

# KRISTLUSE JUMALARIIGI ÕPETUS

JAAK TAUL

MIT EINEM REFERAT:

DIE REICH-GOTTES-LEHRE DES CHRISTENTUMS

TARTU 1935



Avaldan otsekohesema ja sügavama tänu end. Tartu ülikooli usuteaduskonna dekaani ja oma vaimse seeniori piiskopp d. dr. H. B. Rahamäele, kelle lahkel kaasabil ja juhatusel niihästi teaduslikuks stipendiaadiks olemise ajal kui ka hiljemini olen tohtinud teaduslikult süveneda ja vaimselt kasvada.

Tänan kõige vastutulelikkuse eest Usuteaduskonnakogu liikmeid, eriti dekaan prof. O. Silda.

Ühtlasi tänan sooja ja ametivennaliku vastutuleku eest Londoni King's College'i õppejõudu dr. R. Matthews'i, kes võimaldas edasiõppimise seelses usuteaduskonnas, ja ka Londoni New College'i printsipaali dr. A. E. Garvie't, et lubas töötada endale alluva ülikooli raamatukogudes.

Avaldan tänu Cambridge Corpus Christi College'i õppejõule Sir Edwyn C. Hoskyns'ile, kes andis tarvitada Canterburys 1927. a. peetud Briti-Saksa teoloogide konverentsi arhiivi ja võimaldas isiklikke läbirääkimisi käsitledava aine üle.

Rohket tänu käsikirja keelelise läbivaatamise ja korrektuuri lugemise eest ütlen siinkohal prof. dr. phil. W. Anderson'ile ja lektor J. W. Weski'le.

Tartus.  
Maikuul, 1935.

J. Taul.

## Sissejuhatus.

Praktilise ristiusu maailmakonverents, mis peeti Stokholmis 1925. aastal, leidis, et tegeliku elu probleemide lahendamine kristlikust seisukohast, olgu majandus-, tööstus-, sotsiaal- või teistel aladel, on ligidases seoses jumalariigi küsimusega. Selle konverentsi viimasel tööpäeval, 29. augustil, avaldati soovi, et erinevate maade ja kirikute usuteadlased selle küsimuse lahendamiseks eraldi kokku tuleksid ja puht Püha Kirja seisukohast probleemi käsitleksid. Nii tulid ka Briti-Saksa teoloogide esindajad 2.—9. aug. 1927 kokku ühiseks töökonverentsiks Canterburysse, kus arutlusaineks oli „Jumalariik ja selle suhe inimliku ühiskonnaga“. Sealtpaale on erinevaist vaatekohist lähtudes kirjutatud rida töid jumalariigi küsimuse üle. Juba samal aastal töötas Canterbury konverentsi allikaid ümber Erwin Smith ja kirjutas töö „Sotsiaalne evangeelium“<sup>1)</sup>, milles rõhutab, et jumalariik on ainsam kristlik vastus kõigile sotsiaalküsimusile. Londoni Kristlik-Sotsiaalsete Uurimuste Instituudi juhataja Malcolm Spencer kirjutas „Jumalariik tööstuses“<sup>2)</sup>, milles väidab, et kogu tööstus tuleb reorganiseerida jumalariigi printsiipide järgi. Wilhelm Michaelis pühendas oma töö „Ristija Johannes, Jeesus, ürgkogudus. Jutlus jumalariigist enne ja pärast nelipühi“<sup>3)</sup> Stokholmi maailmakonverentsi teoloogide komisjonile ja avaldas soovi, et jumalariigi küsimus uuesti saaks teoloogilise teaduse küsimuseks. Gerhard Gloege oma töös „Jumalariik ja kirik Uues Testamendis“<sup>4)</sup> rõhutab allikate käsitlemist, kuid ei tee seda üksi literaarkriitiliste mõõdupuudega, vaid toonitab Uue Testamendi üldvaimset mõju ajaloole. Heinz-Dietrich Wendland oma töös „Jumalariigi eshatologia Jeesusel“<sup>5)</sup> räägib

---

<sup>1)</sup> Erwin Smith, Social Gospel, 1927, sissejuhatus.

<sup>2)</sup> Malcolm Spencer, The Kingdom of God in Industry, 1927, lk. 12.

<sup>3)</sup> Wilhelm Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde. Eine Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, 1928, lk. 6.

<sup>4)</sup> Gerhard Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, 1929, lk. 4.

<sup>5)</sup> Heinz-Dietrich Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, lk. 1.

Jeesuse jumalariigi eshatoloogiast ühenduses Uue Testamendi teoloogiaga.

Nii näeme, et 1927. aastast, Canterbury konverentsist edasi on jumalariigi küsimuse uurijad väljunud erinevaist vaatekohast. Anglo-Ameerika maailm on jumalariigi küsimuses uuesti jõuliselt esile tõstnud sotsiaalse joone, nagu see esines ka alg-ristikoguduse päevil, ja vaatleb seda kui tuleviku ühiskonda, kus Jumal on kõik kõiges. Öhtumaa praktiline maailm kirikuksa Augustinus'e ja keskaja teokraatia jälgis väidab, et nagu Jumal tegeles Iisraelis ja Jeesuses Kristuses, nii on Jumal tegev kirikus, mis töötab Jeesuse Kristuse vaimus ja tema meelevalla all. Saksamaa teoloogid püüavad jumalariigi küsimuses liikuda luterlik-pauluslikul joonel ja rõhutavad selle üleajalisust, transsendentsust ja eshatoloogiat.

Tekib küsimus: kui nii lühikese aja jooksul on mitmeist seisukohast uuritud jumalariigi probleemi, kas on veel mõtet selle üle kirjutada, ja kui, siis mis seisukohast? Nagu pealkiri ütleb, on siin tegemist katsega, esitada kristluse jumalariigi õpetust ses mõttes, et Pühas Kirjas leiduvate, eriti aga Jeesuse enda poolt jumalariigi kohta öeldud väljendite vahel leida ühendavaid sidejooni. Üldiselt piiritleb käesolev käsitelu end seega, et tahab olla kristotsentriline ja kõike muud vaadelda ainult niikaugelt, kui see vajalik on Kristuse koha arusaamiseks jumalariigis.

Metoodiliselt olgu lubatud enne süvenemist kristluse jumalariigi õpetusse pakkuda jumalariigi mõiste allikaid; kus on piiratud piiblitse materjali esitamisega ja mõne paralleeliga apokalyptilisest kirjandusest. Ajaloolises osas on püütud esitada mõningaid arusaamisi jumalariigist ja selle realiseerimise katseid, kuid on piiratud ainult selgekujulisemate vormide esiletõstmisega.

Tõukejõuks käesoleva töö kirjutamisele on olnud huvi ühe oleviku kristluse kardinaalse küsimuse teadusliku süstemaatilise läbitöötamise vastu. Töö oli esialgselt mõeldud kolmeosalisena, nimelt piiblitse ning ajalooline osa, süstemaatiline osa ja praktiline või rakendusosa. Vastavalt sellele jaotusele on kogutud ka materjal, kuid viimane osa on senini jäänud alles läbitöötamata.

Aidaku seegi puudulik katse kõigi oma vigadega Jumala armust Tema riigi ülesehitavale tööle kaasa.

## Sisukord.

Eessõna . . . . .	III
Sissejuhatus . . . . .	V—VI

### I.

#### Piiblline ning ajalooline osa.

1. Jumalariigi mõiste ja Messia ootus Vanas Testamendis . . . . .	3— 29
a. Moosesest kuni eksiilini . . . . .	6— 13
b. Eksiilist kuni makkabeismini . . . . .	13— 17
c. Makkabeism ja sellele järgnev ajajärk . . . . .	18— 29
2. Jumalariigi mõiste ja kuulutus Uues Testamendis . . . . .	30— 87
a. Jumalariigi mõiste Paulusel . . . . .	31— 37
b. Jumalariigi mõiste sünoptilistes evangeeliumides . . . . .	37— 53
c. Jumalariigi mõiste Johannese evangeeliumis . . . . .	53— 58
d. Jumalariigi mõiste katoolseis kirjus . . . . .	58— 59
e. Jumalariigi mõiste Johannese Ilmutamise raamatus . . . . .	59— 64
f. Jumalariik Ristija Johannese kuulutuses . . . . .	64— 72
g. Jumalariik Jeesuse Kristuse kuulutuses ja õpetuses . . . . .	72— 87
3. Jumalariigi mõiste ajalooline areng kuni Augustinus'eni . . . . .	88—104
a. Jumalariigist arusaamine alg-ristikoguduses . . . . .	88— 89
b. Jumalariik kirikuisade ja apologetide õpetuses . . . . .	89—101
c. Jumalariigist arusaamine Väike-Aasia, Aleksandria ja Antiookia koolides . . . . .	101—104
4. Jumalariigi mõiste käsitus Augustinus'el . . . . .	105—123
a. „De Civitate Dei“ tekkimine ja sisu . . . . .	105—112
b. Augustinuse vaade kirikule . . . . .	112—115
c. Augustinuse vaade millenniumile . . . . .	115—120
d. Augustinuse vaade jumalariigile . . . . .	120—123
5. Jumalariigi mõiste keskaja teokraatias . . . . .	124—147
a. Ekklesiastilised katsed jumalariigi realiseerimiseks . . . . .	124—131
b. Imperialistlikud katsed jumalariigi realiseerimiseks . . . . .	132—136
c. Munkluse püüded jumalariigi realiseerimiseks . . . . .	136—147

- |  |         |
|--|---------|
| 6. Jumalariigi mõiste reformatsiooni ja<br>vastureformatsiooni ajajärgul . . . . . | 148—162 |
| a. Lutheri ja Melanchthon'i vaated jumalariigile . . . . .                         | 149—156 |
| b. Zwingli ja Calvini vaated jumalariigile . . . . .                               | 156—160 |
| c. Trienti kirikukõgu ja jesuitismi vaated jumalariigile . . . . .                 | 161—162 |
| 7. Jumalariigi mõiste uuema aja tunnetuses,<br>elus ja töös . . . . .              | 163—190 |
| a. Jumalariigi mõiste filosoofilises tunnetuses . . . . .                          | 163—166 |
| b. Jumalariigi mõiste usulises tunnetuses ja teoloogias . . . . .                  | 166—181 |
| c. Jumalariigi mõiste sotsiaalses tunnetuses, elus ja töös . . . . .               | 181—190 |

## II.

## Süsteemaatiline osa.

- |   |         |
|---|---------|
| 1. Jumalariigi mõiste olulisemaid jooni . . . . .                     | 193—200 |
| a. Vanas Testamendis . . . . .  | 193—195 |
| b. Uues Testamendis . . . . .   | 195—198 |
| c. Kiriku ajaloos . . . . .   | 198—200 |
| 2. Jumalariigi õigus . . . . .  | 201—219 |
| a. Fariseismi õiguse mõiste . . . . .                                 | 201—209 |
| b. Kristluse õiguse mõiste . . . . .                                  | 209—219 |
| 3. Jumalariigi ettevalmistamine ja sissepääsu<br>tingimused . . . . . | 220—238 |
| a. Kristluse misjon . . . . .   | 220—225 |
| b. Meeleparandamine . . . . .   | 225—230 |
| c. Usk ja palve . . . . .   | 230—238 |
| 4. Jeesus Kristus ja jumalariik . . . . .                             | 239—268 |
| a. Kristuse messiateadvus . . . . .                                   | 239—248 |
| b. Kristus Inimese Poeg ja Jumala Poeg . . . . .                      | 248—259 |
| c. Kristuse kannatus, surm ja ülestõusmine . . . . .                  | 259—268 |
| 5. Jumalariik õndsusloolise suurusena . . . . .                       | 269—274 |
| 6. Kokkuvõte . . . . .  | 275—278 |
| 7. Väited . . . . .   | 279—280 |

## III.

- |  |         |
|--|---------|
| Kirjandus . . . . .  | 281—283 |
| Nimeregister . . . . .                                     | 284—285 |
| Asjaregister . . . . .                                     | 286—288 |
| Referat: Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums . . . . . | 289     |

**I.**

**Piibliline ning ajalooline osa.**

## 1. Jumalariigi mõiste ja Messia ootus Vanas Testamendis.

Jumalariik on kristluse tsentraalsemaid mõisteid, sest sisaldab selle rajaja Jeesuse Kristuse isiku ja töö, tema kuulutuse ja õpetuse. Ristija Johannes astus juba üles kuulutusega: parandatagu meelt, sest taevariik on ligi tulnud <sup>1)</sup>, ja Jeesus tarvitas sama kuulutust ka omal ülesastumisel <sup>2)</sup>. Jumalariigi kuulutamine ei olnud ainult Jeesuse õpetuse algus, vaid niisama hästi ka lõpp. Ülestõusmise ja taevaminemise vahel, kui Jeesus ilmutas end oma jüngritele, jutustas ta neile jumalariigi asju <sup>3)</sup>. Jeesus kuulutas kuningriigi armuõpetust, külvas kuningriigi sõna <sup>4)</sup> ja see riik tuli tema tulemisega, evangeeliumi vastuvõtmine tähendas jumalariigi kättesaamist <sup>5)</sup>, ja esimesse palvesse, mis ta õpetas oma jüngritele, aetas ta Isa nime pühitsuse järele kohe palve — *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* <sup>6)</sup>.

Jeesus ei alusta oma õpetust jumalariigi mõiste defineerimisega, vaid lihtsalt kuulutamisega. Huvitav on, et variserid esitasid Jeesusele küsimuse jumalariigi tulemise aja kohta <sup>7)</sup>, järelikult oli neil mingi arusaamine sest mõistest. Nii ei alusta Kristus oma kuulutamist täiesti uue mõistega, vaid laenab selle väljendi populaarsest religioosest fraseoloogiast. Ta oli teadlik, et iisraeli rahvas ootas jumalariiki, et nende rahvuslikuks lootuseks oli Messias, kes pidi tulema uuesti üles ehitama Iisraeli <sup>8)</sup>. Juutidele oli see esmajooneliselt rahvusliku iseseisvuse küsimus, et

---

<sup>1)</sup> Matt. 3, 2.

<sup>2)</sup> Matt. 4, 17.

<sup>3)</sup> Ap. t. 1, 3.

<sup>4)</sup> Matt. 4, 23; 13, 19.

<sup>5)</sup> Matt. 12, 28; Mark. 10, 15.

<sup>6)</sup> Matt. 6, 10.

<sup>7)</sup> Luuk. 17, 20.

<sup>8)</sup> Ap. t. 1, 6.

elustada traditsioonis edasikantud Taaveti valitsust, kuid taga-seinas seisis paljudel siiski ka religioosse õnnistuse lootus, mis pidi algama Messia tulemisega.

Nii on Jeesuse kuulutuse „jumalariik on ligi“ formaalne alus iisraeli rahvuslikus Messia ootuses. Tuleb küsida: kuivõrt see Messia ootus on natsionaalpoliitiline või universaalreligioosne ja mil määral Jeesus formaalse aluse ülevõtmisega omaks võtab selle mõiste endise sisu? Vastus neile küsimusile selgub järgnevas käsitluses; olgu siinkohal ainult tähendatud, et Jeesus purustas oma jüngrites natsionaalse Messia ootuse ja õpetas seda täiesti transformeeritud kujul.

Juuda Messia ootuse allikaks on Vana Testament, eriti prohvet Taanieli raamat ja juuda apokalüptiline kirjandus. Tuleb küsida: kui kaugele minna tagasi, et teha analüüsi Messia ootuse kohta, mis on vähemalt formaalselt ühenduses Jeesuse jumalariigi-mõistega?

Ühed väidavad, et jumalariigi õige idee leidmiseks tuleb minna veel kaugemale tagasi kui Siinai teokraatilise konstitutsiooni loomiseni<sup>9)</sup>. Reaalne alus jumalariigile olevat pandud juba loomisaktis, mille kohta Püha Kirja õpetus oma vanemais kui ka hilisemais osis on ühtlane, et on olemas ainus Jumal, kes hiljemini astub lepingusse esiisadega, kes toob iisraeli rahva välja Egiptusest ning teeb selle omaks rahvaks ja kes on taeva ja maa looja, kõigi nähtavate ja nägematute asjade valitseja. Loomisakt ühes käsuga, valitseda kõige loodu üle, pani aluse jumalariigi õpetusele<sup>10)</sup>. Pole pandud piire Jumala absoluutsele loomisväele, „saagu’le“ järgnes „ja see sai“. Seega tuleb otsida eetilist või vaimset jumalariigi alust Jumala enda valitsemisest loodu üle. Eriti leidub seda psalmides ja prohvetite ütlustes, nagu „Jumal on kuningas“<sup>11)</sup>, „Tema kuningriik valitseb kõikide üle“<sup>12)</sup>. Alul on Jumal kõik kõiges ja viimsel kohtupäeval on Jumal jälle kõik kõiges, inimene ei saa põgeneda tema viha eest<sup>13)</sup>. J. Orr’i<sup>14)</sup> arvates pole konsekventsis mingisugust vahet Vana Testamendi

<sup>9)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. “Kingdom of God”, J. Orr, lk. 844; C. A. Briggs, Messiah in the Gospels, lk. 173 j.

<sup>10)</sup> Gen. 1, 26—30.

<sup>11)</sup> Ps. 47, 8; 93; 99; Ex. 15, 18.

<sup>12)</sup> Ps. 103, 19; 104, 5; 119, 89; Jes. 37, 16.

<sup>13)</sup> Ps. 76, 10; 139, 7—13; 1. Kor. 15, 28.

<sup>14)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, lk. 884.

ja Uue Testamendi jumalariigi mõiste vahel, sest on olemas ainult universaalne jumalariik või Jumala valitsemine, mis haarab kõiki objekte, isikuid ja juhtumeid, individuaalseid ja sotsiaalseid ühiskonna aluseid, samuti looduse ja ajaloo seadusi ilma erandita, — see Jumala valitsemine on järgneva vaimse ja kõlbla jumalariigi alus.

Teised väidavad aga, et ei ole tarvis jumalariigi mõiste käsitlemisel minna tagasi Vana Testamendi juurde, vaid lähtuda Jeesuse enese kuulutusest <sup>15)</sup>. See on usundilis-ajaloolise kooli vaade, kus üteldakse, et Jeesus targa õpetajana lähtub nende usust ja tarvidusist, keda ta tahab aidata. Jeesuse mõtted jumalariigi kohta on selgemad kui juuda kaasaegsete ja rabiini kirjanduse omad, sellepärast tuleb väljuda pea-allikast endast.

Vahendava seisukoha esindajad väidavad <sup>16)</sup>, et jumalariik ei ole Jeesusele nii väike suurus, et ta seda ei defineeri, vaid et jumalariik on Jumala ainusündinud Poja läkitamine maailma, tema töö ja elu, seega ülim väärtus. Nad vastavad usundilis-ajaloolise kooli esindajaile, kes peavad Messia ootust Vana Testamendi tühiseks unenäöks ja tähtsusetuks modernses mõtlemises, et „niikaua kui on veel häid mehi ja naisi, kes on soolaks ja valguseks, kes paluvad „sinu riik tulgu“, niikaua kui on neid, kes nõuavad esiteks jumalariiki ja tema õigust, tuleb otsida Jeesuse õpetuse aluseid Vana Testamendi prohvetite vaimumaaailmast“.

Kolmest esitatud vaatest on kõige ebamäärasem esimene, kus jääb vastamata küsimus: miks ei ole siis maailm tõeline jumalariik ja kust tuleb otsida järgneva jumalariigi aluseid? Valitsemise käsku kõige loodu üle võib teatud mõttes nimetada universaalseks, kuid sellest ei tohi veel järeldada, nagu oleksid universalism ja personalism Vana Testamendi põhivaated, sest peaaegu kõikjal Vanas Testamendis esineb persona asemel rahvus partikulaarses ja eksklusiivses mõttes.

Religioos-ajaloolise kooli vaade, mis oma nõudeis on selge ja täpne, löikab jumalariigi küsimuses kristluselt ära kõik Vana Testamendi prohvetite ennustused ja töötab pakkuda puhtkrist-

---

<sup>15)</sup> J. H a s t i n g s, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Kingdom of God", Gilbert, lk. 932.

<sup>16)</sup> G. B. S t e v e n s, The Theology of the New Testament, 1928, lk. 39 j.; A. C. H e a d l a m, The Life and Teaching of Jesus, 1923, lk. 251; A. R o b e r t s o n, Regnum Dei, 1901, lk. 9 jj.

lust. Hädaoht peitub siin aga selles, et kristlus muutub teatud väljalõikeks ajaloost ja selle ajajärgu relatiivsuse või absoluutsuse tunnustamine oleneb selle kooli esindajaist.

Kristluse absoluutsuse mõttes ja piiblitse ainekute raames tuleb jaatada vahendavat seisukohta ja väita, et jumalariigi probleemi juured peituvad Vanas Testamendis ja juuda apokalüptilises kirjanduses, eeldades, et Jeesus materiaalselt löikab palju ära sellest, mis peitub juuda lootuses, kuid formaalselt sellest ometigi lähtub<sup>17)</sup>.

### a) Moosesest kuni eksiilini.

Mooses ütleb iisraeli rahvale Jahve nimel, kes neid on vabastanud Egiptusest: „kui teie õieti võtate mu sõna kuulda ja mu seadust pidada, siis peate teie mu oma olema kõige rahva seast, sest kõik maailm on minu päralt ja teie peate mulle preestrite kuningriigiks ja pühaks rahvaks olema“<sup>18)</sup>. Küll peavad kriitikud neid ütlisti nii stiililt kui ajalt deuteronomistlikeks, sisuliselt aga on väljendatud idee palju vanem. Ka Piileamil leiame väljendise: „See rahvas peab isepäinis elama ja teda ei pea mitte paganate sekka arvatama“<sup>19)</sup>. Iisrael oli igal tingimusel oma religioossete juhtide poolt eristatud teisist rahvustest, Iisraeli üle ei valitsenud ainult inimlik kuningas, vaid korduv on väljendise „Jehoova on kuningas ikka ja igavesti“<sup>20)</sup>.

Samal põhjusel ütleb kohtumõistja Gideon end lahti troonist: „Mina ei taha mitte teie üle valitseda ega mu poeg ei pea ka teie üle valitsema; Jehoova peab teie üle valitsema“<sup>21)</sup>. Kui rahvas nõuab kuningat, siis pole see Saamuel, vaid Jahve, kes ütleb: „Nad ei ole mitte sind põlanud, vaid mind on nad põlanud, et ma ei pea nende üle kuningas olema“<sup>22)</sup>. Ka siis, kui Ammoni kuningas Nahas Iisraeli vastu sõtta tuli ja rahvas kuningat nõudis, manitses neid Saamuel ja ütles: „Jehoova, teie Jumal, oli teie kuningas“<sup>23)</sup>.

<sup>17)</sup> G. Smith, *Guesses and the Riddle of Existence*, 1909, lk. 117 jj.

<sup>18)</sup> Ex. 19, 5. 6.

<sup>19)</sup> Num. 23, 9.

<sup>20)</sup> Ex. 15, 18; Ps. 93, 1; 146, 10.

<sup>21)</sup> Koht. 8, 23.

<sup>22)</sup> 1. Saam. 8, 7.

<sup>23)</sup> 1. Saam. 12, 12.

Kuninga vastu esiletõstetud protestikohad räägivad küllalt selgesti sellest, et Iisrael kui rahvas on Jumala rahvas, kelle üle valitseb Jahve. On tähtis küsida: kus peitub selle ideaali algus? Täpselt ei luba meil seda fikseerida ajaloolised allikad, küll võime aga ütelda, et oma idus tuli jumalarahva teadvus kaasaegselt nähtavale iisraeli erilise rahvus- ja religiooniteadvusega. Enam-vähem võime aga küsida algete järele, kus ja kuidas see ideaal omandas kindlama formulatsiooni, ja ära tähendada neid astmeid, mis viisid tuleviku-jumalariigi ootustele.

Iisrael esineb meile vanemal ajaloolisil andmeil suguharude rahvana. Tal puudus kindel organisatsioon, kuid oli siiski võimas hädajuhtumel ühinema enam-vähem täielikult. Selliseil ühine-miskorral oli ainsaks ühendajaks lüliks suguharude vahel Jahve. Rahvuse ühendustunde vastu eksijate kohta on raskeid ütlisi: „Needke ära Meeros, — ütles Jahve ingel, — needke hoopis ära need, kes seal elavad; sest nad ei tulnud, kui Jahve oli abiks“<sup>24</sup>). Nimetati ju tol korral Iisraeli sõdu „Jahve sõdadeks“<sup>25</sup>).

Iisraeli rahvas vaatas oma rahvusliku elu algusest endale kui Jumalale alluvale rahvale, sest Jahve oli kuningas Iisraeli üle. See on ühenduses primitiivse semiidi usuga, kus suguharu jumal oli kuningas teatud maa-ala üle, nagu moabiitidel, ammoniitidel ja vilistitel. Tolgi korral erines Jahve austus paganajumalate austamisest.

Käsu ja õiguse Jumalana oli Jahve rohkem kui paganrahvaste jumalad. Ta oli end küll ilmutanud üksnes Iisraelile, kuid pidi kord oma valitsuse laotama üle kõigi rahvaste.

Rahvuslik süvenemine algas aga alles kuningate ajajärgus, millist traditsioonis esitatakse kahe vasturääkiva, kuid tõeliselt täiendava aspektina.

1) Ühelt poolt rahva religioosne konservatism ja samuti õpetajate religioosne idealism seisavad poliitilise jõu tsentralisatsiooni vastu. Niihästi Deuteronomiumis peituvad hoiatused kuninga valimise kohta kui Saamueli väljendused kuninga vastu leivad oma toetuse juba esimeste kuningate valitsusajal. On rida vihjeid, et kuningate aeg algas enne, kui rahvas selleks poliitili-

<sup>24</sup>) Koht. 5, 23.

<sup>25</sup>) Num. 21, 14; Joos. 10, 14.

selt küps oli. Kuningriigi kestus on põhjendatav ainult kuningate isiksustega.

Saalomoni-aegne riigi reorganiseerimine teostati maksustamisprintsiiibil, kuid tsentralisatsioon oli nõrk, mida põhjendatakse küll Saalomoni isikliku patuga ja mitte kuningriigi kui niisugusega. Saamueli mõju aga püsis ka peale tema surma ja ta vaade kuningriigile säilis, sest ta nägi selles rahvusliku religioosse ideaali salgamist.

2) Teise aspektina mainime, et puht-utilitaristlikul printsiiibil oli tsentraaljõud positiivne nähtus. Vaadati tagasi kuningate ajajärku kõigi tema vigadega ja võrreldi seda siis maksva anarhiaga. „Neil päevil ei olnud kuningat Iisraelis; igamees tegi, mis tema meelest õige oli“<sup>26)</sup>. Kuid see oli ainult väikese osa n. n. utilitaristide tõekspidamine. Teistele olid kuningas Taaveti isik, valitsemine, kangelasteod jäädvustanud kõrge ideaali idu, mis sügavalt ja kestvalt juurdus rahva tundes. Unustati kohe ta nõrkused ja pahed, võrreldult hüvedega. Oli ju Taaveti valitsuse all Eebrea riik suur ja võidukas, sõjad viidi võidukalt lõpule, kuningas valitses Jahve armust, nagu seda laulis Taavet ise; seesmine hea käekäik oli kindlustatud sissetungide vastu ja riik ei seganud isiklikku elu. Seal respekteeriti valjut valitsejat. Taavet sai kuulsa mineviku sümboliks, rahva lootuste ülimaldse kehastiseks parimasse tulevikku.

Võib veel mainida, et Ühend-Iisraeli ajajärgul sai elavaks rahva südametunnistus, millest järgnes terav kontrast ideaalse ja aktuaalse olukorra vahel. See omakorda andis jõudu kindla lootuse kasvamiseks tulevasse aega. Kontrast muutus teravamaks kasvava sotsiaalse olukorra halvenemisega ja religiooni eristumisega kõlblast, millistele pahedele juhtisid tähelepanu niihästi prohvetid Aamos kui Hosea ja ka Jesaja. Ka võideldi selle vastu, et Jahve austamine toodi lokaalkultuste tasemele. Prohvetid ühendasid kõiki neid pahesid tõusva Assüüria-hädaohuga, mida nad tõlgendasid kui nuhtlust, mis pidi puhastama Iisraeli elu ja tingima kuningriigi taassünni.

Ühend-Iisraeli viimase kuninga Saalomoni surmast kuni Usia resp. Jeroobeam II kaasaegseteni kuulub nimetus Iisrael ainult Põhjariigile, kuna Lõunariiki nimetatakse Juuda riigiks. Põhjariigis oli elu rahutum kui Lõunariigis, sest esimeses valitsesid

<sup>26)</sup> Koht. 17, 6; 18, 1; 21, 25.

mitmed suguharud, kuna viimases püsis kauemini üks suguharu, mis oli kantud Taaveti ootustest. Põhjariigi ajaloo näeme suuri usu kõikumisi, suuri prohvetlike isikuid, mis on jätnud kustumata jäljed Iisraeli ajalukku. Usia surma ja Jesaja esiletõusuga näeme Iisraelis suurt poliitilist lagunemist, kuna vennasriik Juuda veel jõuline oli edasi püsima teatud aja. Assüüria valitsejad Salmanassar V ja Sargon vallutavad a. 722 Samaaria, mis oli tol korral Iisraeli pealinnaks. Umbes selles ajajärgus leiame esimese kindlama eshatoloogiamõtte, mis ühelt poolt kindlustab isikliku Messia-kuninga ootuse, kuid teiselt poolt ka jumalariigi lootuse alge puhastatud ning uuendatud Iisraelina. Siis võib õigusega järeldada, et ka veel teoprohvetid rohkem tegelesid oleviku kui tulevikuga. Eliase juures näeme, et kui ta käsu saab Jahvelt võida Hazael kuningaks Süüria ja Jehu Iisraeli üle ning Eliisa prohvetiks enese asemele, et seal räägitakse seitsmest tuhandest, kes pole oma põlvi nõtkutanud Baali ees ega viimasele suud andnud, — see on juba usklik minoriteet, kes moodustab taassündiva rahva tuuma<sup>27)</sup>. Nii Eliase kui ka Eliisa pea-ülesanne on kaitsta Jahve eksklusivset valitsemist üle Iisraeli, kusjuures nad tunnustavad, et Iisrael on aktuaalselt palju madalamal kui tõeline ideaal.

Aamose ja Hoseaga algab uus prohvetlik ajajärk, tavaliselt nimetatud kirjaprohvetlus. Käesoleva käsitluse seisukohalt on aga nende tähtsus veel suurem, sest nendega avaneb laiem ülevaade jõudude kohta, mis peavad kujundama tuleviku-maailma, mille ligiolu meie juba näha tohime<sup>28)</sup>. Aamose kaasaegseil oli kujutus „Jahve päevast“ (jom Jahve), nad ootasid Jahve otsustavat vaheleostumist oma väljavalitud rahva saatusele, mis pidi pehmemdama järjest suurenevat rahutust ning aitama Iisraeli ära võita oma vaenlasi. Neid lootusi sellisel kujul ei jaga Aamos oma rahvaga, küll aga ütleb ta, et Jahve päev tuleb tõesti, kuid häda neile, kes seda soovivad, sest ta ei ole mitte valgus, vaid pimedus<sup>29)</sup>. Jahve on eriliselt hoolitsenud oma rahva eest, kuid esimene tulemus on raske kättemaks rahva pattude pärast. „Teid olen ma kõigist maa suguvõsadest ükspäinis tundnud; seepärast tahan ma teie kätte näha kõikide teie ülekohtu viiside pärast“<sup>30)</sup>.

<sup>27)</sup> 1. Kun. 19, 14—18.

<sup>28)</sup> W a c e, Dictionary of the Christian Biography, Amos § 1.

<sup>29)</sup> Aam. 5, 18. 20.

<sup>30)</sup> Aam. 3, 2.

Seda kohta nimetab W. Robertson Smith<sup>31)</sup> Aamose prohvetluse võtmeks. Ja kui Hosead õigusega nimetatakse armastusprohvetiks, siis jätab tema küll alles Jahve armastuse ta rahva vastu, mis aga ei takista hirmsat rahva hävingut kõige ligemas tulevikus. Ühine on aga mõlemaile prohvetitele, et nad ei tarvita kuninga nimetust Jahve kohta, küll aga ühendavad nad rahva regeneratsiooni Taaveti soo taassünniga<sup>32)</sup>. Siin on selge vahe ideaalse ja aktuaalse olukorra vahel, ja et viimane on kujutatud väga raskeis, tõsisel värves, siis on ideaal asetatud tulevikku.

Esitatud mõttekäik esineb küpsena Jesajal, sest ta kuulutab seda halastamatut olevikku, mis peab järgnema aastale, mil Usia suri, s. o. Ahase valitsuse ajal. Siin tuleb eriti esile mõte, et tõuseb kuningas, kelle jumalikul valitsemisel Iisrael veel kord on reaalsuseks rahvaste elus. Immanueli<sup>33)</sup> peatse ilmumisega on seoses Iisraeli kuningriigiks tõusmine. Jesaja rõhutab esimesena tuleva kuninga isikut, kelle tegevusfunktsioonid on asetatud tema nimesse — Imelik, Nõuandja, vägev Jumal, igavene Isa ja Rahuvürst<sup>34)</sup> — ja kelle valitsemise kohta on antud otse paradiislik kujutelu<sup>35)</sup>. Olgu aga veel tähendatud, et vahepeal kogus Jesaja enda ümber rea õpilasi, kes näiliselt pidid moodustama järeletuleva iisraeli rahva tuuma, pääsema nuhtlusist ja olema Jahve uue, parema rahva alguseks.

Nii püüavad eksiilieelsed prohvetid Jahvet vabastada Kaanaanis külgepoogitud lokaaljumalate piiritlusist ja väita, et Jahve tahab kätte maksta ka Iisraelile tema ülekohtu viiside pärast<sup>36)</sup>. Prohvet Miika<sup>37)</sup> kuulutab ette päeva, mil kõik rahvad tulevad Jumala pühale mäele. Jesaja<sup>38)</sup> näeb iisraeli rahvast juba ühes Assüüria ja Egiptuse rahvastega õige Jumala teenimises. Need on muidugi ainult üksikud vihjed, mis harva esinevad, kuna esikohal püsib vaade, et Iisrael on varustatud erilise eesõigusega. Iisrael Jumala rahvana omab tsentraalset kohta maailmas ja on

<sup>31)</sup> W. Robertson Smith, *The Prophets of Israel*, lk. 108.

<sup>32)</sup> Julius Boehmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, 1902, lk. 92 j.

<sup>33)</sup> Jes. 7, 14.

<sup>34)</sup> Jes. 9, 5.

<sup>35)</sup> Jes. 11, 1—9.

<sup>36)</sup> Aam. 3, 2.

<sup>37)</sup> Miika 4, 1. 2; vrd. Jes. 2, 2. 3.

<sup>38)</sup> Jes. 19, 24.

määratud pärima tulevikku. Jumala võidukäik tähendab tema rahva võidukäiku. Universaalse kuningriigi asukohaks on Jeruusalemm, tema õnnistustest võtavad teised rahvad osa iisraeli vahendamisel. Vaade, et jumalariik kuulub äravalitud rahvale, esineb üsna tugevana veel suurtel prohvetitel.

Enne kui edasi minna eksiili-ajajärgule ja tolleaegsele prohvetlusele, olgu lubatud lühike terminoloogiline analüüs. Uues Testamendis sageli esinevale mõistete kompleksile *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* resp. *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* vastab Vanas Testamendis מְלִכּוּת יְהוָה resp. שְׁמוֹת heebrea keeles ja aramea keeles on מְלִכּוּתָא וְשְׁמוֹתָא, מְלִכּוּתָא וְשְׁמוֹתָא definitiiv-vormis ainult sellepärast, et juuda arameas puudub vastav sõna indefinitiiv-vormis. שְׁמוֹת (pl. maj. ehk pl. idom.) on sünonüüm-väljend Jumalale ja nii on מְלִכּוּת sihitud Jumalale ning tähendab seega Jumala valitsemist <sup>39)</sup>.

Konkordantsi allikail <sup>40)</sup> esineb mõiste järgmisis vormes järgmisel arvul: מְלִכּוּתָא — 18 korda; מְלִכּוּ — 47 korda (ainult Taanielil); מְלִכּוּת — 49 korda; מְמִלְכָה — 110 korda ja מְמִלְכּוּת — 8 korda.

Selle mõiste esinemisel on Jumala valitsemine ehk valitsus vastu seatud maise võimu kuningriikidele. Peegeldub vastu lootus, et kord valitseb Jumal üle maailma, siis, kui kõik ebajumalad on hävitatud, — nii esineb see prohvetluses ja Taaveti lauludes. Targumis <sup>41)</sup> leiame väljendisi, tõlkeid — Jumal on Kuningas, tema riik ilmub. Juudalaste vaate üheks aluseks on see, et Jumala valitsemine on igavene ja selle alus on Aabrami ja Jahve vahekorras. Jumala valitsemise täiuseks peab Iisrael esmalt vabana võõra ikke alt ja teiseks peavad paganad alistuma Jumalale. Oleviku ja tuleviku valitsemise küsimus selles perioodis kuuluvad veel ühte, sest Jahve on see, kes valitseb selle ja ka tulevase maailma üle. Vagadele on aga kõikide aegade jaoks Jumala valitsemine valmistatud (*ἡτοιμασμένη*), samuti nagu igavene tuli jumalakartmatuile <sup>42)</sup>.

<sup>39)</sup> G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 75.

<sup>40)</sup> R. Young, Analytical Concordance of the Bible, lk. 573.

<sup>41)</sup> R. H. Charles, The Jewish Encyclopedia — “Kingdom”, lk. 502 j.

<sup>42)</sup> G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 104.

Üksikasjalisema analüüsi Vana Testamendi väljendi kohta מַלְכּוּת יְהוָה teeb G. Gloege<sup>43)</sup>, kus ta selles osas eriti polemiseerib vabahärra von G. Gall'iga<sup>44)</sup>. Gloege tunnustab neist konkordantsis antud paljudest kohtadest ainult seitset ja tahab kõiki tagasi viia pärasteksiili-aega. Tema aluseks on O. Einfeldt'i artikkel „Jahve kui kuningas“<sup>45)</sup>. Samale tulemusele jõuab ka vabahärra v. Gall, kes uue jõulisusega käsitleb jumalariigi ootuse mõistet judaismis parsismi laenuna. Selle vastu on aga Charles, kes põhjalikult on analüüsinud eshatoloogia mõistet, mille on hiljemini omaks võtnud ka Prokšch<sup>46)</sup>, kes loobuvad paniraani tõlgendusest ja tuletavad eshatoloogia iisraeli rahva enda saatusest, väidavad ühiselt, et pärasteksiili-aegsele malku 47). Kui nüüd v. Gall'i ja teiste järgi on Deuterocesaja „teadlikult ja puhtalt“ Jumal-kuninga mõiste laenatud parsismist, kus mõiste chšathra on tõlgitud „riigiga“, kuna viimane aga kuulub Ahura-Mazdat teenivate vaimude hulka, siis ei saa seda tunnustada judaismi raames, mis on polüteismi tasemelt tõusnud monoteismini. Kuid teiselt poolt ei saa ka tunnustada, et Deuterocesaja on selle mõiste ise leiutanud, vaid selle juured peavad peituma rahva traditsioonis, mis siis on edasi kantud prohvetlikku aega. Traditsioon kannab meid lokaaljumaluste tasemeni, sest räägitakse Jahvest kui Siioni kuningast. Jesaja<sup>48)</sup> ja Miika<sup>49)</sup> tõestavad meile, et melek'i ja ja hve mõiste on ühendatud juba VIII sajandil. Kui keeleliselt võib veel substantiivilt tagasi minna verbile mala k, siis saame veel kaugema mineviku ja nimelt Deut. 33, 5 ning Ex. 15, 18. Esimene koht on pentateuchi lõpp-peatükk, mis on pärit kohtumõistjate ajajärgust, kus räägi- |

<sup>43)</sup> G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N. T., 1929, lk. 5.

<sup>44)</sup> v. Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926.

<sup>45)</sup> ZAW 1928, lk. 81.

<sup>46)</sup> Die Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>2</sup>, 1930, köide III, art. Eschatologie, lk. 329 j.

<sup>47)</sup> Jes. 41, 21; selle kohta v. Gall, ptk. 6: „Entstehen der jüdischen Reich-Gottes-Hoffnung im persischen Zeitalter“, lk. 175—213.

<sup>48)</sup> Jes. 32, 1; 33, 17.

<sup>49)</sup> Miika 2, 13; 4, 7.

takse Moosese õnnistamisest ja tähendatakse, et Siinai konstitutsioonis oli Jahve kuningaks Ješuruni üle (*w a j e h i m e l e k*). Vanem koht on aga Mirjami kiidulaulus, Ex. 15, 18, kus pääsu läbi Punase mere ja egiptlaste katastroofi vaadeldakse kuningliku Jahve teona. Eelkuninglikust ajajärgust on ka Piileami ja Paa-laki kõnelus, kus tähendatakse, et Jahve, tema Jumal, on temaga ja hõiskamine kuninga poole on ta sees. Siin esinevad kõrvuti *h a m m e l e k* ja *j a h v e e l o h i m*.

Nimetatud kohtade eksegeetiline analüüs viib järeldusele, et Jumal-kuninga mõte ulatub Moosese aega, kellelt me aga *m e l e k -*tiitli tarvitamist ei leia <sup>50)</sup>. G l o e g e toonitab, et Jahve ei ole mitte inimese pärast, vaid inimene Jahve pärast, millega näitab Moosese dekalooigi teotsentrismi <sup>51)</sup> ja järeldab juba Moosesele monoteismi, mida on õigem nimetada monolatrismiks. Ta laiendab oma väidet individilt rahvaühikule ja järeldab, et Jahve ei ole mitte Iisraeli pärast, vaid Iisrael Jahve pärast. Uue mordenina toob ta juurde jumalamõiste dünaamilisuse, vastandina endisele staatilisusele, — „Jahve olu seisab tema teotsemises“ <sup>52)</sup>.

Kui edasi küsida jumalariigi mõiste pretsiseerimise kohta, mida omakorda järeldasime *m e l e k -*mõistest, siis põrkavad ka siin v. G a l l ja G l o e g e vastamisi, sest esimene väidab, et iisrael õppis alles Kaananis kuningriigi mõistet tundma, kuna teine arvab, et seosesolek Egiptuse ja suurte Ida-Aasia riikidega tõi esile kuningamõiste teadvuse. Uue Testamendi *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* mõistet arendab Vanas Testamendis kindlakujulisemalt Deuterotesaja. Ta jutlustab jumalariiki ja ses mõttes on teda õigusega nimetatud Vana Seaduse evangelistiks. Piiritlusena tuleb mainida, et Jahve esineb tal ainult Iisraeli kuningana. Paganad ei saa Jahve nimega ühenduses veel õndsust, Jahve on Iisraeli õndsuse lõpetaja tulevikus <sup>53)</sup>.

### b) Eksiilist kuni makkabeismini.

Vennasriigi Iisraeli langemine Assüüria ülemvalitsuse alla sündis karistuseks rahva pattude pärast, mis oli ühtlasi hoiatuseks edasipüsivale Juuda riigile. Suuremaks sündmuseks ses ajas tuleb nimetada Josia kultusreformi, millega on seotud Deuteronomiumi

<sup>50)</sup> G. G l o e g e, lk. 13 jj.

<sup>51)</sup> Vrd. V o l z, Mose, lk. 66. 68. 69. 74. 79.

<sup>52)</sup> G. G l o e g e, lk. 16.

<sup>53)</sup> J. B o e h m e r, lk. 117 j.

leiotamine, kus Moosese käsuseadus saab uue interpretatsiooni prohvetite läbi. „Otsige Jahvet, kõik hädalised maa peal, — ehk teie võite siis varju leida Jahve viha päeval.“ „Siis tahan ma rahvale jälle anda puhtad huuled, et nad kõik Jahve nime peavad appi hüüdma ja teda teenima ühe ikke all.“ „Ja ma tahan sinu sekka üle jätta ühe viletsa ja halva rahva ja need peavad Jahve nime juurde kippuma“<sup>54</sup>). Omapärane ja tähtis esitatud kohtades on, et uuest riigist osasaamise tingimusena rõhutatakse seestmist alandlikku meelt<sup>55</sup>). Samas ajaperioodis, kuid kindlasti pärast Karkemiši lahingut, mil kindel on juba Juuda langus, trööstib Haabakuk usukindluses vagasid, üteldes: „kes õige on oma usus, see peab elama“<sup>55a</sup>). Samuti tuleb mõista ka Jer. 31, 31, kus ta räägib päevadest, mis tulevad, mil Jahve teeb uue lepingu iisraeli rahvaga, kus ta oma seadused kirjutab nende südameisse, kus ta on iisraeli Jumalaks ja iisrael tema rahvaks. Ei pea nad siis enam üksteist, ei keegi oma venda õpetama ja ütlema: tundke Jahvet, vaid nad kõik peavad mind tundma, niihästi nende pisukesed, kui nende suured, ütleb Jahve; sest ma tahan nende ülekohtu andeks anda ja ei taha mitte enam nende patu peale mõelda<sup>56</sup>). See Jeremia kujutelu tervikuna on küps vili prohvetlikust pildist täieliku kuningriigi kohta, kus Jumal on Kuningas. Ühes kohas Jeremia meenutab Hosea prohvetlust taavetlikul joonel — Taavet on kuningas —, kuid tervikuna vaadatult on see otsene Jumala valitsemine inimeste südames.

Kohati toob Jeremia mõtteid esile veel prohvet Hesekiel<sup>57</sup>), kui ta räägib kivise südame ärasaatmisest ja lihase andmisest. Üldiselt võib aga tähendada, et Jeremia universalismi mõte asendatakse Hesekielil partikularismiga. Oma prohvetluse esimeses osas ta näitab, et olemasolev kuningriik ja preestlus ei ole identsed töötatutega<sup>58</sup>). Väikesest idust Iisraeli kõrgel mäel tekib seedripuu kasvamine, mille okste varju all kõik linnud igasugusest lendavast soost võivad elada; see tuletab meelde evangeeliumi tähendamis-

<sup>54</sup>) Sef. 2, 3; 3, 9. 12. Vrd. Charles, Eschatology, lk. 98.

<sup>55</sup>) A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, 1895, lk. 504.

<sup>55a</sup>) Haab. 2, 4; vrd. Room. 1, 17.

<sup>56</sup>) Jer. 31, 34; vt. Briggs, Messianic Prophecy, lk. 255 j.

<sup>57</sup>) Hes. 11, 16—20.

<sup>58</sup>) Hes. 21, 26. 27.

sõna sinepi-ivakesest <sup>59)</sup>. Teises osas leiame tähendamissõna heast karjasest <sup>60)</sup> ja ta prohvetluse surnute luist <sup>61)</sup>, mis tähendab Iisraeli ja Juuda taastõusu ühtlasel taavetlikul joonel.

Jeremia universalismimõtte arengut kannab edasi Deuterojesaja, kuigi piiratuna Hesekieli partikularismist. Elav usk Jahvesse toob esile uue Iisraeli, kes pärib Serubaabeli templi. Ebed-Jahve ei ole üksi ideaalse karakteri kehastis juudalastele, vaid ka valguseks paganaile<sup>62)</sup>. Tritojesaja järgi kulmineerub kõik uues Palestiinas — sest vaata, ma loon uue taeva ja maa ja endiste peale ei pea enam mõeldama ega neid enam meenutatama <sup>63)</sup>. Siin peitub idus esimest korda puhas eshatoloogiline kujutus kuningriigist, selles mõttes, et maise eksisteerimise tingimused muutuvad transsendentseiks ja hoitakse alal tuleva maailma jaoks. Prohvetite eshatoloogia on enamuses kiindunud rahvuse elule ja selles ilmneb ta uuesti aegade lõpus. Aga just mainitud mõttekäik rahvus-eshatoloogiast — prohvetluse peateema — seostab seda individuaal-eshatoloogiaga, mis varemalt ei esinenud akkrediteerivas Jumala rahva religioonis. Jälgi on aga isegi populaarses tunnetamises, kombeis ja juhuslikult ka prohvetite eneste kõnelusis personaalsest edasieksisteerimisest peale surma. Prohvetitel esinevad õieti kaks kohta, mis räägivad surnute ülestõusmisest; vanem neist on Jes. 26, 19 — sinu surnud ärkavad ellu ja tõusevad ihuga —, oma sisult aga juba kindlam, kuid ka hilisem on Taan. 12, 2 — ja paljud neist, kes mulla põrmus magavad, ärkavad siis üles, ühed igaveseks eluks ja teised suureks teotuseks, igaveseks häbiks. Kolmas koht, Hes. 37, 1—14, räägib korporatiivsest rahvuse taassünnist, mitte niipalju surnute ülestõusmisest. Seega on kindlakujuisem kujutelu surnute ülestõusmisest pärit alles hilisest parasteksiiliaajajärgust.

Juhtinud tähelepanu eksiiliaegsele prohvetlusele, võime tähendada, et jumalariik on nende vaates oma originaalilt juudalik, tugevalt seotud nende natsionalismi ja ritualismiga. Hiljemini peab juba Sakaria kinni religioosset vaatest, mille järele tulev maailm realiseeritakse Jeruusalemmas<sup>64)</sup>; Hagai oma-

<sup>59)</sup> Hes. 17, 22. 23; vrd. Matt. 13, 32.

<sup>60)</sup> Hes. 34, 12 j.

<sup>61)</sup> Hes. 37, 1—14.

<sup>62)</sup> Jes. 49, 14—23; 51, 1—8; vrd. Jes. 56, 6. 7; 60, 1 jj.

<sup>63)</sup> Jes. 65, 17.

<sup>64)</sup> Sak. 8, 22; 14, 16.

korda näeb kõikide aarete väljavalamist Jahve kojale<sup>65</sup>), ning rasket karistust ja Jahve päeva kuulutab Joel kõigile, kes on ära taganenud. Jahve päev tuleb siis, kui ta oma vaimu välja valab kõige liha üle, ja igaüks, kes Jahve nime appi hüüab, peab pääsema<sup>66</sup>). Ka on jumalariigist osasaamine piiriteldud südame meelsusega, prohvetlikud lootused seotakse ligidase tulevikuga. Hagai ja Sakaria räägivad oleviku Messiasist Serubaabeli isikus, kuna Malakia näeb Eeliase ilmumises uue riigi rajamist<sup>67</sup>).

Eksiili-aeg toob muutuse ka natsionaalsesse põhitooni, aga kasvatab ühtlasi usku rahvusliku Jumala ülivõimu. Jahve ei kaitse-  
 senud alati oma rahvast, kuid konfliktis paganajumalatega jääb ta võitjaks. Eriti Jeremia rõhutab Jumala õiguse põhijoont, mis hävitab iga sõnakuulmatuse. Selles valguses pole eksiil lubatud töotuste eemalejäämine, vaid kui tarvilik puhastus, mille läbi rahvas võimsaks osutub aulisemalt vastu võtma töötatud kuningriiki. Paabelis viibides tõuseb ühelt poolt esile ebajumala teenimine, teiselt poolt aga oma religiooni üleoleku tunne. Jahve on rohkem kui traditsioon, rohkem kui ülendatud paganajumalad, ta on väeline maailmade kuningas. Eksiilist peale omandab jumalariigi idee kindlama iseloomu. Iisrael, olles senini kiilutud väikeste naaber-rahvaste vahele, on nüüd asetatud vaimselt vastu seisma vägevale maailmariigile<sup>68</sup>). Paganlus ei paistnud enam fragmentaar-sena, vaid Jumala vastu sihitud jõuna. Jumalariik omandab uue, kõrgema loomu, kuigi see pole veel täpselt formuleeritud. Ajaloolised tingimused toovad seda ikka rohkem esile, kui Paabel aset annab Pärsiale ja see omakorda Makedooniale. Neil ajajärgel seisis maailma valitsemine ühendatud paganluse jõus, kuna Iisrael elas Jumala kaitse all. Kahe kuningriigi kontseptsioon<sup>69</sup>) paistis teineteisele vastuseatuna; rõhutati dualismi, mis pärit Pärsias. Küll pole Saatana idee Vanas Testamendis fundamentaalne<sup>70</sup>), aga ei ole ka lihtsalt Pärsia laen, vaid  $\text{שָׂטָן}$  on juudalaste oma mõiste, ja selle valgusel omandab iisraeli ja paganluse antagonism suurema tähtsuse dualismis — Jumal ja ta vaenlane!

<sup>65</sup>) Hag. 2, 6—9.

<sup>66</sup>) Joel 3, 1. 5.

<sup>67</sup>) Mal. 3, 23.

<sup>68</sup>) S. William, History of the World, III köide: History of Israel.

<sup>69</sup>) Mosley, The two Kingdoms, 1931. Sissejuhatus.

<sup>70</sup>) A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, lk. 338—340.

Jumala valitsusel on Vanas Testamendis kaks aspekti. 1) Jumal on juba ülim, ta on loonud taeva ja maa, valitseb kõige üle. Ta on isand paganate üle, kes temast midagi ei tea. Ta on kuningas oma rahva üle, kellele ta on end ilmutanud ja kes teda austavad. 2) Jumala valitsuse vastu seisab veel vaenlane; kõik ei ole alistunud Jumalale, kuigi kord see päev tuleb. Isegi Iisrael pole täiesti truu, kuid temas on Qahal, täieline Jumala rahva ülejääk. Viimane vaade neist kahest on iseloomustavam. Ka on prohvetite eesmärgiks viia Jumala kuninglikkust relatiivsusest absoluutsusele, aulisele tulevasele eoonile, kus toimub lõplik Jumala valitsemise realiseerimine. Olev ilm peab aset andma tulevasele, ja see suur muutumine algab Jahve päevaga (יום יהוה). Selgesti räägib sellest Aamos<sup>71</sup>), aga selle päeva sisu kujutus on vanem, s. o. päev, kus Jumal ülendab ja mõistab kohut oma rahva üle. Jumal sünnitab uuesti oma rahva, enne kui viib ta vastu töötatud rahule ja õigusele. Eeleksiili-aja prohvetid rõhutasid selle päeva valjust, sest Iisrael läheb vastu raskele karistusele — kohtupäevale. Jahve päev on ühelt poolt hukatuse kulminatsioon, teiselt poolt uue perioodi algus, kus kõik asjad restaureeritakse. Pärasteksiili-ajal omandab see erineva kuju; et Iisrael on kandnud karistuse, võib ta lootusrikkalt vaadata tulevikku<sup>72</sup>). Muidugi mõistab Jumal veel kohut, kuid siis langeb tema viha rohkem rahvastele, kes teda ei tunne. Jahve päev on ühendusse seatud sõdade ja mässudega, kus terve paganlus astub Iisraeli vastu, aga Jumal vabastab oma äravalitud rahva, vaenlased hävivad, Jumal rajab Siionis oma igavese riigi<sup>73</sup>). Selle riigi olust prohvetid palju ei räägi, vaid tähendavad, et siis valitseb Jumal ja tema tahtmine sünnib kõikjal. Ühine aga pea kõikidele prohvetitele on Iisraeli uus maailm, mis tähendab valitsemist teiste rahvaste üle. Taaveti koda tõstetakse ausse ja 10 laialipillatud suguvõsa tulevad tagasi kodumaale. Rikkad ei rõhu enam vaeseid, kogu maailm saab osa Iisraeli õnnest, sest äravalitud rahva läbi toob Jahve kõik enda tunnetamisele. Sõjad lõpevad ja valitseb Jumala tahtmine. Uue maailma õnnistus haarab ka loodust; päike ja kuu paistavad seitsmekordse valgusega, maa annab rikkalikku kasvu, metsloomad kaotavad tigiduse, kõrb kasvatab lilli ja inimestel kaob mure ning kadedus ja nad tulevad Jumala juurde pöördunud südametega.

<sup>71</sup>) Aam. 5, 20.

<sup>72</sup>) Jes. 40, 2.

<sup>73</sup>) Robertson, Regnum Dei, ptk. I.

### c) Makkabeism ja sellele järgnev ajajärk.

Pärsia ja Kreeka ülemvalitsuse ajajärgel kasvab juudalastel Messia-ootus, kuid omandab ühtlasi kitsama vormi. Eksiiliaegne ideaal kaotab üldiselt vaadatuna oma esialgse vaimustuse ning peale templi uuesti ülesehitamist algab usuline langusperiood. See on ka aeg, mil parsismi ja hellenismi mõjud tungivad judaismi. Kanaliseerimis- ja fönikiseerimisperioodel kaitsesid puhast Jahve usku preestrid ja prohvetid, kuid eelmakkabeismi-ajal puuduvad ka prohvetid. Alles hellenismi-ajajärgu lõpul, kui on kirjutatud juba Koheleth ja Jeesus Siiraki raamatud, astub üles prohvet Taaniel, kelle kujuteluks on jumalariigi võit maailma riikide üle. Seda mõtet väljendab ta Nebukadnetsari unenäos, kus kivi kukub suurele kujule, purustab selle ja täidab pärast kogu maad<sup>74</sup>). Veel selgemini on see väljendatud raamatu visioonide osas, kus on nägemus neljast elajast, iga järgmine koledam kui eelmine; sümboolselt on kujutatud maailmariigid ja nende valitsejad: esimene elajas on lõvi (Paabel), teine — karu (Meedia), kolmas — leopard (Pärsia) ja neljas — hirmus kole elajas (Kreeka) ja alles siis näeb Taaniel „pilvedel tulevat kedagi inimese poja sarnast“, kelle päralt on valitsus ja au ja riik igavesest ajast igavesti<sup>75</sup>).

Taanieli raamatus leidub üle saja korra mõiste מלך ja üle viiekümne korra מלכות, kuid sisuliselt on peaaegu kõigil juhtudel mõeldud maisile kuningatele ja nende valitsemistele. See on selge tunnistus pärasteksiili-aegsest vagadusest, kuidas Jumal oli maailmast rohkem eemaldunud, transtsendentsemaks saanud, kuid seda suurem on Taanieli kujutelu väärtus, Inimese poeg tuleb tavastest kõrgustest transtsendentse kuningana, kellel on võim ja vägi üle rahvaste ja kes ise on igavene ja muutumatu<sup>76</sup>).

Kuigi Taanieli ajajärgul oli vaga juudalane raskustes, õppis ta just sellest, et kindel truudus päästab. Oli see ju kõikide prohvetite mõte, kuid Taaniel väljendab seda uues jõus ja uues kirjanodusvormis, nimelt apokalüptilises. Selle põhi-ideeks on dualism, et Jumalal üksi pole täit kontrolli selles ajas, niikaua kui tegeleb veel saatanlik vägi. Apokalüptikud siirduvad täiesti tulevikku, mis on olevikust suure kuristikuga eraldatud. Nende arvates ligineb maailma ajaloo esimene järk lõpule ja uus maailm algab äki-

<sup>74</sup>) Taan. 2, 31—35.

<sup>75</sup>) R. S. Driver, Daniel, lk. 34.

<sup>76</sup>) Taan. 7, 13. 14; vrd. J. Boehmer, lk. 213—228.

lise imeaktiga<sup>77</sup>). Selles mõttes tuleb nähtavale vahe apokalüptika ja prohvetluse vahel, sest kui veel viimne rõhutab Jahve päeva mõtte kõrval, et Jumal viib inimesi tötundmisele ja et inimesed võivad pääseda Jahve karistusest, kui nad ümber pöörduvad, siis apokalüptika valguses on olevik mõttetetu, elu räpane ja kõik maailm on täis viimsepäeva märke. Nad on täiesti rahuldatud sellega, et lõpp on ligi ja ümbermuutumine toimub äkki.

Taanieli raamatust tuleb rõhutada kolme joont. Esiteks tuleb toonitada, et maailma ajaloos valitseb dualism, mis kulmineerub vaenlikus jõus ja tsentreerub individuaalses kuningas<sup>78</sup>), aga see kõrvaldatakse jumaliku jõu läbi ja siis alles tuleb nähtavale täielik ning igavene kuningriik, kus valitseb Inimese Poeg Kõigekõrgema püha rahva üle<sup>79</sup>). Teiseks tuleb rõhutada, et see kuningriik algab kohtupäevaga nende üle, kellede nimed on raamatuis; ühed saavad siis igavese elu, teised igavese häbi<sup>80</sup>). Ülestõusmine, mis algab kohtupäeval, sisaldab endas niihästi häid kui kurje. Kolmandaks on tähtis, et tuleva kuninga kujutelu on täpsem kui teistel prohvetitel. Temal esineb intensiivne natsionalism, mis aga on nõrgestatud rahva pattude pärast<sup>81</sup>), sest nägija on õppinud, enne kui Paulus, et mitte kõik, kes on israeliidid, pole iisraeli seemnest, vaid et Jumala kohtus pääsevad ainult need, kellede nimed on kirjutatud raamatusse. Lõpuks arvab ka Taaniel, et Inimese Poja valitsus haarab kõi ke maailma, sest kõik rahvad, rahvused ja keeled peavad teda teenima.

Kui nüüd küsida, kuidas tuleb Taaniel Inimese Poja mõistele, siis küll nõnda, et Jumal teostab oma plaanid maailmas äravali tud inimeste kaudu ja teeb seda ka uue maailma rajamisel. Jumalariik on Jumala oma, kuid jumalikult esineb seal nimetatud Inimese Poeg kui selle kuulutaja ja rajaja. Jumal oli kantud Vanas Testamendis inimestest liiga kaugele, oli tarvis vahendajaid, ja selleks töötati välja ingliteõpetus<sup>82</sup>), mis elustab Messia-lootust. Messias pole enam maine kuningas, nagu prohvetite õpetuses, vaid üleloomulik isik, vahend Jumala ja inimese vahel. Alles pärastine apo-

<sup>77</sup>) R. H. Charles, Apocrypha and Apocalypse, sissejuhatus.

<sup>78</sup>) Taan. 7, 8; 8, 9. 21.

<sup>79</sup>) R. S. Driver, lk. 108.

<sup>80</sup>) Taan. 12, 1. 2; vrd. Charles, Eschatology, lk. 132, 181.

<sup>81</sup>) Taan. 9, 3—19.

<sup>82</sup>) Charles, Eschatology; vrd. Scott, The Kingdom and Messiah, lk. 15.

kalüptiline kirjandus<sup>83</sup>) toob Messia isiku ja töö uues valguse esile, aga ka seal rõhutatakse esmajooneliselt kuningriigi mõistet, sest Messias ilmub ühenduses selle tulemisega. Eenoki raamatus seatakse Messias uuesti ühendusse maailma lõppsündmustega ja ta esineb isikuna, ent Taanielil veel iisraeli sümbolina. Ka on tähtis, et Eenokil on taevane olend samastatud prohvetite poolt ennustatud Messiaga, kes astub taevast alla ja täidab oma ülesanded lõpppäevil. Kõik toimub arusaadavalt Jumala nimel ning väel, kusjuures Messias on ainult Jumala organiks, kelle läbi teostub Jumala tahe.

Sama Messia joon esineb ka Baruki ja Esra apokalüpsis<sup>84</sup>). Messias kirjeldatakse üleloomuliku olendina, kes on pre-eksistentne ja tuleb pilvedel kui Jumala esindaja. Ta ülesandeks on vaenlikkude jõudude hävitamine ja Jumala äravalitud rahvale lunastuse toomine. Saavutanud võidu oma vaenlaste üle, rajab ta oma kuningriigi, mis pole aga lõplik jumalariik, vaid ainult uuendatud Iisrael, ja mille kestuseks on 400 aastat. Siis sünnib uus übermuutumine ja seitsmepäevase vaikuse järel — tõuseb uus maailm. Maa annab välja oma surnud, Jumal istub oma troonil ja mõistab kohut. Uues maailmas kaob Messia kuju; sellest võime järeldada, et ka apokalüptikuil on Messia isik seoses natsionaalse lootusega. Seega on Messias asetatud ainult vaheriiki ehk n. n. 400-aastasesse rahuriiki, pole aga seoses lõpliku jumalariigiga.

Järgnev rahvusliku iseseisvuse võitluse periood II eelkristlikul sajandil möödub enamuses poliitilise vabanemise tähe all. Leidus küll ka üksikuid, kes mõtlesid kõrgemalt, kellel oli poliitiline vabastamis-ootus alistuv religioossele puhtusele, kellele oli eesmärk vaimne — vaba ja takistamatu Jumala teenimine.

See oli lootus, mis kandis Mattathiase poegi ja nende järelkäijaid, innustas tagajärjeka võitluse Kreeka ülemvalitsuse vastu. Sama lootus hoiti elav ka variseride seas, kus omakorda kaitsti rahva usku läbi Rooma võimupäevade depressiooni.

Kuid see motiivide puhtus, mis alul nähtavale tuli Makkabeide perekonnas, kadus neil juba õige varakult ja segunes maise elu standardiga. Nende vanem vend Siimon ühendab ülempreestri mõistega juba riigi funktsioonid, kuigi ta ei tarvita veel kuninga-tiitlit. Tema all muutub preestlus praktiliselt riiklikuks. Juba

<sup>83</sup>) Charles, Apocalypse and Apocrypha, lk. 62.

<sup>84</sup>) Charles, The Apocalypses of Baruch and Esdras.

Siimoni poeg Hyrkanos I purustab templi Garizimi mäel ja püüab suruda samariitlasi ekklesiastilisse konformsusse. Hyrkanose vanem poeg Juudas Aristobulos I võtab formaalselt vastu kuninga-tiitli ja ta vend Alexander Jannaesus langeb iseseisva vaimse liikumise juhi seisukohalt saduseride juhiks. Segatud sõjasse ja verevalamistesse, lahkub ta saduseride seast, andes isegi oma valitsemise üle abikaasale kuni poegade täisealiseks saamiseni; hiljem võitlevad need omavahel, nimetades end Hyrkanos II-ks ja Aristobulos II-ks. Sel ajal algab roomlaste pealetung Palestiinale; järgneb Jeruusalemma vallutamine, templi profaneerimine ja hävib Makkabeide enam kui 100 a. kestnud riik. Resultaat — Hyrkanos jääb püsima ülempreestrina, aga mitte enam kuningana. Tema järglane, kui ainus sooesindaja — õnnetu Mariamne — naitub edomiidi, majordoomus Antipatrose pojaga; nii lõpeb Makkabeide suguvõsa. Võime ütelda, et Makkabeide sugu liiga järsk esiletõus viis nad langusele. Nad alustasid puhtvaimse idee kaitsjaina ning lõpetasid niihästi valitsemise kui ka ülempreestluse usurpeerimisega. Vaimne printsip muutus poliitiliseks oportunistiks; seepärast ei ole imestada, et nende äralangemine esialgsest usulisest puh-tusest läheb maksma vagade puhtasüdamelise poolehoidu kaotuse. Siitpeale võis ülempreestlus liikuda ainult legitimeeritud Aaroni ja Messia kuningriigi ootuse kehatusel Taaveti joonel. Arusaadavalt ei jaganud mitte kõik seda seisukohta, eriti mitte Herodesse partei, aga selle ridadest ei saa me otsida ka jumalariigi lootust, vaid sügavam religioosne tunne samas generatsioonis tuleb nähtavale Saalomoni psalmides.

Vana Testamendi ajajärgu lõpul kokkuvõtet tehes ja tagasi vaadates messialise ootuse kasvamisele võib tähendada, et jumalariigi idee algeks on Jumala valitsemine resp. dünaamiline Jumal ise. Kõigeväeline Jumal esineb kõige Loojana, on Isand ja Valitseja kõige loodu üle ja erineb teisist toleaegseist lokaaljumalust. Usk Jumala loomisjõusse tingib ka usu kõige oleva ümberkujundamise. Vaga israeliit tunnetas ja tundis Jumalat, teadis, et tema ning ta rahvas sõltub Jumalast, ja nii tekkis Jumala tahte täitjate keskel kujutelu jumalariigist. Selles mõistes tekkis aga kohe juba vahe aktuaalse ja ideaalse korra vahel; aktuaalne on olevikus, kuna ideaalne asetati tulevikku, kus kord Jumal valitseb kõigi õigete üle. Selle all mõeldi täielikku kuningriiki, mis ilmub kuninga tulemisel, kelle isikus leiab Jumala valitsemine lõpliku ning absoluutse väljenduse.

Enne üleminekut Uue Testamendi ainekute käsitlemisele olgu lubatud siinkohal veel mõni sõna mittekanoonilise apokalüptilise juuda kirjanduse kohta<sup>85</sup>). Nad moodustavad ühendlülid Vana Testamendi ja Uue Testamendi vahel.

Apokalüptiline prohvetlus tõusis ajajärgus, millal ei esinenud enam prohveteid vanas mõttes. Selle kirjandusliigi esindajad pidasid silmas igale ajajärgule omaseid hädasid ning nägid neis viimsepäeva märke ja kuulutasid siis Iisraelile trööstisõnu. Kutsumine meelearandamisele ning hoiatus patu eest, mis oli tsentraalseks õpetuseks vanul prohvetil, astub nüüd tagaplaanile. Nad küsisid konkreetset: Millal ilmub Iisraeli võit paganate üle? Kui kaua laseb Jahve oma rahvast olla orjaikkas? Kõike seda nähakse ette tuleviku visioones, korratakse vanade prohvetite ettekuulutusi ja töötatakse välja laialdased tuleviku-riigi alused. Apokalüptilisele prohvetlusele on karaktersemaks jooneks fantastilised tulevikupildid, autoritena esinevad vanaja vagad, nagu näiteks Eenok, Mooses, Baruk, Esra. Teoste sisuks on enamuses Jumala viimne kohtupäev, millal Iisrael õigeks mõistetakse ja teisi karistatakse.

Jumala vaitsemise ettekujutus sünnib Iisraeli raames ja Jumala kohtupäeval karistatakse paganaid, siis kui restaureeritakse Iisraeli kuningriik Taaveti kuulsuses ja Messial on Taaveti nimi. Kuid selle maiselt realiseeritava Iisraeli kõrval esineb siiski ka tulevikuriigi transtsendentne ja ideaalne iseloom, sest Taaveti riigil on vähe ühist surnute ülestõusmisega ja viimse kohtupäevaga. Kuigi paistab, et transtsendentne joon peab taganema Taaveti riigi eest, sünnib see ometigi ainult osaliselt<sup>86</sup>), kuna aga kokkuvõttes jõuame ometigi kahele lõppvastusele; enne tuleb intermediaalne riik, kus realiseeritakse maised lootused, ja alles siis tulevikuriik, mis algab viimse kohtuga ja surnute ülestõusmisega.

Ühenduses sellega tekib ka apokalüptiline aritmeetika (Taan. 70 nädala prohvetlus), kus maailma lõppu hakati arvutama mingi peidetud teaduse valgusel, mida suudavad mõista ainult need, kellel on mõistus<sup>87</sup>). Seal on tõesti palju kujutelusid, mis on ini-

<sup>85</sup>) Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1913, (13 V. T. ja 72 U. T.); vrd. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1900.

<sup>86</sup>) Eenok 90, 4; IV Esra 7, 28; Bar. 29.

<sup>87</sup>) Joh. Ilm. 13, 18; 17, 9.

mese mõistusele kinni seitsme pitseriga, olgu see Behemoth, Leviathan, lendav madu, elajas 7 peaga, 4 generatsiooni, 7 vaimu, 24 vanemat, seitsmeharuline küünlajalg, 2 tunnistajat, päikesesse rõivastatud naine jt.<sup>88)</sup>. Apokalüptilise aritmeetika katsetamised<sup>89)</sup> maailma lõpu fikseerimiseks, vaid see on fantastiline element juuda apokalüptilises kirjanduses<sup>90)</sup>.

Apokalüptikuile algab Jahve päevaga uus maailm, millele eelnevad katastroofid nii looduses kui ajaloos. Paralleelidena mainitakse veeuputust, Soodoma hukkumist, Egiptuse nuhtlusi. Looduses tumenevad kuu ja päike, tuleb nähtavale kaos. Paganlus astub üles püha linna Jeruusalemma vastu, kus siis Jumal hävitab oma vaenlased. Sellele järgneb üldine kohtumõistmine, surnud tõusevad üles ja ilmuvad Jumala ning Messia ette. Viimased valud tähendavad Jumala uskliku rahva püha sündi uude maailma. Viimsepäeva koledused on vastu seatud uue maailma rahule ja õnnistusele. Vana Testamendi prohvetitel oli see kujutelu lihtne: Jumal täidab oma töötused Iisraeliga. Jumal on nende kuningas ja nad valitsevad kogu maailma üle. Apokalüptikud ei rahuldu sellega, sest sajandite möödumisega olid muutunud tuleviku väljavaated. Prohvetitelt ülevõetud lihtne kujutelu läheb keerulisemaks<sup>91)</sup>. Alamal eristame kolme elementi:

1) Natsionaalne huvi domineerib rohkem kui kunagi varemalt. Iisrael oli lasknud mööduda oma töötused, puudus välja-vaade nende täidumise kohta siin maailmas. Room oli tõusnud kui kõikevõitev jõud, mis oli koledaim paganlikest valitsustest. Püüe vabanemisele suureneb ikke raskenemisega. Iisraeli võidulootus ei olnud kadunud, vaid oli projitseeritud tulevikku. Ei kustu mõte lepingust Jahve ja tema rahva vahel.

2) Kuigi natsionaalne huvi on esirinnas, jääb seega ühendusse religioos-eetiline joon. Charles peab juute, hoolimata kõigist pattudest, õigemaks rahvaks kui nende surujaid roomlasi. Jahve aga on pannud nad kannatama ja pealegi nende alla, kes isegi salgavad tema käske. Uskumatuile paistis, et Jumal on maha jätnud oma rahva, kuid usklikud vagad ootasid pääsu

<sup>88)</sup> E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 1924.

<sup>89)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Chiliasm", "Milleniarism".

<sup>90)</sup> Charles, Eschatology, lk. 93.

<sup>91)</sup> Robertson, The Religion of the Prophets, lk. 118—190.

uues maailmas ja nimelt individualistlikus vormis, prohvet Jeremia mõttes. Siit tuleneb tunnetus, et inimesed suhtuvad Jumalasse mitte kui äravalitud rahvusliikmed, vaid kui indiviidid. Indiviidil on ase jumalariigis. Nii on jumalariik iga indiviidi religioos-eetiline probleem. Jumal ilmutab end õiguse Jumalana neile, kes on truud tema seadusele. Aabram, Iisak ja Jaakob on uue maailma tuum, nende ümber prohvetid ja märtrid. Igauks, kes jääb seisma viimsel kohtupäeval, omandab koha mineviku õigeteaga.

3) Natsionaalne ja religioos-eetiline idee seotakse spekulatiivsega. Eksiilist peale tulevad tugevamalt nähtavale kreeka filosoofia mõjud. On tarve seletada maailma, inimeselu ja saatuse mõistatusi. Apokalüptikuil tulevad esile visioonid, inglite funktsioonid, nägematu maailma topograafia, mis on laenatud Pärsia mütoloogiast. Nii üldiselt iseloomustatuna esineb Saalomoni psalmides ja Jubileumites natsionaalne, Baruki apokalüpsis ja Esras religioos-eetiline ja Eenokis spekulatiivne põhitoon.

Ei ole koht ega aeg üksikult kõiki apokalüptilisi teoseid siin analüüsida, vaid peatume pikemalt ainult ühel, mis tähtis käesolevas käsitluses, nimelt Saalomoni psalmidel. Need on tähtsad sellepärast, et nad ühendusse seatakse Luuka evangeeliumi kiidulauludega, millede taga seisab mingisugune Palestiina allikas. Üldiselt on ka Luuka kiidulaulud ja Saalomoni psalmid ajaloolises kontekstis. Kui a. 65 e. Kr. roomlased hävitasid Seleukiidide riigi Süürias, siis oli olemas kaks voolu, mis püüdsid Juuda troonile, ja nende mõlemate vastu protestina tõusis kolmas. Aristobulos saduseride juhina oli isegi valmis astuma võitlusse, kui Pompejuse väed tulid Jeruusalemma alla. Kestis kolmekuune võitlus, kus langes ligi 12000 juudalast, mispeale vallutas templi Pompejus. Võidukaile roomlasile ei olnud ka tempel pühaduseks; aetud rohkem küll uudishimust kui kindlast kavatsusest tallata jalgade alla võidetute pühimaid tundeid, astus Pompejus kõige pühamasse paika. Saalomoni psalmid peavad seda teadmatusepatuks, aga vaga israeliit nägi oma traagilises lõpus Jumala hirmsat kättemaksu<sup>92)</sup>. Huvitav on tähendada ka seda, et psalmid peegeldavad täiesti variseride vaimu maailma, eesotsas Hyrkanos II; need on n. n. „õiged“, „pühad“, kuna aga Aristobulose kui saduseride juhi kohta tähendatakse „patune“, „ülejooksik“, millest paistab,

<sup>92)</sup> Saal. ps. 17, 14.

et variserid pooldasid Hyrkanost, kuna aga tõeliselt eitati ka teda, sest et ta ühendas kuningriigi ja ülempreestluse.

Saalomoni psalmide mõte pole esmajooneliselt poliitiline, sest neis vaadeldakse isegi Rooma seadust, kui Jumala poolt pealepandud karistust rahva pattude pärast. See on vastuolus n. n. selootide vaimuga, kes olid variserluse äärmuslased järgmises generatsioonis. Psalmides lastakse küll Messial Iisraeli kuningriik üles ehitada, kuid mitte relvade varal, — ei tule rõhutada ratsanikkude arvu ega muretseda kulda ja hõbedat sõjaks<sup>93</sup>) —, vaid vaimu abil. Taasehitatud kuningriigist ei saa osa ka „silmakirjateenrid“, vaid ainult need, kes kardavad ja armastavad Jumalat tõsisest südamest; need märgitakse ära, et tunda viimsel kohtupäeval — *ἡμέρα κρίσεως Κριίου*<sup>94</sup>). Kohtumõistmine on laenatud Taanielilt ja selle tulemisega algab täielik kuningriik, millest räägivad eriti psalmid 17 ja 18. Saalomoni psalmides algab see siis, kui Iisrael on vaba Rooma valitsusest ja saduserid on alla surutud; nii siis mitte üksi Juuda, vaid ka laialipaisatud suguharud kuuluvad kuningriigi alla, mille asulaks on Jeruusalemm ja südameks restaureeritud tempel. Paganad toovad sinna oma ohvrid ja õpivad õiget usku. See kuningriik on siis vaimne ja püha ning kuulub üksi õigetele. Kuninga kohta tarvitatakse nimetust võitud *יְהוָה מִשִּׁיָּה*<sup>95</sup>), nagu see esineb juba varemaltki<sup>96</sup>). Issand puhastab Iisraeli, halastab ta peale ja õnnistab teda sel päeval, mil taastub Kristus; sellepärast on õndsad need, kes näevad seda päeva . . . Kristus-kuningas on Taaveti Poeg, kes valitseb Jumala asemikuna. Neis psalmes esineb Kristus rohkem inimesena kui Jumalana, Taaveti tõelise pojana, idealiseeritud, patuta Saalomonina. Et osa saada kuningriigi rõõmudest, tõusevad usklikud üles igavesse ellu<sup>97</sup>); selle kuningriigi realiseerimine on „tulev generatsioon“<sup>98</sup>). Sellega seotud on ka õpetus kohtupäevast, umbes samas vormis nagu Taanielil.

Kui üldiselt võrrelda Saalomoni psalme Taanieli raamatuga,

<sup>93</sup>) Saal. ps. 17, 33.

<sup>94</sup>) *ἡμέρα Κριίου* — Aamosel; Aam. 5, 18, 20; *ἡμέρα κρίσεως* — Juud. 16, 18; Saalomoni psalmes esinevad mõlemad ühendatult.

<sup>95</sup>) Saal. ps. 17, 32; vrd. E. Kautzsch, II, lk. 147.

<sup>96</sup>) 1. Saam. 24, 7. 11; 26, 9. 11. 16.

<sup>97</sup>) Charles, lk. 239 j.

<sup>98</sup>) *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* — mõisteliselt ei esine, küll aga idees. Ps. 2, 2; (Taan. 9, 25 *מִשִּׁיָּה* on ülempreester).

siis võime esimestes märgata teatud piiritlemist, kuna Taanielil on teemaks kindel ajalooline kriis. Saalomoni psalmid ootavad Taaveti Poega, kes on natsionaalne, immanentne suurus, Taaniel aga Inimese Poega, kes tuleb taevastest kõrgustest, seega täiesti transtsendentne suurus. Saalomoni psalmid on rohkem didaktilised kui apokalüptilised, sest ilmutus on eeldatud niivõrt, kui Kristus-kuninga tulemine toob endaga kaasa täieliku kuningriigi maa peal. Küll on aga väljendisi kuningriigi ja Jumala valitsemise kohta selles mõttes, mis moodustavad lähtepunkti Önnistegija Jeesuse Kristuse õpetusele. „Issand, sa oled meie Kuningas nüüd ja igavesest ajast igavesti . . . ja meie Jumala kuningriik on igavene üle paganate. Sina, Issand, oled valinud Taaveti kuningaks üle Iisraeli . . . tema seemne seadnud valitsema igavesti, et tema troon ei pea kaduma Sinu ees . . . Hoia seda, Issand, tõsta uus Kuningas, Taaveti poeg, ajal, mida tead Sina üksi, Jumal, et ta võib valitseda üle Iisraeli . . . Ta ei pea mitte sallima kurja nende juures, sest igaüks, kes kurja teeb, ei või seal olla . . . Ta mõistab kohut rahvaste ja rahvaste üle oma tarkuse õiguses. Ja nemad kõik on pühad ja nende kuningas on Messias“<sup>99</sup>) (מִשִׁיחַ יְהוּדָה).

Selle kuningriigi igavikkus on laenatud Taan. 7, 27: „tema kuningriik on igavene kuningriik“, mis omakorda haarab tagasi Taaveti laulule<sup>100</sup>): „Sinu riik on igavene riik ja Sinu valitsus kestab põlvest põlvni.“ Taaveti 72. laulu kujutus Messia-riigist leiab vastukaja Oracula Sibyllina's<sup>101</sup>), kus selgesti väljendatakse suhet Taaveti kojaga:

*βασιλεία μεγίστη*

*Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται . . .*

*Ἔστι δέ τις σὺνὴ βασιλῆος, ἧς γένος ἔσται*

*Ἀπταιστον . . .*

*Καὶ τότε δ' ἐξεγέρει βασιλῆιον εἰς αἰῶνας*

*Πάντας ἐπ' ἀνθρώπους.*

Teoses „Oracula Sibyllina“<sup>102</sup>) vaadeldakse Messiasit, kes tuleb taevast varustatud jumaliku jõuga ja kes uuendab Iisraeli, eriti

<sup>99</sup>) Saal. ps. 17, 1. 3. 4. 10. 21. 32; vrd. Saal. ps. 5, 1. 2. 18. 19; vrd. Saal. ps. 18, 10—12.

<sup>100</sup>) Ps. 145, 13.

<sup>101</sup>) Oroc. Sib. III, 47. 48. 288. 289. 767. 768; vrd. Charles, Eschatology, lk. 176; vrd. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT., 1900, II, lk. 186. 190. 200.

<sup>102</sup>) Orac. Sib. III, 49. 50.

aga Jeruusalemma kui Iisraeli pealinna. Ka 12 patriarhi testamendis<sup>103)</sup> esineb Messias rojalistliku preestrina, kes on varustatud pühadusega. Ta viibib taevas Jumala juures ja ilmub viimseil ajal; ta on oma loomult vaimne ja tema ülesandeks on kohtumõistmine. Ta ei hävita esmajooneliselt väliseid vaenlasi, vaid seesmisi nägematuid kurjusejõude, ja nii kaob tema preestluse ajal patt ja ta pühad saavad ühes temaga osa Jumala õnnistusest ning rahust, mis tuleb Iisraeli üle.

Kui nii lehitseda juuda hilisemat kirjandust tervikuna, jääb mulje, et kaks ideed, mis on õieti ühendamatud, on segatud Messia mõistes. Ühelt poolt Vana Testamendi lootus Taaveti suguvõsa valitsejale, kes uuendab Iisraeli ja alustab rahu ning õnnistuse aja; teiselt poolt apokalüptiline visioon, päritud Taanielilt, kus puht-ingliline olend ilmub taeva pilvedel ja tegeleb Jumala ülesandel viimsel kohtupäeval. Neid kaht ideed ühendab natsionaalne tunne, kus uue maailma pearõhk langeb Iisraeli vabastamisele, sest see oli prohvetite juures nii, et tulevikuühikuna esineb juuda rahvas, vähemalt selle rahvuse püha ülejääk. Seega on uue maailma tulemine spetsiaalses suhtumises Iisraeliga, kus siis ka Inimese Poeg pidi olema messialik kuningas äravalitud rahvale. Messias on ka väga mitmekesiselt nimetatud: ta ilmub kui sõdija kuningas, kui rahuvürst, kui õiguse ja pühaduse kaitsja, kui suur ülempreester ja kui ülemaine maailmade valitseja. Samuti, nagu nimetus väga erinev, on ka tema funktsioonid: kord võitleb ta maiste vastastega, kord patu ja Saatana jõududega, kord on tema tegevusalaks Palestiina, kord kogu maailm, kord nägematu universum. Siit näeme, et Messia idee on juuda kirjanduses väga plastiline mõiste, kergesti kohandatav oludele ja ümbrusele.

Ometi ei puudu kõige selle mitmekülgse keskel Messia ideel terves apokalüptilises perioodis ühised jooned, millistena nimetame järgmisi: 1) Messia äkiline ilmumine, eriti just seal, kus häda on kõige suurem. Ühtede apokalüptiliste teoste järgi ilmub ta lõpliku konflikti alul, teiste järgi Jeruusalemma langusel või koguni uue maailma rajamisel. 2) Messia eriline ülesanne on kohtumõistmine. Maailm on täis kurjust, Jumal kutsub oma rahva uude maailma, kus Messias on kohtumõistjaks, kelle ülesandeks on patuste hävitamine ja õigete õigeksmõistmine. 3) Messias,

<sup>103)</sup> Lev. 2; 18; Juud. 24.

kes on kõikide kohtumõistja, on ühtlasi õigete kaitseja, kes esma-  
jooneliselt on samastatud surutud iisraeli rahvaga. Ta kogub  
enese ümber Palestiina vagad juudid, ühendab nad uuesti ning  
valitseb nende üle ja on uue ühiku püha kuningas. 4) Messias  
ainult ei vabasta Iisraeli, vaid ülendab selle ka teiste rahvaste üle.  
Kohati lastakse tal lihtsalt hävitada paganad, kohati valitseb ta  
nende üle Iisraeli kaudu. Seega pole paganate lunastusküsimus  
nii selge kui see, et Iisrael valitseb oma endiste surujate üle.  
5) Messias valitseb üksi Jumala asemikuna, Jumal on teda vali-  
nud, kutsunud ja oma vaimuga varustanud. Sellele vastavalt te-  
geleb ka Messias igal pool Jumala auks, mõistab kohut Jumala  
nimel, rakendab Jumala seadusi õigete keskel ja alustab Jumalale  
uue ühiku. Tõeline kuningas on Jumal, Messial pole iseseisvat  
tähtsust; kui ta on täitnud oma ülesande, rajanud uue ajastu, siis  
kaob ta iseenesest ja jätab kuningriigi Jumalale endale.

Seesugune vaade on omane kirjandusele, mis seisab Vana  
Testamendi ja Uue Testamendi vahel. Tekib küsimus: kuivõrt  
oli see kirjandus ühenduses toleaeegse populaarse vaatlusviisiga?

Nagu juba tähendatud, on see kirjandus pärit enam-vähem  
variseride ringidest, kes lootsid Iisraeli äkilisele, imelisele uu-  
misele. Variserid unistasid puhtast teokraatiast, kus absoluutne  
käsuseadus ei anna enam ruumi maisele kuningale. Rahvamassile  
olid aga need ideed võõrad, populaarne mõttemaailm ei näinud  
vasturääkivust puht teokraatia usu ja Juuda kuningriigi lootuse  
vahel, mis rajatud ja valitsetud nii, nagu endine Iisrael.

Siit võime järeldada, et Makkabeide ajast peale on olemas  
populaarne traditsioon, kus Messia element on palju tugevam, kui  
seda lubab oletada apokalüptiline kirjandus.

Peale kirjanduse on Messia traditsiooni tõestuseks ka rida  
mässe, mis on küll poliitilised, kuid osalt ka religioossed, mis aset  
leidsid Rooma prokuraatorite ajal. Paljude nende esilekerkimise  
motiiviks on vaimustatud Messia-ootus, nagu tähendab Josephus,  
kui ta ütleb, et mis kõige rohkem inimesi mässule ahvatles, oli  
nende pühade kirjutiste kahemõtteline ettekuulutus, et sel ajal  
keegi peab tõusma juuda rahvusest, kes hiljemini osutub maa-  
ilmade valitsejaks <sup>104</sup>).

Kui lõpuks veel küsida, milles oli massi Messia-ootuse iselaad,  
siis on selge, et see põhjenes Vana Testamendi prohvetlusel.

<sup>104</sup>) Scott, The Kingdom and Messiah, lk. 54.

Laiale rahvahulgale jääb Messias selleks, kes ta oli Jesajale ja ta kaasaegseile, — Taaveti pojaks, kes toob võidu ja hea käekäigu juuda rahvusele. See aga ei tähenda veel, nagu poleks massi vaade mõjustatud apokalüptilistest spekulatsioonest, sest Taanieli raamat oli juba laiali tunginud rahva keskele. Tavaline idee liginevast lõpust annab põhjust uskumiseks, et rahvahulgad mõistsid Inimesepoja kujutlust messialises mõttes.

Kõike kokku võttes võime mainida, et Vana Testamendi prohvetite kui ka apokalüptikute teostes esinevad peamiselt kaks mõistet, nimelt kuningriigist ja Messiasist. Mõlemad mõtted on ühelt poolt natsionalistlik-judaistlikud, teiselt poolt aga apokalüptilis-religioossed. Vana Testamendi raamistikus ei ole veel kindlalt väljatöötatud suhet Uus-Iisraeli ja Messia valitsemise vahel, kuid rahvamassi keskel oli see vaade kujunemisel, ja seda arendas siit edasi Ristija Johannes, kes teed valmistas Jeesusele Kristusele.

## 2. Jumalariigi mõiste ja kuulutus Uues Testamendis.

Vana Testamendi jumalariigi ja Messia-ootuse vaatlemisest võib järeldada, et seal peitub kaks vaadet jumalariigile: rabiini kooli vaade, et jumalariik on reaalses mõttes restaureeritud ja puhastatud Iisrael, kuna teine järgneb prohvetite kuulutusist, et jumalariik on spirituaalne, intermediaalne ja universaalne suurus, rohkem eshatoloogilises mõttes.

Jeesusele seisab ligemal viimane vaade. Ta tarvitab seda mõistet laiemas kui ka kitsamas mõttes ja seepärast ei leidu ka temal adekvaatset definitsiooni jumalariigi kohta, mitte sellepärast, et see mõiste ei tähenda talle midagi, vaid et see tähendab liiga palju ja on Jeesuse elu <sup>1)</sup>).

Vana Testamendi vaateilt astume kontrastselt selle generatsiooni vaatlemisele, kus sündis Juuda riigi lõplik ja lootusetu kokkuvarisemine. Oli juba neid, kellele see katastroof ei tulnud üllatusena, vaid kes just selle kaudu ootasid jumalariiki ja lootsid sellele. Isegi seal, kus ülestõusnud Issand ilmutas end apostlitele ja rääkis neile jumalariigi asjust, küsisid nad: „Issand, kas Sina selsinasel ajal jälle Iisraelile üles ehitad kuningriigi?“ <sup>2)</sup>). Jeesuse taevaminemise ja Püha Vaimu väljavalamise järele omandab jumalariigi lootus oma tsentrumi Kristuse taastumises, millega apostlikul ajal esialgselt ühendatakse jumalariigi algus <sup>3)</sup>). Ei püüta tol ajajärgul kindlaks määrata jumalariigi olu niipalju, kui just võita juuda kuulajaid Jeesuse kui Kristus-kuninga tunnustamisele. Oodatakse ju Kristuse taastumist kõige lähemas tulevikus, ja nii levib kristlaste keskel vaade kahest advendist, kus esimest tähendab Kristuse tulemine, teist tema taastumine, esimest

<sup>1)</sup> C. B. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 23—40.

<sup>2)</sup> Ap. t. 1, 3—6; Luuk. 24, 21.

<sup>3)</sup> Rawlinson, Das Reich Gottes im apostolischen Zeitalter, Theologische Blätter 1927, nr. 5, lk. 124.

jumalariigi rajamine, teist selle lõplik realiseerimine. Veenda juudalast Jeesuses kui tõelises Kristuses tähendas ühtlasi veenda teda teadmises, et jumalariik on tulnud ja on oma idus maa peal. Ses seoses tuli aga palju ära lõigata jumalariigi populaarseist ootusist, niipalju kui need puhtrealistlikud elemendid ei lasknud end üle kanda I advendi jumalariigilt II advendi kuningriigile, mis pidi sündima graduaalselt. Kui enne oli tsentrumiks Kristuse õpetus jumalariigist, siis nihkub apostlikul ajajärgul esikohale Kristuse isik, kus peituvad kõikide kontrastide lõpplahendused <sup>4)</sup>.

Juba Apostlite tegude raamatu esimeses peatükis nimetavad jüngrid Jeesust Issandaks ja Issandaks Jeesuseks. Peetrus kuulutas esimesel nelipühil iisraeli rahvale Jeesust Naatsaretist, Jumalast avalikuks tehtud meest <sup>5)</sup>, kes istub Taaveti troonil, kes on Aabrami seemnest — õnnistuse allikas ja nurgakivi Jumala templile <sup>6)</sup>. Tehvanus peab Jeesust igavese elu andjaks ja pattude andestajaks <sup>7)</sup>. Viilipus tarvitab Jeesuse kohta Jesaja pilti tappaviidud lambast ja ristib Mooramaa mehe Jeesuse Kristuse kui Jumala Poja nime sisse <sup>8)</sup>. Paulus peab Jeesust töotuste täitjaks, iisraeli lootuseks ja nimetab teda kuningaks, kelle on Jumal üles äratanud Iisraeli õnnistuseks <sup>9)</sup>. Nii on Kristuse isikuga Iisraeli jumalariik kõige ligemalt seotud, meie ei saa neid lahutada, ja terve ilmutus ning apostlite ülesanne on selgelt ja lihtsalt väljendatud Apostlite tegude raamatu viimases salmis: „Paulus kuulutas jumalariiki ja õpetas Issandast Jeesusest Kristusest“ <sup>10)</sup>.

### a) Jumalariigi mõiste Paulusel.

Mõistet jumalariik tarvitab Paulus vähe <sup>11)</sup>, küll tuleb see tema juures nähtavale aga õpetuses viimseist asjust <sup>12)</sup>. Juba

<sup>4)</sup> P. F e i n e, Neutestamentliche Theologie, 1922, lk. 294.

<sup>5)</sup> Ap. t. 2, 22.

<sup>6)</sup> Ap. t. 3, 25. 26.

<sup>7)</sup> Ap. t. 7 60.

<sup>8)</sup> Ap. t. 8, 37.

<sup>9)</sup> Ap. t. 13, 23. 32.

<sup>10)</sup> R. B. B a c k h a m, The Acts of the Apostles; vt. Ap. t. 28, 31.

<sup>11)</sup> M o u l t o n, Concordance to the Greek Testament, lk. 142 järgi: Room. 14, 17; 1. Kor. 4, 20; 6, 9. 10; 15, 24. 50; Kal. 5, 21; Eev. 5, 5; Kol. 1, 13; 4, 11; 1. Tess. 2, 12; 2. Tess. 1, 5; 2. Tim. 4, 1. 18.

<sup>12)</sup> A. C. H e a d l a m, St. Paul and Christianity, lk. 22—37; Paul F e i n e, Neutest. Theologie, lk. 294.

Tessaloonika koguduse kijas räägib ta Kristuse kannatamisest, surmast ja ülestõusmisest<sup>13)</sup>, Ateena areopaagilt kuulutab ta Jumala poolt seatud päeva, mil maailma peale kohut mõistetakse<sup>14)</sup>. Teisal nimetab ta seda ka Issanda päevaks<sup>15)</sup>, mis ühelt poolt on viimseks päevaks, sest ta lõpetab käesoleva eooni; kuid teiselt poolt on ta ka lunastuspäevaks paruusia<sup>16)</sup> — Issanda Jeesuse Kristuse tulemiseks. Pauluse, Jeesuse kui ka ürgkoguduse arvamise järgi on paruusia ligi. Paulus loodab, et ta ühes tollaegse generatsiooniga seda läbi elab<sup>17)</sup>, — nii vanemais kirjus. 2. Korintuse ja Viilipi kirjas eeldab Paulus juba enda suremise võimalust enne paruusia ilmumist<sup>18)</sup>. 2. Timoteuse kirjas ootab Paulus juba surma, aga kui ta sureb, siis näeb paruusiat Timoteus<sup>19)</sup>. Jumalariigi mõistele ligidal seisab ka kujutlus viimsest kohtupäevast, kus vastamisi seatakse *ἀπόλεια*<sup>20)</sup> ja *σωτηρία*<sup>21)</sup>. Kuidas aga Paulus ühendusse seab Kristuse paruusia, surnute ülesäratamise ja jumalariigi sisseseadmise, pole päris selge. Need esinevad rohkem tema eshatoloogilise lootuse alaosadena. Ka puudub tal kujutlus 1000-aastasest rahuriigist ja 1. ning 2. ülestõusmise vahest. Ainult 1. Tess. 4, 16. 17 räägib ta Issanda tulemisest ühenduses surnute ülesäratamisega, 1. Kor. 15, 51. 52 toob ta juurde uue mõiste vaimsest ihust, mille järgi ka need, kes on veel elus, peavad läbi tegema transformatsiooni. 2. Korintuse kirjas töötab ta seda mõtet edasi, tähendades, et see, kes Issanda Jeesuse on üles äratanud, ka meid Jeesuse läbi üles äratab<sup>22)</sup>. Vanglast kirjutab ta, et Issand on ligi, ja ta himustab lahkuda siit, et olla

<sup>13)</sup> Ap. t. 17, 3; vrd. 1. Tess. 1, 10.

<sup>14)</sup> Paulusel on aeg jaotatud perioodideks — *αἰών*.

Igavik on *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*.

Jumal on *πρὸ τῶν αἰώνων*.

Pauluse elu on *ὁ αἰὼν οὖτος*, s. o. vastuolus tulevaga *ὁ αἰὼν ὁ μέλλον ἐρχόμενος*.

Käesolev aeg on kuri — *τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ* (Kal. 1, 4).

Ta on transitoorne — *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* (1. Kor. 7, 31).

<sup>15)</sup> 1. Tess. 5, 2.

<sup>16)</sup> 1. Tess. 2, 19.

<sup>17)</sup> 1. Tess. 4, 15—17; 1. Kor. 15, 51.

<sup>18)</sup> 2. Kor. 5, 1—9; Viil. 1, 21—24; 2, 17.

<sup>19)</sup> 2. Tim. 4, 8.

<sup>20)</sup> 2. Tess. 2, 10; 1. Kor. 1, 18; Room. 9, 22.

<sup>21)</sup> Viil. 1, 28; Room. 1, 16.

<sup>22)</sup> 2. Kor. 4, 14.

Kristusega <sup>23</sup>). Ta tuletab meelde, et Jumala viha tuleb sõnakuulmata laste peale; nad ei päri Kristuse ega ka jumalariiki <sup>24</sup>). Kristus tuleb äkki <sup>25</sup>), selle eel aga käib ärasalgamine ning Anti-krist <sup>26</sup>). Samal joonel liigub Pauluse kujutelu ka jumalariigist: see on esmajooneliselt eshatoloogiline suurus, on seisukord, kus Jumal on kõik kõiges <sup>27</sup>). Eshatologia tuleb nähtavale neis kohis, kus Paulus räägib jumalariigi tulevasesst pärandamisest <sup>28</sup>), kutsest jumalariiki ja selle ausse <sup>29</sup>) ja püüdest olla väärt jumalariiki <sup>30</sup>), milleks Tessaloonika koguduse liikmed kannatavad. Veel selgemalt tõstab Paulus seda esile, tähendades, et liha ja veri ei või jumalariiki pärida <sup>31</sup>); seega on jumalariik uus vaimne eoon. Samas mõttes räägib Paulus ka kogu kreatuuri lunastusest <sup>32</sup>); kuigi seal puudub nimetus, on asi ise seal. Ei tule Pauluse juures arvestada eshatoloogiliste kohtade vähesust, küll aga seda, et ta üldse vajalikuks ei pea jumalariigi mõiste interpretatsiooni, vaid et see on iseendast arusaadav <sup>33</sup>). Individuaalselt on jumalariik igale kristlasele ta elu lõpp-eesmärk ja püüe, kus lunastatud inimkond on Kristuse ja Jumala pärija <sup>34</sup>) ning inimene on Jumala laps.

Kuid Paulus ei aseta seega jumalariiki sõna laiemas mõttes üksnes tulevikku, vaid ta on ka siin, ta on apostlite tööväli. Paulus tähendab, et jumalariik ei seisa sõnas, vaid väes; nii siis tekib küsimus: kas see on mõeldud juba siinses eoonis või tulevases? Sama küsimus on ka seal, kus räägitakse jumalariigi abimeestest ja töötegijaist. Siia kuulub kristoloogiline küsimus, sest Paulus tõstab nimetamisega Jeesust Jumala Pojaks esile metafüüsilise joone Kristuse isikus, rõhutab Kristuse preeksistenti <sup>35</sup>). Õndsust

<sup>23</sup>) Viil. 4, 5; 1, 23.

<sup>24</sup>) Eev. 5, 5.

<sup>25</sup>) 1. Tess. 5, 2.

<sup>26</sup>) 2. Tim. 3, 1; 1. Tim. 4, 1.

<sup>27</sup>) 1. Kor. 15, 28.

<sup>28</sup>) Kal. 5, 21; 1. Kor. 6, 9; 15, 50.

<sup>29</sup>) 1. Tess. 2, 12.

<sup>30</sup>) 2. Tess. 1, 5.

<sup>31</sup>) 1. Kor. 15, 50.

<sup>32</sup>) Room. 8, 18 jj.

<sup>33</sup>) P. Wernle, Die Reichgotteshoffnungen in den ältesten christl. Dokum. und bei Jesus, 1903, lk. 2 j.

<sup>34</sup>) Room. 8, 17.

<sup>35</sup>) Room. 1, 4; Viil. 2, 6.

vahendava teo kulminatsiooniks Paulusele on Kristuse surm, mida ta on kannatanud inimeste pärast <sup>36)</sup>, ja sellepärast saab ta jumalariigi kuningaks <sup>37)</sup>, kelle taastumist ja riigirajamist ootavad usklikud. Paulus tarvitab isegi vaheldumisi nimetusi Kristus ja Jumala Poeg, mis tähendab, et nende sisu kattub. Taaveti Pojaks nimetab Paulus Jeesust ainult Room. 1, 3 ja 2. Tim. 2, 8, kuna Inimese Poja predikaat üldse ei esine <sup>38)</sup>.

Kõiki neid olevikule suunatud kohti püüab W. Michaelis <sup>39)</sup> ümber eksegeseerida, tähendades, et jumalariik ise on küll eshatoloogiline, kuna aga nelipüha Jumala Vaim on kui osake tulevases eonist tunginud ka olevikku. Kristlusele on omane Jumala Vaim, mis tähendab, et ei ole saadud orjapõlve, vaid lapsepõlve Vaimu <sup>40)</sup>. Jumalalapsed on aga siiski veel pärijad <sup>41)</sup>; sellepärast vajab see maailm veel täielist ilmutust. W. Michaelis <sup>42)</sup> tõlgendab, et Kol. 4, 11, kus räägitakse abilistest jumalariigi töös, ei tule mõista sünergistlikult, vaid et Paulusel töötavad abimehed tulevase jumalariigi suunas. Raskuskohaks Michaelisele on aga Kol. 1, 13 ja kontekst, kus ta pooldab olevikuvaadet, kuid ühenduses Kol. 1, 12 siiski eshatoloogiale ka selle üle kannab. W. Michaelis püüab siinkohal Pauluse juures vahet teha jumalariigi ja armsa Poja kuningriigi vahel.

Seisukoha võtmiseks lähtume viimasest — Kol. 1,13, mis endas ühendab niihästi neid kohti, mis on suunatud tulevikule, kui ka neid, mis osutavad olevikule. Ei taha pooldada mingisugust provisoorset Kristuse riiki, nagu teeb seda S c h w e i t z e r <sup>43)</sup>, kes räägib kahesest eshatoloogiast Pauluse juures; neist tuleb üks nähtavale Messia-riigis ja teine jumalariigis; küll aga tuleb toonitada seda, et Paulus jaatab Kristus-kuninga mõtet.

Paulus arvab enese ja lugejad olevat ära päästetud pimeduse võimusest ja saanud Poja kuningriiki, mis eksisteerib Paulusele juba oleviku suurusena, kuid mille täieline realiseerimine on takistatud inimeste patu ja kõva südame pärast, müsteersete jõudude

<sup>36)</sup> Room. 5, 10.

<sup>37)</sup> Kol. 1, 13.

<sup>38)</sup> F e i n e, lk. 186 j.

<sup>39)</sup> W. M i c h a e l i s, Reich Gottes und Geist Gottes nach d. N. T., lk. 6.

<sup>40)</sup> Room. 8, 15.

<sup>41)</sup> Room. 8, 17.

<sup>42)</sup> M i c h a e l i s, lk. 42.

<sup>43)</sup> S c h w e i t z e r, Die Mystik des Apostel Paulus, 1930, lk. 161.

aktiivsuses, mis tulevad nähtavale Jumala ja ta rahva vastu. Sõna lihakssaamine tingib patu hävingu lihas ja tähendab uut eoni, kus Kristus esineb Jumala Pojana ja alles pärast ülestõusmist ning eksaltatsiooni istub Isa paremal käel, kus valitseb, kuni kõik vaenlased on pandud ta jalgealuseks järjeks. Sellele järgneb Kristuse taastumine ja Jumala laste kui ka kogu kreatuuri vabastamine korrupsiooni ning surma paeltest ja absoluutse ning täielise jumalariigi realiseerimine. Seega on Kristuse tulemisest peale jumalikud jõud tegevuses inimeste juures, ette valmistades tulevast maailma — Jumala igavest riiki, mis järgneb maise ajaloo lõpule ja on Paulusele ülimaks eesmärgiks. Selle inauguratsioon ja Kristuse taastumine langevad ühte.

Tuleb selgesti esile tõsta Pauluse Kristus-kuninga vaade, mis eristub Vana Testamendi Jumal-kuninga mõttest. Seal, kus Kristuse valitsemine on efektiivne, asub tema riik, väljaspool seda on patt, ärataganemine Jumalast, kõik see, mida Paulus nimetab vaenlaseks. Paulus ootab kõikide vaenlaste lõplikku hävingut, kuid see sünnib Kristuse järjest suureneva mõju tagajärjel.

Siit järgneb kristliku ajajärgu ülesanne jumalariigi ülesehitavas töös. Ajaloos on seda nimetatud Kristuse riigiks ja eristatud viimast isegi jumalariigist <sup>44</sup>).

Pauluse juures võib tahta seda ka järeldada, kuid vahe pole tal selge <sup>45</sup>). Üks on Paulusele protsess, kuna teine on lõplik resultaat. Jumalariik on alles idees, kuid veel mitte nähtavaks saanud, ta on reaalsus Jumalas ja igäühes niivõrt, kui Jumal on inimeses. Siin avaldub Pauluse kristlik paradoks: meie kui kristlaste ülesanne on saada kristlasteks, s. t. Jumala lasteks. Paulus peab vajalikuks kristliku vendluse, mis kristlikus ajas nähtavale tuleb maises kirikus ja mis ühendab inimesi usus. *Σῶμα Χριστοῦ* ja *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* ei kattu täielikult, kuid tsentrum on neil sama — *Χριστός*. Paulusel ei väljenda ka *ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* (Θεοῦ) nii täpselt kui *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* (Θεοῦ) Kristuse efektiivset valitsemismomenti.

Kui nii võrrelda Kristuse valitsemisaega jumalariigiga Pau-

<sup>44</sup>) Maurice, The Kingdom of Christ, I ja II osa.

<sup>45</sup>) Pauluse järgi valitseb Kristus olevikus; ta valitsemine tuleb nähtavale kirikus. Kirik on saamas Kristuse riigiks; seega tingib ühe täielikkus teise alguse.

luse juures <sup>46)</sup> (esimest mitte segada millenniumiga), siis tarvitab Paulus siin ilusaid pilte kristlase aktuaalse olukorra võrdluseks tuleviku täielise vormiga; nii näiteks vastandab ta poolikust — täielikkusega, lapsega — meheega, peeglipilti — palgest palgesse nägemisega <sup>47)</sup>. Täielikkust nimetab ta jumalariigiks, igaveseks eluks, mida ei pea mitte pärima ülekohtused ega ahned, ei ropud ega ebajumalateenijad <sup>48)</sup>. Jumalariik ei ole söömine ega joomine, vaid õigus, rahu, rõõm Pühas Vaimus <sup>49)</sup>, ta ei seisa mitte kõnes, vaid väes <sup>50)</sup>. Igavene elu on jumalariik neile, kes elavad Kristuses <sup>51)</sup>. Ühelt poolt on kristlased juba pühad, täielikud; teiselt poolt aga läheb pühitsemine läbi kogu elu ja Paulus ise ei pea end täielikuks <sup>52)</sup>.

Lõpuks puudutame veel üht küsimust, mille juurde aga tagasi pöördume Jeesuse Kristuse õpetuse puhul, nimelt semasioloogilist küsimust: Mida mõtleb Paulus, kui ta tarvitab mõistet *βασιλεία Θεοῦ*? Kas mõtleb ta primaarselt riiki, kus valitseb Jumal, või rõhutab ta valitsemist, mida teostab Jumal? Kas on jumalariigi mõiste Paulusele esmalt ühendise (society) mõiste või on ta õndsusseisund? Senini meie Pauluse kirjades seda tähele ei pannud, kuid kristliku aja ja jumalariigi vahekorra küsimuses kerkib see esile. Tuleb küsida: mis mõttes tarvitati neid mõisteid eelkristlikes juuda kooles, kus õppis Paulus? Tervikuna vaadates rõhutame, et Paulusele on primaarne Jumala valitsemine, kusjuures täielikult ei saa elimineerida ka riigi mõistet, sest tol ajal oli raske kujutella valitsemist riigita kui ka riiki valitsejata. Arvestame ka orientalse riigi mõistet, mis pole poliitiline kehastis meie mõttes, vaid isiku valitsemine teatud regiooni üle <sup>53)</sup>. Tähtsam on valitseja kui valitsetav. Taanieli arvamist mööda on kuningriik Kõigekõrgema igavene valitsus, mida ta jagab oma pühadega. Kuningriik on Jumala valitsemine Messia läbi, s. o. õnd-

<sup>46)</sup> Dr. A. H. Neille, St. Paul, His Life, Letters and Christian Doctrine, Cambridge, 1920, lk. 276.

<sup>47)</sup> 1. Kor. 13, 9.

<sup>48)</sup> 1. Kor. 6, 9, 10; Kal. 5, 21; Eev. 5, 5.

<sup>49)</sup> Room. 14, 17.

<sup>50)</sup> 1. Kor. 4, 20.

<sup>51)</sup> Room. 6, 4; 8, 2.

<sup>52)</sup> Room. 1, 7; 8, 27; 1. Kor. 2, 6; 14, 20; Viil. 3, 15; Room. 6, 11, 22; Eev. 5, 26 ja Viil. 3, 12.

<sup>53)</sup> D a l m a n, lk. 77.

susseisund, millest osa saavad privilegeeritud. See oli juuda kooli vaade, kus *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* tähendas alati Jumala valitsemist, aga mitte jumalikult valitsetud riiki <sup>54</sup>).

Kokku võttes võib ütelda, et Pauluse vaade jumalariigile on suurelt osalt tingitud võitlusest juuda ülestõusmis-lootuse vastu. Palestiina juutide vaade ülestõusmisele oli materialistlik; sellepärast tähendab Paulus alul negatiivselt, et jumalariik ei seisa söömisest ega joomisest, liha ja veri ei või seda pärida, ja positiivselt on siis jumalariik väes, ta on õigus, rahu ja rõõm Pühas Vaimus. Ka arvestab Paulus judaismi apokalüptilist teoloogiat, kus siin- ja sealpoolsus, natsionaalsus ja universaalsus segi olid paisatud, kus oli kujutus mingist vaheriigist, vagade valitsemisest maa peal, Iisraeli võidust vaenlaste üle, ja õpetab, et jumalariik on täies, kui Kristus oma riigi annab Jumalale. Paulus on julge oma usus, et igal pool, kuhu tungib evangeelium ja kuhu rajatakse kristlikud kogudused, tuleb nähtavale Jumala valitsemine. Täieline jumalariik algab Kristuse paruusia, viimse kohtu ja surnute ülestõusmisega.

### b) Jumalariigi mõiste sünoptilistes evangeeliumides.

Jeesuse poolt tarvitatud jumalariigi mõiste piiritlemise ja selle olu kindlaksmääramise tähtsamaiks allikaiks on sünoptilised evangeeliumid. Sünoptikuist tarvitab mõistet *ἡ βασιλεία* kõige enam Matteus, nimelt 56 korda, Markus ainult 18 korda ja Luukas 45 korda <sup>55</sup>). Matteus tarvitab väljendit *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* 32 korda ja väljendit *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ainult 4 korda, kuna Markusel ja Luukal esineb ainult *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ja nimelt Markusel 14 korda ja Luukal 32 korda.

M a t t e u s <sup>56</sup>). Kristoloogiliselt esitab Matteuse evangeelium kolme aspekti Messia tööst; need on: a) haigete ravimine ja jutlustamine, mis on ettevalmistav töö kuningriigi tulemisele, b) Kris-

<sup>54</sup>) D a l m a n, lk. 79.

<sup>55</sup>) M o u l t o n, Concordance to the Greek Testament, lk. 141—145.

<sup>56</sup>) Mõiste *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* esineb: Matt. 3, 2; 4, 17; 5, 3. 10. 19 (2). 20; 7, 21; 8, 11; 10, 7; 11, 11. 12; 13, 11. 24. 31. 33. 44. 45. 47. 52; 16, 19; 18, 1. 3. 4. 23; 19, 12. 14. 23 (19, 24 — S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> a, b, c, e — *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, kuna **N**, B — *ἡ βασ. τ. θεοῦ*); 20, 1; 22, 2; 23, 13; 25, 1. — Mõiste *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* esineb: Matt. 12, 28; 19, 24 (ainult **N**, B); 21, 31. 43 ja 6, 33 (minuskel-käskkirjus *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, kuna majuskel-käskkirjad, näiteks **N**, B jäätavad ka *τοῦ θεοῦ* ära). Markusel 14 korda tarvitatud *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*

tuse surm, kui vajalik eelaste jumaliku eesmärgi arengul, sest enne kui Inimese Poeg tuleb taeva pilvedel oma kuningriiki, peab ta minema oma Isa juurde, enne kannatama ja siis ülendatama, ja c) Kristuse taastumine aegade lõpul.

Esimeseks jumalariigi probleemiks on küsimus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mõiste kohta. Tähendatakse õigustatult, et Matteuse eelistatud vorm ühendab rohkem juuda ja kristlikku mõttemaailma. Tolleaegses juuda keeles ning kirjanduses vastas mõiste taevas ühenduses taevariigiga Jumala mõistele. Dalman<sup>57)</sup> toob näiteid Mischnast, kus esinevad ütlushed, nagu „taeva hirm“, „taeva halastus“, „taeva õnnistus“ jt., lihtsalt tähendavad Jumalat. Kui Matteuse evangeelium, mis kirjutatud juudakristlastele, seisab teisist sünoptikuist ligemal originaalseile Jeesuse arameakeelseile ütlusile, siis tohib järeldada, et mõisted *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ja *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* on sisuliselt ühtlaselt tarvitatud, kuna vahe seisab rohkem väljendusis ja evangeeliumide lugejate eeldusis.

Nõnda väites jääb ometigi üle küsimus: miks tarvitab siis Matteuse evangelist 4 resp. 3 korda erinevat mõistet *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*? Evangelistil peab olema eripõhjus selle mõiste tarvitamiseks.

Esimene koht esineb Matt. 12, 28: *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*<sup>58)</sup>: siin tarvitab evangelist allikalist väljendit. Kahtlemata oleks ta asendanud selle mõistega *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, kui kontekst seda oleks lubanud. Põhimõtteliselt tarvitab Matteus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* kuningriigi kohta, mille ligiolu kuulutas Kristus ja mis algas Inimese Poja tulekuga pilvedel. Allikas leiab evangelist aga väljendi *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ja et jumalariik siin pole sama kui Matt.

asendab Matteus 5 korda väljendiga *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, 8 korda parafraseerib ta seda ja 1 kord, nimelt Mark. 10, 25; vrd. Matt. 19, 24, on käsikirjus säilinud mõlemad vormid, kusjuures vanemad käsikirjad tarvitavad *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Mõiste *ἡ βασιλεία* esineb Matt. 4, 23; 8, 12; 9, 35; 13, 19; *ἡ βασιλεία αὐτοῦ* — Matt. 6, 33; 13, 41; 16, 28; *ἡ βασιλεία σου* — Matt. 6, 10; 20, 21; *ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* — Matt. 13, 43; *ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς μου* — Matt. 26, 29 ja veel 8 korda komplitseeritud vormes. Vrd. The International Critical and Exegetical Commentary of St. Matthews, lk. LXVI j.

<sup>57)</sup> Dalman, lk. 75.

<sup>58)</sup> Matt. 12, 28; vrd. Luuk. 11, 20; viimane tuleb veel rohkem vastu Vana Testamendi poetilisele vormile, sest algab *εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ*... Vrd. Joh. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments I, 1917, lk. 316.

8, 11; 13, 45, siis jätab ta allika muutmata, et ühtlasi tähendada mõttelist vahet jumalariigi mõistes, nagu see esineb Matt. 12, 28, ja taevariigi mõistes, nagu see esineb mujal evangeeliumis.

Teine koht on Matt. 21, 31: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*; seegi seisab arvatavasti ühenduses allikaga. Siin oleks võimalik olnud ümberasendus, kuid see oleks siiski andnud uue mõtte, evangelist on aga ustav allikale. Tal oli selge, et mida see koht ka tähendaks, ometigi eristub ta sisuliselt evangeeliumis senini tarvitatud kohist, ja uue mõiste allakriipsutamiseks jätab ta puutumata *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

Kolmas koht, Matt. 21, 43: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθναι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς*, on redaktoorne; ent miks ei tarvita siis siin evangelist *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*? Tuleb analüüsida konteksti, kus salmes 23—33 Jeesus viib kitsikusse variserid, kes sugugi pole kuulnud Jumala saadikuid ja on nõus surmama Messia; seepärast võetakse neilt ära kuningriik (viinamägi) ja antakse teistele. Ka salmid 41—42 väljendavad sama mõtet, kuid teise pildina: kivi, mille Iisraeli hooneehitajad, n. o. Juuda võimukandjad, kõrvale on heitnud, saab teise ehitise nurgakiviks; nii peab Iisraeli rahvuselu ülesehitamine ruumi andma teisele ehitusele ja nimelt Matt. 16, 18: *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν—τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Viinamägi peab juutidelt ära võetama, ja nüüd on evangelistil tarvis uut väljendit. Muidugi tahab ta väljendada juuda Jumala ilmutusele privilegeeritud seisukorda, mida rabiini kool väljendas „taeva valitsemisega“, sest kui üks pagan ristiti proselüüdiks ja istutati juuda privilegeeritud rahva liikmeks, siis öeldi, et ta on vastu võetud Jumala osadusse. Et aga evangeeliumis senini *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oli rohkem tarvitusel eshatoloogilises mõttes, mis algab Inimese Poja tulemisega, siis ei sobi see siia, sest see pole kunagi kuulunud juudalastele ja siis ei saa seda neilt ka ära võtta. Väljend *ἡ βασιλεία* oleks tähendanud ainult maist poliitilist võimu, kuna aga *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* tähendab Jumala valitsemist, Jumala ilmutuse kokkuvõtet, mis võib ühelt rahvuselt üle kanduda teisele. Igatahes on evangelist tahtnud eristada seda kohta teistest <sup>59)</sup>.

Ülejäänud kohas, Matt. 19, 24, tarvitavad *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* käsikirjad  $\aleph$  ja B, kuna Matt. 6, 33 needki käsikirjad lisandi *τοῦ θεοῦ* ära jätavad.

<sup>59)</sup> Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. I, lk. 351 j.

Nii näeme, et neil kohil on oma eksegeetiline alus, miks evangelist tarvitab *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Sama, mida tähendasime varemalt, konstateerime ka siin, et מלכות suhtes Jumalale tähendab „valitsust“ ja mitte „riiki“. Aga Jumala valitsemise kujutus on rohkem ideaalne, ja et elus on palju sellega ühendamatut, siis omandab see juba varakult eshatoloogilise joone <sup>60)</sup>, mis seatakse ühendusse tuleva kuninga kui Messia ilmumisega <sup>61)</sup>. Sama ajalooliselt tingitud eshatoloogiline joon kantakse ka üle Matteuse evangeeliumi, mille järgi Jeesus asub kuninglikul joonel <sup>62)</sup>; temas restaureerus Taaveti suguvõsa valitsus; ent isegi rohkem, sest ta on nimetatud Kristuseks <sup>63)</sup>. Ta on sündinud Juuda rahva kuningas <sup>64)</sup>. Kuningana sõidab ta ka Jeruusalemma <sup>65)</sup>, kui kuningas kannatab ta <sup>66)</sup> ja kuningana istub ta aujärje peal ning mõistab kohut kõige rahva üle <sup>67)</sup>.

Nagu käsiteldust näeme, on Jeesuse õpetuse sisuks kuulutus jumalariigist — taevariigist. Ta vihjab selle ligiolekule <sup>68)</sup> ja soovib, et tema jüngrid ka sama teeksid <sup>69)</sup> omas kuulutuses, sest see on armuõpetus ja rõõmusõnum <sup>70)</sup>. Nende väljendite eshatoloogilist mõtet on püütud nõrgestada; nimelt üteldakse, et Jeesuse ülestumismõttes oli jumalariik tuleviku suurus, kuna aga kristlastele esineb see olevikus. Seesugune terav ajaline vahetegemine pole õigustatud, küll aga jumalariigi projitseerimine aega, nagu see esineb ka mäejutluses. Jeesus kiidab õndsaks vaimus vaeseid ja õiguse ning tõe järele janunejaid, sest neile kuulub taevariik, samuti nagu kurbadele, tasastele ja neile, kes puhtad südamest, kuuluvad trööst, maa pärimine ja Jumala nägemine. Ka üliras õpetab Jeesus jüngrid paluma *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* <sup>71)</sup>, kus siis sünnib Isa tahtmine taevas ja maa peal; aga see ei reali-

<sup>60)</sup> Paul Wernle, Die Reichgotteshoffnungen, lk. 10.

<sup>61)</sup> Ps. 103, 19; Taan. 4, 34.

<sup>62)</sup> Matt. 1, 1—16.

<sup>63)</sup> Matt. 1, 16.

<sup>64)</sup> Matt. 2, 2.

<sup>65)</sup> Matt. 21, 5.

<sup>66)</sup> Matt. 27, 11. 29.

<sup>67)</sup> Matt. 25, 34. 40.

<sup>68)</sup> Matt. 4, 17.

<sup>69)</sup> Matt. 10, 7.

<sup>70)</sup> Matt. 4, 23; 9, 35.

<sup>71)</sup> Matt. 6, 10.

seeru Messia eluajal, vaid alles pärast tema surma, mis on tarvilik aste jumaliku eesmärgi teostamisel <sup>72)</sup> — ja siis tuleb ta Inimese Pojana omas kuningriigis <sup>73)</sup>. Eel käivad rasked katsumised <sup>74)</sup> ja Jeruusalemma langus <sup>75)</sup>, kuid kõik sünnib selle generatsiooni päevil <sup>76)</sup>, milleks aga Jumal üksi teab täpse aja ja tunni <sup>77)</sup>, ja selle tulemiseni peab kuulutatama armuõpetust kõigile rahvaile <sup>78)</sup>, aga aeg selleks on kiire <sup>79)</sup>.

Jumalariiki saamise paralleeliks on elu sisse minemine <sup>80)</sup>, *εις τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν*, milline põhiheli on hellenistlik. Kuningriigi algust nimetatakse ka taassünniks <sup>81)</sup>, *παλιγγενεσία*, mil apostlid istuvad 12 aujärje peal ja mõistavad kohut 12 suguharu üle. Ainult need, kelle õigus on kõrgem variseride ja kirjatundjate omast, kes on puhtad südamest, keda taga kiusatakse õiguse pärast, pääsevad taevariiki. Eriti raske on rikastel sissepääs <sup>82)</sup>, sest varandus takistab puhast südant, kuid kes teevad Isa tahtmise järgi ja kellel on lapselik iseloom <sup>83)</sup>, pääsevad sisse. Raske on sissepääs ka kirjatundjail ja variserel <sup>84)</sup>, kuna aga tõlnereid eelistatakse <sup>85)</sup>.

Kristuse jüngreilt nõutakse jumalariigi pärast loobumist maistest varast <sup>86)</sup>, isegi elu ohvrimest, kui see on vajalik <sup>87)</sup>, mõnedelt isegi abielust loobumist <sup>88)</sup>, aga üldine on nõue: *ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* <sup>89)</sup>. Selle lause *ζητείτε* seisab ühenduses eelmise lause sõnaga *ἐπιζητοῦσιν* <sup>90)</sup>, seega

<sup>72)</sup> Driver, Christology, lk. 64.

<sup>73)</sup> Matt. 16, 28.

<sup>74)</sup> Matt. 24, 29.

<sup>75)</sup> Matt. 24, 15. 16.

<sup>76)</sup> Matt. 24, 34; vrd. Matt. 16, 28.

<sup>77)</sup> Matt. 24, 36.

<sup>78)</sup> Matt. 24, 14; 28, 19.

<sup>79)</sup> Matt. 10, 23.

<sup>80)</sup> Matt. 19, 17.

<sup>81)</sup> Matt. 19, 28.

<sup>82)</sup> Matt. 19, 23. 24.

<sup>83)</sup> Matt. 18, 3; 19, 14.

<sup>84)</sup> Matt. 21, 43.

<sup>85)</sup> Matt. 21, 31.

<sup>86)</sup> Matt. 19, 29.

<sup>87)</sup> Matt. 16, 24. 25.

<sup>88)</sup> Matt. 19, 12.

<sup>89)</sup> Matt. 6, 33.

<sup>90)</sup> Matt. 6, 32.

on mõtteks: püüdke jumalariiki kätte saada, täitke selleks nõutavat õigust. Samas mõttes tõlgendab nimetatud ütlust ka Luukas, kes selle asetab paruusia kõnesse. Nii on mäejutluses rohkem tegemist projitseeritava jumalariigi mõistega kui terava eristamisega apokalüptilises mõttes Kristuse ja jumalariigi vahel.

Esitatud kohad Matteuse evangeeliumist rõhutavad jumalariigi tuleviku aspekti; ent nende kõrval ei tohi alahinnata teisi kohti, mis käsitlevad jumalariigi olevikku. Juba evangeeliumi lõppsõnade järgi <sup>91)</sup> on Ülestõusnul meelevald Jumalalt endalt ja ta tahab kõiki rahvaid oma jüngreiks teha. Ta töötab olla meie juures kuni maailma otsani. Eriti raskeks kohaks ses mõttes on Matt. 11, 12. 13: ἀπό δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν. Tuleb silmas pidada konteksti; salm 9. ja 10. järgi on Johannes rohkem kui prohvet, ta on jumalik käskjalg, kes Messiale teed valmistama tulnud, kuna salm 11 lõpeb piiritlusega, et ta on väiksem taevariigis. Nii on siin Johannes Eelias redivivus <sup>92)</sup>. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν on siin oleviku suurus (ἄρτι). Selgem on see mõiste Matt. 12, 28, kus demonite langus ei vihja üksi jumalariigi ligiolekule, vaid (ἄρα) toob tõelise jumalariigi. Siit võib tõmmata paralleeli ka <sup>93)</sup> apostlite tegevusele, kes kuulutavad evangeeliumi, ravivad haigeid, äratavad surnuid, parandavad pidalitõbe ja ajavad kurje vaimu välja. Kas ei too nad seega juba jumalariiki? Samuti ka Ristija Johannese jüngrite küsimuse peale räägib Jeesus rahvale sama Messia-riigi omadusi <sup>94)</sup>. Tundub, et evangelist on kirjutanud peatükid 8 ja 9, mis käsitlevad Jeesuse imetegusid, just jumalariigi oleviku aspektis; ses mõttes tuleb mõista ka väljendeid βιάζεται ja βιασται ἀρπάζουσιν. Ristija Johannes kuulutas jumalariigi ligiolu, Jeesus ja apostlid kandsid seda kuulutust edasi, kuid viimastel pole ta ainult ennustus, kuigi küll ka seda, vaid nad toovad ligi juba Messia-riiki imetegude läbi ja just sellepärast käiakse vägisi peale ja kistakse jumalariiki enda poole ἕως ἄρτι.

Puudutame veel eshatoloogilist peatükki, Matt. 13, kus on

<sup>91)</sup> Matt. 28, 18—20.

<sup>92)</sup> Driver, Christology, lk. 32.

<sup>93)</sup> Matt. 10, 7.

<sup>94)</sup> Matt. 11, 5.

antud 7 tähendamissõna taevariigist, et selgitada selle olu <sup>95)</sup>. Need tähendamissõnad on Jeesuse poolt räägitud näidetena, ja sellepärast ei ole õigustust neist dedutseerida mingisugust jumalariigi definitsiooni, vaid neid tuleb vaadelda kui illustratsioone. Mõnedes neis tähendamissõnuses on taevariik abstraktne printsiip, Jumala valitsus, ekvivalentne Jumala tahtega, kuna ta teistes vihib ligidat ühendust kirikuga, kristliku ühiskonnaga, kultuurühikutega, kus maksavad Jumala valitsemise printsiibid. Üldiselt on aga nende tähendamissõnade iselaad apokalüptiline.

"Οτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν" <sup>96)</sup> siis küsime: mis on need müsteeriumid evangelistile? ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ἄλλα ὅτι ἀκούουσιν, sest paljud prohvetid ja õiged on tahtnud näha, mida teie näete, ja kuulda, mida teie kuulete, ja ei ole seda mitte kuulnud. Sisuliselt vaadatult haaravad siin-nimetatud „nägema“ ja „kuulma“ tagasi Jeesuse vastusele Johannese jüngritele <sup>97)</sup>, kus ta räägib imejõududest. Tähendamissõna tõlgendamisel avab seda aga evangelist, kui ta räägib ὁ λόγος τῆς βασιλείας <sup>98)</sup>. Nii pole müsteerium midagi muud kui tähendamissõna peidetud mõte, mis ühel või teisel joonel tõlgendab jumalariiki.

Esimese tähendamissõna <sup>99)</sup> tõlgendamisel on jumalariigi müsteeriumiks, kuidas ὁ λόγος τῆς βασιλείας mõjub erinevaise inimestüüpidesse. Rahvahulk kuuleb tähendamissõna külvajast, seemnest ja ka tagajärgedest, kuna ainult jüngrid tohivad teada seda müsteeriumi. Jeesuse kuulajaskond ootas prohvetlikul alusel Messia-riigi peatset ilmumist ja Jeesus näitab siin, et see ei tule mitte välise võimuga, vaid Jumala sõna lihtsa kuulutamisega, mille eelduseks on vastuvõtlik inimese süda.

Järgnevais tähendamis-sõnuses määrab juba sissejuhatav lause ära: ὁμοίωθῆ ἐκ ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, kust tuleb otsida jumalariigi müsteeriume.

Tähendamissõnas umbrohuist ja nisust <sup>100)</sup> peab Maurice <sup>101)</sup>

<sup>95)</sup> J. Schäfer, Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn, 1897, lk. 90—282.

<sup>96)</sup> Matt. 13, 11.

<sup>97)</sup> Matt. 11, 4. 5.

<sup>98)</sup> Matt. 13, 19.

<sup>99)</sup> Matt. 13, 3—23.

<sup>100)</sup> Matt. 13, 24—30; 36—43.

<sup>101)</sup> Maurice II, lk. 161.

perioodi Kristuse külvamise ja inglite kogumise vahel Kristuse riigiks. Maailm selle perioodi keskel on võrreldud põlluga, kuhu Inimese Poeg ja ta vaenlane külvasid head ja kurja, mille all ei tule mõista omadusi, vaid isikuid<sup>102)</sup>, ja ainult kuningriigi ja tige da lapsi. Koos kasvavad viimased üles Inimese Poja riigis kuni viimse kohtupäevani, mil neid eristatakse, et heita ühed tulesse ahju, teised aga määrata Isa kuningriiki. Siin kriipsutame jälle alla Kristuse aja iseloomustavat joont, nagu Paulusegi puhul, et Kristuse idud maailmas levivad ja viimisel kohtupäeval võidavad. Vahe aga Pauluse ja Matteuse vahel peitub selles, et esimesel juhib kõike Ülestõusnu, viimasel aga maa peal rändav Inimese Poeg. Sama mõte kordub ka tähendamissõnas kuninglikust pulmast<sup>103)</sup>, aga seal ei ole nii teravasti eristatud provisoorne ja definitiivne riik. Matteus püüab ületada juuda vaatemaailma vastuolu materiaalse ja apokalüptilise tuleva maailma vahel, kuid ei samasta täiesti ekkleesiat ja jumalariiki, küll aga ütleb ta, et ekkleesia käes on taevariigi võtmed, mis laseb oletada sidet nende kahe suuruse vahel. Siin aga esineb jälle vahe Pauluse vaadete-ga, kes vaatleb jumalariiki kui õigust, rahu ja rõõmu Pühas Vaimus, kuna Matteus rõhutab rohkem õiguslik-poliitilist joont. Vahe tuleb sellest, et evangelist, kes kirjutas juudakristlasile, seisis nende õiguslikule usuvaatele ligemal kui paganate apostel Paulus.

Tähendamissõnad sinepi-ivast<sup>104)</sup> ja haputaignast<sup>105)</sup> on evangelist muutmatult edasi andnud. Nende mõte on ühine; esimese juures rõhutatakse, kuidas väikesest algest ootamata suurus nähtavale võib tõusta, kuna teise juures rõhk langeb sellele, kuidas väikesel põhjusel võivad olla suured tagajärjed. Samad omadused rakendab evangelist taevariigile<sup>106)</sup>.

Tähendamissõnad varandusest põllul<sup>107)</sup> ja kallist pärlist<sup>108)</sup> suhtuvad ajaküsimusse täiesti neutraalselt, sest otsimisest ja leidmisest ei tohi me aega järeldada. Aabrami suguvõsast pärit olevaile juutidele tahab Jeesus ütelda, et Messia-riik on niivõrt suure

<sup>102)</sup> Joh. Weiss I, lk. 322 j.

<sup>103)</sup> Matt. 22, 2—14.

<sup>104)</sup> Matt. 13, 31. 32.

<sup>105)</sup> Matt. 13, 33.

<sup>106)</sup> Joh. Weiss I, lk. 322 j.

<sup>107)</sup> Matt. 13, 44.

<sup>108)</sup> Matt. 13, 45. 46.

väärtusega, et tuleb kõigea riskerida, enne kui see kätte saadakse. Kui vaimset hüvet võib taevariiki omada ainult alandlikus usus ja enesesalgamises.

Viimane tähendamissõna taevariigist — kõiksuguseist kaladest <sup>109)</sup> — asetab meid aegade lõppu. Kristus tahab ühenduses taevariigiga jüngreile meelde tuletada nende ülesannet, et nad on inimestepüüdjad, ja tahab jüngreid julgustada, et kuigi nad püüavad ka väärtusetuid liikmeid, nad oma tööd peavad jätkama, sest eristamine sünnib alles maailma aja lõpetamisel.

Sissejuhatav lause *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* <sup>110)</sup> esineb peale peatükk 13. Matteusel veel 4 korda — ja nimelt Matt. 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1, kus iga kord räägitakse taevariigi müsteeriumidest. Selleks müsteeriumiks on tähendamissõnas kümnest neitsist paruusia äkilisus ja kohustus valmis olla, tähendamissõnas kuninglikest pulmist paganate kutsumine Iisraeli asemel, kuid ka kohustus ette valmistuda taevariigile; tähendamissõnas töölised viinamäel, esimeste ja viimaste samastamine tasu küsimuses ja tähendamissõnas kavalast sulasest, piiritu Jumala armastus, mis kohustab ligimese andestamisele.

Nii võime ütelda, et Matteus tunnustab puhtakujuliselt eshatoloogilist jumalariigi ideed seoses Kristuse ettevalmistava ajaga. Jumalariigi mõistet asendab taevariik, milline vahetegemine on rohkem keeleline kui sisuline. Evangelist tarvitab mõistet taevariik lugejaskonna eeldustes, sest juudakristlased samastasid taevast Jumalaga.

**M a r k u s.** Nagu eespool tähendatud, ei tule ütlus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Markuse evangeeliumis üldse ette, küll esineb aga mõiste *ἡ βασιλεία* 18 korda ja sellest 14 korda *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* <sup>110a)</sup>. Osa neid kohti oleme vaadelnud ühenduses Matteuse paralleelkohadega.

<sup>109)</sup> Matt. 13, 47—50.

<sup>110)</sup> Väljend *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* tuleb Matteuse evangeeliumis üksi leiduvais ütlusis 17 korda ette, mis tõenäitlikult ulatuvad tagasi Q-le: Matt. 5, 10, 19 (2), 20; 13, 24, 44, 45, 47, 52; 16, 19; 18, 3, 4, 23; 19, 12; 20, 1; 22, 2; 25, 1. Peale selle esineb 8 korda väljendeis, mis paralleelsed Luukaga, kuid leiduvad ka Q-s: Matt. 5, 3; 7, 21; 10, 7; 11, 11, 12; 13, 33; 18, 3; 23, 13. Siis veel Matt. 8, 2; 13, 38 *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*, Matt. 13, 41 *τῆς βασιλείας αὐτοῦ*, Matt. 25, 34 *ὑμῶν βασιλείαν* ja Matt. 6, 33 *τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*.

<sup>110a)</sup> M o u l t o n, Concordance to the Greek Testament, lk. 141—145: Mark. 1, 15; 4, 11, 26, 30; 9, 1, 47; 10, 14, 15, 23, 25; 12, 34; 14, 25 ja 15, 43.

Jumalariigi idee ei ole Markuse evangeeliumis nii esiletungiv kui Matteuse omas. Ta ei sea enesele ülesandeks pakkuda õpetust jumalariigist, selle olust ja tulemisest, samuti nagu Pauluski; küll aga eeldab ta lugejates selle mõiste sisu. Ta teema on kristoloogiline, jutustada Jumalapojust, kes äkki üles astub, kurje vaime taltsutab, loodust valitseb, vaenlasi võidab ja surmast läbi ülestõusmisele vastu läheb. Ristija Johannes ei astu üles jumalariigi kuulutajana, küll on tal aga Jeesuse enese õpetus kokku võetud lausesse *ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* <sup>111</sup>).

Ka siin on formaalne külg muutunud, võrreldes Matteuse ja Luukaga; see aga ei muuda sisulist joont, vaid väljendab täiel määral Kristuse esialgse kuulutuse sisu <sup>112</sup>). Uuena tuleb juurde, et uskumine rõõmusõnumisse on kõrvutatud jumalariigi kättesaamisega. Jääb küsimus: kas *εὐαγγελίζεσθαι* ulatub tagasi Jeesusele endale või evangelist Markusele? D a l m a n <sup>113</sup>) väidab, et see on päritud jüngritelt, ja toob ette järgmised argumentid: 1) kus see sõna on ühenduses jumalariigiga, puudub ta paralleelides <sup>114</sup>), 2) arameakeelne bassar ei pruugi tähendada alati rõõmusõnumit ja 3) Jumala valitsemine on küll sõnumi sisuks, mis aga alati ei tarvitse olla rõõmusõnum. Need väited ei põhjusta aga veel, et Jeesus ei võinud seda ütelda. Ta väidab lihtsalt fakti, et oodatud kuningriik on ligidal, kuna ta siin veel ei analüüsi eristuvusi, mis tulevad nähtavale Kristuse ja juudlaste kuningriigi vahel. Jeesus tahab teed valmistada jumalariigile ja kutsub selle meelega parandamisele ja armuõpetuse uskumisele.

Jääb üle küsimus jumalariigi alguse kohta, kus Jumala Poeg tõi selle oma tulemisega või rajab selle alles oma ilmumisega Isa au seest <sup>115</sup>). Evangelist otseselt seda küsimust ei vasta, vaid mainib ainult *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, jättes kõrvale Jeesuse tähtsuse jumalariigi tulemisel. Markuse spetsiifiliseks jooneks on Kristuse imeteod; seepärast esineb ta siin rohkem ka imetegiiana. Juba esimesel päeval Kapernaumas ütleb roojane

<sup>111</sup>) Mark. 1, 15.

<sup>112</sup>) E. A. J. R a w l i n s o n, The Gospel According to St. Marc, lk. 13.

<sup>113</sup>) D a l m a n, lk. 84.

<sup>114</sup>) Luuk. 4, 43 vrd. Mark. 1, 38; Luuk. 16, 16 vrd. Matt. 11, 12; Matt. 24, 14 vrd. Mark. 13, 10; Mark. 1, 15 vrd. Matt. 4, 17.

<sup>115</sup>) Mark. 8, 38.

vaim, et Jeesus on tulnud neid ära hävitama, ja nimetab Jeesust  $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>116</sup>). Jeesus annab ka mõista, et kui see etteheide õige oleks, et tema kurje vaime Peeltsebubi abil välja ajab, siis oleks Saatana riigil juba ots käes<sup>117</sup>). Markuse evangeeliumis puudub ütlus, mis leidub paralleelides:  $\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\gamma\omicron \acute{\epsilon}\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega \tau\acute{\alpha} \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha, \acute{\alpha}\rho\alpha \acute{\epsilon}\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu \acute{\epsilon}\phi' \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma \eta \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>118</sup>). Paralleelides on just see koht Jeesuse ütlusele ( $\acute{\eta}\gamma\gamma\iota\kappa\epsilon\nu$ ) võimsaks täidumiseks ( $\acute{\epsilon}\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ ). Markus ei rõhuta seda, sest nagu tähendatud, eeldab tema kõikidel jumalariigi küsimuses selget seisukohta, ja ta seab oma ülesande kristoloogilisest vaatekohast. Nii ei vasta ka Markus otseselt jumalariigi algust, jättes selgitamata, kas see on seotud Jeesuse ilmumisega või tema taastumisega, küll aga tähendab ta, samuti nagu Jeesus Johannese jüngritele: vaadake ja kuulake, kuulake isegi roojaseid vaime.

Rohkem tähelepanu jumalariigile pühendab Markus neljandas peatükis, kus ta esitab tähendamissõnu jumalariigist. Mark. 4, 11 järgi on jüngritele teada antud jumalariigi salajased asjad ( $\tau\omicron \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ ), mida Jeesus neile tahab avastada tähendamissõnade kaudu<sup>119</sup>), et selgitada nende varal jumalariigi olu. Tuleb küsida: mil määral on jumalariigi tulemine ainult Jumala töö, ja kas see protsess, millega Jumal üles ehitab oma riigi, on graduaalne?

Prof. E. J. Rawlinson<sup>120</sup>) tähendab, et paljud kommentaatorid leiavad Mark. 4, 28 pea-idee kasvamisest ja graduaalsuses, et Jeesus on siin õpetanud jumalariigi tulemist historilise evolutsionismina, milline tõlgendamine tema arvates pole muuks millekski kui veeks modernse evolutsiooni veskile. Joh. Weiss<sup>121</sup>) tähendab, et peamõte peitub selles, mida külvaaja võib teha ja mida mitte. Nagu külvaaja külvab ja siis ootab, nii ka Jeesus täidab Isa tahtmist, kuulutades jumalariiki, kogudes jüngreid, ravidest haigeid; tema ei saa lähedale tuua jumalariiki, nagu külvaaja mitte lõikust, vaid kõik see oleneb Jumala kõikvõimsast tahtest.

<sup>116</sup>) Mark. 1, 23. 24.

<sup>117</sup>) Mark. 3, 26.

<sup>118</sup>) Matt. 12, 28; vrd. Luuk. 11, 20.

<sup>119</sup>) Mark. 4, 26. 30.

<sup>120</sup>) E. A. J. Rawlinson, The Gospel According to St. Marc, lk. 43.

<sup>121</sup>) Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. I, lk. 115.

Nii õpime jumalariigi tähendamissõnust, et Jeesus Kristus ei vaadanud jumalariigi arenemisele kui inimeste kätetööle, aga ka mitte kui omale tööle, vaid ainuüksi kui Jumala tööle ja Jumala pühale kingile. See aga ei võta inimestelt vastutustunnet, see ei tohi teha inimesi ükskõikseks jumalariigi asjule, vaid just vastupidi — peab kasvatama nii indiviidis kui sotsiaalses kultuurühendises seesmist valmisolekut<sup>122)</sup>, sest jumalariik tuleb *ἐν δυνάμει*<sup>123)</sup>. Joh. Weiss'i<sup>124)</sup> arvates asub evangelist seisukohal, et kristlikus koguduses, kus valitseb Ülestõusnud Issand, on tõeks saanud osa Jumala valitsemisest, kuid veel pole Jumal kõik kõiges, pole veel Saatana võim lõplikult murtud, vaid see sünnib alles Inimese Poja ilmumisel. Wernle<sup>125)</sup> peab seda liiga kunstlikuks ja tuletab Mark. 9, Mark. 8, 38-ast, kus räägitakse Inimese Poja tulemisest Isa au sees pühade inglitega, ja nõnda langevad siis ühte jumalariik ja parusia.

Markus kõrvutab samas peatükis ka jumalariiki ja elluminekut (*εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν*)<sup>126)</sup> vastandina põrgutulle heitmisele. Sama mõte kordub Mark. 10, 15. 23. 24, kus uue sünonüümina tuuakse igavese elu pärimine ja õndsakssamine<sup>127)</sup>. Jumalariigi õigeks vastuvõtmiseks tarvitab Markus pilti lapsest, kelles nähtavale tuleb sõnakuulmine ja alistumine Isa tahtele<sup>128)</sup>. Samuti pole ka kirjatundja, kes seab Jumala ja ligimese armastust üle rituaalsete ohvritalituste, mitte kaugel jumalariigist. Sebedeuse poegade palve rahuldamise, istuda jumalariigis paremal ja pahemal käel, jätab Jeesus Jumala hooleks<sup>129)</sup>. Jumalagajätte-sõnad pärast püha õhtusööma<sup>130)</sup> sisaldavad ühelt poolt kurbust, tugevat surma eeltunnet, kuid selle surmateadvuse kõrval on tugevaks ning kindlaks veendeks rõõm, et jumalariik tuleb siiski, kuigi tema enne peab lahkuma, kui tõotus täidub: ta vaatab vastu uuele vaimsele ühendisele ja seepärast on iga kristlane, nagu Joosep Arimaatiast, *προσδεχόμενος τὴν*

<sup>122)</sup> M. Spencer, Social Discipline in the Christian Community, lk. 26.

<sup>123)</sup> Mark. 9, 1.

<sup>124)</sup> Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. I, lk. 153.

<sup>125)</sup> Wernle, Die Reichgotteshoffnungen, lk. 38.

<sup>126)</sup> Mark. 9, 47; vrd. Mark. 9, 43. 45.

<sup>127)</sup> Mark. 10, 17. 26.

<sup>128)</sup> Mark. 10, 14. 15; vrd. Gould, St. Marc, lk. 188.

<sup>129)</sup> Mark. 10, 40.

<sup>130)</sup> Mark. 14, 25.

*βασιλειαν τοῦ θεοῦ* <sup>131</sup>). Lõpuks veel koht Jeruusalemma sissesõidust, kus juudid ootasid Messia-riigi rajamist ja tervitasid Jeesust kui Messiasit. Üksnes Markus tarvitab siin väljendist *ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ* ja seda sellepärast, et siin pole midagi ühist Jeesuse poolt kuulutatud jumalariigiga, vaid ainult juuda rahvuse ootusega, mida Jeesus vihjega enda surmale ja templi ärahävitamisele ning uuesti ülesehitamisele täielikult eitas <sup>132</sup>).

Kokku võttes tuleb tähendada, et Markuse evangeeliumi jumalariik on ühelt poolt Jumala kingitus inimestele ja teiselt poolt on ta teatud sfäär, kuhu inimene selle kingituse vastuvõtmisega astub <sup>133</sup>). Jumalariik on tähtsam kui inimeselu maised aarded, tähtsam kui isegi inimese ihu liikmed, sest kui need pahanduseks on, siis tuleb neid ohverdada jumalariigi pärast <sup>134</sup>). Jumalariik on Markusele esmajoones eshatoloogiline suurus ja ta tulemine on seoses viimse kohtupäevaga.

**Luukas.** Viimases sünoptilises evangeeliumis esineb *ἡ βασιλεία* 45 korda, ja sellest on *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* 32 korda, nimelt Luuk. 4, 43; 6, 20; 7, 28; 8, 1. 10; 9, 2. 11. 27. 60. 62; 10, 9. 11; 11, 20; 13, 18. 20. 28. 29; 14, 15; 16, 16; 17, 20 (2). 21; 18, 16. 17. 24. 25. 29; 19, 11; 21, 31; 22, 16. 18; 23, 51 <sup>135</sup>).

Matteuse ja Luuka ühiseks allikaks on Q, mida nad käsitlevad mõlemad oma vaatevinklist. Matteus kirjutas oma evangeeliumi juudakristlastele ja pidas selle tõttu eriti silmas Moosese käskle, kontrasti legaalse ja tõelise õiguse vahel; et Luukas aga kirjutas pagankristlastele, siis jättis ta suure osa Moosese käskudest eemale ja käsitles tõelist õigust armastusena <sup>136</sup>).

Üldiselt võib ütelda, et jumalariigi idee on Luuka evangeeliumi tsentraalseid mõtteid. Vana Testamendi teokraatlik vaade, Jumal on kuningas, läbib evangeeliumi. Jumala valitsemine astub

<sup>131</sup>) Mark. 15, 43.

<sup>132</sup>) Gould, lk. 209; vt. Mark. 11, 10.

<sup>133</sup>) Charles, lk. 321: „Sissepääs tuleviku jumalariiki on sõltuv inimese õigest vahekorra oleviku jumalariigiga.“

<sup>134</sup>) Mark. 9, 43 jj.

Jumalariigi mõiste esineb Markuse evangeeliumis veel järgmistes kohtades: Mark. 3, 24 — *βασιλεία εκείνη*; Mark. 6, 23 — *ἕως ἡμῶν τῆς βασιλείας μου*; Mark. 11, 10 — *ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ*; Mark. 13, 8 — *βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν*.

<sup>135</sup>) Moulton, Concordance, lk. 142.

<sup>136</sup>) B. S. Easton, The Gospel According to St. Luke, lk. 12.

kord praeguste maiste kuningriikide valitsemise asemele. Kõik vagad, kes esinevad, ootavad Iisraeli tröösti, Jeruusalemma vabanemist. Ingel Kaabriel kuulutab Messia tulemist, kes valitseb üle Jaakobi soo ja kelle valitsusel pole lõppu. Ühenduses Ap. t. 1, 6 — *κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθίστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ* — on selge, et ka Jeesuse järele see riik jääb seisma tulevikukski, kuna aga väljend igavene valitsus esineb ses mõttes, et Kristuse valitsemine siirdub kord Jumala valitsemisele <sup>137)</sup>.

Esmakordselt tarvitab Luukas *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* alles Luuk. 4, 43, kus Jeesus vastab rahvale, et ta on läkitatud seks, et peab armuõpetust kuulutama jumalariigist ka muile linnadele. See ütlus kordub paljudes kohtades Luuka evangeeliumis <sup>138)</sup> kui ka Apostlite tegude raamatus niihästi omaette <sup>139)</sup> kui ka ühenduses Jeesuse jutlusega <sup>140)</sup>. Eksegees näitab, et enamikus neis kohis on tegemist eshatoloogilise tagaseinaga, sest kuulajaile rõhutatase jumalariigi ootust, kusjuures jumalariik oma täiuses on asetatud tulevikku. Sama differentis tuleb nähtavale ka järgmises kohas; nimelt toob Luukas mõtteid Ristijast Johannesest isoleerituna (Luuk. 7, 28 ja Luuk. 16, 16), kuna Matt. 11, 11. 12 esitas neid tervikmõistena. See ümberasetus annab koguni teise mõtte, sest ütlus *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν* laseb kontekstis asendada end tuleva Messia-riigiga. Sama Matt. 11, 12 sisaldab uut, kusjuures mõiste *βιάζεται* ühendusse viiakse *εὐαγγελίζεται*'ga. Kõik see näitab ainult ühte, et evangelist Luukale suundub paruosia tulevikku ja seepärast ta ka vastavaid kohti ümber interpreteerib. Väite tõestuseks on veel see asjaolu, et Luuk. 8, kus ta jälgib Markust, toob küll lause jumalariigi müsteeriumide mõistmisest <sup>141)</sup>, kuid jätab juba ära tähendamissõna isekasvavast seemnest ja sinepi-ivast, kus paruosialootus jõuliselt lähedale tuuakse. Näiliselt toob ta need järele <sup>142)</sup>,

<sup>137)</sup> Gore, Dissertation, lk. 16; vrd. 1. Kor. 15, 24 jj.

<sup>138)</sup> Luuk. 8, 1; 16, 16 *εὐαγγελίζεσθαι*; Luuk. 9, 2 *κηρύσσειν*; Luuk. 9, 11 *λαλεῖν περὶ*; Luuk. 9, 60 *διαγγέλλειν*.

<sup>139)</sup> Ap. t. 1, 3 *λέγειν περὶ*; Ap. t. 19, 8 *διαμαρτύρεσθαι καὶ πείθειν*; Ap. t. 20, 25 *κηρύσσειν*.

<sup>140)</sup> Ap. t. 8, 12 *εὐαγγελίζεσθαι περὶ τῆς βασ. τ. θ. καὶ ὀνόματος Ἰησοῦ*; Ap. t. 28, 23 *διαμαρτύρεσθαι τὴν βασ. τ. θεοῦ καὶ πείθειν τε αὐτοὺς περὶ τ. Ἰησοῦ*; Ap. t. 28, 31 *κηρύσσειν τὴν βασ. τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

<sup>141)</sup> Luuk. 8, 10.

<sup>142)</sup> Luuk. 13.

kuid koguni teises ühenduses. Selle peatüki sisuks pole enam jumalariik, vaid kohus, mis läheb üle meelearandamatu juuda rahva. Sellele rahvusele, kes kõik ajamärgid on jätnud kahe silma vahele, kes pole kasutanud meelearandus-aega, kuulutatakse ette, et nad peavad nägema oma esi-isasid ja prohveteid jumalariigis, endid aga seal, kus on ulumine ja hammaste kiristamine. Nende asemele tulevad paganad kõigist ilmakaartest ja istuvad jumalariigis, nii et esimesed saavad viimseiks ja viimsed esimesteks <sup>143</sup>). Jumalariik on sinepi-iva ja haputaigen, algab viimse kohtupäevaga, tuleb ka ilma iisraeli meelearanduseta, tuleb paganaile; ta haarab kõiki rahvusi, on oma olus eshatoloogiline ja ka antijudaistlik.

Tähtis, kuid väga vaieldav on Luuk. 9, 27: λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσονται θάνατον ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, kusjuures γεύσονται θάνατον on väljend, mida leiame Talmudis, mitte aga Vanas Testamendis. Sellega võib võrrelda ἰδεῖν θάνατον või θάνατον θεωρεῖν. Markusel on sellele veel lisand olemas ἐληλυθούσαν ἐν δυνάμει, kuna Matteus asendab τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Plummer'i <sup>144</sup>) arvates on siin jumalariigi sünonüümiks viimne kohus, nagu ka Matt. 25, 1, ja niipalju kui Jeruusalemma ärahävitamine tollekordses vaates tähendas ligiolevat maailma lõppu, on selles vihje paruusiale. Ka tähendab ju Jeesus ise, et inglidki taevas ega Poeg ei tea päevast ja tunnist, mil see kõik peab sündima, kui aga Isa üksi <sup>145</sup>). Nii võib siin evangelist tarvitanud olla populaarset fraasi, kuid teises mõttes. Ka tol korral oli ju veel jüngrite kujutelu osaliselt seotud juuda kuningriigi ootusega, nimelt Jeruusalemmaga; seepärast pakub Jeesus neile <sup>146</sup>) tähendamissõna rahanaeladest, „et nad Jeruusalemma ligi olid ja mõtlesid, et jumalariik varsti pidi ilmuma“. Jeesus õpetab siin jüngritele kannatlikku ootamist ja aktiivset töötamist Kristuse nimel, seni kuni ta uuesti tuleb, ja juutidele, et tuleb raske kättemaks neile, kes ära on heitnud töötatud kuningriigi.

Jeesuse tõelisest järelkäimisest leiame näiteid Luuk. 9, 57—62, kus ta kõnetab kolme, kelledest kaks tahtsid ise tema järel käia, ja

<sup>143</sup>) Luuk. 13, 28 jj.

<sup>144</sup>) Plummer, St. Luke, lk. 249 j.

<sup>145</sup>) Mark. 13, 32.

<sup>146</sup>) Luuk. 19, 11.

ühele neist kolmest ütles Jeesus: käi minu järel. Esimene on nähtavasti olnud Jeesuse vaimustatud kuulaja; et aga Jeesus oli juba teadlik oma kannatuse- ja surmateest, hoiatab ta teda. Matteus nimetab teist *ἕτερος τῶν μαθητῶν* ja Clemens Alexandrinus identifitseerib teda Viilipusega. Mõnedki teised samastamiskatsed on olemas, kuid nende tõenäosus on väga küsitav. Kolmas näide esineb üksnes Luukal ja tuleb nähtavasti eriallikast. See meenutab Eliisat ja Eliast<sup>147)</sup>. Nii on nõudeks loobumine oma tahtest Isa tahte täitmiseks ja tulipunktiks — töötamine jumalariigis.

Luukas jääb ka samale eshatoloogilisele joonele, nagu Matteus ja Markus, kuid samal ajal tungib temal esile ka teine joon, kus jumalariigi kuulutamiseiga ligidalt on seotud mõte, et rõõmusõnum jumalariigist on oleviku väärtus juba neile, kes seda taga nõuavad<sup>148)</sup>. Tähtsam neist kohtadest on Luuk. 17, 20. 21: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* — jumalariik on teie sees resp. seas, s. t. Jeesuses Kristuses ja tema tõelistes jüngrites. Kuid ka siin esineb kontrast: *ἐροῦσιν* vihjab tuleviku suurusele, *ἐστίν* aga olevikule. Wernle<sup>149)</sup> viib ka sellele kohale tuleviku aspektile, kuna Gould<sup>150)</sup> tõlgendab jumalariiki oleviku mõttes. Ta soovib tõlkida *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*<sup>151)</sup> — „teie seas“, mitte aga „teie sees“ resp. „südames“, kuna variserid esitasid Jeesusele selle küsimuse ja nende süda oli vähemalt kaugel jumalariigist.

Järgmised kohad, kus kõnet on jumalariigist, on käsitletud ühenduses eelmiste evangeeliumidega.

Luuka evangeeliumi vaateid jumalariigile kokku võttes

<sup>147)</sup> 1. Kun. 19, 20.

<sup>148)</sup> Luuk. 12, 31. 32; 16, 16; 17, 21.

<sup>149)</sup> Wernle, lk. 29 jj.

<sup>150)</sup> Gould, lk. 406. 440.

<sup>151)</sup> Plummer, *The Critical and Exegetical Commentary*, ütleb Luuk. 17, 21 kohta, et *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* tähendab, et kuni jumalariigi lõpliku tulemiseni on jumalariik teie seas, s. t. Jeesuse Kristuse isikus ja tema jüngrites.

Lemonyer tähendab Luuk. 17, 21 kohta samuti, et ei tule mõista täpselt, nagu asuks jumalariik südames, vaid inimeste ringides. Ta tähendab, et Jeesuse poolt kuulutatud kuningriik ei ole materiaalne, aga mitte ka eshatoloogiline.

Candlish tähendab Luuk. 17, 21 kohta, et siin on Jeesus väljendanud protest-seisukoha variseride vaate vastu, kellele oli jumalariik natsionaalpoliitiliseks suuruseks.

näeme, et järjest nõrgeneb vaade aegade lõpu ligiolekule, mis tingitud alg-ristikoguduse raskustest ja paruosia viibimisest. Jumalariigi ootus kantakse rohkem tulevikku ja kristlased hakkavad rõhutama elu siinseid korraldusi ning apostel Pauluse poolt rajatud kogudusis nägema esimesi jumalariigi algeid.

### c) Jumalariigi mõiste Johannese evangeeliumis.

Kui jumalariigi mõiste oli juhtivaks sünoptilises traditsioonis, siis tõmbub see tagasi Johannese evangeeliumis, kus ta esineb ainult neli korda <sup>152</sup>). Ei saa isegi neid nelja korda vaadelda kui omaette tarvitamist, vaid nad esinevad paariti perikoopides; nii jääb üle ainult Nikodeemuse <sup>153</sup>) ja Pilaatuse <sup>154</sup>) perikoop. Viimases ei esine *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, vaid ainult *ἡ βασιλεία* ja sellepärast tahetakse ka seda kohta kõrvale jätta.

Lähtume siiski viimasest, kus Jeesus Pilaatuse ees kaitseb oma kuningriiki, mis tingitud sellest, et Pilaatus küsib — kas Jeesus on Juuda rahva kuningas? See küsimus, mis on säilinud ka sünoptikuil, on kahtlemata seotud juuda poliitilise riigi-ideega ja Pilaatuse küsimuse sisuks on maine kuningriik. Ta ulatub tagasi traditsionaalsele ütlusele, et Jeesus on Juuda rahva kuningas. Jeesus oli seda juba varemini eitanud <sup>155</sup>) ja eitab seda ka Pilaatuse ees; kuid oli siiski ka rääkinud oma kuningriigist prohvet Taanieli poolt tarvitatud mõttes <sup>156</sup>). „Mina olen kuningas“ on mõeldud kõrgema vaimse kuningriigi joonel, kus „kõik, kes on

<sup>152</sup>) Joh. 3, 3, 5; 18, 36(2).

<sup>153</sup>) Joh. 3, 3: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ja Joh. 3, 5... ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Teine variant — ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν — **Σ.** A, B, Δ, N, Δ, Θ. Nii tarvitavad ka Justinus, Hippolytus, Irenäus. Tertullianus tarvitab mõlemaid vorme — in regnum caelorum (de Bapt. 13) ja in regnum Dei (de Anima 39). Ka Origenes tarvitab mõlemaid. Horti arvates on see üle kantud Matteuse evangeeliumist, kus esineb sageli fraas *εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*.

<sup>154</sup>) Joh. 18, 36: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ἄπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

<sup>155</sup>) Joh. 6, 15.

<sup>156</sup>) Taan. 2, 44; 7, 14. 27.

tões, kuulevad minu häält“<sup>157</sup>). Kristuse valitsemine sünnib Johannese järgi Isa tahte täitmiseks. Nii on Pilaatuse perikoop käesolevas analüüsis sekundaarne.

Seega jääb järele ainus koht kõneluses Nikodeemusega, kus jumalariiki *ιδεῖν* ja *εἰσελθεῖν* on käsitletud kõige kõrgema väärtusena, millest sõltub inimese hea käekäik<sup>158</sup>). Kuid ka siin on tähtis märkida, et ühenduses ei lange rõhk jumalariigi formuleerimisele, vaid jumalariiki pääsu tingimustele. On ju nii, et Johannes eeldab oma lugejail sünoptikute tundmist ja seega ühenduses jumalariigi mõiste õiget tarvitamist. Johannese evangeeliumi eesmärgiks on tuua Kristuse isik usus ligidale igale indiviidile. Ta võtab tarvitusele uue mõistete kategooria, nimelt elu resp. igavese elu kategooria, mille alged leiduvad ka juba sünoptikuis<sup>159</sup>). Charles tähendab oma töös „Eshatoloogia“<sup>160</sup>) vahet sünoptikute ja Johannese vahel järgmiselt: „Üleminek sünoptikult Johannesele on sama, mis üleminek jumalariigi evangeeliumilt elu resp. igavese elu evangeeliumile.“ Esitatud seisukohale vaidleb vastu W. Michaelis<sup>161</sup>), kes lähtub sellest, et Johannese evangeelium olevikustab sünoptikuile ja Paulusele omased eshatoloogilised mõisted, kuigi ta ise ka eshatoloogiast täielikult vaba ei ole, rääkides kohtust ja ülestõusmisest<sup>162</sup>). Uus Johannesele on olevikuga seotud kohtuotsus, mis juba on mõistetud nende üle, kes ei ole uskunud Jumala ainusündinud Poja nimesse<sup>163</sup>). Igavese elu mõiste pole Johannesel enam puhas eshatoloogia, vaid juba elus tajutav ja usus elatav õnnis elu; seepärast ei poolda tema viimast mõistet jumalariigi sünonüümina. Küll tunnustab tema, et seda sünonüümi on sünoptikud tarvitanud, kuid erilises situatsioonis, nimelt rikka noormehe küsimuses: „Mis pean ma tegema, et ma igavese elu päriksin?“<sup>164</sup>). Sama mõttesuunda sisaldab ka Nikodeemuse perikoop, kuid Johannes ei saanud tarvitada igavese elu mõistet, mis oli juba olevikustatud, ainult sellepärast tarvitab siin sõna jumalariik. Toodud vastu-

<sup>157</sup>) Joh. 18, 37.

<sup>158</sup>) Joh. 3, 3. 5.

<sup>159</sup>) Matt. 7, 14; 19, 16. 17.

<sup>160</sup>) Charles, lk. 368.

<sup>161</sup>) W. Michaelis, lk. 26 j.

<sup>162</sup>) Joh. 5, 27 j.

<sup>163</sup>) Joh. 3, 18.

<sup>164</sup>) Matt. 19, 16.

väide on rajatud jumalariigi eshatologia kaitsmisele, kuna kõrvale on jäetud seisukoht, et Johannesel ei lange tulipunkt niivõrt Kristuse jumalariigi rajamisele kui rajaja isikule; siis mitte ka jumalariigi müsteeriumile, vaid elule jumalariigis. Kristuse elus rikastab nii siis kristlane oma elu.

Sünoptikud<sup>165)</sup> tarvitavad koos sõna *ἡ ζωή* ainult 16 korda ja *ἡζωὴ αἰώνιος* 8 korda, Johannese evangeelium tarvitab üksinda *ἡ ζωή* 39 korda ja *ἡ ζωὴ αἰώνιος* 17 korda. Nii osutub see, mis polnud esile tõstetud sünoptikuis, Johannese evangeeliumis tsentrumiks. Küsimine: mida mõistab siis Johannes selle mõiste all?

Michaelise vastu võib kohe tähendada, et Johannesel peitub elu täielik ja lõplik mõiste selles, et see on igavene: „Aga see on selle tahtmine, kes mind on läkitanud, et igavene elu peab olema igäuheel, kes Poega näeb ja tema sisse usub, ja ma tahan ta üles äratada viimsel päeval“<sup>166)</sup>. See koht on selge interpretatsioonita. Ei saa aga märkimata jätta teist joont, et Kristuses toodud elu on aare igäuhele ka olevikus: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον*<sup>167)</sup>; see on aare, mida isegi surm meilt ei riisu, see pole üksi prospektiivne, vaid on reaalne, ühenduses inimese lunastamisega. Sel joonel on Jumala nägemine ekvivalentne elu ommisega.

Põhjenedes eelöeldule võib väita, et Johannese evangeelium liigub edasi kahel joonel, mille alged leiduvad sünoptikuis. Viimaseist kostis läbi joon, et keegi ei või pärida jumalariiki vaimseks muutmata, materiaalseist asjust loobumata ja Jumalale liginemata lapselikus lihtsuses ja südame puhtuses. Seda arendab Johannes edasi mõistes, kes ei ole sündinud ülevalt (*γεννηθῆναι ἄνωθεν*), resp. taassünni mõistes. Teine joon peitub Charles'i eespool-tsiteeritud ütluses: Jumalariigi evangeelium muutub elu evangeeliumiks<sup>168)</sup>.

Vaatleme lähemalt taassünni mõtet. See ei ole täiesti kristliku originaaliga, sest juba India brahmaan on kaks korda sündinud. Justinianus tarvitab ütlust ühe orja kohta, et see on

<sup>165)</sup> M o u l t o n, Concordance, lk. 422 j.

<sup>166)</sup> Joh. 6, 40.

<sup>167)</sup> Joh. 6, 47; vrd. Joh. 3, 16.

<sup>168)</sup> W e s t c o t t, The Gospel of Life, lk. 8.

*τὸ τῆς παλιγγενεσίας δίκαιον* <sup>169</sup>). Pöördepäeva hakatakse pidama uueks sünnipäevaks, eriti muutub see sagedaks nähtuseks I sajandi lõpul, kus esile tõusevad müstilised tüübid.

Jeesus avaldab näilist imestust Nikodeemuse perikoopis, et tema kui iisraeli õpetaja ei tunne taassündi. Nikodeemus kui sanhedriin teadis küll kuningriigi mõistet, mida tema ja ta kaaslased ootasid messias-poliitilisel joonel. Kuningriik oli neile veel tuleviku suurus poliitilises suunas. Nikodeemus ei olnud ette valmistatud Jeesuse ütlusele, et tema ei käi õigel teel ja et ta põhjaliku muutuseta ei või sisse pääseda jumalariiki. Ta peab enne lapseks muutuma taevase Isa ees, ta peab sündima ülevalt. Jeesus ei liigu siin müstiliste voolude vaatejoonel ega anna põhjust seda kohta sektantiliselt interpreteerida, vaid *ἄνωθεν* tähendab siin lihtsalt sündimist kõrgemasse ellu. Sündima ülevalt tähendab sündima taevast, sündima vaimust, milline mõiste on õige ligidal jumalalapse mõistele. See koht on kontekstis Q ütlusega „kui teie ei saa kui lapsukesed, siis ei või teie jumalariiki saada“ <sup>170</sup>). Sama mõiste on edasi arendatud Joh. 3, 5: *γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος*; seda on interpreteeritud ristimisega, aga ka see vajab analüüsi. Kas siin on mõeldud Johannese või Jeesuse ristimisega, see ei muuda asja; kindel on, et Jeesus rõhutab siin vaimset taassündi, milleks inimene peab sündima ülevalt; Jumal sünnitab inimeses oma lapse.

Eelnimetatud interpretatsiooni kohta, nagu asendaks ristimine taassündi, olgu veel tähendatud, et selline vaade esineb harva Uues Testamendis. Võib-olla leiame seda Peetruse kirjas <sup>171</sup>), kus üteldakse: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθορῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*, samuti ka Tiituse kirjas <sup>172</sup>): *ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Mujal Paulus ei ühenda ristimist taassünniga, küll aga Kristuse surmaga, et oleme temaga maha maetud ristimise läbi surma sisse <sup>173</sup>). Küll on aga Paulusele inimene Kristuses *καινὴ κτίσις* <sup>174</sup>), ja see mõt-

<sup>169</sup>) J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Rebirth".

<sup>170</sup>) Matt. 18, 3.

<sup>171</sup>) 1. Peetr. 1, 23.

<sup>172</sup>) Tiit. 3, 5.

<sup>173</sup>) Room. 6, 3; Kol. 2, 12.

<sup>174</sup>) 2. Kor. 5, 17.

tekäik ei ole kaugel enam kristlaste taassünnist ning ristimisest kui taassünni vormist. Seda kujutlust tarvitab sageli II ja III sajandi kirjandus ristimise illustreerimiseks. Nii tsiteerivad Joh. 3, 5 niihästi 2. Clemens'i kui karjase Hermas'e kiri. Justinus Veretunnistaja tähendab: „Me toome katehumeenid vee juurde ja pärast ristimist on nad uuesti sündinud, nagu oleme meiegi.“ Teisel kohal tähendab ta: „Kristus alustas uue aja, mis on uuesti-sünnitatud temast vee, usu ja puu läbi, mis sisaldab risti saladusi“<sup>175</sup>). Ka Hippolytus ja Irenäus vaatavad ristimisele kui taassünnitavale jõule; Clemens Alexandrinus tarvitab ekvivalentsetena ristimist ja taassünni<sup>176</sup>).

Kui nüüd seda interpretatsiooni üle kanda Nikodeemuse periokoopi, kus räägitakse ülevalt sündimisest ja sündimisest veest ning vaimust, ja viimast tõlgendada ristimise mõttes, siis võib siin jutt olla ainult Johannese ristimisest, kus pole kõnet veel vaimu ristimisest, vaid ainult *ἐν ὕδατι*, vastandina Jeesuse *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Nii ei saa me Jeesuse mõttes ühendada taas-sünni ja ristimisdogmat; Jeesus pani rõhu vaimsele muutumisele, kõik, kes igatsesid jumalariiki, pidid sündima ülevalt; ja siit on arusaadav, et raskeil tagakiusamis-ajajärgel samastati see ristimisega, mis tähendas Jeesuse tunnistamist Jumala Pojaks.

Joh. 3, 16 kandub Nikodeemuse kõnelus üle igavese elu mõistele, mis on Johannese evangeeliumis, nagu tähendatud, esikohal. Ka see pole uus ala, vaid samane jumalariigiga, evangelist väljendab seda aga keeles, mis on vastuvõetav niihästi kreeka kui juuda mehele. Igavene elu on inimkonna ideaal, mis aga isenesest eeldab usku Jeesusse kui Jumala ainusündinud Pojasse. Johannese elu kategooria vastab sünoptilisele traditsioonile jumalariigist ses mõttes, et ka selle lõplik realiseerimine ilmub viimsel kohtupäeval, kuid ta on ometi rohkem ajatu kategooria ja seepärast on tal ettevalmistav ning partsiaalne, kuid ka reaalne koht oleviku kogemustes, niikaugelt kui Igavene ise on reaalne ja ühtlasi ka üleajaline. Nii laheneb ka näiline vastuolu ütluste vahel: „kes minu sisse usub, sel on igavene elu“ ja „ma tahan teda üles äratada viimsel päeval“. Kristus on elu, temal on igavese elu

<sup>175</sup>) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 44.

<sup>176</sup>) Scott, lk. 47 j.

sõnad, tema on eluleib, tema on ka ülestõusmine; kes temasse usub, sel on igavene elu<sup>177)</sup>.

Kokkuvõtult on Johannese evangeeliumi järgi selge: jumalariigi lunastus ei ole aja ega koha küsimus, vaid on Jumala ja inimese vahekord. Ses mõttes on ka igavene elu ajatu mõiste, ta on olemise täius ja rikkus, inimestele Jumala poolt seatud lõppeemärgi realiseerimine Jumalaga ühenduses olemise teel Kristuse kaudu. Igavene elu on elu, mille aluseks ja oluks on armastus, millest tingitud on tõeline sõprus kui kultuurühenduste alus, kus nähtavale peab tulema teenimine. Olevikus omame seda niivõrt, kui Jumal sünnitab meid ülevalt omast vaimust, ja tulevikus kord täielikult, siis kui Jumala tahtmine on sündinud maa peal nagu taevas.

#### d) Jumalariigi mõiste katoolseis kirjus.

Ülejäänud Uue Testamendi kirjades, välja arvatud Johannese Ilmutamise raamat, esineb jumalariigi mõiste harva<sup>178)</sup> ja on seotud teiste kõrvalmõistetega. Olgu ainult tähendatud, et Jaakobuse ja Peetruse juures esineb jumalariik eshatoloogilise ideena, kusjuures Jeesuse primaarne mõte on ühendatud apostliku aja kujuteluga. Jaakobus räägib sellesinase maailma vaeseist, keda Jumal on ära valinud oma kuningriigi pärijaiks, mis ta on töötanud neile, kes teda armastavad<sup>179)</sup>. Peetrusel<sup>180)</sup> esinev hukkaminemata pärandus, mis peab ilmuma viimseil ajal, on eshatoloogiline suurus. Jumal ise on meid kutsunud ja ära valinud oma riigi lasteks ja annab meile Issanda ja Õnnistegija Jeesuse Kristuse igavese kuningriigi. Kirjas eebrealastele, mis nii mitmel joonel sisaldab paralleele Johannese evangeeliumile ja mis pole vaba ka Pauluse mõjust, on esile tõstetud kaks punkti, mis aga mõlemad on Paulusel sekundaarse tähendusega. Esiteks, et niihästi Paulusel kui ka Eebrea kirja autoril ulatub kirjeldus Kristuse eksaltatsioonist tagasi Vana Testamenti, ja nimelt Taaveti psalterisse<sup>181)</sup>, kusjuures Paulus räägib peale kõikide vaenlaste

<sup>177)</sup> Joh. 1, 4; 5, 26; 6, 68; 17, 3; 14, 6; 4, 14; 7, 38.

<sup>178)</sup> Jaak. 2, 5; 2. Peetr. 1, 11; Eebr. 1, 8; 11, 33; 12, 28; vt. Moulton, Concordance, lk. 143.

<sup>179)</sup> Jaak. 2, 5; vrd. 1. Kor. 2, 9.

<sup>180)</sup> 1. Peetr. 1, 4. 5; vrd. 2. Peetr. 1, 10. 11.

<sup>181)</sup> Ps. 110; vrd. 1. Kor. 15, 25; vrd. Eebr. 10, 12.

jalge alla panemist kuningriigi uuest vormist, mille tagajärjel on Jumal kõik kõiges <sup>182)</sup>, siis väljendab Eebrea kirja autor seda lihtsamalt, tähendades ainult, et „istub igavesti Jumala paremal käel“. Teiseks räägib Eebrea kirja autor peaaegu evangeeliumide sõnadel ühest kuningriigist, mida meilt ei saa enam keegi ära võtta — βασιλεία ἀσάλευτος <sup>183)</sup>. See kuningriik on Kristuse jüngerite omandus ja ta nimetab seda, nagu Pauluski, „taevaseks Jeruusalemmaks“, kuigi maine Jeruusalemm on kadunud. See on esimene samm jumalariigi mõiste ümbermodifitseerimisele Jumala linna mõttes.

### e) Jumalariigi mõiste Johannese Ilmutamise raamatus.

Johannese Ilmutamise raamatus esineb mõiste ἡ βασιλεία 9 korda, ja nimelt Joh. Ilm. 1, 6. 9; 5, 10; 11, 15; 12, 10; 16, 10; 17, 12. 17; 20, 6 <sup>184)</sup>. See raamat kuulub oma stiililt ja laadilt apokalüptilisse kirjandusse ning arendab edasi Taanieli alustatud mõtteid. Ta on pärit Kreeka langusperioodilt <sup>185)</sup>, käsitleb Kristuse valitsemise ja Jumala vaenlaste hävitamist. Johannese Ilmutamise raamat ei sea lugejate silmade ette üksnes Jumala valitsemist omas riigis, vaid ka viimase sünnivalusid maailma võitluste keerises kuni maailma võimu lõpliku languseni, mis on kehastatud Rooma valitsuses. Teose autor kuulutab nägemusis jumalariigi tulemist maa peale ja kinnitab kristlikku kogudust lõplikus headuse võidus. Kui seitse Väike-Aasia kogudust representeerivad täit risti-usku, siis Room representeerib maailma võimu, ütleb Charles <sup>186)</sup>. Room seisab täielises vastuolus Messiaga ja nende kahe võimu vahel ei saa olla mingisugust kompromissi. Võitlus nende suuruste vahel peab takistusteta kestma, kuni maailma riigid on alistunud Messia-riigile, mis realiseeritakse maa peal. Ei tohi olla seaduseandlust, valitsust, riigivõimu, mis lõplikult ei alistu Messia tahtmisele. Nii on nägija täieline optimist Jumala lõpliku võidu üle maa peal ja iga usklik peab jälgima Tallele tänu-

<sup>182)</sup> 1. Kor. 15, 28.

<sup>183)</sup> Eebr. 12, 28.

<sup>184)</sup> Moulton, Concordance, lk. 143.

<sup>185)</sup> Charles, The Revelation of St. John, sissejuhatus.

<sup>186)</sup> Charles, ptk. III.

andmises, kuni iga kuri jõud taevas ning maa peal, isegi surm on pandud tema jalgade alla. Viimane mõttekäik esines ka Paulusel; ometi on riikluse suhtes vahe niihästi Johannese Ilmutamise raamatu kui Pauluse kirjade vahel. Paulus ei tundnud enamikus oma kirjade kirjutamise ajal veel Rooma tagakiusavat võimu, vaid näib just vastupidi, et Paulus on pannud lootusi isegi Rooma riigile<sup>187)</sup>, mille riikkondsusesse ta kuulus<sup>188)</sup>. Ta vaatles Rooma riiki kui võimu, mis kaitses kristlust fanaatiliste tagakiusajate viha eest ja mitmel korral ka Paulust ennast kaasaegsete juudalaste vastu. Muidugi ei õigusta Paulus kristlaste kohtukäimist Rooma kohtus, vaid pilkab seda, tähendades, et see on õiguse otsimine ülekohtuste juures<sup>189)</sup>. Riigi valitsemises on nad aga Jumala teenrid ja neile tuleb alistuda südametunnistuse pärast<sup>190)</sup>. Seepärast tuleb paluda ka valitsejate eest, et võiksime elada rahulist ning vaikset elu kõige jumalakartuse ja ausa elu sees<sup>191)</sup>. See Pauluse kui hea kodaniku mõju kandus edasi järgmise sajandi apologetidele, mis omakorda valmistas teed alliansi mõttele ristiusu ja tsiviil-elu vahel. Aga alg-ristikoguduse konstruktsioon nõrgestas seda tendentsi.

Paralleelselt sellele on olemas ka teine vaade, mis edasi kandub apokalüptilises kirjanduses. Taaniel seisis võitluses seleukiitide vägivalla vastu, Saalomoni psalmid mõistavad hukka roomlaste teguviisi kõige pühama paiga profaneerimises. Need asjaolud tingisid vaate, et paljudele kristlasile tundus tsiviilvõim kolmel esimesel sajandil tagakiusavana, maine riik oli Kristuse tõelistele järelkäijatele Paabeliks, Jumala päranduse rüüstajaks. Vahekord kristlase ja riigivõimu vahel on võtmeks Johannese Ilmutamise raamatust arusaamisel. Esitatud vaade paganlikule võimule on karaktersest judaistlik, millel omakorda pikk ajalugu selja taga.

Johannese Ilmutamise raamat on kirjutatud Kristuse peatse taastumise ootusega. Punase niidina läbib teda mõte: „vaata, ma tulen nobedasti“ ja raamat algab ning lõpeb sõnadega: „aeg on

<sup>187)</sup> Ramsay, The Church in Roman Empire, lk. 148.

<sup>188)</sup> Room. 1, 15.

<sup>189)</sup> 1. Kor. 6, 1.

<sup>190)</sup> Room. 13, 1—5.

<sup>191)</sup> 2. Tim. 2, 2.

ligi“<sup>192</sup>). Ka raamatu struktuur vajab tähelepanu ja aitab kaasa selle seletamisele. Peale sissejuhatavaid manitsusi inglilt seitsmele Aasiamaa kogudusele algab nägemus, kus Tall avab seitsme pitsoriga kinnipandud raamatu<sup>193</sup>). Iga pitseri avamisel väljub kättemaksu-ingel. Viienda pitseri avamisel on kuulda nende hingede hääli, kes olid tapetud sõna pärast, kuna kuuenda pitseri avamisele järgneb paus<sup>194</sup>), maa väriseb, vägevad poevad koo-  
bastesse varjule; ent 144000 pitsoriga märgitud ja paljud lunas-  
tatud kõigist paganaist, suguharudest, rahvaist ja keeltest seisa-  
vad Talle aujärje ees, ehitud pikkade valgete riietega. Seits-  
menda pitseri avamisel<sup>195</sup>) algab uus seeria seitsme pasunaga,  
millest igaiüks tõi häda maa peale. Kuuenda pasuna puhumise  
järel tekib jälle paus ja seitse pikset teevad oma häält, nägijale aga  
on keelatud seda kirjutada<sup>196</sup>). Seitsmenda pasuna puhumisega  
peab algama lõpp. Hääled kuulutavad Messia-riiki maa peal, ilmu-  
vad nägemused seaduselaekast, ime inimeslapsest, sõda Miikaeli ja  
Draakoni vahel, samuti mööduvad meie silmade eest elajas ning  
valeprohvet ja nägemus Tallest Siioni mäel<sup>197</sup>). Kolm inglilt  
lendavad keset taevast: igavese evangeeliumi, Paabeli languse ja  
viimse kohtupäeva ingel<sup>198</sup>). Õnnistus Issandas surnute üle ju-  
hatab meid Inimese Poja nägemusele valgel pilvel.

Lõikus maa peal on küps ja Jumala ingel terava sirbiga löi-  
kab maha viinapuu kobarad ning viskab marjad Jumala kange  
viha suurde surutõrde<sup>199</sup>). Algab teine seitsmete seeria<sup>200</sup>);  
seitse inglilt seitsme viimase nuhtlusega, seitse kuldkaussi täis  
Jumala kanget viha. Nuhtlused langevad maale, merele, jõgedele,  
päikesele; langevad metsalise aujärjele; Eufrat kuivab ära, et  
neile kuningaile, kes asuvad päikese tõusu pool, oleks tee vaba sõ-  
jaks. Viimane ingel valab oma vihakaussi õhku ja siis ütleb hääli:  
„kõik on lõpetatud“. Veel järgneb kohus Paabeli üle ja seega on

<sup>192</sup>) Joh. Ilm. 1, 3; vrd. Joh. Ilm. 22, 6. 10.

<sup>193</sup>) Joh. Ilm. 4. 5.

<sup>194</sup>) Joh. Ilm. 6, 12.

<sup>195</sup>) Joh. Ilm. 8, 1.

<sup>196</sup>) Joh. Ilm. 10, 4.

<sup>197</sup>) Joh. Ilm. 12—14.

<sup>198</sup>) Joh. Ilm. 14, 6—12.

<sup>199</sup>) Joh. Ilm. 14, 13—20.

<sup>200</sup>) Joh. Ilm. 15. 16.

otsas ettevalmistused suurele Talle pulma õhtusöömaajale <sup>201</sup>). Aga veel läheb Jumala Sõna välja võitlema ja alla heitma metsalist ning valeprohvetit ja kõikide kuningriikide kuningaid <sup>202</sup>). Draakon ja Saatan on kinni sügavuses 1000 aastat; sel ajal tõusevad üles vere- ja usutunnistajad ning valitsevad Kristusega. See on siis 1. ülestõusmine, kus nad on Jumala ja Kristuse preestrid <sup>203</sup>). Millenniumi-kuningriigi tsentrumiks on Jeruusalemm, mis taevast alla tuleb. Selle ülesanne on maailma reevangelisatsioon. Siis vabaneb Saatan vangist, eksitab paganaid ja lugevatul arvul tulevad Gog ja Magog sõtta armastatud linna vastu, aga Jumala tuli taevast hävitab nad, Kurat heidetakse tule- ja väävljärve, kus teda igavesti piinatakse koos Metsalise ja Valeprohvetiga. Sellele järgneb 2. ülestõusmine ning viimne kohus <sup>204</sup>). Järgneb uus taevast ja uus maa, ilmub taevalik Jeruusalemm kui Tallele ehitatud pruut ja nägemus jõuab lõpule, nii kuis ta algaski kirja kujul Aasia pühadele <sup>205</sup>).

Toodud käsitlusest näeme, et lõpp esineb korduvalt, kuid ikka algab kirjeldus uuesti ja kordab eelmist. Kõik sisu vihjab ühele keskmõttele, nimelt Messia tulemise ja tema riigi ettevalmistamisele. Nuhtlused kutsuvad meeleparandamisele, usklike tagakiusamine püsib maailmaaja lõpetamiseni. Riiklikku tagakiusavat võimu kujutatakse metsalisena, kõik ebajumalate teenimise katsed ja keisrikultus on ühendatud valeprohveti kujutlusele. Riik resp. Metsalise kuningriik lüüakse pimedusega viienda inglil ajal, kuna lõplik ärähävitamine järgneb hiljemini. Peateema pole mitte see, mida Jumal Kristuses on andnud, vaid mida ta tulevikus annab. Ta on sel joonel usu ja lootuse evangeelium, mis katsub kirikuid uuesti tuua teadmisele, et ots on ligidal <sup>206</sup>).

Johannese Ilmutamise raamatu järgi on kristlased sõna tõsis-  
ses mõttes preestrite ja kuningate rahvas, mis oli juba kauges  
minevikus Jumala valitsemise oluliseks jooneks <sup>207</sup>). Kui siia

<sup>201</sup>) Joh. Ilm. 17.

<sup>202</sup>) Joh. Ilm. 19, 11—27 (*τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης*). Saatan, mitte identne metsalisega.

<sup>203</sup>) Charles, *The First Resurrection*, § 5.

<sup>204</sup>) Joh. Ilm. 20, 11—15.

<sup>205</sup>) Joh. Ilm. 21. 22.

<sup>206</sup>) Charles, *Studies in the Apocalypses*, lk. 213.

<sup>207</sup>) Ex. 19, 6; Lev. 19, 2; vrd. Joh. Ilm. 1, 6.

kaasa arvata Peetruse ütlus <sup>208</sup>) : *ὁμοῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείων, ἱεράτευμα, ἔθνος ἄγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν*, siis on see Vana Testamendi mõte puhtal kujul Uues Testamendis alal hoidunud. Olgu tähendatud, et see mõte nägija poolt Johannese Ilmutamise raamatus on asetatud ligidasse ühendusse Kristuse tuhandeaastase maapealse valitsemisega: sa oled meid teinud kuningaiks ja preestreiks meie Jumalale ja meie peame kui kuningad valitsema maa peal <sup>209</sup>) ja nad peavad jälle Jumala ja Kristuse preestrid olema ja temaga kui kuningad valitsema tuhat aastat <sup>210</sup>). Seda, et need, kes on Kristuse päralt, tulevikus valitsevad tema riigis, oleme näinud juba Issanda enda ja Pauluse juures; uus on siin preestlus, millele aga ühiseid jooni leiame Exodusest, kus räägitakse murdumata alistumisest Jumalale.

Johannese Ilmutamise raamatu tavaline väljendus <sup>211</sup>) : *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* on paljusid viinud veendele, et kogudus siin lõplikult võidab kõik väed, mis tagakiusamis-perioodidel püüdsid seda hävitada, ja selle võidukäigu alguseks olevat ristikiriku Rooma riigikirikuks tunnustamine a. 323 Constantinus Suure poolt. Käesaja inimesed aga on sellest salmist välja lugenud inimeselu pühitsuse töötuse ja Kristuse valitsemise uudunud tsiviil- ja poliitilistes koondistes. Aga algtekst, samuti ka kontekst keelavad meid sellesse salmi sisse lugeda ideid, mis küll vaimustavad, kuid mida pole ses ühenduses. *Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, s. t. teiste sõnadega, et valitsemine selle maailma üle on läinud Messia kätte. Kontekst näitab selgesti, et tegemist on Messia tulemisega omas riigis ja et ta siis raudkepigale valitseb rahvaste üle <sup>212</sup>).

Sage on Johannese Ilmutamise raamatus ka kujutelu taevasest linnast, uuest Jeruusalemmast <sup>213</sup>), mis on siin, samuti nagu juba eebrea kirjas, jumalariigi kehastis. See kuulub regeneratsiooni uue geneesi perioodi, kus uus taevast ja uus maa asendavad vana.

<sup>208</sup>) 1. Peetr. 2, 9.

<sup>209</sup>) Joh. Ilm. 5, 10.

<sup>210</sup>) Joh. Ilm. 20, 6.

<sup>211</sup>) Joh. Ilm. 11, 15; 19, 6.

<sup>212</sup>) Ps. 110; 2, 9; Joh. Ilm. 2, 27; 12, 5; 19, 15.

<sup>213</sup>) Joh. Ilm. 3, 12; 21, 2. 10.

Aga enne taevasse Jeruusalemma ilmumist, mis on lõplik jumalariik resp. Jumala linn, leiab Messia valitsus täielise realiseerimise. Selle ajajärgu vahel, kus seitsmes ingel Harmageddonis valab välja oma kausi ja lõplik võit saavutatakse Gogi ja Magogi vaenlaste üle, tuleb Messia valitsus maa peale, mille tsentrumiks on armastatud linn — tuhandeaastase kestusega. Sama mõte on omane juuda Messia-riigi kujutlusile. Nagu IV Esra ja Baruk räägivad 400-aastasest, nii esineb Johannese Ilmutamise raamatus kujutelu 1000-aastasest riigist. Stanton<sup>214)</sup> arvab, et Johannese Ilmutamise raamat tarvitab arvu tuhat ainult sellepärast, et see on ümmargune summa. Igatahes annab selle aja perioodi eristamine Jumala kõikvõimsast valitsemisest Messia-riigi kujutelu.

Kui seega lõpetada jumalariigi mõiste piibllilise ainekliku käsitlus ja pilk tagasi heita sellele rikkalikule faktilisele materjalile, mida pakuvad ses küsimuses piibllilised allikad, siis ei saa piirduda üksnes selle ainekliku edasiandmisega, vaid paratamatus ühenduses kerkivad sellega koos üles esimesed jumalariigi kuulutajad, nimelt Ristija Johannes ja Jeesus Kristus. Viimane küll mitte kui ainult jumalariigi kuulutaja, vaid ka kui selle rajaja, ligitooja ja kehastaja. Sellepärast on õigustatud küsimus: milline oli nende arusaamine jumalariigist?

#### f) Jumalariik Ristija Johannese kuulutuses.

Ristija Johannes on esimene, kes Uues Testamendis tarvitab jumalariigi mõistet ning kuulutab selle ligiolu<sup>215)</sup>. Tema töö esineb evangeeliumi otsese ning teadliku ettevalmistusena. Ta ootab Jeest, kuid saab teadlikuks tema taevasest kutses alles ristimisel, kust peale astub ligemasse vahekorda Messiaga, keda ta oli ette kuulutanud<sup>216)</sup>.

Nii jääb tunne, nagu ei olekski tal iseseisvat tähtsust ega väärtust peale ettevalmistava töö. Üldiselt võib küll Uues Testamendis näha, et ka Ristija Johannes oli iseseisev õpetaja oma kuulutuse ja isikliku mõjuga oma õpilastele. Kui ta heideti vanglasse, siis tema õpilased jätkasid ta tööd ja isegi peale tema surma

<sup>214)</sup> Stanton, Christian and Jewish Messiah, lk. 218.

<sup>215)</sup> Matt. 3, 2.

<sup>216)</sup> Lemonver, The Theology of the New Testament, 1929, lk. 21.

leiaame ühingu, mis vaatab temale kui asutajale <sup>217</sup>). Ka on Johannese evangeeliumi üheks aspektiks poleemiline joon Ristija Johannese sekti vastu, mis esines kristliku koguduse kõrval. Paistab tõena, et Ristija Johannes jättis oma ajale sügavama ja kestvama mõju, kui sellest räägivad evangeeliumide allikad, ja et tema õpetuses oli palju olulisi jooni, millest meie aeg enam teadlik ei ole <sup>218</sup>). Tuleb sellesse süveneda ja küsida: kust võttis Ristija Johannes jumalariigi mõiste ja mis mõttes tarvitas ta seda?

Vastavalt Matteuse evangeeliumile oli Ristija Johannese kuulutuse sisuks: *μετανοείτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* <sup>219</sup>), kuna paralleelkohad Luukal ja Markusel ei pea kinni literaalsest vormist. Selle asemel leiame tavalise ütluse prohvet Jesajalt üle võetuna *ἡ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* <sup>220</sup>). Ta kuulutas suure lõpu ligiolu, kutsus inimesi meelearandamisele, mille väliseks tunnusmärgiks oli veega ristimine.

Uuemal ajal on õigusega väidetud, et Ristija Johannes pole mitte ristimisriituse alustaja, vaid et selle juured ulatuvad tagasi Kreeka müsteeriumidesse ja India, Pärsia, Egiptuse ning Väike-Aasia religioonidesse <sup>221</sup>). Keha pesemine jooksva veega sümboliseeris juba seal seesmist puhastamist, milleta oli võimatu jumalik ligiolu. Judaismist leiame analoogiaid ristimisriituse kohta; olgu nimetatud ainult esseenide tseremoniaalsed pesemised, proselüütide pesemised vastuvõtmisel jne. <sup>222</sup>). Eelnimetatud näisid mõju avaldavat Ristija Johannesele, kuid kui esile tõsta ligidat suhtumist tema ristimise ja kuningriigi kuulutamise vahel, siis on tema ristimine ometigi midagi muud. Küll on temagi tundnud prohvet Sakaria uue aja tulemise kujutelusid, kust isegi Jeesus otsis paralleele oma Jeruusalemma sissesõidule <sup>223</sup>), ja võttis üle Messia mõiste ning tarvitas sageli sealseid kujutelusid, eriti apokalüptilises mõttes <sup>224</sup>). „Noil päevil peab avatama allikas Taaveti kojale ja Jeruusalemma kodanikkudele patu ja mustuse tarvis,“

<sup>217</sup>) Ap. t. 18, 25; 19, 3.

<sup>218</sup>) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 58 j.

<sup>219</sup>) Matt. 3, 2.

<sup>220</sup>) Mark. 1, 3 ja Luuk. 3, 4.

<sup>221</sup>) J. Hastings, Encyclopedia of the Bible, art. "Baptism".

<sup>222</sup>) J. Lambert, The Sacraments of the N. T., lk. 55 jj.

<sup>223</sup>) Sak. 9, 9; vrd. Matt. 21, 4, 5.

<sup>224</sup>) Sak. 9, 9. 10; 10, 2; 11, 12. 13; 12, 10; 13, 6. 7; 14, 21.

kirjutas prohvet <sup>225)</sup> ja seda kasutas Ristija Johannes, kui ta kuulutas ristimist pattude andestamiseks, sest nüüd pidi olema avatud puhastamisallikas.

On üsna loomulik, et Johannes oma ristimisele suurema väärtuse andis, kui ainult sümboolse tähenduse. Ta tahtis esmajooneliselt mõjustada seesmist ümbermuutumist ja seepärast võtta ette ristimist ka ainult nende juures, kes oma patte kahetsevad, nii et seesmine protsess pidi välise toiminguga abil lõpule viidama <sup>226)</sup>. Tol korral ei tehtud ka veel vahet sümboli ja asja enda vahel, vaid sageli identifitseeriti räägitud sõna isiku või esemega, mida see tähendas, ja väline toiming seoti realiteediga, mis kandis endas religioosset väärtust. Ristija Johannese ristimise väärtusele vihjas ka Jeesus oma küsimuses variseridelt: „Kas Johannese ristimine oli taevast või inimestest?“ <sup>227)</sup>. Siit on selge, et Ristija Johannes ei olnud ainult moraliseerija, vaid et ta andis ristimises edasi Jumala armu. Ta kutsus inimesi ristimisele kindlas jumalariigi ligioleku teadmises, mis oli ette kuulutatud Pühas Kirjas prohvetite ja apokalüptikute läbi, et algab kohtumõistmine, kus väljavalitud eraldatakse hukkaläinud massist. Ta tähendas, et selle suure draama ettevalmistav akt on alanud ja et on veel ainult lühike vahe, mil inimesed ise võivad veenduda jumalariigi tulemises. Kes endid meelearandamises ja kahetsuses lasevad ristida, need võivad leida pattude andestamist ja nii pääseda viimisel kohtupäeval. Ta oli teadlik oma ristimise relatiivsusest, sest ükski Jeesuse ristimine on absoluutne <sup>228)</sup>.

Nii oli Ristija Johannese kuulutuse fundamentaalne idee ristimises, mis on ka seotud vastavalt tema nimega. Ta pidas ennast hüüdjaks hääleks kõrves, Jumala saadikuks, kelle ülesandeks oli kuulutada meelearandust ja ristimises meeltparandanuid ette valmistada jumalariigile.

Aga et ligemale tungida tema ülesandele, tuleb vaadelda ka tema õpetust, mis on säilinud evangeeliumides. Ühenduses tema isiku ja tööga katsume asetada teda õigesse vahekorda kaasaegse judaismiga. Sellest seisukohast tuleb küsida, milline oli Ristija Johannese vaade: 1) apokalüptilisele teorialle, 2) populaarsele

<sup>225)</sup> Sak. 13, 1.

<sup>226)</sup> W a c e, The Christian Biography, art. "John the Baptist", § 9 c.

<sup>227)</sup> Mark. 11, 30; Matt. 21, 25.

<sup>228)</sup> A. H e a d l a m, The Theology of the N. T., lk. 341 j.

messianistlikule liikumisele, 3) offitsiaalsele religioonile ja 4) prohvetite õpetusele <sup>229</sup>).

Ristija Johannes kujutas endale tulevat aega traditsionaalsel apokalüptilisel joonel. Ta ootas aega, kus võimul olevad kuningriigid langevad, kus viimne kohus eristab õiged ülekohtustest, mil ilmub Messias, kes on taevase väega. Ta nägi oma ülesannet nende apokalüptiliste ideede kandmises rahva hulka <sup>230</sup>), mis seni olid rohkem levinud ainult literaatide klassi keskel. Tema tulise jutlustamise tagajärjena haaras rahvas tervikuna kinni jumalariigi lootustest, sest ta julges väita selle ligiolu, selle peatset realiseerimist. S p e n c e'i arusaama järgi seisis Ristija Johannese peatahtsus selles, et ta oli apokalüptika uuendaja. Ta võttis üle kujutelud kuningriigist, viimsest kohtust, Messia ametist, nagu ta nad ees leidis. Tema huvi ei olnud mitte dogmaatiline ega spekulatiivne, vaid puhtpraktiline.

Nii pole karakterne joon Ristijal Johannesel mitte pööratud tulevikku, mitte jumalariigile enesele, vaid peaaesjalikult just jumalariigi ettevalmistamisele — meelearandamisele ja patukahetsemisele. Meie ei toimi tema mõttes, kui räägime ainult apokalüptilisest joonest ta juures, sest ta heitis endast ära juuda maailma visionaarsuse ja asendas selle dünaamilise, praktilise religiooniga.

Teine küsimus: milline oli Ristija Johannese suhe tavalise natsionaalse ja poliitilise Messia ootusega? <sup>231</sup>). Tulev aeg kõrvaltati tavaliselt Iisraeli restaureerimisega ja isegi enamus apokalüptilistest kirjanikest kandis natsionaalset joont. Room oli vallutanud Juuda iseseisvuse, kuid seda tugevam oli patriotism, sest käärimised rahva seas valmistasid pinda suurtele liikumistele, mis tulid nähtavale alles järgmise generatsiooni päevil <sup>232</sup>).

Ristija Johannes tõi endaga kaasa entusiasmi ja paljud kogunesid tema ümber juba tema eluajal, kuid ka peale surma püsis mälestus temast kui rahvuslikust kangelasest. Mass identifitseeris teda isegi oma tuleviku ootustega, nägi temas vabastajat kangelast, keda oli kaua oodatud. Josephuse allikate järgi on Herodes heitnud ta vanglasse, „et tema mõju ei viiks rahvamasse

<sup>229</sup>) B. E a s t o n, John the Baptist, lk. 10 j.

<sup>230</sup>) W. A. S p e n c e, John the Baptist, the Forerunner of Jesus, 1926, lk. 16.

<sup>231</sup>) B. S m i t h, John the Baptist, ptk. III.

<sup>232</sup>) B. E a s t o n, lk. 24.

mässule“<sup>233</sup>), mis paistab vangistamise tõelisema põhjusena kui isiklikud motiivid, et sundida vaikima julget meest. Tähtis on ka märkida, et just Sakaria kiidulaul<sup>234</sup>) väljendab semipoliitilist vaadet tuleva aja peale, kus Jumal seab jalule Taaveti dünastia, vabastab Iisraeli ja toob nähtavale õigete valitsuse. Tol ajal tõi Ristija Johannese ilmumine enesega kaasa uut jõudu revolutsioonilisele liikumisele, sest juba tema rõivastis ja toit, tema kõned ja kuulutused mõjusid rahvahulkadesse. Aga Ristija Johannes manitses ka neid, kes väega tahavad tungida jumalariiki, ta rääkis julgeid sõnu variseride vastu ja ei sümpatiseerinud poliitikaga. Kuigi ta lõikas täiesti ära poliitilise joone, ei saa ometi salata, et ta jagas rahvuslikku ootust. Ta oli juudalane ja jäi selleks, niipalju kui saame seda järeldada sellest, et ta pidas kinni juuda traditsioonist. Sealjuures nõudis ta aga „Aabrami lastelt“ seda joont, mis viib jumalariiki. Ristija Johannesele oli Iisrael jumalariigi pärija, kuid iga õige on täieline Iisraeli liige. Viimsel kohtupäeval peab igaüks vastutama iseenese eest ja omab koha jumalariigis oma elutöö järgi. Jumal mõistab inimeste üle kohut moraalse seaduse alusel; nii siis mitte Iisrael kui rahvas, vaid kui õigete kogu pärib tulevase kuningriigi<sup>235</sup>).

Raskem kahest eelmisest on vastata kolmas küsimus ja nimelt: Ristija Johannese suhtumine offitsiaalsesse religiooni. Lähedes tavalisest vaatevinklist paistab küll alul nii, et Ristija Johannes, samuti nagu tema järelkäija, seisis avalikus vastuolus kirjatundjate ja variseridega. Olgu aga lubatud väike analüüs sissejuhatavate sõnade kohta nii Matteuse kui Luuka evangeeliumis valjule ütlusele: *γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὁπέδειξεν ὑμῖν φρυγῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς*<sup>236</sup>). Vastavalt Luuka evangeeliumile oli see üteldud tervele rahvahulgale, Matteuse järgi aga oli sihitud ainult teatud variseridele ja saduseridele. Neist kahest allikast peavad Driver, Plummer ja Briggs Luuka oma tõenäolisemaks. Nad motiveerivad, et just sellelaadiline ütlus käib kokku Ristija Johannese meetodiga, tuua kuulajaid ristimisele.

<sup>233</sup>) Scott, lk. 70.

<sup>234</sup>) Luuk. 1, 68—79.

<sup>235</sup>) R. J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, lk. 161 j.

<sup>236</sup>) Vt. International Critical and Exegetical Commentary of St. Matthew (Matt. 3, 7); International Critical and Exegetical Commentary of St. Luke (Luuk. 3, 7).

Väljendise tugevus nõrgeneb tunduvalt, kui see on sihitud ainult väikesele kuulajate hulga. Matteuse väljendis on arusaadav juuda eesõigustamisest, millest lähtudes on kirjutatud terve evangeelium, sest autor ei taha laitust lasta osaks saada kogu äravalitud rahvale, vaid piiritleb seda ainult teatud kindla klassiga, kes ei kuulunud tõelisse Iisraeli. Arusaadavalt seisavad need Ristija Johannese vastu, sest nad ei tundnud mingisugust huvi Messia-liikumisest, kuid nad ei suutnud ka ümber lükata Ristija Johannese kutsumist meeleparandamisele. Luuka seisukoht<sup>237</sup>), et nad eitasid pakutud ristimist, ei pruugi äratada kahtlust, sest siit on välja kasvanud Jeesuse küsimus preestritelt ja vanemaitl Johannese ristimise hinnangu kohta<sup>238</sup>). Sellest hoolimata ei leia me aga jälgi teravast konfliktist tema ja offitsiaalse religiooni vahel, ennemini küll võime konstateerida ühtlusjoont, millele tähendab variser Josephus<sup>239</sup>) ja hiljemini Justinus<sup>240</sup>), kes arvad Ristija Johannese järelkäijaid ortodokssete juuda sektide hulka. Selline seisund oleks täiesti arusaamatu, kui ta oleks seisnud vaenujalal maksva seadusega. Olgu veel nimetatud omapärane koht, kus koos mainitakse Johannese ja variseride järgreid<sup>241</sup>). Nii on teatud joonel Ristija Johannese mõttemaailm liikunud tavalisel religioosel pinnal. Jeesus alles oli see, kes rääkis uuest viinast uusis astjáis; nii ei ole tema õpetus üksnes vastand variseride omale, vaid teatud joonel ka Ristija Johannese õpetusele. Jeesusele seisid kohe vastu vaenulistena offitsiaalse religiooni juhid, sest nad tundsid, et temas on tegemist uue liikumisega, kuna nad Ristija Johannesse suhtusid neutraalselt, isegi osa ei võtnud Herodese aktsioonist tema vastu. Need faktid näitavad küllaldaselt radikaalset eristumist nende kahe õpetaja vahel, kusjuures Ristija Johannese originaalsus kuulub veel vanasse maailma, kus ta valmistas teed Jeesusele, kuid ei olnud veel uue õpetuse ja uue maailma algataja.

On veel jäänud üle vastata neljas küsimus ja nimelt Ristija Johannese suhtumine Vana Testamendi prohvetlusse, mis on tema puhul väga oluline. Sajandid<sup>242</sup>) olid möödunud sellest, kui

<sup>237</sup>) Luuk. 7, 29. 30.

<sup>238</sup>) Matt. 21, 25.

<sup>239</sup>) E. Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 70.

<sup>240</sup>) E. Scott, lk. 72.

<sup>241</sup>) Luuk. 5, 33.

<sup>242</sup>) J. Rawlinson, Prophets and Prophecy, 1929, lk. 342 j.

juba psalmist <sup>243</sup>) oli rääkinud prohveti vaimu kustumisest ja kui viimased prohvetid olid esile tõusnud. Rahvas ootas Messia-ajas uut prohvetlust. Vahepeal olnud religioon samastati käsuseaduse ja rituaaliga.

Siis tõusis korraga uus prohvēt, Ristija Johannes, kelle kuulutus oli otsekohe Jumalast. Luuka evangeeliumi allikate järgi vihjas juba ta sündimine sellele, sest kui prohvēt tõusis ta preestrite seast, Jumal rääkis veel kord elava prohveti suu läbi. Rahvahulga tähelepanu pöördus temale rohkem prohvetluse kui aktuaalse kuulutuse pärast. Küsimusele: „Keda olete teie välja läinud vaatama?“ vastas Jeesus ise: „Prohvetit“ <sup>244</sup>). See oli põlvest põlve edasikantud mingisugune püha väljend, juba poollegendaarne kuju, kes nüüd korraga ilmus ja kõitis tähelepanu. Ligemalt vaadeldes allikaid näeme, et Ristija Johannes väljendas ka täpselt prohvetliku kutse mõtet. Ta kandis kaamelikarvust kuube ja nahkvööd vööl, mis oli vanaaja prohveti eriline rüü. Ta tuli kõrvest, nagu omal ajal Eelias ja Aamos, tarvitas samuti teravat keelt ning väljendisi.

Loomuliku protsessi tagajärjena oli prohvetlus aegade keskel maad andnud apokalüptikale, sest Iisrael oli kaotanud oma juhtiva osa maailmas ja võis unistada ainult tulevikust. Kui nüüd Ristija Johannes elustas Vana Testamendi prohvetlust, siis suhtusid teatud ringid temasse vaenlikult, tarvitades tema kohta ütlusi: „mitte õige õpetaja“, „hull“, „ekstsentrik“ jne. <sup>245</sup>). Tähtis on tähendada, et Jeesus hoidus eelkäija meetodist, „sõi ja jõi“ ja pidas end teisiti üleval. Ristija Johannes jäi vana maailma prohvetiks, elustades iisraeli religiooni kujutelu elavast Jumalast, kes rääkis olevikus ja tegeles maailmaga, sest kirjatundjate õpetuse mõjul oli Jumal ära lõigatud inimeste aktuaalsust elust. Temale oli Jumal Issandaks, kelle ees kõik inimesed on vastutavad ja kes ilmutab end oma rahvale, kusjuures tseremooniale jäi teisejärguline koht <sup>246</sup>). Ta tõestas, et Jumal ei ilmuta end süsteemis, vaid elavate inimeste südameis. Ta oli Johannese evangeeliumi sõnadega „inimene, kes saadetud Jumalast“, kuid kelle kuulutus jumalariigi ligiolust ei olnud uus. Ta valmistas

<sup>243</sup>) Ps. 74, 9.

<sup>244</sup>) Matt. 11, 9.

<sup>245</sup>) E. Scott, John the Baptist, 1928, lk. 42 j.

<sup>246</sup>) Wace, The Christian Biography, art. "John the Baptist".

inimesi ette, „ta tuli õiguse nimel“<sup>247</sup>), ta asetask end Vana Testamendi eetilisele joonele, millega sidus apokalüptilise lootuse, kuid üle kõige siiski elava Jumala, kelle riik oli ligi.

Eespool-aruteldu üksikküsimuste valgusel võime üles seada probleemi: kellena vaatas Ristija Johannes ise ja kellena õpetas ta inimesi vaatama Jeesusele Kristusele?<sup>248</sup>). Ühtlaselt kõigis evangeeliumes tähendab Ristija Johannes Jeesuse kohta, et see, kes pärast mind tuleb, on suurem minust, ta alustab uue ajastu, sest ta eristab nisud ohakaist. Tähtis oli Ristija Johannesele ligi-olev kuningriik; kuidas ta tuleb: kas on Jumal tema otsene alustaja või on seda tema saadikud, see oli temale detailküsimuseks. Tema pea-ülesanne oli inimesi ette valmistada Jumala valitsemisele, ta õpetuse tulipunktiks oli kutse meeleparandamisele. Edasi rõhutas ta eriti viimast kohtupäeva — visklabidas on selle käes, kes pärast teda tuleb. Ta nimetas seda Messiaks, keda ta võrdles maamehega, kes raiub maha iga puu, mis ei kanna head vilja<sup>249</sup>). See ristib hiljemini *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, mis puhastab kõigest süüst. Nii ootas Johannes jumalariigi tulemist, kus siis juba pea-rõhk langeb jumalariigile, vähem aga Messiale, kelle tulemine tingib eelmise.

Vaatleme ligemalt veel üht küsimust. Ristija Johannes vaatlleb oma avalikust ülesastumisest peale Jeesust kui Messias; eriti on see esile tõstetud Johannese evangeeliumis. Markusel puudub Ristija Johannese tunnistus Jeesuse kohta, kuna ilmutus saab osaks Jeesusele üksi<sup>250</sup>). Viimane seisukoht on õigem, sest Ristija Johannes ei olnud teadlik, et Jeesuses seisis tema ees Messias. Jeesus oleks siis silmapilkselt suure huvi ja austuse tsentrumiks muutunud, mida me aga ei saa järeldada allikate esimesest osast. Kuusid kestev vaikne töö Kaalileas oleks võimatu olnud<sup>251</sup>) ja alaline messiateadvuse tagasihoidmine jüngritele oleks kaotanud mõtte, samuti ka Ristija Johannese jüngrite saatmine vanglast Jeesuse juurde. Paistab, et esmakordselt vanglas, kui ta kuulis imetegijast, kes temale järgnenud, tärkas mõte: tema on see, kes pidi tulema<sup>252</sup>). Siin läheb prof. Scott äär-

<sup>247</sup>) Matt. 21, 32.

<sup>248</sup>) M. Spencer, *The Mystery of the Kingdom*, lk. 368.

<sup>249</sup>) J. Candlish, *The Kingdom of God*, Note J.

<sup>250</sup>) R. Driver, *The Gospel According to St. Marc*, lk. 118.

<sup>251</sup>) A. Headlam, *The Life and Teaching of Jesus*, lk. 314.

<sup>252</sup>) E. Scott, *John the Baptist*, lk. 84.

musse, sest oma jüngreid läkitades oli Ristija Johannes teadlik Jeesuse messiateadvusest. Tol ajal olid kõik huvitatud, mida õpetab Ristija Johannes Jeesusest, nagu hiljemini kuulati Jeesuse arvamist Ristija Johannesest<sup>253</sup>). Ristija Johannes oli oma arusaamise järgi prohvet, kelle ülesandeks oli kuulutada ligiolevat jumalariiki ja kutsuda inimesi meelearandamisele. Jeesusele oli Ristija Johannes aga rohkem kui prohvet, oli Eelias, kelle ilmumine kuulutas uut ajastut. Ristija Johannes ise eitas seda<sup>254</sup>), Jeesus aga vihjas sellele, sest kuningriik pidi algama Eeliase ilmumisega<sup>255</sup>). Seadus ja prohvetid ulatuvad Johanneseni ja nüüd pidi ettevalmistusaeg andma maad jumalariigile, sest Eelias oli lõpuks ilmunud. Müstiline kuulutaja, kes seisis jumalariigi lävel, oli tulnud ja läinud, see, kes nüüd pidi ilmuma, ei võinud olla keegi teine kui Messias ise, kellest Ristija Johannes oli tunnistanud: Tema peab kasvama, mina pean kahanema<sup>256</sup>).

Nii võime kokku võttes väita, et Ristija Johannes võttis jumalariigi mõiste Vana Testamendi prohvetluse Messia kuulutusest ja mõistis selle all elava Jumala valitsemist, mis algab Messia ilmumisega. Ristija Johannese tähtsus ses küsimuses oli aga, et ta jõuliselt esile tõstis jumalariigi ligiolu ja nõudis ettevalmistust meelearandamise kujul, mille väliseks tunnuseks oli veega ristimine.

### g) Jumalariik Jeesuse Kristuse kuulutuses ja õpetuses.

Jeesuse avaliku ülesastumisega paistab alul, nagu viiks ta otseselt edasi Ristija Johannese kuulutust: *καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ [καὶ λέγων], ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία του θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*<sup>257</sup>). Kuigi ta siin võtab üle oma eelkäija kuulutuse, esineb ta algusest peale siiski iseseisva õpetajana. Allikate järgi ei ole Jeesus kunagi olnud Ristija Johannese jünger. Nähtavasti kohtas ta teda täisealiselt esmakordselt enda ristimisel, kust peale Jeesus kõrves oma aja üksinda mööda saatis. Ta ei tarvitanud ris-

<sup>253</sup>) W. S p e n c e, John the Baptist, the Forerunner of Jesus, lk. 27—30.

<sup>254</sup>) Joh. 1, 21.

<sup>255</sup>) Matt. 11, 14.

<sup>256</sup>) Joh. 2, 30.

<sup>257</sup>) Mark. 1, 14. 15.

timisriitust ega tema Vana Testamendi prohvetlikku meetodit, nii et inimesed eristasid Jeesust Ristija Johannesest. Viimase järelkäijad jäävad iseseisvaiks, jälgivad oma õpetaja tööd ja ei tunnusta Jeesust tema järelkäijaks. Küll aga äratas Ristija Johannes rahvas teadmise suurema kohta, kes pidi tulema pärast teda. Mõlemad õpetajad on iseseisvad, originaalsed, Jumalast saadetud mehed <sup>258</sup>).

Jeesus oli teadlik oma iseseisvusest. Ta arvustas oma eelkäijat, kes kuulus erinevasse aega ja kes oli piiratud tingimustest, mis ei kesta kauemini <sup>259</sup>). Nüüd oli jumalariik ligi, vana oli mööda läinud, kõik oli uueks saanud, inimesed pidid end sellele ette valmistama. Ta vabastas jumalariigi mõiste printsiibis juba kõigist kõrvalnähtustest ja oli omistatavaks suuruseks jumalalastele <sup>260</sup>). Jeesus haaras samuti nagu Ristija Johanneski tagasi juudalisele kujutelule. Oma õpetuses eeldas ta üldiselt, et igaüks teab, mida ta mõistab jumalariigi all, nii et ta ei tundnud tarvidust selle defineerimiseks <sup>261</sup>). Ta vihjas viimaste aegade tunnusmärkidele, viimsele kohtupäevale, praeguse korra ja ühiskonna hääbumisele. Jeesuse õpetuses ilmus isegi apokalüptiline joon, mis ei tähenda aga kaugeltki mitte, nagu puuduks tal oma originaalne kuulutus jumalariigist. Eenokis, Barukis ja 4. Esras esinevad spekulatiivsed probleemid leiavad temas vähe huvi. Ta ei määra kindlaks aega, nagu eelmised, ta ei püüa tungida tulevase elu olusse. Küsimuse kohta, kas ainult vähesed õndsaks saavad, ei andnud ta vastust, vaid tähendas samal ajal, et see pole üldse tähtis, igaüks ainult muretsegu, et tema õndsaks saab. Samuti nagu ta ei ripu apokalüptilise kujutelu küljes, ei ole ta ka eshatoloogilise idee kammitsas. Jeesuse õpetust jumalariigist ei saa tuletada ei apokalüptilisel ega eshatoloogilisel joonel, vaid ta on viljastatud uute religioossete ideedega ja vajab vaatlemist tema õpetuse valgusel <sup>262</sup>). Enne kui astuda selle käsitlusele, mida mõistab Jeesus jumalariigi all, olgu lubatud lahendada küsimused,

<sup>258</sup>) Dean Ridgeway, *The King and His Kingdom*, sissejuhatus.

<sup>259</sup>) W. Allen, *Exegetical and Critical Commentary of St. Matthew* (Matt. 11, 11).

<sup>260</sup>) Matt. 8, 11.

<sup>261</sup>) Sage formulation „Jumalariik on selle ja selle sarnane“ ei vihja jumalariigi olule, vaid rohkem jumalariiki sissepääsu tingimustele, liikmete iseloomule, tulemise märkidele jne.

<sup>262</sup>) Scott, *The Kingdom and the Messiah*, lk. 92.

mil on ettevalmistav tähendus. Sageli kerkib üles küsimus: miks tarvitab Jeesus mõistet „riik“, „jumalariik“, kui ta räägib, et lõpp on ligidal <sup>263</sup>). See mõiste ei esine apokalüptikuil, kes räägivad tulevikust kui uuest ajast, mil kaob nüüdne maailm, andes aset teisele. Rahvas kunagi ei asendanud riigi ideed, mis vihjas restaureeritud Iisraelile, mingi spekulatiivse ideega. Selle esiletõusmine hilisemas rabiini kirjanduses võib seletatav olla ainult sellega, et rahva keskel vahe ära kadus prohvetite poolt ettekuulutatud riigi ja Ristija Johannese poolt tarvitusele võetud jumalariigi mõistete vahel. Pöördudes rahva poole tarvitab ta terminit, mis oli rahvale kõige arusaadavam, ja andis nii oma kuulutuses sellele laiema ulatuse. Kahtlemata on Jeesusel jumalariigi mõiste tarvitamine võetud esmajooneliselt Ristija Johanneselt, sest ta pöördus sama rahva ootuse poole, mida Ristija Johannes uuesti esile oli tõstnud, ja Jeesuse kuulutus oleks kaotanud poole oma jõust, kui ta oleks võtnud mõne teise hüüdsõna, kui selle, mis oli senini tuntud <sup>264</sup>). Sellega seltsisid ka teised põhjused, nimelt otsene prohvetlik traditsioon, mis oli omandanud juba pühakirjalise konsekratsiooni. Jumalariigi mõiste oli eluline ning kujukas ja tal oli religioosne tähendus tulevase aja abstraktse ideena, sest uues ajastus, mis oli ligi, on Jumal ise kõik kõiges <sup>265</sup>).

Arusaamatusi võib tekitada evangelistide juures ka jumalariigi mõiste mitmene tarvitamine: kumb on originaalne — „jumalariik“ või „taevariik“? Vastavalt Matteusele tarvitab Jeesus suures enamuses „taevariik“, kuna Markusel ja Luukal esineb „jumalariik“ <sup>266</sup>). Matteuse evangeeliumi valgusel paistab, nagu Jeesusele oli juhtivaks ideeks, et Jumal on Kuningas uues maailmas; nii püüab ta määrata selle riigi spetsiaalse iseloomuna taevalist korda, mis tuleb nüüd maa peale. Eespool igatahes püüdis selgitada, et kui see eristumine ei ole mitte üksnes juhuslik, vaid ka oluline, siis on see tingitud Matteuse evangeeliumi redaktorist. Rabiini kirjanduses on küllalt näiteid sellest, et Jumala sünonüümiks oli taevas <sup>267</sup>), järelikult jumalariigi ja taevariigi

<sup>263</sup>) W a c c e ja S m i t h, Dictionary of the Christian Age, art. "Kingdom".

<sup>264</sup>) M. S p e n c e r, The Kingdom of God in Industry, 1927, lk. 3.

<sup>265</sup>) A. G a r v i e, Christian Ideal for Human Society, 1930; vt. 1. Kor. 3, 23; 11, 3; 15, 28.

<sup>266</sup>) Vt. eespool „taevariik“ ehk „jumalariik“ sünoptikuil, lk. 38 j.

<sup>267</sup>) D a l m a n, Die Worte Jesu, lk. 75.

mõistete vahe on puhtkeeleline. Jeesuse mõte igatahes oli, et see riik kuulub Jumalale ja ainult Tema tegevuse läbi võib see tulla maa peale.

Tähtsaim ja raskeim on aga küsimus selle kohta, mida tähendab βασιλεία. „Riik“, „kuningriik“, nagu seda tavaliselt tõlgime, peab endas sisaldama esmajooneliselt valitsemisnüansi; ometi on aga selge, et Uue Testamendi väljendeid tuleb võtta laiemas ning abstraktsemas mõttes. Ta ei vihja mitte niipalju riigile, kus Jumal on kuningaks, kui just tema kuninglikkusele, tema absoluutsele valitsemisele<sup>268</sup>). Kõigis arenemistastmeis, nagu nägime eespool, langes rõhk just sellele. Psalmisti ja prohvetite lootus oli Jumala valitsemine, kurja kadumine siit maailmast. Taanieli nägemuses astub paganateriigi asemele Jumala rahva valitsemine; apokalüptikud väljendavad sama, ainult selle vahega, et nad kuningriigi asemel tarvitavad tulev maailm, kus valitseb Jumala absoluutne tahe. Sama leiab väljendust Ristija Johannesel ja hiljem Jeesusel. Nad kuulutatavad tulevast βασιλεία't kui Jumala kuninglikku valitsemist, mis on selle sõna primaarne tähendus ka Jeesusel. Aramea ja kreeka keeles on sel mõistel kahene tähendus, ja kui ka Jeesus räägib Jumala tulevast valitsemisest, siis ühendab ta selle uue ühiskonnaga, milles see realiseeritakse. Nii on Jumala kuninglikkuse mõiste taga latentselt olemas ka kuningriigi mõiste, mis vihjab vanale teokraatialle; seepärast tuleb Jeesuse õpetuse käsitlelusel jumalariigist silmas pidada mõlemaid jooni, mis on lahutamatu ja ühendamatult peidetud βασιλεία mõistesse<sup>269</sup>).

Nii pääseme Jeesuse jumalariigi mõistele ligidale, kui seda väljendame uue korrana, kus Jumala kõikvõimsuse valitsemine nähtavale tuleb inimeste südameis üle terve maailma. Eriti tuleb uus kord nähtavale selle realiseerimisel maa peal, kus tekib kokkupõrge vana ja uue maailma vahel, mida võidab armastus ja kus siis tavalise võimu ja vägivalla-korra asendab ligimesarmastus. Uus resp. taeva maailm on juba täielises ühenduses jumaliku plaaniga, mis realiseerub siis, kui kõikjal nähakse jumalikku eesmärki, ligimeses hinnatakse jumalariigi kaaskodanikku ja nii universaalselt tuleb nähtavale elu kõrgeim hinnang<sup>270</sup>). Kõik, mis on kuri

<sup>268</sup>) D a l m a n , Die Worte Jesu, lk. 77.

<sup>269</sup>) W. B. S e l b i e , The Nature and Message of the Bible, 1916, lk. 99.

<sup>270</sup>) M. S p e n c e r , Fellowship Principles and Practice, 1930.

ja halb olevas maailmas, peab kaduma, kogu maailma ajalugu cmandab uue alguse ja hakkab talitama ning tegelema täielikuma käsu — Jeesuse armastuskäsu alusel.

Püüame eristada kahte joont, mis esinevad selle uue korra kujutelus. Seal kujutellakse ühelt poolt loomulikku maailma renovatsiooni, mis tuntud juba prohvetite ja apokalüptikute piltidest, kus ette kuulutatakse aega, mil maa avab oma viljasalved, kus kiskjad loomad rahuajal on iseeneste ja inimestega, kus kaob kõik, mis on must ja mäda. Jeesus ei liigu ainult selle füüsilise transformatsiooni joonel, kuigi ta seda kõike eeldab. Ka tema räägib looduse kuju muutumisest, konvulsioonidest, mis teed valmistavad jumalariigi tulemisele. Inimeste füüsiline eluvorm peab siis vaba olema kurjusest ja igasuguseist piiritlusist, mis on omased praegusele mittetäielikule seisukorrale. Ta vihjab uuele viinale, mida ta joob oma jüngritega jumalariigis <sup>271</sup>).

Meie ei toimi täielikult Jeesuse mõttes, kui käsitleme jumalariigi mõistet materiaalsel tagaseinal, mis on tema käsitluses subordineeritud. Jeesusele on uues maailmas kõik vana mööda läinud, kõik alistub uudumisele, ent peamiselt siiski inimene. Haigus, vaesus, mure ja surm kaovad, inimestevahelised suhted muutuvad, sest uues korras ei ole enam eristamist rassi ega klassi, värvi ega rahvuse vahel, isegi abielu ei tunta seal enam, kõik see kuulub siia maailma, kuna uues maailmas elavad inimesed kui taeva inglid <sup>272</sup>). Jumalariigi kodakondsed täidavad Isa tahtmist kõigest südamest, meelest ja väest, nad astuvad uude vahekorda Jumalaga, kes peab neid oma lasteks <sup>273</sup>).

Selline on seesmine muutumine, mida tingib jumalariigi tulek, ja see on Jeesuse mõttes oluline joon, kõik muu on õieti kaasaskäiv nähtus, sest kõik järgneb sellest, kui inimene lahtise südamega alistub Jumala tahtmisele ja astub ühenduse temaga, kui ta tunneb selle sõna mõtet: Nõudke esiti jumalariiki ja selle õigust, sest kõik muu peab teile pealegi antama.

Nii esines ka Jeesusel terav kontrast tulevase ja eksisteeriva maailma vahel, sama dualism, mis nähtavale tuli apokalüptilisil mõtlejail. Valitsema pääses veene, mida edasi kandis hilisem judaism, olles osaliselt mõjustatud Pärsia spekulatiivsest vaatest.

<sup>271</sup>) Mark. 14, 25; Matt. 26, 29; Luuk. 22, 18.

<sup>272</sup>) Matt. 22, 30; vt. Garvie, lk. 421.

<sup>273</sup>) P. Bull, The Kingdom is ethical, lk. 15.

rohkem aga valdavast pessimismi kujust, et olev maailm on Saatanavalitsuse all. Ei ole võimalik vabanemine sellest enne uue maailma algust, kus Jumal ise vallutab kõik vaenlased ja asendab maise valitsuse. Klassiline on siin koht <sup>274</sup>): siis ilmub tema valitsus kõigele loomale ja Beelzebub kaob ning kõik mure ühes temaga. Ka Jeesuse järgi valitseb Saatan maailma üle, ta pole üksnes kurjuse, vaid ka kõigi haiguste ning kannatuste algataja, ja nende pahede olemasolu on parim tõestus Saatanavõimu kohta nii inimeste südameis kui maailmas. Jumalariigi advent tingib Saatanalanguse ja tema jõu hävimise. Kuid see dualism pole täielik Jeesuse juures, vaid kuulub rohkem traditsiooni kui tema enese kujutlusse. Kunagi ei ole ta loobunud vaatamast maailmale kui juba nüüd Jumala poolt valitsetule, Jumal laseb kasvada lillekest väljal ja toidab lindu taeva all.

Siin kerkivad üles kaks küsimust, mis on teineteisega ligidalt seotud ja mis omavad tähtsuse Jeesuse jumalariigi õpetuses <sup>275</sup>). Esimesena küsime: kuidas vaatas Jeesus jumalariigi tulemisele — kas on see loomuliku arengu protsess, evolutsiooniline tee <sup>276</sup>), või tuleb jumalariik äkki Jumala enese vahenditu akti läbi, katastroofiline tee? Esimest vaadet esindavad enamikus anglosaksi teoloogid (anglosaksi aktivism), teist saksa teoloogid (saksa kvietism) <sup>277</sup>). Viimast vaadet esindasid ka apokalüptikud, kes arvasid, et maailm nii, kuis see praegu on, seisab oma tavalise käigu lõpul ja on oma aja ära elanud. Maailm on *i n p r i n c i p i o* kuri, ei sisalda endas headuse idusid ega võimalusi, ta on täielikult Saatanatööriist. Ükski maine võim ega vägi ei suuda seda muuta, ainult Jumal ise astub vahele ja alustab oma uue loomisaktiga uue ajastu. Selline äkiline ja uue jumaliku loomisaktiga seotud jumalariigi advent paistis meile vastu ka Ristija Johannese kuulutusest <sup>278</sup>). Siin on aga võimalik argumenteerida ja seda tehakse ka õigusega, et Jeesus just siin erineb traditsionaalsest apokalüptilisest lootusest <sup>279</sup>). Nagu eespool nägime, ei vaadanud Jeesus mitte maailmale kui ainult Saatanavalitse-

<sup>274</sup>) Ass. Mosis 10, 1; vt. E. Kautzsch II, lk. 327.

<sup>275</sup>) E. D. Maurice, The Kingdom of Christ, I ja II osa.

<sup>276</sup>) Samuel Harris, The Kingdom of Christ on Earth.

<sup>277</sup>) Adolf Deissmann, Theologische Blätter, 1927, nr. 5.

<sup>278</sup>) Vt. eespool Ristija Johannes.

<sup>279</sup>) W. Allen, Exegetical and Critical Commentary of St. Matthew, lk. XVIII.

sele, vaid ta tunnistas, et ka Jumala vägi on valitsemas maa peal, ja nii ei ole paratamatu järelendus uus jumalik ümberloomisakt tema tulevikulootuste kehastamiseks. Tuuakse ette ka rida tähendamissõnu, kust võib järeldada, nagu õpetaks Jeesus jumalariigi graduaalset tulemist, eriti tähendamissõnad haputaigast ja sinepi-ivast<sup>280</sup>), kus Jeesus vihjab esijoones sellele suurele kontrastile, mis tuleb nähtavale Jumala töö väikese alguse ja suure lõpu vahel (evolutsioon). Siin peame aga talitama väga ettevaatlikult ja ei tohi moodsat evolutsiooniõpetust üle kanda Jeesuse mõttemaailmale.

Jeesuse ütlusi, mis vihjavad jumalariigi graduaalsele tulemisele, ei ole meie õigustatud võtma omaette tervikuna, vaid vaatlema neid ühenduses kogu Jeesuse mõttemaailma resp. suuremaarvuliste ütlustega, kust vastu peegeldub äkiline imeline jumalariigi tulemine. Jeesus tarvitab karakterse sõnana jumalariigi tulemise kohta *ἀναγαλνέσθαι*, millega ta tahab pöörata erilist tähelepanu just selle ilmumisele. Selles mõistes ei ole arenemismõtet, mis võiks tingitud olla hariduse, kasvatuse või sotsiaalse olukorra paranemisest, vaid kuningriik „saab ilmuma“. Ka mõned just pidulikumail silmapilgel öeldud hoiatused Jeesuse suust kontsentreerivad tähelepanu äkilisele lõpule. Just siis, kui inimesed seisavad keset tööd, siis, kui kõike küllalt, kutsub Jumal inimesed äkki ära, miks ei või siis Jumal ise korruga uues loomisaktis anda uut maailma. Jumalapäev ilmub kui vee-uputus Noa päevil muretu generatsiooni üle, ilmub kui esimeses loomisaktis valgus, mis eristas öö ja päeva, taeva ja maa. Ristija Johannes rääkis meelearandamisest ettevalmistamisena taevariigile, Jeesus ise räägib tähendamissõnas tarkadest neitsidest valvamisest, sest keegi ei tea tundi ega päeva, mil ta ilmub.

Jeesuse järgi ei tule jumalariik nähtavale ajaloolise arengu protsessina, vaid Jumala kõikvõimsa aktina. Tema enese tulemine maailma oli Jumala kõikvõimas akt, mitte ajaloolise arengu produkt; nii on selle riigi tuleminegi jumalik akt, mille rajaja ja nurgakivi on Jeesus Kristus.

Jumalariigi tulemise küsimusega on ligidas kontaktis ka teine küsimus, nimelt: kas vaatas Jeesus ise jumalariigile kui täiesti tuleviku või kui oleviku suurusele või kui sellele väärtuste väärtusele, mille algelised idud tulevad nähtavale juba siinpoolsuses,

<sup>280</sup>) Matt. 13, 31. 33.

kuid mille lõplik realiseerimine toimub aegade lõpus, sealpoolsuses? <sup>281)</sup> Vastus sellele küsimusele on osaliselt antud juba eelmise küsimuse puhul, sest supernaturaalne jumalariigi tulemine tingib teatud joonel sealpoolsuse.

Tuleb juhtida tähelepanu ühele asjaolule, mis mõjustas evangeliste ja mis eriti jumalariigi küsimuses tumestab ning komplitseerib puhast Jeesuse õpetust, nimelt, et evangeeliumid olemas olevas vormis on kirjutatud ajal, millal kirik hakkas asendama jumalariigi ideed, nagu see sünnib tänapäevani katoliku kirikus <sup>282)</sup>. Nimetame siinkohal ka mõned põhjused, mis tingisid selle asendamise. Jeesus ise rääkis ühendist, mis pärib uue maailma, ja vaatas βασιλεία'le kui Jumala aktiivsele valitsemisele. Nii paistab üsna loomulikuna, et aegade jooksul, kus apokalyptiline lootus hakkas osaliselt kaotama oma tähendust, kõik Jeesuse ütlused jumalariigi kohta üle kanti tema poolt rajatud ühendisele, pärastisele alg-ristikogudusele. Viimane <sup>283)</sup> oma kolme funktsiooniga — jumalasõna kuulutamise, sakramentide valitsemise ja oma liikmete iseloomu arendamisega <sup>284)</sup> — oli Jeesuse lubaduste reaalne täidumine. Pauluse kirjades vaheldub uus jumalariigi mõiste vanaga. Temale kui ka Jeesusele on jumalariik Jumala aktiivne valitsemine jumalikus väes ning võimus, kus transformeeritakse kõik asjad ja valitseb jumalariigi õigus <sup>285)</sup>. Jumalariigis ei ela me enam käsu, vaid armu all; nii on jumalariik väes, kus jumalalapsed moodustavad selle riigi <sup>286)</sup>. Koguduse mõiste arenemisega muutub vaade ja kirik osutub Kristuse poolt töötatud jumalariigi objektiks. Nii mõistame, et Kristuse poolt rõhutatud jumalariik jäi traditsioonis tagaplaanile ja kaotas hilisemais generatsioones oma algelise mõtte. Tendents

<sup>281)</sup> See küsimus esineb igas teoses, kus räägitakse jumalariigist; siinkohal on eriti arvestatud 1927. a. Canterburys peetud saksa-briti teoloogide konverentsi jumalariigi küsimuse kohta; vt.: Theology, May 1927 ja Theologische Blätter, Mai 1927. Ka Christian Social Council'i juures "The League of the Kingdom of God".

<sup>282)</sup> Herbermann, The Catholic Encyclopaedia, köide VIII, art. "Kingdom of God", lk. 645—647.

<sup>283)</sup> H. P. James, The International Standard Bible Encyclopaedia, 1930, art. "Church".

<sup>284)</sup> Garvie, Dogmatic, ptk. "Church".

<sup>285)</sup> Kal. 5, 22.

<sup>286)</sup> Kol. 1, 13; 1. Kor. 4, 20; Room. 14, 17.

oli tol korral sama nagu tänapäevgi ja mis psühholoogiliselt täiesti arusaadav, et Jeesuse sõnu kanti üle olemasolevasse tingimustikku.

Matt. 13 on jumalariigi idee juba segunenud kiriku ideega, kuigi ta tarvitab allikaist võetud tähendamissõnu ja konstrueerib need niivõrt ümber, et nad on aplikatsiooniks tollekordseile probleemele. Ta püüe ühendada kirikut Jeesuse kuulutusega on silmanähtav tema sissejuhatustest mõistele *ἐκκλησία*<sup>287</sup>). Vaevalt võis Jeesus mõelda *ἐκκλησία* all kindlat institutsiooni, sest ta vaatas vastu suurele kriisile, mis oli ligidal ja milles pidid kõik formaalsed institutsioonid kokku varisema. Jumala uus loomis-akt rajab uue maailma, kus ei ole enam tarvis inimlikke ühendisi.

Sama mõttekäik, mida oleme arendanud Matteuse puhul, tuleb vähemal määral nähtavale ka teiste evangeeliumide ütlustes, mis vihjavad viimaste aegade apokalüptilistele nuhtlustele ja mida üle kanti tagakiusamisile. Isegi Markuse evangeeliumi tähendamissõna külvajast vihjab oleviku küsimusile. Kuningariigi sõna külvamine on suur misjonitöö, mida ette võtavad kristlikud kirikud. Jeesuse enda käsituses ei saa ka täiesti salata ekklesiastilist organisatoorilist joont, kui ainult meelde tuletada 12 jüngri kutsumist, ühe asemelevalimist ja 70 jüngri institutsiooni<sup>288</sup>).

Tuleme tagasi tõusetatud küsimuse vastamisele: kas jumalariik on puht tuleviku suurus või õigustab ekklesiastiline evangeelistide joon ka Jeesuse enda õpetuse algidus nägema siinpoolsust? Prohvete, apokalüptikute ja Ristiija Johannese kuulutused tsentreerusid fakti ümber, et jumalariik on ligidal, veel on lühike vaheaeg, mil inimesed peavad end ette valmistama ja meelt parandama. Selle mõiste ülevõtmisega pooldas Jeesus seda, et jumalariik on realiseeritav üksnes Jumala akti läbi viimsel päeval. Jeesus rääkis isegi juhtumeist, mis sünnivad enne jumalariigi algust, ja seepärast palus ta valvata. Viimsel õhtusöömaajal nägi ta ainult tumeda kuristiku end lahutavat kuningriigist, kus ta uuesti leiba sööb. Nii läbib kogu ta õpetust tulevikujoon. Kõik õndsakskiitmised vihjavad jumalariigi liikmete iselaadile, räägivad paran-deist, mida tuleb oodata, kuna teised oma tasu on kätte saanud

<sup>287</sup>) W. Spence, The Theology of the New Testament, 1929, ptk. "The Church".

<sup>288</sup>) W. Spence, lk. 16.

juba siin maailmas. Prantslane L e m o n y e r <sup>289)</sup> läheb niikaugele, et väidab Meie Isa palve tsentumina palvet — Sinu riik tulgu, mis oleks mõttetu, kui kuningriik oleks juba alanud. Nii ei ole tulevikujoone mõttekäik Jeesusel mitte juhuslik, vaid oluline.

K. L. S c h m i d t <sup>290)</sup> oma ettekandes Canterbury's 1927. a. tähendas kohe alul, et meie, 20. sajandi inimesed, ei ole esimesed, kes püüavad õieti aru saada jumalariigi mõistest. See mõiste on ulatunud läbi kristlikkude sajandite ja seisab veel praegu dogmaatiliste ja eetiliste diskussioonide tsentrumis. Ta peab seda õigusega probleemiks igapäevale, kes soovib aru saada Jeesuse kuulutuse mõttest ja eesmärgist. Ta määrab jumalariigi negatiivselt ja positiivselt; negatiivselt võttes on jumalariik vastand kõigele olevale ja maisele, positiivselt on jumalariik nende sündmustikkude täidumine, millest räägivad apokalüptikud <sup>291)</sup>.

Jumala valitsemise realiseerimine sünnib tulevikus, milline tulevik aga juba ka olevikus juhib inimkonda. Kutse meelega-randusele ja pöördumisele täidub neil, keda Jeesus ise asetab seisma Jumala ette, et mõista Tema valitsemist. Kus inimene kuuleb seda kutset, võtab aega, et kuulata Jumalat, seal on inimene ühenduses jumalariigiga, selle evangeelium on talle rõõmusõnumiks.

Jumalariigi tulevikujoone piiritlemisel on K. L. Schmidt'i vaade kompromiss-seisukoht saksa kvietismi ja anglosaksi aktivismi vahel. Veel sammu edasi lähevad need teadlased, kes räägivad jumalariigist puht apokalüptilisel-eshatoloogilisel joonel. Nemad põhjendavad oma vaadet Jeesuse ütlustega, rõhutades sealjuures ainult eshatoloogilisi kohti. Jeesuse selliste ütluste vastu võib aga õigusega tuua terve rea tema ütlusi, mis näitavad küllalt selgesti, et Jeesuse vaates on jumalariik alanud idus juba siinpoolsuses. Jeesus ei olnud nende kohtade järgi ainult jumalariigi kuulutaja, nagu Ristiija Johannes, vaid tema ise oli jumalariigi alustaja ja rajaja. Nagu nägime, vaatas ta maailmale kui suurusele, kus juba olevikus Jumalaga kõrva valitseb Saatan, kelle tahtmine nähtavale tuleb inimeste kaudu. Jumala au peab ilmuma juba siinpoolsuses, nii üksikinimese elumõtte küsimuses kui ka kristliku ühiskonna ideaalides.

<sup>289)</sup> L e m o n y e r, The Theology of the N. T., lk. 14.

<sup>290)</sup> Theology, May 1927, "The Other-Worldly Kingdom of God in our Lord's Teaching"; vrd. Theologische Blätter 1927, nr. 5.

<sup>291)</sup> Theology 1927, lk. 256.

Vastandina eespool-käsiteldud vaatele ja mainitud kohtadele nimetame teisi kohti, mis vihjavad jumalariigi oleviku eksistentsile. Olgu siin nimetatud ainult tähtsamad: 1) *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἔσθιν<sup>292)</sup>*; 2) *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>293)</sup>*; 3) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγγίχεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν<sup>294)</sup>*; 4) *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι προ-ἀρουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ<sup>295)</sup>*; 5) *ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα<sup>296)</sup>*; 6) *πολλοὶ προφητῶν καὶ βασιλεῶν ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν<sup>297)</sup>*.

Mainitud kohti, mida veel tublisti võib täiendada, ei saa nii kergesti kõrvale heita. Nad pakuvad meile tähtsa aspekti Jeesuse kuulutusest, ometi ei saa aga ka neist veel järeldada kindlaajalist jumalariigi realiseerimist.

Aga niisama nagu eelmises vaates äärmusse mindi ja kontekst silmast kaotati, on ka olevikujoone tõlgendamisel samuti tehtud <sup>298)</sup>.

Ka selline tõlgendamine, nagu oleks jumalariik ainult sotsiaalne kord, või mingisugune sekt, või täieline anarhia, läheb kaugemale Jeesuse mõttest. Jeesusel oli jumalariigi mõistes tegemist elava väega, igavese eluga, ja selline jumalik elu seisab kõrgemal kui loogika, kui tekstikriitiline eksegees.

Jeesuse enda juures tuleb nähtavale imeline paradoks; ta vaatleb jumalariigi asju nii selgelt enese ees, nii veendunult, et räägib neist juba kui olevaist. Prohvetite lootused ja ettekuulutused uuest maailmast on täidumise lävel. Jüngrid võivad endis näha juba uue maailma pärijaid, kuid ei oma seda veel täielikult,

<sup>292)</sup> Luuk. 17, 21.

<sup>293)</sup> Matt. 12, 28; vrd. Luuk. 11, 20.

<sup>294)</sup> Matt. 11, 11; Luuk. 7, 28.

<sup>295)</sup> Matt. 21, 31.

<sup>296)</sup> Luuk. 10, 18.

<sup>297)</sup> Luuk. 10, 24.

<sup>298)</sup> Reas uuemais teoses on jumalariiki käsiteldud puhtsotsiaalse kor-rana. Olgu tähelepanu juhitud järgmistele teostele:

- a) The Christian Student Movement, *The Kingdom of God as the Regulative Christian Ideal*, 1924.
- b) Malcolm Ed. Spencer, *The Kingdom of God in Industry*, 1927.
- c) Paul B. Bull, *The Economics of the Kingdom of God*, 1927.

sest kes on taevariigis, see on suurem kui Ristija Johannes. Eri-line tähtsus on just neil ütlusil, kus Jeesus väljendab kõikumata usku jumalariigi otsesesse tulemisse, kust aga siiski ei saa välja eksegeseerida seda, et see riik juba on alanud. Jumalariigi sündmused on siiski veel tulevikus, kuid on nii tugevad, et mõjustavad juba seda maailma <sup>299</sup>).

See vaade on vahendav-positiivne, mis otsib keskteed anglosaksi aktivismi ja saksa kvietismi vahel. Peale Stokholmi konverentsi oligi ülesandeks ligistada briti ja saksa teolooge, mis praktiliselt sünnib briti-saksa teoloogide konverentsel. Canterbury's leidus nii mõlemate vaadete esindajate seas neid, kes jumalariigi küsimuses pooldasid vahendav-positiivset vaadet (H. G. Dodd, G. Kittel).

Kristluse jumalariigi küsimuses on vahendav-positiivne seisukoht, et Jeesus võttis omaks apokalüptilise vaate jumalariigile kui puht-eshatoloogilisele suurusele, mis algab Jumala äkilise katastroofilise akti läbi ühenduses viimse kohtuga, mil hävib igavesti nüüdne maailm ühes Saatana valitsemisega ja asendatakse uue maailma, Jumala absoluutse armastuskäsuga Jumalalt endalt. Ta rääkis tuleva jumalariigi niisugusest ligiolust, et selle vägi ning jõud, aktiivsus ja eternsus juba olevikus puhuvad sealpoolsusest siinpoolsusse, nii et igauks, kel kõrvad on, võib seda kuulda, kel silmad on, seda näha, ja kel süda on, võib seda tunda. Kes Poega näeb, see näeb Isa, see näeb taevariigi tõelist Kuningat, sest nõnda on Jumal maailma armastanud, et ta oma ainusündinud Poja on läkitanud.

See on positiivse vaate järgi Jeesuse ütluste sügav sisu, kus ei eristata tuleviku- ega olevikujooni, vaid ainult jumalariigi sügavat religioosset harmoonilist sisu.

Milles peituvad siis see vägi ning jõud, aktiivsus ja eternsus, mida need, keda Jumal on tunnetanud, tunnevad sealpoolsusest siinpoolsuses? See on jumalariigi õigus <sup>300</sup>), mis on teravas vastuolus variseride õigusega. Jumalariigi õiguse fundametaalseks iseloomuks on, et ta on südame õigus <sup>301</sup>), mis on rajatud

<sup>299</sup>) E. Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 109.

<sup>300</sup>) W. Spence, The Theology of the New Testament, "Life in the Kingdom", vt. ptk. Jumalariigi õigus.

<sup>301</sup>) Matt. 15, 8.

alandusele ja tasandusele <sup>302</sup>), mis on aus ja õiglane <sup>303</sup>), kättesaadav kõigile ja täiesti ühendatav tavalise eluga, nagu Jeesus seda on näidanud. Jeesuse jumalariigi õigus ei seisa üksnes vastuolus variseride õigusega, vaid ka käsuseadusega. Paulus ütleb: teie ei ole enam käsu, vaid armu all, ja Issand ise: kui teie õigus ei ole palju ülem kui kirjatundjate ja variseride õigus, siis ei saa teie taevariiki <sup>304</sup>).

Kristluse jumalariigi mõiste sisaldab endas ka armastust. Kirjatundjad küsisid Jeesuselt: „Õpetaja, missugune käsusõna on suur käsus?“ Jeesus vastas: „Sina pead Issandat oma Jumalat armastama kõigest oma südamest, kõigest oma hingest ja kõigest oma meelest,“ ja lisandas sellele: „Aga teine on selle sarnane: Sa pead oma ligimest armastama kui iseennast“ <sup>305</sup>). Ülema käsusõna esimene osa ulatub tagasi käsuseadusele, kuna teine osa on Jeesuse enese käsk, mille ta annab, vihjates jumalariigi õigusele. Ta ütleb: ühe uue käsusõna annan mina teile, et teie üksteist peate armastama, nõnda kui mina teid olen armastanud, et ka teie üksteist armastaksite. Sellest tunnevad kõik, et teie minu jüngrid olete, kui teil armastus on isekeskis <sup>306</sup>). Jeesus pakub terve rea ilusaid näiteid, kuidas tegeleb selline armastus: halastaja Samaaria mees <sup>307</sup>), kõne vaenlasearmastusest <sup>308</sup>) ja armastusetöö tähtsus viimsele kohtupäevale <sup>309</sup>). Need, kelle kõrvad kuulevad jumalariigi õiguse ja armastuse karastavat ning kosutavat tuulepuhangut, on juba siin jumalariigi lapsed, kelle on Poeg oma tões vabaks teinud maailmast ning selle kiusatusist ja kes kõigest hingest, südamest ja meelest usaldavad end Isa hoolde ja Teda paluvad <sup>310</sup>). Kuid mitte ainult, et jüngrid kuulsid jumalariigi õigust ja tundsid jumalariigi armastust kui uue ajastu algust, vaid nad ka nägid seda. Kui Ristija Johannes vanglas kahtles ja oma jüngrid läkitas Jeesuse juurde küsimusega, et kas on Jeesus see, kes

<sup>302</sup>) Matt. 6. 1 jj.

<sup>303</sup>) Matt. 15, 2 jj.

<sup>304</sup>) Matt. 5, 20.

<sup>305</sup>) Matt. 22, 37. 39.

<sup>306</sup>) Joh. 13, 34. 35.

<sup>307</sup>) Luuk. 10, 30 jj.

<sup>308</sup>) Matt. 5, 43 jj.

<sup>309</sup>) Matt. 25, 31 jj.

<sup>310</sup>) Matt. 6, 6 jj.; Luuk. 11, 1 jj.; Matt. 6, 25 jj.; Luuk. 12, 22 jj.; Mark. 11, 22 jj.

peab tulema või peame meie teist ootama, siis läkitas Jeesus talle vastuse, üteldes: pimedad näevad ja jalutud käivad, pidalitõbised tehakse puhtaks, kurdid kuulevad, surnud tõusevad üles ja vaestele kuulutatatakse evangeeliumi <sup>311</sup>). Inimesi köitis Jeesuse külge tema isikus peituv imeline vägi, eriti haigeteravi; kuid seda ei tunnustanud ainult mass, vaid selle omamisest oli ka Jeesus ise teadlik. Sünoptilised evangeeliumid näevad neis imetegudes Kristuse messialist eesmärki ja Johannes põhjendab neid tema jumalapojalikkusega. Üksikasjaline Uue Testamendi lugemine annab vastuse ka sellele küsimusele, Jeesus ei seo oma imet-tegevust andi niipalju iseenesega kui just koitva uus-ajastuga. Saatana valitus oli murdumas; selle parimaks tõestuseks olid just imed, mis kuulutasid suurt tulevast muutumist, olles esimesed uue väe pääsukesed.

Jeesus ei seo imet enesega, vaid oma Isaga, sest ime esines ka Vanas Testamendis. Jeesus annab selle tuleva maailma väe ka oma jüngritele, ja kui neil pole sellega õnne, siis on selle põhjuseks nende uskumatu süda <sup>312</sup>). Jüngrite väljasaatmise kõnes määras ta kindlaks nende ülesanded; sinna ei kuulunud ainult jumalariigi ligioleku kuulutamine, vaid ka selle ligioleku tõestamine haigete ravimise, pidalitõbiste puhastamise, surnute ülesäratamise ja kurjade vaimude väljaajamisega <sup>313</sup>). Kui jüngrid tagasi tulles rääkisid tagajärgedest, mida nad olid suutnud korda saata ka imede alal, siis oli see tunnistuseks, et uue maailma jõud on juba tegevuses, mitte üksnes tema, vaid ka teiste läbi <sup>314</sup>). Nii on kõigi nende läbi, kel on kindel usk elavasse Jumalasse ja tema Poja lepitavasse töösse, ajaloo kestel uue maailma mõjud nähtavale tulnud ja esinevad ka tänapäev, kus samuti usuga ravitakse haigeid ja leitakse, et haiguste põhjused ei ole primaarselt füüsilised, vaid psüühilised. Arusaadavalt sünnib see ainult sügavas usus ja üksnes nende juures, kellele südameis asub jumalariik, õigemini — kes kuulevad ja näevad uue maailma ja uue jumaliku aktiivse väe algust juba siinpoolsuses. Jeesus ütles: „Kui ma Jumala Vaimu läbi kurje vaime välja ajan, siis on ju jumala-

<sup>311</sup>) Matt. 11, 5.

<sup>312</sup>) Matt. 17, 20; 21, 21.

<sup>313</sup>) Matt. 10, 8.

<sup>314</sup>) Luuk. 10, 18.

riik teie juurde tulnud“<sup>315</sup>); nii on usuline ravi esimene tunnusmärk lõplikust konfliktist Jumala ja tema vastase vahel, mis kuulutab vana maailma langust ja Jumala absoluutset aktiivset valitsemist uues maailmas.

Nii siis: kuigi Jeesus veel kinni pidas traditsionaalsest jumalariigi kujutelistest tuleviku suurusest, uskus tema juba kindlasti, et teatud määral tuleb jumalariik tema isikuga Isa tahte täitmisel siin maailmas nähtavale. Vana korra ja vana maailma lõpp oli nii ligi, et maailm võis tunda tema viimseid hingetõmbeid. Uue maailma jõud ning vägi, aktiivsus ja eternsus tungivad edasi juba sealpoolsusest siinpoolsusesse. Inimesel ei ole mitte üksnes võimalik täies usalduses ja vaikimises ära oodata jumalariiki, vaid juba aktiivselt oma saatust ja elu lasta juhtida tuleva maailma jumalikust väest, jumalariigi õiguse ja Kristuse armastuskäsu alusel. Ta vaatas jumalariigile kui *summum bonum*'ile, mille õiguste alla ta tahtis tuua inimesi ja oma isiku ning tööga oma järelkäijatele jagada uut elu.

Jumalariik ning tema õigus on elav vägi, Jumala püha aktiivsus, mis sünnib niihästi taevas kui maa peal.

Jeesus rõhutas ristiusu sotsiaalset külge; hoolimata sellest, et ta algas indiviidiga, jäi ta ülimalt eesmärgiks vendlus. „Kui kellelgi janu on, see tulgu minu juurde ja joogu. Kes minu sisse usub, selle ihust peavad elava vee jõed jooksuma“<sup>316</sup>). Ta väljendab ristiusu loaalsust, sest Jumal on jumalariigi kuningas ja Jeesus Kristus tema asevalitseja; ilma Jumala Isa armastuseta ja Jeesuse Kristuse armuta ei ole ühtegi tagajärge maailma kristianiseerimisel ega jumalariigi maa peale toomisel inimeste aktiivsuse läbi. Alles siis, kui Jumal meid on tunnetanud, oleme meie Jumala abimehed, teades, et midagi ei ole see, kes istutab, ega see, kes kastab, vaid Jumal, kes kasvatab<sup>317</sup>). Jumalariik hoiab elavana tõe, mille Jeesus on väljendanud Meie-Isa palves, et Jumala tahte täitmine maa peal on igale inimesele see üks, mida on tarvis. Seda ühte on tarvis ülima lõpuna nii indiviidile kui ka kogule, perekonnale kui ka ühiskonnale ja riigile kui ka kirikule, sest kõigi püüdmiste, ülesannete ja tööde taga asub viimselt näge-

<sup>315</sup>) Matt. 12, 28; A. B. Bruce, *The Miraculous Element in the Gospels*, eessõna.

<sup>316</sup>) Joh. 7, 38.

<sup>317</sup>) 1. Kor. 3, 6 jj.

matu Jumala juhtiv käsi. Jumalariik tuletab kõigile inimsoo põlvedele meelde, et nende tõeline kodu on taevas, mis on paljudes Jeesuse enese ütlustes sünonüümne väljend tema ülimalle kuulutusele — jumalariigile. Jeesuse Kristuse eesmärk oli Isa tahte täitmine ja Tema riigi rajamine siin maa peal; siis lubab ta ka neile, kes aitavad kaasa selle riigi rajamisele siin maailmas, et Isa, kes salajas on ja salajasse näeb, maksab avalikult. Sellise igavese vaimse jumalariigi tunnustamine on genuinne ristiusu joon.

### 3. Jumalariigi mõiste ajalooline areng kuni Augustinus'eni.

Kristluse jumalariigi õpetuse ajaloolise osa ülesandeks on selgitada kristluse jumalariigi mõistet, vaadeldes ajaloo kestel edasiarenevaid arusaamisi ja esile tõstes peavorme, kuidas inimesed on püüdnud realiseerida jumalariiki. Tuleb käsitleda neid võitlusi ja arusaamisi jumalariigist, mis neis on tehtud oleviku reaalsediks, ja püüda seletada neid vaateid, niivõrt kui see on võimalik ja kuivõrt see kaasa aitab nende institutsioonide õigete ülesannete fikseerimiseks, kus nähtavale tulevad jumalariigi jõud.

Olgu kohe tähendatud, et kristluse ajaloo kestel on jumalariigi mõistet seletatud peamiselt kolmes peavormis: 1) Jumalariik on identne Jumala täielise valitsemisega taevas pärast viimast kohtupäeva; see on transtsendentne eshatoloogia; 2) jumalariik on identne Kristuse nähtava valitsemisega maa peal teise advendi ja viimse kohtupäeva vahel; see on realistlik eshatoloogia; 3) jumalariik on identne maise nähtava kirikuga Kristuse I ja II advendi vahel; see on immanentne eshatoloogia. Neist kolmest vaadetest on kõige enam tunnustamist leidnud esimene, niihästi teoloogilises mõtlemises kui ka hümnides ja palvetes. Vastandvaatel on asunud üksikud ususeltsid ja viimasel ajal ka sotsiaalsed liikumised, kus jumalariiki nähakse ainult eneste ringides ja enamuses ainult indiviidide südameis. Käsiteldaval ajaperioodil — apostlikust ajast kuni Augustinuseni — on paljudes kohtades kristlikku kujutelu täitnud teine vaade.

Usku Kristuse nähtavasse maisesse valitsemisse, mis algab tema taastumise ja esimese ülestõusmisega, nimetatakse tavaliselt kiliasmiks ehk millennismiks<sup>1)</sup>. Et mõlemad mõisted kannavad sektantilist maiku ja on liiatigi seotud aja kategooriatega, nime-tame seda vaadet realistlikuks eshatoloogiaks. Alg-ristikoguduse kandejõuks oli usk Kristuse peatsesse taastumisse. Paulus oma

---

<sup>1)</sup> Charles, Eschatology, lk. 346.

vanemais kirjus rõhutas seda veel sama generatsiooni päevil 2). Apostliku ajajärgu Kristuse taastumise lootus, mis oli kristlaste keskel tol ajal peaaegu universaalne, nõrgenes aeg-ajalt, nii et ainult alg-ristikoguduse kohta maksab ütlus, et tolle ajajärgu eshatoloogia oli realistlik. Nimetatud realism oli osa tolleaegsest legitimeeritud religioosest instinktist, mis oma iselaadilt oli konkreetne, nagu üldine juuda mõttemaailm. Alg-ristikoguduse liigekond koosnes juudakristlasist ja seepärast on arusaadav, et juuda eshatoloogia mõjustas kristlikku mõttemaailma ka viimsete asjade küsimusis. Nii peituvad realistliku eshatoloogia juured kaugemas minevikus kui Johannese Ilmutamise raamatus, mis kõvendas alg-ristikoguduse realismi, eriti just neil joonil, mis räägivad esimesest ülestõusmisest ja Kristuse ning tema pühade tuhandeaastastest valitsemisest maa peal. Realistliku eshatoloogia küsimusega on ligidalt seotud Johannese Ilmutamise raamatu tunnustamine, mille kohta üldiselt võib tähendada, et Hommikumaa esindajad kuni IV sajandi alguseni olid selle poolt, kuna neljandal sajandil tekkis opositsioon, mille põhjuseks oli peamiselt umbusalduse kasvamine realistliku eshatoloogia vastu. Nii võib kokkuvõtlikult ütelda, et realistlik eshatoloogia püsis Hommikumaa kirikus kuni kolmanda sajandi lõpuni, Öhtumaa kirikus aga Augustinuseni. Jumalariigi mõiste jäi küll ka pärast-apostliku aja kristlaste suhu ja teatud joonel isegi juhtiva ideena, kuigi mitmeseis variatsioonides ja harva selle hooga, nagu seda Kristus ise tarvitab. Vanemaid tunnistajaid selle kohta on H e g e s i p p u s 3), kes Jaakobuse veretunnistuse-aktis kirjeldab Jeesust, kes Inimese Pojana istub taevas Isa paremal käel ja tuleb kord taeva pilvedel. Ka jutustab Hegesippus, kuidas apostel Juudase järeltulijad toodi Domitianuse ette ning süüdistati Taaveti suguvõsa liikmetena ja kuidas neid üle kuulati Kristuse ja tema kuningriigi pärast: mis liiki see on, millal ja kus see ilmub? Nad vastanud, et see ei ole maine ega maapealne, vaid on taevane ja ingliline, mis tuleb aegade lõpul, siis, kui ilmub Kristus kohut mõistma elavate ja surnute peale ning tasub igale tema töö järgi 4).

C l e m e n s oma esimeses kirjas korintlastele räägib Jumala ehk Kristuse riigist kui tuleviku suurusest 5), kuid samal ajal

2) 1. Tess. 2, 19; 4, 15; 1. Kor. 15, 51, 52; Room. 13, 12; Viil. 3, 21.

3) A. J. Rawlinson, Early Fathers, lk. 108.

4) Eusebius, Historia ecclesiastica III, 20.

5) 1. Clem. 42, 50.

vaatleb ta maist kristlaste ühendist kui *πολιτεία*'t ja kristlaste omavahelist käitumist *πολιτεύεσθαι*. Selle Pauluse väljendisega mõistis ta koguduse all ühendist, mida ta manitses üksmeelele ja rahule. Clemensi 1. kirjas ei ole tuleviku jumalariigi kujutus täiesti eristatud oleviku eesõigustest ja usklike õnnistusest. Clemensi 2. kiri 6) tarvitab jumalariigi mõistet sageli juba tuleviku suurusena 7). Selle ilmumise aeg on isegi kindlaks fikseeritud Kristusele lisandatud müstiliste ütluste kaudu, kusjuures eriti rõhutatakse kõikide asjade lõppu.

B a r n a b a s oma kirjas 8) vaatab jumalariigile tuleviku seisukohalt, kusjuures ta aga millenniumi ühendusse seab maailma sapatiga. Tema kujutelu jumalariigist on rohkem vaimne ja seda ei saa inimesed kätte meelelisel teel, nagu see ilmsiks tuleb Papiasel ja teistel, kes räägivad Kristuse tuhandeaastasest riigis meelelisist lõbutsemisist.

P o l y k a r p o s oma kirjas Viilipi kogudusele 9) esitab mõlemaid seisukohti. Ta kirjeldab kristlaste kui koguduse olukorda, aga vihjab ka tulevikule: „kui meie oleme Jumala meelepärast siin maailmas, siis saame meie osa ka tulevases maailmast, nagu ta meile on töötanud meid üles äratada surnuist; ja et meie, siin väärikalt rännates, saame valitsema temaga.“ Ka oma veretunnistuses väidab ta: „86 aastat olen ma teda teeninud ja ta ei ole mulle ühtegi kurja teinud, kuidas võin ma teda, oma kuningat, teotada, kes mind on päästnud“ 10).

I g n a t i u s e 11) seitsmes kirjas Rooma ja Väike-Aasia kogudustele on jumalariik kaks korda nimetatud ja kummalgi korral tuleviku suurusena. Apostliku hoiatuse: „nad ei saa jumalariiki pärima“ kannab ta üle valeõpetajaile 12) ja neile, kes põhjustavad lahkkelisid kiriku ühtsuses 13).

Rooma visionaarne H e r m a s 14) kubiseb viimsete asjade

6) A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 321.

7) 2. Clem. 5. 6. 9. 12.

8) A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 343 jj.

9) A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 348 jj.

10) Martyrium Polycarpi 9.

11) A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 351 jj.

12) Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, lk. 523, ad Ephes.

16) „ärge eksige mitte, mu vennad, templiteotajad ei pea jumalariiki pärima“; vrd. 1. Kor. 6, 9.

13) Ad Philad. 3; „kes järgneb väärusulisele, ei ole jumalariigi pärija“.

14) A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 426 j.

realistlikest ootusist. Ta tarvitab sageli jumalariigi mõistet, eriti aga oma 9. resp. 10. tähendamissõnas, kus ta näiliselt jumalariiki identifitseerib kirikuga, kujutelles seda torni näol, mis on ehitatud suurele valgele kaljule, s. o. Jumala Pojale. Kalju iseendast on vana, see vihjab Jumala Poja igavesele pre-eksistentsile, kuid temasse on lõigatud uus uks, s. o. inkarnatsioon, mille kaudu tuuakse sisse kõik kivid, millest ehitatakse torn kaljule. Sissetoomine on kõrvutatud Jumalale ligiastumisega, jumalariiki minemisega, nagu oleksid need mõisted sünonüümsed; ja see omakorda on mõjustatud taassünnist, mis on ühenduses ristimisega, kus surrakse vanale elule ja algab uus elu Jumalas. Torni kujutelu, mis siin eristub varajasemast, on eristatavus ideaalse ja empiirilise kujutelu, nägematu ja nähtava kiriku vahel, milline vahe siiski jääb kaunis ebamääraseks. Kirik oma lõplikus vormis on kujutatud nii ühtlase tornina, et isegi kivide vahesid pole märgata, vaid kujutab ühte suurt kivi, mis omakorda on täielises ühenduses kaljuga. Siin on mõtteks, et nende vahel, kes usuvad Jumalasse Jeesuse Kristuse läbi, on üks vaim, üks meel, nad on ühine kogu, kes kannavad ühesuguseid riideid. Selline kirik on identne jumalariigiga, mitte üksnes tulevikus lõplikult realiseeritav, vaid juba olevikus olemas oma jõus ja väes Kristuse lunastustöö läbi. On päris selge, et Hermas ei räägi siin kirikust kui piiskoppide, preestrite ja diakonite hierarhisest organismist, mille vastu ta võitles, vaid kui usklike kogust Kristuses, mida ta tahtis näha puhastatuna maisest isekusest, ükskõiksusest ja parteidest.

D i d a h h e e <sup>15)</sup> ptk. 10 esineb palve: „Lase arm tulla ja see maailm ära minna“; nii siis muutub kirik jumalariigiks.

J u s t i n u s V e r e t u n n i s t a j a usub millenniumi, kuigi ta teab, et kõik kristlased seda ei usu <sup>16)</sup>.

T e r t u l l i a n u s <sup>17)</sup> väljendab oma vaate millenniumi kohta võitluses Marcion'i vastu <sup>18)</sup>. Rohkem on ta seda välja töötanud teises teoses „De spe fidelium“, mis on kahjuks kadunud. Ta kriipsutab alla, et osa tõlgendab apokalüptilisi mõttekujutlusi literaalselt ja ootab juutide tagasipääsu Juudasse ning seal siis maise

<sup>15)</sup> A. Rawlinson, *Αἰαρχὴ τῶν ἑβ' ἀποστόλων*.

<sup>16)</sup> A. Rawlinson, *Early Fathers*, lk. 441 jj.

<sup>17)</sup> R. E. Roberts, *The Theology of Tertullian*, 1924.

<sup>18)</sup> *De anima*, ptk. 33.

kuningriigi rajamist, kuna osa ühes temaga tõlgendab seda figu-  
ratiivselt ja kannab juuda ootuse üle Kristusele ja tema kirikule.  
Ta arvab, et riik, mis rajatakse pühadele maa peal, ilmub peale  
ülestõusmist ja omandab uue eksistentsivormi, mis püsib 1000  
aastat taevases Jeruusalemmas. Seda on ette kuulutanud Hese-  
kiel<sup>19)</sup> ja Johannes<sup>20)</sup>. Uut prohvetlust läbib ka joon, et uue  
Jeruusalemma tulemist kuulutab märk taevas, ja Tertullianuse ar-  
vates on see märk olnud juba Juudamaal, kus üks ekspeditsioon on  
näinud 40 hommikut taevaletusel linna. Selle linna eesmärgiks  
on võtta endasse vastu ülestõusnud pühasid, anda neile vaimset  
õnnistust ja asendada neil maise elu muresid igaveste rõõmudega.  
Sündmuste järgus on Tertullianuse arvates see, et taevane linn  
püsib 1000 aastat, millises ajas tõusevad pühad üles, ühed vare-  
mini, teised hiljemini, vastavalt nende teenetele. Järgneb maa-  
ilma hävimine ja kõikide asjade kokkuvarisemine viimsel kohtu-  
päeval; see muutumine teostub momentaanselt inglilisiks substant-  
seks; siis omandavad nad kadumata loomu, saavad osa taevasest  
kuningriigist, mille poole nad on siin püüdnud.

Ka on huvitav ära märkida Johannese Ilmutarnise raamatu  
kohta I r e n ä u s'e<sup>21)</sup> poolt tehtud väljendis, mis on osaliselt lae-  
natud Papiaselt ja üle kantud Kristuse enese õpetusele: „Päevad  
tulevad, mil viinapuud hakkavad kasvama, igaühel 10000 haru,  
igal harul 10000 oksa, igal oksal 10000 kasvu, igal kasvul 10000  
kobarat, igal kobaral 10000 viinamarja ja iga viinamari annab 25  
firkinit viina. Ja kui keegi pühadest tahab valida üht kobarat, siis  
karjub teine: „mina olen parem, võta mind, kiida Issandat minu  
läbi.“ Sama kujutelu tuuakse ka nisutera kohta, millest areneb  
10000 kõrt, igast kõrrest 10000 pead jne. Nende andmete allikana  
nimetab ta, samuti kui Papiaski, neljandat raamatut ja lõpetab  
Papiase sõnadega: „Need asjad on uskumisväärased.“

Kui sellega lõpetada üksikuid mõtteavaldusi, siis on küllalt  
selge, kuivõrt on judaistlik konkreetus üle kantud apokalüptilisse  
kirjandusse, mida kristlased on laenanud juuda allikaist; seepärast  
on ka juuda kujutelu ja Messia-riigi ootus osaliselt üle kantud  
kristluse kujutelusse, kus kristlik kirik hakkas asendama juuda  
rahvale töötatud kuningriiki.

<sup>19)</sup> Hesek. 48, 30—38.

<sup>20)</sup> Joh. Ilm. 21, 10—23.

<sup>21)</sup> Charles, Eschatology, lk. 189 j.

Nii näeme, et alg-ristikoguduse realistliku eshatoloogia vaate järgi rõhub maine võim kõigi oma funktsioonidega Kristuse kirikut, kus ainsaks lootuseks on Kristuse varstine taastumine, mil Kristus võidab maise võimu ja asutab maa peale oma riigi, millest osa saavad pühad esimese ülestõusmise teel. Maise riigi lõpetamisega on ühenduses universaalne ülestõusmine ja viimne kohus. Enam kõrvalisel joonel liikus kujutelu, kus kõrvutati maailma ajalugu seitsme loomispäevaga, mil siis kõik Kristuse vaenlased on pandud ta jalgade alla. Ka Kristuse riigi koha, aja ja ekstensiooni kohta on arvamised erinevad. Justinuse arvates on tsentrumiks Jeruusalemm ja kestuseks 1000 aastat, Montanus'e arvates on Kristuse riigi asukohaks Pepuza ja Tymion'i järgi ta enda kodukoht. 4. Esra ja Baruk räägivad 400-aastasest riigist.

Rõhutasime eespool, et esimesil kristlikel sajandil valdavaks oli realistlik eshatoloogia; küsime nüüd: millised faktorid mõjusid seks kaasa? Esiteks ei saa mööda minna asjaolust, et puudus kindlakujulisem Püha Kirja eksegees, eshatoloogiat võeti ühenduses kristliku elu ja olemise vaatlusega. Teatud mõttes olid ka tol ajal olemas oma teoloogia ja teoloogid — Ignatius, Irenäus; kuid enne Aleksandria kooli ja selle suurt õpetajat Origenes't ei olnud kristlikkude tõdede interpreteerimiseks ühtlaselt kehtivaid printsiipe. Origenesil olid ka oma eelkäijad, osalt gnostikute, osalt apologetide hulgas. Gnostikuil ei leidu millenniumi eshatoloogiat, ka apologetide kirjades on sellest vähe juttu, kuid kumbki vool ei avalda erilist mõju, et seda kirikus nõrgestada. Gnostikute püüe oli väljendada kristlikus vormis mittekristlikke ideid; seepärast ei olnud nad huvitatud kiriku seesmisest veendest — usust Kristuse riiki. Apologetide ülesanne oli näidata, et kristlased on head kodanikud ja et ristiusk on õige, osalt, et ta on mõistuspärane. Apologetid tarvitasid oma ülesande täitmisel kristlikkude ideede väljendamiseks filosoofilist keelt. Seepärast ei suutnud ka nemad mõjustada keskpärase kristlase veenet ja kuni aastani 200 ei seisnud kristlik mõttemaailm vastuolus realistliku eshatoloogiaga. Teisena tuleb märkida veel seda, et just väljaspool kirikut maksev olukord soodustas realistlikku eshatoloogiat. Kristlaste arv kasvas päev-päevalt, hoolimata tagakiusamisist; kristlaseks saada tähendas loobumist paljudest sotsiaalseist seoseist, isiklikku ohvrit ja isegi riskeerimist eluga. Selline kristlik ühendis oli puhtalt teadlik iseendast, elas jumala- ja ligimesearmastuse tähe all ning ootas kannatlikult Kristuse poolt töötatud kuningriiki. Viimast ei käsitanud nad

mitte kui ajaloolise protsessi tulemust, vaid Kristuse poolt katastroofiliselt inaugureeritavat suurust. Riiklikud usu tagakiusamised elustasid alg-ristikoguduse usku ja hoidsid elava reaalse kujutluse Kristuse riigist. Tagakiusamise sajandid olid usu sajandid, nende aegade usk oli intensiivne jõud, ja need kristlased, hoolimata reaalsest kujutelust tulevases Kristuse riigist, omasid pühakirjalist veenet: Jumal on kuningas ka selle maailma üle, ajalugu on Jumala käes, Kristuse kirik pääseb võidule, kui temas nähtavale tuleb Jumala püha tahtmine ja nii ajaline organisatsioon kandub üle igavesele jumalariigile.

Kuid eelnimetatud põhjused ei suutnud siiski kaua hoida milleniumi kristlikus teadvuses. Peapõhjusena mainime, et see ei sobinud Uue Testamendi kui terviku vaatega. Kui ära jätta Johannese Ilmutamise raamatu vaated, siis on kõige selgemini formuleeritud Uue Testamendi eshatoloogia Paulusel, kus millenium puudub. Juuda mõttemaailm oli võõras kreeka kirikule, ja seal hakkas esimene vastulöök. Hakati mõistma ka hädaohte, kuhu oli viinud Kristuse taastumise entusiasm; nähti ära, et tuleviku jumalariigi prohvetlikud ettekuulutused olid sageli puhkepaiga leidnud liiga poeetilises keeles ja et neid seal oli käsiteldud liiga literaalselt, andes seega alust, pühade õnnistusest osasaamise kujutlust üle kanda liiga maisesse ja meelelisse vormi. Peagi jõuti niikaugele, et kaheldi kõige nägematu, abstraktse eksisteerimises; reaalne oli vaid nähtav kujutelu, ja selline vaade kutsub kõigil ajal esile protesti. Teine hädaoht oli ühenduses tendentsiga, et oodati kristluse peatset konsumptsiooni ja selle jumalariigi tuleviku õnnistused kõrvutati kristlaste oleviku kogemustega. Jeesusele oli jumalariik ajatu suurus, ta oli siinpoolsuses ja sealpoolsuses, inimeste südameis ja aegade lõpus. Seeme selleks oli külvatud juba Inimese Poja tulemisega. See tuli nähtavale ka vanaaja õpetuslikes tülides, eriti Kristuse isiku, s. o. kristoloogilisis küsimusis, kus otsiti sünteesi jumaliku ja inimliku joone vahel.

Vaates jumalariigi ja Kristuse lunastustööle ei leitud alati õiget ühendust oleviku ja tuleviku arusaamise vahel, vaid see oli rohkem projitseeritud tulevikku. Juba seega, et ta ei tohtinud olla meeleline, oli oleviku väärtus ära lõigatud. Kristlased vaatasid jumalariigile, nagu prohvetid, Kristus ja apostlid seda oliu ette kuulutanud, rõhutades eriti selle ligiolu, kuid viimase venimisega jäid nad selle vastu külmaks. Unustati ära mäejutluse kohad, kus tulevikulootused on tehtud sõltuvaks meie siinsest elust. Isegi

kristlaste keskel tuli osalt nähtavale judaistlik tendents, ühel pool kirjatundjate kuiv täht-täheline käsuseadus ja teisel pool elav prohvetite usk. Jumalariik muutus ka kristlaste keskel supranaturaalseks, selle algus seotakse katastroofiga, Kristuse taastumine viiakse ühendusse uue riigiga, mille süünd on revolutsiooniline. Kõik see nõrgestas tugevasti jumalariigi eetikat; ekstreemsuses jäi järele ainult passiivne jumalariigi ootamine, mis ei seisnud enam ühenduses oleviku elu ega kristlaste tööga; nõrgenes side Jumala ja inimese vahel, jäi järele ainult usk ja sõnakuulmine Kristuse kui oma Issanda ja Päästja vastu. Kristlased ei saanud enam olla töötegijad Issanda kuningriigi jaoks, vaid üksnes ootajad, mil Jumal puht-üleloomulikul teel alustab 1000-aastase riigi. See ühenduses teiste maksvate tendentsidega juhtis kristlust legalismivaimule, mis ligines fariseismile. Ristiusk muutus, selle asemel et olla töotuste täidumine ja jumalariigi aktuaalne realisatsioon, uueks seaduseks, mille täitmine viib täielise tuleviku jumalariigi röömudele.

See tendents, mis arenes edasi moralistlikes kooles, osalt ka apologetidel<sup>22)</sup>, ja ulatus tagasi Stoa'le, leiab vastuvoolu kogu kristlikus teadvussisus, et usus Kristusesse juba siinpoolsuses on uus ja õnnistatud elu, mis leiab väljenduse sotsiaalses korras, kus usklikud ühinevad osaduseks, mille aluseks on vennalik armastus ning sõprus. Kuigi seda kristlikku osadust ei nimetata üldiselt jumalariigiks, vaadatakse sellele sisuliselt siiski kui vaimsele ühendusele (*πολιτεία*), kus kõik liikmed on kaaskodanikud ja mille osadusse on ka kõik liikmed kutsutud. See pidi olema tõeline venna-armastuse ühendis usulises mõttes, nagu seda mõistsid alg-ristikoguduse kristlased, kes ühinesid usus Jumala poolt ilmutatud Jeesusesse Kristusesse, ja vähemalt sellel joonel tahab mainitud idee vastata Jeesuse enda poolt kuulutatud jumalariigi<sup>23)</sup>. Selle mõtte väljendust leiame kristlikkudel apologetidel. Justinus Veretunnistaja, kelle vaade jumalariigile ühelt poolt oli kilialistlik, toonitas ka teiselt poolt Kristuse nüüdset valitsemist ja kutsus meelesparandamisele. Kreeklane Athenagoras rääkis Jumalast kui ülimast Issandast ja Kuningast, keda tunnustavad krist-

<sup>22)</sup> J. Hastings, Encyclopedia of the Apostolic Age, art. "Apologets".

<sup>23)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, "Kiri Diognet'ile", lk. 460.

lased ja kellele nad alistuvad kõikide inimeste vahelise venna-armastuse käsus.

Need mitmed vaated, mis nähtavale tulid kristlaste keskel II sajandi jooksul, kus tagakiusamised kõvendasid usku ja lootust Kristuse taastumisse tema aus, võime kokku võtta kahte resp. kolme peatüüpi, mis hiljemini edasi arenevad ja omandavad suure praktilise mõju.

Üks vaade oli, et Jumala ehk Kristuse riik on tulemas 1000-aastase valitsuse kujul; ühed väljendavad seda rohkem materiaalselt, teised spirituaalselt, — nii Papias, Justinus, Irenäus, Tertullianus.

Teise vaate järgi valitseb Jumal kristlaste üle juba nüüd Kristuse kaudu spirituaalses osaduses; seega on jumalariik presentne. Seda võime leida ühenduses teiste vaadetega paljude veretunnistajate kirjades ja ka varajasemal kirikuisadel, kuid ta ei leidnud õieti enne tunnustamist, kui Aleksandria õpetlased astusid üles kiliasmi vastu. Clemens Alexandrinus<sup>24)</sup> kirjeldas suurejooneliselt jumalariiki, sest Kristus kui rahuvürst kogub oma pooldajaid ja annab neile taevariigi. Ta ühendas ka jumalariigi idee Jumala perekonna mõistega ja rääkis Jumalast kui isast ja ta isalikust armastusest kõikide inimeste vastu. Samal ajal õpetas ta ka, et me oleme Jumala lapsed mitte oma loomult, vaid adoptioonilt tema armust ja heldusest meie vastu. Vastavalt sellele rääkis ta sageli ka Jumala karistusest, mis tuleb heaks tema riigi lastele, — see on teatavas mõttes jumalariigi õndsusolukorra kirjeldus. Jumalariigi õpetus oli tal vaimne, nagu hiljemini ka ta suurel õpilasel Origenesel, jumalariik on õnnistuseks kristlastele juba siinpoolsuses. Oma õpetuses on ta mõjustatud Platonist ja nii rääkis ta jumalariigist Platoni keelel kui ideede riigist, milles kristlased elavad ja mille lõplikule vormile nad end ette valmistavad<sup>25)</sup>.

Kuid juba II ja III sajandi pöördel hakkas rohkem pinda leidma mõte katoliku kiriku reaalsusest ning viimase identifitseerimisest jumalariigiga. Kiriku mõistes arenes edasi Pauluse vaade, et kirik on vaimne ühendis usus ja armastuses, ta on müstiline Kristuse ihu. Apostliku aja ühtsus, kokkuhoid tagakiusamistes, venna-armastus, truudus Jeesusele kui oma Issandale tegi

<sup>22)</sup> J. Hastings, *Encyclopedia of the Apostolic Age*, art. "Apologists".

tugevaks kiriku organisatsioon. Kiriku ühtsust hakatakse alla kriipsutama. Kristuse maise valitsemise idee rahuldab paljusid; kas ei olnud siis loomulikult ühendatud katoliku kirik see, mis läks vastu võidule. Identifitseerimismõte oli küps, kuid puudus veel isik, kes seda teravalt välja julges ütelda, — aeg polnud veel täis<sup>26)</sup>.

Decius' e üleriiklikud tagakiusamised, mis kuulusid hirsmamate hulka, töid enestega kaasa suure languse ristiusust. Käsu kirjaliselt nõuti kõikidelt kristlastelt ohverdamist või vähemalt oma nime sissekandmist ohviraamatuisse. Nii jagunesid langenud väga mitmeisse liikidesse, ja kui tagakiusamised raugesid, siis tahtsid langenud kirikusse tagasi tulla. Tõsisemais kristlaste ringes hakati selle vastu võitlema. Selt alalt võiksime siin alla kriipsutada kolme joont.

Ühed hakkasid nõudma kiriku distsipliini kõvendamist. Seda sihti taotleavad Hermas' e kirjad. Ent hakati ka vaimulikkudelt enestelt rohkem moraalset eluviisi nõudma, ja nii tekkisid II sajandi keskel separatistlikud liikumised, milledest olgu siin nimetatud montanism, novatsianism ja donatism. Kõigile neile oli omane kiliastlik joon. Just separatistlike liikumiste mõjul pidi kiriku organisatsioon ruttu täienema ja omandama kindla kuju.

Kõige teravamalt astus kiriku ilmlikustumise vastu montanism, mis tekkis 160. a. ümber Lääne-Früügas Pepuza ja Tymioni linnas. Kreeka kirik nimetas seda liikumist asukoha järgi *τὸν κατὰ Φρόγας*, ladina kirik aga asutaja Montanus' e järgi. Viimane koos kahe naisterahva — Priscilla ja Maximilla' ga — kuulutas ja valmistas ette Kristuse taastumise ligiolule. Nad protestisid ägedasti kristlaste elu kasvava assimilatsioon vastu, kuid oma õpetuses jäid nad õigeusklikuks. Montanismis on kolm peajoont tähtsad. Esiteks näeb ta endas „ uut prohvetlust“. Kristuse taastumise eel pidi käima vaimu väljavalamine, mis on samaväärne esimese nelipüha vaimuga ja millega on seoses ka keeltega rääkimine. Montanus arvas end inspireeritud olevat oma usus ja samastas end parakleediga, kuna ta vastased nimetasid teda pilgates *ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος*. Ka Maximilla tähendanud kord enda kohta: „Pärast mind ei ole

<sup>26)</sup> Reuter, Augustinische Studien, lk. 106.

enam ühtegi naisprohvetit, vaid tuleb maailma lõpp“<sup>27)</sup>. Teisena nõuab montanism puritanistlikku rigorismi moraalis. Tema pool-dajad nõuavad valjut korda, peavad täpselt paastumist, keelduvad teisest abielust ja ei luba langenuile teiskordset meeleparandust. Need nõuded kehastasid paljude protestide kokkuvõtet, mis nõudsid kiriku pühaduse nähtavat kehtivust. Viimane pidi olema nähtav mitte ainult pühis talituisis, vaid ka oma liikmete igapäe-vases elus. Selle liikumise nõudeks oli püha ühendis, „vaimne ki-riku-liigekond“. Nende arvates on kirik otseselt ja primaarselt vaimne suurus, mis andestab patte inimestele, kuid seda ei saa teha kirik piiskoplikus mõttes (numerus episcoporum). Kolman-daks olid montanistid Kristuse tulevase riigi suhtes realistid. Kogu nende õpetus-süsteem oli vallutatud usust teise advendi ligi-ollu ja nende veendumus oli, et siis algab 1000-aastane rahuriik. Montanusele oli isegi kindel selle asukoht ja nimelt Früügias. Ka Tertullianus<sup>28)</sup>, kes 9 aastat kuulus montanistide leeri, kuid oli vaba Montanuse isiklikust ekstsentrilisusest, räägib 1000-aasta-sest töötatud maapealsest kuningriigist, mis tuleb pärast üles-tõusmist nähtavale Jumala rajatud linnas Jeruusalemmas.

Montanism levis kiiresti, kuigi väljaspool Früügiat kaotas mõne originaaljoone. Selle liikumise aktiivsus oli põhjuseks, miks Irenäus läks Rooma, et hoiatada piiskopp Eleutherus't mon-tanismi-hädaohu eest, mis hävitas kiriku rahu. Roomas ei ole see liikumine laialt levinud, kuigi seal on eestvõtjaid olnud, näiteks Proclus. Montanismil oli Aafrikas rohkem menu kui Euroopas. Tuleb ette juhtumeid, kus isegi need, kes täies ühenduses seisisid kirikuga, said mõjustusi „uult prohvetluselt“. Näitena toome Tertullianuse, eriti ta töö „De pudicitia“, mis on täis kibedust ki-riku vastu. Viimane Tertullianuse kirik Kartaagos on pöördunud tagasi katoliku kirikusse 390. a. ümber, nagu sellest räägib Au-gustinus. Hommikumaal kadus montanism varemalt, Väike-Aasias tunti teda veel 260. a. ümber, kuid Constantinus Suure edikt, mis sai saatuslikuks paljudele väikseile sektele, hävitas üldjoonis ka montanismi, mis ärkas uuesti ainult veel sünnikohas. Justini-anuse ajal hävitatakse montanism ka selle sünnikohas, kaeva-takse Montanuse ja naisprohvetite luud välja ja põletatakse ära.

<sup>27)</sup> A. Robertson, Regnum Dei, lk. 137.

<sup>28)</sup> R. Roberts, The Theology of Tertullian, lk. 141.

Meid huvitab see sel joonel, et võitlused montanismi vastu kasvatasid umbusaldust materiaalsete realistlikkude eshatoloogiliste ootuste suhtes. Näitena selle kohta võib tuua õhtumaa vahe Tertullianuse ja Cyprianuse eshatoloogilisis vaateis. Tavaliselt tunnustas Cyprianus<sup>29)</sup> Tertullianuse teoloogias oma õpetajaks, sest viimane andis ladinakeelse teoloogilise terminoloogia. Cyprianus ei räägi aga kunagi Kristuse valitsemise millenniumist, vaid kui ta rääkis jumalariigist, siis ainult eshatoloogilises mõttes, mis oli ühtlasi ka primaarne ja domineeriv ekklesiastilises traditsioonis, täieliku jumalariigi mõttes taevas, pärast viimset kohtupäeva. Üheks Hommikumaa montanismi kiirema languse põhjuseks oli ka filosoofilise teoloogia tõus, mis andis kiliasmile surmahoobi. Kirik astus võitlusesse montanismi kui separatistliku liikumise vastu, eriti sellepärast, et ta juured ulatusid tagasi kiliasmi, ja tulemuseks oli, et realistlikku eshatoloogiat hakati pidama mittekiriklikuks ja suruti tagaplaanile. Küll tunnustati veel teist adventi, kuid ka sellega ei pidanud enam algama niisugune valitsus, millist kujutas Montanus, vaid algab viimne kohtupäev ning sellega ühenduses pühade valitsemine koos Jumalaga taevas.

Kiriku distsipliini kõvendamist nõudis ka rooma kiriku presbüter Novatianus; ta protesteeris selle vastu, et langenuid, kes olid osutunud nõrgaks tagakiusamise päevil, kirikusse tagasi võeti. Tema nime järgi nimetatakse seda separatistlikku liikumist novatsianismiks. Ka Donatus<sup>30)</sup> protesteeris piiskopp Cercillianuse ametisseõnnistamise vastu, sest see polnud seaduspärane. Kõik nimetatud separatistlikud liikumised sunnivad kirikut kindlamalt organiseeruma ja astuma võitlusse kiliasmi vastu.

Teise karakterse joonena üldisel langusperioodil hakati nõudma kiriku ühtsust. See nõue kasvas välja õhtumaa kirikust endast ja selle esitajaks oli Kartaago piiskopp Cyprianus. Oma teoses „De lapsis“ võttis ta seisukoha äralangenuite suhtes ja teoses „De unitate Ecclesiae“ põhjendas ta kiriku ühtsuse vajadust. Ka püüdis ta näidata, et „extra ecclesiam nulla salus est“, millega ta ära lõikas kõik separatismi. „Kellele pole kirik emaks, sellele pole Jumal Isaks“; nii viis ta Õhtumaa katoliku kiriku samm-

<sup>29)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, Cyprian.

<sup>30)</sup> J. Hastings, Encyclopedia for Religious Knowledge, art. "Donatism".

sammult vastu teokraatiale. Aeg oli täis saamas, kus hierarhiline kiriku kord ütleb viimase sõna: Jumalariik on katoliku kirik.

III sajandi lõpul tekkis aga juba vahetegemine nende vahel, kes olid tõsisel osaduses Kristusega, ja nende vahel, kes ainult nimeliselt kuulusid ühendisse. Viimane seisukoht, kust arenes välja vahetegemine nägematu ja nähtava kiriku vahel, viib meid juba suure õhtumaa kirikuisa Augustinuse mõtete juurde, mida hiljemini edasi arendavad reformaatorid.

Siinkohal olgu aga lubatud pakkuda nende katkendiliste märkmete varal lühike kokkuvõtte eel-augustiiniaegse jumalariigi mõistest: alg-ristikoguduse jumalariigi ettekujutus oli peamiselt eshatoloogiline, nii et vastavalt Hegesippus'e ütlusele kristlased Domitianus'ele seletasid: „Kristuse riik ei ole kosmiline ega maine, vaid taevaline ja ingliline, mis tuleb aegade lõpus.“ Kirik oli eristatud jumalariigist, sest seda kogutakse neljast ilmakaarest üheks kuningriigiks. Tulevase jumalariigi karakterseks jooneks Tertullianus'e, Justinus'e ja Irenäus'e järgi oli Jumala valitsemine; nad lootsid selle maailma lõpule ja uuele, ilusale ning rikkalikule maailmale siin maa peal. Teiselt poolt aga rääkis Lactantius<sup>31)</sup> õigete valitsemisest Jumala ja Kristusega maa peal, kuna ka kurjad pole täiesti hävitatud, vaid määratud igavesse orjusse. Vastandlikult gnostikute Uue Testamendi allegoorilisele interpretatsioonile mõistis Irenäus millenniumi ja taevalist pidu kui jumalariigi ootust, kus õigeile tasutakse nende kannatuste eest. Hommikumaa kirikuisade keskel oli Origenes see, kes kreeka kultuuri mõju all alustas eetilise ja individuaalse kujutelu jumalariigist, kuid nii muudetuna, et Jumala kink siirdus õnnistuste kujul inimestel eetilisse kohustusse ja kristlaste vaimne riik oli taevalise täiuse alus. Meie Isa II palvet „Sinu riik tulgu“ kõrvutas ta hästikorraldatud kuningriigi valitsemisega oma kodanikkude üle, nii et hing pidi alluma Jumala valitsemisele ning kuulama Tema kärke. Jumalariigi täius — Jumal on kõik kõiges<sup>32)</sup> — asub igas indiviidis, kui Kristus on võitnud oma vaenlased ja inimene on teaduses, tarkuses ja teisis voorusis arenenud täiuseni. Sama mõtet võime leida Jeruusalemma Cyrillus'elt ja Nyssa Gregorios'elt, kuna Chrysostomos, mõjustatud targa stoalase ideaalist, arendas edasi mõtet, et jumalariigi tule-

<sup>31)</sup> W a c e, The Christian Biography, Lactantius.

<sup>32)</sup> 1. Kor. 15, 28.

misega iga hing ise saab kuningaks. Nii ligines Hommikumaa kirik vaimsele joonele, Öhtumaa kirik aga teokraatlikule joonele.

Seega lõpetades käsitlust IV esimese kristliku sajandi kohta võime märkida kolme arenemisjoont, mis hiljemini edasi arenevad: 1) religioos-eshatoloogiline vaade, 2) Hommikumaa vaimne ja 3) Öhtumaa teokraatlik vaade.

Enne kui edasi minna Augustinuse käsitlemisele, puudutame paari kõrvalküsimust, nimelt ühelt poolt teoloogia tõusu ning edasiarenemist ja teiselt poolt toleaegeid ajaloolisi suur-sündmusi. Edasiarenev Hommikumaa usuteadus omas vahepeal suunda, mis oli vaenlik seni kehtinud realismile. Üldiselt iseloomustades teoloogilist arenemist tuleb väita, et alg-ristikoguduse usuliste elamuste ja kogemustega seltsis usuline tunnetamine. Oli ju usuteaduse lähteks ristiusu elementaarsete faktide interpreteerimine, mida nõuti ristimise eel ja mida tunnustasid ühiselt kõik kristlased; teiste sõnadega — teoloogia kasvas välja Regula Fidei kommenteerimisest, mille all mõeldi usku selle lihtsamal vormis. Regula Fidei oli kõigepealt tunnistus sellest, mida oli Kristus andnud meile ja meie eest: et ta suri meie pattude pärast ja tõusis üles kolmandal päeval — need olid kaks vanemaid usu artikleid, mida teame<sup>33</sup>). Nii oli esimene aste teoloogias määratud inimeste arusaamisest primaarsete usuliste tarvete kohta ja nende rahuldamisest Kristuse kaudu. Ka esimesed vahed teoloogias ulatuvad, kui analüüsida, tagasi probleemile, mida sisaldab lunnastus inimsoole. Valdavaiks osutuvad vanemal ajajärgul kristliku usu kohta kaks mõtet: ühelt poolt inimese surelikkus ja patt vastandina Jumala poolt Kristuse kaudu kingitud surematusele. Tol ajal vaadati Kristusele kui arstile, kes ravib meie haigused, kelle liha ja veri on *φάρμακον ἀθανασίας*. Religioosse joone kõrvale tekib teiselt poolt ka moraalne joon; Kristuse uus seadus on ületanud Vana Testamendi käsuseaduse.

Väike-Aasia usuteaduse tüüpilisiks esindajaiks olid Ignatius ja Irenäus<sup>34</sup>), kantud ristiusu elamustest, õpetuses realistlikud, kuid juba mõjustatud filosoofilisist ideist. Nende usuteadus taotles selgust, kaitses usuelu ekslikkude tõlgenduste eest ja põhjenes rohkem Pühal Kirjal ning traditsioonil kui loodusest tuletatud teadmistel või tolle aja intellektuaalsel tasemel.

<sup>33</sup>) 1. Kor. 15, 3. 4; Room. 4, 25.

<sup>34</sup>) A. Rawlinson, Early Fathers; vt. Ignatius, Irenaeus.

Väike-Aasia müstilise usuteaduse kõrval omas tähtsust Aleksandria spekulatiivne intellektualistlik vaade usule<sup>35</sup>). Kui suurel määral on see mõjustanud kristluse jumalariigi arenemist? Rõhutame kohe, et ristiusk oma alguses ei sisaldanud endas mõteteadust, kuid kus tekkis tarve ristiusu resp. teoloogia süsteemi järele, ei saadud sellest mööda.

Et see nii on olnud, näitab asjaolu, et kristliku teoloogia süsteemid on koostatud filosoofiliste meetodite ja kategooriate abil. Aquino Thomas'e „Summa“ taga seisis Aristoteles, Baur'i taga Hegel, Ritschl'i taga Kant<sup>36</sup>) ja esimeste ristiusu koolide taga seisis kas Platon või Aristoteles.

Aleksandria kooliga ühenduses hävitas Platoni mõjude edasikandmine II sajandil kehtivusel olnud realistlikku eshatoloogiat, eriti aga sellepärast, et Aleksandria kool päris Philon'i eksegeetilise traditsiooni, kus juba judaism paar sajandit varemalt oli seotud Platoni mõtetega. Nii ulatub Püha Kirja allegooriline eksegees tagasi Philon'ile, kuid Origenes andis sellele koha kiriku eksegeesis, ja just sel teel löikas tema kõige enam ära millenniumi vaated. Antiookia kool seisis siin küll Origenese vastu, kuid Püha Kirja literaalne tõlgend ei suutnud tagasi tuua usku millenniumi, mis oli Hommikumaal juba varemalt kadunud.

Origenes ise pole palju võidelnud kiliasmi vastu, küll aga tema järeltulija Dionysios. Ta vaidles millenniumiküsimuses Arsinoe piiskopi Nepos'ega ja kritiseeris Johannese Ilmutamise raamatu ehtsuse küsimust, väites, et see ei võivat kirjutatud olla samalt autorilt, kes kirjutas Johannese evangeeliumi. Origenese teoloogia ümber tekkis ka vaidlusi, kuid sellest hoolimata levis ta edasi, kuigi teatud elemendid, mis olid küll vajalikud ta süsteemi, aga ühendamatud ristiusuga, tõmbusid aja jooksul tagasi. Hommikumaal tahtis millenniumi veel kord elustada Apollinarios literaalse Püha Kirja tõlgendamisega, kuid Athanasius ei pooldanud seda. Temale oli jumalariik puhtal kujul taevane suurus, mida ootavad pühad peale viimaste ülestõusmist.

Millenniumi hääbumisele mõjus veel kaasa kristlik Rooma riik. Kuni a. 304 resp. 305 esines Rooma riigivõim usu tagakiusajana

<sup>35</sup>) Bigg, Christian Platonists in Alexandria; Dean Inge, Christian Mysticism.

<sup>36</sup>) E. Tennmann, G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931, lk. 3.

ja hävitajana, kuid peale Constantinus Suure tolerantsedikti esines Rooma riik usu ja kiriku kaitsejana. Keisrile oli selge ristiusu suur võim tulevikus ja juba puhtriiklikest huvidest lähtudes soovis ta näha kiriku ühtsust. Tema poolt proklameeritud religioonide üheõigustus muudeti juba ta poegade valitsuse ajal, nii et ristiusu kirik oli riigireligioon. IV sajandil assimileerus kirik riigiga ja Rooma riik muutus kristlikuks institutsiooniks<sup>37)</sup>. See tähendas jälle realistliku eshatoloogia ühe toe kaotamist. Antitees kannataja kiriku ja toore jumalata riigivõimu vahel oli muutunud kirikliku riigi ja imperiaalse kiriku koöperatsiooniks. Kuid illusioon kristlikust riigist ei püsinud kaua, kuigi ehk just tol korral võis paista aeg, et Kristus valitses kirikus ja riigis, kuna Saatan oli seotud.

Eusebius<sup>38)</sup> kirjeldab meile keisri sisseastumist kõiges tema hiilguses Nikea kirikupäevale a. 325: Siis, kui avati ukсед ja see peaaegu üleilmlik olevus läks püstitõusnud piiskoppide ridade vahelt keiserlikule toolile, valdas koosolijaid tunne, et Jumala saadik on kohal. See on näide kiriku pettest. Rooma riik näitas oma truudusetust. Juba Constantinus ise kaitses vaevalt kõike seda, mida oli lubanud kirikliku riigijuhina teha, tema poeg Constantinus ei hoolinud isa korraldusist ja juba Julianus hävitas selle. Hommikumaal katsuti seda restaureerida Theodosios'e valitsuse ajal, kuna Öhtumaa ei ole enam läinud täieliselt tagasi selle veendumusele, et kristlik riik on Kristuse valitsuse kehastis. Arenemine liikus öhtumaal ekklesiastilisel joonel, mis erines aga jumalariigi eshatoloogilisest interpretatsioonist ja lõpetas IV sajandi lõpul millenniumi Öhtumaa kirikus, kus võttis aset rohkem praktiline ja energiline ristiusk, mis hakkas teed valmistama jumalariigile omnipotentse kiriku kujus.

Kui tõusis esile mungaelu Egiptuse kõrbedes, läks Johannes Cassianus<sup>39)</sup> neid uurima. Tema küsimusele, mis olevat toonud neid mehi kõrbe, vastanud nad, et nad olevat tulnud otsima jumalariiki. See on tähtis, sest enne põgenesid eremiidid kurjast maailmast, paganate tagakiusamiste ja sotsiaalse elu kiusatuste eest, nad läksid üksindusse otsima Jumalat, otsisid jumalariiki endi sees. Nad ei põgenenud üksnes tavalise seltskonnaeluga eest,

<sup>37)</sup> S o h m, Kirchenrecht, lk. 350 j.

<sup>38)</sup> E u s e b i u s, The Life of Constantine III, 10.

<sup>39)</sup> R o b e r t s o n, Regnum Dei, lk. 162.

vaid isegi kristlaste vendluse eest, sest see polnud puhas Kristuse valitsemine maa peal. Eraldatud kiriku kombeist, jagades ainult Kristuse õpetust ja armu — nii oli esimene *μονάζοντες*'e tendents individualistlik jumalariigi kujutus, mis moodustas vastandi Öhtumaa ristiusu ekklesiastilisele liikumisele. Eremitide liikumise tähtsus vähenes, aga selle kõrval tõusis esile tugev munklus, kus küll ühelt poolt separeerutakse kirikust, kuid teiselt poolt jäädakse ühendusse.

Nii võime üldiselt ütelda, et eremitism läks üle organiseeritud munklusele. Selle algatajaks oli Antonius <sup>40)</sup>, kloostri rajajaks aga Pachomius. Niihästi Antonius kui ka Pachomius ideaaliks oli täieline elu, jumalariik südames. Ent Antonius tajus juba, et täielik elu ei peitu üksinduses, vaid see peab nähtavale tulema ühenduses. Kujutelu säärasest maisest ühendisest on viljakas ja omab ajalugu. Rõhk ei lange seal organisatsiooni, vaid indiviidi vaimsele täiusele Kristuse mõttes.

Eremitide ja munkade ühendised kahtlesid nähtava kiriku pühaduses ja moodustasid nii kirikusse uue raku, nimelt ajal, mil maailm oli paganlik ja suurte hulkadena tuldi kirikusse. Kahjuks tekkis sel languseajal kahesugune moraal: üks munkadele, teine võhikuile, kuna vaimulikud olid nende vahel. Mungad hakkasid oma vagaduses oma organisatsiooni kandma ekklesiastilist hierarhiat sekulariseerimise vastu ja hiljemini, kui raskused olid möödas, võimaldasid nad XI sajandil reaalseks teha selle ideaali, mida varjatult esindas ka Öhtumaa suurim mõtleja, nimelt, et kõikvõimas katoliku kirik on maine *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ!*

---

<sup>40)</sup> Nicene Library, The Life of Anthony, lk. 190—193.

#### 4. Jumalariigi mõiste käsitus Augustinus'el.

Ei ole kerge ülesanne lihtsalt ja mõjuvalt esile tõsta mitmekülgset mõtlejal esinevaid peamõtteid; liiatigi kui selline mõtleja kuulub religioossete geeniuste valda, muutub ülesanne kahekordselt raskeks. Nii on see käesoleva käsitluse puhul, kus analüüsime Augustinuse vaateid, kelle surmast on möödunud juba üle 15 sajandi ja kes oli mõjukam usuteadlane vanas kirikus.

Siin ei ole koht ega aeg hinnata tema isikut, vaid ainult näidata seda pöördepunkti, mida tõi Augustinus jumalariigi mõiste ajaloolisse käsitlusse. Kui eristasime jumalariigi mõiste vaatlusel kolme peavormi — transtsendentset, realistlikku ja immanentset eshatoloogiat, mis nähtavale tulevad ajaloos, siis otsib Augustinus nende vaadete vahel sünteesi ja läheb ajaloos tagasi Jeesuse Kristuse isiku juurde. Ent nagu Jeesusele Kristusele oli jumalariik elu sisuks, oleviku ja tuleviku suuruseks, siin kättesaadav, kuid lõplikult realiseeritav Isa juures taevas, nii tähendas see mõiste ka Augustinusele tervet elutööd, nagu see nähtavale tuleb tema teose „De Civitate Dei“ käsitluses<sup>1)</sup>). Jumalariigi käsitus alg-ristikoguduses tõsis ja langes millenniumi mõistega; selle lõpetas Augustinus, alustas aga keskajal kehtivusele pääseva vaate, et jumalariigi-idee on teokraatlik suurus. Seepärast on Augustinusel, kes oma aja mitmekesistest püüetest jõudis sünteetilisele tervikule, kui ka tema vaateil jumalariigile eriline tähtsus.

Olgu lubatud lähtuda teose „De Civitate Dei“ analüüsist ja tulla siis lühidalt Augustinuse kirikumõiste käsitlusele, vaadelda seda ühenduses millenniumiküsimusega ja siis katsuda esile tõsta ning järeltada tema vaade jumalariigile. Oleks hea, kui siinne käsitluse suudaks riivata mõndagi joont suure mõtleja elust ja tööst, eriti aga tema usklikust isikust.

---

<sup>1)</sup> J. S. Weldon, St. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis „De Civitate Dei Contra Paganos“ libri XXII, 1924.

J. Healey, The City of God by Augustine, I, II ja III, 1926.

Ajalooliselt olgu tähendatud, et oli 800 aastat möödunud sellest, kui 24. aug. 410. a. Rooma linna väravad pidid end uuesti avama barbaritele<sup>2)</sup>. Erinev oli aga hävingu mõju, mis valdas linna a. 410 p. Kr., sellest, mis tuli nähtavale a. 390. e. Kr., kui gootlased vallutasid Itaalia tähtsa linna. Ajaliselt varem vallutamine jättis sügavad jäljed küll kohalikku traditsiooni, kuid lai maailm teadis sellest vähe; sellevastu tõi viimane vallutamine, kus „võitmatule Roomale“ oldi õpitud vaatama kui osale looduse korrale, endaga kaasa suure hävingu; tunti, nagu oleks maapind kõikunud jalgade all. Nii roomlasi kui barbareid, nii kristlasi kui paganaid täitis mingi religioosne hirm. Kristlased nägid selles nuhtlusekarika väljavalamist üle metsalise aseme ja lootsid maailmalõpu ligiolekule; paganad sellevastu nägid Rooma languses Rooma kõrvalejäetud jumalate kättemaksu või uue religiooni mõju.

Ka Aafrikas andis Rooma langus end tugevasti tunda. Kartago linna, mis oli kindlustatud barbarite vastu, kogunesid haritud ja valitseva klassi pagulased, täis põgenemishirmu, kuid ka täis kaebust, et tõusva religiooni mõjud on Rooma hukkumise põhjuseks. Room kasvas vägevaks vana religiooni päevil, kuid varises kokku kristluse perioodis<sup>3)</sup>. Nii veeretati suur süüdistus kristluse vastu. Augustinus oli võimetu seda otsekohe ümber lükama. Ta tegi seda kaudselt, sest ta hakkas mõjustama üksikuid isikuid, kellele ei tundunud Rooma langus kristlaste süüna. Ta astus kirjavahetusse Rooma lugupeetud ametniku Volusianusega<sup>4)</sup>, kelle ema oli kristlane ja kes oli Augustinuse vaimse poja Marcellinuse hea sõber. Sest kirjavahetusest kasvaski välja mõte kirjutada „De Civitate Dei“, ehkki see idee kahest riigist juba varemalt Augustinuse peas oli liikunud. Nii oli töö esialgne mõte puht-apologeetiline, näidata, et ristiusk on andnud Roomale häid sõjamehi ning eeskujuliku perekonnaelu ja et Rooma langus, nagu väidab ka tolelaegne kirjanik Sallus, on alanud enne ristiusu-aega. Ometi ei piirdu „De Civitate Dei“ üksnes selle küsimuse käsitlemisega, vaid asetab inimsoo ajaloo sootuks teise valgus-

<sup>2)</sup> C. Dill, Roman Society in the Last Century of the Roman Empire, lk. 61.

<sup>3)</sup> J. Rickaby, St. Augustine's City of God, 1925, lk. 5. Vrd. H. Wace, The Christian Biography, art. "Augustine", 9 a.

<sup>4)</sup> Wace, art. "Volusiane".

sesse, vahekorda Jumala ja inimesega. Eriti olgu aga veel nimetatud Augustinuse neli kirja <sup>5)</sup>, mis on ühenduses „De Civitate Dei“ algusmõttega. Kiri 135, mis on kirjutatud 412. a. alul, sisaldab Volusianuse üleskutse Augustinusele teatud raskuste lahendamiseks, mis olid tekkinud temal ja ta sõpradel ristiusu olu tundmaõppimisel, eriti küsimuses, kuidas Jeesus Kristus inkarneerus neitsi emaihus <sup>6)</sup>.

Arvatavasti kohe pärast seda kirja on Augustinus asunud töö kallale, mida ta kirjutas 412. a. lõpust kuni 426. aastani, mil pole veel täiesti lõpetatud. Ta kirjutas teatud sündmustiku mõju all, sest elas ka ise kaasa suurt pöördeaga, kus kõik oli muutumas. Augustinuse kaasaegne ja sõber, ajalookirjutaja Orosius <sup>7)</sup> eitas juba paganlikku ilmavaadet, samuti ka generatsioon hiljemini rõhutas Salvianus <sup>8)</sup> Jumala valitsemist maailma üle. Need on tähtsad teosed, kuid kahvatuvad Augustinuse „De Civitate Dei“ ees, mis ilmus raamat-raamatult 15 a. jooksul. Kaks esimest raamatut, mis ilmusid kolmandaga koos a. 415, on adresseeritud Marcellinusele. Esimeses raamatus näidatakse, kuidas barbarid, vastandlikult eelmiste sõdade kogemustele, rüvetasid kristlikke pühadusi ja seega moraalselt seisid madalal. Siis tõstab ta esile oma pea-argumendi, et näidata, kuidas Room ka enne ristiusu-aega oli pidanud palju kannatama, ajajärgel, mil kummardati üksnes paganajumalusi. Teises raamatus tõstab ta esile kõik moraalsed pahed, mis esinevad paganail, ja kolmandas kõik õnnetused, mis on enne juhtunud. Neljandas raamatus harutab Augustinus küsimust, kas Rooma pikk iga oli tingitud ainult paganajumalaist, ja vastab, et see oli tingitud üksnes Rooma voorustest, nimelt isamaa-armastusest, vabadusest ja aust. Neis peitus Rooma moraalne ja loomulik suurus. Sel joonel tsiteerib ta eriti Vergilius't. Ka küsib ta, kas suur riik on üldse hea, ja vastab, et ilma õigusetu ei ole see midagi muud kui latrocinium. Viiendas raamatus käsitleb ta õiget Jumalat, kes valitseb kõikide üle; sellepärast ei või paganad, kellele voorused on patud, pärida Civitas Dei'd, küll aga civitas terrena't.

<sup>5)</sup> CXXXV—CXXXVIII; vrd. Retr. 11, 43, kus Augustinus kirjeldab „De Civitate Dei“ tekkimise põhjust.

<sup>6)</sup> J. S. Weldon, St. Aurelii Augustini etc., lk. 430.

<sup>7)</sup> Historia adversus paganos.

<sup>8)</sup> De gubernatione Dei.

Viies järgmises raamatus diskuteerib Augustinus eriti filosoofidega, kes nõuavad paganajumalate kummardamist taevase õnnistuse pärast. Neis raamatuis pole veel juttu jumalariigist. Kokkuvõetult on kümme esimest raamatut puhtpoleemilised; neis Augustinus katsus näidata Rooma paganareligiooni kasutust niihästi selle kui ka tulevase ilma õnnistuste jaoks. Järelejäänud 12 viimast raamatut moodustavad II osa, mis on meile tähtsad ja milledest ilmus viimane 427. a.<sup>9)</sup> Neis käsitleb ta konstruktiivselt kahte riiki — maist ja taevast, silmas pidades nende tekkimist, ajalugu ja lõppu. Rickaby<sup>10)</sup> arvates ei tule nende all mõista kirikut ja maailma, vaid väljavalitud ja hukkamõistetuid. Augustinus jaotas inimsoo kahte liiki: ühed, kes elavad oma tahtmise järgi, ja teised, kes elavad Jumala tahtmist mööda; ühed on predestineeritud igavesti valitsema Jumalaga ja teised igavesti kandma karistust Saatanaga. Augustinuse arvamise järgi ulatuvad need kaks riiki tagasi loomisaktini ja kujutavad maailma ajaloo kahte fundamentaalset faktorit. Civitas terrena algas inglite langemisega ja kestab edasi inimeste keskel. Seda esindavad Kain, Paabeli torn, Niinive, Paabeli, Pärsia, Makedoonia ja Rooma riik. Ka Civitas Dei algas loomisega, selle ajalugu kannavad edasi Aabel, Set, Noa, Aabram, iisraeli äravalitud ja lõpuks kulmineerub see riik Kristuses.

Maailm ja kõik, mis seal sees, on loodud Jumala tahtmise järgi. Loomine sündis ajas, kuid ta ei tinginud muutust Jumala igaveses eesmärgis. On tõenäone, et inglite loomine on ära märgitud Gen. 1 sõnades: „Jumal ütles — saagu valgus ja valgus sai“, ja jälle: „Jumal nägi, et see oli hea“. Vahe valguse ja pimeduse vahel on nii siis vahe nende inglite vahel, kes jäid oma algusriiki, ja nende vahel, kes sealt välja aeti. Seal puudus veel loomulik kuri. Inglid langesid oma süü läbi. Jumal lõi kõik heaks, kuid andis neile vabaduse valida hea ju kurja vahel. Tahte kurjasti tarvitamisest oli tingitud langus<sup>11)</sup>. Head inglid tundsid Jumalat, kuid nende ja teiste vahel, kes teda ei tundnud, tekkis kuristik, niisama lai ja sügav kui vahe põrgu ja taeva vahel<sup>12)</sup>.

<sup>9)</sup> G. Pappini, Saint Augustine, 1930.

<sup>10)</sup> J. Rickaby, lk. 4.

<sup>11)</sup> De Civitate Dei XI, 10.

<sup>12)</sup> De Civitate Dei XI, 29 a.

Küll arvab ka Augustinus, et heade ja kurjade inglite loomus oli alul sama <sup>13)</sup>.

Neis kahes riigis esinevad diametraalselt vastukäivad printsiibid, kuna üks on rajatud Jumala armastusele, mis võib tõusta enesepõlguseni (*usque ad contemptum sui*), ja teine põhjeneb enesearmastusel, mis võib tõusta Jumala põlguseni (*usque ad contemptum Dei*) <sup>14)</sup>. Teiste sõnadega — *civitas terrena* on oma printsiibis kurjuse kehastis, Saatana riik vastandiks Kristuse riigile <sup>15)</sup>. Nad erinevad ka oma eesmärgi poolest. *Civitas Dei* tingib *pax coelestis*'t, kuna *civitas terrena* tingib *pax terrena*'t <sup>16)</sup>. *Civitas terrena* eesmärgi taotlemise vahendeiks on maine tarkus ja võim resp. *civitas terrena* töötab jõu ja vägivallaga. Ka õigust omab maine *civitas* <sup>17)</sup> sedavõrt, kui ta seda laenab *Civitas Dei*'lt. Eristamise järgi on Paabel *civitas* ehk *regnum diaboli*, kuna kirik on *Civitas Dei* <sup>18)</sup>. Nii siis ainult sel määral, kui *Civitas Dei* vastab *regnum Dei*'le, paistab õige olevat see järeldus, et Augustinus lihtsalt identifitseerib kirikut, mille üle valitsevad piiskopid, jumalariigiga.

See üldine järeldus ei ole täiesti õige, kui arvestada Augustinuse terviklikku mõttemaailma. Esmalt juba sellepärast, et Augustinuse kirikumõiste pole ühtlane; tal esineb siin nähtav kirik kui *communio externa* või kui *communio sanctorum*; need on predestineeritud elule, kuhu ei kuulu mitte kõik, kes on nähtava kiriku liikmed, ja samuti mõned, kes ei kuulu kirikusse. Ajal, mil Augustinus kirjutas „*De Civitate Dei*“, val-

<sup>13)</sup> *De Civitate Dei* XII, 1 a.

<sup>14)</sup> *De Civitate Dei* XIV, 17 — teravaim vahe inglite ja Saatana eristamisel.

<sup>15)</sup> *Enarr. in Ps. 61, 6*: „*una civitas tamen est una civitas; illa rege Diabolo, ista rege Christo... omnes qui felicitatem terrenam Deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt non quae Jesu Christi, ad unam illam civitatem pertinent quae dicitur Babylonia mystice et habet regem Diabolum*“ — vt. *Wace, Augustine*, 9 c.

<sup>16)</sup> *De Civitate Dei* XIX, 13.

<sup>17)</sup> *De Civitate Dei* XV, 18.

<sup>18)</sup> *Enarr. in Ps. 126, 3* — *civitas* on kirik, mis sisaldab endas oleviku, mineviku ja tuleviku usklikke, ja selle valvajaiks on piiskopid. Nii hierarhiliselt valitsetud kirik on *Civitas Dei*, kuid seda ainult niivõrt, kui individid on üles ehitatud Kristuses.

lutas teda ikka rohkem predestinatsiooni-idee, kusjuures riikide-idee kandus üle electi'le ja reprob'i'le. Nii on *communio externa* empiiriline vari transtsendentsest reaalsusest — *civitas superna*'st, mis sisaldab endas ingleid kui ka lunastatud inimkonda <sup>19)</sup>). Maises nähtavas olus laenab kirik oma vormi riigilt <sup>20)</sup>); seega on mõlemad riigid juba ajalooliselt segatud, nad interpenetreeruvad, electi ja reprob'i on ühendatult nii tsiviil- kui ka kiriklikes ühendistes. Nähtav kirik vajab *pax terrena*'t, ka ei saa tal kui *Civitas Dei*'l olla maisi varandusi, ehitisi, teiste sõnadega — ta ei saa eksisteerida nähtava kiriku kujul ilma *civitas terrena* abita. Aga ka teiselt poolt on sõltumus olemas, sest *civitas terrena* on üksi jõuetu säilitama maist rahu; selleks vajab ta moraalselt jõudu, mis kuulub üksi *Civitas Dei*'le, sest isegi sotsiaalne armastus ja elementaarne õiglustunne sõltuvad taevasest riigist. Augustinus defineerib oma kirjas: *Civitas est concors hominum multitudo* <sup>21)</sup>), milline ühendis pole aga võimalik kestva hea tahteta, sõpruse- ja armastusesidemeta. Maine *civitas* on *civitas* üldse ainult sellepärast, et tal on taevase *civitas*'e voo-ruused juures. Kõik asjad eksisteerivad põhjusel, et neil on osasaamine Jumalast kui ainsast tõelisest realiteedist, järelikult eksisteerib ka iga *civitas* ainult niivõrt, kui tal ühel või teisel teel on osasaamist *Civitas Dei*'st, mis on ainuke *civitas* sõna reaalses mõttes. Sel joonel tõestub Augustinuse transtsendentne idealism, kandes üle ideaalse suuruse atribuudid empiirilisele. Kirik ekklesiastilise ühendisena asendab *civitas superna* ja osutub ainsaks tõeliseks maiselt eksisteerivaks *civitas*'eks <sup>22)</sup>). Riik, niikaugelt kui see on kristlik, s. t. kui ta on midagi muud kui *grande latrocinium*, sulab ühte kirikuga — *qua civitas*; tsiviiljõud osutub nii siis kiriku relvaks, seadusandlus ja täidesaade on kiriku käes ja nad taotlevad kiriku eesmärke. *Optatus* — Augustinuse otsene eelkäija — hoidis võitluses donatistide vastu Aafrikas veel kinni apologetide vaatest ja andis donatistide küsimusele: „*Quid est Imperatori cum ecclesia?*“ vastuse: „*non respublica est in eccle-*

<sup>19)</sup> De Civitate Dei XI, 7.

<sup>20)</sup> De Civitate Dei XV, 2.

<sup>21)</sup> Ep. 155, 9.

<sup>22)</sup> Serm. 214, 11.

sia, sed ecclesia in republica, i. e. in imperio Romano“<sup>23</sup>). Nii ütles Optatus: *Ecclesia in Imperio*, mille Augustinus täiesti ümber pööras, öeldes: *Imperium in Ecclesia*. Seega annab riik Optatuse arvates kirikumeestele üldised õigused ja kindlustab nende vabaduse, ent vastutasuks kasvatab kirik riigile häid ja sõnakuulelikke kodanikke, kuna Augustinus osalt isegi vastupidi esitab riiki *regnum diaboli*’na. Nagu juba mainitud, polnud Augustinus kirikuküsimusis ühtlane, vaid ühel pool esines tema religioosne idealism, mis läbib kogu kiriku teooriat, ja teisel pool praktiline kirikumehe tüüp. Reuter<sup>24</sup>) tähendab, et *De Civitate Dei* peaküsimus pole mitte lahendada riigi ja kiriku vahekordi, vaid see kuulub tulevikku, ja seepärast on see teoreetiliseks aluseks keskaja praktilisele süsteemile. Küll on teokraatlik jumalariigi joon täielises ühenduses Augustinuse sügavama, vaimsema jumalariigi kujutlusega, kus kiriku kujutelu kõrvale asus ikka rohkem predestinatsiooni-idee, mis valmistab teed üle keskaja reformatsoonile. Scholtz<sup>25</sup>) tähendab, et Augustinus selle teosega — „*De Civitate Dei*“ — on tõstnud kiriku identseks Kristuse kui jumalariigiga nii maa peal kui taevas.

Augustinus tähendab enda kohta: „et kuigi kirik ei ole minust alati aru saanud ja on nii mõnedki minu õpetused hukka mõistnud, siis olen vähemalt mina kirikut alati mõistnud“<sup>26</sup>). Ta on siin kõigepealt usuinimene, kes vaatab maailmale kristliku teisti pilguga. Kiriku autoriteedis oli ta kindlasti veendunud, see mõjustas tema elu ja usku; ta poleks, nagu ta väidab, mitte uskunud evangeeliumi, kui katoliku kiriku autoriteet ei oleks teda sundinud seda uskuma. „Kiriku organisatsiooni suurus, korraldatud episkopaat, autoriteetne traditsioon, uniformne dogma, müstiline riitus, rikkalik armuõpetus“ — see kõik tegi Augustinusest kristlase<sup>27</sup>): Kogu oma isiku võlgneb ta pöördumisele, kus ta õppis tundma armastuse soojust, tänulikkust ja sügava hinge rääkimist Jumalaga. On püütud järeldada, et keskaja kujutelu jumalariigist kui kõikvõimsast kirikust on tuletatud Augustinusest. Sisuliselt vastab see ta vaatele teatud piiritlus-

<sup>23</sup>) W a c e, Augustine, 9 b.

<sup>24</sup>) R e u t e r, Augustinische Studien, lk. 125—151; 380—392.

<sup>25</sup>) S c h o l t z, Glaube und Unglaube II, lk. 121.

<sup>26</sup>) W a c e, Augustine, 16 a.

<sup>27</sup>) R e u t e r, lk. 98.

tega, kuigi vormiliselt see fraas on vanem kui Augustinus: see on tekkinud populaarses fraseoloogias, pole aga loodud piiskoplikult organiseeritud kirikus<sup>28)</sup>. Ka on tuntud lauset: „meie usume pattude andestamist püha katoliku kiriku läbi“, lunastus on ainult kirikus, „extra ecclesiam nulla salus“; need on enne Augustinust, isegi enne Cyprianus't mõtteliselt liikumas olnud ja nende isikute poolt ainult formuleeritud kui katoliku usu traditsionaalne pärandus<sup>29)</sup>.

#### Augustinuse vaade kirikule.

Peale De Civitate Dei kui Augustinuse elutöö analüüsi püüame ligineda ta vaatele ning õpetusele kirikust. Juba eelmises ühenduses tähendasime, et Augustinuse kujutelu kirikust pole kindel ja tema väljendused sel joonel pole ühtlased. Ta pole suutnud luua rahuldavat sünteesi<sup>30)</sup> katoliku kiriku kujutelu ja teoloogilise armuõpetuse vahel. Tuleb küsida: mis on reaalselt *σῶμα Χριστοῦ*, tõeline Talle pruut, millest räägitakse Pühas Kirjas? Kas on see maine nähtav, hierarhiliselt organiseeritud kirik — *communio externa* või on see *communio sanctorum*, nende osadus, kes on predestineeritud elule, kuhu ei kuulu mitte kõik, kes on nähtava kiriku liikmed ja kuhu kuuluvad mõned, kes pole nähtavas kirikus? Augustinuse arusaamise järgi annavad kirikule jumalariigi iseloomu ainult need liikmed, kes on elavad Kristuses; nii ei suuda seda anda ei organisatsioon ega selle valitsemine. Kuid üle selle maise eristamise tõsiste kristlaste ja silmakirjateenrite vahel võttis Augustinus ette absoluutse eristamise nende vahel, kes kuuluvad predestineeritute hulka ning moodustavad *certus numerus'e*<sup>31)</sup>, kuid praegu võivad olla väljaspool kirikut, ja mittevalitute vahel, kes võivad elada praegu usklikult ja vagasti, kuid kelledel pole lootust pääsemiseks; viimastel pole osasaamist *communio sanctorum'*ist. Välja valitud on seesmiselt ja väliselt eristamatud mittevalituist: „*nonne utrique vocati fuerant, utrique ex impiis iustificati*“<sup>32)</sup>. Nii eksisteerib maa peal nähtav kirik, mis sisaldab häid ja halbu, valituid ja mittevalituid, ja ka teatud

<sup>28)</sup> Reuter, lk. 105.

<sup>29)</sup> Gore, *The Church and the Ministry*, lk. 13 j.

<sup>30)</sup> Wace, *Augustine*, 9 c.

<sup>31)</sup> De correptione et gratia XIII, 39. 40. 42.

<sup>32)</sup> De correptione et gratia IX, 21.

arv neid, keda teab üksnes Jumal, ja kes on predestineeritud elule, mõned nähtavast kirikust, mõned väljastpoolt seda. Siit järgneb küsimus: kumb neist kahest — *communio externa* või *communio sanctorum* — on tõeline Kristuse riigiga identifitseeritav kirik maa peal?

Peame silmas, mida rõhutavad *W a c e*<sup>33)</sup> kui ka *R e u t e r*<sup>34)</sup>, et Augustinusele on viimne realiteet ajatu, immateriaalne aare. Selle realiteedi reaalsus on headus; mittetäielik headus tähendab tõelise reaalsuseni mitte ulatumist. *Reuteri* arvates<sup>35)</sup> oli 25 viimase a. jooksul Augustinusel enesel predestinatsioon üle pea kasvamas, mis polnud tingitud ainult võitlusest pelagianismi vastu, vaid järjest kasvavast metafüüsika mõjust, mille tagajärjel Augustinus hakkas vaatlema kõiki asju sub specie aeterni, mis tingis aega ja ruumi kuuluvate institutsioonide väärtuste neutraliseerimise. Tulemus jaatavas mõttes oli aga see, et Augustinus<sup>36)</sup>, hinnates kiriku kui *σῶμα Χριστοῦ* tähtsust, kandis selle kujutluse üle *communio sanctorum*'ile, mis sisaldab Jumala väljavalituud. Sel joonel<sup>37)</sup> võttis ta omaks ütluse, mille kirik oli pärinud *Cyprianus*'elt: *extra ecclesiam nulla salus*. Seesugust kiriku õpetuse ideed ei julgenud Augustinus üle kanda katoliku kirikule, ja kui ta osaliselt seda tegi, siis pookis ta *externa communio*'le ideaalseid *numerus praedestinatorum*'i atribuute juurde. Osalt on see ülekanne Augustinusel alateadlik, sest ta räägib ikka nii, nagu oleksid esemed samad<sup>38)</sup>; kuid ta ei identifitseeri, vaid just vastupidi eristab neid. Ta võtab omaks vaate, et paljud, kes kuuluvad nähtavasse kirikusse, ei kuulu veel transtsendentsesse *communio sanctorum*'isse<sup>39)</sup>. Augustinuse praktilise mõttekäigu järgi koosneb maine kirik kolmest kontsentriilisest ringist: a) väline ring, s. o. nähtav ühendis, kuhu

<sup>33)</sup> *W a c e*, *Augustine*, 16 a.

<sup>34)</sup> *Reuter*, *Augustinische Studien*, lk. 360. 461—464.

<sup>35)</sup> *Reuter*, lk. 102.

<sup>36)</sup> *Reuter*, lk. 70.

<sup>37)</sup> Kindlasti mitte ses mõttes, et kes „*tenent ecclesiam, sunt in ecclesia*“; vrd. *De unit. ecl.* 74; samuti *De bapt. VII*: „*illi qui sic sunt in domo per communionem sacramentorum ut extra domum sint per diversitatem morum*“; *Reuter*, lk. 64 järgi.

<sup>38)</sup> *Reuter*, lk. 68 j.; *Serm.* 213, 7; 217.

<sup>39)</sup> „*non autem habent Dei caritatem qui ecclesiae non diligunt unitatem*“ — *De bapt. VII*, 21.

kuuluvad nisu ja umbrohi; b) keskmine ring, kuhu kuuluvad kindlad ja usklikud kristlased; c) tsentraalring, kuhu kuuluvad tõelise kiriku väljavalitud liikmed, kes moodustavad igaviku kiriku, mille olemine annab nähtava ühendise südame ja tuumana sellele ühendisele Kristuse ja tema riigi pitseri. Kui sellega selt-sitada Augustinuse teoreetiline külg, siis muutub olukord juba seeläbi, et ka väljaspool kirikut on väljavalitud, kes on määratud jumalariigist osasaamisele, kuid enne surma astuvad siiski kirikusse <sup>40)</sup>. Järelikult ei sisalda katoliku kirik ajalisel antud momendil endas kõiki äravalitud, aga ka ükski äravalitu ei sure väljaspool katoliku kirikut. Augustinus ei piiritlenud usklike lüunastust Kristusega, vaid uskus, et lunastus pole kunagi olnud kättesaamatu neile, kes seda väärt on. See, mida meie nimetame ristiusuks, on Augustinuse tuntud ütluse järgi niisama vana kui maailm, — sama usk, sama lunastus on inimestele erinevail ajal vastavais vormes alati ilmutatud olnud, kord selgemalt, kord varjatumatalt <sup>41)</sup>. Augustinus tähendab, et „digni“, kes on Kristuse läbi lunastust kõigil ajal vastu võtnud, ei ole seda ise väärt ega ära teeninud, vaid saavad sellest osa üksnes sellepärast, et nad on märgitud Jumala predestineeriva armu läbi <sup>42)</sup>. Augustinus mõtleb siin esmajoonelt Vana Testamendi vagadele, kuid ei piiritle oma mõttekäiku ometi nii kitsalt, vaid ka need, kes polnud mitte püha osaduse liikmed, näiteks Melchisedek ja Sibyl, saavad sellest osa.

Nii võime tähendada, et ühelt poolt Augustinuse transtsendentsus ning predestinatsioon ja teisel pool tema praktiline kiriku-mehe tüüp, tema kuuluvus nähtavasse katoliku kirikusse kui ainuõndsakstegevasse asutisse, jäävad erinevate elementidena tema mõistusesse, ühendamatult ühiseks terviklikuks sünteesiks. Kiriku õpetus, sakramendid, riitus on hinge lunastuse vahendid; nende vahendamisel puhastab kirik inimeste elu, valgustab nende meeli, ravib haigeid ja kindlustab hingedele beneficia gratiae <sup>43)</sup>, kuid nad jäävad ikka massa perditionis'eks, kuni gratia irresistibilis

<sup>40)</sup> De dono pers. 8.

<sup>41)</sup> Ep. 102; vrd. Reuter, lk. 91.

<sup>42)</sup> „Appellamus ergo vos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt quos regeneratos pie vivere cernimus“ — De correptione et gratia IX, 22; vrd. Serm. 214, 11.

<sup>43)</sup> Maurice, Kingdom of Christ II, lk. 316.

pole neid sellest eraldanud <sup>44</sup>). Lunastuse ainsaks aluseks on Jumala igavene äravalimine; valitu ja mittevalitu võivad läbida maise elu, seistes teineteise kõrval pühas ristimises, pühas õhtusöömaajas, palves, kuid üks pääseb, teine mitte. Patune, kes meelt parandab surmavoodil ja tuleb kirikusse, kuigi ta ei ole elanud kristlikku elu, võib seista väljavalitute hulgas, kus pole kõiki neid, kes on elanud usus ja valguses <sup>45</sup>).

Augustinuse predestinatsioon, nagu väljendatud nähtava katoliku kiriku kujutelus, on teada kiriku organisatsiooni, õpetuse ja riituse kaudu; nii siis valitseb kirik Kristuse armu üle ja töötab lunastust kõigile, kes kõige südame ning hingega ja uskliku meelega tarvitavad armuvahendeid. Tema kõrge hinnang katoliku kiriku suhtes on tingitud *communio sanctorum*'i igaveste prerogatiivide ülekandest predestineeritute mõttes *externa communio*'le; esimene on temale ainuke reaalne kirik ja see on ainult sel määral olemas, kuivõrt nähtav kirik vastab sellele transtsendentsele ideele, kui juba nüüd maa peal tema pühad valitsevad temaga, kui nisu praegu on kogutud igaveseks lõikuseks; sedavõrt on Augustinus identifitseerinud nähtava kiriku jumalariigiga.

Selle identifkatsiooni alusel hakkas hiljemini liikuma ekklesiastiline arenemine. Temale järgneval generatsioonil kaldus võitlus rohkem välisele küljele, kuna Augustinuse õpetuste seesmine analüüs jäi tagaplaanile.

Augustinuse vaateist oli vastu võetud ainult kolm punkti: 1) Aadam on patulangemise pärast surelikuks saanud, 2) lapse ristimise puhul antakse patud andeks ja 3) arm on ka seespidine armuvägi, mis aitab inimest.

#### Augustinuse vaade millenniumile.

W. Vollrath <sup>46</sup>) oma kõnes Canterbury's 1927. a. rõhutas Augustinuse kohta seda, et ta tõi kiliasmi- resp. millenniumiküsimuses pöördepunkti. Kuigi Hommikumaal juba varemalt Origenes oma spirituaalse vaateviisiga selle oli purustanud, leidis see poolehoidu ainult haritlaste seas, kuna mass endiselt millen-

<sup>44</sup>) De correptione et gratia VI, 16.

<sup>45</sup>) De correptione et gratia V, 8: „nullo homine corripiente“, ja VII, 13: „kirik on koht äravalitute ettevalmistamiseks, kuid ettevalmistus pole äravalimise tingimus“. Äravalitud on eristatud *massa perditionis*'est *lavacrum regenerationis*'ega, kuid mitte ilma *donum perseverantiae*'ta.

<sup>46</sup>) Theologische Blätter, Mai 1927, „Das Reich Gottes in der altchristlichen und mittelalterlichen Theologie“.

niumist kinni hoidis. Öhtumaal tuli pööre millenniumiküsimuses alles Augustinusega. Kui toonitasime, et neljal esimesel sajandil oli jumalariigi mõiste ajalooline käsitlus sõltuv millenniumi tõusust või langusest, siis lõpeb see aste Augustinusega. Kui eeldame, et keskaja ja hilisemas interpretatsioonis jumalariigi mõiste on ühenduses teoloogia ajaloo ja kiriku konstitutsiooni küsimustega, siis algab see Augustinusega.

Augustinus Öhtumaa kirikuisana päris peenendatud ja spiritualiseeritud millenniumimõiste ajalooliselt traditsioonilt, millest ta aga hiljemini loobus. Jutlustades kord ühel pühapäeval peale ülestõusmispuhi<sup>47)</sup> arendas ta mõtet, et kaheksas päev sümboliseerib pühade täielist puhkust taevas, kuna sabat resp. seitsmes päev vastab pühade 1000-aastase rahuriigi tulemisele maa peal. Siis valitseb Issand maa peal, nagu Pühas Kirjas öeldud... Nii on loomisest Kristuse tulemiseni viis millenniumi ehk ajaloo nädala päeva, kuna ab adventu Domini sextus agitur, in sexto die sumus<sup>48)</sup>. Kuid ajasündmused ja kontraversaalsed liikumised, eriti donatistid ja pelagianistid — nagu ta ise mainib — viivad teda vaadete muutmisele. Juba 420. a. ümber eristas ta esimese ülestõusmise teisest, kui hinge ülestõusmise armust, ihu ülestõusmisest viimsel kohtupäeval<sup>49)</sup>. Ta jätkab: „neist kahest ülestõusmisest on evangelist Johannes oma raamatus, nn. apokalüpsis, rääkinud niisugusel viisil, et esimesest ülestõusmisest on paljud inimesed valesti aru saanud ja seda muutnud mingiks naljakaks muinasjutuks... need, kes mõjustatud apokalüpsi sõnade tugevusest ja sellest järeldavad, et esimene ülestõusmine olevat kehalik, on teiste põhjuste seas mõjustatud ka arvust — 1000 aastat, nagu oleks see puhkus, sabat pühadele, peale 6000-aastast tööd... nagu on kirjutatud, et päev Issandaga on nagu tuhat aastat ja tuhat aastat nagu üks päev... kus pühad tõusevad üles sabatist osasaamiseks“. Kui seda mõista nii, et pühad tõusevad ja saavad vaimselt osa Issanda ligiolust, siis on sellel uskujaid; kui aga tõlgendada, et nad tõusevad selleks, et ka seda aega mööda saata lihalistes pidustustes, kus rõhk langeb söögile ja joogile, siis kao-

<sup>47)</sup> Serm. 259 — kõne täpne aeg teadmata, arvatavasti Augustinuse nooremas eas; esmakordselt tuli ses nähtavale muutus millenniumiküsimuses.

<sup>48)</sup> Robertson, Regnum Dei, lk. 170.

<sup>49)</sup> De Civitate Dei XX, 7.

tab see igasuguse usutavuse kõikide juures, välja arvatud ainult puht „lihalikud inimesed“. Vastavalt sellele seletas siis Augustinus, et 1. ülestõusmine on ainult hingede ülestõusmine patu- surmast Kristuse usule, ta on Saatana sidumine ning selle väe piiritlemine kurjade südameis ja tuhat aastat on vahemik Kristuse 1. ja 2. tulemise vahel. Selle aja kestel valitsevad tõelised vagad Kristusega maa peal; kuid see on tal eristatud sellest kuningriigist, mille pärivad vagad kui Isalt valmistatu ja mille kohta ta ütleb: „tulge siia, minu Isa õnnistatud, pärige riik, mis teile maailma asutamisest saadik on valmistatud“<sup>50</sup>). Sama vahet viib tema edasi Jeesuse mäejutluse mõtete alusel: „kes nüüd iial ühe neistinaseist vähemaist käsusõnust kaotab ja õpetab nõnda inimesi, teda peab kõige vähemaks hüütama taevariigis“, mille vastu on seatud hoiatus: „kui teie õigus ei ole palju ülem kui kirjatundjate ja variseride õigus, siis ei saa teie mitte taevariiki“<sup>51</sup>). Augustinus järeldas siit, et taevariik on võetud kahes mõttes: ühelt poolt ta sisaldab mõlemaid, neid, kes kaotavad, ja neid, kes peavad käsusõnu, teiselt poolt pääsevad taevariiki aga ainult need, kes peavad käsusõnu. Taevariik, mis sisaldab mõlemaid, on kirik nagu ta praegu on; taevariik, mis sisaldab ainult käsusõnade pidajaid, on kirik siis, kui seal pole enam kurje liikmeid. Vastavalt sellele on kirik Kristuse riik, kus Tema pühad valitsevad Temaga, kuid veel mitte nii, kuis nad valitsevad edaspidi. Nii valitsevad Temaga need, kes on kuningriigis, ses mõttes, et nemad on tema kuningriik. Et aga ses kuningriigis kuni aegade lõpetamiseni asub ka neid, kes ei otsi Jeesust Kristust, vaid omakasu, siis kerkib küsimus, kuidas neile osaks saab millennium. Siin loobus Augustinus ka peenendatud millenniumimõistest ja asendas selle rohkem piibllilise mõistega, kus esineb ka mittekindel vahe Kristuse siinse riigi ja tuleva jumalariigi vahel, kus ta ka osaliselt identifitseeris Kristuse riiki praeguse kirikuga, mida aga rohkem teeb siiski traditsioon kui Augustinus.

Augustinuse vaade millenniumile erineb ka tunduvalt Eusebios'e<sup>52</sup>) ja teiste omist, kes esimeses rõõmus ning joovastuses kiriku tagakiusamisest vabanemisel ja Constantinuse kristliku

<sup>50</sup>) Matt. 25, 34; vrd. Reuter, lk. 144.

<sup>51</sup>) Matt. 5, 19. 20; vrd. Bruce, Kingdom of God, lk. 246.

<sup>52</sup>) Candlish, Kingdom of God, note 11, lk. 246 j.

Rooma riigi sisseseadmisel nägid prohvetite töotuste täidumist Jumala ja Kristuse valitsemises maa peal. Augustinuse vaade on rohkem spirituaalne, kus ei oma tähtsust maine võim, vaid pühade valitsemine. Printsiiabis teeb ta veel vahet igavese ja spirituaalse valitsemise vahel; viimases seisab maine võim veel Civitas Dei vastu ja selle valitsemine sünnib kiriku piiskoppide ja ekklesiastilise distsipliini kaudu, mis on aluseks keskajal riigi ja kiriku teooriale, milles nähti keskajal jumalariigi realiseerimise teed. Viimasest vastuolust väljudes selgub veel rohkem vaade, nagu oleks Augustinus identifitseerinud nähtava kiriku jumalariigiga ja seda just esimesena. Ligidast suhet kiriku ja Kristuse riigi vahel leiame küll Önnistegija enda õpetusest kui ka Pauluselt, kuid nende ega ka alg-ristikoguduse vaateis enne Augustinust ei leia me identifitseerimise väljendusi. Justinus Veretunnistaja, Papiase, Irenäuse ja isegi Augustinuse varema aja eshatoloogia oli realistlik, ootus Kristuse peatselt taastumisele, mille projitseerimine tulevikku jättis rahuldamatuks puhtkristliku instinkti, kust kasvas välja nõue interpreteerida jumalariiki kui oleviku objekti. Ka on see õige, et ristimissakramendis tol korral õpetati usku katoliku kirikusse<sup>53</sup>), mis oli vajalik katehumeenide kasvatamisel, et hoida neid shismaatiliste liikumiste eest. Cyprianus, kes väljaspool kirikut ei näe mingit õndsust, ei too veel identifitseerimist, küll aga juba ligidase relatsiooni jumalariigi ja kiriku vahel. Ta mõte oli oluliselt identne Augustinuse omaga, ainult selle vahega, et Augustinus töötas Uue Testamendi eksegeesi alusel, kuna Cyprianus tuletas oma kirikumõiste praktilisel teel. Ta eesmärk oli rõhutada katoliku kiriku ühtsust, esile tõsta episkopaadi autoriteeti separatistlike liikumiste vastu; nii siis oli ta huvi tsentrum praktiline, mitte teoloogiline.

Küsimine nüüd: kuidas vaatas Augustinus peale millenniumist loobumist jumalariigile? Populaarne teoloogia tähendab üldistades, et jumalariik on identne katoliku kirikuga, mis on hierarhiliselt organiseeritud ühendis. Siit järeldades tuleb viimase autoriteedile, kaanonitele ja distsipliinile vaadata kui kuningriigi korraldustele ja seadustele, mis erinevad maiste kuningriikide omist ses suhtes, et viimaseis on tegemist inimlike seadustega, kuna esimene kuningriik on taevalik ja omab selle taevalikke sea-

<sup>53</sup>) Swete, The Apostles' Creed, lk. 73 j.

duusi. Seesugust jumalariigi kujutlust kannavad järgnevad sa-  
jandid edasi kui Augustinuse intellektuaalset stiimulust.

Kuid see meetod, kuidas töötades Augustinus jõudis näilisele identifikatsioonile, lubab meid vähemalt kahelda, kas sel teel edasi on antud Augustinuse reaalne mõte. On küll tõsi, et kui Augustinus töötas Johannese Ilmutamise raamatu eksegeesi üksikasjade kallal ja jõudis kuni sõnadeni: *καὶ εἶδον θρόνον, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτοῦ, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*<sup>54</sup>), ta tõlgendas seda kui kiriku ülesannet 1000 aasta jooksul. Ta ei pane rõhku sellele, nagu oleksid Kristuse valitsemises tähtsad mingisugused astmed või kiriku aujärjed, vaid kirik on Kristuse riik, sest et Kristus seal valitseb ja ühes temaga ka ta pühad. Nii langeb rõhk valitsemisele Kristusega ja sellest saavad osa tõsised kristlased, küsimata, kas nad on praepositi või mitte, ja kui praepositi kuuluvad aganate hulka, mis on võimalik, siis pole nad mitte „eo modo in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius“<sup>55</sup>). Siin on tähtis küsida: Kumb on rohkem augustiiniline, kas see interpretatsioon, mis nähtavale tuleb Augustinusel Johannese Ilmutamise raamatu eksegeesis ühenduses millenniumiga, või see, kus vihjab kiriku kui „regnum Christi“ iselaadile, valitsetud praepositi'lt organiseeritud ühendises? teiste sõnadega — kas Augustinus identifitseerib kiriku jumalariigiga, sest et seal valitseb Kristus oma pühadega, või sellepärast, et kirik on hierarhiliselt valitsetav?

Kui alata sellega, et Augustinus ikka rohkem eemaldus realistliku eshatoloogia vaatest Kristuse valitsemisele ja ligines — olgu provisionaalselt nimetatud — ekklesiastilisele kujutlusele, oli ta siiski äärmiselt tagasihoidlik Cyprianuse mõttekäikudes, liginedes ainult neil joontel, kus Cyprianus tegi vahet kiriku kui oleviku ja jumalariigi kui tuleviku aarde vahel. Ta tõis leidub rida kohti, kus jumalariik on tuleviku suurus<sup>56</sup>). Märgame ka seda, et ta kommentaaris Johannese Ilmutamise raamatu kohta teeb vahet „ecclesia qualis nunc est“ ja „ecclesia qualis tunc erit“ vahel. „Kus ma iganes neis raamatuis olen maininud kirikut veata ja praota,

<sup>54</sup>) Joh. Ilm. 20, 4; vt. International Critical Commentary, “Revelation of St. John”.

<sup>55</sup>) Reuter, lk. 118.

<sup>56</sup>) De virginitate VI, 6: „ecclesia vero in sanctis regnum caelorum possessuris“.

ei tule seda mõista praegu eksisteerivana, vaid mõista kirikuna, mis oma eksistentsis on valmimas,“ ütleb Augustinus<sup>57)</sup>. Kokku võttes lubab Augustinus kirikut, nagu see esineb praegu, nime-tada jumalariigiks niivõrt, kui see sisaldab neid, kelledele on Jumala poolt rajatud tõeline jumalariik.

Niikaugale on tema mõte selge ja järjekindel. Ta kujutelu maisest eksisteerivast jumalariigist on määratud ning subordineeritud tuleva jumalariigi lõplikust kujutelist. Sama maksab ka kiriku kohta; kirik „qualis tunc erit“ on primaarne, ja me mõistame reaalselt olemasoleva kiriku mittetäielikkust suhtes eelmisega; kuid veel enam — kirik on Augustinusele identifitseeritav jumalariigiga selle täiuses, mis sisaldab endas kõike head ja kust on elimineeritud kõik kuri; sel joonel on kirik ja jumalariik täielikud, samuti ka nende identifitseerimine. Siit järgneb aga loomulikult, et on veel teine, mittetäielik identifitseerimine — „alio aliquo modo longe quidem impari“<sup>58)</sup> Kristuse veel mitte täieliku riigi vahel kirikuga „ut nunc est in terra“. Nii jääb Augustinusele kaks seisukohta, mis ei lase end lõplikult ühendada.

#### Augustinuse vaade jumalariigile.

Et lõpuks mõista ja aru saada Augustinuse suhet keskaja karakteersesse jumalariigi ideesse, peame käesolevas käsitelus elimineerima Augustinuse mitmekülgsest jumalariigi kujutelist teatud elemendid, mis vähem on juurdunud kaasaegseis ja on nende poolt ka elimineeritud. Ühte võib ütelda, et Augustinusele endale ei olnud just need elemendid tähtsuseta, vaid vastupidi, need moodustasid seesmise tuuma ta religioosseis veendeis ja just neist on tingitud, et ta ei jõudnud välja ühtlasele püsivale kiriku teooriale. Tema veende järgi oli absoluutne realiteet ja tõde üksnes Jumalas; tõde ja headus on lahutamatud, me saame neist osa Jumala armust, aga võime neid omada ainult relatiivselt, sest absoluutne tõde siinses elus pole meie mõistusele tajutav. Eksimatu autoriteet kuulub kirikule ainult sel määral, kui võrt realiteedi teadmine on võimalik inimesele; küll on see aga kiriku ideaalne atribuut, kuid kahjuks on olemasolev kirik ainult civitas superna nähtav vari. Nii on kirikul küll tõde — catholica veritas, kuid mitte ses mõt-

<sup>57)</sup> Retr. I, 18; De Civitate Dei XX, 6; Serm. 259, 2. 3.

<sup>58)</sup> De Civitate Dei XX, 9.

tes, et see tajutav oleks mõistusele <sup>59)</sup>). Kollektiivselt jääb kirik tõe otsijaks, aga ta on seda ka oma üksikuis liikmeis. Ideaalselt on tõe leidmiseks olemas ainult üks tee — ühendus Jumalaga, praktiliselt aga oleme sõltuvad kirikust, oleme „stulti“ ja peame jälgima ning usaldama katoliku kiriku autoriteeti <sup>60)</sup>).

Nii siin kui ka eelmises käsitluses oleme Augustinuse puhul alla kriipsutanud tema mõttenüansse ja neid eeldades pole imestada, et Augustinus on pärandanud keskaja kirikule kolm lahendamatu küsimust, mis kõik on suure tähtsusega. Esiteks küsimus: Kuidas ühendada teineteisega Augustinuse õpetust kirikust ja armust nii, et oleksid kirikus õigustatud ekklesiastilised ja predestinatsioonilised ideed? Teine küsimus puudutab katoliku kiriku konstitutsiooni, sest „De Civitate Dei’s“ on antud uus jumalariigi maine ideaal — imperium in ecclesia, kus kirik valitseb riigi kaudu üle maailma. Kirik ei olnud aga seda veel; et realiseerida sellist ideed, pidi kirik seks saama, et tegelda tervikuna, tal pidi olema ülim, tsentraalne autoriteedi organ; kuid nagu tähendatud, Augustinus seda ei leidnud. Kas on siis jumalariigi idee episkopaalne föderatsioon, ja kui ta seda on, kas on see siis võimas küllaldaselt täitma Civitas Dei ülesandeid; või on see konsiliaarne Nikea mõttes või isegi papaalne Leo Suure mõttes? Papaalne vaateviis on aga Augustinusele alles võõras. Lepiti küll kokku, et kirikut valitseb hierarhiliselt organiseeritud piiskoplus, kuid lahtine oli küsimus hierarhia vormi kohta; seda pärandas ka Augustinus edasi. Kolmas Augustinuse poolt lahendamatu küsimus on: Kas kiriku laitused, ekskommunikatsioonid, lepitused on absoluutse, tingimatu seosega või Jumala otsus nende kohta on alles lahtine? Meile peitub vastus ses küsimuses eneses, kuid peame silmas Augustinuse valjust hereetikute kui ka skismaatikute vastu <sup>61)</sup>, kus Augustinusele kohati omaseks on põhimõte extra ecclesiam nulla salus <sup>62)</sup>; siis tuleneb küsimus: kuidas mõtles Augustinus, kelle tõeliseks

---

<sup>59)</sup> W a c e, Augustine's Intellectual Influence on Christian Posterity, lk. 16.

<sup>60)</sup> R e u t e r, Augustinische Studien, lk. 350 j.

<sup>61)</sup> R e u t e r, lk. 501.

<sup>62)</sup> W a c e, Augustine, 8 c.

kirikuvaateks oli numerus praedestinatorum, et mõnel juhtumil ekklesiastiline tribunaal absolveeris hukkamõistetuid, kuna väljavalituid hukka mõistis ehk ekskommunitseeris? Augustinus küll otseselt seda küsimust ei diskuteeri, kuid ta oli sellest teadlik, sest tema arvates võis olla neid electi, kelle on nähtav kirik välja heitnud <sup>63</sup>).

Kuid hoolimata neist lahendamatuist küsimusist võime Augustinuse vaate jumalariigile järgmiselt kokku võtta: Augustinus, nagu kõik tema eelkäijad, ei leia ligemas tulevikus harmoonilist adekvaatset kehastist jumalariigile, mis talle on absoluutne realiteet ja realiseeritav üksnes igavikus, siis, kui kõik see, mis partsiaalne, on kadunud. Küll ühendab ta aga „regi a Deo“ ja „regnare cum Deo“, kusjuures regnare on võimalik ainult in spe ja mitte in re, milleks aga juba Kristuse kaudu on seeme külvatud maa peale, ja vihk vihu järele kogutakse vili kokku. Nii on jumalariigi küsimus ühelt poolt seotud südamega, kus elab ja valitseb Jumal, mille tagajärjel vabaneb inimene täielikult Saatana teenimisest Kristuse armu läbi; teiselt poolt aga on jumalariik sotsioloogiline küsimus, sest juba ajas algab eristamine civitas coelestis'e ja civitas terrena vahel. Selliseks nähtavaks mittetäielikuks maiseks jumalariigi kehastiseks osutub Augustinusele kirik, mis samal ajal sisaldab endas reprobati et electi, boni et mali, nagu põld, mis korruga kasvatab nisu ja umbrohtu. Ka kirikule vaatab ta kahest seisukohast, nagu riigilegi: kirik on väline hierarhiline teokraatiline ühendis — externa communio, mis on seotud sakramentidega, ja ideaalne, müstiline, spirituaalne, religioosne suurus, kuhu kuuluvad need, kes on predestineeritud igavesele elule, s. o. vera ecclesia, congregatio sanctorum, numerus praedestinatorum, mis ainuüksi vastab Augustinuse identifikaatsioonile kiriku ja Kristuse riigi kohta. Sub specie aeterni on Augustinusele ainult una ecclesia et una civitas, s. o. Civitas Dei.

Augustinus kannab endas praktilise usuinimese ja teoreetilise mõtleja vahelist paradoksi. Ta kannab üle ideaalse fenomeeniale, communio sanctorum'i omadused externa communio'le.

---

<sup>63</sup>) De vera relig. II: „Excommunicationis iniustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro; nunquam eximus ab ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo, atque ipsi ecclesiae per caritatem affixi sumus.“ Vt. W a c e, 9.

Nii omab Augustinuse mõtlemises ja väljenduses nähtav hierarhiliselt organiseeritud kirik liiga palju jumalariigi ideaalseist omadusist, mida järgneval teokraatilisel ajajärgul kerge oli üle kanda organiseeritud kogule, mis läbi tehti Augustinuse kirikuõpetus Gregorius VII ja Innocentius III kõikvõimsa hierarhia alusmüüriks, kuna teiselt poolt jälle tema predestinatsiooni-ideed teed valmistasid pragude ajamiseks sellesse müüri reformatsiooniliikumises.

## 5. Jumalariigi mõiste keskaja teokraatias.

Seal, kus Augustinus käsitles jumalariiki inimsoo ülima hüvena ja kõigi püüete lõpp-eesmärgina, nägi ta seda realiseerituna sealpoolsuses kui igavest elu, mille on Jumal valmistanud neile, kes teda armastavad. Seega väljendas ta kõikide aegade kristlaste ühist usku ning lootust ja ei toonud midagi uut jumalariigi mõiste ajaloosse. Küll aga lõi ta seal, kus ta püüdis defineerida jumalariiki ja fikseerida selle maist vormi, uue jumalariigi lätte <sup>1)</sup>). Ta viljastas jumalariigi hierarhilist interpretatsiooni ja tingis keskaja karakterse kujutelu kõikvõimsast katoliku kirikust kui jumalariigi kehastisest. Viimaste mõistete ühtesulamiseni kulus palju aega, sest kirik ei tahtnud olla ainult manitseja ja kasvataja, ka mitte ainult sakramentide valitseja, vaid ka riikide legislatsiooni ja administratsiooni kontrollija; et kiriku seadused ja otsustused oleksid maksvad, sinna suundus keskaja teokraatia.

Jumalariigi kui omnipotentse kiriku kujutelu papaalses absolutismi vormis realiseeriti suurel joonel keskajal, ja sellest peab kinni rooma-katoliku kirik <sup>2)</sup>). Selle algmeid otsitakse Augustinuselt; oli ju tema see, kes teoloogilisis küsimusis järgnevaile aegadele suuna andis. Augustinuse tõlgendamine sündis aga vastavalt ajavaimule ja katoliku kiriku identifitseerimine jumalariigiga viis kiriku eetika puhtnegatiivse seisukohani kõige selle vastu, mis seisis väljaspool kirikut. Seega ei teeninud ka ükski teine elukutse väljaspool kirikut enam jumalariiki <sup>3)</sup>). Kirik jumalariigina pidi ühelt poolt eristatud olema maailmast, teiselt poolt aga valitsema maailma üle; seepärast on ka rõhutatud, et asketismi elemendid ja preesterlik võim seisid ühenduses. Uue Testamendi vaateis pole jumalariik aga mitte üksnes kirikliku elu eesmärk, vaid sisaldab endas ka õndsusaardeid. Ta on

<sup>1)</sup> Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, lk. 49—51.

<sup>2)</sup> Gierke, lk. 52; vrd. *Syll. Error*. 1864, nr. 34.

<sup>3)</sup> Candler, *The Kingdom of God*, lk. 255.

Kristuse rõõmusõnum, millest pühad otsivad oma hinge tarvetele vastavalt õndsust, pattude andestamist, Jumala armastuse kindlust, südametunnistuse rahu, elu pühitsemist ja lootust ülestõusmiseks. Kui aga jumalariiki hakati identifitseerima välise katoliku kirikuga, siis otsiti sealt neid õndsusvarasid, mis inimestele osaks saavad kiriku organisatsiooni ja distsipliini kaudu. Vee-ristimist identifitseeriti pattude ärapesemisega ja Püha Vaimu taassünniga; nii omandatud jumalikkude elu toideti Kristuse pühast õhtusöömast osavõtmisega, Jumala armust osasaamine anti usklikule edasi preestri resp. piiskopi õnnistamise kaudu, ja taevariiki pääs oli kindlustatud kiriku võtmeteameti läbi. Küll oli ka siin lunastuse aluseks Jumal ning tema arm, kuid see lasti inimestele osaks saada ainult kiriku organite kaudu <sup>4)</sup>).

Ideede arenemisega, kus hierarhiline süsteem välja töötas kiriku kui jumalariigi mõistet, seltsis uus tendents, mis ikka rohkem ühendas jumalariiki Rooma riigiga. Rooma valitsemine tahtis realiseerida universaalse riigi ideid, kus esindatud olid kord ja õigus, tsivilisatsioon ja rahu. Isegi Augustinus polnud vaba selliseist Rooma mõjustusist, sest ta elas Rooma provintsis. Ka suur Rooma laulik Vergilius, kelle eeposed ei ülista ainult Aeneas't, vaid ka rooma rahvast, seadis endale ülesandeks seletada kristlikkude printsipiidega Rooma tõusu ja valitsemist <sup>5)</sup>).

Leo I <sup>6)</sup> tähendas oma kõnes: „Peetruse ja Pauluse martüürium“, et Room on jumaliku ettenägemise teel tõusnud maailmariigiks, mille ülesandeks on ühendada inimsugu üheks tervikuks ühe valitsuse alla ja kergendada seega ristiusu misjonit. Peetruse ja Pauluse olemine Roomas on muutnud maailma pealinna jumalariigi pealinnaks. Room osutub kiriku tsentrumiks, nagu ta seni oli olnud poliitilise elu keskuseks. Mida rohkem hakati jumalariigile vaatama kui igavesele hierarhiale, seda rohkem kasvas tarve kindla organisatsiooni järele.

Ka Gregorius I, kes oli teoloogias Augustinuse õpilane, ühendas kirikut jumalariigiga (*civitas Dei laborans in terris, regnatura in caelo*). Ta tahtis luua kiriku ühtsust, arendades edasi suunda tsentraalse autoriteedi poole ja võttes omaks Leo I vaated.

<sup>4)</sup> Candlish, lk. 257 j.

<sup>5)</sup> Stubb, *Characteristic Differences between Medieval and Modern History*, lk. 240.

<sup>6)</sup> Candlish, lk. 258 j.

Tema arusaamise järgi olid Aleksandria ja Antiookia piiskopid, samuti kui tema, Püha Peetruse pärijad; nii ei olnud tal veel küps mõte universaalsest piiskopist. Kui kord keegi patriarh nimetas teda selle tiitliga, siis vastas tema, et ta on paremini austatud, kui austus kuulub kirikule: „honor meus est honor totius ecclesiae“ <sup>7)</sup>. Oma isikliku usuveende ja armsusega ühendas Gregorius päritud papaalsed püüded ja tema kõrge isik andis tagasi Rooma apostlikule järgsusele resp. toolile selle, mida oli rüvetanud Justinianus.

Rohkem kui neli sajandit eraldavad teineteisest Gregorius I ja Gregorius VII. Paavstide reas ei tõusnud selle aja keskel tähtsaid esindajaid, küll on aga see aeg olulise tähtsusega käesoleva käsitluse seisukohalt. Üldiselt nimetatakse seda aega „tumedaks ajaks“, eriti Gregorius I ja Karl Suure valitsemise vahemaal, kuid mitte täie õigusega, sest ka sel ajal kandsid kloostrid teadust edasi ja andsid rea teadlasi <sup>8)</sup>. Kui tahetakse ütelda, et kirik oli sel ajal nõrk, siis on VIII sajandi misjon ometi elav tunnistus kiriku vaimsest jõust. Ka paavstlus oli küllaldaselt aktiivne, kuigi ta ei seisnud Leo I ja Gregorius I kõrgusel. Nii pole see ajaperiood mitte tume esmajooneliselt vaimsel alal, küll aga poliitilises elus, mis raskelt mõjus ka kirikule. Islam seisis oma võidukäigul, vallutades Aafrika, Hispaania ja ähvardades raskelt Euroopat, kuni Karl Martelli otsustav võit a. 732 sellele kriipsu peale tõmbas. Konstantinoopoli konsiilil a. 681 ütles keegi Inglise piiskoppidest, nimega Agatho <sup>9)</sup>, et ennekuulmatul kombel möllavat rahvaste vahel vihavaen; ei olevat muud kui võitlus, rahutus ja röövimine. Hävitatakse kirikute varandusi, lõhutakse isegi kirikuid ja elu on igal sammul täis õudusi.

Kuid kõigi hädade ja kokkuvarisemiste keskel idanes edasi uue maailma seeme; uued rahvused hakkasid looma oma tsivilisatsiooni ja valmistasid teed uueks katseks jumalariigi maisele realiseerimisele, mis pidi algama Karl Suure kroonimisega. Bryce <sup>10)</sup> rõhutab väga kroonimismomenti, nimetab seda modernse ajaloo alguseks, kus ühines Lõuna tsivilisatsioon Põhja

<sup>7)</sup> Wace, Dictionary of the Christian Biography, art. "Gregory the Great".

<sup>8)</sup> Beda, Egbert, Alcuin, Prudentius, Ratramnus Remigius jt.

<sup>9)</sup> Robertson, Regnum Dei, lk. 282.

<sup>10)</sup> Bryce, Holy Roman Empire, lk. 48 jj.

värske energiaga, kus tekkis unioon roomaanlaste ja germaanlaste resp. frankide vahel. „Carolo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatori vita et victoria.“ Res publica christiana idee uudub sedamaid Karl Suures, uus Constantinus või Taavet <sup>11)</sup> oli tõusnud. Tema valitsemises nähti niisama hästi religioosset ja moraalset kui ka poliitilist ülemvõimu. Oli ju Leo III andnud tema pähe valitsejakrooni, Caesar'i diadeemi <sup>12)</sup>. Seega oli paavst austanud valitsejat, kelle ta oli krooninud, kes teda oli kaitsenud ja kaitses, järjekult oli tunnustanud oma alluvust, kuna Karl siitpeale esines Lääne kristluse peana, Rooma ülemvalitsejana, paavstide kaitsjana ja nende valimise vastutajana; praktiliselt tähendas see lihtsalt kiriku feodalismi. Korralikud provintsi piiskopid allusid suurlinna piiskoppidele, kes aga omakorda esinesid välitsuskrooni vasallidena. Tol ajajärgul oli paavsti ja kuninga vahekorid salliv, võib ütelda isegi südamlük, kuid muutunud olukorras võis see areneda mittesallivaks.

Karl Suure surmaga muutuski olukord ruttu. Segaduste keermises kaotas Karolingide riik ühtsuse, mis omakorda osutus hädaohhtlikuks paavstlusele. Oma võimu kindlustuseks ja väljajõudmiseks papaalsele autokraatialle avastas viimane vaikselt Pseudo-Isidori dekretaalid. Nende tähtsus peitus järelduste tegemises, sest kauge mineviku autoriteedina oli see juba järgmistele sajanditele testamendiks, eriti ajal, kus rõhutati legaalsset pretsedenti ja anti seega valekujutus algelise kiriku konstitutsioonist. Selle järele olid apostlikku aega tagasiulatuvad paavstid tegelnud nii, nagu nad kunagi polnud tegelnud, olid valitsenud kirikut ediktide ja ettekirjutiste kaudu, nagu seda tegid IX sajandi paavstid. Püha Kirja kaanon surutakse tagaplaanile ja asendatakse papistliku legislatsiooniga.

Järgmise astmena tuleb nimetada Otto I kroonimist Rooma riigi Saksa keisriks <sup>13)</sup>. Ka sel juhul vahetasid keiser ja paavst vastastikku tõotusi, nii et ei saadud valida uut paavsti Otto nõusolekuta, kes pidi kaitsma seda. Nõnda rajati maine jumalariik Caesari ja Jumala asjade jagamisele. Paavst oli absoluutne ülemus puhtvaimseis asjus, kuna ta maisis asjus, valitsemise ja varanduse küsimusis allus, samuti nagu eelnevate sajandite paavs-

<sup>11)</sup> Nii nimetati Alcuin'i õuekoolis Karl Suurt.

<sup>12)</sup> Robertson, *Regnum Dei*, lk. 235.

<sup>13)</sup> Bryce, *Holy Roman Empire*, lk. 193—203.

tid, lihtsalt keisrile. Paavstid märkasid seda varsti ja püüdsid vabaneda keisri protektoraadi alt.

Kui edasi peatuda Gregorius VII ja ta ideaalide juures, siis tuleb alla kriipsutada, et temas oli tegemist keskaja suurema paavstiga, kelle isikus leidis kehastuse papaalne absolutismi-idee. Paavstluse-idee kandjana ei toonud ta oluliselt midagi uut, küll aga formuleeris tema esimesena paavstlust ülimalt valitsusvõimuna kõikide üle. Ta oli tugevasti mõjustatud Augustinusest, eriti sel joonel, kus keskaja kirik oma võimu rakendas poliitilisse teooriasse. Kui Augustinusele esines kirik jumaliku osadusena, siis Gregorius VII-le oli kirik jumalik valitsemine; neile mõlemaile põhjenes maine valitsemine toorel jõul ja oli oma olult profaanne. Justitia hoidis Augustinuse tsiviil-ühendist koos ja oli ka jõuks, mis ühendas mõlemaid riike. Augustinuse kujutelu jumalariigist kui väljavalitute osadusest pehendas suund identifitseerida kahe riigi antiteesi — kirikut ja riiki. Riigi hüveoluks vajalik justitia sõltus kirikust, selle legialatsioonist ja administratsioonist. Tema nõudis selget vahetegemist jumalariigi ja maailmariikide vahel. Jumalariiki kuuluvad kirikuliikmed, ametid ja varandused, nende üle valitseb kiriku ülempea paavst. Ent ta läks isegi kaugemale, sest iga kristlane, olgu kerjus või kuningas, on selle riigi alam ehk kodanik. Valitsuse- ja varanduseküsimused olid moraalsed küsimused; seepärast otsustas neid kirik, tunnustas õigust ja karistas valet. Nii ei oma siiski paavst ainult ekklesiastilist au, vaid ka riiklikku tähtsust, sest temal üksi oli õigus kuningaid kroonida kui ka vallandada<sup>14)</sup>. Gregorius VII-ni ulatuvad tagasi ka paavsti ilmeksimatuse mõtted, sest juba tema rääkis, et paavsti otsustused on revideerimatud, kui mitte paavst ise neid ei korrigeeri; ka rooma kirik pole kunagi eksinud, Püha Kirja järgi ei võigi ta eksida. Küll ei olnud veel selget deklaratsiooni võrreldes Vatikani kirikukoguga, kuid samm ses suunas oli igatahes märgatav. Paavstluse ja keiserluse vahekord oli Gregorius VII-l nii selge, et paavstid Aleksander III, Innocentius III ega ka Bonifatius VIII ei lisanda printsii bis enam midagi uut. Gregorius VII-l esines mõte kahest valgusest, mis Jumal oli asetanud taevalaotusse, kahest mõõgast, mida kandis Püha Peetrus; üks neist valgusist ja mõõgust oli vaimne, seda omasid paavs-

<sup>14)</sup> Reuter, Augustinische Studien, lk. 500.

tid, kuna teine oli ilmlik, mida tarvitati aga ka ainult paavstide volitusel<sup>15)</sup>).

Kui Gregorius VII eelnimetatuga organiseeris Augustinuse õpetuse ühte külge, siis tegi ta seda teise külje arvel. Augustinuse varandusteooria oli sõltumatus ühenduses tema õpetuse vaimse küljega, nimelt kiriku ideega, mille Gregorius VII kahjuks kahe silma vahele jättis. Augustinuse põhiprintsiip „*jure regum possidentur possessiones*“ sobis niisama vähe papaalsele teorialele kui ta õpetus *communio sanctorum* kirikule. Keskaegne kirik lahkus valitsemis- ja varandusküsimusis Kristuse printsiipest, ja kui seda Gregorius VII-le meelde tuletati<sup>16)</sup>, ei mõistnud ta seda; sest ta ei süvenenud aja probleemi, mil Augustinus formuleeris oma põhilaudsed donatistide vastu. Ka ei tundnud ta alg-ristikoguduse õiget olukorda, sest valedekretaalid olid seda võltsinud; seepärast ei suutnud ta ka vaimseis küsimusis võidelda ainult vaimsete relvadega ega eristada kirikut kui pühade kogu nähtavast kirikust. Augustinuse seisukoha mittemõistmine resp. omaksvõtmine tingiski aktuaalse tagakiusamise, Canossa triumphi ja pagulassurma Salerno saarel. Ta püsis kindlal veendel, et maailma üle valitseb kirik ja kiriku üle paavst. Neist premisidest lähtudes legitimeeris ta oma otsused, mis neil eeldusil olid loogiliselt õiged. Kui Augustinuse järgi oli suhe *civitas Dei* ja *civitas terrena* vahel realiseeritav ekklesiastilise ja tsiviilorganisatsiooni vahena ja kui Jeesuse Kristuse enda poolt kuulutatud jumalariik oli realiseeritav ekklesiastiliselt papaalses süsteemis — millised vaated olid Gregoriusele mõlemad enesest mõistetavad aksiomid —, siis oli kirikul jus *divinum* kõige maise võimu kohta. Ent just premisside mitte-ehtsus tingis valed postulaadid. Idees oli loodud institutsioon, katses oli aga tõestatud omnipotentne kirik, aga tavaline kristlik teadvus ei suutnud viimasest elimineerida ülimat kujutlust jumalariigist.

Gregorius VII-nda valdavaks mõtteks oli, et kristlikud ideed peavad valitsema maailma. Kristuse riik oli ilmunud juba ta asetäitja, n. n. paavsti riigis. Kirik oli temale — kui tarvitada hilisema aja mõistet — *Societas Perfecta*, sõltumatu kõigist maisist valitsemisaparaatidest. Kuid nagu kõigil ta eelkäijail, tuli ka temal võidelda maiste valitsejatega, mis nõrgestas kiriku vaim-

<sup>15)</sup> Hatch, *Growth of Church Institutions*, lk. 75 j.

<sup>16)</sup> *Brescia Arnold*.

set jõudu; kiriku kahjatusdistsipliin jäi nõrgaks, ekskommunikatsioon ja interdikt osutusid liigse tarvitamise tõttu sisutuiks.

Gregorius VII-nda suur ülepingutus kiriku arvel kutsus esile juba keskajas antipapaalseid liikumisi. Nimetame siinkohal Brescia Arnoldi<sup>17)</sup> nimega seoses olevaid vaateid, kus peanõudeks oli, et kleerus pöördugu tagasi apostlikule vaesusele, kirik olgu vaimne ühendis ja tema funktsioonid olgu samuti vaimsed. Oma iselaadilt kaldus Brescia Arnold askeesi, elas valjut ja püha elu, jutlustas alul oma sünnikohas, kus oli vaimulikuks, hiljemini Zürichis ja siis Roomas, võideldes vaimulikkude maise varanduse vastu. Ometi nõudis ta sealjuures võhikuult kohustuste täitmist, et kindlustada vaimulikele vajalikku äraelamist, ent niisama valjult mõistis hukka seda, mida oli rohkem. Suurt vaimustust leidis tema vaade ka sellepärast, et ta apelleeris vabariiklikule traditsioonile, mis polnud Roomas täiesti veel kadunud. Papaalne õigus oli tema arvates hukkamõistetav juba printsiiabis<sup>18)</sup>. Teisel joonel tõi sama küsimuse esile Hohenstaufenite soost valitseja Friedrich Barbarossa, nimelt suhte paavsti absoluutse ülemvõimu ja valitseva riigivõimu vahel. Temas peegeldus vastu keskaja imperialismile püüdev tüüp, nii siis mitte papaalne kirik, vaid imperialistlik riik kehastagu jumalariiki. Tema arvates ei valitse sellises riigis enam inimene, vaid mõistus<sup>19)</sup>.

Ülemineku XII sajandist XIII-sse moodustas paavstitroonile astunud Innocentius III, kelles kulmineerus keskaja teokraatia. Vaevalt viis ta küll Gregorius VII-nda nõudeid teoreetiliselt edasi, praktiliselt aga ilmus temas uuesti Gregorius VII-nda apellatsioon kahele taevaletule valgusele, kahele Peetruse mõõgale, ja siin oli Innocentius oma saavutistes tagajärjekam kui tema suur eelkäija, ja seda tänuks muutunud olukorrale. Tema oli esimene paavst, kes võis end õigusega nimetada Rooma isandaks, kuid kellel tuli võidelda Euroopas uute tõusvate kuningriikidega. Gregoriusest peale nõudsid keskaja suured paavstid poliitilist jõudu vaimse jõu vahendina, et kindlustada kiriku hüveolu ja hingede õndsust. Et aga paavstid olid inimlikud ja nõudsid enestele üleinimlikku meelevaleta, seepärast osutus neile võimatuks ikka uuesti loobuda juurdesündinud valest positsioonist.

<sup>17)</sup> Robertson, Bampton Lectures, 1901, lk. 261.

<sup>18)</sup> Tout, The Empire and Papacy, lk. 246 jj.

<sup>19)</sup> Bruce, Holy Roman Empire, lk. 175 jj.

Aasta enne oma surma pidas Innocentius III lateraansinodi <sup>20)</sup>, kus keskaja kirik fikseeris oma õpetusnormid, võttis vastu transsubstantsiatsiooniõpetuse kui usudogma, kirjutas ette konfessio-naalse usukuuluvuse, seadis sisse inkvisitsiooni, millega ühenduses alla suruti moraalne vastutustunne, piirati mõtte- ja sõnavabadust, mis aga kahjuks ei aidanud kaotada pahesid.

Kui nende üksikmärkmete varal teha kokkuvõtte sellest, kuidas kogu keskaega läbib punase niidina võitlus paavstluse ja keiserluse vahel, kuidas mõlemad voolud on andnud kõrgeid esindajaid, siis — ükskõik kuidas me iganes hindame keskaja moraalset ning religioosset iselaadi — peame positiivselt rõhutama keskaja ekklesiastilisi püüdeid, mis mõjustasid niihästi tsiviil- kui ka sotsiaal-elu. Keskaja alul oli paavstluse poolt kõik, mis oli ilus ja õige kristlikus elus ning mõttemaailmas, aga XIV sajandil polnud see enam nii.

Meid huvitab aga küsimus: mida saavutas keskaja paavstlus jumalariigile? Võime ütelda, et paavstide kirik ise tahtis olla jumalariik maises vormis, riik, kus Kristus valitseb oma asetäitja kaudu. Paavstide teooria tahtis põhjeneda Augustinusel; ta väitis, et ka maine valitsemine kuulub paavstidele, kes on Peetruse järglased, Kristuse asetäitjad, kes annavad valitsejaile Peetruse mõõga, panevad neile pähe valitsemiskroonid, on suuri- maks valguseks — päikeseks, kuna keiser kui selle maailma valitseja on väiksem valgus — kuu, kes saab oma valguse päikeselt. Nii vaatasid asjale Gregorius VII ja Innocentius III, kes olid võimsad valitsema mitmete Euroopa valitsejate üle, tõestades niiviisi kiriku kui jumalariigi ühtsust ja ristiusu tervikust. Aga kas see oli õige antitees Augustinuse Civitas Dei ja Civitas terrena vahel, tema vaate Imperium in gremio Ecclesiae kohta? kas polnud väline tagajärg saavutatud Augustinuse põhilise jumalariigi vaate ohverdamise teel, ka sel arvel, et kõrvale jäeti Augustinuse kirikuteooria seesmine, vaimne külg, mis oli talle oluline ja takistas just välja töötamast nähtava maise kiriku ideed. Keskajal langes aga rõhk ekklesiastilisele konstitutsioonile, mis võõras oli Augustinusele, kuid kandvaks jõuks osutus keskajale, mille alusel kirik seisis üle rahvaste ja kuningate, oli ainsaks tõeliseks civitas'eks maa peal <sup>21)</sup>.

<sup>20)</sup> Roomas, aastal 1215.

<sup>21)</sup> Robertson, Bampton Lectures, lk. 281.

Papaalse jumalariigi teoriale seisis vastu teine vaade, mida esindasid Püha Rooma riigi Saksa valitsejad. Vastavalt sellele oli riik tõesti pühitsetud paavsti konsekratsiooni läbi ja võis oma väärtuses olla alam paavstlusest, kuid ei seisnud paavsti meelevalda all. Kuningas oli samuti kui paavst Jumala asemik maa peal, tõeliselt ometi alam, sest et tegeles ainult maiste asjadega, kuid nende üle valitses ta jumaliku õigusega ja vastutas ainult Jumala ees. Kuningas tegi õigust kõigile Jumala nimel; ka see oli jumalariigi idee.

Riigi kui ka kiriku esindajate vaateis oli konflikt, kuigi mõlemad tahtsid realiseerida jumalariiki maa peal. Mõlemad pooled allegoriseerisid tugevasti Pühas Kirjas leiduvaid jumalariigi tekste, ühinesid aga selles, et jumalariik on universaalne ning igavene rahu, mida tagab üksnes õiglus, kantud Jumala meelevaldast ja tahtest. See idee on omane kõigile aegadele, sest rahvusvaheline rahu ja õiglus on alles tuleviku probleemid, ja et see oli juba keskajal parimate paavstide ja kuningate taotluseks, ei vaja kahtlust. Ka paavstluses tõusid korrupsiooni-aegade järel reformatoorsed liikumised, mille tüüpiliseks esindajaks oli Gregorius VII, kes võitles simoonia vastu ja kelle viimaseis sõnus: „ma olen armastanud õigust ja vihanud ülekohut, sellepärast suren ma paos“ me ei tarvitse kahelda. See joon, millel ta töötas kuni lõpuni, oli printsiiabis enne tunnustatud — nähtava kiriku identifitseerimine jumalariigiga, kus valitseb Jumal piiskoppide kaudu.

Kauges minevikus varises kokku iisraeli teokraatia; samuti tekkisid praod ka keskaja teokraatiasse, sest motiivide valik polnud enamuses vaimne, vaid poliitiline. Gregorius VII-nda võit Heinrich IV-nda üle Canossas oli osaliselt tingitud küll esimese intellektuaalsusest ning moraalsest ülevõimust, kuid ka uskliku printsessi Matilde kaasabist. Friedrich Barbarossa võim murdi mitte üksi seetõttu, et kirikus oleks asunud kõrgem võim, vaid ka selle tagajärjel, et Itaalia ühinenud linnad võitsid tema Legnano juures; samuti võideti ka Friedrich II poliitiliste kombinatsioonidega. Nii pole paavstluse võit tingitud nende usukindlusest, nagu alg-ristikoguduse võit tagakiusava riigi üle, vaid suuremal määral maisest poliitikast. Maise võimu janu aitab meid aru saada sellest imelikust olukorrast, kuhu langes paavstlus XIII ja XIV sajandil. Paavstlus ei suutnud teostada teokraatiat, mida ta küll taotles, sest nad olid teinud jumalariigi mai-

seks riigiks; ja seepärast oli vajalik selle maailma asjade muutumine, sest selline seisund ei võinud kesta igavesti.

Papistliku süsteemi nõrkused viisid imperialistliku teooria taassunnile, kuigi riigid kui niisugused enam kunagi pole püüdnud realiseerida universaalset kristlikku monarhiat, nagu see oli keskaja idee. Inimesed ootasid jumalariiki ja arvasid, et see peaks realiseeritav olema maa peal — kristlaste juures, kuid tundsid teiselt poolt, et kui need, kel oli võim kuningate ja keisrite üle, ei toonud õiguse ja rahu valitsust maa peale, siis võib see sündida üksnes Jumala enda poolt.

Ajal, mil vaibusid paavstluse ja keiserluse praktilised katsed, rajada maist jumalariiki, tõusis see uue jõuga esile teorias. Teoretiseeriti üsna loogiliselt, et ainult see riik, kes oli pärandanud maailmale universaalse õigussüsteemi, võib anda ka ühtlase monarhia. Maailm pidi isegi veel tol ajal oma lootused panema Rooma riigile, kelle kuningad tõusevad üle teiste riikide kuningate, kes on võimsad kui Jumala asevalitsejad tooma õigust ja rahu kõigile. Sellise vaate esindajaks osutus D a n t e<sup>22)</sup>, kelle teorias leidub huvitav erinevate elementide kombinatsioon, ühelt poolt protest keskaja võimu ja jõuga rajatud jumalariigi vastu, teiselt poolt aga abstraktne teoreetiline argumentatsioon, et universaalne rahu eeldab universaalset valitsemist, mis võib nähtavale tulla üksnes monarhias kui kõige täielikumal Ainujumala valitsemise kehatises<sup>23)</sup>.

Nii võime ütelda, et Dantes näeme keskaja kristluse parimaid mõtteid, mis on rikastatud maisest ja religioosest kultuurist, kantud ususajandite religioosest innust, arvestatud tolleordse rühkiva elu tempoga kristlikus Euroopas<sup>24)</sup> ja milles on silmas peetud samu probleeme, mida käsitles Augustinus 9 sajandit varemalt. Probleemiks oli maise valitsemise ja inimeste ühendiste olu, originaalsus ning pühitsus ja õigete kirikufunktsioonide suhe neisse; see oli ühine teema Augustinuse „De Civitate Dei’le“ ja Dante „De Monarchia’le“. Väliselt on need kaks raamatut täiesti erinevad: ühel pool vanaaja pikaldus, teisel pool skolasiline, tehniline täpsus; kuid ühine mõlemaile on põhjalik veene ajaloos esinevasse jumalusse ja isegi oluliselt identne kujutelu

<sup>22)</sup> Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, lk. 334.

<sup>23)</sup> Candler, *Kingdom of God*, lk. 265 j.

<sup>24)</sup> „Divina Commedia“ mõtted.

kirikust. See olenes ainult ajast, et Augustinusel oli kiriku ülemaks võimuks kollektiivne episkopaat, Dantel aga paavst. Dante uskus samuti paavsti vaimsesse autoriteeti<sup>25)</sup> kui Augustinus piiskoppidesse; Dante rõhutab isegi rohkem, mis on tingitud sellest, et definitsioonid on teravamakujulised. Erinevus mõlema teose vahel peitub aga selles, et üks rõhutab ideelist vahekorda ekklesiastilise ja tsiviil-ühendise vahe, kuna teine selle vastu võitleb.

Augustinuse kahe riigi defineerimisel<sup>26)</sup> nähtavale tulnud dualism kajastus vastu keskaegses eluvaates. Sama idee peegeldus ka võrdluses kahest suurest valgusest<sup>27)</sup>. Imperium'il pole oma valgust, vaid see on laenatud sacerdotium'ilt. Vähemalt ei rippunud Augustinus ise täiesti selle dualismi küljes, sest tema arvates ei suutnud ükski maine riik hoida maist rahu õiguseta, s. t. osasaamata teatud astmeil taevasist aardeist. Dante lõikas aga selle täiesti ära, ja sel joonel tähendas „De Monarchia“ uut ajajärku jumalariigi realiseerimises. Aristotelese järgi nägi tema riigis moraalset ja materiaalselt sihti „bene sufficienterque vivere“; seega oli inimeste ühendisel kui tervikul oma iseseisev eesmärk. Inimeste vaimseks kapatsiteediks osutus intellectus possibilis, mille tõttu nad on kõrgemal loomadest, kuid madalamal inglitest. Seda ei saa tervikuna realiseerida indiviid ega mingi eriosadus, vaid inimkond kui tervik<sup>28)</sup>. Nii on inimkonna ülesanne realiseerida intellectus possibilis'e tervet potentsi, alul mõttes, hiljemini teos; selle taotlemiseks on olulise tähtsusega vaikus ja rahu. Seega on rahu maise valitsemise ligem eesmärk, kuid mitte üksnes maine rahu, vaid see, mis sisaldab endas taeva ja maa õnnistusi<sup>29)</sup>. Dante mainis, et universaalne rahu on parim kõigist asjust, mis on antud inimestele, sest miks ei kuulnud karjased Petlemma väljal varandusest, rõõmust, aust, pikast east, tervisest, tugevusest, ilust, vaid just rahust. Esimesest jõulukoraalist kostsid helid: „Au Jumalale kõrges, rahu maa peal, inimestest hea meel.“ Ka tervitas ülestõusnud Issand inimesi: „Rahu olgu teiega!“ Vastavalt kõigele sellele pole monarhi meelevald,

<sup>25)</sup> E. C. Speed, De Monarchia, 1926.

<sup>26)</sup> Civitas Dei et civitas terrena.

<sup>27)</sup> Gierke, Political Theories..., note 16.

<sup>28)</sup> De Monarchia I, III, 45 j.

<sup>29)</sup> Gierke, Political Theories..., lk. 91.

mis on vajalik inimesteühendise rahuks, sõltuv inimesist ega Kristuse asetäitjast, vaid ainult Jumalast. Vaimseis asjus tunustab Dante paavsti kui isa: paavstile me võlgname mitte seda, mis Kristusele, vaid seda, mis Peetrusele. Tema arvates keelas Kristus isegi oma kirikule maise monarhi ameti, ja kui ajaloos kirik seda omaks võttis või nõudis, siis toimis kirik vastu oma loomulikku olu. Nii on selge, et ajalise monarhi meelevald on ammutatud otseselt universaalse meelevalla allikast, ja sel teel on inimesteühendis uuesti pühitsetud. Ilma civitas terrena'ta pole võimalik civitas coelestis, sest üksnes inimsoo vendluses võivad välja hargneda need hingevoimed, mis on vajalikud taevariiki pääsuks. Kõige selle juures on Dantele oluline kaitsta maise elu ja võimu iseseisvust, väita, et tsiviilühendis ja inimeseadus on tuletatud otse Jumalast, mitte paavstluse ega ühegi muu vahendamisel, mis oleks ligemal Jumalale või kus oleks Jumala volitus. Seadus maises sfääris ja inimsoo teenistuses on tõeline Jumala tahe ja ta täidab sedasama riigi kui kiriku kaudu.

Ajal, mil ilmus „De Monarchia“, oli aga üldiselt läbi löönud Gregorius VII-nda jumalariigi ekklesiastiline interpretatsioon vastandlikult just imperialistlikule ideele, mille aga uuesti jõuga esile tõi Dante. Tema ei kahelnud paavstide vaimses meelevallas, kuid tõstis uuesti esile Brescia Arnoldi nõude, et ainult vaimse kiriku vaimseks peaks on paavst. Ta intellektuaalne alus haaras tagasi Aristotelesele, teoloogiliselt aga Pühale Kirjale, alg-ristikoguduse kontsiilidele, kirikuisadele, eriti aga Augustinusele. Ta kogus rea argumente paavstliku vaateviisi vastu kahest mõõgast, kahest suurest valgusest, sest tema arusaamise järgi olid nende kehastajad võimud iseseisvad.

Tol korral ei olnud Dante teadlik vastuoludest, mis olid tema ja „De Civitate Dei“ positsioones, ometi olid need olulise tähtsusega. Augustinuse „De Civitate Dei“ mainis suhet katoliku kiriku ja kristliku riigi vahel ideeliselt, kuna aga paavstlus seda edasi arendas, katsetades seda ka praktiliselt. Dante arvates oli just see katsetamine näidanud, et kirik ei saa omada maist võimu muidu, kui oma essentsiaalse vaimse iselaadi arvel. Nii on „De Monarchia“ oma printsiibis vastand „De Civitate Dei“le“, niivõrt kui need printsiibid on leidnud põhjendamist kujutelus jumalariigist kui omnipotentsest kirikust. Paavstluse arvates ei saanud kirik kontsentreerida oma vaimset autoriteeti ilma maise võimuta; nii rõhutas seda Gregorius VII ja rõhutatakse hilje-

minigi<sup>30)</sup>. Dante aga mõistis ilma igasuguse kompromissita kirikus hukka maise võimu igal kujul ja nägi sellest pääsu üksnes vaimse jõu puhastamises ja kõvendamises. Viimase aluseks ei olnud mitte dekretaalid, vaid Püha Kiri ja kirikuisad, kuna aga dekretaalid osutusid papistliku süsteemi aluseks<sup>31)</sup>; ta protesteeris selle vastu, et dekretaalid asendasid Püha Kirja, mitte aga dekretaalide eneste vastu, „*quas profecto venerandus existimo*“. Igal juhul ei tunnustanud Dante jumalikku seadust väljaspool Püha Kirja, mis ainuüksi seisab üle kiriku<sup>32)</sup>, kuna kontsiilid ja kirikuisad on samal tasemel kirikuga; traditsioonid aga, ühes arvatud kirikuseadus, on *post ecclesiam*; need on ekklesiastilise originaalsusega, kuid ka neid tuleb vaadelda apostlikul tasemel.

Paavstluse languse perioodis nägi Dante tõestumas oma ideaali. Konstantsi reformkirikukogu juht Sigismund pidi olema uueks monarhiks. Hus'i põletamine andis aga tunnistuse, et ka tema oli vilets õiguse esindaja. Nii paistab, et seegi katse jumalariigi realiseerimiseks oli ainult unenägu.

Papaalsete ja imperialistlikkude püüete kõrval tegi uut katset jumalariigi realiseerimiseks munklusliikumine. Selle tähtsam esindaja oli *A s s i s i F r a n c i s c u s* ning temanimeline ordu, mis vastas oma iselaadilt keskaja religioossele vaimule. Kaasaegne Brescia Arnold<sup>33)</sup> tähendas Franciscuse kohta: „Ta on usu- elus juhtide juhiks, ta ei luba endale rohkem toitu ega riiet, kui hädasti vaja, ta käib ümber jutlustades, ei otsi midagi iseendale, vaid kõik Jumalale. Tema on vaimustatult armastatud kõikide poolt.“ Arnoldi eeskujul uuendas Franciscuski apostlikku vaesust, kuid selle vahega, et Franciscuse väljendused on veenvamad, poeetilisemad, kuna Arnold oli lisaks veel vali. Ühine aga oli neile mõlemaile kui ka Dantele, et Kristuse ja ka apostlite eeskuju on õige kristliku elu läte. Franciscus teostas selle nõude enda suhtes ja nõudis ka kaaslasilt, et neil ei pea olema aset, kuhu oma pead panna, ei kirikut ega isegi palveraamatut. Nad pidid end ise elatama tööst ja armuandidest, ja kui neil hädalise- maist elutarbeist midagi üle jäi, siis kuulus see vaestele. Hilje- mini aga nähti, et niisugune seadus takistas ordu arenemist, ja

<sup>30)</sup> Gierke, lk. 55.

<sup>31)</sup> Rashdall, Gratian Decretum, lk. 128.

<sup>32)</sup> De Monarchia III, XIV.

<sup>33)</sup> Robertson, Bampton Lectures, lk. 296.

see muudeti ses suunas, et võidi asutada kloostreid ja pidada ühist varandust. Seega nõrgenes järjest esialgne maailmast võõrdumise entusiasm, mis alul tingiski ordu.

Assisi Franciscus tähendas enda kohta, et ta teab ainult ühte eeskuju: see on Jeesus Kristus; tunneb ainult ühte jutustist: see on lugu ristist<sup>34</sup>). Ühe visiooni puhul nägi ta hinnatavat võidupärga, mida pidi kätte võitma, ja sealtpeale tahtis ta kuuluda militia Christi'sse. Hääl, mida ta kuulis lagunenud metsa- kirikus, viis ta oma vaimse ihu templi ülesehitamisele. Kokku puutudes pidalitõbisega tunnetas ta, et esimeseks võiduks osutub võit iseenda üle. Kui tähtis see silmapilk tema elus oli, võime järeldada ta testamendist, mille ta dikteeris oma surmavoodil, üteldes muuseas: „Kui elasin patu sees, siis oli see mulle valu- saks katseks näha pidalitõbist, aga Issand ise viis mind tema juurde, ja ma leidsin halastuse; kui ma lahkusin temast, siis oli see valgustanud mu hinge ja ihu.“ Siitpeale oli ta nähtav armastuse eeskuju, kes tõi Kristuse üliõpilaste ja teadlaste keskelt igapäevastesse elu konfliktidesse; ta oli, nagu tähendab Westcott<sup>35</sup>), elav imitatio Christi. Ühes palves ütles ta: „Issand, suurenda mu valu sajakordseks, kui see Su meele pärast on, sest Sinu püha tahte täitmine on ülim troost.“ Kui tema kord ilusal ööl mõttes viibis, küsis ta sõber naerdes: „Sa mõtled pruudi peale“, mispeale ta vastanud jaatavalt: „Kuid suuremeelsema, rikkama, ilusama pruudi peale, kui sinu fantaasia seda suudab tajuda.“ Nii seisis ta kui vanaaja prohvet keset toredat, luksuslikku aega. Ta kuulutuseks oli evangeelium vaestele, mida tema ja ta järelkäijad kandsid rohkem edasi teos kui sõnas. Nende ülesandeks oli tõsta langenuid ja pimeduses elavaid kõrgemale tasemele, kasvatada neis elumõtet ja Jumala ligiolemise teadmist. Nad kandsid edasi meelearanduse kuulutamist, usku ja rahu, kuid mitte kloostri müüride vahele, vaid rahvahulkade keskele. Kord tähendas Franciscus: „Teie küsite mult: kumb on Jumalale armsam, kas palve või jutlustamine? See on raske küsimus; paludes me räägime Jumalaga ja Tema kuuleb meid, elame inglitega koos inglite elu. Jutlustamisel peame meie end tooma madalamale tasemele ja käituma inimestega, elama nende keskel, mõtlema nende kombel, nägema nende silmadega ja tar-

<sup>34</sup>) B. F. Westcott, Social Aspects of Christianity, lk. 16 jj.

<sup>35</sup>) Westcott, lk. 17.

vitama inimeste sõnu. Üks asi on aga siin otsustav: et ka Jumala ainusündinud Poeg tuli alla inimeste hingede õndsuseks, seejärest järgime ka meie Tema eeskujule, peame loobuma üksindusest ja minema edasi raskustes inimeste keskel“<sup>36</sup>). Ta kogus neid, kes elasid lihtsuses, teenisid endile ülalpidamist, kogunesid ühisele palvele; sest ordut kindlate reeglitega ei tahtnud ta asutada. Kui aga siirduti juba ordu asutamisele, siis loobuti Franciscuse mõttest. Alul nähti ka ordu jumalariigi maist kehastist, kuid tunti varsti ära, et jumalariik ei seisa kõnes, vaid väes<sup>37</sup>). Frantsiskaanide ja dominikaanide vahel tekkis puhtteoloogiline võitlus, mille tulemusena lõigati teoloogia rahva elust ära ja kanti uuesti sõnadesse<sup>38</sup>).

Dante „De Monarchia“ ideid kandsid edasi Occam ja Marsilius. Esimene tõusis kuulsusele Pariisi ülikooli juures; teda nimetati „võitmatuks doktoriks“. Ta kirjutas ajajärku-loova kriitika keskaja paavstluse fundamentaalsete ideede kohta. Tema meetod oli dialektiline, n. n. Sic et Non meetod. Kirjutas suure ettevaatusega, lahendas probleemi mõlemaid külgi, kuid väljendas väga harva oma otsuse. Tema tööd võib kasutada vaidluse all oleva küsimuse mõlemate seisukohtade kaitseks. Oma vaateis oli ta ortodoks ja elus askeet; pearõhk langes apostliku vaesuse, altarisakramendi ja visiooni küsimusile. Nende küsimuste alusel oli tema ka veendunud paavst Johann XXII hereetilisuses ja siit väljudes määras ta oma vahekorra paavstlusega ning viimase vahekorra kiriku ja riigiga. Sel ainestikul kirjutas ta oma esimese poliitilise traktaadi: „Super potestate summi pontificis octo questionum decisiones“. Selle kirjutas ta ajajärgul, mil keisri valimiselt ära langes paavsti veto<sup>39</sup>). Occam'i kirjutis põhjeneb Pühal Kirjal, Aristotelese poliitikal, kirikuisadel ja üldisel seadusel. Ta käsitleb „donatio Constantini“, kus ta näitab, et paavstid saavad oma plenitudo potestatis keisritelt; puudutab ka Karl Suure kroonimist kui võimude jagamist vastastikku. Tõstab aga esile vahe valijate poolt antava kuningliku võimu ja paavsti kroonimise ning salvimise vahel, rõhutades, et esimene annab olulised õigused kuningale, kuna kroonimine ei anna mitte

<sup>36</sup>) Westcott, lk. 105.

<sup>37</sup>) 1. Kor. 4, 20.

<sup>38</sup>) Westcott, The Franciscans, lk. 116.

<sup>39</sup>) A. Bryce, Holy Roman Empire, lk. 220. 236.

ajalist, vaid vaimset võimu. Kuigi see tuletis on natuke tehniline, saame aru alustest, kust väljudes see on tuletatud, nimelt paavstide liialdatud nõudeist keisrite vastu. Sama mõtet väljendas ta dialoogis isanda ja jüngri vahel, vaieldes seal paavstluse alguse üle. Isand tähendab, et Kristus pole andnud Peetrusele ülemvalitsust apostlite üle, ka pole Peetrus olnud kunagi Rooma piiskopp; seega on paavstlus inimlik nähtus. Edasi räägib ta kiriku ekslikkusest, mis nähtavale tuleb kõigil aegadel ja on vastandiks infalliiblusele, sest ei paavst, kontsiil ega vaimulik seisus pole vaba eksimisvõimalusist.

Raamatu viimases osas räägib ta monarhiast niihästi kirikus kui riigis ja tähendab, et see ei ole kummaski oluline. Ka Aristotelese poolt eeldatud monarhia ei ole mõeldud maailmale kui tervikule, vaid üksikuile riikidele. Tema arvates võib maailma valitsemine sündida paremini universaalse monarhiata, kuigi ka seal võib olla erandeid.

Kui edasi küsida, mis on Occam'i arvates vaja õndsuseks, siis vastab ta koos Dante'ga, et on vaja üksi kanoonilist Püha Kirja, nagu see seletatud oikumeenilistel kontsiilidel; Püha Kirja tuleb võtta igavese õndsusallikana ka neis küsimusis, mis on antud usutunnistuses. See oli tema kindel vaade, kuigi ta edasi minnes kahtleb, kas ei tule ometigi juurde arvata apostlikkude isade kirjutised ja kontsiilide otsused, kuid viimaks mäinitute kohta jääb ta arvamisele, et need enamuses põhjenevad inimeste tarkusel. Lõpuks tuleb ta uuesti tagasi Püha Peetruse ametile ja kiriku ilmeksimatusele, kus ta selgelt vastab, et paavstil pole mingisugust võimu maailma üle maisis asjus ja et paavst ei ole ilmeksimatu. Need olid Gregoriuse süsteemi kaks kardinaalset punkti, ja Occami juures näeme, kuidas skolastiline mõttemaailm end vabastas eelarvamustest, mis kandsid keskaja kujutlust Kristuse maisest riigist. Korduvalt väljendab ta oma veenet, et valitsemisvormid nii riigis kui kirikus muutuvad ajaga. Kui suur nominalist ligines ta juba relatiivsuse- ja evolutsiooni-ideedele, mis nähtavale tulid uues ajas. Ta on sügavalt mõjustanud keskaja viimast sajandit, mida ei saa siin esile tuua, vaid tuleb ainult seda rõhutada, kui vaba oli tema imperialismist, mille all ja mille ajal tema kirjutas. Tema analüüsis argumenti argumenti vastu, kaalutelles neid ja neis mitte otsides juhust, vaid tõde. Ka läbis teda teatav skeptiline joon, et sel teel arendada intellekti, kuid veel enam, et kõrvale heita tõestusi ja inimese hing viia tagasi

usu intuitsioonile ning sel teel eitada igasugust välist absoluutset autoriteeti <sup>40)</sup>.

Ühenduses Occami ja tema vaadetega heidame pilgu Paduast pärit olevale Marsiliusele, kes oma teosega „Defensor Pacis“ on ajajärku-loov isik. Occami ja Marsiliust võib võrrelda teadmistes ja kartuseta otsekohesuses, kuigi mõlemad on põhjalikult erinevad, sest Occami nominalismist, mis huvitatud metafüüsikast, ei leia me Marsiliusel jälgegi. Itaallane oli oma iselaadilt positiivne, süstemaatiline, praktiline; palju ühist oli tal Dantega, kuigi puudus kõrge luule, religioosne tuli; siis on Padua arst-filosoof-teoloog reaalne prosaist. Kõlblas tase, sihikindlus ja religioosne ind peegelduvad ta teosest vastu. Skolastika joonel asub ta madalamal Occamist ja veel rohkem Dantest, aga kui poliitiline mõtleja ületab ta eelmised, kes oma ideedest erinevaist institutsioonest soovisid koostada kiriku või riigi konstitutsiooni, olles sel joonel teatavas mõttes utopistid. Marsilius üksi nägi ette ja põhjendas kõigis olulises joonis printsiibi, mis kujundas tuleviku poliitilised institutsioonid.

Marsiliuse suurus peitub tema teoses „Defensor Pacis“, mis kirjutatud Pariisis <sup>41)</sup>. Mõjustatud on see teos Dante „De Monarchia'st“. Motiiviks on, et maailma rahu on takistatud paavstide püüdest, võita endale autoriteeti maisis asjus. Sest temale, samuti nagu Augustinusele ja Dantelegi, on rahu maine ülim hüve. Vastavalt Aristotelese aksioomile, et riik on endaga rahul olev tervik, rajatud loomulikule elutarbele, kus vajalik on rahu, defineerib tema rahu kui riigi head dispositiooni, mis võimaldab igale ühikule riigis normaalsete ja mõistuspäraste funktsioonide edasiarendamise. Ta otsib printsiipi, mis kaitseks rahvusi tüldes ja segadusis, mis olemas igas riigis, kus kaks autoriteeti püüavad esindada kõrgemat võimu. Et seda leida, võtab ta ette põhjaliku analüüsi riigi ja kiriku valitsemisprintsiipides. Riigis eristab ta kahte võimu, nimelt „vürsti“ ja „seaduseandja“ oma, kusjuures viimane on valitseja sõna täies mõttes, kuna esimene on seaduse kõrgem organ, riigivõimu teostaja ja ülemkohtunik, t. s. vürstil on täidesaatev ja seaduseandjal seadustandev võim. Viimane on „civium universitas, aut eius valentior pars“ <sup>42)</sup>,

<sup>40)</sup> Mirbt, Quellen, nr. 1001.

<sup>41)</sup> W. Spence, The Defence of Peace, 1913.

<sup>42)</sup> Gierke, lk. 43.

s. o. esimene kindlakujuline väljendis Euroopa poliitikas rahva valitsemisest. Vürsti kohustused olid seadusega enam-vähem piiritletud, ta oli valitsusasjus vastutav legislatiivse autoriteedi ees. Vürsti õigused võisid olla ka päritavad, kuid eelistati valimisi. Võis olla ainult üks ülilm võim riigis. Küll kuulus jurisdiktsioon üksnes vürstile, kes sai selle õiguse aga legislaatorilt. Ükski dekreet ega ekklesiastiline amet ei omanud sundivat võimu ilma legislaatori loata. Kõik varanduseküsimused, kasvatusemäärused, professionaalsed load, hereetikute karistamised, isegi vandest vabastamised olid ses süsteemis sõltuvad legislaatorilt. Teose tähtsus peitus selles, et oli väljatöötatult antud olulised jooned konstitutsionaalsele valitsemisvormile.

Käesolevas vaatluses huvitab meid rohkem Marsiliuse vaade kirikule ja selle valitsemisvormile. Ka sel alal tuleb nähtavale tema teaduslik võime, kus ta juba semasioloogiliselt <sup>43)</sup> väidab, et „ecclesia“ algeline mõte on kogunemine, koosolek. Seda see tähendas kõigepealt vanas Kreekas, kuna hiljemal ajal on püütud selle all mõista kas ehitist või isegi vaimulikku seisust resp. paavsti ja tema kardinaale. Õige kristlik tähendus aga, nagu nimetab Paulus Mileetose kõnes, on „universitas credentium fidelium“. Mõistet „spirituaalne“ tarvitati tol korral ainult religioossete aktide ja isikute kohta; seepärast eitab ta varanduste nõudmist ja ka teotsemist maise võimu suunas. Siin jõuab ta põhilisele küsimusele: kas Kristus on andnud kirikule, eriti paavstidele võimu maiste asjade üle? Ses küsimuses argumenteerib Marsilius samuti kui Dante, kuid täielikumalt <sup>44)</sup> ja töötab üksikasjadeni välja evangeelse vaesuseõpetuse ja suhtub sel joonel soojalt frantsiskaanidesse. Kirik kui vaimne ihu ei või omada varandust; selle aga, mida läheb vaja kiriku ülalpidamiseks, peavad andma usklikud; kuid kõige selle korraldamine on riigi ülesanne, kuhu kuuluvad ka vagad. Nii püüab ta ühendada kahte asja, esiteks, et klerus võlgneb oma institutsiooni üksnes Kristusele, ja teiseks, et legislaator nimetab kõiki ametisse, muu seas ka kleruse kohtadele. Ta harmoniseerib neid, eristades esiteks preestlust omaette, mis on tuletatud Jumalalt vahendamise teel, nimelt Kristuse kaudu, ja teiseks teenimisõigust maisis ühen-

---

<sup>43)</sup> Vrd. Sir Edwyn C. Hoskyns, *The Riddle of the New Testament*, 1931, lk. 16.

<sup>44)</sup> Gore, *The Church and the Ministry*, lk. 173.

disis. Ta läheb aga veel kaugemale, märkides ära, et olulistes funktsioonides, nimelt püha õhtusöömaaja konsekratsioonis ja võtmeteametis, on kõik preestrid paavstist allapoole ühtlased.

Marsilius püüab siin tuletada ka paavstluse algust ja võimu. Ta püüab näidata, et Peetrus pole kunagi kohut mõistnud teiste apostlite üle, ja ka, et Püha Kirja allikate alusel on Roomaga rohkem seotud Paulus kui Peetrus, viimase suhtes eitab isegi igasugust ühendust Roomaga <sup>45</sup>). Nii ei tule paavstluse algmeid otsida Pühast Kirjast, vaid üksnes ekklesiastilisest traditsioonist. Aja jooksul tulid esile dekretaalid, mis tõstsid kiriku autoriteeti, kuigi tema samuti kui Dante ei usu dekretaalide jumalikku tõesse. Marsilius aga soovib just kiriku ühtsuse mõttes näha paavstlust, kuid ainult ekklesiastiliste nõuetega. Tema skeemis on paavst tervele kirikule seda, mida vürst riigile, kuid pretensioonita jumalikele õigusele, sest tal puudub *plenitudo potestatis*, mis on aluseks tülidele, verevalamistele ja anarhiale. Paavstide *plenitudo potestatis* on võimatu usuküsimuses, sest mida siis teha, kui paavst kaldub hereesiasse, nagu Liberius, või annab vale käsikirja, nagu Johann XXII Kristuse ja tema apostlite vaesuse kohta.

Marsilius ühineb Dantega ka sel joonel, et usule pole miski tähtsam kui täpne kinnihoidmine kanoonilisest Pühast Kirjast. Püha Kirja interpreteerimise üle otsustavad üksnes kontsiilid. Viimaste võimupiiri kuulub ka kirikust eemaldamine, pühakstunustamine, paastu ja pühade kindlaksmääramine. Aga ka selleks, et kontsiilide otsused võiksid jõusse astuda, peab olema luba *legislator humanus*'elt, kel ainuüksi on *potestas coactiva*. Ka tohib kontsiile kokku kutsuda üksnes vürsti nõusolekul. Nii oli näiteks keisri poolt kokku kutsutud esimene oikumeeniline kontsiil, kus lahendati tülikäsimusi usu asjus. Hiljemini kuulusid kontsiilide koosseisu ainult vaimulikud, ja seda tahab muuta vastavalt ajamuutumisele Marsilius. Ta nõuab, et erinevad provintsid ja osadused võtavad ka kontsiilidest osa proportsionaalselt ja neis on ka võhikuid, nagu „vanemad ja vennad“ Jeruusalemma kontsiilil <sup>46</sup>). Ta ei jäta ka märkimata, et vanas kirikus seisid kleerus ja õpetatud mehed vaimselt enam-vähem ühel tasemel, kaasaegsete kohta aga tähendab ta, et paljud piis-

<sup>45</sup>) Vrd. 1. Peetr. 5, 13.

<sup>46</sup>) Ap. t. 15, 23.

kopid ja kloostri-ülemad on teadmistes nõrgad ja pole seega küpsed otsustama usu vastuolude küsimusis. Sellest väljudes mainib ta, et kontsiilidest peavad peale vaimuliku seisuse osa võtma ka võhikud. Legislitor humanus volitab selleks õigusteadlasi ja teisi, kes kontsiilidel kaasa räägivad eriteadlastena. Ühelgi juhul aga ei tohi südametunnistuse asjus inimesi sundida tsiviilkaristustega. Näiteks, kui hereetik astub seadusest üle, siis tuleb teda karistada üleastumise eest, aga mitte selle pärast, et on hereetik. Südametunnistuse-küsimusis ei luba Uus Testament kedagi karistada, ja ainult Uue Testamendi käsud on vajalikud hinge õndsuseks, mitte aga Vana Testamendi omad. Eeskujuks kõigile ja igale ajale on üksnes Õnnistegija Jeesus Kristus.

„Defensor Pacis“, mille peamõtted siin on esile tõstetud, on põhjalik teos nii riigi kui kiriku seisukohalt. Iga mõiste on selgesti välja töötatud ja defineeritud, iga järgnev mõte metoodiliselt põhjendatud ja ette valmistatud. Ühelt poolt peitub teose tähtsus täpsuses, kuid selle edasikestev mõju on tingitud riigiõpetuse konstruktiivse teooria rajamisega. Kujutlus vürstist ja tema funktsioonest on vastand kuulsa Macchiavelli omale, mis on rohkem tuntud. Ka paavstluse kriitika on põhjendatud. Kirikule vaatab ta rohkem filosoofiliselt, riigi-õiguslikust seisukohast, kuid näeb ses ometi ainult vaimset suurust. Suhe aga riigi ja kiriku vahel on vaieldav; kuigi printsii bis kirik alistub riigile, jääb ta liikmetele südametunnistuse-vabadus.

Marsilius võtab vastuvaidlematult omaks keskaegse dogma, ei näe aga sealjuures ette raskusi, mis tingitud südametunnistusevabadusest ja sellest, et riigis elab mitmesse usutunnistusse kuuluvaid inimesi. Ta süsteemi fundamendiks on konstantne „fidelis legislator humanus“. Ta väljub sellest, et asendada ühte Augustinuse jumalariigi kujutelu teisega; selleks loobub ta jumalariigi kui omnipotentse kiriku kujutelust ja võtab seda sügavamana, interpreteerides Kristuse riigi valitsemist augustiinlikul joonel *per fidem credentium*. Ta püüab väita, et riigikodanikud vastavad viimasele, ja lisandab legislator'ile fidelis, ja seab nii omnipotentsele kirikule vastandiks mõiste omnipotentne kristlik riik, kelle legislaatoril on sõna kaasa rääkida ka usu asjus. Kirik on temale puhtvaimne osadus, kelle algmed ja misjon lähivad tagasi Kristusele, kuna organisatoorselt seisab kiriku taga fidelis legislator. Kui aga riigikodanikud ei ole enam usklikud ja legislaator pole enam fidelis, siis on Marsiliuse riigi

ja kiriku teooria võimatu. Eeldatud tingimuses on „Defensor Pacis“ tendents riigi ja kiriku lahutamise poolt, riik jääb tol korral isikliku ja avalikõiguse vahendajaks, kuna kirik — seaduse ees vaadatuna — on vabatahtlik vastastikune osadus, vaba oma eesmärkide taotlemises, kuid kooskõlas üldmaksvate riigiseadustega.

Peame silmas pidama, et Marsiliuse printsipi ei vaatle me mitte tänapäeva riigi ja kiriku vahekorra seisukohalt, vaid selleks, et näidata, kuidas keskaja õitseng-järgu hierarhiline süsteem oli kaotamas pinda jalgade alt suuril mõtlejail, kes läksid vastu uuele sajandile. Marsilius oma paavstlusekriitikaga süvendas ja kinnitas juba siin ja seal esilekerkinud vaateid vana korra vastu. Ühes Occam'iga tungib ka kriitikas kaugemale paavstide maisist püüdeist ja analüüsib isegi paavstluse kui vaimse ameti algmeid ja usutavust. Sest nende aluste kõigutamiseks oli paavstlus langemas. *Plenitudo potestatis* ei võinud olla osaline, vaid täielik<sup>47)</sup>. Tema riigiteooria järgi kuulus maine võim legislaatorile; see võim oli vastandiks paavstide maise võimu püüetele. Üldiselt tähendavad Dante, Occam, Marsilius suurt liikumist kristlikus mõttemaailmas. Kirik Gregorius VII-st peale püüdis täita ülimaid ülesandeid maailmas, olla vaimseks ja maiseks ülimaks jõuks, kuid see katse nurjus aegade jooksul. Kirik aga jäi, kuid teatud funktsioone ja iselaadi ei suutnud ta läbi viia. Siit järgneb, et need funktsioonid ja iselaad ei kuulu kiriku jumalikku läkitusse, ja kui sellest hoolimata peab kirik realiseerima Kristuse maist valitsemist, millesse need mehed kindlasti uskusid, siis peab see sündima teisel teel, kui paavstlus seda oli ette näinud.

Kuid ükski neist liikumistest, algatatud Dante, Marsiliuse ja Occami poolt, ei olnud õieti vaenulised kiriku õpetuste kui niisuguste vastu. „De Monarchia“ oli vasturääkiv gregoriaalseile maise võimu püüdeile, „Defensor Pacis“ viis loogiliselt seda vasturääkivust edasi nähtava kiriku konstitutsiooni küsimuses. Nii polnud vaen, mida oleme vaadelnud, mitte sihitud keskaja õpetussüsteemi, küll aga keskaegse kirikuseaduse vastu.

Igatahes pole huvituseta jälgida neid proteste, mis tekkisid keskaegse jumalariigi teooria vastu, mida nähti realiseerituna nähtavas kirikus paavstluse tähe all ja eriti ajal, kus konsekvent-

<sup>47)</sup> Gierke, lk. 131: „Potestas sine pondere, numero et mensura“.

sid selgesti nähtavale tulid; kristlik tunne protesteeris selle vastu. Kuid kõigist neist protestest hoolimata ei saa me enne rääkida reformatsioonist, kuni ei tunnustatud olevat juba puhtvaimse iselaadiga jumalariiki. Küll võisid inimesed vaadelda Kristuse 1000-aastasele valitsemisele kui õige ligiolevale, milleks isegi tunnismärgid olemas ja ettevalmistused käimas, kus aga siiski oli veel vaheaeg, mil inimesed tunnustasid kirikut nähtava jumalariigina; viimasel oli siis kandev osa nende usus ja tunnistuses. Alles tõeline reformatoorne õpetus vabastas inimeste religioossed ideed, puhastas kristlikku elu ja aitas seega eristada Kristuse poolt rajatud kirikut aja jooksul arenenud kirikust ja esindas kirikut nii, et vaimse jumalariigi õnnistused olid kättesaadavad ka siinpoolsuses. Vahetegemist tõelise nägematu kiriku ja välise nähtava kiriku vahel toovad esile eelreformaatorid John Wyclif ja Jan Hus, kuna õndsusvaradest osasaamist, et õige saab usu elust, rõhutab Luther ja teised reformaatorid.

Eelreformaatorite kohta olgu tähendatud, et Wyclifi mõju on tuletatav kahel õpetusjoonel: Püha Kirja autoriteet seisab üle igasuguste inimlikkude spekulatsioonide ja traditsioonide ja kirikul on vaimne iselaad vastuseatuna katoolesele nähtava kiriku vaatele<sup>48</sup>). Püha Kirja autoriteedi küsimuses oli Wyclif konsekvantne ja just sellepärast astuski ta välja kiriku kui Kristuse nähtava riigi identifitseerimise vastu, kus võeti õigus Püha Kirja interpreteerida omis huvides. Wyclif võitles paavstide ja kiriku hierarhia vastu, kuid võlgneb tänu Augustinuse kiriku transtsendentsele aspektile, kust laenutab mõiste *numerus praedestinatorum*. Temaga algab õieti terav teoloogiline opositsioon keskaegse süsteemi vastu. Ta eitab oma aja hierarhia jumalikku alust, meelde tuletades, et apostlite-aegses kirikus olid presbüterid ja diakonid, kuna kõik hilisemal ajal tuletatud ametid ulatuvad neile tagasi. Ka võitleb ta selle vastu, et kirik püüab esindada maist võimu ja vaimulikud koguvad endile varandust, mida tema peab antikristluse tunnismärkideks. Teatud joonel ta sümpatiseeris alul frantsiskaanidele, paavstid aga heitsid talle ette sõbrustamist Marsiliusega; nii siis jäi Wyclif rohkem õpetlaseks kui kirikupoliitikuks. Oma vaates kirikule kui tõsiste kristlaste osadusele viib ta inimesi usuelus otseühen-

<sup>48</sup>) Trevelyan, England and the Age of Wycliffe, lk. 151.

dusse Jumalaga, mis puhtamalt ja selgemalt esineb hiljemini Lutheril.

Jan Hus väljendas selgelt juba selle idee, et nähtavas kirikus on neid liikmeid, kes ei kuulu nägematusse kirikusse, ja vastupidi. Tema arvates on inimestel neljane suhtumine pühasse emasse — kirikusse: ühed on kirikus niihästi oma nime kui ka vaimu poolest; mõned ainult nime poolest kui tuntud variserid ja silmakirjateenrid, mõned aga ainult vaimu poolest kui patused ja tõlnerid, kes väliselt viibivad eemal, ja viimased eitavad nii nimelist kui ka vaimset kirikusse kuuluvust. Tema vaateid jagavad ka teised, püüavad aga rohkem sinnapoole, et nägematu kirik kuulub nähtavasse.

Samuti, nagu purustati keskaegne imperialistlik liikumine, diskrediteeriti ja nõrgestati ka kontsilianism. Wyclif'i ja Hus'i poolt esiletõstetud Augustinuse transtsendentalism nägematu kiriku mõttes kõrvaldati Inglismaalt väevõimuga ja ka Prahast tehti sellele rida tõkkeid. Nii väliselt vaadatuna jooksid kõik liikumised, kus kirikut taheti üles ehitada liikmete pühale elule, tol korral veel karile. Valitses ikka veel Rooma kuuria ja haavad, mida Gregorius VII lootis parandada kõikvõimsa paavstluse arstimiga, olid ikka parandamatud.

Aga just nende vanade haavade uute külgede avastamine tingis vaimu-maailmas reformatsiooni. Oli n. n. vasturääkivuste ajajärk, „Savonarola ja Macchiavelli ajajärk“, aeg, kus teoreetiline teoloogia asus tagaplaanile praktilise eest, gooti aja langus ja klassika taassünd, uue maailma osa ja selle aarete avastamine, suure katoliku misjoni algus, kuna klassiline paganus ja skeptitsism õitsesid nii kiriku alamate kui ülemate liikmete seas. Teatud mõttes on õige seda ajajärku karakteriseerida kahel joonel: ühelt poolt intellektuaalne kõikuvus, moraalne langus, usuline kriis, teiselt poolt aga tõsine usuline otsimine, sügavamõttelisus, valgustus, kõik see, mis end kokku laseb võtta Lutheri usulistesse otsingutesse ja elamustesse.

Ka edasi võime iseloomustada sel joonel, et oli aeg, kus süvenesid teadused, eluallikad muutusid sügavamaks, religioosne tõsidus koos moraalse kasvamisega tuli nähtavale, kiriku autoriteet keskaja kitsas paavstide raames ei suutnud sammu pidada XV sajandi tõusva intellektuaalse autoriteediga. Üldse oli keskaja elu rajatud rohkem autoriteedile kui mõistusele ja see ühekülgsus tingis reaktsioonina uue eluvormi usu-uute kujul.

Kokku võttes vihjab kõik eelkäsiteldu sellele, et Kristuse maise riigi interpretatsioon nähtava omnipotentse kirikuna oli murdumas. Suured ekklesiastilised katsed, mida ainult keskaeg enesele võis lubada, näitasid selgesti, et seesuguses ühtlussüsteemis pidi kuskil olema lõhe, mis andis maad uuele usulisele tunnetusele — Jumal ise rajab oma riigi. Ka imperialistlikud püüded ja süsteemid maise jumalariigi realiseerimiseks jäid tagajärjetuiks, samuti ka kloostriis tekkinud liikumised, kus jumalariiki püüti samastada teatava kitsa ringiga. Teatavate reformide vajadus, milline põhiheli tugevasti läbis XV sajandit, teostus reformatsioonis.

## 6. Jumalariigi mõiste reformatsiooni ja vastu-reformatsiooni ajajärgul.

Keskaegne teokraatlik katoliku kirik sidus niihästi Kristuse kui ka usu Kristusesse ja südametunnistuse kiriku välise autori-teedi tunnustamisega. Tal oli rida tugesid usu kinnitamiseks; ametikandjad olid õndsusvahemeesteks, kuid kõige selle juures puudus siiski õndsakssaamis-julgus. Kui ära nähti, et teokraatlik katoliku kirik ei suuda, õigemini ei tahagi oma liikmetele anda armulist Jumalat, siis tungiti sügavamale ning hakati otsima Jeesuse Kristuse poolt kuulutatud Jumalat, kes on vaim ja armastus. Nii tingis reformatsiooni inimeshinge igatsus leida ühendust Jumalaga, püüe teadlik olla õndsakssaamis-julgusest ja soov süveneda ning vaimsemalt käsitleda usu-elu-küsimusi.

Neil aluseil astus reformatsioon teravalt välja teokraatliku keskaegse katoliku kiriku ja selle tõekspidamise vastu, nagu kehastaks nähtav maine kirik jumalariiki ja vahendaks oma liikmetele nii õndsust kui ka Kristust. Osalt oli see reformatsiooni tugevus, osalt aga ka nõrkus, et ta ei suutnud asemele tuua nii terviklikku mõtete süsteemi, kui ta suutis purustada. Sel ajajärgul nähti selge ning kaugeulatuse pilguga, mis oli vanas kivinenud vormis halb, kuid ei olnud terviklikku ülevaadet sellest, millega kõike seda asendada. Reformatsioon purustas suurejoonelise konkreetse maise Kristuse valitsemise interpretatsiooni, kuid ei asendanud seda millegagi, mis oma konkreetuses oleks võrreldav teokraatliku katoliku kirikuga. Nimetatud mitte-asendamine on positiivne, sest see annab maad evangeeliumile, annab aga veel rohkem ruumi Jumalale endale; inimene oma mõistusega tõmbub tagasi ja usub ning tunneb, et Jumal on kõik kõiges. Reformatsiooni-ajajärgul purunes Jumala dünamise ees inimeste poolt rajatud teokraatlik süsteem, jumalariik vihjab rohkem indiviidile ja selle olu on inimese sõltuvuses Jumalast <sup>1)</sup>. Kuid teiselt

<sup>1)</sup> Theologische Blätter 1927, mainumber; vt. J. K. Mosley, „Das Reich Gottes in der Theologie von Luther bis heute“.

poolt jättis teokraatliku süsteemi purustamine siiski lahtise tee konstruktiivsele mõtlemisele, mis XVII sajandi protestantlikus skolastikas püüdis järele aimata keskaja süsteeme. Inimene ei olnud seemiselt veel nii vaba, et ta igal silmapilgul ise ühenduses suutis seista Jumalaga ja jumalariiki iseendas realiseerida, vaid vajas juba kirikus nähtavale tulnud jumalariiki.

Üldiselt olgu tähendatud, et keskajast peale ei leia me aja-loos enam nii viljakaid ja ajajärke-loovaid jumalariigi kujutelu-sid, nagu neid esines Augustinusel, Gregorius VII-I, Innocentius III-l, Dantel, Occamil ja teistel. Siitpeale ei töötata enam nii üksikasjaliselt nende küsimuste kallal, vaid neid esineb vahe-korras kiriku konstitutsiooni ja olu-küsimustega.

Et ülevaadet saada, kuidas reformatsiooni-ajajärk vaatas jumalariigile, küsime: milline oli reformaatorite seisukoht ses küsimuses? Lähtume siinkohal *Lutherist*, keda hirm kohtu-mõistja Jumala eest oli viinud kloostrisse, otsima armulist ning halastajat Jumalat. Klooster pakkus talle pihti ja askeesi kui Jumalale liginemise vahendeid; ta tarvitas neid, kuid ei leidnud ometigi rahu. Siis pöördus Luther Pühale Kirjale, kus Jumala õiguse mõiste, mida ilmutatakse usust usku, selgitas temale, et see õigus, millest ja milles elab usklik, ei või olla Jumala kohut mõistev, karistav õigus, vaid peab vastama Jumala armule. Jumala õigus ja arm annavad uskujale elu; see oli Lutheri reformatsiooni tunnetuse alus.

Oma väidetes patukustutuse müügi vastu rõhutas Luther korduvalt, et tõsise kiriku aluseks on püha evangeelium ja selle kuulutus on kiriku tähtsam funktsioon. Ent ta läheb isegi veel kaugemale, kui ta samastab jumalariigi ja evangeeliumi, öeldes, et „jumalariigi jutlustamine ei ole midagi muud kui evangeeliumi kuulutamine, kus õpetatakse usku Kristusesse, mille läbi Jumal üksi meis elab ja valitseb“<sup>2)</sup>. Ühes oma jutluses Eev. 6, 10—17 üle ütleb Luther, et jumalariigis ei valitse seadused, vaid evangeelium ja usk Jumalasse. Siit paistab selgesti, et nagu Lutheri terve reformatsiooni hüüdeks on tagasi evangeeliumi juurde, seob ta selle mõistega ka jumalariigi. Et aga Uue Testamendi jumalariigi mõiste on seoses kiriku mõistega, siis otsib ka Luther suhet nende vahel. Vastavalt reformatsiooni tunnetuse

---

<sup>2)</sup> Dr. Martin Luther's sämtliche Werke, Erlangeni väljaanne, köide 28, lk. 336 j.

alusele muutub Lutheril aga ka kiriku mõiste<sup>3)</sup>. Samuti nagu katoliku kirik Augustinuselt nii mõndagi kiriku õpetuses üle oli võtnud, teeb seda ka Luther. Ta räägib nähtava kiriku kõrval nägemata kirikust ja seob seda Augustinuse mõistega *communio sanctorum*. Kuid üldiselt ei ole see vahetegemine Lutheril veel täiesti kindel, sest sageli esineb pühade nägematu arv temal nähtava kiriku tuumana ja tuleb esile isegi see vahetegemine, et kirik on nägematu ühenduse mõttes, mis olemas kiriku tõsiste liikmete ja Kristuse vahel, nähtav aga kui sõna ja sakramendi kirik. Ps. 8-t tõlgendades tähendab ta, et „jumalariik on nägematu silmadele, kuid nähtav usus“<sup>4)</sup>. Niihästi kiriku kui jumalariigi mõiste on Lutherile üleindividuaalsed ja seega on esimene viimase tasemel ainult ideaal-olukorras. Ka esineb Lutheri töödes jumalariigiga rööbiti saatanariik; need seisavad alalises võitluses kuni aegade lõpuni, mil Kristus uuesti tuleb ja oma riigi lõpule viib. Oma olus on jumalariik Lutheril mitmemõisteline: kord räägib ta sellest riigist, mille alustas Jumal maailma loomisel, kord sellest, mille rajas Jumal oma Poja saatmisega maailma, ja ka sellest, mis ilmub aegade lõpul. Seega on ka seletatav, et Luther vaheldumisi tarvitab mõisteid jumalariik ja Kristuse riik ehk valitsemine. Aga niisama kui Jumala ja Saatana valitsemine vastuolus seisavad, tuleb see võitlus esile ka inimestes. Luther tähendab, et kes selles võitluses järele annavad, need hävitavad jumalariiki; sedasama teevad ka need, kes suuga paluvad, kuid südames on jumalariigi vastu<sup>5)</sup>. Ta võrdleb jumalariiki igavese, kadumatu varanduse ja allikaga: mida rohkem tarvitatakse, seda rohkem ta annab. Jumalariik on Jumala olemine inimeses, ja Luther nimetab õndsaks kõiki neid, kelles on Jumal ja kes on tema riigis<sup>6)</sup>. Ka rõhutab Luther korduvalt, et jumalariik ei ole maailmariik, vaid on igavene riik; seepärast on meil maailmas ahastust, kuid igaviku väärtusi tohime siiski maailmas oodata<sup>7)</sup>. Lutherile ei ole jumalariik ka mitte inimestest olenev suurus, vaid vastavalt II palve seletusele tuleb jumalariik ilma meie palveta, iseenesest, aga meie palume.

<sup>3)</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1931, lk. 225.

<sup>4)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 38, lk. 82.

<sup>5)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 21, lk. 115 j.

<sup>6)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 21, lk. 185.

<sup>7)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 6, lk. 366.

et see ka meie juurde tuleks. Ta kujutleb jumalariiki, samuti kui evangeeliumi, kui kinki ja kui antut, mis on küll veel nägematu, kuid usus meie sees<sup>8)</sup>. Kõige selgemini väljendab Luther oma seisukohta selle kohta, kuidas jumalariik meie juurde tuleb, oma Suure Katekismuse II palve seletuses, kus tähendab, et jumalariigi tulek meie juurde sünnib kahel teel: kord ajalisel sõna ning usu läbi ja siis igavese ilmutuse läbi. Meie palume mõlemaid neid tulemisi, nimelt, et jumalariik tuleks ka nende juurde, kes selles veel ei ole, ja meie juurde, kes seda omame, et igapäev selles kasvaksime ja tuleva igavese elu päriksime. See kõik ei ole midagi muud, kui et meie ütleme: „Armas Isa, meie palume, anna meile esiteks oma sõna, et Sinu evangeeliumi üle terve maailma jutlustataks, ja anna teiseks, et seda Sinu sõna usus vastu võetaks ja et see sõna meis elaks ning töötaks. Anna, et Sinu riik meie seas kasvaks sõna ja Püha Vaimu jõu läbi ja saatanariigi niivõrt purustaks, et sel ei oleks mingit jõudu ega väge meie üle, niikaua kui see kord lõplikult hävib, patt, surm ja põrgu purustatakse, et meie siis igavesti elaksime täies õiguses ja õndsuses“<sup>9)</sup>. Ka ei ole huvituseta Lutheri seletus selle kohta, miks jumalariik meie juurde tuleb ja meie mitte jumalariigi juurde. Ta vastab, et see on sama põhjus, miks Kristus taevast maa peale meie juurde on tulnud ja meie mitte maa pealt üles taeva tema juurde ei ole läinud.

Kõige selle jumalariigi välise kirjeldusega ei ole aga veel ajalooliselt selge, mida Luther sisuliselt mõtleb Jumala ehk Kristuse riigi või valitsemise all. Iga valitsemine paratamatult vihjab valitsejale; seepärast küsime siin: kuidas vaatas Luther Kristuse kuninga-ametile? Lutherile oli selge, et Kristus on kuningas, sest see on väljendis, mis esineb evangeeliumides. Kuid Kristus ei ole kuningas siinse maailma mõttes, sest tema riik ei ole mitte siit maailmast<sup>10)</sup>. Luther räägib jutluses, mis ta pidas taevaminemispühal 1534, sellest, et Kristus ei ole maine kuningas ega tema riik maine riik<sup>11)</sup>, vaid Kristuse kuningriik on vaimne varjatud riik. Kristuse valitsemisjõud ei seisa mitte raudriideis ega sõjariistus, vaid ta on kerjuskuningas, kes valit-

---

<sup>8)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 38, lk. 82.

<sup>9)</sup> Martin Luther's Werke, Weimari väljaanne, k. 30, lk. 200.

<sup>10)</sup> Joh. 18, 36.

<sup>11)</sup> Th. Harnack, Luthers Theologie II, lk. 224.

seb vaeste ja viletsate üle. Luther viib ka jumalariigis tulipunkti õndsakssaamisele ja seepärast on Kristus vaimu poolst kõige rikkam kuningas. Ta valitseb üle surma ja elu, üle patu ja õiguse, üle vale ja tõe ning kurja ja hea; seega on Kristus vaimne kuningas vaimses riigis. Ka ei valitse ta ainult üle inimeste, vaid ka taevas üle inglite ja kõigi, kes on Jumala valitsuse all. Luther arvab, et kuigi Kristus on igavene kuningas taevas, on tema riik siiski ka maa peal ja isegi maa all, s. o. põrgus; sest ei ole midagi nii kõrget ega sügavat taevas, maa peal ega maa all, kus ei valitseks Kristus<sup>12)</sup>. Seega on Lutheri arvates Kristus kuningas kõige Jumala loodu üle, kelle kõrval kõik kuningad ja keisrid on kui maakaartide kuningad. Kuid kõige selle võimu juures ei ole Kristus-kuninga funktsiooniks valitsemine, dünaamika, vaid pattude andestus ja lunastus. Ühes oma jutluses Ps. 45 üle räägib Luther, kuidas Kristus kui kuningas trööstib kurbi; kinnitab neid, kes on kahtluses; aitab patuseid ja alandlikke, teeb neid õndsaks ja annab surijatele elu, lühidalt — pakub kui kuningas kõike seda, mida Jumal on töötanud Jeesuses Kristuses. Harnack vaatleb Kristust kui õiguse-, rahu- ja trööstikuningat Lutheri allikail. Kristus kui õiguse kuningas ei ole Lutheri järgi mitte kohut mõistev, vaid nagu reformatsiooni uue tunnetuse aluses ühte sulasid Jumala õigus ja arm, niisama ka Kristuse kui õigusekuninga funktsioonis. Et õiget südame- rahu ei saa olla seal, kus on patt, seepärast peab rahu eel käima õigus, mõlemate juured peituvad aga Kristuses. Lõpuks on Kristus kui trööstikuningas, hoolimata sellest, et ta vaenujalal seisab oma vaenlase saatanariigiga. Kord tähendab Luther õige tabavalt, öeldes, et Kristus-kuningas jääb selleks, kes ta on, elu-, armu-, õndsusekuningaks, vaatamata sellele, kas teda usutakse või mitte<sup>13)</sup>.

Kui nii oleme Lutheri vaatekohalt lühidalt vaadelnud Kristus-kuningat ja väliselt iseloomustanud tema riiki, siis jääb üle küsida: kes on selle riigi kodanikud? Luther ise annab sellele selge vastuse, kui ta tähendab, et Kristus on *rex peccatorum*, järjekult on patused Kristuse riigi liikmed. Kuid seesuguses definitsioonis peitub sügav paradoks, et Jumal löi võitluseks patu vastu oma riigi, mis koosneb patustest. Kristusel

<sup>12)</sup> Ps. 8 seletusest.

<sup>13)</sup> Weimari väljaanne, k. 36, lk. 385.

kui selle riigi kuningal on samad õigused kui igal valitsejal; kuid seda, mida keegi valitseja ei suuda, suudab Kristus sellepärast, et tema õigus on täielik. Luther ütleb, et „jumalariik on armuriik, kus Jeesuse Kristuse nime läbi kõik patud andestatakse“<sup>14</sup>). Tema arvates on Kristus-kuninga ülesanne patuste õigeksmõistmine, mille all ta ei mõista inimese kõlblat uudumist, vaid „jumalariik on püha evangeelium, Jumala arm, pattude andestamine, lunastus ja igavene elu Jeesuses Kristuses siin ajalikult ja seal igavesti“<sup>15</sup>). Ka Jumala arm Lutheri mõttes ei ole esmajoones jõud, vaid on Jumala halastav armastusmeelsus ja seega on õigeksmõistmine Jumala vaba armastus, mis tingib uue jumalariigi vahekorra inimese ja Jumala vahel. Jumala armuotsus ei ole inimese poolt teenitav, vaid on Jumala vaba armastusakt, mis on antud Kristus-kuningas. Seepärast saame meie õigeks Kristuse läbi ja Kristuses, tema isiku ühtsuses ja tema töös, s. o. tema olus, kannatuses ja ülestõusmises.

Sama, mida rõhutab Luther Jumala armu kohta, toonitab ta ka pattude andestamise kohta. Kristuse valitsemine on siin, et selle riigi kodanikkudele nende patud andestada; viimane ei ole aga mitte inimeste teene ega õigus, vaid selge arm, et patud Kristuses andestatakse. Ühes oma jutluses tähendab Luther, et pattude andestamist ei leia inimene kloostriis, nagu tema seda oli otsinud, ka mitte heade tegude läbi, nagu katoliku kirik seda õpetab, vaid üksnes Jumala halastuses Jeesuse Kristuse kaudu. Luther läheb aga veel kaugemale: kuigi patune oma pattu tunneb ja tunnustab, ei ole ta siiski muud kui Jumala igavest viha ja karistust ära teeninud. Et ta aga Jumala karistusest ja vihast vabaks saab, on Jumala armutöö; Jumal on see, kes Kristus-kuningas patuste üle valitseb, valvab ning patud andestab<sup>16</sup>). Kuid õigeksmõistmine Lutheri mõttes ei ole üksnes negatiivselt pattude andestamine, vaid ka positiivselt jumalalapse õigus. Inimene saab õigeks usus, oli Lutheri reformatsiooni tunnetus, kusjuures usk ei ole ainult teadmine ega tõekspidamine, ka mitte ajalooline usk, vaid, nagu ta korduvalt rõhutab, usk on kindel usaldus Jumala halastusele, mis meile osaks saab Jeesuses Kris-

<sup>14</sup>) Weimari väljaanne, k. 52, lk. 266; k. 32, lk. 466; vrd. Gottlob Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, lk. 152 j.

<sup>15</sup>) E l e r t, lk. 435.

<sup>16</sup>) Ps. 51 üle.

tuses, kelle elu ja kannatust, surma ja ülestõusmist ta võtab tervikuna, sest alles niisugune Kristus on varandus, kelle läbi meie pühad oleme ja kelles meil kõik on.

Seega, nagu näeme, on Lutherile Kristuse riik ja selle kodanikud kaugelt midagi muud kui keskaegne teokraatlik kirik ja selle liikmed. Jumalalapse õigus, kõikolemine Kristuses on mõisted, mis vihjavad Lutheri jumalariigi kujutelule. Tema järgi ei või jumalariik kunagi maiseks riigiks saada, vaid on ja jääb igavesti *regnum spirituale*'ks<sup>17)</sup>. Suures Katekismuses küsib ka Luther: mis on jumalariik? ja vastab, et see ei ole midagi muud, kui et Jumal oma Poja Kristuse meie Issanda maailma on saatnud, et ta meid lunastaks ja vabastaks Saatana võimust ja valitseks kui õiguse, elu ja õndsuse kuningas patu, surma ja kurja südametunnistuse üle, ja et Jumal on andnud meile oma Püha Vaimu ja Püha Sõna ja hoiab ning kinnitab meid õiges usus. Seepärast palume meie esiteks, et see meis tugev oleks, tema nime pühitsetaks pühas Jumala sõnas ja kristlikult elataks, selle tema sõna sisse jäädaks ja selles kasvataks, nii et see teistele mõjub, teisi kaasa kisub ja üle maailma kostab, et paljud armuriigi juurde tulevad, lunastusest osa saavad ja Püha Vaimu valgustusel kõik ühes kuningriigis igavesti elavad<sup>18)</sup>.

Nagu sellest järgneb, ei ole meie õigustatud Lutheri jumalariigi mõistet süstematiseerima, sest et see nii seoses seisab evangeliumi enese, pattude andestamise ja õigeksmõistmisega. Küll aga tuleb õigusega vihjata sellele, et Lutheri mõttes ei ole Kristuse valitsemine maise sotsiaalkorralduse skeem. Vastuolu vaimse ja maiste riikide vahel on temal terav eriti sellepärast, et ta vaimse riigi täiesti sõltuvaks teeb Jumalast, ja seepärast peavad need kaks riiki kuni aegade lõpuni eraldi jääma. Sel joonel on püütud Lutherile ette heita kvietismi, kristlase passiivsust maailma asjades ja heategudest loobumist, mille vastu juba ta ise a. 1520 kirjutas teoses headest tegudest. Juba seal ta väidab, et kõige ülem heategu on usk; see on Jumala heategu inimese ees, see on usaldus ja veendumus Jumala armu vastu, ja see, mida inimene niisuguses usumeeles teeb, on tõsine heategu.

<sup>17)</sup> Weimari väljaanne, k. 41, lk. 231: „Regnum Christi non mundanum“.

<sup>18)</sup> Weimari väljaanne, k. 30, lk. 200.

Seega lähtub Luther inimese teotsemises usumeelsusest ja see, mida inimene teeb aetuna usust, võib tema mõttes täiesti dünaamiline olla; küll on aga arusaadavalt neil premissidel jumalariik midagi muud kui kõlblate eesmärkide kompleks. Ühes 1525. a. paastujutluses<sup>19)</sup> väidab ta, et „jumalariigis räägib, valitseb, teeb, loob ja mõjustab üksnes Jumal“. Jumalariik võidab oma liikmeid evangeeliumiga, täidab neid Kristuse vaimuga, vabastab patust, surmast ning pörguväest, ja niivõrt kui seda teeb kirik, võime ühenduspunkte leida, või vastupidi, niivõrt kui Kristuse kirikus valitseb rist ja kuulutatakse evangeeliumi, on seal jumalariik.

Esitatud märkmete varal võime väita, et Luther aitab oma väidete, vaidluste ja reformikirjadega kaasa teokraatliku katoliku kiriku kui nähtava jumalariigi kehastise purunemisele. Oma uue evangeelse tunnetusega tuleb ta tagasi evangeeliumi mõistele ja toetab end Augustinusele ning vaatleb jumalariiki kui evangeeliumi, kus eetika kui ka sotsioloogia jäävad perifeeriasse. Jumalariik on Kristuse valitsemine, mis ilmneb vaimselt, üleindividuaalselt ja on ka tõsisel kristluses Jumala andestava ja õigeksmõistva aktina. Juba põhimõttes seisab see riik vastuolus maiste riikidega ja jääb selliseks kuni aegade lõpuni, sest jumalariigis on aeg ja igavik ühendatud. Kirikuga on jumalariigil küll teatud seospunktid, sest tõeline kirik on nägematu resp. varjatud kirik, eriti aga sel joonel, kus on evangeelium, pattude andestamine, õigeksmõistmine ja igavene elu, seal on nii kirik kui ka jumalariik.

Lutheri vaateid jumalariigi küsimuses süstematiseerib Melanchthon, kuid mitte õpetuslikust seisukohast, vaid seoses kirikuga. Ta ei vaatle üksnes jumalariiki ja nähtavat kirikut ühenduses, vaid tarvitab neid kui vahendavaid mõisteid. Schrenk'i<sup>20)</sup> arvates identifitseerib Melanchthon neid mõisteid teadlikult, kusjuures veel on rõhutatud kiriku asutuslik iselaad. Teisiti aga tõlgendab Melanchthoni J. K. Mosley<sup>21)</sup>, kes väidab, et Melanchthoni arvates „Regnum Christi non est externum“ ja jumalariik tõestub kirikus sel määral, kui seal kuulutatakse evangeeliumi. Mil määral jumalariik ja kirik kattu-

<sup>19)</sup> Elert, lk. 440.

<sup>20)</sup> Schrenk, Gottesreich u. Bund..., lk. 156.

<sup>21)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 130.

vad, selle kohta tähendab ta ise 1. Kor. 15, 24 seletuses, kus rõhutab, et oodatav uus olukord peitub selles, et Jumal ei teotse inimestega enam sõna ja sakramendi kaudu, vaid otseselt. Ka psalmide kommentaaris räägib ta korduvalt koguduse ja kiriku mõistest, kus ta selle all ei mõista ainult Vana Testamendi kogudust, vaid tõelist usklike kogu, ka isegi nähtavat evangeelset kirikut, mis jumalariigi asendajana kujutab õndsusajalugu. Melanchthoni arvates on tõeline kirik Aadamast peale olemas — Vera Dei ecclesia inde usque ab Adam<sup>22)</sup>. Aadam, Set, Noa, Jeremia, Ristija Johannes kuuluvad nähtavasse kirikusse. Kui Kristus sündis, siis oli Juudamaal väike kogudus, kuhu kuulusid Joosep, Maarja, Sakarias ja selle perekond, siis Siimeon ja Anna, ja ka neid nimetab ta jumalariigiks. Nii näeme, et Melanchthon otsib jumalariigi algmeid Vana Testamendist ja kiriklikustab Lutheri poolt esitatud jumalariigi mõistet.

Zürichi reformaator Zwingli, iselaadilt humanist, rõhutab jumalariigi mõistes eetilist joont. Temale on jumalariik ühelt poolt jumalasõna kuulutamise, taevaliste õndsusvarade pakkumine ja Kristuses töötatud armust osasaamine, kuna aga teiselt poolt on jumalariik kirik kui jumalasõna kuulutatav asutis. Ta ütleb, et seal, kus jumalasõna kuulutatakse ja vastu võetakse, on jumalariik, ja rõhutab siis selle voorustena usku, vagadust, õiglust ja süütust; seega koosneb jumalariik neist, kes on taasündinud Kristuses<sup>23)</sup>. Ka rõhutab ta korduvalt, et Jumala rahvas on iseloomustatav lihtsalt sel joonel, et neil on püüd omada jumalariiki eneste seas. Kuid Zwingli ei jää peatuma üksnes jumalariigi eetilisele joonele, vaid rõhutab ka selle vaimset — predestineeritud joont.

J. K. Mosley<sup>24)</sup> tähendas oma kõnes Canterbury's, et Zwinglile on jumalariik taevaliste varade pakkumine ja seisab usus ning õigluses. Et aga taevalised varad on vaimsed ja saavad osaks ainult neile, kelledele Jumal ise neid on määranud, siis on ka nende varade vastuvõtjad Jumala poolt predestineeritud. Kuid niisugust jumalariigi vaimset joont, nagu esitas

<sup>22)</sup> Schrenk, lk. 157.

<sup>23)</sup> H. Schuler ja J. Schulthess, Opera Zwingli, Zürich, k. VI, lk. 236: „ut fides, pietas, iustitia, innocentia et veritas propagetur; nam in iis consistit regnum Dei“.

<sup>24)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 130.

Luther, ei võta Zwingli omaks, vaid ühes oma kirjas 1528. aastast<sup>25)</sup> polemiseerib ta Lutheri vaate vastu: „Regnum Christi non est externum“. Opositsioonis Lutheriga rõhutab Zwingli, et jumalariik on ka midagi välist ja et riigil ja kirikul on ühine eesmärk; nähtav kirik sulab kristlikku riiki, mis omakorda esindab jumalariiki maises vormis, ja jõuab seega vastandvaatele „Regnum Christi est externum“. Kirik, mida Zwingli eristab veel riigist, on nägematu *numerus praedestinatorum*. Seega on Jumala rahva ihuks riik ja hingeks kirik. Zürichi linna magistraat ja prohvetlus peavad ühte sulama. Nii on kirik ning riik ühine tervik, mis omakorda on Jumala valitsemise realisatsioon maises mõttes. Nii võime öelda, et ka Zwinglile on jumalariik protestantliku riigikiriku sügavaim ja vaimseim sisu ning mõte.

Kõige üksikasjalisemalt kõigist reformaatoritest töötab jumalariigi mõiste alal *Calvin*. Ta iseloomustab jumalariiki kui Jumala valitsemist selles mõttes, et inimene on täielikult alistuv Jumala tahtele. *J. K. Mosley*<sup>26)</sup> püüab isegi väita, et inimese alistuvuse mõttega Jumala tahtele on oluliselt uuesti avatud uks tagasi jumalariigi vanemate käsitluste juurde, ja iseloomustab seega Calvini reformatsiooni kui Genfi poliitikat ja teokraatlikku puritanismi. See aga tundub ühekülgsena, sest Calvin rõhutab ju korduvalt, et jumalariik on vaimne ja ei esine üksnes tulevikus, vaid algab usus juba ka siinpoolsuses jumalasõna ja Püha Vaimu mõjustusel. Ta on seega Calvini mõttes nii jumaliku kui inimliku aktiivsuse produkt, on koguduse uus vaimne olukord, mis seisab Jumala Valitsemises. Jumal on Calvinile igavesti loov suurus, *Deus semper agens* — kõikvõimne, kes juba selles maailmas ja selle maailma läbi ehitab oma riiki. Kus valitseb Jumal, kes on *Deus actuosus*, on Jumal-kuningas, seal on jumalariik ja selle eesmärgiks on Jumala nime austamine<sup>27)</sup>. Kõiges, mida Calvin teeb, kõiges, mida ta mõtleb ja on, tuleb nähtavale dünaamika ja nii on esmajooneliselt ka ta jumalariigi-idee ajaloolis-dünaamiline suurus. Sellest on tingitud ka ta jumalariigi seostamine ajaloo ja seal esinevate vormidega. Tema arvates vihjavad kõik ajaloolised jõud ainult ühele, viim-

<sup>25)</sup> *Corpus Reformatorum* IV, lk. 451.

<sup>26)</sup> *Theologische Blätter* 1927, lk. 130.

<sup>27)</sup> *K. Fröhlich, Die Reichsgottesidee Calvins, 1922, lk. 23.*

sele ja suurimale, s. o. Jumala au nähtavakstulemisele. Seega ei ole jumalariik Calvinile staatiline, seisev, piiriteldud suurus, vaid on dünaamiline, viimast eesmärki jälgiv suurus, kus maailma ajalugu muutub jumalariigi ajalooks. Kristuse ülesanne jumalariigis on, et seda, mis oli enne Kristust, levitada üle terve maailma, kuigi see tol korral oli piiriteldud ainult Juudamaa ühe väikese nurgakesega. Jumala valitsemise täius ei või aga leppida maailma ühe ainsa nurgakesega, vaid Jumala au peab nähtavale tulema kogu maailmas. Genf on selleks strateegiline peapunkt.

Jumala valitsemise mõtte kõrval, mida Calvin seob jumalariigiga, esineb veel teine mõte, ja nimelt, et kus valitseb Kristus, seal restitueerub kõik<sup>28)</sup>. Kus ei ole Kristus kui kuningas ja preester vastu võetud, seal on kõik alles kaoses, sest jumalariik on vastu seatud Aadama patu läbi hävitatud elule. Jumalariiki vaatleb ta õndsusajalooliselt, samuti kui Luther, asetab selle ajaloo algusesse aga predestinatsiooni<sup>29)</sup>. „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur“<sup>30)</sup>.

Ettemääraja Jumal on Calvinile maailmavalitsev, piiriteldamatu tahe; tema riik on maailma ajalugu läbiv aktsioon Kristus-kuninga kaudu, kes oma taevaminemisest peale seda riiki lõpule viib. Varemalt aga tuleb see riik nähtavale pühade kogus, predestineeritute hulgas. Et aga Jumala valitsemine on restitutsioon, siis on see ühtlasi uus korraldus, distsipliin Jumala au illumiseks.

Kui nii oleme Calvini juures vaadelnud Jumal-kuninga ja Kristus-kuninga mõtet ja leidnud, et jumalariik on temale maailma ajalugu piiritlev ja ajaloo lõpus ilmuv jumaliku tahteakti suurus ja Regnum Christi on Ülestõusnud Issanda poolt valitsev äravalitute kogu, siis küsime edasi: kuidas suhtub Regnum Christi maisesse kirikusse ja riigisse?

Calvin püüdis kõike maist vaadelda jumaliku au ja reaalsuse seisukohast. Temale oli maailm objekt, mida peab sunnitama

<sup>28)</sup> Schrenk, lk. 164.

<sup>29)</sup> K. Fröhlich, Gottesreich, Welt u. Kirche bei Calvin, 1930, lk. 48.

<sup>30)</sup> Corpus Reformatorum IV, lk. 683.

Jumala tahte alla, kuna Luther vaatles maailma kui antut, kus nähtavale tuleb Jumala armastus. Calvin oli ainsam reformaator, kes terve oma jõu rakendas selleks, et arendada jumalariiki, mis ei ole temale mitte igatsus, mõte ja paljas kujutelu, vaid esmajooneliselt tegu. Regnum Christi ideed on ta püüdnud radikaalselt realiseerida, mis oli tal võimalik ka seeläbi, et tema vaate järgi kõik peab Jumalat teenima. Et seda kätte saada, selleks rõhutas ta organisatsiooni vajadust ning tähtsust, tal oli kujutelu organiseeritud riigist, kirikust ning isegi perekonnast. Tähtsamaks peab ta kirikut, sest see on tegur, milles kõige puhtamalt ilmneb metafüüsiline realiteet Kristuse riigist<sup>31)</sup>. Calvinil oli suur austus ecclesiae reverentia vastu, mis tema mõttes on midagi muud kui paavsti poolt valitsetav katoliku kiriku organism. Tal on kiriku-idee seoses predestinatsiooni-ideega ja seega on kirik Calvinile viimselt vaimne suurus, mille eesotsas seisab Ülestõusnud Issand. Kiriku liikmeiks tunnustatakse neid, kes usutunnistamises, igapäevases elus ja sakramentide tarvitamises austavad Jumalat ja Kristust. Vastandlikult Zwinglile peab kirik valitsema riiki ning perekonda ja seepärast annab ta täpse kirikukari. Kogu eraelu on sisse projitseeritud kirikusse, sest kirik ja riik on mõlemad Jumala poolt soovitatud suurused; kuigi nad teoorias esinevad veel teineteise kõrval, on nad tegelikult üks. Tal läks ka korda Genfis seda tõeliselt maksuma panna, ja nii tekkis uus vorm, mis kannab organiseeritud teokraatia pitselit sõna täielises mõttes. Calvini Genfi jumalariik oli jällegi katse tegelikult realiseerida Jumala valitsemist maa peal, kus pidi ilmnema Jumala au.

Calvini teokraatlikus suunas töötas jumalariigi mõistet edasi M. Butzer, kes aga kahe silma vahele on jätnud vaimse ekklesiasatilise joone. Oma teose „De regno Christi“<sup>32)</sup> pühendas ta Inglise valitseja Edward VI-le, kutsudes teda üles oma riigis rajama jumalariiki. Ta väidab, et kui juba rohkem vabariiklikus Helveetsias võimalik on realiseerida jumalariiki, kui mitu korda enam siis ei peaks see võimalik olema monarhialisel Inglismaal. Kuningail olevat jumalariigis eriline ülesanne täita; nad olevat Kristuse riigi kuningad ja vürstid<sup>33)</sup>, nad

<sup>31)</sup> K. Fröhlich, Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin, lk. 48—70.

<sup>32)</sup> De regno Christi Jesu servatoris nostri libri II, 1557.

<sup>33)</sup> Butzer, lk. 87; vrd. Schrenk, lk. 160—163.

võivat isegi mõõka tarvitada selle riigi levitamiseks. Butzer töötab välja üksikasjalise kava, kuidas ta seda tegelikult mõtleb. Ta loendab jumalariigi asjade all abielu, lastekasvatust, pühapäeva pühitsemist, simoonia vastu võitlemist, siis kaubandust, tööstust, võitlust liigkasuvõtmise, mammonismi, luksuse vastu, majanduselu, teatri, muusika ja tantsu reforme, seaduste kodifitseerimist jne. See on vaade, kus juba XVI sajandil püütakse jumalariigi printsiipe rakendada sotsiaal- ja majandusellu.

Kui Butzer oma vaateid püüdis maksma panna riikliku korra abil, siis läksid siit veel edasi reformatsiooniaegsed usumäratsejad ja anabaptistid. Nad jätkasid keskaja müstikute vaateid, kelledele jumalariik oli puht-transtsendentne ja üleajalooline suurus, täiesti eristatud ja vastu seatud nii maistele riikidele kui ka kirikutele. Nad tõstsid Jeesuse ütlustest välja, et tema riik ei ole mitte siit maailmast ja et keegi ei või jumalariiki näha, kui ta ei ole uuesti sündinud. Tuleb nähtavale teatud müstiline spirituaalism, mis võitleb igasuguse kirikliku vormi vastu, sest pühade osadus on puhtvaimne, nägematu suurus. Sellise vaate esindajaiks nimetab Schrenk<sup>34)</sup> vanemast ajast Kaspar Schwenkfeldt'i ning Sebastian Franck'i, kelledega ta uuemast ajast kõrvutab Ernst Troeltsch'i. Anabaptistid<sup>35)</sup> omakorda erinevad müstikuist sel joonel, et nad toovad jumalariiki maa peale. Ka nemad võitlevad igasuguse kirikliku vormi vastu ja räägivad puhtast Kristuse kogudusest, kus valitseb vaim. Nad lubavad tarvitada vägivalda niisuguse riigi realiseerimiseks, mis eriti nähtavale tuli Münsteri liikumises. Ka on nende vaade osaliselt apokalüptiline ja kiliastiline, sest nende arvates on aeg ligidal, kus Antikrist peab langema; sellele järgneb tuhandeaastane rahuriik, jumalatute hukkamine pühade läbi ja siis Kristuse taastumine.

Kui tagasi vaadata reformatsiooniaja jumalariigi vaatele, siis tuleb silmas pidada seda, et terve ajajärk ühelt poolt veel purustab seda, mida pakkus keskaegne teokraatlik süsteem, teiselt poolt otsib aga midagi uut, mida selle asemele panna, ja seepärast leiame igalt reformaatorilt midagi erinevat, ning kolmandaks tulevad siin ja seal juba ühtesulatamis-püüded nähtavale. Hein-

<sup>34)</sup> Schrenk, lk. 169—173.

<sup>35)</sup> Schrenk, lk. 173—179.