Zeit die griechische Philosophie und das römische Recht nur relativ klassisch bleiben, während für das Christentum als solches die heilige Schrift für alle Zeiten den Wert einer absoluten Norm beibehalte.

Zu den wesentlichsten Zügen des Christentums, um die schon in den synoptischen Evangelien Lehre und Leben sich drehen, gehört die Vorstellung vom Reiche Gottes. Das Christentum als solches will nicht bloss eine bestimmte Lebensrichtung umfassen, auch nicht eine blosser theoretische Lehre darstellen, sondern das ganze Leben sich aneignen, das Individuum und die Gemeinschaft ganz erfassen. Vom christlichen Standpunkt aus ist ein christliches Leben dort vorhanden, wo der Wille Gottes herrscht und seine Gebote erfüllt werden. Aber schon in der vorchristlichen Zeit kulminierte das Glaubensleben in der Messias-Erwartung. Besonders stark war dieses Warten inmitten des Volkes, aus dem der Heiland kommen sollte: folglich muss man in der historischen Behandlung der Lehre des Christentums vom Reiche Gottes zu den Anfängen zurückgehen, die formal im Alten Testament liegen (B. Webb, *Problems in the Relations of God*

to Man, S. 62 f.). Diese Vorstellung hatte in der betreffenden Zeitperiode noch ein politisches Gepräge, denn man erwartete eher einen nationalen Befreier als einen wirklichen Heiland. Die politische Fremdherrschaft vermochte die völkische Eigenart des Volkes nicht endgültig zu unterdrücken, sein Streben nach Selbständigkeit dauerte Jahrtausende hindurch. Neben der politischen Linie in der Vorstellung vom Reiche Gottes war durch die Propheten die apokalyptische Linie stark entwickelt worden. Man erwartete, dass Jahve selbst seinem Volke ein Reich gründen werde, das sich in seinen Funktionen von einem gewöhnlichen Reiche unterscheide. In diesem Reiche sollte vor allem die Gerechtigkeit herrschen, die dem Gesetze Jahves entspricht; die Herrschaft der Gerechtigkeit tritt ihrerseits nach zwei Richtungen in Erscheinung. Die ältere Ansicht, dass der kommende König ein Kriegsheld sei, der in Jerusalem von dem Throne Davids über die wiedererstandene Welt herrschen werde, ist von dem Propheten Jesajas (9, 2—7) deutlich ausgesprochen worden. Die ganze Prophetie war entsprechend der Situation des Nordreiches orientiert, denn man glaubte, es sei die Zeit gekommen, wo Jahve sein Recht zur Geltung bringe, wo der Messias komme und sein Reich gründe. Der Hintergrund dieser Anschauung war politisch. Eine Befreiung erfolgte nicht, auch das Südreich geriet in Gefangenschaft; in der Endperiode wandte sich Deuterjesajas (Jes. 45, 1) an Kyros als an einen Messias. Die Befreiung aus der Gefangenschaft brachte aber keineswegs die Erfüllung der prophetischen Versprechungen mit sich; die Juden erlebten vielmehr eine Reihe von Bedrückungen, die späterhin in der Person des Verfolgers Antiochos Epiphanes kulminierten, in dessen Regierungszeit der Tempeldienst unterbrochen und in dem Tempel eine Zeus-Statue aufgestellt wurde.

Lebhaft wurde damals die Frage erörtert, welcher Art wohl die Antwort Jahves an Antiochos sein werde. Daniel fasst die Antwort Jahves zusammen in ein Gericht, das dann beginnen werde, wenn des Menschen Sohn komme, dessen Herrschaft ewig sei und dessen Reich kein Ende habe (Daniel 7, 8—10. 13—14). Bei Daniel vollzieht sich eine jähe Wendung in der Person des kommenden Königs. Der Befreier ist nicht mehr ein irdischer König: wohl ein Nachfolger Davids, aber eine transzendente Persönlichkeit, die aus der Himmelshöhe kommt. Das politische Problem war dem Volke Israel über den Kopf gewachsen, man sah die Möglichkeit

der Befreiung nicht mehr in einem Zusammengehen von Volk und Jahve, sondern nun sollte Jahve allein das Volk befreien. So verwandelte sich der politische Aspekt des Reiches Gottes in einen apokalyptischen. Das Reich, dessen Gründung man anfänglich auf politischem Wege durch Kriegsgewalt durchzusetzen hoffte, sollte jetzt durch des Menschen Sohn mit Hilfe eines Wunderaktes gegründet werden.

Zur Zeit, als man über das Kommen des Reiches Gottes sowohl vom politischen als vom apokalyptischen Standpunkt aus stritt, erschien der wirkliche Gründer des Reiches Gottes — Jesus Christus. Es ist ganz verständlich, dass das Volk, das den Messias erwartete und in Christus dessen Erscheinen erblickte, in dem Erscheinen dieser Person beide wesentlichen Züge des Reiches Gottes vereinigt sah. Deshalb ist man bemüht gewesen zu zeigen, Jesus behandle in seinen Aussagen das Reich Gottes von zwei Standpunkten aus: das Reich Gottes sei einerseits ganz nahe, stehe in enger Beziehung zu dem Kommen des Menschensohnes und zu dem Ende der Welt (Matth. 10, 23; Mark. 9, 1), und andererseits sei das Reich etwas Graduelles, heimlich Wachsendes, und niemand könne wissen, wie das geschehe (Luk. 17, 20; Mark. 4, 26. 27). Diese Anschauungen Jesu sind nicht alternativ zu nehmen, sondern man muss im Auge behalten, dass die Aussprüche Jesu über das Kommen des Reiches Gottes mehr prophetische Äusserungen als prosaische Aussprüche sind. Andere können bei Jesus widersprechende Vorstellungen über das Reich Gottes zu finden glauben, Jesus selbst aber, der nach seiner Taufe in seinem Messiasbewusstsein feststand, trug in sich keine Widersprüche mehr. Er hat sich in den Versuchungen (Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13) durch diese Widersprüche durchgekämpft. Die erste Versuchung war ein Kampf gegen die menschliche Natur, die die Kraft des Messias im eigenen Interesse zu gebrauchen wünschte; in der zweiten Versuchung trat nach Lukas der Kampf gegen die politischen Anschauungen zutage, und in der dritten bezog er sich auf die Erfüllung der apokalyptischen Erwartungen. Von Anfang an verneinte Jesus inhaltlich die herrschenden Anschauungen des A. T. vom Reiche Gottes und sah den Zweck seines eigenen Erscheinens in der Grundlegung des Reiches Gottes. Jesus kam das Reich Gottes zu verkündigen, und anfänglich schien es so, als ob er nur ein Verkündiger des Reiches Gottes wäre. Dann entsteht aber die Frage: was scheidet denn Jesus von seinem Vorgän-

ger Johannes dem Täufer und von seinem Ausleger, von Paulus? Jesus musste mehr als ein Verkündiger des Reiches Gottes sein!

Nach der Quelle des Markus-Evangeliums (Mark. 2, 18—3, 6) entstand von Anfang an gegen Jesus eine Opposition in Sachen des Fastens und der Sabbatsentheiligung durch seine Jünger. Die Vertiefung und das allmähliche Anwachsen der Opposition zwang Jesus auf seine Arbeit zurückzuschauen, und in diesem Sinne ist das Gleichnis vom Säemann gesprochen.

Eine Folge der anwachsenden Opposition ist die Berufung der Jünger Jesu, die ihn begleiten sollten. Er predigte nicht mehr so oft zum Volke, das ihn hören wollte, sondern mehr zu denen, die imstande waren seine Verkündigung aufzunehmen, etwas von seinem Geiste zu erfassen. Als nun Jesus seine Jünger schon als reif für seine Erkenntnis ansah, stellte er ihnen die Frage: „Wer sagen die Leute, dass ich sei?“ „Ihr aber, wer saget ihr, dass ich sei? (Mark. 8, 27—34; Matth. 16, 13—24). Das Bekenntnis Petri: „Du bist Christus“ brachte eine Wendung in Jesu Wirksamkeit hervor, denn er glaubte, dass diese Aussage dem Petrus nicht durch Fleisch und Blut offenbart worden war, sondern durch Jesu Vater im Himmel. Jesus hoffte, dass die Jünger in dem Gedanken lebten, er sei nicht nur ein Verkündiger des Reiches Gottes, sondern auch König dieses Reiches. Im Evangelium Johannis sagt Jesus wiederholt, seine Stunde sei noch nicht gekommen: aber nun war seine Stunde gekommen, als seine Jünger ihn bekannten. Sein Tod bedingt nun nicht mehr ein Zusammenbrechen des Christentums, und er geht weiter, um seine grosse Messias-Aufgabe zu Ende zu führen, sein Reich zu gründen.

Er belehrt nun seine Jünger darüber, dass des Menschen Sohn leiden müsse, was aber nicht eine politische noch apokalyptische Weltüberwindung bedeutet, sondern die Begründung des Reiches Gottes und das Gericht. Christus vermochte durch sein Leben und durch seine Lehre das Volk nicht in das Reich seines Vaters zu führen, deshalb appelliert er jetzt an seinen Tod. Christi Tod ist die Erfüllung eines grösseren prophetischen Hauptstückes (Jes. 53), wo der Ebed-Jahve unsre Krankheiten auf sich nimmt und alle Schmerzen trägt. Christus sieht nun, wie der Versucher sich nicht mehr ihm nähert, sondern dem Petrus, und tadelt Petrus deshalb. Auch die Frage der Söhne des Zebedäus ist eine Art von Versuchung. Jesus sondert das von ihm zu

errichtende Königreich von allen anderen Königreichen ab, indem er sagt: „Diejenigen, die für die Herrscher der Völker gehalten werden, herrschen über sie, und die Gewaltigen unter ihnen gebrauchen ihre Gewalt gegen sie; aber also soll es unter euch nicht sein, sondern wer will gross werden unter euch, der soll euer Diener sein. Denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für Viele“ (Mark. 10, 42—45). Christus ist hier selbst des Menschen Sohn, der alle Völker sammelt, er herrscht über alle und diese Herrschaft ist ewig.

Die Prophezeiung Sacharjas (Sach. 9, 9; cfr. Matth. 21, 1—9; Mark. 11, 1—10) ging in Erfüllung durch Jesu Einzug in Jerusalem, wo er als Davids Sohn begrüsst wurde. Auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du Christus, der Sohn des hochgelobten Gottes?“ antwortete Jesus: „Ja, ich bin's! Ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes und kommen in den Wolken des Himmels“. Diese Worte Jesu sind nicht buchstäblich zu nehmen, sondern in seinen Leiden setzte er sich zur Rechten des Vaters und ist den Juden, die da warten auf das Kommen des Menschensohnes in den Wolken, ein Ärgernis: der gekreuzigte Übeltäter hat die Weissagung in Erfüllung gebracht; und den Griechen ist es eine Torheit, dass ein gekreuzigter Mensch ein Herr des Lebens sein soll. Paulus gibt diesen Gedanken folgendermassen wider: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christum, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit. Denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christum, göttliche Kraft und göttliche Weisheit“ (1. Kor. 1, 23. 24). —

Für Christus ist weder das politische noch das apokalyptische Element der wesentlichste Bestandteil des Reiches Gottes, sondern die Verkündigung und Errichtung desselben durch seine eigene Person. Christus hätte allerdings die Möglichkeit gehabt die politischen Erwartungen des Volkes zu befriedigen und als Kriegsheld die Völker den Geboten Jahves untertänig zu machen. Ebenso wäre es möglich gewesen die apokalyptischen Erwartungen des Volkes zu erfüllen, indem er von seinem Vater zwölf Legionen Engel erbeten hätte und das Volk genötigt hätte an seine göttliche Ehre zu glauben. Aber weder das eine noch das andere hätte Christum zum König ihrer Herzen gemacht. Christus als Gründer des Reiches Gottes ist der allgewaltige Begründer

des Reiches, Herrscher über der Menschen Herzen und Willen, die nicht gezwungen, sondern nur gewonnen werden können, und erst nach ihrer Gewinnung ist Christi Herrschaft möglich. Christus hat die Welt durch seine Liebe gewonnen, und grenzenlos in dieser Liebe, durch die er sein Leben opferte, gründete er sein Reich. Das Herrschen in diesem Reiche geschieht nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, die im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe verborgen ruht! In diesem Reiche gibt es nur eine Pflicht: das Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes. So sind für Christus die wesentlichsten Züge des Reiches Gottes: die Verkündigung, die Begründung und das Königtum dieses Reiches.

Indem wir die wesentlichsten Züge des Reich-Gottes-Begriffes in seiner zeitgeschichtlichen Entwicklung hervorheben, sei bemerkt, dass in der apostolischen und nachapostolischen Zeitperiode sich das Hauptgewicht von der Verkündigung auf die Person Jesu verschob, was auch für die Frage nach dem Reiche Gottes, das mit der Parusie Christi beginnen sollte, gilt, und die ganze Vorstellung erhielt einen enthusiastischen Zug. Das Glaubensmotiv war im ersten Jahrhundert die tragende Kraft. Im zweiten Jahrhundert nahm die Erwartung der Parusie ab, und an die Seite des enthusiastischen Zuges des Reiches Gottes trat der moralische Zug, wie ihn die Kirchenväter und Apologeten betonten. Das dritte Jahrhundert mit seinen schweren Glaubensverfolgungen belebte den Enthusiasmus, der aber im vierten Jahrhundert durch die Verwandlung der christlichen Kirche in eine römische christliche Kirche aufs neue niedergedrückt wurde. Der wesentlichste Zug der Reichskirche als Fortsetzung des Reiches Gottes ist die Klärung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staate. Im christlichen Sinne löste der Kirchenvater Augustin diese Frage, und hielt mit seinem variierten Kirchenbegriff — *communio externa*, *communio sanctorum*, *numerus praedestinatorum* — noch den geistlichen Zug des Reiches Gottes aufrecht. Den Augustin beurteilen entsprechend ihrem eigenen Kirchenbegriff sowohl die Katholiken als auch die Lutheraner und Reformierten, denn jeder findet in Augustins Kirchenbegriff jenen Zug, den er selbst als für das Reich Gottes wesentlich betrachtet. Das Unterstreichen des ekklesiastischen Zuges des Reiches Gottes, das im Mittelalter besonders stark hervortrat, begann schon zur Zeit des römischen Papsttums Leos I. und Gregors I. Später gesellte sich

zu dem ekklesiastischen noch der hierarchische Zug, der in der Theokratie des Mittelalters kulminierte.

Ein anderer wesentlicher Zug des Reiches Gottes im Mittelalter ist der imperialistische. Nicht allein das Papsttum präbendierte auf die Gründung des Reiches Gottes auf Erden in der sichtbaren Form der katholischen Kirche, sondern auch Friedrich Barbarossa persönlich wollte das Reich Gottes gegründet sehen in der sichtbaren Gestalt des heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Wiederholt trat im Mittelalter die Opposition gegen die Realisierungsversuche dieser zwei völlig gesonderten Reiche Gottes in Erscheinung, die im Mönchtum ihre Verkörperung fand. Später zeigte aber gerade das Mönchtum ein selbständiges Bestreben: im mittelalterlichen Kloster das Reich Gottes zu organisieren.

Alle diese speziellen Versuche der Realisierung des Reiches Gottes brachen gegen Ende des Mittelalters zusammen: das Papsttum stürzte von seinem Gipfelpunkt herab und seine Vertreter wurden in die Avignonsche Gefangenschaft geführt, das Kaisertum wurde schwächer und die Mönchsorden hatten genug mit ihren inneren Streitigkeiten zu tun. Wenn das Papsttum sich nach der babylonischen Gefangenschaft auch aufs Neue erholte, so redete man doch nicht mehr von den zwei Lichtern und von den zwei Schwertern.

Die Reformation entstand aus dem inneren Streben des Menschen nach Selbständigkeit und eignete sich daher in der Frage nach dem Reiche Gottes einen neuen, von dem des Mittelalters abweichenden Standpunkt an. Das immanente Reich Gottes wurde zu einem transzendenten, das sichtbare Gottesreich zu einem unsichtbaren, das äusserliche Gottesreich wurde mehr vergeistigt. Die Reformation hat keine feststehende Lehre vom Reiche Gottes geschaffen, zerstörte aber die alte mittelalterliche ekklesiastische und imperialistische Anschauung. Die Periode der Gegenreformation war eine Reform der sichtbaren katholischen Kirche: diese Reform wurde durch das Tridentinum und den Jesuitismus zu ihrem Kulminationspunkt geführt, zum Infallibilitätsdogma des Vatikans, auf dessen Grund der Papst Universalbischof geworden ist.

In der neueren Zeit haben auch die Philosophen zur Frage des Reiches Gottes Stellung genommen. Sie fragen nach der Grundlage des Reiches Gottes, danach, welche Stellung bei einer Revision der bisherigen Weltanschauung ein-

zunehmen sei, und ob überhaupt Christus für die Gründung des Reiches Gottes notwendig sei.

Eine solche Grundlage des Reiches Gottes bildet bei Leibniz die unteilbare einfache Monade oder bei Teichmüller die Substanz. In der religiösen Erkenntnis und Theologie ist als wesentlicher Zug des Reiches Gottes unterstrichen worden die Liebe zu Gott und der Durchschnitt der Ebene des irdischen Lebens durch die göttliche Ebene. Die Schnittlinie dieser beiden Ebenen in der Menschwerdung Jesu Christi ist das Reich Gottes. Nach dem Ausbruch des Weltkrieges ist auch in der Sozialwissenschaft das Reich Gottes betont worden. Eine Reihe von internationalen Konferenzen hat die Frage nach dem Reiche Gottes beraten, selbst der Völkerbund als Diener der Friedensideale steht in Verbindung mit derselben Frage. Der Weltbund zur Förderung der internationalen Freundschaft durch die Kirchen, der Verband der antimilitaristischen Geistlichen, der internationale Versöhnungsbund, „Leben und Arbeit“, die Konferenzen für Glauben und Ordnung behandeln die Frage vom Reiche Gottes. Das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaft hat sogar eine „Gottesreich-Liga“ ins Leben gerufen, deren Aufgabe die Verbreitung des Reiches Gottes ist. Aber unter allen diesen mannigfachen Bestrebungen ist von der Reformation an ein starkes Streben zurück zu den Quellen zu spüren.

Das Zentrum des systematischen Teiles der vorliegenden Schrift ist Jesu Christi eigene Ansicht vom Reiche Gottes. Die Ausdrücke Himmelreich, Gottesreich, Gottes Herrschaft kommen bei ihm häufig vor; er bezieht sie auf verheissene und zu erwartende Erscheinungen, die aber erst in seiner Person und durch seine Tätigkeit zu einer Realität geworden sind.

Der Gründer des Christentums Christus übernahm die Verkündigung vom Reiche Gottes von seinem Vorgänger, dem Täufer Johannes, und ging in dieser Linie zurück auf die Apokalyptik des Alten Testaments. In der Lehre vom Reiche Gottes trat er gegen den Gerechtigkeitsbegriff der Pharisäer auf: der letztere stand in scharfem Gegensatz zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes, nach der man (nach Christi Gebot) vor allem trachten soll. Christus lehrte, dass die pharisäische Gerechtigkeit völlig ausserhalb des Reiches Gottes stehe, denn sie steht im Gegensatz zum Prinzip der inneren Gesinnung, das in der Bergpredigt Jesu hervortritt. Das Zentrum des Reiches Gottes ist Gott, seine Erkenntnis und die

Liebe zu ihm. Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes befreit den Menschen von dem vom Menschen gemachten Joch und bringt ein neues Grundgesetz zur Geltung, nämlich das von Christo gegebene Gebot der Liebe.

In diesem Reiche herrscht des Geistes Freiheit und des Sohnes Gerechtigkeit, die jedermann in seinem Herzen trägt und auf diesem Wege das Böse durch das Gute besiegt. Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist nach Christi Forderung nicht eine Tugend neben anderen, sondern ist jedes Christen ganzes Herz und Gottes Nähe.

Es sei mir gestattet die Gerechtigkeitsidee des Reiches Gottes mit einer Landschaft zu vergleichen, die man an der Hand eines Gemäldes — das von einem einzigen Gesichtswinkel aus gemalt ist — doch nicht beurteilen kann. Wir brauchen viele Gemälde, die ihrem Wesen nach mehr oder weniger gleich sind, aber in Proportionen und Kombinationen auseinandergehen. Schliesslich brauchen wir ja nur die Landschaft selbst und Sinne, die dafür empfänglich sind. Ebenso brauchen wir für die Idee der Gerechtigkeit des Reiches Gottes den ganzen Christus, brauchen von Gott für Christus gewonnene Menschenherzen.

Zwecks Grundlegung der Gerechtigkeit des Reiches Gottes redet Christus von der Vorbereitung dieses Reiches, dessen Basis der Aussendungsbefehl an die ganze Christenheit ist: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*. Somit ist der Christenglaube seinem Wesen nach eine Sendungsreligion und trägt schon in seinem Begründer, in Christo, das Reich Gottes, denn er ist durch sein Organ, die Kirche, der Wegbereiter dieses Reiches. Die Aufgabe der Kirche ist die Völker zu taufen in dem Namen des dreieinigen Gottes, sie zu lehren Christi Gebote zu halten und sie zu Bürgern des Reiches Gottes zu erziehen. Bei der Vorbereitung zum Reiche Gottes erwähnte Christus die Bedingungen zum Eingang in dieses Reich. Bei seinem Auftreten nannte er in seiner Verkündigung diese zwei Bedingungen: die Sinnesänderung und den Glauben an das Evangelium; die *μετάνοια* ist nötig für jeden Bürger des Reiches Gottes, bildlich gesprochen: „Wer nicht hinunter in die Hölle gestiegen, kommt nicht nach oben in den Himmel“. Hier aber wird es auch klar, dass es nicht dem Menschen selbst gegeben ist das Leben des Reiches Gottes zu seiner höchsten Tugend und zu seinem letzten Vorbild zu setzen. Das Reich Gottes ist jedem Christen ein Geschenk, das Eine, das not tut und das im Glau-

ben mit demütigem Herzen empfangen werden muss. Bei Jesus ist der Glaube mit innigem Gebet verbunden, das eine Kraftquelle ist und dem Menschen eine Basis für fruchtbare Betätigung bietet. Jesus glaubte, das Reich Gottes sei nahe herbeigekommen, und glaubte somit an seine eigene grosse göttliche Sendung.

Sein Messias-Bewusstsein steht in enger Beziehung zum Reiche Gottes. Die Propheten des Alten Testaments verkündigen den grossen König aus dem Geschlechte Davids, durch den Gott die Befreiung Israels bewerkstelligen soll. Der verheissene Sohn Davids, der in der messianischen Literatur des Menschen Sohn genannt wurde, wird mit jenem himmlischen Wesen identifiziert, das am letzten Tage erscheinen wird das Gericht zu halten. Der Täufer Johannes verband seine Verkündigung der neuen Welt mit dem Kommen der übernatürlichen Person, deren Schuhriemen er nicht wert sei zu lösen. Jesus selbst verkündigte das Reich Gottes, aber nicht mehr sein Kommen.

Jesu persönliche Beziehung zum Himmelreich trat nach dem Ereignis von Cäsarea Philippi ausgeprägter hervor. Das Bewusstsein, dass Gott sein Reich in ihm und durch ihn verwirklichte, erneuerte den bisherigen Messias-Begriff zu dem von einem Messias, der nicht als Triumphator und Sieger auftreten soll, sondern als Dulder in der Gestalt des Ebed-Jahve nach Deuteriojesajas.

Nach dem Ereignis von Cäsarea Philippi dominiert das Leidens- und Kreuzesmotiv. Insoweit als Jesus in seiner Person und Tätigkeit das Reich Gottes verkörperte, sah er sich als Messias an; das Reich Gottes war noch latent, daher auch sein Messias-Bewusstsein potential. Jesus verlangte von seinen Jüngern Wachsamkeit, denn niemand wisse die Stunde des Reiches Gottes denn nur der Vater. In dieser Latenz nannte er sich mit dem apokalyptischen Namen „des Menschen Sohn“, und zwar anfänglich im Zusammenhang mit seiner kommenden Erhöhung; später verband er diesen Begriff mit seinem Leiden und Sterben. Das sollte andeuten, dass Gott in Jesu Tod eine neue Welt inauguriere. Gott erhöht Christum zum König seines Reiches, das Reich ist in Jesu Christo gegründet und durch ihn ist ein neuer Bund geschlossen, der gleichzeitig hinsichtlich seines Subjekts und seines Objekts einen eigenartigen Charakter aufweist. Der Charakter des Subjekts — der Umstand, dass Gott in Jesu Christo, in seinem Leiden und Sterben, in seiner Auferstehung und Parusie die universale geistige zeitlose Herrschaft Gottes begründet — das

ist die Theozentrie des Reiches Gottes. Und der Charakter des Objekts ist darin zu sehen, dass Gott durch die zeitgeschichtliche Person und das Werk Jesu Christi und durch dessen vor-, nach- und überzeitgeschichtliche Unterordnung unter Gottes Willen dessen Reichsgenossen zur endlichen Realisierung des Reiches Gottes durch einen göttlichen Akt ruft und vorbereitet — das ist die Christozentrie des Reiches Gottes. Das Reich Gottes in Christo ist objektiv durch Christus realisiert, aber inmitten der Menschen, zeitgeschichtlich, ist es realisierbar nur durch die Erfüllung von Gottes Willen seitens der Menschen.

Schliesslich bemerken wir noch, dass in der Verkündigung Jesu zwei Faktoren vereinigt waren. Einerseits sehen wir, dass Jesu Verkündigung aus seiner inneren persönlichen Vereinigung mit Gott hervorwuchs, er konnte daher sagen: „Alles ist von meinem Vater in meine Hand gegeben“. Aber anderseits sehen wir auch, dass diese Verkündigung formal durch den Glauben bedingt war. So sehr wir auch die Absolutheit der Verkündigung des Reiches Gottes bekennen und erkennen, können wir dennoch davon die derzeitige apokalyptische Idee nicht trennen. Doch darin liegt wiederum kein Widerspruch, denn Gott, der Abrahams, Isaaks und Jakobs Gott war, ist auch der Gott Jesu und unser aller Gott; der alttestamentliche Gott-König und der neutestamentliche Gott-Vater ist ein und derselbe dynamische Gott. Jesu Ausspruch: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ geht nicht auf die apokalyptische Idee zurück, sondern auf den allmächtigen Gott selbst.

Inmitten der Unvollkommenheit der historischen Welt haben tiefdenkende Menschen in eine vollendete Zukunft hinausgeschaut, lebten und arbeiten in dem festen Glauben an diese Zukunft.

Für die Prophetie Israels war die neue Zeit eine Zeitperiode der Gerechtigkeit, für die griechischen Philosophen trug sie die Form einer rein intellektuellen Welt, für Augustin und Dante war sie ein heiliges theokratisches Reich, für die praktische Verstandeswelt unsrer Zeit eine erneuerte soziale Ordnung.

So gestaltet sich jede folgende Zeitperiode ihre eigene Ansicht über das Reich Gottes; aber alle diese Sonderideen sind Perlen der Dornenkrone Christi und finden ihren Quell in dem von Christo verkündigten und gegründeten Reiche Gottes.

Aus dem oben Dargelegten darf wohl gefolgert werden, dass Jesus auf das Reich Gottes wie auf eine von Gott gesetzte Grösse blickte. Die Sendung Christi in die Welt um das Reich Gottes zu bringen war ein Akt Gottes, in keinem Fall eine Evolution der menschlichen Kultur. Ferner ist es Jesu Überzeugung, dass das Reich Gottes in Christo von Gott auch für die Gegenwart gegeben ist, also nicht bloss eine zukünftige Grösse darstellt.

Thesen.

1. Das Reich Gottes ist ein zentraler Gedanke des Christentums, denn es schliesst in sich die ganze Person und das ganze Werk seines Gründers Jesu Christi, seine Verkündigung und Lehre, sein Leiden, Sterben und Auferstehung.

2. Die formale Grundlage der Reich-Gottes-Lehre des Christentums rührt her von dem Gott-König-Begriff der Prophetie des Alten Testaments, besonders von der apokalyptischen Darstellung des Menschensohnes bei dem Propheten Daniel.

3. Die materiale Grundlage der Reich-Gottes-Lehre des Christentums rührt her von der Gerechterklärung durch Jesum Christum, von der Liebe zu ihm und von der absoluten Erfüllung seines Willens.

4. In der Geschichte des Christentums erscheinen entweder selbständig oder im Zusammenhang folgende Auffassungen vom Reiche Gottes:

- a) das Reich Gottes ist identisch mit Gottes völliger Herrschaft im Himmel nach dem letzten Gerichtstage, das ist die transzendente Eschatologie;
- b) das Reich Gottes ist identisch mit der sichtbaren Herrschaft Christi auf Erden zwischen dem zweiten Advent und dem letzten Gerichtstage, das ist die realistische Eschatologie;
- c) das Reich Gottes ist identisch mit der irdischen, sichtbaren Kirche Christi, zwischen dem ersten und dem zweiten Advent, das ist die immanente Eschatologie.

5. Das Reich Gottes ist die die Welt überwindende Gotteskraft, und zwar in dem Masse, wie seine Glieder Anteil genommen haben an dem von Gott auf Golgatha geschlossenen Bunde und dadurch zum ewigen Leben erlöst worden sind.

6. Ein Bürger des Reiches Gottes glaubt in wahrer Sinnesänderung, im festen Vertrauen und im Gebet an Gott den Vater und Jesum Christum und lebt ein von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes durchdrungenes, Gott ähnliches ewiges Leben.

7. Das Reich Gottes setzt keine Familie, Volk und Reich, keine ökonomische, industrielle und soziale Organisation voraus; trotzdem ist das Reich Gottes eine sichtbare reale Verbindung, deren Aufgabe es ist ihren Gliedern durch freie Tätigkeit eine neue Welt zu geben und einen Inhalt für alle vorhandenen von Gott verordneten sozialen Formen.

8. Das Reich Gottes ist nicht allein eine Bezeichnung der gegenwärtigen oder zukünftigen Seligkeitsordnung, sondern die wahrhaftigen Nachfolger Jesu aller Zeiten kennen und leben ein von Gott gegebenes Leben im Reiche Gottes.

9. Das Reich Gottes kann sich nicht etwa auf den Willen des Menschen und dessen Arbeitsaktivität stützen, auch nicht allein auf des Menschen Passivität, sondern Gott hat in Christo diese Seligkeitsordnung gegeben und durch ihn Alle zur Arbeit in seinem Weinberge berufen.

10. Das Reich Gottes ist Gottes: Gottes Allmacht, die als schöpferische Kraft die Welt durchdringt, von Gottes Geist getragen, von erleuchteten Menschen aus tiefstem Glaubensbekenntnis heraus ausgebreitet, damit Himmel und Erde voll sei von Gottes Ehre und damit Jesus Christus König sei über Lebende und Tote, über die gegenwärtige und die zukünftige Welt.
