

KVÜÕA TOIMETISED

4/2005



KAITSEVÄE ÜHENDATUD ÕPPEASUTUSED

KVÜÕA TOIMETISED

4/2005

Teaduskonverents "RELIGIOON JA POLIITIKA"

**18. veebruaril 2005 Tartus
Kaitseväge Ühendatud Õppeasutustes**

TARTU 2005

Toimetajad:
Andres Saumets, Alar Kilp

Keeletoimetaja:
Karen Kuldnokk

Tõlked inglise keelest:
Epp Leete, Alar Kilp

ISSN 1736–0242
ISBN 9985–9513–2–8

Autoriõigus Kaitseväge Ühendatud Õppeasutused, 2005

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee

SISUKORD



Saatesõna	7
-----------------	---

1. Religioon ja vägivald

Ain Riistan

Terroritekstid Piiblis	15
------------------------------	----

Andres Saumets

Kristlaste valikud rahuevangeeliumi ja mõõga vahel. <i>Bellum-iustum-</i> õpetuse ajaloolis-teoloogilisest kujunemisloost	32
--	----

Ago Lilleorg

Otsides alternatiive: õiglase rahu teooria ja selle teoloogilised lähtekohad	73
---	----

2. Religioon ja poliitika

Alar Kilp

Religioon Ameerika Ühendriikide poliitikas.....	96
---	----

Philippe Jourdan

Katoliku kiriku sotsiaalõpetusest ja poliitika eetilise vastutusest.....	117
--	-----

3. Islam ja poliitika

Bernard Lewis

Sekularism ja tsiviilühiskond.....	139
------------------------------------	-----

Paul A. Goble

Demoniseerides Venemaa moslemeid: Moskva ohtlik gambiit ja Lääne nurjunud reaktsioon	164
---	-----

SAATESÕNA



Religioon ja poliitika võib sekulaarse Eesti tänases kontekstis tunduda väheolulise teemana — ei ole meil ju usulisi enesetapaterroriste, kristlikke või islami fundamentaliste, meie Riigikogus ei toimu tuliseid vaidlusi usku puudutavate väärtuste üle, samuti pole meil ka vastuolulisi kiriku ja riigi suhteid või pingelisi usulis-rahvuslikke konflikte. Sellest hoolimata puudutavad mitmel pool maailmas pingestunud suhted religiooni ja poliitika vahel või ka lihtsalt poliitika tihe seos religiooniga paratamatult ka Eestit, mis nii Euroopa Liidu kui NATO liikmena on rohkem kui kunagi varem seotud selle areneva ja muutuva maailmaga.

Viimase 30–40 aasta sündmused maailma poliitikas tõendavad, et religioon ei ole ühiskonna arenedes poliitikast kuhugi kadunud¹ ega pole toimunud ka niisugust protsessi, mida võiks piltlikult öeldes nimetada “religiooni aeglaseks, kuid sihipäraseks lavalt lahkumiseks” ehk sekularisatsiooniks.² Sellegipoolest on vana veendumus religiooni poliitilisest tähtsusetusest kippunud normatiivsena säilima kauem, kui seda on toetanud tegelikud arengud maailma poliitikas.³

Täna ei vaja religiooni ja riigi suhted kriitilist ümberhindamist mitte ainult Saddam Husseini järgses Iraagis, vaid näiteks ka Lääne-Euroopas

¹ Valgustusajast pärit klassikalised moderniseerumisteooriad, mille tuntuimateks autoriteks on Karl Marx, Max Weber ja Emile Durkheim, eeldasid religiooni taandumist poliitikast ning religioossete uskumuste ja usuliste institutsioonide mõju järk-järgulist, kuid järjepidevat vähenemist.

² Vt **J. Casanova**. *Public Religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

³ Vt **F. Petito, P. Hatzopoulos** (Eds). *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

(eriti Saksamaal ja Prantsusmaal), aga ka Venemaal ja Ameerika Ühendriikides. Nüüdisaegsetes rahvusvahelistes suhetes on taas kord kasutusele võetud usulised mõisted nagu *džihaad* ehk püha sõda ja *krusaad* ehk ristisõda, terrorismivastane sõda kannab headuse ja kurjuse vahelise kosmilise võitluse alatooni ning soovitud välispoliitikatele ja sõjalise vägivalla rakendamisele leitakse taas kord õigustust kristlik-poliitilisest “õiglase sõja teooriast”.

Kuigi usulis-poliitiliste konfliktide põhjused on tavaliselt ikka pigem majanduslikku või poliitilist laadi, ei tohi samas ära unustada tõsiasi, et religioon aitab konfliktide käigus endiselt õigustada erinevaid poliitikaid ning motiveerida ja mobiliseerida konfliktis vastanduvaid pooli.⁴

Veelgi enam, religioonil ei pea poliitikas olema ilmtingimata negatiivne roll.⁵ Kui see roll oleks vaid negatiivne, ei peaks ka lahendust kaua otsima — sellisel juhul tuleks religioon vaid poliitikast välja saada. Võib-olla on tõde aga sootuks vastupidine? Ehk vajab tänapäeva poliitika religiooni tasakaalustavat jõudu — nagu keskajal tasakaalustas kristlik kirik keisri või kuningate võimu — või vähemalt religiooni sekkumist poliitikasse neil juhtudel, mil võimu kuritarvitatakse? On ju religioon tõestanud end samades funktsioonides — motiveerijana, õigustajana ja mobiliseerijana — ka väga headel ja vajalikel eesmärkidel. Siinkohal võiks näitena tuua kirikute osakaalu ja rolli kodanikeõiguste liikumises Ameerika Ühendriikides, vastandumises Ladina-Ameerika autoritaarse või Kesk- ja Ida-Euroopa kommunistlike režimidega, Lõuna-Aafrika Vabariigi rassistliku apartheidiga või mõne aasta eest toimunud Slovakkia katoliku kiriku vastandumises Vladimir Meciar autoritaarse valitsusega.

See, kas religiooni poliitiline roll on positiivne või negatiivne, sõltub olulisel määral ka usu- või riigijuhtidest, neist usulistest või poliitilistest

⁴ Vt **A. Hasenclever, V. Rittberger**. Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict — Millennium: Journal of Interantional Studies. 29/3, 2000. Lk 641–674.

⁵ Religiooni kahetisest rollist, s.t. potentsiaalset nii rahuks kui ka konfliktiks võib lisaks lugeda: **S. Appleby**. The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation. Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict. Carnegie Corporation of New York, 2000. <http://wwics.si.edu/subsites/ccpdc/pubs/apple/frame.htm>.

organisatsioonidest, kes ühendavad religiooni poliitikaga või poliitikat religiooniga.

Kuna vajadus religiooni ja poliitika ühendamise või vähemalt vastastikuste suhete defineerimise ja reguleerimise järele võib tuleneda nii religiooni kui ka poliitika poolelt, vaatlevad ka käesoleva kogumiku artiklid⁶ religiooni ja poliitika suhteid mitmest erinevast vaatenurgast. Kogumiku esimeses osas **“Religioon ja vägivald”** käsitletakse valdavalt ajaloolisest retrospektiivist ja teoloogilisest vaatepunktist seda, kuidas usutraditsioonid ja religioonide pühad tekstid on mõtestanud poliitikat ja selle teostamise vahendeid, vägivalda ja sõda, aga ka rahu kui ülimate hüve ja eesmärki. Teises osas **“Religioon ja poliitika”** keskendutakse eelkõige religiooni rollile tänapäeva ühiskonnas ning religiooni ja poliitika õigele tasakaalule, täpsemalt on seda probleemistikku uuritud katoliku kiriku sotsiaalõpetuse ning Ameerika Ühendriikide näidete varal. Kolmandas osas **“Islam ja poliitika”** püütakse selgusele jõuda, mis ikkagi eristab ja tekitab pingeid kristliku õhtumaa ja islamimaailma vahel. Venemaa ja sealse islamikogukonna suhete taustal vaadeldakse, kuidas ühiskonnas aset leidvaid poliitilisi sündmusi ja muutusi ära kasutades võib toimuda islamivastaste hoiakute teadlik kujundamine ning moslemite riigipoolne diskrimineerimine.

1. Religioon ja vägivald

Tartu Ülikooli usuteaduskonna Uue Testamendi teaduse ja kreeka keele lektori **Ain Riistani** artikkel “Terroriteksid piiblis” puudutab küsimust, kuidas mõtestada piiblis ohtrasti leiduvat vägivalda. Piibli arutelu vägivallast on ühelt poolt seotud inimese ja tema Looja suhtega: Jumal lõi küll maailma täiuslikuna, kuid inimene on pattu langenud ja patusena on ta ka vägivaldne. Jumal mõistab selle vägivalla üle kohut ning lunastab kord kogu maailma vägivallast. Teiselt poolt põhinevad vägivallaga seotud tekstid Iisraeli ajaloolistel olukordadel ja sõdadel. Nendes teksti-

⁶ Käesoleva kogumiku artiklid põhinevad ettekannetel, mida peeti 18. veebruaril 2005 Tartus Kaitseväge Ühendatud Õppeasutustes toimunud teaduskonverentsil “Religioon ja poliitika”.

des esitatakse Jumalat kui sõjameest, kes võitleb õigete poolel. Kõige äärmuslikumateks näideteks vägivaldaga seotud tekstidest on terroritextid, milles Jumal ise käsib oma rahval toime panna vägivald- ja terroritegusid (näiteks 5Ms 20,16–17; Jo 6,21). Nende seas on tegusid, mida tänapäeva rahvusvahelise õiguse normide kohaselt võib pidada lausa genotsiidiks ja inimsusevastasteks kuritegudeks.

Arvestades tõsiasja, et mitmed piibli vägivaldsete tekstikatkete kangelased (nt Simson) kuuluvad õhtumaa kultuuriruumis legendaarsete kangelaste hulka, kellest räägitakse lastele nii pühapäevakoolides kui ka religiooniõpetuse tunnis, vajab tõsist mõtestamist küsimus, mida niisuguste tekstidega peale hakata ja kuidas neid kasutada (kuidas neist lähtuvalt lapsi õpetada).

Kaitseväe Ühendatud Õppeasutuste humanitaar- ja sotsiaalteaduste õppetooli juhataja **Andres Saumetsa** artikkel “Kristlaste valikud rahu- evangeeliumi ja mõõga vahel. *Bellum-iustum*-õpetuse ajaloolis-teoloogilisest kujunemisloost” annab ülevaate veel tänapäeval sõjalise vägivaldaga kasutamist legitimeeriva sõjaeetika teooria, õiglase sõja õpetuse kujunemisloost. Esimestel sajanditel patsifistlikult meelestatud ja riiki ning riiklikesse võimuvahenditesse, sealhulgas sõjaväeteenistusse ja sõjapidamisse kas reserveeritult või koguni eitavalt suhtunud kristlik kirik astus eelkõige 4. sajandil kiriku ja riigi suhetes toimunud põhjapanevate muutuste ajendil otsustava sammu vägivaldalahendite rakendamise ja sõjapidamise õigustamise suunas. Kristlikule õiglase sõja õpetusele pani 5. sajandi alguses filosoofilis-teoloogilised alused kirikuais Aurelius Augustinus, kes kohandas ja täiendas juba sajandeid varem rooma kirjaniku ja poliitiku Cicero poolt esile toodud kriteeriume, süvendades neid lähtuvalt oma ajaloo filosoofiast ja teoloogilistest tõekspidamistest. Augustinus püüdis maailma ajalugu mõtestada ning otsida selles ühtset eesmärki. Nii nägi ta ka vägivalda ja sõda jumaliku maailmaplaani tervikust lähtuvalt ning arvas, et sõda võib olla kõrgema, jumaliku eesmärgi — rahu — teenistuses ning sõjapidamine võib teatud tingimustel olla lausa moraalne kohustus. Kuigi inimesed võivad sõdu pidada lähtuvalt inimlikust võimupüüdlusest ja sõjategevuse käigus võib kohata palju ebaõiglust, on sõjad viimaks ikkagi seotud jumaliku kaitselmusega ning sobitatud jumalikkude korda. Sõjad võivad olla Jumala instrumentideks,

millega karistada inimeste kurjust ja tagada jumalikku korda. Seega saab õigustatuks pidada iga sõda, mille taga seisab Jumala “autoriteet”. Sõjapidamine on õigustatud ka siis, kui see on ajendatud õigest kavatsusest, näiteks õiguse ja korra tagamine ning rahu kehtestamine. Seda muidugi juhul, kui sõja formaalseks alustajaks on pädev autoriteet, kes vastutab sõja kõlbelise õigsuse eest. Kristlikus riigis tuleb sõjapidamisel aga lähtuda ligimesearmastuse käsust, mis seab proportsionaalsuse nõuded nii lõppeesmärgile kui ka vahenditele. Augustinuse mõtteid vägivalla kasutamise ja sõjapidamise õigustamise teemadel on keskajal edasi arendatud tähtsaks filosoofiliseks sõjaeetika teooriaks, *bellum-iustum*-õpetuseks, aga neid on kasutatud ka inimlike võimupüüdluste teenistuses ja kuritarvitatud kiriku mõjuvõimu suurendamisel ühiskonnas, näiteks ka teisitimõtlejate ja -uskujate survamiseks, risti- ja koloniaalsõdade pidamiseks või ka inkvisitsioonikohtute tegevuse õigustamiseks.

Eesti Kristliku Nelipühi Kiriku piiskop, aastaid Eesti kaitsevääkaplanina töötanud **Ago Lilleorg** käsitleb artiklis “Otsides alternatiive: õiglase rahu teooria ja selle teoloogilised lähtekohad” erinevaid sõjaeetika teooriaid, eelkõige patsifismi ja õiglase sõja teooriaid ning püüab vastust leida küsimusele, kas lisaks neile teooriatele võiks välja pakkuda mõnd tõsiseltvõetavat alternatiivi, mis täiendaks olemasolevaid teooriaid ja vastaks ühtlasi neile küsimustele ja ka ootustele, mis teiste puhul ehk vastamata jäävad. Esmalt on artiklis ülevaatlikult sõnastatud üldkehtivate sõjaeetika teooriate — patsifistliku ja õiglase sõja teooria — peamised lähtekohad ja taotlused ning on püütud näidata, et mõlemas teoorias võib leida erinevaid rõhuasetusi, olgu need siis filosoofilist või teoloogilist laadi. Nii saab näiteks patsifistliku sõjaeetika teoorias vahet teha absoluutsel ja tingimuslikul patsifismil. Absoluutse patsifismi kohaselt peavad ka rahu saavutamise vahendid olema vägivallatud, tingimusliku patsifismi puhul on küsimus rahu saavutamise vahenditest teisejärguline ja teatud tingimustel võib kasutada ka vägivaldseid vahendeid. Traditsioonilisi sõjaeetika teooriaid omavahel võrreldes ning ühisusi ja erinevusi välja selgitades hakkab silma just nende teooriate eesmärkide erinevus: patsifistide eesmärk on rahu ja vägivallatus, kuid õiglase sõja pooldajate peamine eesmärk on tagada vägivalla piiratud kasutamisega õigus ja kord. Nii pole nende teooriate esindajate vahel tänaseni tekkinud konstruk-

tiivset dialoogi. Edu pole saanud ka olemasolevate teooriate kokkusulatamise katseid. Nii on olemas vajadus alternatiivse teooria järele, mis koondaks mõlema traditsioonilise sõjaeetika teooria head küljed ja arendaks neid edasi. Selleks võiks olla teooria õiglasest rahust, mille kohaselt peab rahu saavutama õiglaselt ja saavutatav rahu peab laienema kõigile. Õiglane rahu on *agape*, kolmetasandilise kristliku armastuse rakendamine õiglusena: *agape* ei otsi omakasu, vaid tagab õigluse konflikti mõlemale osapooltele. Õiglane rahu hõlmab endas meelearandust ja vastastikust leppimist, seega on õiglane rahu armastuse teostamine õiglusena tegelikuse pingeväljas.

2. Religioon ja poliitika

TÜ sotsiaalteaduskonna politoloogia osakonna võrdleva politoloogia lektor **Alar Kilp** otsib oma artiklis “Religioon Ameerika Ühendriikide poliitikas” vastust küsimusele, miks religioon pole oluline poliitiline ja ühiskondlik jõud Lääne-Euroopas, ent on seda Ameerika Ühendriikides. Ameerika Ühendriikide riigi ja kiriku suhted nõuavad ühelt poolt riigi ja kiriku selget eraldatust teineteisest, teiselt poolt aga usuvabadust. Sellised riigi ja kiriku suhted on soodustanud usulise paljususe ja elujõulisuse arenemist. Religiooni olulisusele ühiskonnas on kaasa aidanud ka Ameerika tsiviilreligioon, religiooni mitteseostumine demokraatiavastaste jõududega (nii nagu see paraku toimus paljudes Euroopa riikides) ning puritaanlik arusaam inimesest, valitsusvõimust ja moraalsest poliitikast.

Monsignore Philippe Jourdan, piiskop *electus* ja Eesti Apostellik Administraator, toonitab oma artiklis “Katoliku kiriku sotsiaalõpetus ja poliitika eetiline vastutus”, et religioon ja poliitika on küll erinevad, kuid mitte iseseisvad, teineteisest sõltumatud valdkonnad. Religiooni ja poliitika suhetes võib täheldada kaht peamist ohtu: religiooni liigset seostamist poliitikaga (klerikalism) ja religiooni välistamist poliitikas (sekularism). Klerikalismi puhul väljub religioon oma valdkonnast ning kujundab seisukohti, millel ei ole seost usuga ja mis ei peaks olema religioossed. Religiooni ja poliitika vahel kaovad nii piirid kui ka tasakaal. Sekularism eeldab, et inimese usulised veendumised on vaid tema eraasi, need ei tohiks

puudutada avalikus elus ja poliitikas tehtavaid otsuseid. Kuid kristlane, jäädes kindlaks oma usulistele veendumustele ja tuginedes kiriku õpetusele, ei saa käituda mittekristlike veendumuste põhjal ning toetada niisuguseid poliitilisi valikuid ja otsuseid, mis on vastuolus usu või moraaliga.

3. Islam ja poliitika

Lisaks konverentsil esitatud ettekannetele on kogumikku lisatud tõlketekst “Sekularism ja tsiviilühiskond” Princetoni ülikooli Lähis-Ida uuringute emeritprofessori **Bernard Lewise** raamatust “What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response” (2001), mis aitab paremini mõista peamisi erinevusi kristliku õhtumaa ja islamimaaailma vahel. Bernard Lewis leiab, et viimastel sajanditel tekkinud islamimaaailma teaduslik, majanduslik ja militaarne mahajäämus võrreldes kristliku õhtumaaga on seotud eelkõige sekularismiga, see tähendab islamimaaailma suutmatusega eraldada üksteisest religiooni ja riiki. Islamimaaailm on küll Lääne ühiskonna vahendusel sekularismiideega kokku puutunud ning püüdnud seda ka oma kultuurilises ja poliitilises ruumis rakendada, kuid see on toonud kaasa tõsiseid konflikte ja pole tänaseni islamimaaailmas laialdast kandepinda leidnud.

Islamimaaailma religiooni ja poliitika analüüsimisel tuleb seega arvestada ka selle ajaloolisi erinevusi kristliku õhtumaa usulis-poliitilistest traditsioonidest. Islami traditsioonis on religioon ja poliitika olnud algusest peale tihedalt seotud, mistõttu on sellele juba olemuslikult võõras kristlikule traditsioonile omane vahettegemine kanoonilise ja tsiviilõiguse, riigi ja kiriku, vaimuliku ja ilmiku, hereesia ja ortodoksia vahel ning ilmaliku ja vaimuliku võimu eristamine.

TÜ Euroopa Kolledži vanemuurija **Paul A. Goble** rõhutab oma artiklis “Venemaa moslemite demoniseerimine: Moskva ohtlik gambiit ja Lääne ebaõnnestunud vastus”, et viimastel aastatel Venemaal aset leidnud islamivastaste hoiakute ja tegude märgatava kasvu eest lasub vastutus Venemaa valitsusel, kuid teatud mõttes ka lääneriikide valitsustel, inimõiguste eest võitlevatel organisatsioonidel ja meedial, kes pole

suutnud islamivastasuse kasvu Venemaal piisavalt jälgida ega ole seda ka hukka mõistnud.

Paul A. Goble, kes 2005. aasta alguses esines käesolevas kogumikus ilmuva artikli aluseks olnud Venemaa moslemite olukorda käsitleva ettekandega USA Kongressi Rahvusvahelise Usuvabaduse Komisjoni ees, kutsub oma artiklis üles Venemaa moslemite “demoniseerimist” mitte ignoreerima, rääkima asjadest nii, nagu need tegelikult on ja avalikult hukka mõistma islamofobia raames sooritata vaid kurje tegusid. “Mõnikord on see kõik, mida me teha saame,” kirjutab Paul A. Goble, “aga siis ei saa ka väita, et me ei teinud sedagi.”

Andres Saumets
Alar Kilp

Tartu, 7. juuni 2005

1. RELIGIOON JA VÄGIVALD

TERRORITEKSTID PIIBLIS

AIN RIISTAN



Sissejuhatuseks: vägivald

Mida me mõistame vägivalda all? Sellele küsimusele vastamiseks võib tuua mitmeid definitsioone erinevate teadusdistsipliinide vallast.

Sotsioloog Anthony Giddensi vägivalda definitsioon kõlab järgmiselt: “[Vägivald on] ähvarduse või füüsilise jõu kasutamine ühe isiku või isikute grupi poolt teise suhtes”.¹ Sõda on vägivalda kõige äärmuslikum vorm. Vägivald on siiski tavaline ka paljudes teistes sotsiaalse elu mitte-formaalsetes sättemustes. Näiteks iseloomustab paljusid abielusid ühe abikaasa poolt teise suhtes rakendatud vägivalda ajalugu.²

Vägivalda põhitunnuseks on siin see, et üks isik või isikute grupp kasutab teiste suhtes ähvardust või füüsilist jõudu. Vägivald on alati sotsiaalne nähtus, siin on alati kaks osapoolt: vägivallatseja ja ohver.

Psühholoog Michael E. Eysenck ei defineeri otseselt vägivalda, küll aga kõneleb ta agressioonist ehk ründest: rünne on “igasugune seda liiki käitumine, mille eesmärgiks on kahjustada või haavata teist elusolendit, kes on motiveeritud säärast kohtlemist vältima.”³ Kahjustamine peab seejuures olema kavatsuslik. Üldjoontes eristatakse isikule orienteeritud rünnet (põhieesmärk on teisele haiget teha) ja instrumentaalset rünnet (vägivald on vahend mingi soovitud eesmärgi saavutamiseks, näit laps võtab teiselt mänguasja). Eristada võib veel proaktiivset rünnet (taas

¹ A. Giddens. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1998. Lk 586.

² *Ibid.*

³ M. E. Eysenck. *Psychology. A Student's Handbook*. Hove: Psychology Press, 2000. Lk 597. [Edaspidi *Eysenck 2000.*] Eysenck tsiteerib definitsiooni teosest R. A. Baron, D. R. Richardson. *Human aggression*. New York: Plenum, 1993.

eesmärgi saavutamiseks) ja reaktiivset rünnet (enesekaitse vastuseks teise isiku ründe).⁴

Psühholoogia toob sisse vägivalda kavatsuslikkuse teema. Seega on olemas midagi, mis ajendab üht osapoolt teisele halba soovima. Vägivalla mõiste eeldab seda, et teine osapool pole nõus sellega, mis sünnib.

Kommunikatsiooniteoreetik Danny Saunders defineerib vägivalda nõnda: vägivald on “agressiooni komponent käitumises, mis sisaldab intensiivset ja suunatud tegevust objekti või isiku suhtes... Vägivald võib olla legitiimne või mittelegitiimne, kusjuures eilsed legitiimset teod võivad täna osutada mittelegitiimseteks ja vastupidi. Vägivalla rakendamise võib olla varieeruv, alates füüsilisest rünnakust kuni verbaalsete argumentideni või isegi vaikuse või eemaldumiseni.”⁵

Siin rõhutatakse taas vägivalda kavatsuslikkust, kuid uue teemana tõuseb esile see, et vägivald on kontekstuaalne nähtus. Me elame maailmas, kus inimestevahelised suhted on reguleeritud mitmesuguste kultuurinormidega. Need normid sätestavad muuhulgas ka selle, mis on lubatud ja mis mitte. See omakorda tähendab, et vägivalda mõiste ähmasub. Nii võib eksisteerida situatsioone, kus vägivald on lubatud või koguni nõutud. Näiteks võime tuua poksimise: poksija rakendab suunatud füüsilist jõudu vastase nokauti löömiseks. Kas see on aga vägivald? Jõu kasutamine on vahend matši võitmiseks, mis ongi poksimise võistluslik eesmärk. Teisele valu tekitada pole eesmärk omaette, see on lihtsalt kaasnähtus, millega mõlemad poksijad arvestavad. Võib öelda, et seni, kuni üks poksija ei löö teist allapoole võõd, ei ole tegu vähemalt puhtakujulise vägivaldaga. Kõik sõltub reeglitest, kuid reeglid muutuvad. Antiik-Kreeka olümpia rusikavõitlejad võisid vastast lüüa kuhu juhtub. Kui vastane võistluse käigus viga sai, siis oli ka see osa mängust ja seega lubatud.

Filosoof Coady tõdebki, et vägivald on moraalil ja poliitika valdkondades paljuvaid teema. Põhiprobleem on siin selles, et see mõiste pole ühetähenduslikult selge ei sisult ega moraalselt staatusest. Näiteks pole selge, kas vägivalda saab defineerida mittelegitiimse jõu kasuta-

⁴ Eysenck 2000. Lk 597j.

⁵ T. O’Sullivan *et al.* Key Concepts in Communication Studies. London & New York: Routledge, 1998. Lk 329j.

misena, nagu seda on üritatud teha. Probleem seisneb just selles, et mõnikord on vägivald moraalselt lubatud.⁶

Kaugemale pole nende arutlustega vist tarvis minna. Nii kahju kui meil ka poleks, on vägivald lahutamatu osa meie inimlikust eksistentsist.

Teoloogias lisandub eeltoodud küsimustele siiski veel üks: kuidas suhestub meile nii valuliselt omase ja tuttava vägivalda temaatikaga Jumal? Lisaprobleeme tekitab see, et piibel on raamat, mis on kaanest kaaneni täis vägivalda selle kõige erinevates vormides. Kas see tähendab, et teatud tingimustel võib Jumal vägivald kasutamist õigustada?

Teoloogia töömeetodiks on otsida neile küsimustele vastuseid Jumala ilmutusest, eelkõige piiblist. Eespool nimetatud teadusdistsipliinidega võrreldes vahest ehk kõige olulisem eripära on see, et teoloog peab paratamatult arutlema nende küsimuste üle usu seisukohalt, mis omakorda tähendab, et teoloogia elukäsitlus on terviklik. Uuritava teema kirjeldamine ja seletamine kuuluvad selle juurde samavõrra kui normatiivsete lahenduste otsimine ja nende ellurakendamine. Ehk teisisõnu: analüüs, konstruktiivne süntees ja rakendus käivad käsikäes. Lihtsustatult kokku võttes võib seda väljendada ka nõnda, et ehkki teoloogias on kõik seotud Jumala-ideega, tegeleb teoloogia ise siiski rohkem just inimesega Jumala palge ees.

Vägivald piiblis

Piibli juurde tulles peame esmalt selgitama, mis piibel üldse on. Piibel on teostekogum, mis on kirjutatud väga pika aja vältel. Algtekstid ise on selle aja jooksul läbi teinud keeruka arenguprotsessi, mida me võiksime nimetada pühakirjaks saamiseks ehk pühakirjastumiseks. Selle protsessi käigus tekste koguti, täiendati ja toimetati. Seetõttu toimusid nende tähenduses ja sõnumis teatud nihked. Nii on piibel oma praegusel kujul üsna mitmeplaaniline teos. Siit järeldub loomulikult, et ka vägivald

⁶ C. A. J. Coady. Violence. — Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. London & New York: Routledge 2000. Lk 916j.

temaatika on piiblis esitatud mitmekülgsest. Samuti on mitmekülgne ka suhtumine vägivalda.

Skaala ühele poole võiks asetada sõjakangelaslikkuse ülistamise, mille näiteks sobib hästi 1. Saamueli raamatu 18. peatüki lugu Taavetist, kes soovis naida kuningas Sauli tütart. Saul ütles, et toogu Taavet talle 100 vilistide eesnahka. Vilistid olid iisraellaste igipõlised vaenlased, kes ei tundnud peenise eesnaha äralõikamise kommet. Vaevalt nad oleksid selle operatsiooniga ka niisama nõustunud, nii et eeldatavasti tuli nad enne ära tappa. Saul, kes Taavetit ei sallinud, teadis muidugi, et see on ohtlik ettevõtmine. Taavet tuli aga tagasi koguni kahesaja eesnahaga ja sai oma kuningatütre kätte.

Skaala teisele poolele sobib aga Jeesuse sõna Mäejutlusest: “Te olete kuulnud, et on öeldud: Armasta oma ligimest ja vihka oma vaenlast! Aga mina ütlen teile: Armastage oma vaenlasi ja palvetage nende eest, kes teid taga kiusavad, et te saaksite oma taevase Isa lasteks — tema laseb ju oma päikest tõusta kurjade ja heade üle ning vihma sadada õigete ja ülekohtuste peale!” (Matteuse 5,43–45)⁷

Piibli metanarratiiv ehk üldised raamid

Kõige üldisem ja kõikehõlmavam vägivallakäsitluse plaan on piiblis esitatud metanarratiivi tasandil. Metanarratiivi all on siinses kontekstis mõeldud seda piiblitekstide tähendustasandit, mis seob kõik piibli teosed, lood ja jutustused üheks suureks tervikuks ja annab neile üldise tähenduse. Kõige selgemini saame sellest aimu siis, kui vaatleme üheskoos piibli algust ja lõppu.

Piibli esimesed peatükid ehk alglood käsitlevad inimeksistentsi kõige üldisemaid küsimusi ja suhestavad inimese tema keskkonnaga kõige avaramas mõttes. Just siin räägitakse tõsiselt ka vägivallast meie elus. Piibel seostab vägivalda temaatika inimese ja tema Looja suhtega.

⁷ Piiblitsitaadid pärinevad väljaandest **Piibel**. Tallinn: Eesti Piibliselts, 1999.

Jumal on maailma loonud täiuslikuna, kuid kuna inimene on pattu langenud, siis patusena on ta vägivaldne.⁸ 1. Moosese raamatu 3. peatükis esitatud pattulangemise loole järgneb vahetult jutustus esimesest mõrvast, kui Kain tapab kadedusest oma venna Aabeli. Siit algab vägivalda eskalatsioon, mis kulmineerub 1. Moosese 4,23–24, kus mees Lemek ütleb oma kahele naisele: “Ada ja Tsilla, kuulake mind, Lemeki naised, kaaluge mu kõnet: ma tapan mehe mulle löödud haava pärast ja poisikese kriimustuse pärast. Sest kui Kaini eest makstakse kätte seitsmekordselt, siis Lemeki eest seitsmekümne seitsme kordselt.”

Selline suhtumine toob enesega kaasa Jumala otsuse hävitada vee- uputusega maa pealt kõik inimesed. Vaid Noa ja ta pere pääsevad ning saavad kogu järgneva inimkonna esivanemateks. Tasub tähele panna, et just vägivald oli probleemiks: “Ja Jumal ütles Noale: “Ma olen otsustanud teha lõpu kõigele lihale, sest maa on täis nende vägivalda. Vaata, ma hävitan nad koos maaga.”” (1. Moosese 6,13)

Küsimus, kas Jumal oleks võinud seda olukorda kuidagi teisiti lahendada, on siin kohatu, sest see pole loo eesmärk. Lugeja peab mõist- ma, et inimese mõõdutundetule vägivallale vastas ka Jumal samamoodi ja tagajärjeks oli täielik häving. Piibli autorite käsitluses tõstatub siin niisiis väga teravalt küsimus piiride vajalikkusest. Vägivald on meie elus nii- öelda “antus”, asi, mis on paratamatult olemas ja mida ei saa niisama lihtsalt olematuks soovida. Küll saame me seda aga piirata ja seda me peamegi tegema. Jumala kohta ütlevad piibli autorid aga siinkohal järgmist: “Issand tundis meeldivat lõhna ja ütles enesele: “Ma ei nea enam maad inimese pärast, sest inimese mõtted on kurjad ta noorusest alates. Ka ei hävita ma enam kunagi kõiki elusolendeid, nii nagu ma tegin.” (1. Moosese 8,21). Noale ütles ta: “Kes valab inimese verd, selle verd valab inimene. Ent inimene on tehtud Jumala näo järgi.” (1. Moosese 9,6)

Piirid on seega paika pandud: kuna vägivald on oma olemuselt sot- siaalne nähtus, siis tuleb arvestada, et inimese vastasseisja ongi tema enese peegliks.

⁸ **D. G. Reid.** Violence. — New Dictionary of Biblical Theology. Leicester/Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000. Lk 832–835.832.

Kristlik piibel on neis küsimustes kaunilt sümmeetriline. Nii nagu algloodki, on ka piibli viimane, Ilmutuse raamat üleajalooline. Maailm, milles me elame, on vägivalda ja sõdade maailm. Ilmutuse raamatu lähteluseks on Jeesus Kristusega juhtunu. Jeesus kuulutas jumalariiki ja uut tulevikku. Selle uue saabumine oli aga seotud tema enda isikuga: Jeesuse kuulutus viis ta vägivaldsesse surma, kus ta suri ristile naelutatuna kurjategija häbistavat ja piinarikast surma. See surm ei olnud aga lüüasaamine, vaid seda tuleb mõista vägivalda ja surma hävitamisena nende endi vahendite kaudu. Jeesusega juhtunu annab Ilmutuse raamatu autorile võtme ka kogu maailmaajaloo finišisirgel toimuvate viimsepäevastunduste kirjeldamiseks. Nii kulmineerub seesama temaatika ka meie maailmaajastu lõpus, kus leiab aset suur viimsepäevalahing: “Kui need tuhat aastat otsa saavad, lastakse saatan lahti oma vanglast ning ta läheb välja eksitama paganaid, kes on ilmamaa neljas nurgas, Googi ja Maagoogi,⁹ koguma sõtta neid, kelle arv on nagu mereliiv. Ja nad tulevad üles ilmamaa legendikule ja piiravad ümber pühade leeri ja armastatud linna. Ja taevast langeb tuli ning sööb nad ära.” (Ilm 20,7–9)

Seejärel saabub aga uus maailm, kus praegusele vägivaldale ei ole enam kohta: “Ma nägin uut taevast ja uut maad; sest esimene taevas ja esimene maa olid kadunud... Ja ma kuulsin valju häält troonilt hüüdvat: “Vaata, Jumala telk on inimeste juures ning tema asub nende juurde elama ning nemad saavad tema rahvaiks ning Jumal ise on nende juures nende Jumalaks. Tema pühib ära iga pisara nende silmist ning surma ei ole enam ega leinamist ega kisendamist, ning valu ei ole enam, sest endine on möödunud.”” (Ilm 21,1.3–4)

Ajaloolised tekstid: Vana Testamendi vägivaldaaetose kontekst

Enamiku oma ajaloost on Iisrael elanud ümbritsetuna vägivaldsetest ja vaenulikest naabritest. Just neis oludes, kus Jumala poolt äravalitud

⁹ Prohvet Hesekieli raamatus on Googi kirjeldatud kui Maagoogi valitsejat ning Meseki ja Tubali suurvürsti. Nood tulevad põhjast ja Iisrael saavutab nende üle suure võidu. Vt Hesekieli 38. ja 39. peatükki.

rahvas on pidevalt vaenlastest ümbritsetud, juurdub ka Vana Testamendi vägivallaeetos. Albert C. Winn võtab selle olukorra kokku lühikesse ja tabavasse ütlusse: “Kui veider Jumalast valida Palestiina selleks paigaks, kuhu Jahve nimi ja elupaik pidid asetatama! On tarvis vaid pisut geopoliitilisi teadmisi ennustamiseks, et Palestiinast pidi saama pideva sõjapidamise keskpunkt.”¹⁰ On rehkendatud, et kogu Vana Testamendi kujunemise perioodi, see tähendab umbes 15 sajandi vältel võis Iisrael täielikku rahu maitsta kokku ainult paarsada aastat.

Kõigepealt joonistub selles ebakindluses välja pilt Jumalast kui vabastajast. Esmalt on siinkohal see vabastaja Issand kui sõjamees, kes päästab oma rahva ja hukkab oma vaenlased. Jumal seisab lahingus alati õigete poolel. 2. Moosese 15. peatükis laulab Iisrael pärast Kõrkjamerest¹¹ läbitulekut võidujoovastuses: “ISSAND on sõjamees, ISSAND on tema nimi. Vaarao sõjavankrid ja väed ta pildus merre, tema valitud võitlejad uppusid Kõrkjamerre. Neid kattis süvavesi, nad vajusid sügavikku otsekui kivid. Sinu parem käsi, ISSAND, on kardetavalt tugev. Sinu parem käsi, ISSAND, lööb vaenlase puruks. Hiilgava üleolekuga sa hävitad vastased, saadad oma raevuleegi, see õgib neid nagu õlgi.” (2. Moosese 15, 2–7)

Selle laulu emotsioonid vajavad pisut seletamist. Egiptuse orjapõlves oli Iisraeli rahva käsi käinud halvasti, egiptlased olid neid kohelnud nagu alaväärtuslikke tööloomi ja nende lapsi oli tapetud. Nüüd oli aga kõik see, mis neile osaks saanud, tulnud tagasi survajaile endile. See laul ei vaata olukorrast üle, poeet ei arutle vägivalla problemaatika üle kõrvaltvaatajana “tugitoolis” mõtiskledes. Ta on ise selle olukorra sees. Laul väljendab eksistentsiaalset äratundmist, et Jumal tõepoolest võib vägivallale piire seada.

Meie peame seda olukorda siiski käsitlema ka nii-öelda “tugitooli positsioonilt”. Nimelt ei ole see laul üksiknähtus omaette, vaid piiblis on terve hulk tekste, kus vägivaldada nähakse just seesolija positsioonilt, millest kõrgemale ei tõusta. Näiteks piibli lauluderaamat (psalmid), mis

¹⁰ A. C. Winn. *Ain't Gonna Study War No More*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993. Lk 27.

¹¹ “Kõrkjameri” on Punase mere heebreakeelne tõlkenimi, mis viitab soo- ja järverikkale maa-alale Suessi lahe tipu ja Vahemere vahel; selle nimega on tähistatud ka Suessi ja Akaba lahtesid.

meil on sageli ära trükitud koos Uue Testamendiga, sisaldab mitmeid tekste, kus vaenlase psühholoogiline vihkamine kuulub tõelise jumalakarlikkuse juurde. Psalm 137,8–9 sisaldab selle kohta õige mitmes mõttes rabavat näidet: ”Paabeli tütar, sa laastatav! Õnnis on see, kes sulle tasub sedamööda, kuidas sa meile oled teinud. Õnnis on see, kes võtab su väikesed lapsed ja rabab nad vastu kaljut.”

Siin on taas tegu reaktiivse ründega, kuna laulik soovib, et ülekohtutelejale tasutaks samaga, mida see ise on teinud. Selge on ka see, et säärane mentaliteet ei vii inimest kuidagi välja vägivalla vastupeegelduste nõiaringist, ta on selles lootusetult lõksus.¹² Tänapäeval võime sama probleemi näha Iisraelis, kus Iisraeli sõjavägi vastab Palestiina enesetaputerroristide aktsioonidele sellega, et tulistab rakette majade pihta, kus oletatavasti elavad vastupanuliikumise juhid. Kui selle käigus ka mõni süütu tavakodanik surma saab, siis on see lihtsalt paratamatus. Just see “paratamatus” ongi üks põhjusi, miks enesetaputerroristide read pidevalt täienevad. Nemad ju tahavad juutidele vastukaaluks teha sedasama, mida neile endile on tehtud.

Terroritekstid piiblis

Seniesitatu oli mõeldud teejuhina piibli kõige problemaatilisemate tekstide juurde. Nimelt on piiblis hulk tekste, mida võib sõna otseses mõttes nimetada “terroritekstideks”, sest neis mitte ainult ei kirjeldata ja õigustata vägivalla kasutamist, vaid palju enam: need on tekstid, kus Jumal ise käsib oma rahval toime panna süstemaatilisi terroritegusid. Terroritekstide mõiste on vorminud ameerika feministlik teoloog Phyllis Trible. Trible’i käsitluses pole probleem siiski ainult tekstides enestes: kuna piibel on arvestatavale osale inimkonnast püha raamat, siis on siin sama palju tegu ka lugemisstrateegiatega kui tekstide enestega. Piiblis on

¹² Vt ka **E. Jürma**. Kättemaks psalmides. — Usuteaduslik Ajakiri 1/2004, lk 3–20. Nende nn “kättemaksupsalmide” probleemiks on just lootus. Laulik soovib küll, et ülekohtule vastataks, kuid ta ei oska mõeldagi seda, et Jumala vastus võiks olla ka teistsugune kui kättemaks.

näiteks tekste, mida saab kasutada naiste halvustamiseks ja alandamiseks, seksuaalvähemuste repressiooniks jms.¹³

Siinkohal võiks põhitähelepanu pöörata mõningate järgnevalt valitud piiblitekstide problemaatilisele sisule ja katseile nende tähendust avada. Lähema vaatluse alla tulevad Jumalale pühendatud ohvrite ja Jahve sõdade teemad.

Jumalale pühendatud ohvrid ja Jahve sõjad

Siinai mäel antud seadus piirab küll inimestevahelist vägivalda ja kümnes käsus sisalduv käsk “Sa ei tohi tappa!” (2. Moosese 20,13) keelab mõrva. Ent ometi jääb alles terve hulk sanktsioneeritud vägivallategusid ja seadus loetleb mitmeid juhtumeid, kus vägivalda järjekindel rakendamine pole üksnes legitiimne, vaid on koguni kohustuslik. Tüüpiline on näide 5. Moosese 20, 16–17: “Nende rahvaste linnades, keda Issand, su Jumal, annab sulle pärisosaks, ära jäta elama ühtegi hingelist, vaid hävita sootuks hetid, emorlased, kaananlased, perislased, hiivlased ja jebuuslased, nõnda nagu Issand, su Jumal, sind on käskinud.”

Samamoodi on esitatud ka tuntud lugu Jeeriko¹⁴ linna vallutamisest. Lastepiiblikes esitatakse sageli pilte sellest, kuidas iisraellased kõnnivad pasunatega ümber linnamüüri ja need siis imeliselt kokku varisevad. See on küll muljetavaldav ime, kuid mõtlemapanev on see, mis tuleb pärast müüride langemist: “Ja nad hävitasid mõõgateraga sootuks kõik, kes linnas olid, niihästi mehed kui naised, niihästi noored kui vanad, samuti härjad, lambad ja eeslid.” (Joosua 6,21)

Sääraseid asju, nagu 5. Moosese ja Joosua raamatud kirjeldavad, on tehtud hiljemgi, näiteks 1990. aastate Bosnias. Tänapäeval nimetatakse seda genotsiidiks ehk inimeste massiliseks hävitamiseks rassilistel, rahvuslikel, usulistel ja muudel põhjustel ning Bosnias sooritatud vägi-

¹³ **Ph. Trible.** *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives.* Philadelphia: Fortress, 1984.

¹⁴ Jeeriko oli linn Jordani jõe läänekaldal, mis kaitses jõe koolmekohti. Hästi kindlustatud Jeeriko oli esimene tõsine takistus iisraellaste vallutusretkel ning linna langemine oli iisraellaste juhile Joosuale esimene võit Kaananimaal.

vallateod on arvatud inimsusevastaste kuritegude hulka. Just siit tõstatub oluline küsimus: kuidas need lood piiblisse sattusid ja milline võis olla nende algne tähendus? Ajaloolased on siin pakkunud mitmeid võimalusi selle mõistmiseks. Mõnda neist võimalikest seletustest käsitletaksegi järgnevalt. Kõigepealt on esitatud religiooniajalooline seletus.

Religiooniajalooline seletus: *herem*

See seletus rõhutab, et piiblis kirjeldatu erineb oma motiivide poolest siiski oluliselt tänapäeva etnilistest puhastustest. Juudi teoloog Susan Niditch kinnitab meile, et nende ja teiste taoliste tekstide puhul on tegu jäänukitega Iisraeli ajaloo varasemast ja tumedamast poolest, mida hilisemad piibli autorid on toimetanud ja üritanud ümber mõtestada, ent kus algsed jäljed on siiski veel nähtavad.¹⁵

Terminus technicus, mida siin kõigepealt vaatleme, on *herem*. See heebreakeelne sõna tähistab “Jumalale hävitamiseks määratud ohvrit”. Klassikaline *herem*-tekst on 3. Moosese 27,28j, mis eestikeelses tõlkes kõlab nõnda: “Aga ainsatki pühendatud, mille keegi on pühendanud Issandale kõigest, mis tal on: inimestest ja lojustest ja päruspõllust — ei tohi müüa ega lunastada; kõik pühendatu kuulub Issandale kui väga püha. Ühtegi vande alla pandut, kes inimeste seast on pandud vande alla, ei tohi osta vabaks — ta tuleb surmata!”

“Vande alla pandu” ei ole selles kontekstis äraneetu, ta ei ole ka mingi karistuse osaline. Ta on sõna otseses mõttes Jumalale pühendatud ohver. Üldjuhul oli tegu olukorraga, kus sõja eel töötati Jumalale, et võidetu pühendatakse täiesti talle. Jumalale pühendamine toimus põletamise teel. Materiaalsed asjad põletati, loomad ja inimesed tapeti ning seejärel põletati. Eespool toodud Jeeriko näide kuulub sellesse kategooriasse. Jeeriko loo üks osa on jutustus Aakani süüteost, kes jättis osa

¹⁵ S. Niditch. War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence. Oxford: Oxford University Press, 1993. Niditch pole muidugi ainus, kes nii arvab. Samasugust seisukohta esindab näiteks ka B. J. Bamberger. Leviticus. — The Torah. A Modern Commentary. Ed. W. Gunther Plaut. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981. Lk 733–1010.964j.

hävitamisele mõeldust endale ja pidi seepärast surema. Sarnase loo leiame ka Iisraeli esimesest kuningast Saulist. 1. Saamueli 15,2–3 on edastatud Jumala poolt Saulile antud korraldus: “Nõnda ütleb vägede Issand: Ma tahan kätte tasuda, mis Amalek tegi Iisraelile, astudes teel temale vastu, kui ta tuli Egiptusest. Mine nüüd ja löö Amalekki ja kaota sootuks ära kõik, mis tal on, ja ära anna temale armu, vaid surma niihästi mehed kui naised, lapsed ja imikud, härjad ja lambad, kaamelid ja eeslid!”

Saul käitus aga saadud korraldusest hoolimata omapäi: “Ja ta võttis Agagi, Amaleki kuninga, elusalt vangi, aga kogu rahva hävitas ta mõõgateraga sootuks. Aga Saul ja rahvas andsid armu Agagile ja parimaile lammastest, kitsedest ja veistest ning talledele ja kõigele, mis oli hea, ega tahtnud neid hävitada sootuks; aga kõik, mis oli väärtuseta ja väeti, nad hävitasid sootuks.” (1. Saamueli 15,8j)

Jumaliku korralduse eiramise tagajärjeks oli, et Saulilt võeti kuninga-võim ja Jumala õnnistus sai osaks tema rivaalile Taavetile, kellest õige pea tantsivad naised laulsid vastastikku ning ütlesid: “Saul lõi maha oma tuhat, aga Taavet oma kümme tuhat!” (1. Saamueli 18,7)

Ohvri mõte seisnes selles, et ohver pidi olema väärtuslik. Kõige väärtuslikum, mida inimene sai Jumalale pühendada, oli teine inimene. Inimohvrite toomise komme oli vaadeldaval perioodil (umbes 1000 aastat e.m.a.) antiikmaailmas üsna levinud nii Lähis-Idas kui väljaspoolgi.¹⁶ Kui me räägime aga vägivallast, siis tähendab see ka seda, et vägivalla ohver ei ole kindlasti nõus sellega, mida temaga kavatsetakse teha. Siit ka oluline muutus: umbes sellel ajal, kui ilmusid esimesed kirjarahvetid ehk 7. sajandil e.m.a., toimus Iisraelis radikaalne pööre ja loobuti inimohvritest. Sellest protsessist on piiblis mitmeid jälgi.

Nii on piiblis edastatud kaks otseselt inimohvri teemat käsitlevat lugu.¹⁷ Aabrahamil käskis Jumal ohverdada Iisaki (1. Moosese 22.

¹⁶ Kreeklased tundsid näiteks *pharmakos*'e ehk “patuoina” kommet: üks inimene valiti linnaelanike seast välja ja tapeti jumalate viha leevendamiseks kogu linna esindajana. Vt **M. Hengel**. *Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*. Transl. John Bowden. London: SCM Press, 1981. Lk 24jj.

¹⁷ Täpsuse huvides tuleb märkida, et *herem* ei ole ainus ohvriteoloogiline mõiste, milles sisaldub inimohvri võimalus. Näiteks on Iisaki ohverdamise lugu üks 1.

peatükk) kui oma kõige kallima. Kui mees seda ohvrit tooma hakkas, peatas Jumal tema käe ja ütles, et talle piisab valmisolekust, mida Aabraham on ilmutanud. Ehkki see lugu on nii-öelda “õnneliku lõpuga”, on siinseks inimlikkuse põhiprobleemiks see, et Iisak on “asjastatud”. Ta on kui ese, millega tehakse seda, mida parajasti on vaja teha. Tema käest ei küsita midagi. Seesama probleem lahendati väga kujukalt aga piibli teises inimohvrast rääkivas loos, Kohtumõistjate raamatu 11. peatükis jutustatud Jefta tütre loos. Kohtumõistja Jefta pidi minema sõtta ammonlaste vastu ja selleks, et kindlustada sõjakäigu edu, andis ta Issandale töötuse ning ütles: “Kui sa tõesti annad ammonlased minu kätte, siis see, kes iganes väljub mu koja udest mulle vastu, kui ma ammonlaste juurest pöördun rahuga tagasi, kuulugu Issandale ja ma ohverdan ta põletusohvriks!” (Km 11,30j)

Jefta võitiski sõja, ent koju jõudes oli esimene, kes talle koduuksele vastu tuli, tema enda tütar. Jefta oli oodanud orja, sest isandale vastutulemine oli ju orja kohus, ent nüüd polnud midagi parata. Tütar ohverdati. Selle väga emotsionaalse ja traagilise looga vastanduvad piibli autorid ohvri asjastamisele.

Teine taktika oli see, et varasemad ohvritekstit töötati ümber. Piibli autorite jaoks oli idee, et Jumal nõuab sõjas ohvrina massitapmisi, ilmselgelt ebamugav. Mida sellises olukorras teha? Lahendus on isenesest ju lihtne: süü tuleb Jumala pealt inimestele veeretada. Nad väitsid nüüd, et need, kes tapetakse, on ise selles hävingus süüdi oma suure patu pärast. 5. Moosese raamatu 20. peatükis edastatud “genotsiiditeksti” lisati täiendus: “Hävita sootuks hetid, emorlased, kaananlased, perislased, hiivlased ja jebuuslased, nõnda nagu Issand, su Jumal, sind on käskinud, [*ja nüüd täiendus*] et nad ei õpetaks teid tegema kõiki nende jäledusi, mis nad tegid oma jumalatele, ja et teie ei teeks pattu Issanda, oma Jumala vastu!”

See tähendusnihe on taas väga ilmekas, sest lahendus, mida siin pakuti, tekitas tegelikult omakorda uusi probleeme: ohver ei olnud enam asjana käsitletav, aga ta oli dehumaniseeritud ja demoniseeritud. Jeeriko

Moosese raamatu enamkommenteeritud tekste ja selle kohta on käibel eritermin *akeda* ‘(Iisaki) sidumine’.

rahvas on nüüd nii patune, et isegi imikud kujutavad endast demonlikku ohtu Iisraeli usupuhtusele.

Ideoloogiline seletus

Ülaltoodud religiooniloolise käsitluse kõrval on neist asjust võimalik mõelda ka pisut teisiti. Võib arvata ka nii, et ehkki *herem* oli ilmselt Iisraeli kujunemise varasel ajajärgul tõepoolest tuntud nähtus, ei rakedatud seda siiski nõnda ulatuslikult, nagu piibli tekstid seda paista lasevad. Nimelt, suur osa toonase Iisraeli pühakirja olulisemast tekstikogumist — viiest Moosese raamatust ehk Seadusest — pandi kirja tekstis kirjeldatud sündmustega võrreldes sajandeid, isegi kuni 700 aastat hiljem. Samuti on teised piibli ajalooramatud kirjeldatavate sündmustega võrreldes palju hilisemad. See aga tähendas, et neis tekstides esitatud ajalugu on idealiseeritud. Ilmselt ei vallutanud iisraellased Kaananimaad sugugi nii edukalt suure sõjakäiguga, nagu seda laseb paista Joosua raamat. Vaenlased, keda Jumal tekstides hävitada käsib, on tekstide kirjapanemise ajaks enamasti vaid nimed rahva ajaloomälus. Miks tuli neid siis tekstides nii sõjakalt hävitada? Selleks on nimetatud kaht põhjust.

Esiteks ei elanud nende tekstide autorid 5. ja 4. sajandil e.m.a. enam iseseisvas riigis. 926 e.m.a. põhjapoolseks Iisraeliks ja lõunapoolseks Juudaks jagunenud iisraellaste kuningriik jäi esmalt ette assüürlaste vallutusteele ning 722 e.m.a. langes Põhjariigi pealinn Samaaria. 5. Moosese ja Joosua raamatud on kokku kirjutatud pärast seda, kui babüloomlased aastal 587 e.m.a. oma kuningas Nebukadnetsar II juhtimisel lõunapoolse Juuda riigi pealinna Jeruusalemma vallutasid ja rahva eliidi Babüloni ehk Paabelisse sundasumisele saatsid. Neis iisraellaste füüsiliselt ja vaimselt rasketes oludes oli oluline näidata, et vangistatud on olnud minevikus suur ja võidukas rahvas. Ajaloolise mõõnduse huvides võib küll väita ka seda, et protsessid, mida siin kontekstis kirjeldatakse, said alguse juba sadakond aastat varem, seega veel enne vangipõlve. Ent juba siis oli aeg selline, et rahva tulevik paistis kainelt mõtlevale inimesele tume ja minevik näis sellevõrra ilusam.

Teiseks kujunes pärast “Paabeli vangipõlvest” naasmist vahepeal võimuletunud Pärsia valitseja Kyrose loal aastal 538 e.m.a. uus Iisrael välja täiesti uutel alustel. Tagasitulijad naasid Pärsia kesk võimu ametlikul toel ja pidid oma vanal kodumaal võimuohjad enda kätte haarama. Võimuhaaramise vahendiks sai naasjate rahvusliku tõupuhtuse idee. Vaid puhtad juudid võisid maitsta kõiki uue rahvusautonoomia hüvesid. Siit teravnes piiride tõmbamise vajadus ja toodi esile arusaam, et juute ümbritsevad paganarahvad on Jumala silmis roojased. Just selle idee väljenduseks rõhutatigi vanades ajaloopärimustes teatud minevikuaenlaste kohta, et Jumal ise olla käskinud need kui patused täielikult hävitada.

Selle seletuse üle järele mõelnud, võib küsida, kas asjaolu, et tekstides kirjeldatud genotsiidi tõenäoliselt polegi ajalooliselt kunagi sündinud, neid tekste siiski kuigivõrd rehabiliteerib? Säärasena on nad oma loomult veel palju küünilisemad kui *herem*’i inimohvrikäsitus. Need kaks käsitlusviisi — religioonilooline ja ideoloogiline — ei välista siiski teineteist, vaid on mõeldav, et ühel või teisel määral võisid kõik kirjeldatud protsessid tekstiloomes osalised olla.

Kokkuvõte

Jääb aga ikkagi küsimus, mida siis nende tekstidega tänapäeval ette võtta. Kõige lihtsam oleks nad arvata minevikku kirjeldavateks ajalootekstideks ja selliselt need meie aktiivsest elust “maha kanda”. Tõele au andes tuleb öelda, et väga suur osa kristlaskonnast on kristluse ajaloos just seda teinudki, kuulutades, et Uus Testament ja Jeesuse armastuseõpetus on Vana Testamendi teisendanud. Kristlaskond on selle arusaama kohaselt Vanast Testamendist üle võtnud kõik hea ning hüljanud kõik inimvaenuliku ja aegunu. Ent see pole niisama lihtne, sest ikkagi jääb kehtima arusaam, et kunagi on need tekstid olnud asjakohased, ja on olnud aegu, mil Jumal ise on tervete rahvaste hävitamist soovinud.

Teiseks ei saa me mööda faktist, et need tekstid on endiselt osa pühakirjast, mistõttu peavad religioossed inimesed nendega jätkuvalt arvestama. 20. sajandi juudi mõtlejad on lahanud seda pühakirjatekstidele

truuks jäämise probleemi holokausti¹⁸ valgel. Juudi filosoof Emil Fackenheim¹⁹ arutleb, et hävitamisele määratud “amalek” (5. Moosese 25,17–19) on piiblis kategooria, mille kaudu näidatakse, et radikaalse kurjuse mõiste ei ole lihtsalt inimõtte teoreetiline abstraktsioon, vaid see on sageli elutegelikkus, millega tuleb arvestada. Amalekid ründasid väeteid, sama tegid ka Eichmann²⁰ ja Mengele.²¹ Nõnda on need tekstid jätkuvalt aktuaalsed. Kurjuse vastu tuleb võidelda, kuid kust seda võitlust alustada. Kõige suurem judaismi eetika oht on siin igas vaenlases “amalekki” näha. Seetõttu pakuvad rabid vastukaaluks lahenduse, mis ületab vägivalla piirid: iga juut peaks kõigepealt üritama vaenlast oma sõbraks teha. Pangem tähele — see rabide lahendus eeldab, et ehkki neid terroritekste võetakse tõsiselt, ei ole nad jäänud isoleerituks. Nende sisu on korrigeeritud ja tasakaalustatud teiste tekstidega.

Nii võibki öelda, et kohasesse konteksti asetatuna võime neid tekste käsitleda omamoodi peeglina, millesse vaadata. Piibel on väga aus raamat ega ilusta inimest kuidagi. Isegi usklikkust ja vagadust võib Jumala nimel kohutavalt moonutada. See, et need tekstid on osaks just kristlaste piiblist, ei luba neid vanu asju ka kellegi teise “kaela ajada”. Kui tänapäeval on

¹⁸ Holokaust (kr *holokauteō* ‘toon põletusohvriks’) oli natsi-Saksamaal ja okupeeritud aladel aastail 1933–1945 toimunud juudivastane terror ja juutide massiline hävitamine.

¹⁹ **E. Fackenheim.** What is Judaism? An Interpretation for Present Age. New York: Macmillan, 1988. Lk 177–179.

²⁰ *SS-Obersturmbannführer* Adolf Eichmann juhtis *Reich*’i Julgeoleku Peametis juudiküsimustega tegelevat referantuuri, osales “juudiküsimuse lõpplahenduse” väljatöötamises ning oli juutide sundasumisele ja surmalaagritesse saatmise ühe organisaatorina holokausti eest otseselt vastutav. Iisraeli salateenistus leidis kohtuvõimude eest põgenema pääsenud Eichmanni 1960. aastal Argentiinast üles ja viis ta salaja Iisraeli. 1961. aastal mõistis Iisraeli kohus talle sõjakuritegude ja Iisraeli rahva vastu sooritatud kuritegude eest surmaotsuse. Kohtuotsus viidi täide 1962. aastal. Vt http://www.shoa.de/p_adolf_eichmann.html, 02.05.2005.

²¹ Dr Joseph Mengele viis Auschwitzis koonduslaagris vangistatute, sealhulgas laste ja naiste peal läbi erinevaid rassistlikult motiveeritud meditsiinilisi ja antropoloogilisi uuringuid, põhjustades oma ohvritele suuri füüsilisi ja vaimseid kannatusi ja enneaegset surma. Pärast sõja lõppu õnnestus Mengelel Lõuna-Ameerikasse põgeneda, kus ta korduvatele väljaandmisõudmistele vaatamata 1979. aastal karistust kandmata suri. Vt http://www.shoa.de/p_josef_mengele.html, 02.05.2005.

üks levinud stereotüüpe see, et moslemite püha raamat koraan õigustab “püha sõda” ja kutsub “uskmatuid” tapma ning et islam on seetõttu olemuslikult väga vägivaldne, siis tasub ainult mõelda sellele, mis on kristlaste piiblis ja mida nad ise teevad. Juudiküsimusest ja kristliku maailma suhtumisest juutidesse ei ole neis seostes vist tarvis rääkidagi.

Piibli metatasandi julgustav tõotus on see, et kord hävib vägivald iseenda relvade läbi sootuks ja Jumal toob inimkonnale uue, hirmuvaba maailma. Kuid seni, kuniks see on pelgalt lootus, peame me kõik oma eluga toime tulema maailmas, kus vägivald ei ole meie kodus mitte juhuslik kutsumata külaline, vaid tahab olla täieõiguslik pereliige.

Ain Riistan (M.Th.),

TÜ usuteaduskonna Uue Testamendi teaduse ja kreeka keele lektor

Kirjandus

- Bamberger, B. J.** Leviticus — The Torah. A Modern Commentary. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.
- Coady, C. A. J.** Violence — Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. London & New York: Routledge 2000.
- Eysenck, M. E.** Psychology. A Student's Handbook. Hove: Psychology Press, 2000.
- Fackenheim, E.** What is Judaism? An Interpretation for Present Age. New York: Macmillan, 1988.
- Giddens, A.** Sociology. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Hengel, M.** Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament. Transl. John Bowden. London: SCM Press, 1981.
- Jürma, E.** Kättemaks psalmides — Usuteaduslik Ajakiri, nr 1. Tartu: TÜ kirjastus, 2004.
- Niditch, S.** War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence. Oxford: Oxford University Press, 1993
- O'Sullivan, T., et al.** Key Concepts in Communication Studies. London & New York: Routledge, 1998
- Piibel.** Tallinn: Eesti Piibliselts, 1999.

-
- Reid, D. G.** Violence — New Dictionary of Biblical Theology. Leicester/Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000.
- Trible, Ph.** Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives. Philadelphia: Fortress 1984
- Winn, A. C.** Ain't Gonna Study War No More. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
- www.shoa.de.**, <http://www.shoa.de/p_adolf_eichmann.html>, (02.05.2005)
<http://www.shoa.de/p_josef_mengele.html>, (02.05.2005)

KRISTLASTE VALIKUD RAHUEVANGEELIUMI JA MÕÕGA VAHEL. *BELLUM-IUSTUM*-ÕPETUSE AJALOOLIS- TEOLOOGILISEST KUJUNEMISLOOST

ANDRES SAUMETS



*Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur*¹

Sissejuhatuseks

Ühelt sajanditevanuselt ja suuresti unustusehõlma vajunud mõistelt on viimastel aastatel taas tolmukord maha pühitud: see on õpetus õiglasest sõjast.² Selle mõiste veidi üllatuslik “taassünd” on saanud konkreetseid

¹ Sõda aga võetagu ette nii, et ei taotletaks midagi muud kui rahu. **M. T. Cicero**. De officiis 1, 80. Tsiteeritud: **E. Bury** (Hg.). In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen. Berlin 2000. Lk 1002.

² Kuigi õpetus õiglasest sõjast (ka: *bellum-iustum*-teooria) pidas sõjaeetika keskse teooriana vastu sajandeid, hakkas selle positsioon vankuma uusaja saabudes, kui sõda hakati nägema suveräänsete riikide poliitika legitiimse vahendina (rahvusvahelise õiguse “isad” Alberico Gentili, Hugo Grotius jt). Neid arenguid ilmestab Preisi kindrali ja sõjateoreetiku Karl von Clausewitzi kuulus sõjadefinitsioon: “Sõda ei ole midagi muud kui riigi poliitika jätkamine teistsuguste vahenditega... Sõda on poliitika instrument.” **K. von Clausewitz**. Sõjast. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus ja Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2004. Lk 11,854. Selliselt vajus “õiglase sõja teooria see osa, mis käsitles õigust sõda pidada (*ius ad bello*), pikaks ajaks unustusse. Kui sõda ei saanud enam vältida, siis tuli hoolt kanda vähemalt selle eest, et seda “mõõdukalt ja õigesti pidada”, s.t

impulse juba 1990. aastatel alanud sõjalistest konfliktidest Balkanil ja Lähis-Idas, otsustava tõuke on aga andnud pärast 2001. aasta 11. septembri terrorirünnakuid vallandunud globaalne sõda terrorismi vastu, eriti aga 2003. aasta kevadel alanud sõjaline operatsioon “Iraagi vabadus”.³ Nii need, kes tarvitusele võetud sõjalisi meetmeid heaks kiidavad, kui ka need, kes esitavad erinevaid argumente sõjalise vägivalda kasutamise vastu, kasutavad oma retoorikas “õiglase sõja” mõistet.⁴ Nüüdisaegseid sõja- või rahueetika-alaseid käsiraamatuid või temaatilisi

teatud õiguslikes piirides hoida (huviorbiiti tõusis *ius in bello*). Need arengud tipnesid humanitaarõiguslikke regulatsioone sisaldavates rahvusvahelistes konventsioonides: Haagi leppes (1907), Genfi konventsioonis (1949) ja selle lisaprotokollides (1977). 1928. aastal sõlmitud riikidevahelises Briand-Kelloggi paktis keelustati sõda rahvusliku poliitika vahendina, mis aga ei suutnud ära hoida kümne aasta pärast Euroopa südames alanud sõjategevust, mis viis Teise maailmasõja alguseni. Vaatamata 20. sajandil tehtud pingutustele rahvusvahelise sõjaõiguse vallas (nt ründesõja keelustamine), pole sõda 21. sajandi hakul siiski minetanud oma tähendust “poliitilise instrumendina”. Ühes 20. sajandi kuuekümmendatel aastatel kirjutatud rahvusvahelise õiguse õpikus oli lausa “prohvetikult” sõnastatud “õiglase sõja” teooria ja praktikaga taastagelemise vajadus: “Keskaegne õigus- ja riigiõpetus oli sobilik ja suuteline sõda raamides hoidma. Suverääanse rahvusiigi esiletõusuga on nood raamid üldiselt langenud ja viimaks antakse (suveräänsele) riigile piiramatut õigust sõja ja rahu üle. Kuid alates Esimesest maailmasõjast on taas käivitunud tagasilükkumine ning taas pingutatakse selle nimel, et *ius ad bellum* (õigus sõda pidada) saaks kindlad raamid. Tänapäeval on vägivalda piiramine ja sõja ületamine muutunud rahvusvahelise õiguse keskseks küsimuseks.” **G. Dahm.** Völkerrecht. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1962. Lk 328. Nende arengute taustal on õiglase sõja teooria *comeback* nii sõjateetika kui ka sõjaõiguses igati mõistetav — on ju selle teooria peamine eesmärk sõda ja sõjapidamist teatud tingimustel õigustada, et kaitsta ühiskonnas õigust ja tagada korda.

³ Vt **A. Riklin.** Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neualten Theorie. — H. Küng, D. Senghaas (Hg.). Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen. München/Zürich: Piper, 2003. Lk 279. [Edaspidi **Riklin 2003.**]

⁴ 2002. aasta veebruaris õigustasid 60 ameerika intellektuaali oma manifestis *What We are Fighting for* (New York, Institute for American Values) “terrori vastu peetud sõda” just õiglase sõja teooriale tuginedes. Ameerika Ühendriikides toimunud diskussiooni kohta vt: **N. Klein.** Wiederkehr des “gerechten Krieges”? Orientierung, Nr. 2. Zürich, 2003. Lk 13–16.

uurimusi sirvides hakkab silma, et sõjalise vägivallla legitiimse kasutamise eetilisel ja õiguslikul hindamisel on lähtunud eelkõige just antiik- ja keskaja kristlike teoloogide (Augustinus, Thomas Aquinost, Francisco de Suarez, Francisco de Vitoria jt) poolt välja töötatud “õiglase sõja” teooriast⁵ ja selle kahest komponendist: 1) *ius ad bellum* (õigus sõda pidada) ja 2) *ius in bello* (õiguslikud piirangud sõjas). Nii on *ius ad bellum*’i kriteeriumid⁶ rakendatavad poliitiliste otsuste tegemisel — millal on sõjapidamine õigustatud — ja *ius in bello* kriteeriumid⁷ sõjaliste otsuste tegemisel — kuidas antud olukorras sõdida ja missuguseid sõjapidamisviise rakendada.⁸ Nende sõjalise vägivallla legitimeerimise kriteeriumite puhul tuleb tähele panna seda, et iga kriteerium kujutab üht hädavajalikku tingimust, mis on vastastikmõjus teistega, ning seetõttu

⁵ Alates 20. sajandi kuuekümnendatel ja seitsmekümnendate esimesel poolel toimunud Vietnami sõjast on *bellum-iustum*-teooriaga ilmselt kõige põhjalikumalt tegeleenud Michael Walzer, kelle teos *Just and Unjust War. A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York, 1977) on kujunenud sõjaeetika valdkonnas teedrajavaks uurimuseks.

⁶ Õiglase sõja õpetuse tuuma, *ius ad bello* kontekstis on tänapäeval kasutusel viis üldtunnustatud kriteeriumi: 1) õige põhjus (*iusta/recta causa*); 2) legitiimne/kompetentne autoriteet (*legitima auctoritas/potestas; Competent/Right Authority*); 3) õige eesmärk/kavatsus (*recta intentio*); 4) viimne vahend (*ultima ratio; Last Resort*); 5) proportsionaalsus (*proportionalitas; Proportionality of Ends*). Vt näiteks **Rilkin** 2003. Lk 280–284; **M. Haspel**. Friedensethik und Humanitäre Intervention. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Lk 92–132, 144–145. [Edaspidi **Haspel** 2002.]; **K. R. Himes**. Roman Catholicism: Just-War Doctrine. — G. Palmer-Fernandez. Encyclopedia of Religion and War. London: Routledge, 2004. Lk 377–379. [Edaspidi **Himes** 2004.] Neile on lisatud veel täiendavaid kriteeriume: mõistlik eduväljavaade (*Reasonable Hope/ Probability of Success*) ja võrdlev õiglus (*Comparative Justice*).

⁷ *Ius in bello* raames on tänapäeval sõnastatud kolm peamist kriteeriumi: 1) proportsionaalsus (*Proportionality of Means*); 2) vahetegemine (*Principle of Discrimination; Noncombatant Protection/Immunity*); 3) keelatud relvad. **Haspel** 2002. Lk 133–141.145.

⁸ **D. P. Lackey**. The Ethics of War and Peace. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989. Lk 29.

peab iga kriteerium läbi tegema põhjaliku vaagimisprotsessi.⁹ Üksnes siis, kui iga kriteeriumi puhul on läbi tehtud selline põhjalik protsess, mille käigus on ilmnunud, et *kõik* kriteeriumid on ühiselt täidetud, saab lähtuda sellest, et diskussiooniobjektiks olevat sõjalise vägivalla kasutamist võib legitiimseks pidada.¹⁰

Kuidas ikkagi on jõutud teatud kindlas kontekstis ja kindlate kriteeriumite abil vägivalla rakendamise õigustamiseni? Et sellele küsimusele vastata, tuleb järgnevalt tähelepanu pöörata õiglase sõja teooria kujunemisloole. Kuna õiglase sõja teooria peamisteks väljaarendajateks ja kasutuselevõtjateks on olnud kristlikud teoloogid ja filosoofid, siis on igati põhjendatud ka see, miks ja kuidas hakati kristlikus kirikus ning teoloogias otsima vastuseid vägivalla ja sõja küsimustele ning kas õpetus õiglasest sõjast on olnud omamoodi poliitiliseks instrumendiks kiriku käes.

Vägivalla ja sõja probleemistikust vanaaja kiriku ajaloolis-teoloogilises kontekstis

1. Kristluse kolme esimese sajandi patsifistlikud tendentsid

Küsimus, missugune on kristlaste ja kristliku kiriku positsioon *vägivalla ja sõja* probleemistikus, ei tõusnud kiriku esimestel sajanditel tõsise väljakutsena päevakorda sugugi kohe, vaid pigem järk-järgult.¹¹ Esialgu

⁹ Näiteks *causa iusta* kvaliteet ja kvantiteet mängivad määravat rolli nii eesmärkide kui ka vahendite proportsionaalsuse hindamisel.

¹⁰ “On mõjuvaid põhjusi kinnitamaks, et selles olukorras tuleb täita kõiki vajalikke tingimusi. Selline nõue on kooskõlas sõja vastu suunatud eeldustega ja teeb vajalikuks õiglase sõja tingimused, et neid sõjavastaseid eeldusi ületada. Pole olemas mingit silmaga nähtavat hierarhiat nende tingimuste vahel, sest need moodustavad kokku ühtse terviku.” **W. V. O’Brien**. *The Conduct of Just and Limited War*. New York: Praeger, 1981. Lk 35.

¹¹ Vt **Himes** 2004. Lk 377. Vrd **M. Hengel**. *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Prolemtik einer “Politischen Theologie” in der Geschichte de Kirche*. Stuttgart: Calwer, 1974. Lk 31–46. [Edaspidi **Hengel** 1974.]

olid kristlased Rooma impeeriumis siiski tagakiusatud ja marginaalne grupp ning sellisena üldiselt ka riigi- ja sõjaväeteenistusest kõrvale jäetud.¹² Kuni 3. sajandini oli kristlaste sotsiaalne päritolu enamasti madal, järelikult jäi neile kättesaamatuks näiteks kõrgem ametnikukarjäär ning seetõttu ei osalenud nad veel ka märkimisväärselt riiklikus vastutuses. Sellest johtub, miks esimestest sajanditest pole meile pärandatud peaaegu üldse riigiteoreetilisi või -kriitilisi kirjutisi. Üldistavalt võib öelda, et esimeste sajandite kristlikes kogudustes eksisteerisid kõrvuti kaks vastandlikku hoiakut. Esimest neist iseloomustas riikliku võimu ja ülikonna olemasolu aktsepteerimine, kuulekus riigivõimude suhtes ning vastavalt sellele ka ilmalike valitsejate poolt hinnangu andmine sõja ja rahu valdkonnas langetatud otsustele.¹³ Samas ei nõutud kristlastelt

¹² Esimesed kirjalikud teated sõjaväeteenistuses olevatest kristlastest pärinevad 2. sajandi lõpust, kui jätta kõrvale Rooma sõjapealiku Corneliuse lugu “Apostlite tegude” raamatu 10. peatükis. On teada, et kristlikke leegionäre oli *legio XII fulminatrix*’i koosseisus, kes osalesid näiteks 173. aastal keiser Marcus Aureliuse korraldatud sõjakäigus kvaadide vastu. Tähelepanu väärib see, et nimetatud väeosa pärines Melitenest, Süüria-Armeenias piirilalt. Samas piirkonnas võttis vasallvürst Abgar IX, Edessa kuningas (179–216), vastu kristluse ning muutis selle oma valitsemispiirkonna riigireligiooniks. Abgar ei suutnud loomulikult ka kristlasena loobuda sõjaliste võimuvahendite kasutamisest. **Hengel** 1974. Lk 48.

¹³ Alates apostel Paulusest oli kristlaskond teadlik, et riiklik võim “ei kannu mõõka asjata” (Rooma 13,4). Evangelist Luukas oli võtnud märgatavalt positiivse hoiaku Rooma ohvitseride ja riigiametnike suhtes (vt “Apostlite tegude” raamatu 10. peatükk). Lojalsusele valitsejate ja inimliku korra suhtes kutsub kristlasi üles ka näiteks 1. Peetruse kiri (2,11–17). Eelkõige aga kohtame sellist positiivset hoiakut Uuest Testamendist välja jäänud 1. Clemensi kirjas (kirjutatud ca 96. a), kus on usklikele ja kogudusele toodud “usuvõitluse” eeskujuks sõjaväelise juhtimise näide (XXXVII): “Sõdigem siis nüüd, mehed vennad, kogu püsivusega tema veatutes käskudes. Mõelgem nendele (sõduritele), kes sõdivad, meie (sõja)juhtidele, kui heas korras, kui kuulekalt, kui alistunult nad teostavad, mis kästud.” **Apostlikud isad**. Tõlk. K. Kasemaa. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2002. Lk 32. Samas kirjas on ka kaunis palve kõigi eest, kes maa peal elavad, sealhulgas ka sõjameeste eest, ning muidugi valitsejate eest, kelle loomumadustest ja targast poliitilisest tahtest sõltub alamate hea käekäik: “Anna üksmeelt ja rahu meile ja kõigile, kes elavad maa peal, /.../ Valitsejatele ja juhtijatele maa peal sina, valitseja, oled andnud kuningluse võimu oma

mingit pimedat kuuletumist, vaid teadlikku, see tähendab, kriitilist ning valvsat kuulekust,¹⁴ ning kristlaste lojaalsusel riigi suhtes olid kindlad, usuliselt seatud piirid.¹⁵

Teist hoiakut aga iseloomustas apokalüptiline meelestatus (seda eriti pärast esimeste riigipoolsete tagakiusude puhkemist), mis vastandas üksteisele “jumalarahvast ning läbinisti jumalavaenuliku suurusena käsitletud selle maailma jõudusid”.¹⁶ Sellist hoiakut iseloomustas ka kriitiline ja lepitamatu suhtumine Rooma riiki ja keisrisse kui poliitilise võimu kehastusse.¹⁷

suurepärase ja kirjeldamatu tugevuse tõttu, et kui teame sinu poolt neile antud kirkust ja au, alistuksime neile, mitte kuidagi pannes vastu tahtele, — neile anna, Issand, tervist, rahu, üksmeelt, kindlust, et nad toimetaksid sinu poolt neile antud juhiametit laidetamatult. Sest sina, taevane valitseja, ajastute kuningas, annad inimesepoegadele kirkust ja au ja võimu nende üle, kes olemas maa peal. Sina, Issand, juhi nende meelt ilusat ja sinu ees meelepärast mööda, et nad, toimetades rahu ja lahkuses jumalakarlikult sinu poolt neile antud võimu, leiaksid sinu heldena.” *Ibidem*. Lk 44–45. Teise sajandi üks olulisemaid teolooge, Irenaeus Lyonist (+ ca 200) on olukordi realistlikult hinnates jõudnud tõdemuseni, et Jumal, kes on kuningate kuningas, hoiab maailmas toimuvat oma kontrolli all, et maailmas leiduvat vägivalda võib mõista Jumala kohtuna ning et Rooma riigi heade külgede seast vääriks esiletõstmist “rahu, mis maailmal on roomlaste läbi, ja me rändame kartmatult riigi teedel ja purjetame, kuhu me tahame”, teisisõnu on kristlikule misjonitegevuse laiendamisele loodud soodsad välised tingimused. Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 41.

¹⁴ **Hengel** 1974. Lk 33.

¹⁵ Keisrile kultusliku ohvri toomine, tema nimel vande andmine ja Kristuse needmine ei tulnud kristlaste seas lojaalsuse tõendamisenähtena kõne alla, sest see oleks tähendanud usust taganemist. Kristlaste seotus “kuningas” Kristusega oli siiski tugevam kui seotus riigi “kuningaga”.

¹⁶ **E. L. Grasmück**. Äusserungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirchen. (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 3). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989. Lk 1. [*Edaspidi Grasmück 1989.*]

¹⁷ Selline vaenulik suhtumine jätkas teatud mõttes juudi apokalüptika roomavaenuliku traditsiooni. Johannese ilmutuse raamatu teatud lõikude põhjal võidi Rooma riiki tõlgendada ka “antikristuse riigina” või vähemalt selle eelkäijana (nt maailmalinna Rooma kujutamine “Paabeli hoorana”, vt Ilmutuse 17. peatükk). Taastulevat Kristust on ilmutuse raamatus esitatud valgel hobusel saabuva sõjamesiana, kes hävitab

Mõlema hoiaku ühisjooneks oli aga teadlikkus sellest, et maine eksistents, see tähendab ka riik ja poliitiline võim, on ajaliselt piiratud ning ajutine, mis asetseb pealegi maailmalõpu intensiivse lähiootuse ja Kristuse peatse taastuleku kontekstis.¹⁸ Eshatoloogilised ootused ei lasknud kristlastel resigneeruda, kui konfliktis riigiga tuli neil märtrisurma minna, sest kannatusi ja surma taluti “Kristuse pärast” ning vahetult eelseisvad “lõpuajad” sisendasid lootust, et maised kannatused ja ülekohus on peagi pöördumatult möödas. Taolised ettekujutused said kristlasi siiski vaid teatud ajaks¹⁹ vabastada vajadusest võtta teadlikke seisukohti nende eetiliste probleemide suhtes, mis kerkisid vältimatult üles nende maise eksistentsiga kaasnevate sotsiaalsete ja poliitiliste nähtuste kaudu. Kas või juba seetõttu, et kristlaste arv kasvas üsna kiiresti (eriti impeeriumi idaosas²⁰) ja nad olid esialgu laiemast avalikust huvist kõrvale jäänud ning suhteliselt suletud grupp, mis püüdis ise säilitada

rikutud maailmakorra ning rajab õigluse- ja rahuriigi (vt Ilmutuse 19,15; vrd Jesaja 11,4). 2. ja 3. sajandi vahetusel Roomas elanud ja töötanud kreekakeelne kirjanik ja teoloog Hippolytos (vastupaavst Calixtus I-le) identifitseeris Rooma riigi Vanas Testamendis prohvet Taanieli raamatus (7,7jj) kirjeldatud neljanda “metsalisega”, mis on võimsam kui teised metsalised, s.t maailmariigid, kuid mis samuti hävitatakse. Poliitiline võim samastati seeläbi jumalatu “maailmaga”. Kirik ja Rooma riik, mis hakkasid mõlemad Augustuse ajal arenema, vastanduvad lepitamatult teineteisele: Kristus lõi kõigist rahvastest uue kristlaste rahva, sellal kui saatan andis roomlastele maailmavalitsuse. Vt **Hengel** 1974. Lk 40–42.

¹⁸ Vrd **T. Gerhards** (Hg.). Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche. Eine Quellensammlung. 6. Aufl. Uetersen: Internationaler Versöhnungsbund-Deutscher Zweig. — T. Nauerth (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004. Lk 73–74. [*Edaspidi Gerhards 2004.*]

¹⁹ 2. ja 3. sajandi vahetusel oli Kristuse taastuleku aktiivne lähiootus juba taandumas ning teisenemas. 3. sajandi tähtsaim kreekakeelne teoloog Origenes Aleksandriast “spiritualiseeris” lihtsakoelisi pilte saabuvast lõpust ja tõlgendas Kristuse taastulekut Kristuse vaimse ilmumisenähtuseks vagade inimeste hinges. Kristus ei tule maa peale enam ihuliselt ja välgsühvatuste valgel, vaid vaimselt. Igapäevases pühakirja lugemises astub Sõna inimese juurde ja nii teostub Issanda vaimne tagasitulek.

²⁰ 4. sajandi alguseks on pakutud kristlaste suhtarvuks impeeriumi elanike (ligikaudu 50 miljonit) seas umbes 15%, neist umbes 2/3 riigi idaosas.

oma sisemist distantsi paganliku keskkonnaga, muutusid nad ühiskonnas järjest nähtavamaks ja arvestatavamaks jõuks.²¹

Nii kerkis peagi ka küsimus, missugune on kristlastel ühest küljest suhe Rooma riigiga ja selle ilmselt imperiaalseid eesmärke järgiva poliitikaga ning teisest küljest ka sõjaväeteenistusega, mis oli tähtsaima vägivallainstrumendina selliste poliitiliste eesmärkide teenistuses. Üha aktuaalsemaks muutus sõjaväeteenistuse küsimus kristlaste jaoks ka seetõttu, et Rooma leegionites, milles teenistus oli pikka aega olnud vabatahtlik, hakati alates 2. sajandi lõpust rakendama koosseisude suurendamiseks üha rohkem sunniviisilisi värbamisi, mis puudutasid ka kristlike koguduste liikmeid. Platoonik Celsus, üks ägedamaid kristluse kritiseerijaid 2. sajandil, tegi kristlastele sõjaväeteenistusest keeldumise pärast etteheiteid, mis ehk polegi nii õigustamatud: “Kui kõik nii talitaksid..., siis ei hoiaks keisrit miski selle eest, et ta võib jääda üksi ja abituks, riik aga langeks ebaõiglaste ja metsikute barbarite kätte. Siis ei jääks teie (s.t kristlikust) religioonist ega ka tõelisest tarkusest (s.t platonistlikust filosoofiast) inimeste seas jälgegi järele.”²² Celsus tegi kristlastele riikliku pakkumise osaleda keiserliku poliitika elluviimisel ja võtta ühiskonnas endale vähemalt osaline poliitiline vastutus. Sellele tänagi aktuaalsele ja ajaloos sageli — küll mitmetes variatsioonides — esitatud argumentatsioonile vastas Origenes enda ja oma usukaaslaste

²¹ Kristlaste hulga kiirele kasvule viitab kujukalt näiteks 2. sajandi lõpus Põhja-Aafrikas Kartaagos tegutsenud jurist ja kristlik kirjanik, õhtumaise teoloogia esimene suur esindaja Tertullianus (pärast 212. a), kes riigivõimule vastupanu osutamise teemal arutledes ütleb: “Eile me ilmusime, ja juba oleme kõik, mis teie oma on, üle ujutanud, linnad ja saared, garnisonid, kogukonnad... ja sõjaväelaagrid..., palee, senati ja foorumi; teile oleme jätanud ainuüksi templid. /.../ Meil oleks võimalik olnud ka ilma relva ja ülestõusuta, lihtsalt eraldumise läbi, ainuüksi soovimatu lahkulöömisega teie vastu võidelda. Sest kui niisugune hulk rahvast nagu meie kusagil kauges maanurgas oleks end teist lahti kiskunud, oleks nii paljude kodanike kaotus teid, valitsejaid, pannud kindlasti häbist punastama... Te oleks otsinud, keda võiksite käsutada; teile oleks jäänud enam vaenlasi kui kodanikke.” Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 43.

²² Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 48.

nimel, toetudes Vana Testamendi prohvetite Jesaja ja Miika mõtetele:²³ “Me oleme tulnud, olles kuulekad Jeesuse manitsustele, et murda neid mõõku, millega me oma arvamusit kaitseme ja meie vaenlasi ründame, ja me muudame odad, mis meid varem võitluses teenisid, adranugadeks. Me ei õpi enam sõda pidama, kui meist on saanud rahu lapsed Jeesuse läbi, kes on saanud meie Juhiks kohalike juhtide asemel.”²⁴ Ometi on just kristlastesse vaenulikult suhtunud Celsuse argumentid end sajandite vältel enamiku kristlaste seas maksma pannud. Kuidas see juhtus?

Eespool põgusalt kirjeldatud muutused ajendasid kogudusi alustama mõtteprotsesse, et jõuda neis eksistentsiaalsetes küsimustes mingitele seisukohtadele, mis aga lõppesid sellega, et kristlaste osalemist sõjaväeteenistuses ning riiklikus vägivallas esialgu siiski tauniti ja koguni eitati. Kuni 4. sajandi alguseni võib kiriku ametlikku hoiakut sõnastada loosungina *Non possum militare, christianus sum!* (Ma ei saa olla sõdur, ma olen kristlane!). Taoline otsus langetati peamiselt kahel põhjusel.²⁵ Esiteks reaalse ohu pärast, et kristlasi võidakse sundida andma religioos-

²³ Vrd nägemust Jumala suurest rahuriigist Miika 4,3: “Ja tema mõistab kohut paljude rahvaste vahel ning noomib vägevaid paganaid kaugele maadeni. Siis nad taovad oma mõõgad sahkadeks ja piigid sirpideks; rahvas ei tõsta mõõka rahva vastu ja nad ei õpi enam sõdima.”

²⁴ Tsiteeritud: **Gerhards** 2004. Lk 43.

²⁵ Lisaks allpool toodud kahele peamisele sõjaväeteenistusest keeldumise põhjusele võib esile tuua veel teisi motive, näiteks seda, et varajane kirik mõistis end selle vägivallatuse ja rahu seisundi ehk Jumala rahuriigi täitumisena, mille saabumist olid prohvetlikult ette kuulutanud Jesaja ja Miika. Samuti võiks siinkohal nimetada “vägivallatuse jõudu” (*patientia*), usku “aktiivse” kannatlikkuse või vägivallatuse muutvasse jõudu, et kuri võidetakse viimaks ära hoopis armastusega. “Religioon ei tähenda seda, et tuleb end kaitsta sellega, et tapetakse, vaid hoopis nii, et surrakse, mitte agressiivsusega, vaid kannatlikkusega.” (Lactantius, tsiteeritud **D. Tessore**. *Der Heilige Krieg im Christentum und Islam*. Düsseldorf: Patmos, 2004. Lk 43. [Edaspidi **Tessore** 2004.] Veel oli kristlaste probleemiks allumine “selle maailma käskudele”, sest elu kristlasena tähendas nende jaoks elamist “võõral maal”, mille seaduste järgimine on küsitav (Filipi 3,20: “Sest meie ühiskond on taevase...”). Sõdu peeti selle “võõra maa” hüvanguks ning seetõttu on ka mõistetav, et “taevase ühiskonna kodanikud” mõistsid need maised sõjad oma südametunnistuse järgi hukka. Vt **Tessore** 2004. Lk 30.

sena mõistetud vannet keisrile, osalema paganlikes kultusetalitustes²⁶ ning selliselt konflikti sattuma ebajumalateenistuse ja kujude kummardamise keeluga. Teiseks motiiviks oli see, mida me täna võiksime nimetada “aukartuseks elu ees”.²⁷ Piibellikku tapmiskeeldu tõlgendati kohustuslikuna eranditult kõigile kristlastele ning sellest tulenevalt nähti, et kristlaseks olemine ja vägivallavahendite kasutamisega seotud sõjaväeteenistus, millega kaasneb paratamatult ka verevalamine ja tapmine, ei sobi kokku.

Kuid kristlaste arv ja koguduste mõjukus Rooma riigis kasvas ning suhted 2. ja 3. sajandi vahetusel üleriigiliseks kindlapiiriliseks kirikuorganisatsiooniks (*Catholica*) kujunenud kristliku kiriku ja riigi vahel vajasis mõlemapoolset defineerimist. Pealegi oli kristlik kirik muutunud tõsiseks konkurendiks keisri- ja riigikultusele. Muutustega kaasnenud probleeme ei saanud kristlased lahendada pelgalt kõrvaletõmbumise või ignoreerimisega. Riik reageeris kiriku mõjuvõimu kasvule seniste lokaalsete ja spontaansete tagakiusude asemel alates 3. sajandi I poolst üleriigiliste ja süstemaatiliste tagakiusude korraldamisega. Rooma keisrite

²⁶ Rooma riigis mõisteti sõjaväeteenistust, millesse roomlased ise lugupidavalt suhtusid, läbinisti religioosena, armeereligiooni iseärasuseks oli peajumalat Jupiter Optimus Maximust sümboliseeriva lahingulipu distsiplinaarne ja kultuslik austamine. Selle kohta ütleb kirikuisa Tertullianus, kes ise oli tõenäoliselt Rooma ohvitseri (tsentuuri) poeg: “Kogu Rooma sõduri teenistus seisneb lahingulipu austamises, selle ees loeb ta vande, seda kantakse kogu armee ees, see on kõikide jumalate lahingulipp.” Tsiteeritud: **R. Freudenberger**. Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche. In: Theologische Beiträge, Nr. 6. Wuppertal: R. Brockhaus, 1984. Lk 273. [*Edaspidi Freudenberger 1984.*] 2. ja 3. sajandi vahetusel oli kogudustes sõjaväeteemal esile kerkinud kaks peamist küsimust: kas kristlane tohib minna sõjaväeteenistusse ja kas sõjaväelane tohib pöörduda kristlusse. Tertullianus oli sunnitud neile küsimustele vastuseid otsima. Ta eitas mõlemat: “Jumalik ja inimlik lipuvanne (= *sacramentum*), Kristuse märk ja kuradi märk, valguse leer ja pimeduse leer ei sobi kokku. Inimene ei saa olla mõlema — Jumala ja keisri poolt korruga valgustatud.” *Ibidem*. Lk 274.

²⁷ Nii Vanas kui ka Uues Testamendis võib leida verevalamise keeldu ja elu ees aukartuse tundmist (veri kui elu “asupaik”) kultusliku ja kõlbelise käsuna (nt keeld süüa ebajumalate ohvriliha ja verd). Varakristlikud teoloogid on seda motiivi kasutanud tõestamiseks, et kristlasel on keelatud asjaoludest hoolimata teist inimest tappa, sest inimene on puutumatu elusolend. Vt **Gerhards** 2004. Lk 66.

seas võis üha sagedamini kohata “sõdurkeisrid”, kes rajasid absolutistlikult teed ka tsentraalselt valitsetud haldusriigile. Kirik oli niisugustel riigi arengutel teel ees ja kristlaste tagakiusamisest sai kiriku kui institutsiooni tagakiusamine. Kui keisrivõim militariseerus üha rohkem, siis ei saanud kirikus toimuda vastupidine areng. Esmalt hakkas välja kujunema “*miles/militia Christi*” motiiv: kristlase kui “Kristuse sõjamehe” elu, mida mõisteti *sõjateenistuse*na *Kristusele*. Seda vastandati ilmalikule sõjateenistusele (*militia saeculi*), kusjuures meelsasti kasutati militaarterminoloogiat, et kirjeldada kristlaste alternatiivseid, vägivaltatuid “relvi”.²⁸ “Kristuse sõjamehe” motiivi kohtab paljude varakristlike autorite tekstides. Lühidalt: ristimisega astub ristitud isik Kristuse sõjaväkke ja võtab enda kanda rahuteenistuse ülesanded, mida ta täidab vägivaltatutes ja ja palves.²⁹ Selline “sõjateenistus” võib sisaldada ka näiteks palvet Rooma riigi poliitiliste valitsejate eest (palvetamine kui “vagaduse sõjaleer”) või koguni palvet keisri võidukate vägede eest,³⁰ kes õiglaselt võitlevad, et impeeriumi alamad, sh kristlased, võiksid rahus elada.³¹ See

²⁸ Niisugust terminoloogiat said tollased kristlased kasutada ilma suurema ohuta, et neid oleks valisti mõistetud, sest nende patsifistlikud põhimõtted olid üldiselt teada.

²⁹ Celsuse üleskutsele, et kristlased peaksid “keisrit kogu oma jõust aitama, tema õiglaste ettevõtmiste juures kaasa lööma, tema eest võitlema ja koos temaga, kui see vajalik on, ka sõduriteenistust pidama”, vastas Origenes niisuguse argumendiga, et kristlased osutavad keisrile oma palvete kaudu “jumalikku teenistust”, mis olevat mõjusam kui võitlus relvade abil: “Me ei teeni kui sõdurid, ka mitte siis, kui keiser seda nõuab, me võitleme aga tema eest sellega, et me omaenese vagaduse sõjaleeri üles paneme palvete läbi Jumala poole.” Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 49.

³⁰ Isegi patsifistlikult meelestatud Tertullianus rõhutab, et kristlased “palvetavad tungivalt ja pidevalt kõigi keisrite pika elu eest, ohustamata riigi eest..., vaprate vägede eest.” Tsiteeritud: *Ibidem*. Lk 49.

³¹ Origenes mõistis, et impeeriumi rahu ja sisemist korda saab sellises patu ja ülekohtu poolt valitsetud maailmas säilitada üksnes riikliku meelevalda abil. Sellega aga, et kristlased palvetavad keisri võidu pärast vaenlaste vastu, õigustavad nad seda võitlust: “Nad palvetavad nende eest, kes õiglaselt võitlevad, ja õiglaste valitsejate eest.” Vaatamata relvateenistusest loobumisele suutis Origenes edasi arendada poliitilis-õndsusloolisi mõtteid kiriku ja riigi positiivsest seosest ning siduda see tõlgendusega, et *Pax Augusta* (s.t rahu, mille tõid relvajõud maale keisrid) on olnud evangeeliumi läbimurde ettevalmistaja: “(Jeesuse) päevil puhkes õiglus ja rahu täius hakkas tema

aga kätkes endas probleemi siis, kui ei saanud enam täielikult kindel olla, et need eesmärgid, mida Rooma riik oma sõdades vägivaldselt taotles, olid õiglased või vähemalt osaliselt õigustatud. Ent isegi selline rollijaotus — kristlaste asi on keiserlike leegionide võidu eest palvetada, mitte ise mõõka haarata, teisisõnu sõja *vaimulik* toetamine, käsi “verega” määrimata³² — ei saanud üha arvestatavamaks jõuks kujunevas suurkiriklikus praktikas kaua püsima jääda.

3. sajandi algul esindas Tertullianus veel seisukohta, et kristlane ei tohiks mingil juhul sõduriks hakata. Ta on küll valmis aktsepteerima kristlaseks saanud sõduri soovi jätkata oma teenistust seni, kuni tal õnnestub vältida olukordi, mis teda kui kristlast kompromiteerivad, eriti just ebajumalateenistust, näiteks kultuslikult mõistetud vande andmist, ning osalemist tapmises, isegi kui selleks on antud käsk. Rooma presbüteri Hippolytose kogudusekorra järgi pidi ristitud sõdur kohustuma selleks, et ta ei hukka kedagi (ka käsu peale!) ega anna sõjaväelist vannet. Katehumeen (ristimiskandidaat) või ristitud koguduseliige, kes aga

sünnist saati teostuma. Jumal valmistas ette rahvaid oma õpetusele ja allutas nad roomlaste keisrile ning takistas seeläbi, et rahvad paljude riikide olemasolu tõttu jääksid üksteisest isoleerituks, ning seetõttu oli apostlitel Jeesuse ülesande “Minge siis ja tehke minu jüngriteks kõik rahvad maa peal...” täitmine raskeks osutunud... Arvukate rahvaste olemasolu oleks olnud takistuseks Jeesuse õpetuse levikule kogu maailmas... eriti just kõigile inimestele avaldatud sunduse pärast sõdu pidada ning oma kodupaikade eest võidelda. Kuidas oleks see (Kristuse) rahuõpetus, mis ei lubanud ju vaenlastele kätte maksta, võinud võidule pääseda, kui maailma olukord poleks Jeesuse sellesse maailma tuleku hetkeks muutunud rahulikuks seisundiks?” *Ibidem*. Lk 49–50. Hermann Doerries teeb õigustatud märkuse: “See on enam kui panus ‘Rooma rahu’ heaks; see on sõja vaimulik toetamine... Keisri salajane, aga võitlusvõimeline abiüksus õiglasest sõjas.” **H. Doerries**. Konstantin der Große. Stuttgart: W.Kohlhammer, 1958. Lk 83. [Edaspidi *Doerries 1958*.] Vrd ka **Tessore** 2004. Lk 31.

³² Origenes nõudis kristlastele kui tõelistele Jumala preestritele samasuguseid õigusi nagu oli paganlikel preestritel, kes sõjalises võitluses samuti otseselt kaasa ei löönud: “Ka teie ebajumalapreestrid ja templivahid... hoiavad oma käed ohvri pärast määrimata... Sõjaaegadel ei kutsu te neid armeeteenistusse. Kui see (teguviis) teile mõistlik näib, siis palju enam kehtib see ju kristlaste kohta, kes Jumala preestrite ja teenritena oma käed puhtana hoiavad ja võitlevad oma palvete abil Jumala poole...” Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 49–50. Vt ka **Tessore** 2004. Lk 30–31.

vabatahtlikult sõjaväeteenistusse läks, heideti koguduse osadusest välja, sest seda ametit peeti Jumala poolt põlatud ametiks.³³

2. Teel paradigmuuutuse suunas: "Constantinuse pööre" ja kristliku impeeriumi sünd

Viimane suur üleriigiline kristlaste tagakius keiser Diocletianuse ajal (303–313) oli ühtlasi viimane suur jõuproov Rooma riigi antiikse religiooni ja kristliku kiriku vahel. Kirikuloolane Adolf von Harnack on selle võitluse kohta tabavalt öelnud: "Viimane suur võitlus, mis tõi kaasa maailmaajaloolise murrangu, tõi ühtlasi kaasa ka küsimuse, kas sõjavägi jääb truuks oma usulistele traditsioonidele või peab kristlust sallides neist loobuma."³⁴ Tollased olulisemad kristlikud ajalookirjutajad — Palestiina Caesarea piiskop Eusebius Caesareast ja kirjanik ning keiserlik õpetaja Lactantius —, kes sellest võimuvõitlusest kirjutavad, väidavad, et murrang toimus siis, kui keiser Constantinus otsustas võtta kristliku jumala oma sõjaväe kaitsejumalaks lahingus Mulviuse silla juures 27.–28. oktoobril 312.³⁵ Nii võib Harnack õigusega kinnitada: "Maailma-

³³ Vt **Freudenberger** 1984. Lk 278. Taunivalt või eitavalt suhtuti ka mitmetesse teistes ametitesse, nagu gladiaatori, astroloogi, kultuslike esemetega kaubitseja, voorimehe, prostituudi või näitleja ametisse.

³⁴ **A. Harnack**. *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905. Lk 82. [*Edaspidi Harnack 1905.*]

³⁵ Rooma lähistel Mulviuse silla juures toimunud lahingus võitis Constantinus oma konkurenti Maxentiust ning saavutas selle võiduga tunnustuse riigi lääneosas. Võit Mulviuse silla lahingus polnud üksnes otsustav poliitiline sündmus, vaid ka otsene kirikulooline daatum. Huvitav on aga see, et poliitilistele sündmustele sai osaks ajalootoloogiline, unenäole või nägemusele toetuv interpretatsioon. Nii Eusebius (*Vita Constantini* V, 28jj, vt http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914_2939598) kui ka Lactantius (*De Mortibus Persecutorum* 44, vt http://www.ccel.org/fathers2/ANF-07/anf07-15.htm#P4125_1656611) jutustavad, et keiser olla enne lahingut "Kristust kui liidukaaslast" appi hüüdnud ja näinud unes Kristust, kes soovitas tal varustada sõdurite kilbid ja lahingulipu (*vexillum*) Kristuse monogrammiga (*chrismon*) X ja P. Kristlik apologetika ei väsi rõhutamast keisrile

ajalooline muutus paganlusest kristlusele toimus kõigepealt armees. Just seal sai alguse avalik kristliku religiooni tunnustamine.³⁶ Niisiis tuli sellest pikaajalisest võitlusest võitjana välja kirik, kui 313. aastal Milanos väljaantud keiserlik tolerantsusedikt olukorra riigis kristlaste kasuks pööras. See tähendas kõigile kristlastele, sh ka riigiametnikele ja ohvitseridele “põranda alt” väljatulekut ning võimalust oma usku avalikult tunnustada. Epohhiloov “Constantinuse pööre”³⁷ päästis kristlased lõplikult diskrimineeritud ja tagakiusatud vähemuse staatusest ning keisril õnnestus kristlasi nende osavõtmatust lojaalsusest välja kiskuda ja riigile lähendada, asetades nende õlgadele tegeliku poliitilise vastutuse.³⁸ Kirikus hakkas valitsema suhtumine, mille kohaselt kristlased pidid

väidetavalt öeldud kuulsaid sõnu “*In hoc signo vinces!*” (selle märgi all sa võidad), eesesisvat võitu olevat ette kuulutanud ka taevasse ilmunud hiilgav rist. Ilmselt on tegu kahe erineva unenäo töötusega. Võimalik, et Constantinus nägi juba Gallias taolist visiooni, mis teda kristluse poole kallutas ja mis Rooma all kriisiolukorras kinnitust leidis. Siiski ei maksa seda seika Constantinuse “kristlikkuse” hindamisel üle tähtsustada. Jumaliku toetuse otsimisega enne lahingut järgis keiser üldtuntud antiikset sõjatradsitsiooni. Uus oli aga see, et ta lahingus kristlaste Jumalat appi kutsus ja et see oli Constantinuse isiklik otsus. Kuna kristlikud allikad on selle sündmuse edastamisel “erapoolikud” ja ilmselt kõigest ei jutusta, ei saa väita, et Constantinus “pöördus”, s.t sai kristlaseks just selles lahingus. Kuigi Maxentius otsis tuge paganlik-konservatiivsetelt ringkondadelt, saab kindlalt väita, et tegu polnud ususõjaga: Maxentiuse armees oli üsna palju kristlasi, sellal kui Constantinuse armee koosnes peamiselt paganlikest gallialastest. Samuti ei saa väita, et see oli usu võit uskmatus üle. Meil on nimelt tegu ajastuga, kus kedagi ei saanud nimetada uskmatuks, aga kus usk omandas kindlad välised vormid — ka kristaste juures — ning tõi kaasa käitumisiisid, mida on loogiliselt raske usuga siduda.

³⁶ **Harnack 1905.** Lk 86j.

³⁷ “Constantinuse pöördeks” nimetatakse seda ajavahemikku Constantinus Suurest Theodosius I-ni, mille käigus sai kristlusest esmalt sallitud religioon, seejärel riigiusund. Nimetatud ajavahemik hõlmab aastaid 305-380 pKr.

³⁸ “Kuna riigi eesotsas ei seisnud enam tagakiusaja ning keiser kutsus kristlasi üles kaasvastutamisele — kas tohtis siis sellest keelduda? Vanadest vastustest igatahes enam ei piisanud. Teisest küljest ei tohtinud lahti öelda nende vastuste kristlikust sisust. Nii oli ülesanne raske ja siin pole midagi imestada, kui uued vastused seda peegeldavad.” **Doerries 1958.** Lk 84.

osalema riiklikus vastutuses selleks, et nad oma usuelu saaksid harrastada riigi kaitse all.³⁹ Uue vastutuskooma kandmist said kristlased proovida nii ametnikkonna hulgas kui ka ohvitseridena Rooma sõjaväes. Uue, “Constantinuse ajastu” esimene suur õhtumaine sinod, mis kogunes keisri käsul 314. aastal Arles’is, kuulutas “vanas vaimus”, et näiteks voorimehed ja näitlejad ei saa ka edaspidi olla kristliku kiriku liikmed, kui nad oma ametist ei loobu, aga sätestas samas üllatuslikult, et need, kes *rahuajal* armeest deserteeruvad, tuleb karistuseks kiriku osadusest välja heita.⁴⁰ Nii oli keisri armee legitimeeritud ka kiriklikult. 4. sajandi erinevad sinodid arendasid asja edasi, näiteks Nikaia kontsiili (325) 12. kaanon nägi sõjaväeteenistuses juba midagi ihaldusväärset. Umbes sada aastat hiljem (416) sätestas keiser Theodosius II korraldus seda, et mittekristlaste jaoks peaks puuduma ligipääs mitte ainult kõrgemasse valitsus- ja haldusteenisusse, vaid ka sõjaväeteenistusse!⁴¹ Kiiresti riigikiriku staatuse suunas arenev kristlik kirik summutas peagi ka niisuguste varakristlike märtrite austamise, kes olid oma elu kaotanud sõduriametiga konflikti sattudes. Nad vahetati välja märtrite vastu, kes surid armeeteenistust kritiseerimata sõduritena usu eest. See tähendab, et kristlaste endi jaoks üllatav võit koos olukorra radikaalse muutusega tõi endaga kaasa ka täiesti uued ülesanded ning probleemid, mille lahendamiseks polnud kirik veel küps.

Veel ei saanud uusi arenguid samastada seni kristlastele siduvalt kehtinud tapmiskeeluga: kes sõjas osalemisest tapmiskeelule viidates

³⁹ *Pax Augusta*, mis oli vahepeal muutunud *Pax Christiana*’ks, ning jumalik ja maine monarhia ühinesid harmooniliselt uueks impeeriumiideoloogiaks, mis andis riigile ja selle valitsejale mõjuvama metafüüsilise baasi, kui seda Rooma riigil paganlikul ajal üldse kunagi oli olnud. Et üks Jumal, üks riik ja üks valitseja siis ka ühe usu ja ühe kiriku suunas läbi murdsid, on selle uue “kristlikustatud” valitsusideoloogia põhjal igati mõistetav. See, et kristlased ise olid kord riigilt tolerantset suhtumist oodanud, ununes paraku kiiresti. Juba 4. sajandi lõpul anti kristlust riigireligioonina tunnistavas riigis välja esimesed riiklikud seadused, mis olid suunatud paganluse, juutluse ja hereesia ehk kiriku ametlikust õpetusest kõrvalekalduvate õpetuste vastu. Vrd **Hengel** 1974. Lk 53–54.

⁴⁰ **Gerhards** 1994. Lk 45–46. Vt ka **Freudenberger** 1984. Lk 283.

⁴¹ Vt **Gerhards** 1994. Lk 46.

keeldus, seda kiriku osadusest välja ei heidetud.⁴² Küll aga tuleb uutesse oludesse sobitumise paradoksaalne olukord esile 4. sajandil Aleksandrias tegutsenud “ortodoksia isa” Athanasiuse sõnades: “Pole lubatud mõrvata, kuid sõjas vaenlasi hävitada on legitiimne ja kiiduväärne, nii et seesama tegevus on keelatud, kui seda nähakse ühest kindlast vaatenurgast ja kui seda tehakse vales kohas, sellal kui see on normaalne ja lubatud, kui seda teisest vaatenurgast nähakse ja kui seda tehakse õigel ajal.”⁴³ Uus positsioonimääratlus väljendab muutust olukorras, milles institutsiooniliselt üha tugevnev kirik asus: pärast riikliku diskrimineerimise lõppu mõisteti end samuti “Rooma korra kaitsjatena”, mis avaldus eelkõige *Pax Romana* kujul. See ei olnud aga definitsiooni kohaselt rahu, mida oleks kehtestatud ilma vägivallata,⁴⁴ vaid see rahu rajanes ennekõike sõjalistel vahenditel⁴⁵, mille abil Rooma keskvdõim end maksma pani. Niisiis oli sõda roomlastele vajalik, kohati koguni kohustuslik instrument poliitika tegemiseks ning riigi ja valitsuse püsimise kindlustamiseks.⁴⁶ Rahu sõltus roomlaste jaoks eelkõige praktilisest võidust ning Rooma sõjaeksperti Vegetiuse sõnastatud põhimõte *Si vis pacem, para bellum*⁴⁷ on rooma-

⁴² **T. Hoppe.** Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums. — **A. T. Houry et al.** Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Freiburg: Herder, 2003. Lk 28. [Edaspidi **Hoppe** 2003.]

⁴³ Tsiteeritud: **G. J. Heering.** Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg. Gotha: Leopold Klotz, 1930. — T. Nauwerth (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004. Lk 2107. Vt ka Tessore 2004. Lk 34.

⁴⁴ “Rooma *Pax*’i ei kujutatud küllusesarvega nagu kreeka *Eirene*’t (rahu), vaid võitja loorberipärjaga ning piigi, oda ja kilbiga, jalg võidetud vaenlase seljal. *Mars pacifer* ja *Pax victoria* — rahutoov sõda ja võidukas rahu — vahetavad teineteise välja.” **W. Huber, H. R. Reuter.** Friedensethik. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990. Lk 33.

⁴⁵ Roomlaste arusaama kohaselt tähendas rahu vastase sõjalist võitmist ja alistamist. Vastavalt sellele arusaamale kandis roomlaste rahujumalanna *Pax*, kelle auks oli Roomas püstitatud Rahualtar, ka sõjaväelisi atribuute.

⁴⁶ Vt **F. Kernic.** Krieg, Gesellschaft und Militär. Eine kultur- und ideengeschichtliche Spurensuche. Baden-Baden: Nomos, 2001. Lk 100–101. [Edaspidi **Kernic** 2001.]

⁴⁷ Kui tahad rahu, valmistu sõjaks (*De rei militari* 3, *prologus* 8). Tsiteeritud: **Bury, E.** (Hg.). In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen. Berlin: Directmedia, 2000. Lk 10539.

likku riigimõtlemisse algusest saati sisse kirjutatud. “Rooma kord” ja impeerium, mille laialiveninud piire üha rohkem väljastpoolt ohustati (suure rahvasterände algus ja “barbarite” pealetung, naabruses asuv sõjakas Pärsia), oli ju tekkinud vallutussõdade tulemusena, mida kristlikud ajalookirjutajad, näiteks Lactantius, olid selge sõnaga kritiseerinud vägivalda ebaõiglase kasutamisenä. “Rooma kord ja rahu” olid paganlik-imperiaalse kontseptsiooni tulemus ning kristlaste osalemine selle kehtestamisel ja tagamisel oli paganliku võimupoliitika jätkumine impeeriumis, mis oli muutumas “kristlikuks”. Kristlased seisid ootamatult tõsise eetilise dilemma ees. Ühelt poolt nõudis selget vastust individuaalne moraalne küsimus, kas kristlasel on lubatud osaleda surmatoova vägivalda rakendamises, teisisõnu: kas tal on õigus keelduda kodanikukohustuse täitmisest, kui teda saadetakse võitlema barbarite või koguni ketserite vastu. Teiselt poolt aga tõstus poliitilise eetika põhimõtteline küsimus: missugustel tingimustel saab kirik kui seaduslik institutsioon heaks kiita seda vägivalda, mida rakendab riik, mis ei vaena ega ignoreeri enam kristlikku kirikut, vaid loob kirikule hoopis õigusliku ruumi, milles kirik saab oma kirikliku elu põhimõtteliselt takistamata teostada ja arendada. Muutunud religioonipoliitiline olukord ei võimaldanud kristlastel enam riigist distantseeruda ja taanduda ühiskonnavõõraste patsifismi ning nõudis ka seniste eetiliste kontseptsioonide ümbertõlgendamist või koguni muutmist.

Evangeeliumi nõuanne “Armastage oma vaenlasi, tehke head neile, kes teid vihkavad” (Luuka 6,27) ei saanud ilmselgelt olla riikliku autoriteedi jaoks avaliku käitumise reeglilik, kui riiki väljastpoolt rünnati ja vägivaldaga kodanike julgeolekut ohustati. Kas kristlane tohtis siis vägivaldale samaga vastata või pidi ta ka avalikes suhetes järgima lauset: “Kes sind lööb põse pihta, sellele paku ka teine.” (Luuka 6,29)? Kristlik ligimesearmastus, mis tähendas ka oma vaenlase armastamist, näis inimestevahelistes suhetes kristlastelt nõudvat vägivallatust. Kuid kas teised inimlikud väärtused nagu enesealalhoid, õiguspärase omandi säilitamine ja nõrkade kaitsmine olid allutatud vägivallatuse põhimõttele? Kui aktsepteerida tõsiasja, et on vaenlasi, kes ohustavad isiklikku ja ühiskondlikku eksistentsi, siis kuidas peab kristlik rahvas ja kristlik valitseja rahuga ümber käima? Kas evangeeliumis sisalduv ideaal on

elluviidav riikidevahelistes suhetes ka siis, kui ühel poolel seisab kristlik ja teisel poolel “paganlik” riik?

Selline on lühidalt kontekst, milles eelkõige 4. sajandi ladina kirikusad Ambrosius ja Augustinus arendasid välja oma eetilisi seisukohti rahu, sõja ja vägivalda kasutamise teemadel, toetudes sealjuures märksa vanemate autoriteetide, näiteks kirjaniku ja poliitiku Marcus Tullius Cicero ning stoikute õigus- ja riigifilosoofilistele seisukohtadele. Ametnikeaadli seast pärit Milano mõjuvõimas piiskop Ambrosius kuulutas, et riik võib antiiksetest põhimõtetest kinni pidades — näiteks üldist heaolu ja isamaa kaitset arvestades — õigustada sõda, sellal kui kiriku ülesandeks on valvata “õige südamemeelsuse” üle, mis hoiab kristlast oma kodanikuhustuste täitmisel Jumala ees puhtana.⁴⁸ Riiklikul tasandil ei saa poliitika olla vägivallatu, sest Ambrosiuse veendumuse kohaselt on vaja ülekohtule ja ebaõiglusele õigusega vastu astuda, mis võib tähendada ka sõjalise vägivalda kasutamist, ning võidelda vapralt (Rooma) õiguse kehtestamise nimel: “Vaprus, mida sõjas kaitseb maad barbarite eest ja riigisisest nõrku, on igati õiglane.”⁴⁹

Juba 4. sajandil võib selgelt näha, et selle valdkonna hellenistliku imperiaalse, filosoofilise ja juriidilise mõtlemise elemendid “tuuakse sisse” kristlikku mõttemaailma, mis omakorda annab otsustava tõuke klassikalise kristliku “õiglase sõja” õpetuse väljatöötamisel, mis legitimeeriks vägivalda ja sõjapidamist. Patsifistliku vägivalduse vana traditsioon siiski ei katkenud, see elas edasi näiteks munklikus *imitatio Christi*’s (Kristuse järgimises), kus kristlane, kes valis sellise eluviisi, jäi kõrvale ka maisest sõjaväeteenistusest. Ometi ei muutunud niisugune sõjaväeteenistusest hoidumine normiks mitte igale ristitule, vaid üksnes pühendunute väikesele grupile (eelkõige askeedid ja mungad, teatud määral ka vaimulikud). Kusagile ei kadunud ka teoloogilised kahtlused, kas kristlasel ikka on luba vägivalda kasutada ja kas kirik ikka tohiks

⁴⁸ **Ambrose.** Select Works and Letters. Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 10. Second Series. Ed. by Ph. Schaff and H. Wace. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995. Lk 450jj.

⁴⁹ Tsiteeritud: **H. Hoffmann.** Die Kirche und der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt. Berlin/Leipzig, 1933. — T. Nauerth (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004. Lk 2765.

sõjalise vägivalla kasutamist kuidagi legitimeerida, kuid need mõtted jäid järgmiste sajandite jooksul otsustavalt tagaplaanile. Olulist rolli mängis seejuures tõsiasi, et institutsionaalsel kirikul, mis alates 380. aastast nautis keiserlikule ediktile tuginedes riigikiriku monopoolset staatust, avanes korduvalt võimalusi kasutada riiklikku võimu, sealhulgas ka sõjalist, oma mõjuvõimu suurendamiseks veel paganlike mõjudega ühiskonnas ning omaenese siseasjade korraldamiseks, teatud juhtudel koguni “Kristuse vaenlaste” vastu võitlemiseks.⁵⁰

Keskaja kristlik-teoloogilises mõtlemises domineerib “võitluse printsiip”, antagonism hea ja kurja vahel. Nii poliitika kui “militaaria” asetsevad *teoloogia* valguses, tuginevad seega teistsugusele alusele, mis asetab kõik inimestevahelised ja sotsiaalpoliitilised sidemed jumaliku loomiskorra raamidesse.⁵¹ Sellest ei lähtu mitte ainult “õiglase sõja” ja “Kristuse sõjamehe” ideed, mis asetasisid kõik sõjaväega seonduva Jumala teenistusse ning muutsid “militaaria” omamoodi “teoloogia teenijatüdrukaks”

⁵⁰ 28. veebruaril 380 andis keiser Theodosius I välja keiserliku edikti *Cunctos populos* (kõikidele rahvastele), mis nõudis ühtset kristlikku usutunnistust. Selle ediktiga muutus *riigikirik* täielikult *riigiseaduslikuks tegelikkuseks*. Keiserlik seadus ei vajanud religioosse ühtsuse loomiseks piiskoplikku või sinodaalset kaasabi või sanktsioone. Rooma riigi rahva kuulutas keiser *kirikurahvaks*. Keiserlikus ediktis on öeldud: “Kõik rahvad, kelle üle me teostame oma leebet ja armulikku valitsust, peavad meie tahte kohaselt omaks võtma religiooni, mida on jutlustanud jumalik apostel Peetrus roomlastele... Me peame sellega silmas, et me võtame usus omaks apostliku jutluse ja evangeelse õpetuse Isa ja Poja ja Püha Vaimu jumalikkusest ühessamas majesteetsuses ning armulises kolmainsuses. Kes seda seadust järgib, see peab kandma katoliikliku kristlase nime, teised aga, keda me kuulutama pead kaotanuks ning segaseks, peavad kandma ketserliku õpetuse teotust. Nende koosolekumajasid ei tohi nimetada kirikuteks, nad ise aga alluvad jumalikule karistusele, kuid ka sellele, mida meie otsustame Jumala tahet mööda välja kuulutada.” Sellest riigiseadusliku jõuga ediktist tulenevad vältimatud järeldused, mis uuendavad seadusega paganlike tavade keelustamist ja ketserluse täpsemat määratlemist, mis puudutas paganate kõrval ka *Catholica*-siseseid õpetuslikke suundi. Tsiteeritud: **M. Jacobs**. Die Reichskirche und ihre Dogmen. (= Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. Lk 48. [Edaspidi **Jacobs** 1987.] Vt ka **Hoppe** 2003. Lk 29; Tessoro 2004. Lk 35-36.

⁵¹ Vt **Kernic** 2001. Lk 102.

(*ancilla theologiae*), vaid ka mõte organiseeritud ja institutsionaliseeritud vägivallakasutusest kui teatud õiguslike nõudmiste läbisurumise õigusabinõust. Vägivalla ja sõja positsiooni teoloogilis-eetilis määratlemises jõudis kätte uue paradigma, “õiglase sõja” teooria aeg.

Sõda ja sõjalise vägivalla kasutamist õigustava õpetuse vajadusest kristlikuks muutunud impeeriumis ja Augustinuse mõtlemise kontekstis

1. Sõjast ja sõdimisest Augustinuse ajaloofilosoofilises mõtlemises

Filosoofilis-teoloogilises plaanis tähistab üleminekut antiigist keskaega eelkõige Aurelius Augustinus,⁵² kelle mõtlemisega allutatakse õhtumaa kristlikule teoloogiale. See tõrjub antiikajal laialt levinud filosoofilised mõtisklused parima riigivormi või sobivaima põhiseaduse teemadel vähemalt kuni 13. sajandini selgelt tagaplaanile. Augustinuse eluajal purunes vana müüt Roomast kui Igavesest Linnast. Pärast seda, kui läänegoodid kuningas Alarichi juhtimisel linna 410. aastal vallutasid ja rüüstasid, polnud roomlaste maailm enam endine ning tollal veel mõju-

⁵² Aurelius Augustinus (354–430), suurim ladina kirikuisa ning üks tähtsamaid kristlikke filosoofe, õppis Kartaagos retoorikat, tegutses reetorina ka Roomas ning keiserliku õukonna juures Milanos, kus ta õppis tundma Ambrosiust. Pärast liikumist manilaste ja uusplatoonikute ringkondades pöördus ta 386. aastal kristlusse, tõmbudes seejärel avalikust elust tagasi ning elades mitu aastat mungaelu kodulinnas Thagastes. Alates 396. aastast oli ta väikese sadamalinna Hippo Regiuse piiskop, töötades sellel kohal kuni surmani. Piiskopina oli ta silmapaistev võitleja erinevate hereetiliste mõttevoolude vastu. Tema kaks peamist teost on autobiograafiline “Pihtimused” (*Confessiones*, ca 400. aasta paiku) ja ajaloofilosoofiline “Jumalariigist” (*De civitate Dei*, valmis ajavahemikus 413–427). Augustinus tõstis 5. sajandi algul ägedat kriitikat antiikse tsüklilise aja- ja ajalookäsitluse vastu, kuna see tõukas tema arvates üldisesse lootusetusse. Ta oli ühtlasi esimene teoloogiline mõtleja, kes uut poliitilist ja religioosset olukorda arvesse võttes mõtles põhjalikult läbi riigi ja kiriku suhted, sealhulgas ka riiklike võimuvahendite ja sõjalise vägivalla kasutamise. See nn “poliitiline augustinism” on kogu keskaja vältel otsustavalt kujundanud kiriku ja riigi kristlikku enesemõistmist.

kates paganlikes ringkondades tõstatus täie tõsidusega küsimus, kas katastroofi võiks tõlgendada vanade jumalate karistuseks uue religiooni omaksvõtu eest. Augustinuse monumentaalne ajaloofilosoofiline teos “*De civitate Dei*”⁵³ oli ajendatud vastuste otsimisest ajaloo mõttele ning ajaloos kulgeva sündmustiku ühtsele eesmärgile. Kristlusel oli selles olukorras välja pakkuda uus “õndsustee”: jumalik kaitselmus või ettehoole juhib inimsaatusi (*gubernatio divinae providentiae*) ja ajalugu esitatakse kristliku õndsuse perspektiivis. Niisugune pöördumine teoloogia poole tõi ühtlasi kaasa ka surmajärgse elu senisest märksa tugevama rõhutamise, äratades sellega inimestes uusi lootusi ka sotsiaalpoliitilises mõttes.⁵⁴

Jumala poolt loodud maailm ja aeg ei saa olla midagi iseseisvat, vaid maailmas toimivad põhjused saavad parimal juhul olla vaid teisejärgulised, mis oma jõu ammutavad jumalikust kausaalsusest. See on Augustinuse jaoks otsustava tähtsusega ka sõja mõistmise ning sõjalise vägivalla legitimeerimise küsimuses. Ta seostab kõike, mis on “ilmalik” — ka kõik selle, mis on seotud poliitika ja militaariaga —, viimsete asjadega. Ehk teisisõnu, kõik on viimaks seotud Jumalaga. Nii paigutab ta ka sõja ja rahu probleemistiku jumaliku maailmaplaani tervikkontseptsiooni.⁵⁵

Augustinuse tekste lugedes hakkab silma, et ta tunneb väga hästi sõjaga seonduvat inimlikku viletsust ja häda. Ta viitab korduvalt⁵⁶ sellele, missuguste “tapatalgute ja verevalamistega” on Rooma riik rajatud, kirjeldades näiteks Puunia sõdadega kaasnenud purustusi.⁵⁷ Sõjalise vägivalla

⁵³ Inglisekeelset versiooni “Jumalariigist” võib lugeda elektroonilisest täistekstikogust **The Early Church Fathers**. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. II., St. Aurelius Augustin. The City of God [Edaspidi DCD]: <http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/TOC.htm#TopOfPage> (DCD sisukord), 22.05.2005.

⁵⁴ Vt **Kernic** 2001. Lk 102–103.

⁵⁵ Vt **DCD** XIX, 7:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3653_1999637, 22.05.2005.

⁵⁶ Juba *De civitate Dei* esimeses viies raamatus on sõjale viidatud kokku 176 tekstis. **Kernic** 2001. Lk 104.

⁵⁷ Vt **DCD** III, 18:

suhtes ei tee ta endale mingeid illusioone. Ta kahtleb, kas need on õnnelikud inimesed, “kes pidevalt elavad sõjaviletsustes ja sumpavad venna- või vaenlaseveres, igal juhul aga inimveres, kes oma elu peavad elama pimedas hirmus ja verejanulises kires.”⁵⁸ Kuid samas ei anna see Augustinusele veel mingit põhjust sõda olemuslikult põlata või kurjaks (*malum*) nimetada, Augustinuse jaoks pole sõda pelgalt sõdurite vahel toimuv võitlus ning talle tundub, et “sõja asjad” (*res belli*) peab olema alati oma metafüüsiline põhjus jumalikus maailmaplaanis, mistõttu ei saa sõjasündmuse lihtsalt halvaks ja taunimisväärseks kuulutada. Ette rutates ja üldistades võib öelda, et Augustinus näeb inimeste peetud sõdades viimaks ikkagi jumaliku kaitselmuse tegutsemist: sõjad on instrument, mida Jumal kasutab, et kurje karistada ja kristlasi “läbi katsuda”.⁵⁹ Lõppude lõpuks on sõjad ju Jumala tahe, mõnikord küll inimestele arusaamatu ja salapärane, kuid alati kaitselmuse poolt kindlaksmääratud.

Küll aga tuleb küsida, kas sõda nii tervikuna kui ka oma detailides vastab looduse seadustele ehk sellele, kuidas Jumal on sündmustel kulgeda käskinud. Jumal on see, kes tegutseb tervikut silmas pidades ja kelle käske inimesed detailides täidavad, kusjuures nende kuulekus teostub jumaliku maailmaplaani kohaselt. Nii ei saa sõda (*bellum*) ja sõdimist (*bellare*) ka esmajoones mõista inimlike võimuinstrumentidena. Augustinuse suhtumine sõjasse ja sõjaliselt vägivalda on kätketud just sellisesse teoloogilisse ja ajaloofilosoofilisse mõtlemisse.

Augustinus diskuteerib meelsasti küsimuse üle, milles seisneb sõjalis-vägivaldse käitumise puhul see, mis väärrib hukkamõistu, kirjeldades selleks kujukalt sõja “reaalsest” palet: soov tekitada vaenlasele võimalikult suurt, koguni korvamatut kahju; kättemaksu julmus; võitlejate lepitamatu, konflikti rahumeelset reguleerimist välistav “vaim”; kinnismõte saavutada vastase üle piiramatu võim; muud sarnased pahed

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-09.htm#P657_300828, 22.05.2005.

⁵⁸ DCD IV, 3:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P720_346899, 22.05.2005.

⁵⁹ Karistumõtet rõhutab ka Augustinuse ajastukaaslane Hieronymus: “Kui Jumal tundub teile olevat julm, range ja verine..., siis teadke, et ta saadab karistusi käesolevasse ellu selleks, et ta ei peaks karistama igaveses elus.” Tsiteeritud: Tessoro 2004. 36.

ning ülekohtuteod, mis kõik väärivad taunimist.⁶⁰ Ta toob halastamatult esile selle, kuidas Rooma riik on sõda ja vägivalda oma pika ajaloo vältel jumalatu valitsemishimu instrumendina kuritarvitanud. Seoses rooma ajaloo viimase katastroofiga — Rooma linna langemisega läänegootide kätte (410) — vastandab ta senisele verisele ja ülekohtusele minevikule aga üllatuslikult tõsiasi, et “barbarite toorus osutus nii leebeks, et ruumikad kirikud valiti rahva jaoks välja kogunemiskohtadeks ja varju-paikadeks, kus kedagi ei tapetud, kust kedagi minema ei viidud, kuhu paljusid inimesi toimetasid kaastundlikud vaenlased varju, kust halastamatud vaenlased ei tohtinud kedagi vangistusse viia — seda kõike saab kirjutada Kristuse nime ja kristliku ajastu arvele.”⁶¹

Augustinus läheb argumenteerimises veelgi kaugemale. Barbarite leebet käitumist ei saa kirjutada üksnes kristluse arvele, vaid selles ilmneb ühtlasi kristluse tõeline sobivus riigireligiooniks. Vaid kristlus suudab üle olla ka traditsioonilisest sõjaõigusest (*ius belli*), sest erinevalt sõjatarvadest säästsid roomlasi raevukad barbarid.⁶² Augustinus esitab 410. aasta sõjasündmuse üldises plaanis positiivsena, näidates, et seeläbi muutusid paremaks sõjatarvad (*consuetudo bellorum*), aga ka seda, et inimlikele võimupüüdlustele ning sellega seotud vägivaldaksutusele seati kindlad raamid. See laseb inimestel kõike seda halba, mida nad vaenlase all kannatasid, taandada jumalikele kaitselmusele. “Sest selle (= kaitselmuse) tee on sõdade kaudu inimliku kõlbluslangusega kokku puutuda ja seda suunata, samuti õigete ja vagade elu seesuguse kurvastuse kaudu läbi katsuda ja kõlblikuks osutumise korral neid kas paremasse kohta ümber paigutada või siis, et mujal kasulik olla, (neid) veel mõnda aega maa peal kinni hoida.”⁶³

⁶⁰ **The Early Church Fathers.** Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Reply to Faustus the Manichean [Edaspidi *To Faustus*], XXII, 74: http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097, 22.05.2005.

⁶¹ **DCD I, 7:** http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-07.htm#P231_50836, 22.05.2005.

⁶² **DCD, I, 1:** http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-07.htm#P167_37643, 22.05.2005.

⁶³ *Ibidem.*

Rooma sõjad on Augustinuse jaoks taandatavad jumalatele valitsemispüüdlusele (*libido dominandi*). Selliselt osutuvad sõjad ühtlasi saatuslikuks neile, kes valitsevad ja peavad sõdu niisugusest motiivist ajendatuna. Nad ei tekita kannatusi üksnes teistele, vaid tõmbavad sel moel ka enda kaela niisuguseid hädasid, mis neile rõõmu ei valmista: näljahäda, haigused, rüüstamised, vangistused, tapatalgud ja sõda.⁶⁴ Niisugused riigid, kus pole õiglust ja mille valitsused on rajatud üksnes vägivallale, pole Augustinuse arvates midagi muud kui “suured rõõvljõud” (*magna latrocinia*).⁶⁵ Kuid ka see kõik mahub jumaliku kaitsemuse (*providentia*) raamidesse. On midagi võõrast, mis astub sellele *libido dominandi* tegevusele vastu ja selle alati sinna suunda juhib, mis on vastavuses Jumala kõikehõlmava korruga. Selleks on Augustinuse arvates armastus (*amor*) — keskne printsiip, millest ammutab jõudu nii jumalariik (*civitas Dei*) kui ka maine riik (*civitas terrena*). Jumala looming on olnud algusest saati hea; selle olemusliku headuse pärast võib terviku osi küll inimese *libido* tõttu kuritarvitada, aga see kuritarvitamine ei saa ulatuda nii kaugele, et nad — isegi mitte oma sõdimisega ning sellega kaasnevate koledustega — lakkaksid olemast selle terviku osad, millega Jumal oma kaitsemust esile kutsub.⁶⁶

Eespool öeldust tuleneb küsimus, kas sõjal on üldse kohta Jumala riigis (*civitas Dei*) ja kas sõdimine on kõikehõlmava jumaliku korra juures vajalik? Sellele vastamiseks pöörab Augustinus tähelepanu sõdadele, mida peavad kristlikud keisrid. Nende sõjapidamine on Jumala riigi vaatenurgast teenistusfunktsioon ning seetõttu õigustatud. Nii nagu need viletsused, mis lähtuvad *libido dominandi*’st ajendatud sõdadest, nii vastavad ka need viletsused, mis tulenevad selle valitsemishimu vastu peetud kristlike valitsejate sõdadest, viimaks siiski Jumala riigile. Võib

⁶⁴ Vt **DCD III**, 1:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-09.htm#P535_240760, 22.05.2005; vt ka **J. Rief**. “Bellum” im Denken und in den Gedanken Augustins (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 7). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990. Lk 49. [Edaspidi **Rief 1990**.]

⁶⁵ Vt **DCD IV**, 4:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P707_339927, 22.05.2005.

⁶⁶ Vt **Rief 1990**. Lk 52.

öelda, et Augustinuse jaoks pole tegelikult mingeid sõdu, mis põhjusel ja kuidas eales neid ka ei peetaks, mis poleks sobitatud jumalikku korda.⁶⁷

2. Sõja kõrgeim eesmärk — igatsus kõikehõlmava rahu järele

Augustinuse arvates kuulub sõda ja võitlus inimeksistentsi nähtava kuju juurde.⁶⁸ Ühelt poolt võimaldab sõjalise vägivalla sobitamine jumalikku maailmakorda sõja kui sellise õigustamist ning luua seda ka sõjalise vägivalla legitimeerimiseks kasutada. Teiselt poolt aga võib näha, kuidas sõda ja sõjaline vägivald ei sobi kokku ei Jumala ega inimese *tõelisusega*. Inimene võib talle omasest *libido dominandi*'st lähtuvalt sõda alustada, aga ta ei suuda sõda valitseda. Jumalale, kes on *summum bonum* (ülim hüve), pole aga omane sõda alustada, kuid ta saab seda lõpetada, muutes tema valitsuse all oleva *libido dominandi* dünaamika sõjapidamisse segatud inimeste jaoks kogetavaks niisuguse teena, mis viib kannatustesse ning õpetab inimestele, et nad peavad oma õnnejanu teisel moel kustutama.⁶⁹ Kuigi sõda saab paigutada jumaliku korra tervikusse, ei vasta see kaugeltki Jumala “olemusele”, kes on sõja, mille inimesed on esile kutsunud, muutnud *oma* eesmärkide instrumendiks ning suunab seda nii, et inimeste sõjapidamisega algselt seotud eesmärk muutuks. Selle põhjal võib öelda, et inimliku sõdimise viimseks eesmärgiks ei saa olla välise jõu abil saavutatud võit vaenlase üle ning sellel rajanev inimeste valitsemine teiste inimeste üle, vaid sõdimine vajab tegelikult hoopis teistsugust, kõrgemat ja viimset eesmärki, mille põhjus on Jumalas.

See kõrgeim eesmärk on *pax*, igatsus kõikehõlmava rahu järele. Augustinus ühineb siin algkristliku mõttega, kuulutades, et rahu pole üksnes ülim hüve usu, vaid ka poliitilise elu jaoks.⁷⁰ Kuid samas on see

⁶⁷ Vt **Kernic** 2001. Lk 106.

⁶⁸ Põhjalikumalt võib selle kohta lugeda **Rief** 1990. Lk 18jj.

⁶⁹ *Ibidem*. Lk 55j.

⁷⁰ Vt **DCD** XIX,11:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3669_2008728,
22.05.2005.

rahu Augustinuse jaoks lahutamatu seotud sõdimisega.⁷¹ Kes otsib rahu, sel peab olema kindlameelsust ka sõdida. Rahu silmas pidades leiab sõda Augustinuse jaoks oma õigustuse. Sõda muutub rahu instrumendiks, veelgi enam, Jumala instrumendiks oma korra elluviimisel, mitte aga inimlike huvide ja korrakujutluste läbisurumiseks. Samas kujutab sõdimine selles kontekstis hädavajalikku ja mõõdapääsmatut tegutsemist rahu ja Jumala teenistuses. Sõda on hea vaatenurgast vaadatuna moraalselt laadi hädavajadus kurja vastu, et luua sõja abil rahu: “Rahu on seepärast sõja soovitud lõpp. Sest igaüks püüdleb sõjapidamise läbi rahu poole, mitte keegi aga ei püüa rahulepingu läbi sõda pidada.”⁷² Inimese sõdimine (*bellare*) muutub nii — muidugi, kui ta on suunatud ülimalle hüvele, rahule (*pax*) — kõrgeimaks eetiliseks ülesandeks.⁷³

Seal, kus valitsevad ebaõiglus, survamine ja sõda, on kristlane kutsutud taastama — vajadusel ka relva abil — õiglust, vabadust ja rahu. “Kui piirduks üksnes jutluste ja nõuannete jagamisega, ei lõppeks ülekohus ja verevalamine kunagi. Seepärast “peetakse sõda, et rahu saavutada. Ole seepärast “rahu ehitaja” (*pacificus*), kui sa võitled, sest kui sa vaenlase postide vastu võitled ja võidad, saad sa kaasa aidata rahule.”⁷⁴ Augustinuse loogika kohaselt ei ole need “rahunõudjad”, kellest Mäe-jutlus kõneleb, mitte “patsifistid”, kes eitavad igasugust vägivalda kasutamist, vaid “aktiivsed rahu töölised”, see tähendab need, kes teevad kõik vajaliku, et rahu saavutada ja säilitada.

⁷¹ Vt **DCD XIX**, 13:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3681_2020138,
22.05.2005.

⁷² **DCD XIX**, 12:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3669_2008728,
22.05.2005.

⁷³ Vt **DCD XIX**, 28:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3762_2074739,
22.05.2005.

⁷⁴ Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CLXXXIX, *To Boniface*:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5951_2793319,
22.05.2005.

Sõda, mida Jumal on käskinud pidada, on niisiis kõlbeline nähtus ja sõdimine kõlbeliselt õigustatud eluväljendus.⁷⁵ Kui sõja taga on Jumala autoriteet (*auctoritas*), siis tohib sõda õigustatuks pidada ehk sõda õigustab end inimeste kuulekuses Jumala vastu. Augustinus teeb vahet neil, kes sõda alustavad, ja neil, kes seda tegelikult peavad. “On suur erinevus, millistel põhjustel ja missuguse alustaja jaoks võtavad inimesed enda kanda sõjad, mida tuleb pidada.”⁷⁶ Ajalugu näitab, et sõdu pidamata pole õnnestunud inimestel selles maailmas hakkama saada: “Siiski, nii öeldakse, et tark peab üksnes õiglaseid sõdu. Nagu ta ei peaks — inimlikult tundes — veelgi enam leinama õiglaste sõdade hädavajalikkuse pärast! Sest kui need sõjad poleks õiglased, poleks ka tarkade inimeste jaoks mingeid sõdu. See on nimelt vastaspoole ülekohus (ebaõiglus), mis sunnib tarkasid õiglast sõda pidama.”⁷⁷ Ühe õiglaselt peetud sõja (*bellum iustum*) esimese eeldusena näeb Augustinus niisiis seda, et sõja välja kuulutajaks peab olema pädev autoriteet (*suscipiendi belli auctoritas*). Avalik autoriteet, kes kannab kõlbelist vastutust sõja eest, peab kindlaks tegema, kas tema võitlus vastab nendele kriteeriumitele; kristlik sõdur on vastutusest vabastatud ja tal tuleb kuuletuda seni, kuni juhtimine ei astu selgelt vastuollu Jumala käsuga. Kui aga sõja taga seisab Jumala *auctoritas*, siis inimene ei saa seda sõda tegelikult üldse tõsiseltvõetavalt kritiseerida.⁷⁸ Augustinuse tõdemus on lihtne: “Õiglane on kahtlemata ka see sõda, mida Jumal käsib pidada.”⁷⁹

⁷⁵ Vt Rief 1990. Lk 31–39.

⁷⁶ **To Faustus** 22, 75:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097,
22.05.2005.

⁷⁷ **DCD** XIX, VII:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3649_1995957,
22.05.2005.

⁷⁸ Juba Augustinuse päevil ründasid kriitikud (nt manilane Faustus) Vanas Testamendis kirjeldatud “pühasid sõdasid” (nt Moosese ja Joosua sõjad) ning kahtlesid, kas Vana Testament saab ikka olla Jumala sõna, kui selles on niisuguseid verevalamisi kirjeldatud. Augustinus vastas sellele kriitikale, väites, et need sõjad on olnud tõepoolest pühad. Patriarhid olid Jumala tahte instrumendid ja nad ei tegutsenud mitte vihast või julmusest ajendatuna, vaid Jumalale kuuletudes. Vrd **To Faustus** 22, 74:

Sõjal võib Augustinuse arvates küll olla taunitav pool, mille kritiseerimine ja hukkamõistmine on õigustatud. Teisalt aga kehtib tema arvates põhimõte, et kõike seda, mis on tehtud kuulekuses Jumala vastu, ei saa inimesele süüks panna. Kristliku kiriku jaoks on see väga oluline mõte: kristlane võib sattuda olukorda, kus ta kuulekuses Jumala vastu peaks haarama relva ja sõdima, ilma et ta seejuures patustaks. Augustinus asetab küsimuse sõjamehe käitumise õiguspärasuse kohta täiesti uude valgusesse, kuivõrd see on käitumine, mis ei tulene inimlikust, see tähendab jumalast valitsemispüüdlusest. Selles kontekstis ei tohi jätta kahe silma vahele seda, et õiguspärastest sõdadest saab rääkida üksnes siis, kui need paigutuvad inimliku kooseksistentsi rahumeelsesesse korda, ehk täpsemalt, kui sõjad teenivad selle jumaliku korra säilitamist ja mitte inimliku valitsemissoovi laiendamist.⁸⁰ See jumalik kord legitiimsete valitsussuhete mõttes võib ühtlasi sõjapidamist hädavajalikult peale sundida (*bellum gerendum* ehk sõda, mis vajab pidamist), kui selle korra püsimine on ohtu sattunud.⁸¹ Just sellele korramõttele (*ordo ipse*) rajabki Augustinus oma sõjalise vägivalla õigustamise teoloogilise argumentatsiooni. Sõdur asetseb selles inimliku kooseksistentsi ja korra struktuuris ning on selle teenistuses, millest tuleneb ka moraalne kohustus “*gerenda belli*” õpetus omaks võtta.⁸²

Sõdimist (*bellare*) võib seetõttu vaadelda Jumalale omistatava tegevusena, mida viivad täide “head inimesed” ning mille eesmärgiks on rahu. Konkreetne sõjapidamine on selle kohaselt inimlik tegevus, mille õigustus peitub *ordo*-mõttes ning sellega seotud vajaduses seda korda

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097, 22.05.2005. Järelikult ei piisa üksnes inimlikest kriteeriumitest, et otsustada, millal on üks sõda õigustatud või mitte.

⁷⁹ Tsiteeritud: **Tessore** 2004. Lk 43.

⁸⁰ **DCD IV**, 14–15:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P770_379803, 22.05.2005. Siinkohal oleks sobilik tsiteerida ka ühe 4. sajandi tuntud kirikuisa Gregorius Nazianzi mõtet: “Kiiduväärt sõda tuleb eelistada rahule, mis lahutab Jumalast.” Tsiteeritud: **Tessore** 2004. Lk 34.

⁸¹ **Kernic** 2001. Lk 108.

⁸² Vt **Rief** 1990. Lk 30.

sõjalise jõuga kaitsta või vajadusel taastada. See on ka inimese kõlbeliselt vastutav kuulekusakt Jumala suhtes: “Sõja pidamisel jääb täiesti süütuks see, kes sõja käsitööd teeb jumaliku käsu peale ja kui keegi, kes teenib Jumalat ja kes teab, et see Jumal ei saa käskida midagi, mis talle kurjalt tagasi tuleks.”⁸³

3. Lühike ekskurss *civitas terrena* ja *civitas Dei* teemadel

Augustinuse kogu poliitiline eetika on suunatud jumaliku korra säilitamisele. Et seda veelgi selgemalt rõhutada, tuleks anda lühike sissevaade Augustinuse ajaloo filosoofiasse, täpsemalt kahe olemisvaldkonna probleemistikku.⁸⁴ Tema ajaloo filosoofias on keskne koht vastakatel jõududel, mis tulevad esile jumaliku maailmaplaani teostumisel. Maine-poliitiline valitsuspiirkond (*civitas terrena*) ja Jumala kogukond või riik (*civitas Dei*) jäävad teineteisest lahutatuks, isegi kui nad on selles maailmas väliselt kokku põimunud. *Civitas terrena*’t ei samastata ühegi riigi ajaloolise kujuga, pigem on see kõigi nende osaduskond, kelle ülimaks hüveks on osasaamine maistest asjadest ning keda iseloomustavad rahuldamatu saamahimu, isekus ja võimuiha. *Civitas Dei* ei ole aga identne kirikuga, sest see ühendab nii tõelisi kui ka võltse kristlasi. Kuigi kogu ajalugu on allutatud Jumala taatele ja päästeplaanile, kujutab ajalugu endast maailma loomishetkest alates pidevat võitlust mõlema “olemisvaldkonna”, usu ja uskmatuse vahel, mis peab viimaks lõppema *civitas Dei* üleva võiduga. Jumala kogukonna (*civitas Dei*) liikmeks saab uskudes Jumalasse. Nii tõuseb ka poliitilises mõtlemises esikohale *credo* (mina usun...). Poliitiliste arutluste keskmes pole enam inimeste omavahelised suhted, vaid esikohal on inimeste suhted Jumalaga. Omavahel kokkupõimunud *civitas Dei* ja *civitas terrena* eristamisel pole

⁸³ **To Faustus** 22, 75:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097,
22.05.2005.

⁸⁴ Järgnevas lühiülevaates Augustinuse ajaloo filosoofia teemadel on lähtunud peamiselt kahest autorist: **E. Salumaa**. Filosoofia ajalugu II. Keskaja filosoofia. Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastus- ja infoosakond. 1993. Lk 67–69; **Jacobs** 1987. Lk 139–148.

seega oluline teha vahet riigi- või valitsusvormide vahel, vaid hoopis eristada inimesi: ühed, kes on Jumala poolel, ja teised, kes on Jumalast eemaldunud ja oma ihade, aga ka deemonlike jõudude meeevallas. *Civitas terrena* on sisemiselt alati konfliktis ja selles valitseb tegelikult permanentne sõjaolukord. Seetõttu on “maine rahu” (*pax terrena*), mida, tõsi küll, kasutavad ka Jumala riiki kuuluvad inimesed, siiski vaid illusioon, sest rahu pole mõeldav ilma õiglusega, tõelist õiglust pole aga mõtet maisest riigist otsida, nagu seda näitab ajalugu. Kuid ka *civitas Dei* pole kogukond, mille kohta võiks väita, et seda iseloomustab püsiv rahuseisund, sest mõlemad *civitas*’ed on sedavõrd teineteisega seotud, et toimub pidev võitlemine (*bellare*) vagade ja mittevagade inimeste vahel. Selles sõjas pole aga riigil ja riiklikul võimul inimeste jaoks mingit põhimõtetlist tähendust, sest põhiline on siin inimese usk, tänu millele ta kuulub (või ei kuulu) *civitas Dei* juurde. Heaolu ja rahu ei tulene inimese jaoks riiklikust organisatsioonist, vaid usust. Just usk Jumalasse ja tema korda annab Augustinuse jaoks ka pidepunkti sõjalise vägivalla kasutamisele, mis on muidugi seotud tõelise, jumaliku — mitte illusoorse, inimliku — rahu saavutamise (eshatoloogilise) eesmärgiga.⁸⁵ Alates Kristuse sünnist peab *civitas Dei* selles maailmas üha rohkem esile tulema ja asuma avaliku võitluse teele,⁸⁶ mis aga tähendab tegelikult üha enam

⁸⁵ Vt DCD XIX, 28:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3762_2074739,
22.05.2005.

⁸⁶ Siinkohal võiks väga lühidalt visandada ka Augustinuse filosoofilise argumentatsiooni selle kohta, miks on vägivalla ja sunni kasutamine teoloogiliselt õigustatud. Inimene on (oma algseisundis) vaba, et valida hea ja kurja vahel, tunnistada usku Jumalasse või seda tagasi lükata. Sellest hoolimata sünnib sageli, et inimesed, kes oma sügavas sisemuses meelsasti ja vabatahtlikult usu Jumalasse valiksid, seda ei tee, sest nende vaba valikut takistavad välised jõud, näiteks poliitiline ülekohtusüsteem või ideoloogilise mõjutamise tingimused, mis end võib-olla mitte küll füüsilise jõuga, aga siiski “psühholoogiliselt” läbi suruvad. Kirik tahab inimesi sellest “orjuse” staatusest vabastada, et võimaldada neil vabalt “head” valida. Siin on niisiis tegemist inimliku rahuga, mis tegelikult on vangistus, illusoorne rahu, ja kristlasel lasub kohustus see vale rahu (*pax iniusta*) purustada ning pidada sõda “türannide” vastu, kes hoiavad inimesi orjastatuna (olgu siis poliitiliselt või ideoloogiliselt).] Vt Tessore 2004. Lk 38–39.

süvenevat eraldumist. Muidugi on teatud määral võimalik ka kahe *civitas*'e rahulik koosseksiteerimine — oli ju Rooma impeerium tollal juba vähemalt formaalselt “kristlikuks” muutunud ja kirikut oma käsutuses olevate vahenditega kaitsma asunud —, kuid *civitas Dei* kandjaks *siin* maailmas on muidugi üksnes kristlik kirik. Augustinus eristas küll mõlemat *civitas*'t selgelt teineteisest ning püüdis igati nende kokkusulamist vältida⁸⁷ ning poliitilise võimu metafüüsilist ülendamist takistada, kuid jättis paraku avatuks võimaluse, et kirik peab *civitas Dei* üleoleku tõttu riigivõimu esindajatele õige poliitilise tegutsemise ette kirjutama. See ajaloovaade on andnud kirikule ideoloogilist tuge maailmapoliitikasse sekkumiseks. Hilisantiigi segastel aegadel (impeeriumi kokkuvarisemine, germaanilike “barbarite” vahelduv valitsemine) langes seeläbi tekkinud poliitilise vaakumi tõttu kiriku õlgadele mitmeid uusi poliitilisi ülesandeid, näiteks nagu seda väljendab Arnold Ehrhardt: “Tema [= Augustinuse] usk, et nähtav kirik peab ja saab selles maailmas rahu ja õiglust kaitsta, muutis kiriku teadlikult poliitiliseks organiks, mis suutis need barbarid, kes olid Rooma riigi vallutanud ja purustanud, riikideks organiseerida.”⁸⁸

4. Keskaegse *bellum-iustum*-õpetuse algusest

Sõjalise vägivalla paigutamisega jumalikku korda loob Augustinus niisiis aluse, millel ei põhine mitte ainult sõjalise vägivalla õigustamine, vaid ka “õiglase sõja” õpetuse lähtepunkt. Samas ei tohi kahe silma vahele jätta seda, et ta lükkab tagasi niisuguse teoloogia, mida inimene loob selleks, et õigustada oma vägivallategusid oma valitsemispüüdluste (*libido domi-*

⁸⁷ On ilmne, et Augustinusel ei olnud kavas mõlemaid valdkondi üheks “kristlikuks riigiks” kokku sulatada, pigem püüdis ta näidata nende süvenevat eraldumist. Ta uskus, et maailma ajalugu on jagatud erinevateks ajastuteks ning viimasel ajastul (niinimetatud tuhandeaastane rahuriik), mis on olemuselt kristliku kiriku aeg, peab toimuma senisest aktiivsem võitlus uskmatus vastu. Ajastu jõuab lõpule Kristuse taastulemisega ning kahe riigi lõpliku eraldumisega, mis toimub viimases kohtus.

⁸⁸ A. Erhardt. Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. III: Civitas Dei. Tübingen: C.H. Mohr, 1969. Lk 51.

nandi) teenistuses. Seda võiks tinglikult nimetada “sõjateoloogiks” ning see püüaks rakendada Jumalat inimlike võimuambitsioonide teenistusse ning üritaks teele ette jäävate vaenlaste vastu võidelda jumaliku legitimeerimisega ning õigustada Jumala tahte viidates inimlikke valitsemisviise. Ometi ei suuda Augustinus takistada seda, et inimesed kasutavad tema õpetust — vaatamata ühemõtteliselt kristlikule orientatsioonile — siiski just oma inimlike huvide ja ambitsioonide teenistuses, nagu seda oli varem näiteks juhtunud ka roomlaste, näiteks Cicero vastavate õpetustega. Nii võib Augustinust tänaseni pidada tähtsaimaks alusepanijaks *bellum-iustum*-õpetusele, mis oma kõrgeima arengutaseme saavutas keskajal ning kujunes tõenäoliselt kõige tähtsamaks filosoofiliseks aluseks sõjalise vägivalla legitimeerimisele.

Oleks eksitav arvata, et Augustinuse sooviks on põhjendada vägivallale seatud piiride teoloogilist ületamist. Pigem püüab ta sõnastada “piiravaid kriteeriume”, mis võtavad arvesse vastavat ajaloolist olukorda ning pakuvad sellele olukorrale lahendusvõimalusi. Kuigi Augustinus kasutab oma kirjutistes korduvalt mõistet *bellum iustum*, ei püüa ta alustada diskussiooni sõdade hindamiseks (kas need on õiglased või ebaõiglased), vaid piirdub kõlbeliste nõudmiste või eeldustega, mis kehtivad sõja puhul, mida tuleb pidada (*bellum gerendum*). Põhimõtteliselt on need kriteeriumid sarnased nende tingimustega, mida sajandeid varem olid sõnastanud roomlased, eelkõige Cicero.⁸⁹ Esiteks peab olema mingi

⁸⁹ Roomlased on “õiglase sõja” õpetuse väljakujundamisele andnud oma tähtsa panuse sõja fenomeni juriidilise hindamise näol. Riikidevahelised suhted olid roomlaste jaoks võrreldavad suhetega üksikindiviidide vahel. Õiguserikkumise korral võis riik taotleda oma õiguse taastamist ja seda kas või sõjalisel teel. Igatahes oli sõda aktsepteeritav vaenlase peletamise või talle kättemaksmise eesmärgil, liidukaaslaste kaitsmise või rõõvitud vara tagasitoomise korral. Taolist konflikti juriidilist hinnangut harmoneeriti stoitsistlik-aristokraatliku ellusuhtumisega, mis nõudis suuremeelsust, mõõdukust käitumises ja konflikti proportsioonide arvestamist. Roomlaste “õiglase sõja” oli aga lubatud vaenlase riigi elanikke vangistada ning tema maid ja linnu rüüstata. Nõnda olid sõjapidamise õigus (*ius ad bellum*) ja õiguslikud käitumisviisid sõjapidamises (*ius in bello*) üldist tunnustamist leidnud. Vt A. Weiler. Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg. — Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 6. 1988, Mainz: Matthias Grünewald,

ülekohus, mille kõrvaldamisest vastane keeldub vaatamata kõigile püüdlustele asja rahumeelselt lahendada (*iusta/recta causa*). Teiseks, sõda tuleb formaalselt välja kuulutada pädeva autoriteedi ja legitiimsse võimu poolt (*suscipiendi belli auctoritas*). Kolmandaks, ka sõjaolukorras tuleb sõda pidavate inimeste seas säilitada ja kaitsta õiguse üldisi põhimõtteid.⁹⁰ Neis kolmes punktis on esindatud mõlemad *bellum-iustum*-õpetuse komponendid: *ius ad bello* ja *ius in bello*. See oli juba Cicero veendumus, et sõda pole mingi lihtsalt õigusetu seisund, mistõttu sõltub vägivallavahendite rakendamise õigustamine sellest, kuidas peetakse kinni õiguslikest standarditest. Augustinus laiendab ja süvendab neid argumente olemuslikult, nõudes, et sõda peab pidama eelseisva parema rahuseisundi huvides ja vaenlase vastu ligimesearmastust tundes. Sisuliselt on sellega esiatud proportsionaalsuse (*proportionalitas*) nõue, mis kristlikus kontekstis tähendab, et vägivalla kasutamise määr ei tohi selle armastuskäsuga vastuollu sattuda. Sõjas tohib kasutada üksnes lubatud vahendeid, et sõjapidajad kõlbeliselt süüdlaseks ei osutuks. Augustinus toonitab ka "õige kavatsuse" (*recta intentio*) vajadust. Kui sõjas on liikumapanevaks jõuks kõlbelised sihid, näiteks rünnak kurja karistamiseks, jumaliku korra kaitsmiseks või ulatusliku rahuseisundi kehtestamiseks ning kui sõjas ei unustata ligimesearmastuse käsku, on sõjapidamine õigustatud.

Siinkohal tekib küsimus, kuidas saab kasutada mingite eesmärkide saavutamiseks vägivald ja samal ajal rääkida kristlikust ligimese-

1988, 500j. Õiglase sõja (*bellum iustum*) kontseptsioon, mis rooma traditsioonis oli algselt vaid selle jaoks, et roomlased hoiaksid kinni oma sõjakuulutamise sakraalõiguslikest vormidest, tõlgendati ümber materiaalse õigluse printsiibiks. **H.-J. Lieber** (Hg.). Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991. Lk 42. Cicero, kes võttis omaks stoikute loomusõiguslikud ideed, andis sellele *bellum iustum*-õpetusele kõige selgema ja viimistletuma sõnastuse teoses *De Officiis* (Kohustusteõpetus). Cicero arvates on konflikti vägivaldne lahendamine märksa halvem lahendus kui argumenteeriv vaidlus. Seepärast esitas ta teatud tingimused, mille korral saab sõja alustamist moraalselt õigustada: kättemaks ja vaenlase tagasitõrjumine. Vt **O. Kimminich**. Krieg. — Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Darmstadt: Schwabe, 1976. Sp 1231.

⁹⁰ Vrd **Hoppe** 2003. Lk 30.

armastusest ja halastusest? Augustinus vastab sellele küsimusele nii: “Kannatlikkuse reegleid peab südameseisundi puhul alati järgima, ja hea tahe, see tähendab: kurjale mitte kurjaga kätte maksta, peab olema alati meie kavatsuste aluseks. Sellest hoolimata peab konkreetselt võtma palju erinevaid hoiakuid nende suhtes, keda küll vastu oma tahtmist, ent siiski teatud heatahtliku karmusega tuleb murda, kui püütakse talitada nende soovidele vastukäivalt, ent siiski nii, et see neile heaks tuleb... Ka siis, kui poega isegi karmilt karistatakse, ei lõpe isalik armastus sellega otsa. Talle tehakse seda, mida ta ei taha, kannatab see, keda peab vastu tema tahtmist valudega tervendama. Seepärast, kui see maine riik tahab Kristuse käske hoida, siis võib isegi sõdu pidada heatahtliku vaimuga, et võidetutele kergemini vagaduse ja õigluse rahumeelset hoiakut tuua. Tegelikult on see võidetu jaoks parim, sest seeläbi on tal võimalus kurjaga lõpp teha. Pole midagi õnnetumat kui patuse õnn, millest toitub valulik karistamatus ja tugevneb kuri tahe nagu sisemine vaenlane.”⁹¹

Mõtisklustes vägivalla ja sõja kui sunnivahendite teemal ilmneb täie selgusega augustiinliku panuse ambivalentsus. Teoloogiline huvi sõja fenomeni vastu viib ta selleni, et ta ei mõista *bellum iustum*’it mitte pelgalt maise õigluse ja rahu taastamise aktina, vaid ühtlasi ka Jumala *karistus*aktina “vastaspoolel” võitlevate patuste ja jumalatute üle. Vägivald ja sõda saab (ning on koguni õigustatud!) kasutada kirikupoliitilise instrumendina või sunnivahendina. Augustinuse mõtete hilisemad kommenteerijad ja rakendajad on toetunud just sõjalise vägivalla vindikatiivsele⁹² funktsioonile. Vägivaldsete sunnivahendite teemal on Augustinus algul veel kõhkleva positsioonil: “Esiälgu tundus mulle, et mitte kedagi ei tohiks vägivalla abil viia Kristusega ühinemisele, vaid et tegutseda tuleks üksnes sõnaga, võidelda üksnes diskussiooni abil, võita õigusega...”

⁹¹ Tsiteeritud: **Tessore** 2004. Lk 42. Vrd Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CXXXVIII. To Marcellinus: http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5256_2406196, 22.05.2005.

⁹² Juriidilises keelekasutuses tähendab see “omandisse või valdusesse tagasi nõudma”. Sellele viitab Augustinuse tõlgendus Jeesuse tähendamissõnas edasi antud peo-korraldaja sõnu sulasele: “Sunni neid sisse astuma! (*coge interare*) (Lk 14,23). Eesti-keelses piiblitõlkes on kasutatud väljendit “keelita rahvast...”

See arusaam aga pidi taanduma.”⁹³ Viimaks jõuab ta aga selles küsimuses järeldusele: “Kes võiks kahelda selles, et kindlasti on parem inimesi õpetuste ja veenmistega Jumala armastuse juurde juhtida kui neid hirmu ja karistamise valuga sundida? Aga sellest, et ühed vahendid on paremad, ei järeldu veel see, et teised tuleb kõrvale jätta. Tegelikult on kasulik kõigepealt hirmust ja valust raputatud saada, et siis õpetamiseks valmis olla. Mis põhjusel siis ei peaks kirik vägivalda rakendama, et oma kadunud lapsi omaenese rüppe tagasi juhtida, eriti hetkel, mil need kadunud lapsed ise vägivalda kasutavad, et sellega teisi hukatusse viia?”⁹⁴ Augustinuse kontseptsioon on selge ja resoluutne: “Kirik mitte ainult ei manitse, vaid ta ka sunnib head tegema”.⁹⁵

Augustinus on seda meelt, et riiklikke võimuvahendeid, sealhulgas sõjalist vägivalda, võib kasutada hereetikute ja paganate vastu, sest see on kõlbeliselt õigustatud. Miks? Sest väidetavalt on tegemist “õige motiiviga”: Jumala vaenlased on tühtlasi kristlikuks muutunud riigi vaenlased ning kristlastel lasub kohustus riiki ja selles valitsevat korda kaitsta. Seda, et niisugust argumentatsiooni on kerge ka vastupidi pöörata ja riigi vaenlased Jumala vaenlasteks kuulutada, kel puudub õigus elule, näitab kujukalt edasine ajalugu. Kristlik riik õppis mõtlema vanatestamentlikes kategooriates ning “uus Jumala rahvas” haaras relvad, et pidada kurja vastu “püha sõda... , mille pidamisel väejuht ja sõjamehed... on Jumala teenrid”.⁹⁶ Eitades niisugust sõjalist vägivalda, mis lähtub inimeste valitsemispüüdlustest (*libido dominandi*) ja mida õigustatakse oma “huvidel” viidates, ning sõnastades kõlbelise nõudmise, miks head inimesed — kristlased, *miles*

⁹³ Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. XCIII. To Vincentius:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P4402_1866827, 22.05.2005.

⁹⁴ *Epistolae CLXXXV*, tsiteeritud: *Tessore* 2004. Lk 37–38.

⁹⁵ Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CLXXIII. To Donatus:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5851_2747351, 22.05.2005.

⁹⁶ **R. Pörtner.** Ristisõjad (1095–1187). Legendid ja tõelised. Tallinn: Kupar, 1997. Lk 38.

Christi — peaksid pidama sõda, mida on vaja pidada (*bellum gerendum*), suunab Augustinus poliitilis-filosoofilise mõtlemise sõjalist vägivalda silmas pidades sootuks uuele rajale. Sõjalise vägivalda legitimeerimine ei toimu nüüdsest alates mingi poliitilise riigifilosoofia, vaid kristliku *teoloogia* alusel, mis hõlmab nii “poliitikat” kui ka “militaariat”.

Augustinusest lähtub niisiis see saatuslik areng, mis süstemaatiliselt väljatöötatud teoloogilise *bellum-iustum*-õpetuse alusel kristluse “relvile” tõstab ning aitab kaasa kiriku kujunemisele arvestatavaks sõjaliseks organisatsiooniks.⁹⁷ Kuigi Augustinus ise ei sidunud oma kaalutlusi *bellum iustum*’i teemadel otseselt vägivallakasutamisega hereetikute vastu, avas ta vähemalt selles suunas mõtlemisele ukse, sest vägivalda õigustatud kasutamise alla paigutati peagi ka hereetikute vastu suunatud sunnivahendid, hiljem ka ristsõdade korraldamine ning ka inkvisitsiooni-kohtute tööd.⁹⁸ Kuna *bellum-iustum*-kontseptsioonil olid selgelt religioossed jooned ja argumentatsioonikäigud — mõisteti seda ju “Jumala kohtuna ülekohtu üle” —, ilmutas sõda oma kohutavat hävitavust just siis, kui sõjaväljal ei asetsevad vastastikku kristlased, vaid kui peeti võitlust mittekristlaste vastu, mis kujunes tavaliselt hävitussõjaks. Kui mõelda sellele, et ühena õiglase sõja kriteeriumitest nimetas Augustinus “õiget põhjust” (*iusta/recta causa*), mis seostub eelkõige ründesõjaga, mille eesmärgiks on ülekohtu “heastamine” või korra “taastamine”, siis vajab see vaid teatud radikaliseerimist, et “heastamise” asemel saab rääkida hoopis teadlikust kättemaksust või koguni moraalsest karistamisest. Seoses kriteeriumiga, et õiglase sõja puhul peab sõja formaalselt välja kuulutama õiguspärane autoriteet või legitiimne võim, on mõistetav, et taoline mõtteviis andis olulisi impulsse kristlike valitsejate *sõjaideoloogia* kujunemisele.

Eespool öeldust on niisiis selgunud, et arenedes teatud tingimuste ja asjaolude kontekstis keskaegse maailma keskeks ja kujundavaks jõuks, oli kristlus sunnitud “ümber mõtlema” oma esimeste sajandite patsifistliku hoiaku, mis ei saanud kristliku religiooni uue poliitilise võimupositsiooni tõttu enam muutumatul kujul kehtida. Küsimus, kas sõjalist

⁹⁷ Vt Kernic 2001. Lk 111.

⁹⁸ Hoppe 2003. Lk 30–31.

vägivalda saab üldse siduda Kristuse õpetusega, oli asetunud sootuks teistsugusesse valgusesse. Järelikult oli vaja välja töötada sõja ning vägivalla kristlik-teoloogiline õigustamisteooria, mis nii teoloogiliselt kui ka filosoofiliselt saavutas oma esimese suure kõrghetke 13. sajandil tegutsenud dominiiklaste ordu ridadesse kuulunud teoloogi ja filosoofi Aquino Thomase mõtlemises. Laskumata siinkohal lähemalt *bellum-iustum*-õpetuse arengu edasistesse etappidesse varakeskajal ja peatumata selle protsessi olulisemate mõtlejate juures — see vääriks kahtlemata eraldi käsitlust —, tuleks lõpetuseks siiski veel lühidalt peatuda Aquino Thomase sellekohaste mõtete juures. Thomas jätkas kahtlemata Augustinuse liini — mis järgnevast tekstilõigust ka selgelt esile tuleb — ning arendas sellest välja omamoodi teoloogiliselt motiveeritud sõjalise tegevuse õigussüsteemi. Kui Augustinus veel küsis, *kas* on õigust sõda pidada, siis Thomas asetab suurema rõhu küsimusele, *kellel* on õigus sõda pidada?⁹⁹

Thomase teoloogilises peateoses *Summa Theologiae* (II, II, 40, 1) antud vastus küsimusele, kas üks sõda on õiglane või mitte, on nii kesk-aegse kui ka uusaegse *bellum-iustum*-teooria tuumaks:

“Selleks, et üks sõda õiglane oleks, on vaja kolme asja. Kõigepealt *juhi võimu*, kelle käsul tuleb sõda pidada. Sõja käimalükkamine ei saa nimelt jääda eraisiku valdkonda; sest tema saab oma õigust taotleda ülikonna kohtu käest. Samuti pole ka inimhulk, mida sõdades vaja läheb, ühe eraisiku asi. Kuna aga hool ja mure avaliku kogukonna eest on usaldatud selle juhtide kätte, siis on see nende asi, et kaitsta linnas või maal või provintsis olevat kogukonda, mis neile allub. Ja just nii, nagu nad lubatud moel seda kogukonda kaitsevad karmi mõõgaga sisemiste rüüstajate eest, karistades pahategijaid, mis on vastavuses apostli sõnades Rooma 13,5: “Sest (ülemused/ülikkond) ei kanna mõõka asjata, ta on ju Jumala teener, kättemaksja nuhtluseks sellele, kes teeb kurja.” Nii puutub nendesse ka see, et riiki sõjamõõgaga väliste vaenlaste eest

⁹⁹ Selline rõhuasetuse nihkumine peegeldab ühest küljest kõrg- ja hiliskeskajal toimunud õiguslikke arenguid, mille käigus püüti piiritleda ja kitsendada sõjapidajate ringi. Teisest küljest on see märk algavast legitiimse vägivallakasutuse monopoliseerimisest ning poliitilise võimu kontsentreerumisest õhtumaises ühiskonnas suhteliselt väheste autoriteetide kätte.

kaitsta. Seepärast on ka psalmis 82,4 ülematele öeldud: “Päastke vaevalised ja vaesed, vabastage nad õelate käest!” Ja Augustinus ütleb *Contra Faustum*’is (XXII, 75): “Loomulik kord, mis on surelike seas sisse seatud rahuks, nõuab, et võim ja otsus sõda alustada on *princeps*’ite (riigi juhtide) käes.”

Teiseks on nõutud *õiget põhjust*: see tähendab, et need, kelle vastu võideldakse, on sõdimise oma süü tõttu ära teeninud. Seepärast ütleb Augustinus (*Quaest. in Hepta. Jos. 10*): “Õiglastena on tavaks määratleda neid sõdu, mis ebaõigluse eest kätte maksavad; kui näiteks üht rahvagruppi või linna tuleb karistada, kuna nad on jätnud tegemata selle, et hüvitada omalt poolt neid nurjatusi, mida nad on teinud, või taas heastada seda, mida nad on ülekohtuselt ette võtnud.”

Kolmandaks on vajalik, et sõjapidajate *kavatsus oleks õigust tegev*: selle kavatsusega peab nimelt taotlema seda, et head edendatakse ja kurja ära hoitakse. Seepärast on Augustinus öelnud *De Verb. Dom. (Can. Apud 23,1)*: “Jumala tõelise austamise korral on sõjad rahutegu (*pacata*), need nimelt, mida ei võeta ette ahnusest või julmusest, vaid igatsusest rahu järele, et kurjadele piiri panna ja heade elu kergendada.” Kuid võib ka nii juhtuda, et sõda kuulutatav võimukandja on seaduslik ja põhjus õiglane, samas aga muutub sõda laiduväärse kavatsuse tõttu lubamatuks. Nimelt ütleb Augustinus *Contra Faustum*’is (22,74): “Himu kahju teha, julmus kättemaksus, valitsemishimu ja mida veel sarnast leidub, seda kõike peetakse sõdades õigusega süüks.”¹⁰⁰

Andres Saumets (M. Th),
KVÜÕA humanitaar- ja sotsiaalteaduste õppetooli juhataja

¹⁰⁰ **St. Thomas Aquinas**. The Summa Theologica (Benziger Bros. edition, 1947). Translated by Fathers of the English Dominican Province. SECOND PART OF THE SECOND PART (QQ. 1–189). Q. 40: Of War (Four Articles): <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/SS/SS040.html#SSQ40OUTP1>, 30.05.2005.

Kirjandus

- Ambrose.** Select Works and Letters. Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 10. Second Series. Ed. by Ph. Schaff and H. Wace. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.
- Apostlikud isad.** Tõlk. K. Kasemaa. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2002.
- Bury, E.** (Hg.). In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2000.
- Clausewitz, K. von.** Sõjast. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus ja Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2004.
- Dahm, G.** Völkerrecht. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.
- Doerries, H.** Konstantin der Große. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1958.
- Erhardt, A.** Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. III: Civitas Dei. Tübingen: C. H. Mohr, 1969.
- Freudenberger, R.** Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche. — Theologische Beiträge, Nr. 6. Wuppertal: R. Brockhaus, 1984.
- Gerhards, T.** (Hg.). Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche. Eine Quellensammlung. 6. Aufl. Uetersen: Internationaler Versöhnungsbund-Deutscher Zweig. — **Nauerth, T.** (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004.
- Grasmück, E. L.** Äusserungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirchen. (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 3). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989.
- Harnack, A.** Militia Christi. die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.
- Haspel, M.** Friedensethik und Humanitäre Intervention. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002.
- Heering, G. J.** Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg. Gotha: Leopold Klotz, 1930. — **Nauerth, T.** (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004.
- Hengel, M.** Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Prolemtik einer "Politischen Theologie" in der Geschichte der Kirche. Stuttgart: Calwer, 1974.

- Himes, K. R.** Roman Catholicism: Just-War Doctrine. — **Palmer-Fernandez, G.** (Ed). *Encyclopedia of Religion and War*. London: Routledge, 2004.
- Hoffmann, H.** Die Kirche und der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt. Berlin/Leipzig, 1933. — **T. Nauerth** (Hg.). *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM)*. Berlin: Directmedia, 2004.
- Hoppe, T.** Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums. — **Khoury, A.** *T. et al. Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*. Freiburg: Herder, 2003.
- Huber, W., Reuter, H. R.** *Friedensethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990.
- Jacobs, M.** Die Reichskirche und ihre Dogmen. (= Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Kernic, F.** Krieg, Gesellschaft und Militär. Eine kultur- und ideengeschichtliche Spurensuche. Baden-Baden: Nomos, 2001.
- Klein, N.** Wiederkehr des “gerechten Krieges”? Orientierung, Nr. 2. Zürich, 2003.
- Kimminich, O.** Krieg. — *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Darmstadt: Schwabe, 1976.
- Lackey, D. P.** *The Ethics of War and Peace*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.
- Lieber, H.-J.** (Hg.). *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991.
- O’Brien, W. V.** *The Conduct of Just and Limited War*. New York: Praeger, 1981.
- Pörtner, R.** Ristisõjad (1095-1187). Legendid ja tõelised. Tallinn: Kuper, 1997.
- Rief, J.** “Bellum” im Denken und in den Gedanken Augustins. (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 7). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990.
- Riklin, A.** Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neualten Theorie. — **Küng, H., Senghaas, D.** (Hg.). *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*. München/Zürich: Piper, 2003.
- Salumaa, E.** Filosoofia ajalugu II. Keskaja filosoofia. Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastus- ja infoosakond, 1993.
- St. Thomas Aquinas.** *The Summa Theologica* (Benziger Bros. edition, 1947). Translated by Fathers of the English Dominican Province. SECOND PART OF THE SECOND PART (QQ. 1–189). Q. 40. Of War (Four Articles): <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/SS/SS040.html#SSQ40OUTP1>, (30.05.2005).
- Tessore, D.** *Der Heilige Krieg im Christentum und Islam*. Düsseldorf: Patmos, 2004.

The Early Church Fathers:

Ante-Nicene Fathers, Vol. VII, Lactantius. Of the Manner in Which the Persecutors Died:

http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914_2939598, (20.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. II., St. Aurelius Augustin. The City of God (sisukord),

<http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/TOC.htm#TopOfPage>, (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Reply to Faustus the Manichaeon, http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097, (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CLXXXIX To Boniface, http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5951_2793319, (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CXXXVIII. To Marcellinus:, http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5256_2406196, (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. XCIII. To Vincentius: http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P4402_1866827, (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. I., The Life of the Blessed Emperor Constantine: http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914_2939598, (20.05.2005).

Weiler, A. Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg. — Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 6. 1988, Mainz: Matthias Grünewald, 1988.

OTSIDES ALTERNATIIVE: ÕIGLASE RAHU TEORIA JA SELLE TEOLOOGILISED LÄHTEKOHAD

AGO LILLEORG



Sissejuhatus

Konfliktid on inimkonda saatnud juba algusaegadest peale. Üldistavalt võib öelda, et konfliktid tekivad ühest küljest ruumi ja ressursside põhimõttelise piiratuse ning teisest küljest erinevate ühiskondlike ja kultuuriliste kontseptsioonide tõttu. Kogu maailma konfliktivaba seisund on seetõttu peaaegu kujuteldamatu. Kuna konfliktidega kaasneb väga sageli ka sõjaline vägivald, näib sõda olevat vältimatu erinevate gruppide ja rahvaste kooselus ning võitluses võimu, tootmispotentsiaali või ka ideoloogiate pärast. Seetõttu kerkib paratamatult küsimus: mis on rahu? Kas rahu on üksnes teatud vaheseisund konfliktide ja sõdade pikas reas, ajutine “sõja puudumine”, mida tänapäeval tuntakse “negatiivse rahu” kontseptsioonina? Kas sõda on ebaõiglaste majanduslike, sotsiaalsete või muude mõjude tagajärg, nii et need, kes ülekohtu all kannatavad, näevad sõjalise vägivalda kasutamises ainsat võimalust parandada oma olukorda või eluvõimalusi? Kas rahu on seega kaitstud harmoonilise kooselu olukord, milles valitseb sotsiaalne õiglus, enesemääramisvabadus ja poliitiline osalus? Seda tõlgendust tuntakse tänapäeval “positiivse rahu” kontseptsioonina.¹ Mõiste “rahu” on üks inimkonna keskseid mõisteid,

¹ Nimetatud tõlgendusmodelite kohta vt **D. A. Wells**. *An Encyclopedia of War and Ethics*. Westport: Greenwood Press, 1996. Lk 386 [Edaspidi *Wells 1996*]; samuti artikkel “Frieden” — **O. Buchbender et al.** *Wörterbuch zur Sicherheitspolitik*. 2.

inimlike emotsioonide ja inimmõtlemise üks võtmesõnu. Paraku pole seda mõistet täpselt võimalik defineerida, kas või näiteks selles mõttes, kas rahu tähendab sõja püsivat või ajutist puudumist. Kuna juba antiikmaailmas on sõda peetud üldiselt normaalseks seisundiks, on aastatuhandete jooksul püütud rohkem tegeleda (sageli väga pragmaatilistel põhjustel) sõja ning sellega seotud vägivalda filosoofilis-teoloogilise ja juriidilis-poliitilise legitimeerimisega. Nii on ka mõistetav, miks tänaseni kasutatakse valdavalt mõisteid “sõjaeetika”, “sõjaõigus”, “õiglase sõja teooria” jms. Samas kohtab erialases diskursuses ja kirjanduses üha rohkem ka mõisteid nagu “rahueetika”, “humanitaarõigus” või koguni “õiglase rahu teooria”.

Enne alternatiivse, õiglase rahu teooria taotluste ja teoloogiliste lähtekohtade tutvustamist iseloomustan lühidalt traditsioonilisi sõjaeetika teooriaid, nende lähtekohti ja peamisi rõhuasetusi, vaadeldes põgusalt ka nende sarnasusi ja erinevusi.

Patsifism *versus* õiglase sõda

Sõjaeetikas on aegade jooksul domineerinud kaks teooriat: patsifistlik teooria ja õiglase sõja teooria. Nii kristlikus eetikas kui ka laiemalt on suhtumises sõjasse ja sõjapidamisse lähtunud paljude sajandite vältel peamiselt just neist kahest teooriast. Nii teoloogid kui kirikujuhid, poliitikud kui sõjamehed on sõjast ja rahust rääkides jäänud ikka kas patsifistliku või õiglase sõja teooria raamesse.

Kõigepealt annan lühiülevaate patsifistliku teooria ja maailmavaate esindajate tõekspidamistest, kelle soovi kohaselt peaks inimeste- ja riikidevaheliste suhete ja konfliktide lahendamine juhinduma rahu taotlemisest ja vägivallatusest, mitte aga õiguse taotlemisest vägivalda või koguni sõja abil.

Aufl., Herford: E. S. Mittler & Sohn, 1986. Lk 31. 20. sajandi seitsmekümnendate aastatel alanud diskussiooni kohta rahu erinevate kontseptsioonide teemal võib lugeda ka: **T. Bakkevig**. Gerechter Friede — Gerechter Krieg. — G. Planer-Friedrich (Hg.). Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989. Lk 32.

Patsifismi mõistest ja peamistest taotlustest

Mõiste “patsifism” (ld *pacificus*) on tuletatud ladinakeelsetest sõnadest *pax (paxis)*, mis tähendab “rahu”, algselt ka “kokkulepet, lepingut”, ja *facere*, mis tähendab “tegema”.² Nii võiks patsifismi otsetõlkes nimetada ka “rahu tegemiseks” või “rahu loomiseks”,³ mis vihjab ühtlasi sellele, et patsifism ei tavatse olla sugugi pelgalt passiivne hoiak, nagu seda võib kujukalt näha näiteks patsifistide sõjavastastes aktsioonides.

Sõda on patsifistliku teooria esindajate kohaselt *per se* väär, seetõttu on sõjapidamine väärtetu. Sellisena võib patsifismi esindajate seisukohti põhjendada ka vastupidi. Kuna vägivald on lubamatu, siis on igasugune sõjapidamine ja sellest tulenevalt ka sõda ise patsifisti jaoks välistatud. Seejuures on sõja ja sõjapidamise vastasuse põhjendamiseks võimalik tuua nii filosoofilisi kui ka kristlik-teoloogilisi põhjendusi.

Niisiis seisneb patsifismi kui ühe sõjaeetika teooria tuum sõja ja sõjapidamise vastasuses. Selle üldnimetuse raames võib siiski kohata koolkondi, kelle taotlused ja eesmärkide saavutamise meetodid on erinevad. Üks levinumaid eristusi on vahetegemine absoluutse ja tingimusliku patsifismi vahel.

Patsifistliku teooria radikaalse suuna, *absoluutse patsifismi* kohaselt on rahu niisugune väärtus, mille eest tuleb maksta ükskõik kui kõrget hinda.⁴ Patsifismi absoluutne käsitlus sisaldab peamisena tõdemust, et sõda selle erinevates vormides on “alati, igal pool ja kõigi jaoks”⁵ õigustamatu. Sellekohaselt peaks absoluutse patsifismi esindajate arvates riikidevaheline suhtlemine olema vägivaldatu ning tekkivad konfliktid tuleks lahendada vägivalda kasutamata.⁶

² **D. A. Wells.** An Encyclopedia of War and Ethics. Westport: Greenwood Press, 1996. Lk 375. [Edaspidi *Wells 1996.*]

³ **D. L. Cady.** Humanitarian Intervention, Just War vs. Pacifism. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. Lk 41.

⁴ **L. Boettner.** The Christian Attitude Toward War. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985. Lk 2.

⁵ **Wells 1996.** Lk 375.

⁶ **A. Moseley.** Pacifism. The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/p/pacifism.htm>, 20.02.2003.

Absoluutse patsifismi esindajad, kes oma seisukohti filosoofiliselt põhjendavad, väidavad, et taoliste vägivallatute suhete taotlemist võib eristada kolmel tasandil: sõja absoluutne keelustamine, tapmise absoluutne keelustamine ja vägivalla absoluutne keelustamine. Nende põlgus sõja vastu tuleneb just nende põlgusest vägivalla ja tapmise vastu. Sõjavastasuse esindajad, kes taotleavad vägivallatut elulaadi, on absoluutsed patsifistid.

Samuti ollakse seisukohal, et sõjast tingitud kuri ületab mis tahes võimaliku hüve, mida sõda võiks endaga kaasa tuua. Näiteks väidavad normiutilitaristid, et kui mingite tegevustega kaasnevad kahjulikud tagajärjed, tuleks eetilisel kaalutlusel niisugused tegevused täielikult keelustada. See argument võib tähendada, et sõda tuleb absoluutselt keelustada.⁷ Põhjendades sõjavastasust filosoofiliselt, jõutakse tõdemuseni, et sõja keelustamiseks peaks piisama sellise normi kehtestamisest, mis peaks mõista andma, et sõda on kõigile kahjulik.

Kristlikud patsifistid toetuvad pühakirja dekalooigile (kümme käsku), milles öeldud "Sa ei tohi tappa!" (2. Moosese 20,13) mõistavad nad sõjas osalemise keeluna.⁸ Nende arvates peaks sõja keelustamiseks piisama piibli normide, näiteks tapmiskeelu kehtestamisest. Sellisel absoluutsena põhjendasid oma sõjavastasust näiteks varased kirikusad, aga ka

⁷ Sõja keelustamise mõte ei ole iseenesest uudne. Esimeses maailmasõjas läbielatud koleduste tõttu hakati 1919. aastal asutatud Rahvasteliidu eestvedamisel intensiivselt tegelema sõjapidamise piiramisega. Iseloomulikku väljendust leidis see initsiatiiv Briand-Kelloggi paktis (27.08.1928). See mitmepoolne rahvusvaheline leping püüdis sõdasid keelustada. Pakti ratifitseerinud 65 riiki kuulutasid, et nad mõistavad hukka sõja kui tülüküsimuste lahendamise vahendi ning loobuvad vastastikustes suhetes sõjast kui rahvusliku poliitika vahendist (1. artikkel). Veel otsustasid paktiga ühinenud riigid, et kõigi riikide vahel tekkida võivate konfliktide või tülüküsimuste — olgu nad mis tahes laadi või mis tahes päritolu — lahendamist ja otsustamist ei tohi taotleda muidu kui rahulike vahenditega (2. artikkel). Ent nimetatud pakt ei suutnud ära hoida igasugust sõjategevust, näiteks kaitsesõda või sanktsioonisõda. Veidi rohkem kui kümne aasta pärast algas Teine maailmasõda.

⁸ Näiteks Johannes Ude järgi on dekalooigis väljendatud keeld absoluutne. Johannes Ude (+1965) oli saksa katoliiklik teoloog ja loodusteadlane, absoluutne sõjavastane ja aktiivne rahuaktivist, keda nimetati korduvalt Nobeli rahupreemia kandidaadiks.

reformatsiooniajal “radikaalse” tiivana esile kerkinud ristijateliikumise mõned grupid, näiteks mennoniidid ja hutterlased. Tuntud sõjaeetika professor John Howard Yoder nimetab niisugust sõjavastasust “protesti patsifismiks”.⁹

Nii filosoofilistest kui ka kristlikest põhjendustest tulenev absoluutne patsifism on deontoloogiline. Seega väidavad selle teooria pooldajad, et rahu on kohustus, mida tuleb tingimata täita, ja sõda või igasugune vägivald laiemalt ei ole aktsepteeritav ja tuleks absoluutselt keelustada. Igasugune tingimuslik tõlgendamine on välistatud. Niisugune absoluutne vägivalla- ja sõjavastasus aga jätab sisuliselt vastamata küsimusele, kuidas kaitsta end ja teisi agressiooni eest.

Ent patsifistide seas leidub ka neid, kes usuvad, et sõjalise jõu kasutamine äärmusolukorras võib teatud tingimustel osutada siiski õigustatuks. Sellist mõttesuunda nimetatakse *tingimuslikuks patsifismiks*. Sõjalise jõu kasutamine võib tingimuslike patsifistide arvates olla vajalik konfliktides, mille käigus on vaja rahu kehtestada või taastada.¹⁰ Nende jaoks võib rahu ja vägivallatuse säilitamise nõue sattuda konflikti nõudega päästa või kaitsta elusid agressiooni eest juhul, kui see peaks olema vajalik. Tingimusliku patsifismi esindajate hulka kuuluvad näiteks tuumapatsifistid,¹¹ kes peavad lubatuks tavalist sõda, kuid mitte tuuma-sõda.

⁹ Näiteks Ameerika Ühendriikides on “protesti patsifismi” esindajad teinud kõik nendest oleneva, et nende maksude näol riigile minev raha ei läheks Pentagonile. Sellega väljendavad nad oma vastumeelsust sõja suhtes. Samas on teised absoluutse patsifismi esindajad vältinud “keisrile maksu maksmist” (vt Matteuse 22,21). Sel moel kasutavad absoluutse patsifismi esindajad võimalust avaldada meelt rahumeelavaldustel ja sõjavastastel protestiaktioonidel. Seda põhjusel, et absoluutsed patsifistid keelduvad alati sõja õigustamisest. J. H. Yoder on absoluutse patsifismi (sõjavastasuse) raames esile toonud veel teisigi eristuvaid koolkondi, näiteks messiaanliku ühiskonna patsifismi ja eshatoloogilist patsifismi, mida siinkohal lähemalt ei avata.

¹⁰ Vt **R. L. Holmes**. *On War and Morality*. Princeton: Princeton University Press, 1989. Lk 19–49.

¹¹ **Wells** 1996. Lk 377. Vt ka sellekohaseid arutlusi: **A. J. Coates**. *The Ethics of War*. Manchester: Manchester University Press, 1997. Lk 80–81 [Edaspidi *Coates 1997*]; **D. P. Lackey**. *The Ethics of War and Peace*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

Tingimusliku patsifismi esindajad möönavad, et sõjavastasust ei saa käsitleda lahus teistest konfliktid põhjustavatest teguritest. Seetõttu võib rahu säilitamise taotlus sellises olukorras, mida Michael Walzer nimetab *supreme emergency* (ülimal hädaolukord),¹² osutada konfliktid lahendamise seisukohast ebapiisavaks. Vägivallaga ähvardamine ja valmisolek vägivalla kasutamiseks teatud tingimustel võib sellisel juhul olla konfliktid ohjamise äärmuslikuks, kuid teatud juhtudel ainsaks vahendiks. Selline mõtteviis on juba otsustav samm “õiglase sõja teooria” suunas.

Tingimusliku patsifismi esindajad selgitavad oma (tingimuslikku) sõjavastasust teleoloogilise eetikateooria kohaselt, mistõttu patsifismi rõhutatakse selle positiivsete tagajärgede, mitte olemusliku õigsuse pärast. Rahu tingimuslik taotlemine võimaldab äärmusolukorras kasutada ka sõjalist vägivallat.

Niisiis võib kokkuvõtvalt öelda, et nii absoluutse kui ka tingimusliku patsifismi esindajad on üksmeelel selles, et rahu soodustab riikide ja nende vaheliste suhete arengut. Teatud erinevusi võib leida aga taotlustes ja nende filosoofilises põhjendamises: deontoloogilist teooriat esindav absoluutne patsifism taotleb eelkõige vägivallatust, teleoloogilist teooriat esindav tingimuslik patsifism eelkõige rahu.

Õiglase sõja teooria ja selle peamised taotlused

Sõjaeetikas on patsifistliku teooria alternatiiviks eelkõige õiglase sõja teooria. Mõiste “õiglane sõda” (ld *iustum bellum*, ingl *just war*, sks *gerechter Krieg*) on üldtuntud ja laialt kasutuses, kuid nii selle teooria pooldajad kui ka oponendid peavad vajalikuks seda täpsustada, sest mõiste ei väljenda piisavalt täpselt kõnealuse teooria seesmist loogikat. Nii näib mõistest “õiglane sõda” tulenevat kujutus, et sõda ja

Lk 98–138. — Tuumapatsifistide arvates on tuumarelvad muutunud sõja seniolematuks. Tuumarelvadel on sedavõrd suur purustusjõud ja nii kohutavad tagajärjed, et tuumapatsifistide jaoks on tuumarelvade kasutamine täiesti mõeldamatu.

¹² **M. Walzer.** *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations.* New York: Basic Books, 1977. Lk 251–255.

sõjapidamine on iseenesest õige.¹³ Õiglase sõja teooria pooldajate arvates ei ole sõda õige eesmärgina, kuid võib olla õigustatud konfliktide lahendamise vahendina. Niisiis oleks täpsem rääkida “õigustatud sõja” või koguni “õige sõja” teooriast, sest teooria eesmärk on õigustada just sõda ja sõjapidamist. Ent siinse artikli eesmärk ei ole võtta kasutusele uusi termineid, seda enam, et juba vähemalt pooleteise aastatuhande vältel on kasutatud selle teooria tähistamiseks mõistet “õiglane sõda”.

Kui eespool selgus, et patsifistid pooldavad konfliktide vägivaltatut ja rahumeelset lahendamist, siis need, kes toetavad õiglase sõja teooriat, õigustavad vägivaldla kasutamist õiguste kaitseks ja korra tagamiseks ühiskonnas. Õiglase sõja teooria esindajate peamine eesmärk ei saa niisiis olla rahu (sõja puudumine), vaid nende peamine taotlus on olnud kehtestada õigus ja tagada kord vägivaldla piiratud kasutamise kaudu.

Selle Lääne kultuuriruumis domineeriva¹⁴ sõjaeetika teooria väljatöötamisega on sajandite vältel tegelenud nii teoloogid, filosoofid, poliitikud kui ka sõjaväelased, kes on otseselt või kaudselt sõja ja sõjapidamisega kokku puutunud. Oma mõtteid ja käitumist, näiteks osalemist sõjas, on õigustatud nii teoreetiliselt (õiglase sõja teooria) kui ka ajaloost lähtudes (õiglase sõja traditsioon), vaidlustades samal ajal vastase sõjapidamise õigust.¹⁵ Olulisim õiglase sõja teooria puhul on see, et

¹³ Mõisted “õiglane” ja “ebaõiglane” näivad ka sellele viitavat, et kõne all on sõdivate poolte sõja ja sõjapidamise eetilisuus. Võiks ju loogiliselt järeldada, et kui ühe osapoole jaoks on sõda õiglane, siis järelikult teise osapoole jaoks on sama sõda ebaõiglane. See oleks põhjendamatult lihtsustatud tõlgendus, sest on igati võimalik, et mõlemad pooled sõdivad “ebaõiglast” sõda. Douglas Lackey juhib tabavalt tähelepanu taolise “loogika” puudulikkusele, öeldes, et kui sinu vaenlane on kuri, ei tähenda see veel seda, et sina ise oled hea. **D. P. Lackey.** *The Ethics of War and Peace.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989. Lk 27.

¹⁴ Patsifism on alati olnud vähemuse arusaam, sest enamik inimesi usub alati, et absoluutne vägivaldatus selles vägivaldses maailmas on vaid üks mõttekonstruktsioon, et õigusi ja korda saab kaitsta üksnes vägivaldalahendite abil ning vähemalt mõned sõjad on moraalselt õigustatud. Nii on enamik ameeriklastest näiteks veendunud, et Ameerika Ühendriikide moraalne kohustus oli vabastada Kuveit 1991. aasta Lahesõjas Iraagi okupatsiooni käest. **J. H. Yoder.** *When War is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking.* New York: Orbis Books Maryknoll, 1996. Lk XIII.

¹⁵ **Wells** 1996. Lk 255.

püütakse võimalikult täpselt sõnastada sõja ja sõjapidamise kriteeriumid, vastates kesksetele küsimustele “miks?” ja “kuidas?”

Õiglase sõja teooria kriteeriumite abil püütakse niisiis määratleda, kas sõja alustamine on õigustatud. Kui see küsimus saab jaatava vastuse, on võimalik määratleda, kuidas ja milliste vahenditega tuleks sõda pidada. Seega koosneb õiglase sõja teooria kahest komponendist, millel on omakorda kindlad kriteeriumid. Nii tegeldakse õiglase sõja teoorias selle õigustamisega, miks (*ius ad bellum*) ja kuidas (*ius in bello*) sõditakse. *Ius ad bellum* komponendi järgi saab selgitada, millal on õigustatud sõtta minna ja millal mitte. Selle hindamiseks on kehtestatud kriteeriumid, mis peavad kõik olema täidetud, et üht sõda õigustatuks pidada. Kui jõutakse selgusele sõja “õigustatuses”, siis tuleb omakorda teiste kriteeriumite abil välja selgitada, kuidas seda sõda pidada ehk millised sõdimisprintsipiidid on õigustatud. Õiglase sõja teoorias sõnastatud kriteeriumid võimaldavad ka pärast sõja lõppemist anda hinnanguid sõja õigustatuse ja sõjapidamise käigus rakendatud sõjapidamisviiside kohta.

Piiridest ja probleemidest sõjaeetika teooriate rakendamisel

Tänapäevasest rahvusvahelisest situatsioonist järeldub, et rahvusvaheline õigus ei võimalda piisaval määral konfliktidega toime tulla, sest osapooled ei üritagi rahvusvahelistest konventsioonidest kinni pidada.¹⁶

¹⁶ Michael Ignatieff juhib tähelepanu sellele, et tänapäeval, s.t 1990. aastate lõpus, vastavad umbes viiekümnest sõjalisest konfliktist riikidevahelise sõjapidamise klassikalisele mudelile vaid üksikud. Maailma eri paikades esineb relvastatud vastuhakke armees, sisside sõjakäike ebapopulaarse riigikorra vastu ja etniliste vähemuste ülestõuse valitseva enamuskorra vastu ning anarhiat lagunevates riikides. Nendes konfliktides satuvad tulejoonele enamasti just tsiviilisikud. Näiteks Alžeerias, Kolumbias ja Sri Lankal võtab omakaitse tsiviilisikuid sama tihti sihikule kui ükskõik milliseid sõja seaduslikke sihtmärke. Angoolas ja Mosambiigis olid võitlevate poolte “võsaarmee” nii tasavägised, et sõda lõppes alles siis, kui võitlevad ühiskonnad olid hävitatud. Samasugune kurnamissõda leiab praegu aset Lõuna-Sudaanis. Afganistanis ja Tšetšeenias on sõjad, mis algasid ehtsate rahvuslike ülestõusudena võõrriigi

Toome lihtsa näite: kui riigi A juht kasutab oma rahva kallal vägivalda, näiteks kiusab taga teisitimõtlejaid, riigis elavaid vähemusrhuvusi või viib läbi repressioone, siis vastavalt rahvusvahelisele õigusele ei tohi riik B sekkuda riigi A siseasjadesse. Kui aga riigi A diktaator ründab sõltumatut riiki B, siis vastavalt rahvusvahelisele sõjaõigusele on lubatud riigil C sekkuda konflikti lahendamisse sõjalisel teel, et tagada riigi B sõltumatus.¹⁷

Selle probleemi tõsidust näitas 1999. aastal endise Jugoslaavia aladel Kosovos puhkenud konflikt, kus Briti peaminister Tony Blair tegi USAs toimunud NATO tippkohtumisel ettepaneku võtta vastu uus rahvusvaheline seadus, mis õigustaks rahvusvahelist sekkumist sõltumatute riikide siseasjadesse, kui riikides toimuvad taolised brutaalsused ja inimsusevastased kuriteod nagu Kosovos. Seda täiendust rahvusvahelisse õigusse aga ei ole tänaseni tehtud ning maailma ees rullus 2003. aasta kevadel

okupatsiooni vastu, muutunud relvastatud üksuste kõlvatuks võitluseks territooriumi, ainelistel vahenditel, uimastite ja relvade pärast, kujuures enamasti ei erine need üksused mitte millegi poolest tavalistest kuritegelikest jõukudest. Suurriikidele lähevad need sõjad vähe korda — kui kaalul ei ole piirkondlikke ega turvalisust puudutavaid huvisid — ning seepärast võidakse neil lasta lõpmatuseni jätkuda. Laostuvates Kesk- ja Ida-Aafrika riikides (Zaire, Ruanda, Burundi), Ladina-Ameerika riikides, mida lõhestavad narkosõjad ja geriljade ülestõusud (Kolumbia, Peruu), uue islami ja vana Nõukogude impeeriumi piirialadel (Usbekistan, Tadžikistan, Turkmeenia, Aserbaidžaan) — kõikjal on “taltsutamatu sõda” saanud igapäevaelu koostisosaks. **M. Ignatieff**. Sõdalase au. Tallinn: Varrak, 2001. Lk 120. [Edaspidi *Ignatieff 2001*.]

¹⁷ Näiteks Kuveidi annekteerimine Iraagi poolt 1990. aastal, mille tulemusena alliansiväed vabastasid Kuveidi 1991. aastal. Lahesõjas võideldes püüdsid ameerikalased järgida rahvusvaheliste konventsioonide seatud piiranguid. Sõjaline operatsioon “Kõrbetorm” olevat väidetavalt olnud koguni kõige seaduslikum sõda, mida Ameerika Ühendriigid eales on pidanud. Rahvusvahelise õiguse spetsialistid nõustasid armeed sõjalisi sihtmärke puudutavates otsustes, et avalikkusele tunduks sõda olevat “puhas” ja õiglane. Rahvusvahelisel Punase Risti Komiteel oli küll mõnede otsuste suhtes kahtlusi, kuid pärast sõda toimiti täpselt Genfi konventsioonide kohaselt. Sõjavangid paigutati Saudi Araabias vastavatesse laagritesse, kus neid külastasid Punase Risti esindajad, kelle järelevalve all nad vabastati, nagu kokkulepped ette näevad. Võib öelda, et Lahesõda on üks väheseid hiljutisi sõjategevuse näiteid, kus osapooled tõepoolest Genfi konventsioonidest kinni pidasid. **Ignatieff 2001**. Lk 119.

lahti konflikt Iraagis, kus ÜROle osutus ületamatuks probleemiks anda Ameerika Ühendriikidele sõjategevuse alustamiseks mandaati. ÜRO sai oma otsustes juhinduda üksnes omaenese põhikirjast, ÜRO hartast,¹⁸ mis seab sõjaliste meetmete kasutamisele väga ranged piirid. Nii on koos Iraagi sõjaga taas täie tõsidusega esile kerkinud küsimused, mis puudutavad sõjalise vägivalda rakendamise õigustatust ja õiguslikku käitumists. Tahes-tahtmata tuleb nende küsimustega tegeledes keskenduda sõjaeetika teooriatele. Samas on ilmnenud, et traditsioonilised teooriad kätkevad endas mitmeid tõsisid probleeme ega suuda olukorda tänases maailmas enam adekvaatselt peegeldada.

Kahtlemata on kõige enam tähelepanu all õiglase sõja teooria, sest tänapäeval kehtivad õigusaktid sõja ja sõjapidamise kohta on valdavalt välja kujunenud just õiglase sõja teooria paradigmas, mille tekkele on otsustavaid impulsse andnud vana- ja keskaja kristlikud filosoofid ja teoloogid. Ka patsifistlik teooria on tihedalt seotud kristlike peegeldustega vägivalda ja rahu teemadel. See ajendabki rahvusvahelisse huviorbiiti tõusnud sõjaeetikat taas kristlikust perspektiivist uurima. Kristliku eetika lähteks on *agape*, mis hõlmab armastuse kolme tasandit: Jumala armastust inimese vastu, inimese armastust Jumala vastu ja inimese armastust oma kaasinimese ehk ligimese vastu. Kui uurida sõjaeetikat kristlikust perspektiivist, siis tuleks uurida, kuidas rakendada *agape*'t sõja ja sõjapidamise puhul.¹⁹

Tänapäeval tõstatunud probleemide juures on oluline välja tuua, et esiteks põhineb õiglase sõja teooria käsitus loomuõigusel,²⁰ mis on

¹⁸ Rahvusvaheline õigus rajanebki ÜRO hartal (põhikirjal), mis on tähtsaim rahvusvaheline leping. Harta fikseerib kesksed riikidevaheliste suhete põhimõtted, selle olulisemaks reguleerimisvaldkonnaks on sõja alustamise küsimused. ÜRO harta lubab riikidel relvajõudu kasutada üksnes enesekaitseks. Muudel puhkudel tohib sõda pidada ainult ÜRO Julgeolekunõukogu loal.

¹⁹ **P. Ramsey.** War and the Christian Conscience: How shall modern war be conducted justly? Durham: Duke University Press, 1961. Lk 3.

²⁰ Loomuõigus (ka loodusõigus) on püüdlus ühendada moraalset ja juriidilist korda kosmose või inimeste loomusega. Õigus seisab inimlike seaduseandjate toimingutest kõrgemal ja omaette, moodustades objektiivse printsibiikogumi, mille tõesus on "loomulikule valgusele" ehk mõistusele nähtav, mis religioosse käsitluse kohaselt

optimistlik nii inimese võimekuses teada saada, mis on õige, kui ka võimekuses teha seda, mida peab tegema.²¹ Teiseks kiputakse õiglase sõja teooria puhul esitatud kriteeriume käsitlema üksteisest lahus, millest tulenevadki peamised konfliktid selle teooria rakendamisel, sest üksikuid kriteeriume tuleb tõlgendada lähtuvalt tervikust ning rakendada kumulatiivselt.²² Kolmandaks ja kõige olulisemaks on tõik, et sõda on õiglane vaid siis, kui eetilisi piire tunnustatakse vastastikku.²³ Ent just see on sõdivatele pooltele ajaloo jooksul kõige rohkem raskusi valmistanud.

Õiglase sõja teooria kristlikud esindajad taotlevad õiguste ja korra tagamist, toetudes apostel Pauluse sellekohasele üleskutsele Uues Testamendis: “Nõnda siis, kes paneb vastu võimule, paneb vastu Jumala antud korraldusele, vastupanijad aga tõmbavad enese peale nuhtluse.” (Rooma 13,2). Seetõttu taotlevad kristlikud õiglase sõja teooria pooldajad jumalikule loomiskorrale toetudes õigust nii üksikindiviidide kui ka riikide ja rahvaste omavahelises suhtlemises.

Selle tagamaaks on kristliku õiglase sõja teooria üks peamisi eeldusi vägivalla õigustamisel — inimese patusus ja loodud oleku teadvustamine: “Loodu on ju allutatud kaduvusele — mitte vabatahtlikult, vaid allutaja

väljendab Jumala tahtmist. Vt **S. Blackburn**. Oxfordi filosoofialeksikon. Tallinn: Vagabund, 2002. Lk 269. Moodsa rahvusvahelise õiguse üks “isasisid”, Madalmaade jurist ja riigimees Hugo Grotius (+1645), kaitses loomuõiguse teooriat, kuid tema meelest rajaneb õigus pigem mõistusel kui jumalikul korraldusel: “Loomuõigus on nii püsiv, et isegi Jumal ise ei saa seda muuta.” Vt *ibid*. Lk 149. Grotiusest alates võib jälgida rahvusvaheliste lepingute kujunemist, mis järgisid õiglase sõja kriteeriume, lähtudes loomuõigusest.

²¹ Inglise filosoofi John Locke'i (+ 1704) kohaselt on inimestele antud võime ümbritsevast maailmast adekvaatselt aru saada ja asju tunnetada. Nii võib loomulik inimene oma teadmistest loogiliselt tuletada ja jõuda universaalse tunnetuseni selle kohta, mis on õigus. Sellest võib omakorda järeldada, et loogika kaudu on inimesele antud võime ka aru saada, missugune sõda on õiglane.

²² Kui sõda ei alustata õigel põhjusel, siis pole mõtet arutleda ka näiteks proportsionaalsuse kriteeriumi üle, sest selle üksikkriteeriumi täitmine ei muuda sõda õigustatuks.

²³ Piiride tunnustamist on raske saavutada, kui omavahel sõdivad näiteks erineva kultuuri- või religioonitaustaga sõjamehed (kristlased vs moslemid, juudid vs moslemid, hindud vs moslemid jne).

poolt.” (Rooma 8,20). Kuna isegi kristlane on allutatud kaduvusele ja ootab oma ihu lunastust, siis pole õiglase sõja teooria pooldajate arvates võimalik tagada õiguste kaitset ning jumalikku korda ilma vägivalda kasutamata.

Siin võib kriitiliselt küsida, kas siis vägivalda kasutamine tagab õiguse ning korra riikidevahelises suhtlemises? Martin Luther King juunior on veendunud, et vägivalda õigustamise põhiliseks nõrkuseks on see, et vägivald on nagu langev spiraal, sünnitades seda, mida tegelikult tahetakse hävitada. Kuigi õiglase sõja teooria pooldajad väidavad, et vägivalda kasutamise eesmärk on vägivalda vähendada, on Martin Luther King juuniori arvates tulemus sootuks vastupidine — selle asemel, et vägivalda abil kurjust vähendada, vägivald hoopis suurendab seda. Sellest järeldatakse, et vägivalda abil võib küll tappa vihkaja, kuid viha ennast see ei kõrvalda.²⁴

Õiglase sõja teooria kristliku käsitluse peamine vaieldavus seisneb selles, kuidas tõlgendada kiriku rolli ühiskonnas. Nimelt näevad õiglase sõja teooria pooldajad kiriku rolli ühiskonnas sageli riigi “käepikendusena”, mistõttu riigi ja kiriku ehk teisisõnu vaimuliku ja ilmaliku valdkonna piirjooned ähmastuvad. Kristliku patsifismi esindajad seevastu rõhutavad, et kiriku roll ühiskonnas on olla riigi “südametunnistuseks”, mis tähendab üldjuhul riigi kritiseerimist. Veelgi enam, sellest järeldavad nad, et riigi silmis ei ole õiglase sõda sugugi õigustatud.

Juba eespool oli mainitud, et patsifistliku teooria kohaselt ei tohi teist inimest vägivalda kasutades rünnata. Kuna kristlikus eetikas on rahu kui sõja ja vägivalda puudumist taotlenud patsifistliku teooria esindajad, on nende peamisteks põhjendusteks Jeesuse juhtnöörid, näiteks teise põse pööramine (Matteuse 5,39), vaenlaste armastamine (Matteuse 5,44), aga ka otsesed korraldused, näiteks: “Pista oma mõök tuppe tagasi, sest kõik, kes mõõga tõmbavad, mõõga läbi hukuvad!” (Matteuse 26,52).²⁵

²⁴ Vägivalla kasutamise paradoksaalsust ilmestavad mitmed lähiminevikus eskaleerunud konfliktid, mille põhjused ulatuvad kaugele ajalukku. Näiteks 1999. aasta Kosovo konflikt on kujukas näide albaanlaste ja serblaste ajaloolistest ebakõladest, mis paljuski on kantud lausa irratsionaalsest vastastikusest vihkamisest.

²⁵ Kuigi Jeesuse ütlushi võib kasutada ja ka on kasutatud patsifismi toetuseks, leiame piiblist ka sääraseid seisukohti, millele saavad toetuda õiglase sõja teooria esindajad.

Kristlikult argumenteerivate patsifistide arvates ületab vaenlase armastamise nõue rahuaja piirid ning peaks olema iga kristlase ideaal ka konflikti- või sõjalukorras. Küsimus enesekaitsest agressiooni korral leiab absoluutse, kristlikult argumenteeriva patsifismi seisukohti järgides sellise radikaalse vastuse: relva haarata ei või isegi enesekaitseks. Samal ajal tingimuslikud patsifistid lubavad seda äärmuslikel juhtudel siiski teha.

Absoluutsetele patsifistidele on sageli ette heidetud, et nende armastuse eetika käsitus on passiivne ja tegevusetu, kuid *agape*'st lähtuv eetika tähendab aktiivset vastutusevõtmist. Sageli on patsifismi näidatud kui passiivset tegevust, mis tuleneb ladinakeelsest sõnast *passivus* ning tähendab kannatust ja sellega nõustumist.

Aktiivne vastutusevõtmine tähendab aga vajadusel piitsa valmistamist, nagu seda tegi Jeesus, ja sellega templis olevate “rahavahetajate” väljaajamist.²⁶ Jeesuse väljendid, nagu “Ärge arvake, et ma olen tulnud rahu tooma maa peale! Ma ei ole tulnud tooma rahu, vaid mõõka...” (Matteuse 10,34) või “...see müügu ära oma kuub ja ostku mõök” (Luuka 22,36) kinnitavad, et Jeesuse elust ja õpetustest võib leida ka vägivalda õigustavaid seisukohti.

Kas vaenlase armastamine tähendab tõesti üksnes vägivallatust tema suhtes, nagu väidavad valdavalt kristlikest eeldustest lähtuvad absoluutsed patsifistid. Siinkohal on huvitav täheldada, et kristlikest eelduste põhjal on võimalik ka täiesti vastupidine tõlgendus. Näiteks rõhutas kirikuisa Augustinus, et armastus on hoiak, mille sihiks on teist parandada. Nõnda on iga kristlane alati kurb ja süümepiinades vaevlev sõjast osavõtja — isegi kui tegemist on õiglase sõjaga –, sest Kristus on käskinud tal oma vaenlasi armastada. Kristliku eetiku Waldo Beachi kohaselt ei ole kristlik armastuse eetika mingi “sentimentaalne järeleandlikkus ega kõikelubatavus”, vaid pigem “otsustusvõime ja kindla-

Vt **Die deutschen Bischöfe**. Gerechter Friede. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2000. Lk 12–33.

²⁶ Vt Johannese 2,14–16.

meelsus”.²⁷ Just sellist toimimist nimetab Augustinus armastuse teoks, sest see on Jumalale meelepärane.²⁸

Sarnaselt rõhutab ka tuntud ameerika 20. sajandi protestantlik eetik Reinhold Niebuhr, et Kristuse õpetuse lihtsustamine armastuse seaduseks ei ole õigustatud, nagu seda teevad absoluutse patsifismi esindajad. Ta väidab, et kristlik evangeelium ei ole lihtsalt uus seadus — armastuse käsk. Kristlus on religioon, mis armastuse seadusena pole ülimaks normiks mitte ainult inimestevahelises suhtlemises, vaid hõlmab inimeksistenti kõiki dimensioone. Evangeeliumi hea sõnum ei seis mitte seaduses, mille kohaselt me peame üksteist armastama, vaid selles, et jumaliku halastuse läbi, mis teeb võimatu võimalikuks, oleme võimelised inimesi armastama rohkem kui iseennast. Kristlik patsifism ei ole Niebuhri arvates midagi muud, kui üks kristliku perfektsionismi versioonidest. Selle üheks tunnuseks on Niebuhri järgi see, et patsifistid on üle võtnud valgustusajal päevakorda tõstetud arusaama inimese headusest ning on hüljanud kristliku pärispatu õpetuse kui aegunud tõekspidamise. Seetõttu nad pooldavadki “absurdset ideed” sellest, et täiuslik armastus on võidu saavutamise ainus garantii alati ja igal pool.²⁹

Traditsiooniliste sõjaeetika teooriate võrdlus

Selleks et pakkuda traditsiooniliste sõjaeetika teooriate kõrval välja minigeid alternatiive, näiteks teooriat õiglasest rahust, oleks vaja traditsioonilisi teooriaid veel põgusalt võrrelda, selgitamaks välja nende teooriate erinevused ja sarnasused. Saadud tulemuste põhjal on võimalik alternatiivseid teid otsides edasi liikuda.

²⁷ **W. Beach.** Christian Ethics in the Protestant Tradition. Atlanata: John Knox Press, 1988. Lk 36.

²⁸ Vt **D. Cole.** When God Says War is Right: The Christian’s Perspective on When and How to Fight. Colorado Springs: WaterBrook Press, 2002. Lk 94–95.

²⁹ Vt **R. B. Miller.** War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992. Lk 28. [Edaspidi *Miller 1992.*]

Patsifismi ja õiglase sõja teooria peamised erinevused

Eesmärgid

Patsifistliku teooria peamine eesmärk on “sõja puudumine”.³⁰ Seega on filosoofiliste ja kristlike patsifistide peamiseks nõudeks rahu vägivallatu saavutamine ja selle säilitamine.

Õiglase sõja teooria peamine eesmärk on õigustada sõda ja sõja-pidamist. Teisisõnu, selle teooria eesmärgiks pole kunagi olnud sõja-tegevus likvideerida. See tähendab, et rahu saavutamine ei ole nende jaoks eesmärk iseenesest, vaid rahu peab tagama õiguse ja olema saavutatud õigete vahenditega.

Eeldused

Patsifistliku teooria ja õiglase sõja teooria eeldusi võrreldes ilmneb, et nende peamiseks erinevuseks on erinev arusaam inimesest. Filosoofilise patsifismi esindajad eeldavad humanistliku traditsiooni vaimus, et inimene on õilis ning talle tuleb anda võimalus end vägivallatult teostada.³¹ Kristlikult argumenteerivad patsifistid usuvad, et usklik inimene ongi vabastatud kurjusest, kui ta vägivallatuna elab armastuses. Niisiis eeldavad patsifistid, et inimene on loomult hea.

Filosoofilise õiglase sõja teooria esindajad aga lähtuvad eeldusest, et inimühiskond on ebatäiuslik ja mõjutab inimesi vägivalla suunas. Kristliku õiglase sõja teooria esindajad lähtuvad eeldusest, et inimene on loomult patune ja ka kristlane jääb patuseks. Niisiis järeldub eelnevast, et ebatäiusliku ühiskonna ja patuste inimeste ohjeldamiseks tuleb vajadusel rakendada ka vägivalda.

Suhtumine vägivald

Kuigi patsifistid toovad sõja ja vägivalla hülgamiseks erinevaid põhjendusi, on nende ideaaliks siiski selline rahu, milles puudub igasugune

³⁰ Wells 1996. Lk 375.

³¹ Robert Kaplanil võib olla õigus, kui ta kirjeldab ohte, mida võib endaga kaasa tuua rahu. Nimelt võib patsifismi raskeimaks probleemiks osutada see, et rahu eesmärk ei pruugi sugugi inimloomust rahuldada. Vt **R. Kaplan**. Tulekul on anarhia. Tallinn: Varrak, 2000. Lk 139–151.

vägivald. Seetõttu on nii filosoofilise kui ka kristliku absoluutse patsifismiteooria peamiseks postulaadiks see, et vägivalda ei kõrvaldata vägivaldaga ega kurjust kurjusega. Järelikult on vägivaldatus ainsaks rahu säilitamise ja saavutamise võimaluseks.

Seevastu õiglase sõja teooria esindajad kaitsevad vägivalda kasutamist väitega, et sõja brutaalsuse ja äärmusliku vägivalda vähendamiseks tuleb vägivalda õigesti kasutada. Niisiis on vägivalda kasutamine õiglase sõja teooria pooldajate meelest õigustatud juhul, kui seda tehakse vastavuses õiglase sõja teooria kriteeriumitega, et kaitsta õigusi ja tagada korda ühiskonnas. Niisugune vägivalda õigustamine ongi aluseks tänapäeval sõda ja sõjapidamist reguleerivale rahvusvahelisele õigusele.

Patsifismi ja õiglase sõja teooria peamised sarnasused

Taotlused

Mõlema teooria esindajad nõustuvad, et sõda ei ole eesmärk ning vägivalda piiramatult kasutamine pole lahendus. Seetõttu taotlevad mõlema teooria pooldajad sõja kui konfliktide lahendamise vahendi minimeerimist. Just seetõttu on mõlema teooria esindajad näiteks kindlalt tuumasõja vastu.

Eetika olulisus

Mõlema sõjaeetika teooria esindajad taotlevad eetiliste kriteeriumite arvestamist vägivalda ja sõjapidamise puhul. Näiteks nõuavad nii patsifistid kui ka õiglase sõja toetajad, et süütud inimesed peavad olema kaitstud niipalju kui võimalik. Niisiis väidavad mõlema teooria pooldajad, et näiteks sõjapidamist saab eetiliselt hinnata nii enne sõda, sõja ajal kui ka pärast sõja lõppu.

Kristlik ja filosoofiline põhjendus

Ehkki filosoofilised põhjendused lähtuvad filosoofilistest eeldustest ja kristlikud põhjendused kristlikest eeldustest, sarnanevad filosoofilise ja kristliku absoluutse patsifismi esindajad üksteisega, sest nad taotlevad rahu vägivaldalt kombineerimist.

Õiglase sõja teooria sees on varieeruvus siiski suurem. Kuigi sõja ja sõjapidamise tingimuslik õigustamine on õiglase sõja teoorias sarnane nii filosoofilistest kui ka kristlikest eeldustest lähtudes, eristub neist radikaalselt sõja ja sõjapidamise absoluutne õigustamine, mida on võimalik teha üksnes filosoofiliste eelduste põhjal.

Üldiselt on õiglase sõja teooria esindajad patsifistidega ühel meelel selles, et inimese tapmine on väär. Seega on inimese tapmiseni viiv konflikt inimeste ja riikide vahel igal juhul traagiline, mida on vaja (võimalusel) vältida.

Õiglase rahu teooria kui alternatiivne kristlik sõjaeetika ja selle teooria teoloogilised lähtekohad

Kuigi patsifistlik teooria ja õiglase sõja teooria sarnanevad selles mõttes, et mõlemad taotlevad sõja ja sõjapidamise minimeerimist, osutub siiski kaalukamaks nende erinevus eesmärkides, mis väljendub eelkõige suhtumises sõjapidamisse: patsifistide jaoks on eesmärgiks rahu ja vägivallatus, kuid õiglase sõja pooldajate jaoks on eesmärgiks tagada õigus ja kord.

Ilmselt just seetõttu ei olegi nende teooriate esindajate vahel tekkinud dialoogi. Nende vastastikust suhtlemist võib piltlikult iseloomustada kui barrikaadide taha varjunute hõiklemist igipõlisel teemal “Sõdida või mitte sõdida”. Alternatiive pakkuva kristliku käsitluse mõte võiks seisneda selles, et mõlema teooria esindajad tuleksid “barrikaadide tagant välja” ja alustaksid konstruktiivset dialoogi.

Järgnevalt esitan mõned tähelepanekud, mida niisuguse dialoogi ellukutsumisel oleks vaja mõista ning rõhutada, tuginedes sealjuures ka eespool tehtud võrdluse tulemustele. Nimelt väidavad õiglase sõja teooria esindajad, et sõjaline vägivald on eetilisel õigustatud instrumentaalse väärtusena õiguse ja korra tagamiseks. Järelikult võrreldes militarismiga, mis peab sõda ning sõdimist ideaaliks ning kus sõda kujutatakse ühiskonna pideva olukorra ja ülima eesmärgina,³² näivad õiglase sõja teooria

³² Vt Coates 1997. Lk 273.

esindajad pooldavat rahu nagu patsifismi esindajadki. Sellest võib järeldada, et ka õiglase sõja teooria esindajad on sõja suhtes otsekui “rahutaotlejad”.

Rahu mõistmiseks tuleks täpsustada, mida selle mõiste all täpselt silmas peetakse. Näiteks teatmeteoses “An Encyclopedia of War and Ethics” (1996) on rahu kohta antud nii negatiivne kui ka positiivne tõlgendus: negatiivne rahu tähendab sõja puudumist (*absence of war*), positiivne rahu viitab harmoonilisele sotsiaalse õigluse seisundile.³³ Seega ei ole rahu mõistetud positiivses ja dünaamilises tähenduses mitte lihtsalt kui konflikti puudumist, vaid kui erinevate osade harmoonilist tervikut.

Sellest järeldub, et sõda saaks olla õiglane üksnes siis, kui võitja ei kehtesta rahu mitte ainult iseenda jaoks, vaid rahuseisund peab laienema ka nendele, keda koheldi vastastena. Järelikult ei pea õiglane sõda tagama mitte pelgalt õiguse ja korra taastamise, vaid ka rahu, mis oleks õiglane. Selle järgi tuleks patsifistlikku ja õiglase sõja teooriat täiendada alternatiivse, õiglase rahu teooria abil.

Juhindun oma mõttekäikudes osaliselt Glen Stasseni lähenemisest, mille kohaselt õiglane rahu koondab endasse nii patsifistliku teooria kui ka õiglase sõja teooria tõelise eesmärgi. Stasseni arvates rõhutavad patsifistid seda, et patsifism tähendab “rahutegemist”, mitte aga passiivset kannatamist või konfliktist eemaldumist. Tema väitel peaksid ka õiglase sõja teooria esindajad nõustuma sellega, et sõjapidamise eesmärk ja kavatsus peaks olema rahu. Niisiis taotlevad nii patsifistliku kui ka õiglase sõja teooria esindajad põhimõtteliselt ühte ja sama asja, mida Stassen nimetab rahu õiglaseks sõlmimiseks.³⁴

Neid teooriaid on püütud nii mõnigi kord ühte sulatada, mis seisneb teooriate üksteisele lähendamises ning üksteise seisukohtade ülevaata- mises ja ühendamises. Ent tulemused, mida selliste ettevõtmistega on saadud, ei ole osapooli rahuldanud, sest jätkuvalt on ülekaalus teooriate

³³ Näiteks Põhja-Euroopas on laiemalt levinud positiivse rahu käsitlus, kuid Ameerika Ühendriikide erinevates rahu-uuringute instituutides domineerib negatiivse rahu käsitlus. Vt Wells 1996. Lk 386.

³⁴ G. Stassen. Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War. Cleveland: The Pilgrim Press, 1998. Lk 183.

erinevused ning taoline kompromiss tähendaks viimaks ikkagi ühe teooria asendumist teisega.

Juba eespool selgus, et õiglase sõja teooria erinevus patsifistlikust teooriast on suurem, kui esmapilgul paistab. Järelikult võiks püüda sõnastada hoopis kolmandat teooriat. Seda visandades tuleks lähtuda kristliku eetika keskmest *agape*'st.

Seoses *agape* rakendamisega osutub aga probleemiks veendumus Aadama pattulangemisest alates inimeses pesitseva pärispatu toimest, mille tõttu ei ole võimalik *agape*'t teostada vahetult, nagu seda üritavad teha patsifistid. Seetõttu peame tõdema, et paljud poliitilised otsused, mis küll väljendavad püüdlemist rahu ja õigluse poole, osutuvad praktikas teostamatuks, sest inimesed on patused. Seetõttu domineerib ka riikidevahelistes suhetes rahvuslik üleolek, rassivaen ja religioosne tagakiusamine.³⁵ See viib järelduseni, et eneseõigus ja kõrkus on peamised konfliktide põhjustajad, mis omakorda paneb inimesed või inimgrupid üksteisega võitlema.

Agape otsene rakendamine, nagu patsifistid seda taotlevad, osutub võimatuks, kuna *agape* rakendamine ei saa olla vahetu pärispatu tõttu. Sellest järeldub, et *agape*'t tuleb rakendada õiglusena. Sel juhul tuletab *agape* meile meelde, et ebaõigus, mille vastu me võitleme, on osaliselt meie enda ebaõigluse tagajärg.³⁶ Võttes tõsiselt Jeesuse korraldust “Kes

³⁵ Parafraaseerides Augustinust, võib öelda, et kõik inimesed on patu ravimatu haiguse käes, mistõttu pole ka pattu võimalik poliitikast kõrvaldada ainult inimressursse kasutades. Reinhold Niebuhr on veendunud, et “kristlik usk peaks meid veenma tõsiasjas, et poliitikas on konflikt alati patuste vahel, mitte aga õigete meeste ja patuste vahel.” Tsiteeritud Miller 1992. Lk 40.

³⁶ Markantsemaid näiteid selle kohta on pärit Esimese maailmasõja lõpust. Mitmed ajaloolased on seisukohal, et just need otsused, mis on tuntud Pariisi rahukonverentsil (1919) riikidevahelise kokkuleppena sõlmitud Versailles' rahulepingu nime all, sillutasid tee Teise maailmasõja puhkemisele. Versailles' rahulepingu tulemusena surusid liitlased Saksamaale peale ebaõiglased, ultimatiivsed lepingutingimused, nagu näiteks relvajõudude vähendamine 100 000 meheni, kindralstaabi laialisaatmine, üldise sõjaväekohustuse kaotamine, Reini-äärsete kindlustuste lõhkumine ja demilitariseeritud tsooni loomine, sõjalaevastiku loovutamine võitjatele, allveelaevade omanise keeld, olemasolevate õhujõudude likvideerimine. Saksamaa pidi Belgiale, Prantsus-

teie seast ei ole pattu teinud, visaku teda esimesena kiviga!” (Johannese 8,7), võib järeldada, et õiglase rahu teostub patukahetsuse ja vastastikuse leppimisena.³⁷ Niisiis pole õiglase rahu eesmärk pelgalt sõja ja sõjapidamise lõpetamine või nende puudumine, mis on patsifistliku teooria eesmärk. Selline minimalistlik kujutus rahust on negatiivne, mitte positiivne rahu.³⁸

Mis on õiglase rahu teooria ning missugused on selle filosoofilised ja kristlikud eeldused?

Filosoofiline käsitlus õiglasest rahust vormub õiglase sõja teooriast, mille kohaselt sõda, olgu see siis õiglase või ebaõiglase, peab alati lõppema rahuga, mis seisneb mõlema osapoole õiguste saavutamises ja korra tagamises. Selline rahu ei saa olla saavutatud ebakindla või pealesurutud kokkuleppe tulemusena, sest siis ei saa seda nimetada rahuks, mis vastab õigluse põhimõtetele. Kuna õiglase sõja teooria peamine eesmärk on õigustada sõda ja sõjapidamist, siis filosoofilise õiglase rahu eesmärk peaks järelikult olema õigustada rahu ja rahu sõlmimist. Kuigi rahu õigustamine näib olevat sõja ja sõjapidamise õigustamisest põhjendatum, takerdub õiglase rahu filosoofiline käsitlus paraku juriidilistesse (või õigusfilosoofilistesse) vaidlustesse. Nimelt kerkib küsimus, kuidas

maale, Taanile ja Poolale loovutama suuri maa-alasid, Poolale loovutatud ala nimetati 1920.–1930. aastatel “Poola koridoriks”, kuna see tükeldas Saksamaa kahte ossa — riigi põhiosast eraldati Ida-Preisimaa keskusega Königsbergis. Poola riigi jaoks aga avanes seeläbi juurdepääs Läänemerele. Saksamaa pidi loobuma ka oma õigustest välismaal ja kolooniates. Ränga koormana lasus Saksamaa õlul ka kohustus hüvitada sõjakahjud, mida põhjendati sõjasüü kindlaksmääramisega. Erikomisjon määras kindlaks võitjatele makstavad reparatsioonid. Saksa rahvast süüdistati “sõja vallapäästmises”. Vt **H. Kinder, W. Hilgemann**. Maailma ajalugu esiasjast tänapäevani. Tallinn: Avita, 2001. Lk 411.

³⁷ **R. B. Miller**. Interpretations of Conflict. Ethics, Pacifism and the Just War Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. Lk 133–135.

³⁸ Siinkohal oleks sobilik meelde tuletada inglise filosoofi ja riigiteoreetiku Thomas Hobbesi (+1679) väidet, et sõja mittetoimumine ei välista sõjaolukorra püsimist ning konflikti käigus vägivalda mittekasutamine ei tähenda veel rahu olemasolu. Näiteks Nõukogude Liit ja Lääne liitlased ei pidanud külma sõja ajal sõjalisi lahinguid ja üldiselt vältisid konflikti sõjalist eskaleerumist, kuid ometi on sobilik nende suhteid iseloomustada pigem sõja- kui rahuolukorrana.

sõlmida niisugune rahu, et oleksid tagatud kõigi inimeste õigused. Õiglase rahu teooria filosoofiline käsitlus pakub siinses kontekstis üksnes sel määral huvi, kuivõrd see võimaldab visandada õiglase rahu teooria kristlikku käsitlust.

Õiglase rahu kristlik käsitlus seisneb *agape* rakendamises eetilise printsiibina. Sel juhul on õiglase rahu teooria eesmärk õigustada rahu ja rahu sõlmimist. Kuid see ei seisne õiguste tagamises, vaid armastuse kehtestamises õiglusena. Seda ilmestab apostel Pauluse selgitus *agape* kohta kuulsas “Armastuse ülemlaulu” perikoobis: “Armastus ei otsi omakasu” (1. Korintose 13,5). *Agape* omakasupüüdmatusest järeldub, et ühe poole võit ei ole teise poole kaotus, vaid tegelikult on see vastastikune võit. *Agape* niisugune rakendamine avaldub meelearanduses ja vastastikus leppimises. Ühiskonnas väljendub see selles, et vaenutsevad pooled lähenevad teineteisele “mõlemapoolse omaksvõtmise”³⁹ kaudu.

Sellest järeldub, et õiglase rahu teooria kristliku käsitluse puhul pole eesmärk pelgalt rahu, milles puuduvad konflikt ja vastuolud, vaid eesmärk on juba Vana Testamendi päevil tervitusvormelina ja rahusoovina⁴⁰ tuntud *šalom*, mis tähendab lepituse saavutamist andestuse kaudu. Sellisest lepitusest tulenev õiglus ei otsi enam omakasu, vaid tagab õigluse konflikti mõlemale osapoolle. Sellest järeldub, et õiglase rahu on armastuse teostamine õiglusena tegelikkuse pingeväljas.

Kristlaste kõlbelseks ülesandeks tänases maailmas on leevendada neid põhjusi või aidata kaasa nende põhjuste kõrvaldamisele, mis kahjustavad rahu ja tekitavad üha uut vägivalda. Aktiivne rahutegevus peab ulatuma vägivaldsusele toimiva vastupanu osutamisest ja sõja ärahoidmisest õiglase sotsiaalse korra ülesehitamiseni ja lõpuks sammhaaval “armastuse tsivilisatsiooni” ülesehitamiseni.⁴¹

³⁹ Vt Coates 1997. Lk 80–81.

⁴⁰ Rahusoo *šalom* viitab rahu sotsiaalsele ja kommunikatiivsele mõõtmele; rahu mõistetakse Jumala poolt soovitud algse loomisseisundina ning oma täitumises ka ajaloo eesmärgina. Selles mõttes ei ole *šalom* (= rahu) lihtsalt antonüüm “sõjale”, vaid märksa laialatuslikuma tähendusega ja tähistab maailmas seisundit, mida saab tingimusteta positiivsena tähistada.

⁴¹ O. Buchbender et al. Wörterbuch zur Sicherheitspolitik. 2. Aufl., Herford: E. S. Mittler & Sohn. Lk 31.

Patsifistliku teooria ja õiglase sõja teooria võrdlusest ilmnes, et alternatiivteooriate visandamine on õigustatud ja koguni vajalik. Nii võiks tõsiseltvõetavaks alternatiiviks olla õiglase rahu teooria, mis seisneb vooruste eetika rakendamises sõja, sõjapidamise ja ka sõjakuritegude probleemide lahendamisel.

Muidugi kaasnevad ka õiglase rahu teooriaga mitmed probleemid, näiteks küsimus, kas õiglast rahu võiks sõlmida ainult sõja või relvastatud konflikti järel või ehk on mõeldav seda rakendada juba konflikti eel, et vältida üldse sõjategevuse puhkemist. Kuidas ja kas võiks kristlik kirik ümber hinnata oma senised kaalutlused ning tõekspidamised patsifistliku teooria ja õiglase sõja teooria suhtes alternatiivse õiglase rahu teooria kasuks? Siinses ettekandes jäävad need küsimused erinevatel põhjustel vastuseta, küll aga võiks niisugustele probleemidele lahenduste otsimine olla avastusterohke ja tänuväärt teekond kõigile, kes valutavad oma südant sõja ja rahu vahekorra pärast maailmas ning püüavad selgusele jõuda, kuidas rakendada sekulaarse maailma konfliktides õigluse ja rahuna kristlikku armastust.

Ago Lilleorg (M.Th.),

Eesti Kristliku Nelipühi Kiriku piiskop, reservkapten

Kirjandus

- Bakkevig, T.** Gerechter Friede — Gerechter Krieg. — G. Planer-Friedrich (Hg.). Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989.
- Beach, W.** Christian Ethics in the Protestant Tradition. Atlanata: John Knox Press, 1988.
- Blackburn, S.** Oxfordi filosoofialeksikon. Tallinn: Vagabund, 2002
- Boettner, L.** The Christian Attitude Toward War. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985.
- Buchbender, O. et al.** Wörterbuch zur Sicherheitspolitik. 2. Aufl., Herford: E. S. Mittler & Sohn, 1986.

- Cady, D. L.** Humanitarian Intervention, Just War vs. Pacifism. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- Coates, A. J.** The Ethics of War. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- Cole, D.** When God Says War is Right: The Christian's Perspective on When and How to Fight. Colorado Springs: WaterBrook Press, 2002.
- Die deutschen Bischöfe.** Gerechter Friede. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2000.
- Holmes, R. L.** On War and Morality. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Ignatieff, M.** Sõdalase au. Tallinn: Varrak, 2001.
- Kaplan, R.** Tulekul on anarhia. Tallinn: Varrak, 2000.
- Kinder, H., Hilgemann, W.** Maaailma ajalugu esiasjast tänapäevani. Tallinn: Avita, 2001.
- Lackey, D. P.** The Ethics of War and Peace. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.
- Miller, R. B.** Interpretations of Conflict. Ethics, Pacifism and the Just War Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Miller, R. B.** War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- Moseley, A.** Pacifism. The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/p/pacifism.htm>, (20.02.2003).
- Ramsey, P.** War and the Christian Conscience: How shall modern war be conducted justly? Durham: Duke University Press, 1961.
- Stassen, G.** Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War. Cleveland: The Pilgrim Press, 1998.
- Walzer, M.** Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. New York: Basic Books, 1977.
- Wells, D. A.** An Encyclopedia of War and Ethics. Westport: Greenwood Press, 1996.
- Yoder, J. H.** When War is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking. New York: Orbis Books Maryknoll, 1996.

2. RELIGIOON JA POLIITIKA

RELIGIOON AMEERIKA ÜHENDRIIKIDE POLIITIKAS

ALAR KILP



Sissejuhatus

Lääneriikide all mõeldakse tavaliselt Lääne-Euroopa riike, Ameerika Ühendriike ja Kanadat. Teinekord lisatakse juurde ka Austraalia ja Uus-Meremaa. Nende seast on Ameerika Ühendriigid ainsaks riigiks, mille ühiskond on sügavalt usklik ja mille poliitikas täidab olulist rolli religioon. Kui viimastel kümnenditel on mitmel pool maailmas kasvanud religiooni poliitiline osakaal,¹ on selline areng lääneriikidest tugevalt puudutanud vaid Ameerika Ühendriike.

Paradoksaalne on seegi, et veel paarkümmend aastat tagasi oli sotsiaalteadlaste vaieldamatu veendumus: ühiskonna majanduslik ja poliitiline areng toob kaasa sekulariseerumise. Tänapäevaks on lääneriikide seas kõige enam militaarselt ja majanduslikult arenenud Ameerika Ühendriigid teistest märksa vähem sekulariseerunud² ning ka elanikkonna

¹ Jose Casanova on nimetanud usutraditsioonide tagasitulekut avalikku poliitikasse religiooni “deprivatiseerumiseks” tänapäeva ühiskonnas. Religiooni “deprivatiseerumist” võib mõista kui (nii protestantlike kui katoliiklike) kirikute soovi peale inimeste hingeeluga tegelemise ka järjest enam ühiskonna- ja poliitikaelus kaasa rääkida. Vt **J. Casanova**. *Public Religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. [Edaspidi *Casanova 1994*.]

² Ameerika Ühendriigid on selgelt täitnud vaid ühe viiest Donald E. Smithi välja toodud sekulariseerumise tunnusest, poliitilise süsteemi eraldamise religioonist (s.t

usklikkuse ja kiriku külastatavuse tasemelt on Ameerika Ühendriigid lääneriikide seas esirinnas.³ Ameerika näib isegi muutuvat järjest religioossemaks.⁴

Mainitud kõrge usklikkuse tase ja religiooni kaasamine poliitikasse on põhjustanud suuri pingeid ning vastastikust mõistmatust Ameerika Ühendriike ja Lääne-Euroopa vahel.⁵ Eurooplased pigem taunivad kui soosivad religiooni avalikku rolli: prantslased ja sakslased pigem ei soovi näha usuliste pearättidega moslemeid koolides ja riigiasutustes, inglastele meenutab religiooni ja poliitika segunemise negatiivset mõju lõputu konflikt Põhja-Iirimaal ning Euroopa Liit ei soovinud oma põhiseaduslikku leppesse isegi viidet kristlikule pärandile. Veelgi enam, Lääne-Euroopa kirikud on kaotanud ka suure osa nii oma poliitilisest kui ühiskondlikust mõjust.

Sekulaarse Lääne-Euroopa äärmuslik näide on Prantsusmaa, kus vaid iga kahekümnes elanik käib kord nädalas jumalateenistusel,⁶ Ameerika Ühendriikides on see protsent 43.⁷ Ameerika Ühendriikides teenivad

riigi ja kiriku legaalselt üksteisest eraldatust). Ülejäänud tunnuste puhul — riik täidab varem religioonile kuulunud funktsioone; poliitilise kultuuri (poliitika “keeke”, legitiimsuse mõistmise) sekulariseerumine; poliitilise protsessi (identiteedi, oluliste poliitiliste küsimuste, huvigruppide ja erakondade) sekulariseerumine; poliitilise süsteemi domineerimine religiooni üle (nagu kunagises ateistlik-kommunistlikus Albaanias) — on küll kohane rääkida mõningasest sekulariseerumisest, kuid Lääne-Euroopa riikidega võrreldes on Ameerika Ühendriigid ikkagi märksa vähem sekulaarsed. **D. E. Smith.** Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives. — Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives. Ed. D. E. Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1974. Lk 3–28.

³ Kui mitte arvestada iirlasi ja poolakaid, kelle usklikkus on tihedalt seotud rahvusliku identiteediga, on ameeriklased lääneriikide kodanike seas kõige vastuvõtlikumad piibellikele uskumustele ja käivad kõige sagedamini kirikus. **S. M. Lipset.** American Exceptionalism: A Double-Edged Sword. New York and London: W.W. Norton & Company, 1996. [Edaspidi *Lipset 1996.*] Lk 19.

⁴ **B. C. Anderson.** Secular Europe, Religious America. — Public Interest, 1/2004. Lk 143–159. [Edaspidi *Anderson 2004.*] Siin lk 146.

⁵ *Ibid.* Lk 144.

⁶ *Ibid.*

⁷ **Lipset 1996.** Lk 61.

kristlikud telejaamad kasumit, edukamaid kristlikke romaane müüakse miljonites eksemplarides,⁸ 39% Ameerika täiskasvanutest on uuestisündinud kristlased,⁹ ning ka evolutsiooniteooria pooldajaid on kolm korda vähem kui neid, kes usuvad, et Jeesus sündis neitsist.¹⁰ Euroopa tavadega sobib aga kõige vähem kokku moraalne-religioosne mõde USA poliitikas.

Seetõttu püüangi järgnevalt leida vastust kahele küsimusele. Esiteks, mille poolest on Ameerika Ühendriikide religiooni ja poliitika suhted tänapäeva lääneriikide seas ainulaadsed? Teiseks, mis on selle ainulaadsuse võimalikud põhjused?

Aktiivse usueluga riik

Ameerika Ühendriikide näol on tegemist kõige usklikuma Lääne ühiskonnaga. Robert Putnami hinnangul on Ameerika Ühendriigid “kõige rohkem Jumalat uskuv, religiooni järgiv ja kõige fundamentalistlikuma kristliku traditsiooniga riik.”¹¹

Kui ameeriklastega võrreldes on Kesk-Euroopa poolakate või ameeriklaste lõunanaabrite mehhiklaste seas rohkem neid, kes peavad

⁸ Tegemist ei ole kristlike romaaniidega mitte ainult selle poolest, et autor on usklik või kirikuliige, vaid ka sisu poolest, mis räägib näiteks kas lõpuajast, Kristuse tagasitulekuga kaasnevast usklike ja uskmata vastandumisest või inglite ja deemonite vahelisest võitlusest. Kristuse tagasituleku ajal toimuvast usklike taevassevõtmisest ja uskmata kannatustest räägib ka Tim LaHaye ja Jerry B. Jenkinsi romaan “Left Behind”, mida aastaks 2001 oli müüdnud rohkem kui 17 miljonit eksemplari. **S. P. Huntington**. *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004. [Edaspidi *Huntington 2004*.] Siin lk 342.

⁹ Mõistega “uuestisündinud kristlane” peetakse Ameerika Ühendriikides silmas usulise pöördumise läbi elanud, seejärel vaimselt “uuesti sündinud”, pühendunud ning tihti ka konservatiivset ja piiblit sõna-sõnalt uskuvat kristlast. Kui 1980. aastatel oli USAs “uuestisündinud kristlasi” natuke vähem kui kolmandik, siis aastaks 1999 oli neid juba 39%. **Huntington** 2004. Lk 66.

¹⁰ **Anderson** 2004. Lk 154–155.

¹¹ **R. Putnam**. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2004. [Edaspidi *Putnam 2004*.] Siin lk 65.

Jumalat enda jaoks oluliseks,¹² siis pole ikkagi kahtlust, et Ameerika Ühendriikides on kõige fundamentalistlikum kristlus ja kõige enam kirikus käivad protestandid.¹³ Riigis, kus 69% elanikest usuvad kuradi olemasolusse,¹⁴ pole kuigi imekspandav, et ka riigijuhid mõistavad poliitilisi konflikte headuse ja kurjuse vaheliste jõudude võitlusena.

Iga kolmas ameeriklane jälgib usulist meediat, iga viies loeb iga päev piiblit¹⁵ ning 1989. aastal tehtud küsitluse kohaselt palvetab iga päev 58% ameeriklastest.¹⁶ Et ameeriklased on nii sagedased palvetajad kui ka innukad piiblilugejad, siis tunnevad nad hästi ka piibli mõisteid ja väljendeid. Neil ei ole raske oma riigijuhtidest aru saada ka siis, kui need oma sõnavõttudes piiblitsitaate kasutavad.

Ainulaadne protestantism

Ameeriklaste rahvusidentiteedile, kultuurile ja poliitikale on jätnud tugeva jälje puritaanlus.¹⁷ Juba ainuüksi see teeb Ühendriigid ainulaadseks protestantliku usutraditsiooniga riikide seas. Ka on Ameerika Ühendriikide konservatiivsed poliitilised jõud enam usulise kallakuga ning esindavad ja kaitsevad märksa innukamalt ja konkreetsemalt usulisi

¹² 1990–1991 aasta *World Values Surveys*'i küsitluste andmetel oli neid, kes peavad Jumalat enda jaoks oluliseks, ameeriklastega võrreldes rohkem vaid Türgis, Nigeerias, Poolas ja Mehhikos. **Huntington** 2004. Lk 366.

¹³ **Lipset** 1996. Lk 61.

¹⁴ *Ibid.* Lk 62.

¹⁵ **K. Wald.** Religion and Politics in USA. Washington: Congressional Quarterly Press, 1997. [Edaspidi **Wald 1997.**] Siin lk 12.

¹⁶ **T. G. Jelen, C. Wilcox.** Religion and Politics in an Open Market: Religious Mobilization in the United States. — Religion and politics in comparative perspective: the one, the few, and the many. Eds. T. G. Jelen, C. Wilcox. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Lk 289–313. [Edaspidi **Jelen et al 2002.**] Siin lk 293.

¹⁷ **J. M. Murrin.** Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War. — Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s. Ed. M. A. Noll. New York: Oxford University Press, 1990. Lk 19–43. Siin lk 33.

väärtusi (sh abordi- või homoseksualismivastasust) kui näiteks Lääne-Euroopa sekulaarsed kristlik-demokraatlikud erakonnad.

Ameerika Ühendriigid on ka protestantliku fundamentalismi¹⁸ kodumaaks ning selle peamiseks kantsiks läänemaailmas. Fundamentalismi jätkuvalle olulisusele viitab ka see, et kuigi kirikuliikmete arv on viimasel poolel sajandil püsinud enam-vähem muutumatuna,¹⁹ on viimastel kümnenditel oma liikmeid kaotanud USA traditsionaalsed protestantlikud kogudused (metodistid, episkopaalid, presbüterlased, luterlased).²⁰ Evangelikaalsete,²¹ konservatiivsete ja karismaatiliste²² protestantlike kirikute ja katoliku kiriku liikmeskond on aga kasvanud.²³

Lisaks fundamentalismile on Ameerika Ühendriigid ka pea ainus lääneriik, kus esineb kristlikku terrorismi. Ehkki valdav enamik kristlikest kogudustest mõistab sealse kristliku terrorismi hukka, on kristlikul traditsioonil põhinevad vägivaldsed liikumised rünnanud valitsushooneid,²⁴ abordikliinikuid ja abortitegevaid arste.²⁵ Abort on legaalne ka paljudes Lääne-Euroopa riikides, kuid vaid USA-s on see küsimus põhjustanud vägivalda.²⁶

¹⁸ Üldmõistena viitab fundamentalism sellisele tänapäeva religiooni vormile, mis sekkub poliitikasse, on vastu ühiskonna ja poliitika sekulariseerumisele ning püüab taastada ühiskonnas traditsioonilisi usu- ja moraalinorme. Kristliku fundamentalismi eripäraks on uskumus, et piibel on sõna-sõnalt Jumalast inspireeritud. **K. Wald**. Religion and Politics in the United States. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003. [Edaspidi *Wald 2003*.] Siin lk 146.

¹⁹ **Wald 2003**. Lk 8–9.

²⁰ **Huntington 2004**. Lk 341.

²¹ Evangelikaalsed kristlased peavad piiblit peamiseks jumaliku ilmutuse allikaks.

²² Karismaatilised kristlased usuvad, et Jumal on andnud usklikele vaimuannid, mille abiga nad tervendavad haigeid, ajavad välja kurje vaime ja räägivad võõrastes keeltes.

²³ **Putnam 2000**. Lk 77.

²⁴ Tuntuimaks näiteks on 1995. aastal sooritatud pommirünnak Oklahoma föderaalhoonele, mille käigus hukkus 168 inimest.

²⁵ Kristlikust terrorismist ülevaate saamiseks vt **M. Juergensmeyer**. Terror in the mind of God: the global rise of religious violence. Berkeley: University of California Press, 2002. Teine peatükk "Soldiers for Christ". Lk 19–43.

²⁶ **Lipset 1996**. Lk 67.

Religiooni olulisus poliitilistel valimistel

Religioon pole päris tähtsusetu ka Lääne-Euroopas toimuvatel poliitilistel valimistel, kuid seda ei saa siiski võrrelda funktsiooniga, mida religioon Ameerika Ühendriikide poliitilistel valimistel täidab.

Religioon on olnud peamiseks valimiseelistuse näitajaks kogu Ameerika Ühendriikide ajaloos.²⁷ Tavaliselt on enamiku regulaarselt kirikuskäijate häältest saanud vabariiklased ning suurema osa nende häältest, kes kunagi kirikus ei käi, on saanud demokraadid.²⁸ See on aga vaid jäämäe tipp.

Viimaste aastakümnete presidendivalimised on näidanud, et olgu kandidaat vabariiklaste või demokraatide poolt, valituks osutub ta kõige tõenäolisemalt vaid siis, kui ta ei ole mitte ainult usklik, vaid avalikustab ka oma usulis-moraalseid veendumusi, käib kirikus ning viitab oma sõnavõttudes ja kõnedes Jumalale, religioonile ja usule. Kõigil valituks osutunud presidendikandidaatidel on olnud tugev side religiooniga.²⁹ Väljenduda võib religioon poliitikas küll erinevalt — kas eelkõige presidendi isiklike veendumustena või vahendina sise- ja välispoliitikas, kas sõjaliste konfliktide või dialoogi ja lepituse teenistuses.

1976. aastal valiti presidendiks demokraat, baptist ja Ameerika ajaloo üks kõige usklikumaid presidente³⁰ Jimmy Carter (president aastatel

²⁷ **G. M. Marsden.** Afterword: Religion, Politics, and the Search for an American Consensus. — Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s. Ed. M. A. Noll. New York: Oxford University Press, 1990. Lk 380–390. Siin lk 380.

²⁸ Näiteks võib tuua 2000. aasta presidendivalimised, kus vabariiklaste kandidaat George W. Bush sai 63% nende häältest, kes käivad vähemalt korra nädalas jumalateenistusel. Seevastu Al Gore sai nende häältest 36%. Mitte kunagi kirikus käijate häältest sai Gore 61% ja Bush 32%. **Huntington** 2004. Lk 353.

²⁹ Kuigi demokraatide parteil on väiksem aktiivsete kirikuskäijate toetus, on religioon oluline ka valdavale enamikule demokraatide pooldajatest, igast kümnest ameeriklasest üheksa (seetõttu ka enamik demokraatide valijatest!) samastab end mõne usu-traditsiooni või kogudusega. **Wald** 2003. Lk 8–9.

³⁰ **K. Lejon.** Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of “a Nation under God” during the 80s. Lund: Lund University Press, 1988. [Edaspidi *Lejon 1988.*] Siin lk 188.

1977–1981). Carter toonitas oma valimiskampaanias usulisi väärtusi, oli sage kirikuskäija ja uuestisündinud kristlane, kes tundis kaasaegsete teoloogide kirjatöid ja kellel oli ka kristliku misjonitöö kogemus.³¹ Carteri usuline pühendumus kandis ka selgeid puritaanluse märke, mis väljendusid enesedistsipliinis, pühendumises korrale ja rängale tööle. Baptistina pooldas ta riigi ja kiriku jäika lahutatust³² ning oma poliitilis-moraalse “ristisõjana” nägi ta inimõiguste kaitset kõikjal maailmas.³³

Kuigi vabariiklasest presbüterlane Ronald Reagan (president aastatel 1981–1989) polnud niivõrd pühendunud individuaalsele usuelule kui Carter, toonitas Reagan presidendiks oleku ajal religiooni poliitilist mõõdet palju enam kui Carter, kes püüdis hoida usu ja poliitika teineteisest lahus. Kristlikud neokonservatiivid lootsid Reaganilt piibellike põhimõtetega eetilise ühiskonna taastamist Ameerikas³⁴ ning Reagan andis sellistele lootustele ka piisavalt alust: ta algatas seaduseelnõusid, mis pidid taastama palved üldkoolides ja keelama aborti,³⁵ kõneles kristlike parempoolsete (*Religious Right*) kogunemistel, lasi Valges Majas pidada usulisi tseremooniaid (Carter näiteks keeldus jumalateenistuste pidamisest Valges Majas!³⁶), nägi toonast konflikti Nõukogude Liiduga voorusliku USA ja kurjuse impeeriumi vastandumisena³⁷ ning tema piiblihitsaatidega kaunistatud kõned andsid kriitikutele aluse väita, et usurühmitused on tunginud Valgesse Majja.³⁸

Vabariiklase George Bush seniori (president aastatel 1989–1993) tagasihoidlik usuelu episkopaalkirikus võinuks ohustada tema võitu presidendivalimistel, kui teda poleks 1988. aastal päästnud ta poeg, tänane USA president, kes oma usuliste väärtuste ja veendumustega

³¹ Wald 1997. Lk 154.

³² *Ibid.* Lk 155.

³³ *Ibid.* Lk 154.

³⁴ Lejon 1988. Lk 195.

³⁵ M. Sterr. Macht der US-Lobbyisten. — Internationale Politik. 2/2000. Lk 35–41. [Edaspidi Sterr 2000.] Siin lk 37.

³⁶ Wald 1997. Lk 155.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Sterr 2000. Lk 38.

suutis tugevdada toetust oma isale ka usuliselt pühendunuma valijaskonna seas.

Demokraat Bill Clinton (president aastatel 1993–2001) meenutas paljuski Jimmy Carterit, sest ka Clinton oli baptist, kelle jaoks religioon ei väljendunud mitte niivõrd välispoliitika mõtestamise või piibli põhineva ühiskonnana, vaid individuaalse usulise pühendumisena.³⁹

Vabariiklane ja metodist George W. Bushi (president alates 2001) usuelu on lugejale ilmselt ajakirjandusest juba tuttav. Bush ise on oma usuelu kohta öelnud: “Ma oleks veel tänagi alkohoolik, kui poleks olnud seda, mida Kristus mu elus tegi.”⁴⁰ Vastandina Jimmy Carterile, kes hoidis religiooni eraelu sfääris ja eemal päevapoliitikast ning kelle missiooniks oli pigem rahu (tema presidendiks oleku ajal sõlmiti Camp Davidi rahulepe (1978) Iisraeli ja Egiptuse vahel), edendab Bush usulise maailmanägemuse kaudu, milles vaenlased kehastavad absoluutset kurjust⁴¹ ja Ameerika Ühendriikide vastased jõud “kurjuse telge”,⁴² pigem konflikte kui rahu.

Religioon võib Ameerika Ühendriikide riigijuhtimises täita erinevaid funktsioone, kuid religiooni olemasolu iseenesest on möödapääsmatult vajalik juba presidendiks saamisel. See on väga suur erinevus võrreldes Lääne-Euroopa riigijuhtimise traditsiooniga, kus ei peeta heaks tavaks seda, kui inimesed kasutavad poliitikas oma isikliku usuelu avalikustamist või mõtestavad poliitikat usuliselt.

³⁹ Clinton tavatses näiteks käia nelipühi ärkamiskoosolekutel ning hindas eelkõige südametunnistuse vabadust, millega võib seletada nii Clintoni seksiskandaale kui ka mõningast abordiõiguste ning homoseksualistide õiguste toetust armees. **Wald** 1997. Lk 156.

⁴⁰ “*I’d still be drinking, if it weren’t for what Christ did in my life.*” **Anderson** 2004. Lk 157.

⁴¹ **M. Juergensmeyer**. Holy Orders: Religious Opposition to Modern States. — Harvard International Review. 1/2004. Lk 34–38. [Edaspidi **Juergensmeyer** 2004.] Siin lk 35.

⁴² **T. F. Pettigrew**. Peoples Under Threat: Americans, Arabs, and Israelis. Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology, 1/2003. Lk 69–90. Siin lk 79.

Ameerika Ühendriikide ainulaadsuse põhjused

1. Riigi ja kiriku suhted

Ameerika Ühendriikides pole kunagi olnud euroopalikku feodaalkorda, kuningavõimu (absoluutsest monarhiast rääkimata), aristokraatiat ega ka riigikirikut.⁴³ Euroopa usuelus domineerisid maisele võimule allutatud (anglikaani, luteri, õigeusu, katoliku⁴⁴) riigi- või rahvuskirikud, mille juurde tekkisid hiljem neile vastanduvad sektid. Ameerika Ühendriikides aga riigikirikut ei olnud, mistõttu polnud seal ka põhjust sektide tekkeks. Tulemuseks olid denominatsioonid ehk üksteist mittevälisavad kristlikud kogudused ja kirikud.⁴⁵

Riigikirikud ja denominatsioonid erinesid üksteisest mitmel moel: denominatsioonidega liitusid inimesed enamasti vabatahtlikult, riigikirikuga valdavalt peretraditsioonide või sünnijärgse ristimise tõttu;⁴⁶ denominatsioonid olid isemajandavad, riigikirikud sõltusid riigi toetusest.⁴⁷

⁴³ Casanova 1994. Lk 29.

⁴⁴ Katoliiklike kirikute puhul väljendus see nn “gallikaani kirikus”, mis pooldas paavstivõimu asemel suuremat kohalike piiskoppide ja maiste valitsejate võimu kiriku juhtimises. Gallikanism vastandus ultramontanismile, mis pooldas paavsti võimu katoliiklike kirikute üle sõltumata riigist ja piirkonnast. Prantsuse katoliku kirik võttis omaks gallikanismi 17. sajandil, hiljem levis selline rahvusliku katoliku kiriku vorm ka Madalmaadesse, kohati ka Saksamaa ja Itaalia aladele. 19. sajandi käigus aga kaotas gallikanism oma mõju. Esimesel Vatikani Kirikukogul (1869–1870) tugevdati paavsti universaalset võimu piirkondlike kirikute üle ning gallikanism mõisteti hukka kui hereesia.

⁴⁵ Denominatsioonideks hakkasid end nimetama 17. sajandi Inglismaal mitmed usugrupid (presbüterlased, baptistid jt), kes olid lahku löönud Inglise riigikirikust, kuid ei tahtnud, et neid peetaks riigile mitte-ustavateks ja laiemast kristlikust usutraditsioonist kõrvalekaldunud sektideks. Mõistega “denominatsioon” viidatakse tänapäeval usugruppidele, mis tunnustavad kehtivat ühiskondlikku korda ning on sallivad üksteise uskumuste ja usutavade suhtes. **W. H. Swatos, Jr.** Denomination. — Encyclopedia of Religion and Society. Ed. W. H. Swatos. Walnut Creek: Altamira Press, 1998. <http://hrr.hartsem.edu/ency/denomination.htm>, 19.05.05.

⁴⁶ **J. Haynes.** Religion in global politics. London: Longman, 1998. Siin lk 20.

⁴⁷ **Lipset** 1996. Lk 19.

denominatsioonides oodati usklikelt eelkõige oma südametunnistuse, riigikirikutes aga kiriku õpetuse järgimist,⁴⁸ denominatsioonid olid enamasti organiseeritud “vendluse” tüüpi, riigikirikud hierarhilise struktuuriga institutsioonideks.⁴⁹

17. sajandi keskpaigaks oli enamikus Ameerika kolooniates etableeritud⁵⁰ kirikuid,⁵¹ kuid usuline sallivus oli Ühendriikide iseseisvumise ajaks laienenud juba kümnele suuremale denominatsioonile.⁵² Ameerika Ühendriikide rajajad võtsid tärnanud usulist paljusust arvesse ning USA konstitutsiooniga loodud riigi ja kiriku eraldatus soodustas usulise paljususe arengut veelgi.

Ameerika Ühendriikide konstitutsiooni esimene parandus (võeti vastu aastal 1789) algab sõnadega “Kongress ei tohi anda välja ühtegi seadust, mis etableeriks religiooni või takistaks vaba usupraktikat.”⁵³ Riik ei tohtinud seega eelistada ühte kirikut või religiooni teiste kirikute ja religioonide ees, kuid samas ei tohtinud ka piirata usuvabadust. Selliselt määratletud riigi ja kiriku eraldatus teineteisest on aidanud säilitada religiooni olulisust ühiskonnas.

⁴⁸ Seymour Martin Lipset kirjeldab denominatsiooniliste koguduste suhtumist moraali järgimiselt: “Ameerika sektid eeldavad inimloomuse võimet saada täiuslikuks ning on loonud moralistliku rahva... Kirikud [seevastu] toonitavad loomupärast patust, inimlikku nõrkust ning ei oota, et inimesed või rahvad järgiksid kõikjal ühtesid moraalnorme... sektide järgijad reageerivad moraalnormide eiramise suhtes palju ägedamalt.” **Lipset** 1996. Lk 20.

⁴⁹ *Ibid.* Lk 60–61.

⁵⁰ Etableeritud kirik — riigivõimu poolt kas legaalselt (riigikirikuna) või muul moel (nt majanduslikult) privilegeeritud kirik.

⁵¹ Piirkonniti privilegeeritud kirikud said valitsuselt rahalist toetust, lahusulistele määrati karistusi ning koloniaalvõimudel oli kontroll kirikute tegevuse üle. **S. V. Monsma, C. J. Soper.** *The Challenge of Pluralism. Church and State in five Democracies.* Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. [Edaspidi **Monsma et al 1997.**] Siin lk 18.

⁵² **Jelen et al** 2002. Lk 290.

⁵³ “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof...*”

Adam Smith täheldas juba 18. sajandil, et riigikiriku süsteem toodab usulist leigust, usuline pluralism aga usulist aktiivsust.⁵⁴ Riigikirikus väheneb aegamööda vaimulike usuline motiveeritus ja ka usulised nõudmised nii vaimulikele kui ka kirikuliikmetele, sest kirikutööks vajalikud vahendid tulevad riigi käest. Vabakirikute vabas konkurentsivõttes peavad aga kirikud pühendumata rohkem oma inimeste individuaalsele usuelule, sest see on valdkond, milles nad peavad olema konkurentsivõimelised ja millest sõltub nende tegevuseks vajalik sissetulek.⁵⁵ Ameerikas tekkinud usuline paljusus põhjustas innukat evangelismi ja usulist entusiasmi, mis tõi kaasa 18. ja 19. sajandi suured usulised ärkamised (*Great Awakenings*).

Lisaks usulisele innukusele on kirikute konkurents "vabal religiooniturul"⁵⁶ sundinud kirikuid kohandama oma sõnumeid inimeste reaalsete vajadustega. Nii on tänases Ameerika protestantlikus religioonis saanud Vana Testamendi keelavast ja vihastest jumalusest "Jumal kui terapeut,

⁵⁴ "Privilegeeritud ja rahaliselt toetatud religiooni vaimulikud muutuvad tihti haritud ja elegantseteks inimesteks, kellel on kõik džentelmeni omadused..., kuid aegamööda kalduvad nad kergelt kaotama neid omadusi, nii häid kui halbu, mis andsid neile meelevalda ja mõju alama klassi inimeste üle ning mis võib-olla olid nende religiooni edu ja privilegeerimise põhjuseks." Tsitaat on tõlgitud väljaandest: **A. Smith**. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press, 1976. Lk 789.

⁵⁵ **L. Iannaccone**. *The Consequences of Religious Market Structure*. Adam Smith and the Economics of Religion. — *Rationality and Society*, 2/1991. [Edaspidi **Iannaccone 1991**.] Siin lk 156–177.

⁵⁶ Nn religioonituru teooria kohaselt tõuseb inimeste huvi toodete arvu kasvades usulisel vabaturul samamoodi nagu majanduslikul vabaturul. Kuid erinevalt majanduslikust turust, kus näiteks üks autofirma võib teoreetiliselt pakkuda igat liiki autosid (suuri ja väikseid, kalleid ja odavaid, sõidu- ja veoautosid jne), on usuline tootja (nt kristlik kirik) sunnitud juba religioonist endast tulenevalt pakkuma küllaltki ühesugust toodet. Kirik ei saa olla samaaegselt monoteistlik, panteistlik ja polüteistlik. Kui aga kirik saavutab riigikiriku staatuse, siis toimib ta sarnaselt monopolse firmaga, mis sunnib inimesi tarbima vaid ühte toodet. Inimeste usulised eelistused võivad olla teinekord isegi palju mitmekülgsemad kui näiteks eelistused autode suhtes. Ameeriklaste usuliste eelistuste erinevuste tõttu on tänapäeval Ameerika Ühendriikides üle 2000 erineva denominatsiooni. **Iannaccone 1991**. Lk 163.

majanduslik nõuandja, spordi treener, sõber, stabiilse pereelu, majandusliku jõukuse, vaimse ja füüsilise tervise ning seksuaalse rahulolu allikas”.⁵⁷

Kriitikud ütlevad küll, et kirikud pole enam olulised mitte tõe või usu, vaid kasulikkuse pärast.⁵⁸ Kirikud on kohandanud end nii tänapäeva inimese vajaduste, kiire elutempo kui ka tarbimiskultuuriga.⁵⁹ Seda võib pidada heaks või halvaks, kuid sellisena on usuelu säilinud aktiivsena (sh enamikule ameeriklastest ka mõttekana). Robert Putnam viitab isegi andmetele, mille kohaselt on Ameerika Ühendriikides kirikus käimise tase vaba religioonituru tõttu alates iseseisvumisest (1776), mil kirikutesse kuulus umbes 17% ameeriklastest, kasvanud järjest kuni aastani 1980, mil juba 62% ameeriklastest olid kirikuliiemed.⁶⁰

2. Religioon iseenesest pole olnud demokraatia vastu

Religiooni olulisus ühiskonnas tuleneb ka sellest, et Ameerika Ühendriikide ajaloos pole religioon iseenesest kunagi olnud demokraatia vastu. Usulise paljususe tõttu pole religioon vastandunud demokraatiaga ega jäänud üleminekul demokraatialle kaotajate poolele. Prantsusmaal oli enne Prantsuse revolutsiooni üksainus kirik, mis oli tihedalt riigivõimuga seotud. Seetõttu kõik, kes polnud rahul vana valitsemiskorraga (mitte ainult katoliku kirikuga), koondusid religioonivastasesse leeri ehk religiooni kui religiooni vastu.⁶¹

⁵⁷ Wald 1997. Lk 15.

⁵⁸ S. Bruce. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press, 1996. [Edaspidi *Bruce 1996.*] Lk 136.

⁵⁹ Ühes Houstoni 18 000 liikmega baptistikirikus on Steve Bruce'i sõnul “võimlemisruum, teater, lastesõim, mullivannid, kergejõustikuhall, ujula, restoran, kunsti- ja käsitööpood, raamatupood ning kusagil leidub ka koht, kus palvetada.” Bruce 1996. Lk 136.

⁶⁰ Putnam 2000. Lk 65.

⁶¹ Vana korra vastased sotsiaalsed jõud, mis püüdsid kukutada Prantsuse kuningavõimu, ei pettunud mitte üksnes katoliku kirikus, vaid religioonis üldse. Bruce 1996. Lk 132.

Usuliselt pluralistlikes oludes (nagu Ameerika Ühendriikides) võib teatud kiriku või koguduse mõju väheneda, kui seda esindav ühiskondlik grupp kaotab oma ühiskondlikku mõju, kuid ühe või teise ühiskondliku grupi tõusu või languse tõttu ei tõuse ega lange veel religioon tervikuna. Ühiskonnas, kus domineerib aga vaid üks või kaks religiooni, võib religioon samastuda riigi, kodanluse või piirkondlike huvidega ning nii võib usu-vastasusest saada poliitilise opositsiooni peamine sümbol.⁶²

Kui Prantsusmaal rünnati kirikut rohkem sellepärast, et see oli poliitilise vastase liitlane, siis Ameerika Ühendriikide usuline paljusus ja loodud konstitutsiooniline kord välistasid sellise seose tekke ning aitasid kaasa religiooni vabale arengule.⁶³

Euroopa demokraatia traditsioon oli religiooni tihedate seoste tõttu maise võimuga algusest peale valdavalt religioonivaenulik ja ka katoliku kirik vastas omalt poolt samamoodi kuni 1960. aastateni.⁶⁴ Põhjus, miks Ameerikas pole religioon kaotanud oma ühiskondlikku ja poliitilist elujõudu, ei seisne selles, et Ameerika Ühendriigid on protestantliku, Prantsusmaa katoliikliku usutraditsiooniga. Ka mitmes katoliiklikus riigis, kus pole kunagi olnud demokraatiavastast absolutistliku monarhia ja riigikiriku liitu (nt Iirimaa ja Poola), on usklikkuse tase tänini kõrge.⁶⁵

Ameerika Ühendriikides pole religioon demokraatiaga vastandunud, kuid see ei tähenda, et usklikud pole olnud poliitikas aktiivsed. Kristlased

⁶² **M. Chaves, D. E. Cann.** Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure. — *Rationality and Society*, 3/1992. Lk 272–290. [Edaspidi *Chaves et al* 1992.] Siin lk 276.

⁶³ Ameerika Ühendriikide rajajad ei püüdnud religiooni võimalusi piirata, vaid aidata kaasa selle vabale arengule. **Anderson** 2004. Lk 153.

⁶⁴ Katoliku kiriku hoiak pöördus otsustavalt demokraatia kasuks 1963.–1965. aastal aset leidnud II Vatikani kirikukogul. Hoiaku muutus tõi kaasa kolmanda demokraatiseerumise laine, mille tulemusel enamik aastatel 1974–1990 demokraatiale üle läinud riikidest olid katoliiklikud. Vt **S. P. Huntington.** *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century.* Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

⁶⁵ Olulisem katoliku kiriku enda pikaajalisest negatiivsest suhtumisest demokraatiasse on küsimus, kas kirik on olnud liidus demokraatiavastase poliitilise jõuga. Nii Iirimaa kui ka Prantsusmaa on katoliikliku usutraditsiooniga riigid, kuid iirlasi käib regulaarselt kirikus umbes 6–7 korda rohkem kui prantslasi. **Chaves et al** 1992. Lk 278.

on sekkunud poliitikasse ja juhtivad poliitikud on olnud kirikute liikmed,⁶⁶ kuid usulise paljususe tõttu pole religioon iseenesest kunagi samastunud vaid ühe konkreetse poliitilise jõuga.

19. sajandil toimunud Ameerika kodusõjas (1861–1865) õigustasid mõlemad pooled oma seisukohti usuliselt — orjapidajad leidsid piiblist õigustust orjapidamisele, orjad lugesid Vanast Testamendist välja üleskutse vastupanule ja mässule.⁶⁷ Samamoodi oli mustanahaliste kodanikuõiguste liikumises (1955–1965), kus oli usklikke ja kirikuid nii rassilise segregatsiooni poolt kui ka vastu.

Ameerikas on tuhandeid erinevaid usurühmitusi, mistõttu ei ole ühtegi, mille mõjuvõim ulatuks üle kõigi teiste. Seega ei võta ka erinevad hoiakud moraaliküsimuste suhtes vormi “ateism usu vastu” või “kirikumeelsus kirikuvastasuse vastu”, vaid väljenduvad lihtsalt erinevas usklikkuses ja kuulumises erinevatesse denominatsioonidesse.

3. Tsiviilreligioon

Ameeriklaste usklikkust, samuti poliitika nägemist usu valguses tugevdab kindlasti ka tsiviilreligioon. Kuigi riik ja kirik on teineteisest eraldatud, on Ameerika Ühendriikide rajamisest saadik ameeriklasi ühendanud tsiviilreligioon. Tsiviilreligiooni üheks väljenduseks on vanne, mida oma ametisse astumise päeval Ameerika presidendid annavad, korrates käsi piiblis esimese presidendi George Washingtoni 30. aprillil 1789. aastal öeldud sõnu: “Nii aidaku mind Jumal”. Robert Bellah uuris Ameerika Ühendriikide presidentide kõnesid⁶⁸ ning leidis, et selline presidentivande andmise protseduur on üheks osaks ameeriklaste tsiviilreligioonist, mis annab võimule usulise legitiimsuse, usulise õigustuse. Tsiviilreligiooni ilminguks on ka väljend “*In God We Trust*” (“Me usume Jumalasse”) ameeriklaste rahatähel dollaril.

⁶⁶ Kõige rohkem Ameerika Ühendriikide presidente on kuulunud episkopaal- või presbüterlikku kirikusse.

⁶⁷ Wald 2003. Lk 20.

⁶⁸ Bellah avaldas oma uurimuse tulemused 1967. aastal ajakirjas Daedalus pealkirjaga “Tsiviilreligioon Ameerikas”.

Tsiviilreligioon ei ole tavaline religioon, see ei ole seotud ühegi konkreetse kirikuga, sellel ei ole usutunnistust ega liikmeskonda.⁶⁹ Tsiviilreligiooni sisuks on usulised veendumused ja sümbolid, millele ameeriklaste riigijuhid oma kõnedes viitavad. Nendeks sümboliteks on mõisted nagu “valitud rahvas”, “töötatud maa”, “piibli väärtustel põhinev ühiskond”, “jumalik ühiskond, mis on eeskujuks kogu maailmale” ja dualistlik arusaam maailmast, mis jaguneb kahe vastandliku jõu — Jumala ja tema rahva ning kuradi ja tema järgijate — vaheliseks lahinguväljaks.⁷⁰

Selline ideede, sümbolite ja väärtuste kogum annab inimestele kokkukuuluvustunde ning aitab neil eristada end teistest rahvastest ja kultuuridest.⁷¹ 19. sajandil ühendas tsiviilreligioon Ameerika protestante⁷² (see väljendus eelkõige koolides õpetatavas üldkristlikus religiooniõpetuses) ning oli mõeldud selleks, et sotsialiseerida demokraatlikku ühiskonda riiki saabuvaid katoliiklastest immigrante.⁷³ Pärast Teist maailmasõda on Ameerika tsiviilreligioon hõlmanud ka katoliiklasi, juute, mustanahalisi, moslemeid ja teiste uskude esindajaid.

1960. ja 1970. aastatel hakkas ameeriklaste ühtsustunne lagunema: koolides keelati usulised palvused, seadustati abordiõigus, ühiskonda lõhestasid ka kodanikuliikumine, Vietnami sõja vastasus ja Watergate'i afäär.⁷⁴ Kui varem oli ühiskondlik lõhe “varasemate ja hilisemate immigrantide vahel” ning tsiviilreligioon pidi sotsialiseerima ühiskonda viimaseid, siis nüüd hakkas tugevnema lõhe konservatiivsete ja liberaalsete väärtuste pooldajate vahel.⁷⁵

Vajadusest tugevdada taas kord ameeriklaste ühiseid väärtusi kirjutas Samuel Huntington oma eelmisel aastal ilmunud raamatus “Who Are

⁶⁹ Wald 1997. Lk 60.

⁷⁰ Lejon 1988. Lk 162–167.

⁷¹ Wald 1997. Lk 60.

⁷² Monsma *et al* 1997. Lk 24.

⁷³ *Ibid.* Lk 23. Katoliku kirik oli tol ajal nii rahvusriigi, demokraatia kui ka individualismi vastane. **M. K. Kik.** Church and State. The Story of Two Kingdoms. New York: Thomas Nelson & Sons, 1963. Siin lk 135.

⁷⁴ **D. B. Billings, S. L. Scott.** Religion and Political Legitimation. — Annual Review of Sociology, 1994. Lk 173–201. Siin lk 177.

⁷⁵ *Ibid.*

We”. Ta toonitas, et Ameerika ühiskonnas ei ole süvenemas mitte niivõrd konservatiivsete ja liberaalsete väärtuste, vaid taas kord “varasemate” ja “hilisemate” immigrantide vaheline pinge ja konflikt. Huntington vihjab seejuures ladinaameerika päritolu elanike arvu kasvule ning ameeriklaste angloprotestantliku identiteedi kaotamise ohule.

Tsiivilreligioon on olnud Ameerika Ühendriikide riigi ja ühiskonna üheks alustalaks algusest peale ning ei ole tänaseni oma tähendust minetanud.

4. Puritaanlik arusaam valitsusvõimust ja poliitikast

Põhjus, miks veel tänapäevalgi enamik ameeriklasi (küsitluste kohaselt) arvavad, et Jumal on Ameerika demokraatiat juhtivaks moraalseks jõuks, et poliitika ja ühiskond on headuse ja kurjuse vastandumise ala, kus Jumal võitleb kuradiga (sh poliitika lahutamatu seos moraaliga), seostub Ameerika puritaanliku pärandiga.⁷⁶

Kuigi arvuliselt ei olnud Ameerika esimeste kolonistide seas puritaane palju,⁷⁷ oli nende teoloogial, nägemusel inimesest, usust ja ühiskonnast selline suunav mõju, et 19. sajandiks valitses puritaanlik nägemus kogu Ameerika Ühendriike.⁷⁸

Poliitika jaoks olid olulised eelkõige kaks puritaanliku mõtlemise elementi: lepingu teoloogia ja inimkonna moraalne patusus. Nii nagu Jumal tegi lepingu Aabrahamiga, nii otsustasid teha ka puritaanid Jumalaga lepingu, mille kohaselt nemad kohustusid Ameerikasse jõudes elama Jumala rahvana, looma Jumalale meelepärase ja piibelliku ühiskonna, Jumal lepingu teise osapoolena kohustus neid selle eest õnnistama. Sellise vabatahtliku lepingu vormis ei mõistetud mitte ainult kogudusi, millega inimesed vabatahtlikult lepingu sõlmides liitusid, vaid hiljem ka suhteid Inglismaa kuningaga ja osariikidevahelisi suhteid Ameerika föderatsioonis. Kui teised rahvad lugesid piiblist välja Jumala käsu alistumiskohustusest (tihti absolutistlikule) valitsusele, mõistsid puri-

⁷⁶ Lipset 1996. Lk 63.

⁷⁷ Puritaanliku pärandi viisid Ameerikasse peamiselt presbüterlased ja kongregatsionalistid. Lejon 1988. Lk 163.

⁷⁸ Wald 1997. Lk 44.

taanid suhet rahva ja valitsuse vahel vastastikuste kohustuste suhtena. Kui Inglise kuningas George III ei täitnud enam oma kohustusi, peeti vastupanu Jumala seadusi eiravale valitsusele usuliseks kohustuseks.⁷⁹

Teine oluline puritaanlik pärand on inimkonna loomupärase patuse toonitamine. Puritaanid olid ühelt poolt väga nõudlikud inimese individuaalse moraali suhtes, teiselt poolt aga jälgisid ka, et inimeste kätte ei usaldataks liigset võimu. Nii kujundati Ameerika võimustusüsteem mitmest, üksteist kontrollivast ja tasakaalustavast harust. Eesmärgiks oli piirata valitsuse võimu reeglite ja seadustega niivõrd, et inimvoorse hooleks ei jääks mitte midagi sellist, mida on võimalik tagada seaduse või konstitutsiooniga.⁸⁰

Sellise hoiaku tõttu on ameeriklased suhteliselt küünilised poliitika ja poliitikute suhtes ning soovivad aeg-ajalt puhastada poliitikat, valides poliitilistesse ametitesse seni veel poliitikast rüvetamata inimesi — inimesi, kes on näidanud end mõnel teisel alal (astronaute, kindralid, ärijuhte, näitlejaid).⁸¹ Seymour Martin Lipset on öelnud isegi, et ameeriklased on “utoopilised moralistid, kes teevad kõik, et... hävitada kurje inimesi ning elimineerida kurjad institutsioonid ja tavad”.⁸²

Ameeriklased leiavad seega, et poliitika üle ei tule otsustada mitte patriotismist lähtudes, vaid oma südametunnistuse järgi. Kui riigid Euroopas sõdu pidasid, kiitsid riigikirikud need sõjad heaks ning kutsusid inimesi üles riiki teenima ja riigile kuuletuma, kuid nii ameeriklastele endale kui nende valitsusele on sõja toetamine ja ka sõjavastastus olnud alati moraaliga seotud.⁸³ Tsiteerides taas kord Seymour Martin Lipsetti:

“Suur hulk ameeriklastest keeldus toetamast Ameerika-Mehhiko sõda (1864–1848), Ameerika kodusõda, Esimest maailmasõda, Korea sõda (1950–1953). Ja vastupidi, need, kes on toetanud Ameerika sõdu, on näinud neid kui moraalset ristsõdu, mille eesmärgiks oli kas kuku-
tada monarhilist võimu (1812. aasta sõda inglaste vastu), orjapidamist

⁷⁹ *Ibid.* Lk 46–48.

⁸⁰ *Ibid.* Lk 49.

⁸¹ *Ibid.* Lk 57.

⁸² **Lipset** 1996. Lk 63.

⁸³ *Ibid.* Lk 20.

(Ameerika kodusõda), kolonialismi Ameerikas (Hispaania-Ameerika sõda), kaitsta demokraatiat maailmas (Esimene maailmasõda), seista vastu totalitarismi levikule (Teine maailmasõda ja Korea sõda).”⁸⁴

Samamoodi on mõtestatud ka hilisemaid sõdu. Lahesõja käigus võrdustas Bush senior Saddam Husseini Hitleriga ning nimetas teda absoluutse kurjuse kehatuseks.⁸⁵ Ka terrorismivastase sõja koidikul, kolm päeva pärast 11. septembri 2001 terrorirünnakuid toonitas George W. Bush, et alanud sõda käib “absoluutse kurjuse” vastu⁸⁶ ning et Ameerika valitsuse “vastutus ajaloo ees on... vabastada maailm kurjusest.”⁸⁷

Ainsaks erandiks Ameerika Ühendriikide suuremates sõjapidamistes on olnud Vietnami sõda, mida toonane Ameerika valitsus ei mõtestanud sõjana kurjuse ja saatana vastu⁸⁸ ning mida võib-olla just seetõttu ameeriklased ka väga innukalt ei toetanud.

Kokkuvõte

Arvestades, et religiooni tagasihoidlik roll ülejäänud lääneriikides on maailma kontekstis pigem erandiks kui reegliks, on pea võimatu leida mõõdupuud, mille järgi saaks anda Ameerika Ühendriikide poliitikas ja ühiskonnas esinevale religioonile kas positiivset või negatiivset hinnangut. Religioon lihtsalt on Ameerika Ühendriikides olulisem kui mujal läänemaailmas.

Religioon täidab ameeriklaste ühiskonnas ja poliitikas mitmeid erinevaid funktsioone: nii ameeriklastele endile kui ka mitmetele nende riigijuhtidest on religioon olnud oluline eelkõige isiklikus elus, Ameerika tsiviilreligioon on aidanud rahvast ühendada, kujundada ühist identiteeti

⁸⁴ *Ibid.* Lk 65.

⁸⁵ *Ibid.* Lk 65.

⁸⁶ **Juergensmeyer** 2004. Lk 35.

⁸⁷ **S. Atran.** Mishandling Suicide Terrorism. — *The Washington Quarterly*, 3/2004. Lk 67–90. Siin lk 86.

⁸⁸ **Lipset** 1996. Lk 66.

ja seotust uue kodumaaga, välispoliitiliselt on usulis-poliitilised hoiakud ja veendumused edendanud nii rahu kui ka konflikte.

Riike ja riikide poliitikaid ei tee heaks või halvaks see, kas need on usuga seotud või mitte. Igat otsust ja poliitikat tuleks hinnata tagajärgede, mitte usulise või sekulaarse maailmanägemise järgi.

Alar Kilp (M.A.)

TÜ sotsiaalteaduskonna võrdleva poliitika lektor

Kirjandus

- Anderson, B. C.** Secular Europe, Religious America — Public Interest, 2/2004. Lk 143–159.
- Atran, S.** Mishandling Suicide Terrorism — The Washington Quarterly, 3/2004. Lk. 67–90.
- Billings, D. B, Scott, S. L.** Religion and Political Legitimation — Annual Review of Sociology, 1994. Lk 173–201.
- Bruce, S.** Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Casanova, J.** Public Religions in the modern world. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Chaves, M., Cann, D. E.** Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure — Rationality and Society, 3/1992. Lk 272–290.
- Haynes, J.** Religion in global politics. London: Longman, 1998.
- Huntington, S. P.** The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- Huntington, S. P.** Who Are We? The Challenges to America's National Identity. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Iannaccone, L.** The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion — Rationality and Society, 2/1991. Lk 156–177.
- Jelen, T. G., Wilcox, C.** Religion and Politics in an Open Market: Religious Mobilization in the United States — Religion and politics in comparative

- perspective: the one, the few, and the many. T. G. Jelen, C. Wilcox. Eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Lk 289–313.
- Juergensmeyer, M.** Holy Orders: Religious Opposition to Modern States — Harvard International Review. 1/2004. Lk 34–38.
- Juergensmeyer, M.** Terror in the mind of God: the global rise of religious violence. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Kik, M. K.** Church and State. The Story of Two Kingdoms. New York: Thomas Nelson & Sons, 1963.
- Lejon, K.** Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of “a Nation under God” during the 80s. Lund: Lund University Press, 1988.
- Lipset, S. M.** American Exceptionalism: A Double-Edged Sword. New York and London: W.W. Norton & Company, 1996.
- Marsden, G. M.** Afterword: Religion, Politics, and the Search for an American Consensus — Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s. M. A. Noll. Ed. New York: Oxford University Press, 1990.
- Monsma, S. V., Soper, C. J.** The Challenge of Pluralism. Church and State in five Democracies. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
- Murrin, J. M.** Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War — Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s. M. A. Noll. Ed. New York: Oxford University Press, 1990. Lk 19–43.
- Pettigrew, T. F.** Peoples Under Threat: Americans, Arabs, and Israelis. — Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology 1/2003. Lk. 69–90.
- Putnam, R.** Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Smith, A.** An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Smith, D. E.** Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives — Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives. D. E. Smith. Ed. New Haven and London: Yale University Press, 1974. Lk 3–28.
- Sterr, M.** Macht der US-Lobbyisten — Internationale Politik. 2/2000. Lk 35–41.
- Swatos, Jr, W. H.** Denomination — Encyclopedia of Religion and Society. W. H. Swatos. Ed. Walnut Creek: Altamira Press, 1998:
<http://hrr.hartsem.edu/ency/denomination.htm>, (19.05.2005).

Wald, K. Religion and Politics in the United States. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

Wald, K. Religion and Politics in USA. Washington: Congressional Quarterly Press, 1997.

KATOLIKU KIRIKU SOTSIAALÕPETUSEST JA POLIITIKA EETILISEST VASTUTUSEST

MONSIGNORE PHILIPPE JOURDAN



Sissejuhatavaid märkusi¹

Tahan Teiega jagada mõningaid mõtteid katoliku kiriku sotsiaalõpetusest. See võib esmapilgul tunduda teemana, mis puudutab eelkõige katoliku kirikut, kuid lähemal tundmaõppimisel pakub mõtteainet märksa laiemale publikule.² Siinses ettekandes käsitlen religiooni ja poliitika omavahelisi

¹ Artikli teksti on toimetanud ja vajalike kommentaaridega täiendanud lipnik Vahur Orrin (S.T.M.), KVÜÕA teabeohvitser.

² Kõige autoriteetsem allikas katoliku kiriku sotsiaalõpetuse tundmaõppimiseks on pontifikaalse õigluse ja rahu komisjoni poolt väljaantud **Compendium of the Social Doctrine of the Church** (Katoliku kiriku sotsiaalõpetuse kompendium, Citta del Vaticano: Libera Editrice Vaticana, 2004). [Edaspidi *Compendium 2004.*] Selle raamatu eessõnas kirjutab Vatikani riigisekretär, kardinal Angelo Sodano, et kompendiumi tekst on koostatud *ab extra* (väljapoole suunatud) põhimõttel. See tähendab, et kompendium ei ole adresseeritud üksnes katoliiklastele, vaid see on koostatud nii, et seda saaksid kasutada erinevate maade poliitikud, teiste kristlike konfessioonide ja koguni teiste religioonide usuliidrid. Teine oluline allikas, mis aitab katoliku kiriku sotsiaalõpetust selle laiemas teoloogilises kontekstis tundma õppida, on Püha Tooli poolt välja antud **Catechism of the Catholic Church** (Katoliku kiriku katekismus, Citta del Vaticano: Libera Editrice Vaticana, 1994). [Edaspidi *Catechism 1994.*] Selle katoliku usu käsiraamatu kallal töötati üle kahekümne aasta ja selle koostamisel osalesid kõik katoliku piiskopid üle maailma. Katekismuse peatoimetajateks olid kardinal Christoph Schönbron, praegune Viini peapiiskop, ning kardinal Joseph Ratzinger, tänane paavst Benedictus XVI. Katekismus on tõlgitud kõigisse

seoseid ja vahekorda. Püüan vastata küsimusele, kas religioon ja poliitika on kaks täiesti eraldiseisvat valdkonda või peab poliitika tänapäeva globaliseeruvast maailmas arvestama üha enam religiooniga ja religioon omakorda üha enam poliitikaga.

Enne ettekande põhiteema juurde asumist juhin Teie tähelepanu ühele huvitavale tendentsile, mida maailmas praegu üha selgemini võib täheldada. Nimelt räägitakse tänapäeval religiooni ja poliitika omavahelisest seosest või interaktsioonist märksa rohkem kui näiteks kümme-kond aastat tagasi. Mõne päeva eest ilmus prantsuse päevalehes *Le Monde* artikkel, mille sõnum oli kokkuvõttes enam-vähem selline: “Aru saamad sõjast, poliitikast, religioonist ja väärtustest, mis meil varem olid, on muutumas. Inimesed arvestavad senisest rohkem sellega, mis on tähtsam, nad arvestavad sellega, et inimene on religioosne olend, mida ei saa kunagi unustada, sest see on reaalsus. Ja seetõttu ei saa ka poliitika olla reaalne, kui ta ei arvesta inimese kõikide dimensionidega, see tähendab ka religiooniga.”³ Ka Eesti ajakirjandus pole selles suhtes mingi erand. Täna, vahetult enne konverentsile tulekut, juhtusin sirvima päevalehte *Postimees*, kust oma suureks üllatuseks leidsin esikaanel eurovolinik Siim Kallase pildi koos silmatorkavalt trükitud pealkirjaga: “Siim Kallas kutsus Euroopa kristlasi islamiga võistleva”.⁴ Taolised meediateated illustreerivad hästi seda, kui palju on praegu poliitiline ja religioosne problemaatika omavahel seotud. Samas on liiga pealiskaudne arvata, et nüüsguse meediakajastuse peamine põhjustaja on valdavalt just islamistlikult motiveeritud terrorismi esiletõus. Pigem tuleks selles protsessis näha globaliseerumist ning massikommunikatsiooni, mille kaudu jõuab inimeste teadvusesse üha tugevam signaal sellest, et religioon pole

suurematesse keeltesse ning on elektroonsel kujul ka Vatikani koduleheküljel aadressil: http://www.vatican.va/archive/catechism/ccc_toc.htm, 20.05.2005. *Toim.*

³ E. Le Boucher. *Guerres, religions, valeurs morales: et si l'économie no comptait plus?* — *Le Monde*, 13.02.2005. *Toim.*

⁴ Vt P. Pullerits. Eurovolinik Siim Kallas kutsus kristlikku kultuuri Euroopas ridu koondama. — *Postimees*, 18.02.2005. Lk 14–15. *Toim.*

tänapäeval oma tähtsust sugugi minetanud ja suurem osa maailma elanikkonnast on ühel või teisel moel jätkuvalt religioosne.⁵

Olgu kohe alguses öeldud, et ma ei pea ennast ei islami religiooni ega ka Lähis-Ida poliitika asjatundjaks. Samas on mul isiklikul pinnal olnud väga palju kontakte islami kultuuriga. Minu isa oli sõjaväelane ja tema teenistusülesannete tõttu olen lapsepõlves elanud Alžeerias ning hiljem mõnda aega ka Tuneesias. Seega olen islami kultuuriga argielu tasandil vahetult kokku puutunud. Hiljem, oma inseneriõpingute ajal Pariisi ülikoolis, suhtlesin ma viie aasta vältel peaaegu iga päev islamiusuliste tudengitega, eriti nendega, kes olid pärit Põhja-Aafrikast. Sellepärast võin oma isikliku elukogemuse põhjal öelda, et olen islami mõttemaailma ja kultuuriga mingil määral tuttav.

Vesteldes islamimaadest pärit tudengitega, on saanud mulle üha selgemaks, kui valesti mõistavad Lääne tsivilisatsioonist pärit inimesed vahel islamit, samuti see, miks Lääne poliitikud ja meediaväljaanded moslemitest nii halvustavalt räägivad. Teisalt mõistan ka seda, miks islamimaailm suhtub nii kriitiliselt Lääne tsivilisatsiooni, eriti aga Ameerikasse, ning seda, miks moslemid tunnevad end meie, Lääne tsivilisatsiooni esindajate kõrval nii ebamugavalt ja ebastabiilselt. Lühidalt võib seda kahe suure maailmakultuuri poliitilist, ideoloogilist või isegi maailmavaatelist vastuolu kirjeldada kahe aspekti kaudu.

Esiteks arvan, et Lääne tsivilisatsioonis üles kasvanud inimese jaoks seondub islam sageli just Iisreali ja Palestiina konfliktiga. Meil on väga raske mõista, et see konflikt ulatub tegelikult märksa kaugemale ning on araabia ja juudi kultuurist pärit inimestes nii sügavalt juurdunud, nagu oleks nad selle juba emapiimaga kaasa saanud. Kahe usukogukonna konflikt ei ole pelgalt poliitiline probleem, mis vajab poliitilisi lahendusi,

⁵ Katoliku kiriku katekismuse § 28 ütleb selle kohta järgmist: “Väga erineval viisil, alates inimkonna algusaegadest peale kuni tänase päevani võime täheldada, et inimene on oma religioossete uskumiste ja kommete kaudu otsinud Jumalat. Vaatamata sellele, et erinevate religioonide ja rahvaste usulised kombed, nagu näiteks palved, ohvrid, rituaalid või meditatsiooniviisid, erinevad kardinaalselt üksteisest ja on vahetevahel koguni vastuolulised, annavad need kõik ikkagi tunnistust sellest, et inimene on olemuselt religioosne olend (*homo religiosus*).” Vt katekismuse võrguversiooni aadressil: <http://www.vatican.va/archive/catechism/p1s1c1.htm>, 20.05.2005. *Toim.*

vaid nende jaoks on see lausa eksistentsiaalne küsimus. Konflikt ei leia aset ainult Iisraeli ja Palestiina pinnal, vaid see on oma olemuselt globaalne ning selles osalevad ka need juudid ja araablased, kes elavad Palestiinast ja Iisraelist tuhandete kilomeetrite kaugusel. Teisisõnu, sealsete araablaste käekäik puudutab olemuslikult kõiki moslemeid ning *vice versa* ei jäta sealsete juutide olukord ükskõikseks ühtegi juudi kogukonna liiget, kus ta ka ei elaks või töötaks.

Teiseks arvan, et enamik Lääne tsivilisatsiooni kuuluvatest inimestest nõustuvad väitega, et see tsivilisatsioon on sündinud suuresti tänu kristlusele ning et ka praegu on Lääne tsivilisatsiooni üheks kooshoidjaks ja alustalaks ikkagi kristlik maailmavaade ning kultuur.⁶ Vaatamata sellele — sõnadesse panduna mõjub see esmapilgul šokeerivalt — peavad paljud moslemid Lääne tsivilisatsiooni liikmeid, eriti aga lääneeurooplasi ja põhjaameeriklasi ateistideks. Küll mitte sellepärast, mida meie, kristlased, põhimõtteliselt usume, vaid pigem sellepärast, et nad näevad meis ja just Lääne-Euroopa kristlikus tsivilisatsioonis niisuguseid rahvaid, kes on loobunud sellest Jumalast, kellesse nad oma ajaloo vältel on uskunud. Sellepärast teevad moslemid, eriti aga äärmusislamistid kõik endast oleneva, et tõrjuda Lääne kultuuri ja sellega kaasnevaid kultuurilis-poliitilisi mõjusid islamimaailmast eemale, sest nad näevad meis ohtu, mida

⁶ Siinkohal on huvitav täheldada, et ka muidu nii rõhutatult sekulaarses Euroopas on täna riike, kes ei häbene oma kristlikke juuri ja kultuuritraditsiooni, vaid seda ka selgelt oma konstitutsioonis rõhutavad. Näiteks Iiri Vabariigi konstitutsiooni preambula algab sõnadega: “Kolmainu Jumala nimel, kellest kogu võim pärineb ja kelle austamine on lõppeesmärgiks nii riigile kui ka üksikisikule, meie, *Eire* rahvas, tunnistame oma kohustusi Taevase Kuninga, Jeesuse Kristuse ees, kes meie esiisaid on hoidnud läbi suurte katsumuste...” Siinjuures ei saa märkimata jätta tõsiasja, et Iirimaa on viimastel aastakümnetel olnud Euroopa Liidus üks majanduslikult kõige kiiremini arenevaid riike, mis on koguni käibebe toonud mõiste “Iiri ime”. Oma edu võtmeks peavad iirlased aga rahvusliku identiteedi tajumist, mille juurde kuulub lahutamatu kultuuritraditsioon ja religioon.

Iiri Vabariigi konstitutsiooni ingliskeelset võrguversiooni saab lugeda aadressil: <http://www.taoiseach.gov.ie/upload/publications/297.htm>, 18.05.2005. *Toim.*

nad ise tahaksid vältida.⁷ Sissejuhatavate märkuste lõpetuseks rõhutan veel kord, et väljaõeldud mõtted esindavad minu subjektiivset arvamust ning on ajendatud hetkel aktuaalsetest teemadest ja probleemidest. Järgnevalt jätkan ettekande peateemaga seotud küsimuste käsitlemist.

Kas katoliku kiriku sotsiaalõpetus on uus doktriin?

Tihti arvatakse, et katoliku kiriku sotsiaalõpetus on mingi uus, lähiajaloo väljakujunenud õpetus, millel puudub side kiriku varasema ajalooaga. Seda arvamust põhjendatakse tihti ekslikult väitega, et esimesed sotsiaalküsimusi puudutavad entsüklikad⁸ kirjutas paavst Leo XIII.⁹ Samas unustatakse ära, et katoliku kirik eksisteerib juba kaks aastatuhat ning selle aja jooksul on tulnud kirikul lugematul kordadel kokku puutuda erinevate poliitiliste ja sotsiaalsete küsimustega ning neile ka vastuseid leida. Seega oleks õigem öelda, et religiooni ja poliitika vahetõrva puudutavad küsimused on vähemalt katoliku kiriku jaoks olnud alati aktuaalsed. Pikemalt kiriku ajaloo juures peatumata piirdun siinkohal vaid ühe huvitava juhtumiga 15. sajandist.

Aastatel 1414–1418 toimus Konstanzis kirikukogu,¹⁰ mis on huvitaval kombel seotud ka Maarjamaa ajalooaga. Nimelt esitasid Krakówi ülikooli¹¹ teoloogid kirikukogule protesti Teutooni ehk Saksa ordu

⁷ Ohu all peab autor silmas eelkõige sekulariseerumist, millest hiljem lähemalt juttu tuleb. *Toim.*

⁸ Entsüklikad on paavstide ringkirjad või läkitused kõigile piiskoppidele.

⁹ Leo XIII pontifikaat oli aastail 1873–1903. *Toim.*

¹⁰ Konstanzi kirikukogu oli järjekorras 16. üleilmne ehk oikumeeniline kogu, kus osales paavst koos rohkem kui 300 kõrge vaimuliku aukandjaga, lisaks neile veel suur hulk ilmalike seisuste tähtsaid esindajaid oma saatkondadega. Kirikukogu peamine eesmärk oli lõpetada nn skisma ning tuua eksili saadetud paavst Prantsusmaalt Avignonist tagasi Vatikani. *Toim.*

¹¹ Krakówi ülikool on Poola vanim ja Praha ülikooli kõrval Kesk-Euroopa vanuselt teine ülikool, mille asutas Poola kuningas Kazimierz III ja mille põhikirja kinnitas paavst Urbanus 1364. aastal. Ülikooli loomisest võeti eeskujuks Bologna ja Padua ülikoolid. Suurt tähelepanu pöörati tsiviilõiguse, kanoonilise ehk kirikuõiguse, filosoofia

tegevuse, täpsemalt öeldes selle vastu, kuidas Saksa ordu oli vallutanud “evangeeliumi kuulutamise” ettekäändel Baltimaid ja nendel aladel elavaid rahvaid. Üks protesti autoritest, Paweł Włodkowiec,¹² esitab oma argumendid moel, et jääb mulje, nagu oleksid need read tänapäeval kirjutatud. Ometi ei tohi unustada, et tegemist oli 15. sajandi algusega, mil niisugune probleemistik ei olnud sugugi aktuaalne. Kirikukogule esitatud apellatsioonis kirjutab Paweł Włodkowiec järgmist: “Seega ei ole ristisõdijate relvastatud võitlus rahumeelsete paganate või neile vastupanu osutanud paganate vastu olnud kunagi “õiglane sõda.” Selle väite põhjenduseks on toodud asjaolu, et nende ründamise vastu, kes tahavad rahumeeles elada, on igasugune õigus, sealhulgas nii jumalik õigus (*lex divina*) kui ka loomu- ja tavaõigus (*lex natura, lex positiva*). Jumalik õigus ütleb, et ära tapa ja ära varasta. Nende sõnadega on keelatud igasugune röövimine ja vägivald. Kristlik ligimesearmastus ei luba usklikel paganatele kallale tungida ning ühtlasi keelab see ka võõra vara omandamise varguse või röövimise teel. Kuna meie ligimesteks on nii usklikud kui ka paganad, pole niisugune tegevus, mis on suunatud paganate vastu, mitte mingil moel õigustatud. Paganaid ei ole lubatud relvaga ähvardades või muu vägivaldaga ahistades sundida ristiusku vastu võtma, sest see oleks ülekohtune. Samuti keelab paganate ründamise ka

ja teoloogia õpetamisele. Esialgu kandis ülikool *Akademia Krakowska* nime. 15. sajandil toimusid Poola-Leedu kuninga Władysław Jagiełło eestvedamisel ülikoolis suured muudatused ja reformid, mistõttu kannab ülikool ka tänapäeval selle kuninga auks *Uniwersytet Jagielloński* nime. Ülikooli pika ja kuulsurikka ajaloo vältel on seal õppinud ja õpetanud Poola helgeimad pead. *Toim.*

¹² Paweł Włodkowiec (Paulus Vladimiri, 1370–1435) oli väljapaistev Poola rahvusest teadlane, teoloog, jurist ning kanoonilise õiguse ekspert. Lisaks sellele oli ta ka silmapaistev administraator, kes juhtis rektorina palju aastaid Krakowi ülikooli tööd. Teda peetakse üheks modernse inimõiguste teooria alusepanijaks, kes koos mõttekaaslase Stanisław Skarbimierziga kirjutas ka poliitilisi tekste, milles rõhutati rahvastevahelise solidaarsuse, lugupidamise ning rahu vajalikkust. Paweł Włodkowiec oli autoriks teooriale, mille kohaselt on paganlikel rahvastel õigus rahu elada ja maad omada. Poola esindajana Konstanzi kirikukogul kaitses ta Poola *raison d'état*'d ehk riiklikke huve Saksa ordu eest. Vt ka: http://www.explore-biography.com/legal_figures/P/Paweł_Włodkowiec.html, 17.05.2005. *Toim.*

loomu- ja tavaõigus, sest see juhindub põhimõttest: ära tee seda teisele, mida sa ei taha, et sulle endale tehtaks. Selleks, et teha head, ei tohi korda saata kuritegusid.”¹³

Kas katoliku kiriku sotsiaalõpetus on poliitiline ideoloogia?

Järgnevas vaatlen lähemalt seda, mida peab katoliku kirik silmas sotsiaalõpetuse all. Tuleb kohe öelda, et katoliku kiriku sotsiaalõpetus ei ole mingi “kolmas tee” liberaalse turumajanduse ja marksistliku kollektivismi vahel. Seda ei tohi ka mingil juhul võrdsustada mõne muu poliitilise ideoloogia või erakonna poliitilise platvormiga.

Õigem oleks öelda, et kiriku sotsiaalõpetus kuulub täiesti omaette kategooriasse. See doktriin on sündinud põhjalike mõtiskluste tulemusena, kus vaadatakse usu ja kiriku traditsiooni kaudu inimeste eksistentsi nii ühiskondlikus kui ka rahvusvahelises kogukonnas. Kiriku sotsiaalõpetuse peamine ülesanne on tõlgendada erinevaid ühiskondlikke protsesse ning määratleda, kas nad langevad kokku või eemalduvad sellest, mida evangeelium õpetab inimese loomusest ja tema kutsumisest elada oma elu kooskõlas üleloomuliku ning maise eesmärgiga. Selle põhjal võib öelda, et sotsiaalõpetust ei saa pidada üksnes ühiskonnateaduseks. See teoloogiliste mõtiskluste tulemusena sündinud doktriin on ja jääb alati moraaliteoloogia uurimisvaldkonda kuuluvaks *teoloogiliseks* distsipliiniks.¹⁴

Paavstide entsüklikatest on selgesti näha, et katoliku kirik ei soovi sotsiaalõpetuse kaudu otseselt sekkuda “maailma asjadesse” ega taha uuesti saavutada mingisugust ilmalikku võimu (nagu on olnud kirikul näiteks keskajal) ja lahendada probleeme, mis tegelikult ei ole kiriku

¹³ Originaaltekst on avaldatud esmakordselt kogmikus **Starodawnego Prawa Polskiego Pomniki** (= Monumenta Iuris Vettera Poloniae), Vol. V. Ed. M. Bobrzynski, Cracoviae, 1878. *Toim.*

¹⁴ Selle määratluse kohta vt Johannes Paulus II entsüklikat **Sollicitudo Rei Socialis** (1987). Entsüklika ingliskeelne võrguversioon asub aadressil: http://www.vatican.va/docs/ENG0223/_INDEX.HTM, 21.05.2005. *Toim.*

probleemid. Sotsiaalõpetuse eesmärk on määratleda, milline peab olema poliitika ja religiooni õige vahekord. Teisisõnu, sotsiaalõpetus püüab ühest küljest näidata, kus algab ja lõpeb kiriku vastutus, ja teisest küljest, kus algab ja lõpeb riigi vastutus. Kui vastutusosalad määratletud,¹⁵ on võimalik anda vastuseid küsimusele, mil viisil saavad kirik ja riik üksikindiviidi ja ühiskonna hüvede ning heaolu saavutamisele kaasa aidata.

Esiletõstmist väärib veel üks oluline küsimus. Kiriku sotsiaalõpetus on kindlasti inimesekeskne ja humanistlik käsitlus ning ühtlasi visioon sellest, milline peaks olema ühiskond lähtuvalt evangeeliumi õpetusest. Kui me usume, et iga üksikindiviidi on Jumala ainulaadne looming, kellel on oma väärikus ja õigused, siis me ütleme sellega tegelikult seda, et iga ühiskond peab üksikindiviidi väärikust ja õigusi austama ning kaitsma. Teisisõnu, mida rohkem ühiskond arvestab üksikindiviidi väärikuse ja õigusega, seda rohkem vähendab ta pingeid ühiskonna erinevate klasside vahel ning seda valutumalt kulgevad ühiskonnas toimuvad protsessid. Samas ei saa üksikindiviidi õigusi ja väärikust absolutiseerida. Vaatamata sellele, et iga üksikindiviidi heaolu on oluline, on siiski tähtsad ka riigi hüved, mis mõnes mõttes asetsevad üksikindiviidi hüvedest kõrgemal. Siinjuures tuleb olla teadlik sellest, et ka niisuguses mõtlemises peitub oma oht. Kui üks ühiskond absolutiseerib üldise hüve üksikindiviidi hüvede ja õiguste arvel, võib ta kergesti suunduda totalitarismi.¹⁶

Naastes religiooni ja poliitika suhete juurde, juhin tähelepanu kahele väärtendentsile, mis võivad mõjule pääseda, kui religiooni ja poliitika suhted ei ole ühiskonnas õigesti reguleeritud. Nad võivad avalduda nii üksikindiviidi, kogukonna kui ka riigi tasandil. Vaatamata sellele, millisel

¹⁵ Selleks, et vastutusosalad oleksid selged, sõlmitakse konkreetse riigi ja Vatikani vahel tavaliselt konkordaate, mis reguleerib kiriku ja riigi vahekorda. Iga konkordaadi tekst on unikaalne ja sünnib läbirääkimiste tulemusena. Oluline lepinguteksti koostamisel on ka see, kui arvukas on riigis katoliku kogukond ning kui suured õigused on katoliku kirikul selles riigis juba ajalooliselt olnud. *Toim.*

¹⁶ "Poliitilised, sotsiaalsed ja majanduslikud struktuurid ei tohi kunagi manipuleerida üksikisikuga, sest igale üksikisikule peab jääma õigus ennast ise omaenda lõppeesmärgi poole suunata. Igasugune totalitaarne arusaam ühiskonnast ja riigist on vastuolus tõega, mis puudutab iga inimese terviklikkust ning Jumala tegutsemisplaani ajaloos."

Compendium 2004, § 48. *Toim.*

tasandil nad avalduvad, toovad nad alati kaasa tõsiseid probleeme ja raskusi. Kiriku sotsiaalõpetuse üks eesmärke ongi pakkuda nii kirikujuhtidele ja usuliidritele kui ka poliitikutele välja teatud põhimõtted, kuidas nendest eeldatavatest karidest pääseda ning saavutada rahumeelne koostöö ja vastastikune mõistmine.

Esimene väärtendents — klerikalism

Klerikalism¹⁷ tekib siis, kui religiooni ja poliitika valdkond samastuvad või hakkab religioon poliitika üle valitsema. Klerikalismi kõige iseloomulikumaks tunnuseks on see, et religiooni või kiriku arvamus väljub oma mõjuvallast ning püüab kujundada inimeste ja ühiskonna elu ka nendes küsimustes, mis ei kuulu või vähemalt ei peaks kuuluma otseselt religiooni valda. Sageli saab klerikalism impulsse just inimestelt, kes ootavad vaimulike sekkumist valdkondadesse (nt poliitikasse), mis ei ole nende pädevuses (vähemalt neis küsimustes, mis ei puuduta usku ja moraali). Ent klerikalism võib tekkida ka siis, kui poliitika kasutab religiooni oma eesmärkide saavutamiseks. Seega võib öelda, et klerikalism on suur kiusatus nii kirikule ja vaimulikkonnale kui ka poliitikutele. Euroopa ajaloos on klerikalism olnud alati suureks probleemiks eelkõige sellepärast, et niisugused väärastunud suhted moonutavad pilti kirikust ja kristlusest tervikuna. See on justkui õige tasakaalu ja õigete piiride kaotamine.

Klerikalismi kohta võib tuua arvukalt näiteid Bütsantsi keisririigist, kus kiriku ja riigi suhteid tähistati teoorias küll kauni mõistega “sümfoonia” ehk “kokkukõla”, praktikas oli aga kirik ikkagi omamoodi riigiasutus ning keiser valitses oma ametimeeevallaga nii riigi kui ka kiriku üle. Siinjuures piirdun näitega Euroopa lähiajaloost. 20. sajandil võis klassikalise klerikalismi ilminguid täheldada näiteks kolmekümnendate aastate Hispaanias, kus kodusõda lõppes 1939. aastal kindral Francisco Franco juhitud rahvuslike jõudude võiduga. Franco püüdis

¹⁷ Mõiste tuletatud sõnast “kleerus” (väljavalitud seisus, ka [kiriku] vaimulikkond).
Toim.

leida oma tegevusele alati toetust katoliku kirikult. Selline “koostöö” läks nii kaugele, et viimaks ei olnud enam ühtegi ametlikku üritust, kus katoliku piiskopid poleks süstemaatiliselt kohal viibinud. Religioon ja poliitika segunesid sedavõrd, et leidis juhtumeid, kus inimesed läksid enne mõnele ametikohale asumist oma piiskopi käest luba ja õnnistust paluma. Ja vastupidi, Hispaania valitsus ootas kõigilt katoliiklastelt üksmeelset toetust oma poliitikale. Siinkohal meenub mulle üks tollase Hispaania prestiižne ajakirjanik, Rafael Calvo Serer,¹⁸ kes oli ühtlasi ka sügavalt religioosne inimene ja veendunud katoliiklane. Ta käis iga päev missal, mediteeris, luges piiblit ja palvetas igal hommikul vähemalt pool tundi. Rafael Calvo Serer oli valitsuse suhtes üsna kriitiliselt meelestatud. Ta väljendas oma arvamust näiteks küsimustes, mis ei olnud üldse seotud katoliku kirikuga ja mis tema arvates pidid Hispaania ühiskonnale tervikuna kasuks tulema. Franco režiimi valitsusametnikud ründasid teda pidevalt küsimustega, kuidas on võimalik, et ta suhtub kriitiliselt Hispaania valitsusse ja samas tahab olla ka hea katoliiklane. Valitsuse seisukoht jättis mulje, nagu peetaks katoliiklaseks olemist kuulumiseks mingisse poliitilisse erakonda.

Rafael Calvo Serer tõrjus sellist kriitikat, väites vastu, et tema arvates saab ta väga hästi elada oma elu katoliiklasena ja samas olla kriitiline valitsuse suhtes nendes küsimustes, mis ei ole usuga seotud. Konflikt arenes viimaks niikaugele, et ta oli sunnitud Hispaaniast emigreeruma. Tema mõtted ja tegevus ärritasid valitsust sedavõrd, et tema ajaleht suleti. Hävitati koguni maja, kus ajalehetoimetus oli tegutsenud, et kustutada vähimgi mälestus tema valitsusevastasest tegevusest. Rafael Calvo Serer emigreerus mõneks ajaks Inglismaale,

¹⁸ Rafael Calvo Serer (1916–1988), hispaania ajaloofilosoof, poliitik ja ajakirjanik, päevalehe Madrid toimetaja, kes kuulus kristlik-demokraatlikku parteisse ning oli ka katoliku kiriku institutsiooni *Opus Dei* liige. Calvo Sererit peetakse nn kolmanda tee (*tercera fuerza*) teoreetikuks fašistliku Falangi partei ja konservatiivsete katoliiklaste vahel. Kuna ta ründas meedias avalikult kindral Franco režiimi, oli ta sunnitud 1974. aastal Hispaaniast lahkuma. Londonis elades asutas ta Hispaania Demokraatliku Hunta, mille eesmärk oli valmistada ette provisorset valitsust ning demokraatia taastamist Hispaanias. 1977. aastal naasis ta Hispaaniasse ja oli ka Senati president. *Toim.*

kus ta jätkas võitlust selle legitiimse sõltumatuse eest, mis peab igal kristlasel olema, eriti poliitiliste arvamuste suhtes.

Teine väärtendents — sekularism

Teine väärtendents, mis võib mõjule pääseda religiooni ja poliitika vale vahekorra tõttu ja mis tänapäeval on klerikalismist levinumgi, on sekularism ehk ilmalikustumine. Lahtiseletatult tähendab see seda, et religioon ja poliitika on teineteisest täielikult lahutatud. Sekularisatsiooni kõige suurem probleem on see, et ta viib lõpuks vaimu- ja ühiskonnaelu täielikule võõrandumisele usust ja kirikust. Teisisõnu, uskumine ja usuliste veendumuste järgi elamine on küll legitiimne, riik sallib seda, kuid sellel puudub igasugune laiem ühiskondlik mõõde. Religioonist ja usust saab eraasi, mis ei tohi mingil juhul sekkuda ühiskonna probleemide lahendamisse ega mingilgi moel mõjutada avalikku arvamust ja avalikku elu. Vähemalt katoliku kiriku sotsiaalõpetuse vaatepunktist on niisugune lähenemine üsna vildakas ja koguni ohtlik. See oleks justkui väita, et religioon on midagi, mis puudutab ainult inimeste hinge ja südametunnistust, kuid sellel ei ole mingit pistmist inimeste tegeliku igapäevaeluga. Et seda ekslikku arusaama kummutada, käsitlen järgnevalt mõningaid olulisemaid valdkondi, millega katoliku kiriku sotsiaalõpetus tegeleb.

Eetilised väärtused lähtuvad inimloomusest

Tihti arvatakse ekslikult, et igasugused eetilised väärtused on seotud kindla religiooni või konfessiooniga. Sotsiaalõpetuse üheks alustalaks on aga arusaam, et eetika ja moraal ei ole kunagi konfessionaalsed, seotud kindla kiriku või doktriiniga, vaid lähtuvad inimloomusest.¹⁹ Kui me

¹⁹ “Olles loodud Jumala poolt jumalanäolistena ning ratsionaalse hingega, saame väita, et kõigil inimestel on üks päritolu ning üks loomus. Lunastatuina Kristuse ristiohvri läbi ja kutsutuina ühisele taevasele pidusöömaajale (mõeldud on igavikku või taevast õndsust), saame väita, et kõigil on ühesugune inimväärikus, millest tulenevalt

kaitseme teatud eetilisi seisukohti (nt abielu, perekonna või muu inimeksistentsi teemaga seotud), siis ei tee me seda sellepärast, et oleme *kristlased* — kuigi piibel seda rõhutab —, vaid eelkõige sellepärast, et need eetilised väärtused tulenevad meie enda väärtusest ja väärikusest ning kuuluvad seega iga inimese juurde. Seetõttu ei suru kristlane moraalsest seisukohtadest rääkides kellelegi oma usku peale. Just sellepärast võib ta oma arvamust täiesti vabalt väljendada.

Vanemate vastutusest laste koolitamisel ja kasvatamisel

Kooli- ja kasvatusüsteemi käsitlus kiriku sotsiaalõpetuses on väga huvitav, ent tekitab arvukalt küsimusi. Kiriku doktriin räägib ühest ebatäiuslikust ühiskonnast, milles inimene sünnib — see on perekond –, ning kahest täiuslikust ühiskonnast, tsiviilühiskonnast, mida korraldab riik, ja kirikust. Meie maailmas ei ole võimalik üksi saada hakkama inimese kasvatamise ja koolitamise jaoks. Meie vanemad — ükskõik kui andekad nad ka poleks — ei saa meile õpetada kõike ise: matemaatikat ja kirjanõuet, lisaks veel autojuhtimist ja sõjakunsti. Inimühiskond on täiuslik ühiskond just selles mõttes, et ta annab inimese kasvatamiseks ja koolitamiseks kõik vajalikud vahendid. Sama võib öelda kiriku kohta nendes küsimustes, mis puudutavad hingeelu.

Laste kasvatamise eest lasub vastutus eelkõige vanematel, mitte riigil ega ka kirikul.²⁰ Vanemad võivad oma kohustuse delegeerida riigile või kirikule juhul, kui nad ei saa ise seda ülesannet täita. Aga sel juhul saab rääkida üksnes delegeerimisest, teatud asjade tegemiseks volituste andmisest. Seetõttu on katoliku kirik alati pooldanud ja toetanud erakoolide süsteemi. Kiriku eesmärk ei ole tingimata ise koole asutada ja omada,

pakutakse kõigile ka ühist lõppeesmärki.” Vt **Catechism** 1994, § 1934. Teksti ingliskeelne võrguversioon asub aadressil:

<http://www.vatican.va/archive/catechism/p3s1c2a3.htm#III>, 20.05.2005. *Toim.*

²⁰ Vt Vatikani II kirikukogu deklaratsiooni **Gravissimum educationis** (1965).

Deklaratsiooni ingliskeelset võrguversiooni võib lugeda aadressil:

<http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/v2educ.htm>, 17.05.2005. *Toim.*

need koolid ei pea olema tingimata “värbamiskeskused” katoliiklusse. Eesmärk on rõhutada vanemate esmast missiooni laste kasvatamisel ja koolitamisel. Vanemad kannavad oma laste kasvatamise eest vastutust ja kui nad selle kellelegi delegeerivad, siis see ei vähenda, vaid hoopis suurendab nende vastutust.

Kristlane poliitikas — kas kiriku käepikendus?

Viimastel aastatel on tihti päevakorda tõusnud küsimus, mida tähendab olla poliitikust kristlane või kristlasest poliitik?²¹ Ühelt poolt on selge, et kirik toetab kristlaste ühiskondlikku aktiivsust.²² Teiselt poolt jääb alati küsimus, keda kristlasest poliitik ikkagi esindab? Kui ta esindab iseennast või oma valijaid, siis miks peaks ta oma otsuste langetamisel arvestama kirikuga. On ta ju valitud rahva, mitte kiriku esindajaks. Samuti ei pruugi kõik tema valijad olla kiriku liikmed või üldsegi kristliku religiooni pooldajad ega jagada kristlikke arusaamu. Samas seisab kirik küsimuse ees: kas inimene, kes on oma vabal tahtel otsustanud poliitikasse astuda — pole ju kirikul meelevalda panna ühtegi inimest sellisesse ametisse —, on ikka teadlik sellest suurest vastutusest, mida ta kandma hakkab. Teisisõnu, kas ta on ka seesmiselt selleks valmis, et vajadusel kaitsta kiriku õpetust ning mitte teha kompromisse omaenda usu arvelt. Ta peab teadma, et kui ta seda ei suuda, siis on kiriku silmis tema osalemine poliitikas pigem ebasoovitav ja kirik ei toeta seda. Iga avaliku elu tegelane on tänapäeval paratamatult meedia huviorbiidis. Kui ta teeb valesid samme ja langetab valesid otsuseid, siis lõhub ta oma tegevusega paratamatult ka kiriku ühtsust, kahjustab selle mainet ja võib eksitada paljusid kaaskristlasi.

²¹ Autor peab siinkohal silmas näiteks presidendivalimisi Ameerika Ühendriikides, kus kandidaatide usulisel maailmavaatel ja moraalsel väärtushinnangutel on valimiskampaania käigus olnud alati oluline roll. *Toim.*

²² Katoliku jumalateenistus ehk missa lõpeb sõnadega *Ite missa est*, mis tõlkes tähendab: “Minge [maailma], missa on lõppenud.” Teisisõnu, need, kes on armust osa saanud, andku see edasi ka teistele inimestele maailmas. *Toim.*

Eelnevat võib illustreerida näitega viimastelt Ameerika Ühendriikide presidendivalimistelt. Nimelt oli üks peamistest presidendikandidaatidest katoliiklane,²³ kuid tema arusaamad seksuaaleetikast ei langenud kuidagi kokku katoliku kiriku ametliku õpetusega.²⁴ Sellel pinnal tekkinud tüli tekitab Ameerikas suurt poleemikat ja loomulikult püüdis meedia näidata, kui ebademokraatlik on katoliku kirik. Tegelikult jäi aga peaaegu täielikult tähelepanuta see, milline on selles küsimuses kiriku sotsiaal-õpetuse doktriin. Sotsiaalõpetuse kompendiumi peatükk ütleb kristlaste aktiivse osalemise kohta poliitikas järgmist: “Mis puudutab poliitilisi otsuseid ja valikuid, mis on vastuolus kristlike printsiipide ja põhimõtetega, siis ei tohiks ühegi kristlase südametunnistus lubada hääletada selliste poliitiliste programmide või üksiku seadussätte poolt, mis on vastuolus usu või moraaliga.”²⁵ Sellele järgneb aga seletus, millele tavaliselt keegi mingit tähelepanu ei pööra: “Juhul kui ei ole võimalik vältida selliste poliitiliste programmide või seaduste koostamist ning jõustumist, ja poliitiku, eriti aga parlamendiliikme vastuseis sellele programmile või seadustele on *de facto* kõigile teada, ei näe kirik mingit probleemi selles, et poliitik võib toetada ettepanekuid ja osaleda isegi hääletamisel, mille eesmärgiks on vähendada või minimeerida kahju ja nende negatiivseid tagajärgi.”²⁶ Ka abordiküsimuse puhul ei tee kirik siin mingit erandit, vaid

²³ Autor peab silmas Ameerika demokraatide esinumbrit John Kerryt. *Toim.*

²⁴ John Kerry sai Ameerika avalikkuse ees ja ka väljaspool Ameerikat kiiresti tuntud sellega, et tema vaated abordiküsimuses erinesid üsna radikaalselt katoliku kiriku õpetusest. Viimaks sekkusid sellesse debatti isegi katoliku piiskopid, kes nõudsid ekskommunikatsiooni ehk sakramendiosadusest väljaparvamise ähvardusel, et Kerry korrigeeriks oma avalikult väljaõeldud seisukohti. See nõudmine aga põhjustas Ameerika ühiskonnas uue diskussiooni teemal, kuidas Ameerika demokraatlikus ühiskonnas, kus kõigil on sõna- ja arvamusevabadus, tohib kirik vastuolus üldkehtivate inimõigustega nõuda oma liikmetelt, et nad keelduksid mõningate seadustele alla kirjutamast. Asi läks koguni nii kaugele, et katoliku kirikut süüdistati klerikalismis. Samas vallandus katoliku kirikus äge diskussioon teemal, kuidas selline kaksikelu on võimalik. Kuidas saab väita, et ollakse katoliiklane, aga samas väljendada avalikult katoliku kiriku õpetusega vastuolus olevaid mõtteid. *Toim.*

²⁵ **Compendium** 2004, § 48. *Toim.*

²⁶ *Ibid.*

lubab poliitikul sellises olukorras ja neil tingimustel hääletuses osaleda.²⁷ Selle näitel põhjal peaks ilmnema, milles kõne all olev Ameerika poliitik vea tegi.

Tahan veel kord täie tõsidusega rõhutada, et kiriku liikmed ei ole kunagi kiriku “ilmalik käsi” või “käepikendus”. Nad ei ole ega saagi kunagi olla tööriistad mingite kiriku ilmalike eesmärkide saavutamiseks.²⁸ Nõnda ei ole kirik kunagi otseselt seotud sellega, mida üks kristlane arvab või teeb. Kiriku eesmärk on inimeste hingeõndsus, kiriku ülesanne usu kuulutamine ja õpetamine ning sakramentide jagamine, mitte maise elu korraldamine. Kristlane, kes töötab ühiskonnas mingil vastutaval kohal, näiteks pangapresidentina, ei saa ju väita, et see pank on kiriku oma pelgalt sellepärast, et tema kui panga president on kristlane. Need on täiesti erinevad tasandid. Kui kiriku liikmed midagi teevad, siis alati oma isikliku vabaduse ja südametunnistuse põhjal ning oma vastutusel. Samas ei tohi unustada seda, et kui inimene usub, siis usub kogu tema isiksus. Olukord, kus inimene on nii lõhestunud, et “südames” on ta usklik ja oma “mõistuses” uskmatu, oleks lihtsalt skisofreeniline. Me ei saa öelda üht ja teha samas midagi muud, mis on meie sõnadega vastuolus. Sõnade ja tegude kokkulangemine kuulub lahutamatuks kristlaseks olemise juurde. Seda ühtsust vajame tänapäeval rohkem kui kunagi varem. See ongi see eetiline vastutus, mille kohta kirik on rõhutanud, et poliitik või iga inimene, kes kannab ühiskonnas mingitki vastutust, peab järgima ja võimalusel ka kaitsma neid veendumusi, mis on kooskõlas tema südametunnistuse ja maailmavaatega.

²⁷ Vt lähemalt Johannes Paulus II entsüklikat **Evangelium Vitae** (1995). Entsüklika ingliskeelne võrguversioon asub aadressil:

http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/_INDEX.HTM, 21.05.2005. *Toim.*

²⁸ Vt lähemalt 2002. aastal välja antud dokumenti **Doctrinal note on some questions regarding the participation of Catholics in political life**, mille on koostanud usudoktriini kongregatsioon ning millele on alla kirjutanud kongregatsiooni prefekt, kardinal Joseph Ratzinger, praegune paavst Benedictus XVI. Teksti ingliskeelne võrguversioon asub aadressil: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFPOLIF.HTM>, 20.05.2005. [Edaspidi **Doctrinal note** 2002.]

Kas kristlased peaksid moodustama poliitilisi parteisid?

Eelneva arutelu põhjal tekib kaks praktilist küsimust. Esiteks, missuguse partei või ideoloogia peaksid kristlased valima, et see vastaks kõige rohkem kristlikule maailmavaatele. Teiseks, kas kristlased peaksid moodustama oma parteisid, kui kristlik kogukond ühiskonnas on piisavalt suur?

Kirik ütleb kõigepealt seda, et kristlased, kes tahavad poliitikas aktiivselt kaasa lüüa, peavad väga hoolikalt parteid valima. Selle valiku tähtsaimaks mõõdupuuks peaksid olema moraalsed ja eetilised väärtused, mida partei endas kannab, ning loomulikult peaks arvestama ka ühiskonnas valitsevat olukorda. Valiku tegemine peab olema kantud ligimesearmastusest ja olema suunatud üldise hüve (*common good*) saavutamisele. Teiseks rõhutab sotsiaalõpetuse kompendium: kristlased peavad teadma, et ükski sekulaarne ideoloogia ei suuda *per se* endasse haarata ja esindada kõiki kristlikust maailmavaatest tulenevaid arusaamu ja seisukohti. Järelikult on võimalik kristlike ideaalide eest võidelda väga erinevates parteides. Väide, et üks partei või ideoloogia suudaks kristlikke ideaale teistest rohkem esindada või kaitsta, on väär ja ohtlik. Seetõttu ei tohiks kristlane, kes kuulub mingisse poliitilisse parteisse, kaotada kunagi oma kriitilist meelt partei ideoloogia ja tegeliku poliitika suhtes. Ta peaks tegema kõik endast oleneva, et partei ei lähtuks oma tegevuses ainult kitsama kildkonna huvidest, vaid suudaks vaadata neist kõrgemale, üldise hüve ja inimese igavikulise lõppeesmärgi poole.²⁹

Lisan siia veel ühe vahemärkuse. Me kõik teame 20. sajandi ajaloost, milleni viis parteiideoloogia absolutiseerimine Saksamaal ja Venemaal enne Teist maailmasõda. Kiriku allasurumine läks nii kaugele, et Vatikanil ei jäänud muud võimalust, kui mõlemad totalitaarsed režiimid täielikult hukka mõista.³⁰ Samuti keelas Vatikan katoliiklaste kuulumise

²⁹ Vt **Compendium** 2004, § 573. Lk 324.

³⁰ Autor viitab paavst Pius XI (1922–1939) tegevusele, kes oma pontifikaadi ajal avaldas kolm entsüklikat totalitaarsete süsteemide vastu. Näiteks avaldas ta protesti Itaalia totalitaarse fašistliku valitsuse vastu. Vt entsüklika **Non Abbiamo Bisogno** (1931). Entsüklika ingliskeelne võrguversioon asub aadressil:

nendesse totalitaarseid ideoloogiaid esindavatesse parteidesse. Kui natsionaalsotsialism ja natsiparteisse kuulumine on õnneks probleem, mis on leidnud aja jooksul oma ajaloolise lahenduse, siis katoliiklaste koostöö kommunistliku režiimi või sarnast ideoloogiat kandvate parteidega on olnud päevakorras aastakümneid ning mõnes paigas aktuaalne tänaseni.

Kas see tähendab, et kirik dikteerib inimestele, mida nad oma poliitilistes valikutes peavad tegema? Ei, sugugi mitte. Kirik jätab selle iga kristlase südametunnistuse asjaks. Seetõttu pole kirik ka kunagi pooldanud mõne niinimetatud kristliku erakonna loomist, mis peaks kõiki kristlasi poliitiliselt ühendama. Kui aga leidub kristlasi, kes seda teha tahavad, siis on see nende otsus, mitte kiriku algatus.

Kuigi kirik ei pea kristlasi ja kristlikke väärtusi esindavaid parteisid oma “käepikenduseks”, ei tähenda see seda, et ta ei annaks poliitikas osalevatele kristlastele mitte mingeid suuniseid. Alles mõne aasta eest andis Vatikan välja dokumendi “Õpetuslikke juhtnööre nendele katoliik-

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno_en.html, 21.05.2005.

Seejärel kirjutas Pius XI katoliku kiriku olukorrast Saksa *Reich*’is saksakeelse entsüklika **Mit brennender Sorge** (1937). Entsüklika avaldati pärast aastaid kestnud õigusrikkumisi ja vägivalda, millega Saksa riik kohtles katoliku kirikut. Paavsti korraldusel loeti entsüklika avalikult ette kõigis katoliku kirikutes, samuti levitati seda inimeste seas vaatamata sellele, et entsüklika teksti oli Saksa riik ebaseaduslikuks kuulutanud. Entsüklika ingliskeelne tõlkeversioon on aadressil:

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html, 21.05.2005

Sarnaselt fašistliku ideoloogiaga võttis paavst Pius XI karmi seisukoha ka ateistliku kommunismi suhtes. Ta avaldas entsüklika **Divini Redemptoris** (1937), milles kritiseeris kommunismi kiriku sotsiaalõpetuse valguses ja nimetas seda “seesmiselt perversseks” süsteemiks, rõhutades, et põhiline viis, kuidas ühiskond saab loobuda iseenda tekitatud vigadest, on inimeste vaimne uuenemine ja avatus kristlikule maailmavaatele, ligimesearmastuse harrastamine, õigluse kehtestamine tõelist üldist hüvet (*common good*) arvesse võttes ning nii ametialaste kui ka muude kodanikuühenduste loomine. Entsüklika ingliskeelne võrguversioon on aadressil: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html, 21.05.2005. *Toim.*

lastele, kes osalevad poliitikas”.³¹ Seda dokumenti ei tohi kuidagi tõlgendada kiriku sekkumisena ilmalikku ellu, vaid pigem tahab kirik sellega näidata, et ta ei eksisteeri suletud süsteemis. Kirik tahab olla dialoogis tänapäeva maailmaga ja ka kõigi poliitikutega, mistõttu peab ta ikka ja jälle kõigile inimestele meelde tuletama — see on kiriku vastutus ja ülesanne —, missugused tänapäeva seisukohad ja suunad on kooskõlas evangeeliumi õpetusega ja missugused mitte.

Kas tänapäeval on veel üldse võimalik teha eetilist poliitikat?

Lõpetuseks tahan eetilise vastutuse kohta poliitikas öelda seda, et siin pole ainult probleeme ja vastuseta küsimusi, vaid on ka lahendusi. Tõsi küll, vahel tundub olukord suhteliselt pessimistlik. Üsna sageli võib kohata arvamusi, et kui poliitik jääb oma sõnades ja käitumises alati ustavaks oma veendumustele, siis ei saa temast kunagi parlamendiliiget, ministrit või presidenti. Ka Eesti ühiskonnas on selline küüniline ja pragmaatiline arusaam üha enam maad võtmas. Arvatakse, et poliitiline mäng peabki olema natuke “räpane”, poliitik peab kogu aeg otsima kompromisse, loobuma oma isiklikest veendumustest ja eesmärkidest saavutamiseks ära kasutama teisi inimesi.

Arvan, et poliitilise mängu reeglid ei ole siiski nii lihtlased ja mustvalged, nagu neid tihti meedias kajastatakse. Usun, et iga tark ja elukogenud poliitik teab, et valel on lühikesed jalad ning et kord kahjustatud mainet taastada on väga raske. Seetõttu ei saa ta endale lubada ükskõik missuguseid vahendeid ega eirata üldisi mängureegleid. Samuti ei ole tingimata edukas just see poliitik, kes otsib iga hinna eest kompromisse ja liigub alati populistlikult üldise arvamusega kaasa vaid selleks, et saada järgmistel valimistel võimalikult palju hääli. Taolistele üldlevinud arvamuspiltidele konformistlikest ja selgrootustest poliitikutest on võimalik siiski vastukaaluks tuua ka teistsuguseid näiteid.

³¹ **Doctrinal note** 2002. Vt: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFPOLIF.HTM>, 20.05.2005. *Toim.*

Minu kodumaal on üks 20. sajandi tuntumaid inimesi olnud Robert Schuman,³² Euroopa Liidu üks “vaimseid isasid” ja rahvusvaheliselt tunnustatud poliitik. Schuman polnud ainult laiahaardeline ja jõuline poliitik, vaid ta oli ka katoliiklane ja sügavalt religioosne mees. Vatikanis on algatud Robert Schumani kanoniseerimisprotsess.³³ Kirik uurib põhjalikult, kas ta on teinud kangelaslikke tegusid ja elanud silmapaistvalt vooruslikku elu. Teisisõnu, kas leiab kinnitust pühadus, mida on võimalik seada eeskujuks ka teistele kristlastele. Kuigi uutele põlvkondadele võib tema nimi olla tundmatu, võlgneme suuresti just temale tänu selle eest, et me võime praegu Euroopas kuuluda ühte perekonda, mida nimetatakse Euroopa Liiduks. Tänu Schumanile ja teistele temasarnastele poliitikutele, kes oma veendumusi alati visalt

³² Robert Schuman (1886–1963), Prantsuse poliitik ja jurist, kes osales Teise maailmasõja ajal vastupanuliikumises ja katoliikliku Vabariikliku Rahvaliidumise Partei asutamises, täitis pärast sõda rahandus-, pea- ja välisministri ülesandeid, propageerides Lääne-Euroopa integratsiooni. 9. mail 1950. aastal esitas ta välisministrina deklaratsiooni Euroopa riikide ühinemise (Euroopa föderatsiooni) ideest, mida tuntakse Schumani plaani nime all. 9. maid tähistatakse seetõttu kui Euroopa päeva. Selle plaani põhjal asutati 1951. aastal Euroopa Sõe- ja Teraseühendus (ECSC), mis oli 1957. aastal asutatud Euroopa Majandusühenduse eelkäijaks. Robert Schumani poolt käivitatu viis 1992. aastal Maastrichti lepingu sõlmimisega Euroopa Liidu loomiseni. 1958. aastal valiti Robert Schuman Euroopa Parlamendi esimeseks presidendiks, 1960. aastal astus ta sellest ametist tagasi, kuid jäi kuni surmani aupresidendiks. Schumanit on nimetatud Euroopa isaks, kes on andnud hindamatu panuse Euroopa ühinemisele ja Saksamaa ning Prantsusmaa lepitamisele. Vt <http://www.dhm.de/lemo/html/biografien/SchumanRobert>, 23.05.2005. *Toim.*

³³ 1989. aastal asutati Metzis *Institut Saint-Benoît Patron de l'Europe*, mille eesmärk oli saavutada Robert Schumani õndsakskiitmine (kirikuõiguslik akt, mis eelneb pühakuks kuulutamisele). 2004. aastal andis instituudi peasekretär Schumaniga seonduvad materjalid üle Vatikanis asuvale Pühakute Kehtestamise Kongregatsioonile, kelle ülesanne on valmistada ette kõik, mida paavst õndsaks ja pühakuks kuulutamiseks vajab, sealhulgas kontrollida, kas kõnealune isik on elanud vooruslikku ja eeskujulikku elu ning kas tema pühadus on leidnud kinnitust ka Jumala ees, mis leiab väljendust “märgi”, peamiselt tervendamise läbi, mille kontrollimiseks kaasatakse ka teadlased, sageli arstid. Vt: http://www.heiligenlexikon.de/BiographienR/Robert_Schumann.html, 23.05.2005. *Toim.*

kaitsesid ja kelle ajaproovile vastu pidanud töö on andnud üldisesse hüvesse väärtusliku panuse, võime lootusrikkalt alustada ka kolmandat kristlikku aastatuhandet.

Kokkuvõtteks

Need mõtted kiriku sotsiaalõpetusest ja sellega seonduvast eetilisest vastutusest poliitikas, mida olen selles ettekandes Teile tutvustanud, võib lühidalt kokku võtta kolmes punktis.

Esiteks, sotsiaalõpetuse kõige olulisem printsiip, mis lähtub juba loomuseadusest (*lex natura*) ja mida kirik on kogu oma ajaloos õpetanud, on see, et hea tegemiseks ei tohi korda saata kuritegusid. Teisisõnu tuleb kirikus täie tõsidusega rõhutada, et eesmärk ei tohi kunagi pühitseda abinõusid.

Teiseks, religioon ja poliitika on kaks eraldi valdkonda, kuid samas ei ole nad teineteisest siiski täielikult lahatatud. Teisisõnu peab poliitika arvestama religiooniga ja religioon omakorda poliitikaga. Kui need vahekorrad ei ole ühiskonnas õigesti reguleeritud, võivad mõjule pääseda kaks ühiskonda ja kirikut lõhestavat väärtendentsi, ühelt poolt klerikalism ja teiselt poolt sekularism.

Kolmandaks, rõhutab kirik kristlaste aktiivse osalemise puhul poliitikas täie tõsidusega nende isiklikku vabadust ja vastutust. Kristlased, kes osalevad poliitikas või organiseeruvad kristlike erakondadena, ei ole ega tohigi olla kiriku “käepikendus.” Kuigi religioon ja poliitika või kirik ja riik on kaks eraldi valdkonda, ei ole religioon siiski pelgalt eraasi ega ammugi mitte mingi ühiskonna tagakambrisse lukustatud mineviku jäänuk. Seetõttu peab kirikule kuuluma õigus ennast ka ühiskondlik-poliitiliselt väljendada.

Monsignore Philippe Jourdan,

piiskop *electus*, Eesti Apostellik Administraator

Kirjandus

Catechism of the Catholic Church. Citta del Vaticano: Libera Editrice Vaticana, 1994.

Catechism of the Catholic Church. Vatican: The Holy See. Archive.
http://www.vatican.va/archive/catechism/ccc_toc.htm, (20.05.2005);
<http://www.vatican.va/archive/catechism/p1s1c1.htm>, (20.05.2005);
<http://www.vatican.va/archive/catechism/p3s1c2a3.htm#III>, (20.05.2005);
<http://www.vatican.va/archive/catechism/p3s1c2a3.htm#III>, (20.05.2005).

Compendium of the Social Doctrine of the Church. Citta del Vaticano: Liberia Editrice Vaticana, 2004.

Constitution of Ireland. Department of the Taoiseach.

<http://www.taoiseach.gov.ie/upload/publications/297.htm>, (18.05.2005).

Doctrinal note on some questions regarding the participation of Catholics in political life. Eternal Word Television Network, Global Catholic Network. 2002. <http://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFPOLIF.HTM>, (20.05.2005).

Le Boucher, E. Guerres, religions, valeurs morales: et si l'économie ne comptait plus? — Le Monde, 13.02.2005.

Gravissimum educationis. Declaration on Christian Education. Second Vatican Council. Eternal Word Television Network, Global Catholic Network. 28 October 1965.

<http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/v2educ.htm>, (17.05.2005).

John Paul II. Sollicitudo Rei Socialis. Vatican: The Holy See. The Holy Father. John Paul II: Encyclicals. 30 December 1987.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index.htm, (21.05.2005);

http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/_INDEX.HTM, (21.05.2005).

John Paul II. Evangelium Vitae. Vatican: The Holy See. The Holy Father. John Paul II. Encyclicals. 25 March 1995.

http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/_INDEX.HTM, (21.05.2005).

Pius XI. Mit brennender Sorge. Vatican: The Holy See. The Holy Father. Encyclicals. 14 March 1937.

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html, (21.05.2005).

Pius XI. Non Abbiamo Bisogno. Vatican: The Holy See. The Holy Father. Pius XI. Encyclicals. 29 June 1931.

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno_en.html, (21.05.2005).

Pius XI. Divini Redemptoris. Vatican: The Holy See. The Holy Father. Pius XI. Encyclicals. 19 March 1937.

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html, (21.05.2005).

Pullerits, P. Eurovolinik Siim Kallas kutsus kristlikku kultuuri Euroopas ridu koondama. — Postimees, 18.02.2005.

Schuman, R. Das Ökumenisches Heiligenlexikon.

www.heiligenlexikon.de/BiographienR/Robert_Schumann.html, (23.05.2005).

Schuman, R. Deutsches Historisches Museum. Lebendiges Museum Online.

<http://www.dhm.de/lemo/html/biografien/SchumanRobert/>, (23.05.2005).

Starodawnego Prawa Polskiego Pomniki (= Monumenta Iuris Vettera Poloniae), Vol. V. Ed. M. Bobrzynski, Cracoviae, 1878.

Włodkovic, P. Explore-biography.com. Dictionary of Legal Figures.

http://www.explore-biography.com/legal_figures/P/Pawel_Wlodkovic.html, (17.05.2005).

3. ISLAM JA POLIITIKA

SEKULARISM JA TSIVILÜHISKOND¹

BERNARD LEWIS²



Sekularism nüüdisaegses poliitilises tähenduses³ — idee, et religioon ja poliitiline võim, kirik ja riik eristuvad üksteisest ning võivad olla (ja

¹ “Secularism and the Civil Society”, from “What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response” by Bernard Lewis, pp. 96–116, copyright © 2001 by Bernard Lewis. Used by permission of Oxford University Press, Inc. Inglise keelest tõlkinud ja kommenteerinud Alar Kilp, TÜ sotsiaalteaduskonna võrdleva poliitika lektor.

² Käesoleval aastal 89-aastaseks saanud Princetoni ülikooli Lähis-Ida uuringute emeriitprofessor Bernard Lewis on tunnustatud islami ajaloo, Lähis-Ida ning islami ja Lääne suhete uurija, teatmeteoste “The Cambridge History of Islam” ja “Encyclopedia of Islam” väljaandja. Eriti pärast 2001. aasta 11. septembri terrorirünnakuid on akadeemilistes ringkondades märgatavalt kasvanud huvi Bernard Lewise kui anglosaksi islamiteaduse ühe nestori ja tema kirjutiste vastu. Lewise sulest on ilmunud rohkem kui 20 raamatut Lähis-Ida ajaloo ja kultuuri teemadel, mitmed neist on kujunenud selle valdkonna klassikalisteks teosteks ning tekitanud elavat akadeemilist diskussiooni. Tema teoseid on tõlgitud paarikümnesse keelde, sealhulgas ka araabia, türgi, pärsia ja indoneesia keelde. Tema kuulsamate teoste seast võiks esile tõsta esseed “The Roots of Muslim Rage” (1990) ja raamatut “What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response” (2001). *Tlk.*

³ Mõiste “sekularism” võeti inglise keeles esimest korda kasutusele 19. sajandil eeskätt ideoloogilises tähenduses. Kõigepealt tähistati selle mõistega õpetust, mille kohaselt peavad moraali aluseks olema ratsionaalsed arutlused inimese heaolust selles maailmas, kusjuures kõrvale tuleb jätta kõik arutlused Jumalast või surmajärgsest elust. Hiljem kasutati mõistet “sekularism” üldisemalt veendumuse kohta, et avalikud institutsioonid, eriti aga üldine haridus, peaksid olema sekulaarsed, mitte usulised. 20. sajandil muutus selle mõiste tähendusväli mõiste “sekulaarne” vanemate ja laiemate

peaksid olema) üksteisest ka eraldatud — on läbi ja lõhki kristlik mõiste. Sekularismi lähteallikaks võib pidada Kristuse õpetust, mida kinnitasid ka algkristlaste kogemused. Kristluse edasine ajalugu on sekularismi hilisemat arengut kujundanud ja — vähemalt teatavas mõttes — ka peale sundinud. Algkiriku kogetud tagakiusamised andsid kristlastele mõista, et kirikut ja riiki on võimalik üksteisest eraldada. Hilisemad tagakiusamised kirikute endi poolt veensid paljusid kristlasi, et selline eraldatus on vajalik.

Kõik inimkonna vanemad religioonid olid maise võimuga seotud ning olid teatavas mõttes osaks kas sugharu, linna või kuninga võimust. Usuline kultus oli seejuures nähtavaks sümboliks grupi identiteedist ja lojaalsusest, usk kiitis heaks valitseja ja tema seadused. Midagi sellisest kristluse-eelsest religiooni funktsioonist jäi alles või ilmus uuesti kristluses, kus preestritel oli aeg-ajalt ka ajalik võim ning kuningad taotlesid endale jumalikku valitsemisõigust⁴ isegi kiriku üle. Ent need olid vaid kõrvalekalded kristlikest normidest, mida nii kuningad kui vaimulikud vastastikku kõrvalekalleteks pidasid ja neid ka hukka mõistsid. Mõõtuandvaks kristlikuks tekstiks nendes küsimustes on kuulus Matteuse evangeeliumi salm 22,21, milles Kristus ütleb: “Keisri oma andke keisrile tagasi ja Jumala oma Jumalale”. Kommentaatorid on olnud eri arvamustel selle lause täpse tähenduse ja taotluse suhtes. Ent kristliku ajaloo käigus on seda valdavalt mõistetud kui loa andmist kahele üksteisest eristuvale, kuid üksteise kõrval toimivale võimule, kus üks võim vastutab usuasjade, teine selle eest, mida me tänapäeval nimetame poliitikaks.

kaastähenduste tõttu natuke avaramaks. Tihti kasutatakse mõistet “sekularism” koos mõistega “eraldatus”, mis on ligikaudne vaste prantsuse mõistele *laïcisme* (mõiste tuleneb sõnast *laïcité*, millega prantslased eristasid Prantsuse revolutsiooni järel kiriku ilmikliiget (s.t mittevaimulikku) vaimulikust, nüüd aga tähistavad religiooni ja poliitika ning riigi ja kiriku eraldatust. *Tlk.*), mida kasutatakse ka teistes keeltes, kuid seni mitte inglise keeles.

⁴ Jumaliku valitsemisõiguse (*divine right*) teooria kohaselt saavad monarhid oma valitsemisõiguse otse Jumalalt ning kannavad vastutust vaid Jumala ees. Selline teooria oli eriti levinud 16.–17. sajandi Euroopa absolutistlikes monarhiates, kus arvati, et kuningad valitsevad Jumala, mitte oma alamate, parlamendi, aristokraatia või kellegi teise tahtest, mistõttu mäss kuninga vastu oli samaväärne mässuga Jumala tahte vastu. *Tlk.*

Sellepoolest erines kristlik traditsioon märkimisväärselt tema usuliste eelkäijate ja konkurentide omast. Rooma impeeriumis järgiti muinasaja jumalkuningatest pärinevat õpetust, mille kohaselt *oli* ka Rooma keiser Jumal. Juutide seas, kelle uskumuste kohta mõtles Josephus⁵ välja mõiste “teokraatia”,⁶ oli Jumal keisriks. Ka moslemitele oli Jumal kõrgeim valitseja, kelle asevalitsejaks või “varjuks maa peal” oli kaliif.⁷ Ainult kristluses eksisteerisid Jumal ja keiser koos, kuigi nendevahelisi suhteid iseloomustasid areng, erinevused ning teinekord ka omavahelised konfliktid.

Algkristlaste riigivõimu vältimise ja avaliku ignoreerimise kogemus ei olnud ajaloos esmakordne. Juutidel oli mitmeid näiteid sellest, kuidas nende religioon oli elanud üle vaenuliku võimu tagakiusamise: näide vastupidavusest võõrana võõral Egiptuse maal elades, prohvetlikust protestist omaenda patustavate kuningate vastu ja ka makkabeide⁸ vastupanust võõrale paganlikule vallutusele ja ülemvõimule. Pärsias algatas Zoroaster⁹ sellise usulise ja moraalse muutuse, mis aja möödudes hakkas kontrollima kogu riiki. Veelgi kaugemal, Indias, tõi Buddha misjon (6. sajandil eKr) ja tema misjonäride hilisem töö esimest korda kaasa universaalse religiooni idee, millel oli sõnum kogu inimkonnale. Isegi paganlikus Roomas oli näiteid usuliselt inspireeritud või usuliselt väljendatud vastupanust Rooma riigile, mis avaldus kas iseseisvate rahvaste vastuhakus roomlaste vallutustele või provintside alamate vastupanus Rooma võimule.

Ühtki neist näidetest ei saa ei ulatuselt ega kestuselt võrrelda algkristlaste pika võitlusega riigivõimu vastu. Kolme esimese kristliku sajandi jooksul oli kristlus tagakiusatud religiooniks — kristlus ei olnud riigiga seotud, tihti riigi vastu ja ka riigivõimu poolt rõhutatud. Oma pika võitluse käigus arendasid kristlased välja ainulaadse institutsiooni —

⁵ Juudi ajaloolane Flavius Josephus (37–101 pKr). *Tlk.*

⁶ Josephus, *Contra Apionem*, II, 165.

⁷ Kaliif oli islami esimestel sajanditel kogu moslemite kogukonna juht, kellel oli nii vaimulik kui ka ilmalik võim. Hiljem kaliifi vaimuliku võimu osakaal vähenes. *Tlk.*

⁸ Makkabeid korraldasid eduka mässu Kreeka ülemvõimu vastu aastal 164 eKr. *Tlk.*

⁹ Zoroastrit või Zarathustrat peetakse Iraani prohvetiks ja pärslaste riigireligiooni zoroastrismi alusepanijaks. *Tlk.*

kiriku, millel olid oma seadused ja kohtud, oma võimuhierarhia ja käsuliin. Kristlased kasutavad mõnikord sõnu “sünagoog” ja “mošee” selleks, et tähistada juutide või moslemite usulisi institutsioone, kuid need mõisted pole selleks sobivad. Nii tehes vaid kantakse kristlikke mõisteid üle mittekristlikele religioonidele. Juudi või moslemi jaoks on sünagoog või mošee hoone, jumalateenistuste ja usuliste õpingute koht, kuid ei midagi enam. Kuni nüüdisajani, kristlike normide ja kristliku mõju levikuni, polnud kumbki hoone kunagi oma järgijate jaoks olnud usuliseks institutsiooniks kristlikus mõttes. Sama võib öelda ka teiste religioonide templite kohta.

Keiser Constantinuse pöördumine kristlusesse neljanda sajandi alguses ja kristluse kehtestamine riigireligiooniks¹⁰ algatas kahekordse muutuse: Rooma ristiusustamise ja — nagu mõned autorid lisaksid — ka Kristuse muutmise roomameelseks. Esimest korda oma ajaloos jõudsid kristlased maise võimuni ning nende käsutusse langes ka riiklik sunnivõim, mida nad peagi ära kasutasid selleks, et oma vastõnastatud õiget Rooma usku (roomakatoliiklust) vanematele idakirikutele peale suruda. Selleks ajaks oli kristlik usk ja kristlik kirik juba mitu sajandit vana ning nende mõlema loomust olid teravalt kujundanud ja kustumatult märgistanud esimeste sajandite kristlaste kogemused. Idakirikud olid saavutanud võidu paganliku tagakiusamise üle. Nad kannatasid ära ka kristliku sallimatuse ning elasid hiljem kergemini üle ka islami poolt neile kehtestatud leebemad piirangud.

Kogu kristluse ajaloos ja peaaegu kõigis kristlikes riikides on riik ja kirik eksisteerinud üksteise kõrval erinevate institutsioonidena, kumbki omaenda seaduste ja õigusemõistmisega, oma võimuhierarhia ja käsuliiniga. Need kaks institutsiooni — riik ja kirik — võivad olla üksteisega ühendatud või, nagu tänapäeval, ka üksteisest eraldatud. Nende suhe võib põhineda koostööl, vastandumisel või konfliktil. Mõnikord võivad nende jõud olla võrdsed, kuid võitluses ülemvõimu pärast riigis jääb tavaliselt üks neist siiski peale. Sajandite jooksul on kristlikud juristid ja teoloogid loonud või kasutusele võtnud mõistepaare, mis tähistavad seda võimu-

¹⁰ Rooma riigireligiooniks sai kristlus keiser Theodosiuse valitsemisajal 4. sajandi lõpus. *Tlk.*

valdkondade dihhotoomiat:¹¹ sakraalne ja püha, vaimne ja ajalik, usuline ja sekulaarne, vaimulik ja ilmik.¹²

Muhamed (570–632) oli ise endale Constantinuseks. Ta rajas küll usuliste eesmärkidega riigi ja juhtis seda Mediinast, kuid prohvet ise ja tema järglased seisid silmitsi reaalse riigi ning üsna pea ka suure ja laieneva impeeriumi tegelike probleemidega. Nad ei loonud kunagi ühtegi institutsiooni, mis oleks vastanud kristlikule kirikule või seda isegi kaugelt meenutanud. Ent pinget usuliste huvide ja poliitiliste vajaduste vahel tunti tihti ning neist pingetest tulenevad vaidlused ja konfliktid on olnud korduvateks teemadeks arutluseks islami ajaloos.

Nagu islami kroonikakirjutajad on jutustanud, toimusid kolm esimest suuremat islami kodusõda siis, kui uut islami riiki ja kogukonda püüti edutult juhtida usuliselt. Vagad ideaalid põrkusid kokku valitsuse ja peagi ka impeeriumi vajadustega, usulistes püüdlustes nähti mõnikord ohtu poliitilise ühiskonna stabiilsusele ja järjepidevusele.

Püüded suruda poliitilisele ja sõjaväelisele võimule peale seda, mida võiks nimetada kiriklikeks piiranguteks, kukkusid aga läbi ning põhjustasid vagade usklike taandumise kas radikaalsesse opositsiooni või kvietismi,¹³ millega kaasnes ka teatud põlgus riigiametite suhtes. Näiteks keskaja islami usumeeste biograafiates on tavaliseks teemaks, et valitseja pakub jutustuse vagale kangelasele ametikohta, millest too aga keeldub.¹⁴ See pakkumine oleks võinud tugevdada tema mainet, keeldumine aga tugevdas tema usku. Seotust riigiga nähti millegipärast alandavana ja riigi

¹¹ Dihhotoomia on mingi terviku jagamine kaheks vastanduvaks osaks. *Tlk.*

¹² Ilmik on kristlikus kirikus või mis tahes religioonis usklik, kes pole vaimuliku ametisse pühitsetud või pole vaimuliku ameti kandja. Kiriku ilmikliige ehk mittevaimulik või lihtliige võib olla mõnikord näiteks ilmikjutustaja rollis, kuid preestri, piiskopi, diakoni ja muude kiriku ametikandjate kohta ei öelda kunagi ilmik. Kui “ilmaliku” vastand on “kiriklik” või “vaimulik”, siis kiriku sees on “vaimuliku” vastandiks “ilmik”. *Tlk.*

¹³ Kvietism oli müstiline suund 16.–17. sajandi katoliku kirikus, peamiselt romaani keeleruumis, mis toonitas hingerahu ja sisevaatlust ning maiste asjade suhtes ükskõiksust ja alistumist. *Tlk.*

¹⁴ Selle kohta vt **A. K. Wensinck**. *The Refused Dignity. — A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne, on his Sixtieth Birthday*. Ed. T. W. Arnold and R. A. Nicholson. Cambridge, 1922. Lk 491–499.

poolt ametisse määratud *qadi*'st¹⁵ sai islami folkloori peamine naeru-alune.

Teinekord üritati ka vastupidist, kui islami valitseja püüdis kehtestada riigi ülemvõimu religioonis, valis välja ja kehtestas teatud usulise õpetuse. Kõige tuntumaks näiteks oli kaliif Ma'mūn (valitses aastatel 813–833), kes püüdis luua erastianistlikku¹⁶ islamit. Ma'mūnil ja ta järgijatel see aga ei õnnestunud, mistõttu tema ideed hüljati peagi. Hiljem üritasid religiooni riigile allutada ka mõned Otomani sultanid ja Pärsia šahhid, kuid selliseid katseid esines harva ja need olid ebatavalised.

Selliseid mõisteid nagu vaimulikkond või vaimulik ei saa põhjendatult kasutada islami usumeeste kohta. Nad muutusid küll aja jooksul algsete traditsioonide ja reeglite kiuste elukutselisteks ning neist said vaimulikud sotsioloogilises mõttes, mitte aga teoloogilises tähenduses. Islam ei tunnista ametisepühitsust, sakramente, preestri vahendavat rolli uskliku ja Jumala vahel. Niinimetatud vaimulikus nähakse õpetajat ja juhti, usu- ja õigusteaduse tundjat, kuid mitte preestrit.

Kui teatud piiratud elukutselises tähenduses saab rääkida vaimulike olemasolust moslemite seas, siis ilmikutest rääkimiseks pole üldse mitte mingisugust alust. Islami mõtlemisele on võõras vähimgi mõte sellest, et teatud grupp inimesi, teatud tegevuse liigid või ükskõik milline inimelu osa võiks olla mingis mõttes väljaspool usulist seadust ja kohtumõistmist. Islamis ei tehta vahet kristluse ajaloo jaoks niivõrd oluliste eristuste nagu kanoonilise õiguse ja tsiviilõiguse, kiriku ja riigi õiguse vahel. On vaid üks ja ainus seadus *šari'a*, mille on Jumal moslemitele andnud ja mis reguleerib kõiki inimelu valdkondi: nii ühiskondlikke kui kaubanduslikke, nii õigusemõistmist kui riigi põhiseadust, kuid samas ka neid küsimusi, mis tegelevad spetsiifilisemalt religiooniga selle sõna kristlikus ja piiratumas tähenduses.

¹⁵ Valitseja poolt ametisse määratud *qadi* ülesandeks oli lahendada *šari'a* (ususeadustiku) alusel inimeste tüliküsimusi. *Tlk.*

¹⁶ Mõiste erastianism tuleb 16. sajandil elanud saksa teoloogist Thomas Erastusest, kes pooldas kogu karistusõiguse koondamist maise võimu kätte ning armulaua kättesaadavust kõigile inimestele. Mõistet kasutatakse tänapäeval sellise kiriku või usuinstituutsiooni suhtes, mis allub kõiges riigi kontrollile. *Tlk.*

Traditsionaalse Briti parlamendi ülemkojas istusid vaimulikud ja ajalikud isandad (lordid), kellest esimesteks olid piiskopid. Klassikalises islamis ei ole vaimulikke isandaid — pole piiskoppe, kardinale, paavste ega ka kirikukogusid, sinodeid või vaimulikke kohtuid. Ka ei leia me islami ajaloost selliseid poliitilisi vaimulikke nagu kardinal Richelieu¹⁷ Prantsusmaal, kardinal Wolsey¹⁸ Inglismaal või kardinal Alberoni¹⁹ Hispaanias. Samal põhjusel polnud klassikalises islamis ka võimuhierarhiat. Midagi sarnast on viimastel aegadel arenenud välja aga kristliku mõju tõttu, mida kas ei taheta tunnistada või ei tajuta. Võib isegi öelda, et islamis pole ortodoksiat ja hereesiat,²⁰ kui me näeme neid mõisteid kristlikus tähenduses kui õiget ja valet uskumust, nii nagu neid määratleb nõuetekohaselt moodustatud usuline võim. Islamis pole kunagi olnud ühtegi sellist võimu ega järelikut ka ühtegi sellist määratlust. Islamis on erinevusi, kuid need on usulise peavoolu ja äärmusliikumiste, ortopraksise²¹ ja sellest kõrvalekaldujate vahel. Isegi kõige suurem islamisene lõhe, lõhe sunniitide ja šiitide vahel, tekkis ajaloolisest konfliktist kogukonna poliitilise juhtimise, mitte usulise õpetuse üle.²²

Kohaliku sekularismi puudumist islamis ja kristlikust eeskujust inspireeritud sissetoodud sekularismi laialdast hülgamist moslemite poolt võib põhjendada sügavate erinevustega kahe usulise kultuuri uskumustes ja kogemustes.

¹⁷ Kardinal Richelieu, kodanikunimega Armand Jean Du Plessis (1585–1642), oli omaaegsel Prantsusmaal teenistuses samal ajal nii vaimulikus ametis (alates 1622. aastast kardinalina) kui ka riigiametis (alates 1616. aastast oli ta tegev kõigepealt välis-, hiljem peaministrina). *Tlk.*

¹⁸ Kardinal Thomas Wolsey (1471–1530) oli Inglise kuningate Henry VII ja Henry VIII juures tegev nõuniku, ministri ja lordkantslerina. *Tlk.*

¹⁹ Kardinal Giulio Alberoni (1664–1752) on ajalukku läinud eelkõige eduka riigimehena (diplomaadina ja hiljem ka Hispaania õukonna peaministrina). *Tlk.*

²⁰ Ortodoksia on üldtunnustatud, traditsionaalne või riigi seadustega kehtestatud usuline õpetus. Sellisest õpetusest lahknevaid arvamusi ja õpetusi nimetatakse heterodoksiaks või hereesiaks (lahkusuks). *Tlk.*

²¹ Kui ortodoksia rõhutab õiget usulist õpetust, siis ortopraksis toonitab õiget usulist käitumist. *Tlk.*

²² Selle koha vt **B. Lewis**. The Significance of Heresy in Islam. — *Studia Islamica*, 1952. Lk 43–63.

Esimest erinevust, mis on kõige sügavam ja millest tulenevad kõik teised erinevused, võib näha vastandlikes religiooni rajamise müütides — ma ei taha sellist mõistet kasutades olla lugupidamatu religiooni suhtes — islamis, kristluses ja judaismis. Iisraellased põgenesid orjaikkest ja rändasid 40 aastat kõrbes enne, kui neil lubati minna töötatud maale. Nende juht Mooses sai seda maad vaid vilksamisi näha, tal endal ei lubatud sinna minna. Jeesust alandati, ta löödi risti ja ka ta järgijad kogesid mitme sajandi jooksul tagakiusu ja märterlust enne, kui nad suutsid lõpuks võita valitseja enda poole ning seada riik, selle keel ja institutsioonid kristlike eesmärkide teenistusse. Muhamed saavutas võidu ja triumfi juba oma eluajal. Ta vallutas oma töötatud maa ning lõi omaenda riigi, kus ta ise oli kõrgeimaks valitsejaks. Nii kuulutas ta välja seaduseid, mõistis õigust, kogus makse, moodustas armeesid, sõdis ja sõlmis rahu. Ühesõnaga, ta valitses, lugu tema otsustest ja tegudest valitsejana on kantud islami pühakirjadesse ja seda on edasi arendatud islami traditsioonis.

Kui araabia moslemid vallutasid mitmeid Rooma provintse Vahe mere rannikul, Põhja-Aafrikas ja Euroopas, ei käitunud nad põhjast tulnud ristiusustatud barbarite kombel, kes püüdsid jätta midagi Rooma riigist ja selle seadustest alles ning kasutasid seejuures ladina ja kreeka keelt, milles olid kirjutatud nende omad seadused ja pühakirjad. Moslemid tõid endaga kaasa oma pühakirja, mis oli nende oma keeles, ning löid oma riigi koos oma valitsusvõimu ja oma püha seadusega. Et riik oli islamiriik, mille selle rajaja oli loonud islami vahendiks ja tööriistaks, siis polnud mingisugust vajadust eraldiseisva usulise institutsiooni järele. Riik oli kirik ja kirik oli riik, mõlema eesotsas oli Jumal, keda maa peal esindas prohvet. Muistse ja palju tsiteeritud traditsiooni kohaselt: “Islam, valitseja ja rahvas on nagu telk, teivas, köied ja vaiad. Telk on islam, teivas on valitseja ning köied ja vaiad on rahvas. Ükski neist ei saa olla õnnelik ilma teisteta.”²³

Muhamedi surmaga lõppes tema vaimne missioon, kuid tema usulise, poliitilise ja sõjalise juhi funktsiooni võtsid enda kanda tema järglased või

²³ **Ibn Qutayba**. — Uyūn al-Akhbār, vol. 1, Cairo, 1963. Lk 2. Inglisekeelne tõlge: **J. Horovitz**. Islamic Culture, April 1930. Lk 185.

asemikud, kaliifid.²⁴ Islami traditsiooni kohaselt pole olemas inimestest lähtuvat seadusandlikku võimu ja usklikele kehtib vaid üks seadus — Jumala püha seadus, mis on inimestele teatavaks tehtud ilmutuse kaudu. Seda seadust võis traditsiooni ja arutlemise abiga edasi arendada ja tõlgendada, kuid seda ei võinud muuta. Ükski islami valitseja ei tohtinud, vähemalt teoreetiliselt, ühtegi reeglit sinna lisada ega sealt välja jätta. Loomulikult tegid nad tegelikult tihti mõlemat, kuid nende teod olid seejuures alati sündsalt varjatud. Aja jooksul, kui islami seadus ja õpetus muutus keerukamaks, arendasid moslemid varasemate religioonide eeskujul välja elukutseliste usumeeste klassi, niinimetatud *ulamā* ehk need, kelle valduses on *'ilm* ehk usulised teadmised. *Ulamā* moodustasid nii juristid kui ka teoloogid, sest need kaks olid ühe ja sama elukutse erinevad harud.

Esmapiigul võis klassikalises islamis tekkinud klass meenutada kristliku ida õigeusu niinimetatud tsesaropapismi.²⁵ See sarnasus aga on rohkem näiline kui tegelik. On tõsi, et Bütsantsi *basileus autokrator* või Vene tsaar valitsesid nii usuliste kui ka poliitiliste institutsioonide üle. Kuid samas oli nende kõrval olemas ka patriarh, kelle alluvuses oli metropoliitide, piiskoppide ja madalamate vaimulike ametite hierarhia, kellest igapähele oli kindel territoorium ja funktsioon, kus ta oma võimu teostas. Klassikalises islamis ei olnud ei sellist võimuhierarhiat ega ka piiritletud funktsioone ning kui Otomani impeeriumis hakkas selline seisus näiliselt tekkima, tulenes see kahtlemata üha tugevneva kristliku keskkonna mõjutustest.

Teine oluline erinevus islami ja kristluse poliitiliste mõistete vahel on usulise identiteedi ellujäämine ja viimasel ajal ka uuestisünd, samal ajal kui kristlikus Euroopas on seda suurel määral asendanud territoriaalne või rahvusriigi etniline identiteet. Rahvad ja riigid eksisteerisid loomulikult ka islamimaailmas, mistõttu kirjanduses on palju tõendeid sealsest etnilisest, kultuurilisest ja vahetevahel ka regionaalsest identiteedist. Mitte kunagi ei olnud need identiteedid aluseks riiklusele või poliitilisele

²⁴ Araabia sõna *khalfā*, millest tuleneb sõna “kaliif”, ühendab need kaks tähendust.

²⁵ Tsesaropapism on riigikirikuõiguslik süsteem, mis näeb ette, et poliitiline valitseja on ühtlasi ka kirikupea. Kirikuelu puudutavates küsimustes on kirik riigile allutatud. *Tlk.*

identiteedile ja lojaalsusele. Islami suures ja rikkalikus historiograafilises kirjanduses on kolm peamist ajaloolist teemat. On üldisi ajalugusid, mis hõlmavad vaid väheste eranditega kogu islami *oecumene*²⁶ ning seda valitsenud kaliifide ja sultanite ajalugu. On dünastiate ajalugusid, mis keskenduvad valitsevale perekonnale ning katavad väga erinevaid territooriume, mille üle mingi dünastia valitses. On ka lokaalseid või regionaalseid ajalugusid, millest kõige tavalisem on linna ja selle vahetu ümbruskonna ajalugu. Viimane on peamiselt topograafiline ja biograafiline ajalugu, ent mitte araablaste või Araabia, türklaste või Türgi, iraanlaste või Iraani ajalugu. Need on küll vanad inimkoosluse vormid ja kohad, kuid mõistetena on need vägagi tänapäevased. 19. ja 20. sajandil hakkasid moslemid välismaalt tulevate uute ideede ja mõjutuste najal määratlema ennast ja oma lojaalsust rahvuslike ja patriootiliste mõistetega. On kindlasti tähelepanuväärne, et araabia, pärsia ja türgi keeles tarvitati “rahvusele” viitamiseks sõnu, mida varem kasutati islamiriigi kui üldise usukogukonna kohta — ja seda hoolimata sellest, et oli olemas ka mitmeid valdavalt etnilise või territoriaalse sisuga sõnu.

Põhjused, miks moslemid ei arendanud välja omaenda sekularistlikku liikumist ja reageerisid nii raevukalt sekularismi välismaalt sissetoomise katsetele, selguvad, kui panna tähele erinevusi kristluse ning islami ajaloo ja kogemuse vahel. Kristlasi õpetati kohe algusest peale reeglite ja tavade abiga eristama üksteisest Jumalat ja keisrit ning ka erinevaid kohustusi, mis kristlasel nende mõlema ees oli. Moslemid aga ei saanud sellist õpetust.

Kristluse ajalugu tegeleb suures osas kirikust lahkulööjate, hereetikute ja selliste konfliktidega, milles konkureerivate õpetuste pooldajad ja rivaalitsevad võimukandjad püüdsid üksteisest jagu saada — tagakiusuga, kui see oli jõukohane, sõjaga, kui tagakiusuks nappis jõudu. See lugu algas peaaegu kohe pärast Constantinuse pöördumist, kui Konstantinoopoli, Antiohhia ja Aleksandria kirikute vahel tekkis tüli kristoloogia²⁷ ja kirikliku võimu piirkondade üle. Seda jätkasid võitlused ja konfliktid

²⁶ *Oikumene* tähendab kreeka keeles “asustatud ala”, islami kontekstis seega moslemitega asustatud ala. *Tlk.*

²⁷ Kristoloogia on teoloogiline õpetus Jeesuse Kristuse isikust ja ametist (tegudest). *Tlk.*

Konstantinoopoli ja Rooma, paavstivõimu ja protestantide, hiljem erinevate protestantide gruppide vahel, kuni pärast sajandeid kestnud veriseid taplusi ja tagakiusu suur hulk kristlasi lõpuks otsustas, et talutav kooselu erinevat usku ja usutunnistust järgivate inimeste vahel on võimalik ainult siis, kui kirikud jäetakse ilma võimalusest kasutada riigi sundivat ja rõhuvat võimu ning riik jäetakse ilma võimust sekkuda kiriku asjadesse.

Moslemite kogemus oli sootuks teistsugune. Loomulikult olid ka moslemitel oma usulised lahkavamused, mis puhuti põhjustasid taplusi ja rõhumist. Kuid islamis pole midagi, mida saaks ligilähedaseltki võrrelda selliste ephhiloovate kristlike sündmustega nagu Photiuse skisma,²⁸ reformatsioon, inkviitsiooni püha amet ning 16. ja 17. sajandi verised ususõjad, mis peaaegu et sundisid kristlasi oma riike ja ühiskondi sekulariseerima selleks, et pääseda tagakiusu ja konflikti nõiarangist. Moslemitel ei olnud sellist probleemi, mistõttu ei vajanud nad ka sellist lahendust.

Islami esimene kokkupuude sekularismiga oli Prantsuse revolutsiooni ajal,²⁹ mida nad ei pidanud sekulaarseks (sel sõnal ja mõistel ei olnud nende jaoks tol ajal mingit tähendust), vaid kristlusest vabastavaks ning seetõttu ka mõneti tähelepanu väärivaks. Kõik varasemad Euroopas ringelnud ideed olid suuremal või vähemal määral olnud kristlikud vähemalt oma väljendustes ning ei olnud moslemitele seetõttu juba ette tõsiseltvõetavad. Prantsuse revolutsioon aga levitas Euroopas esimesena selliseid ideid, mida peeti mittekristlikeks või isegi kristlusevastasteks, ning mõned moslemid vaatasid Prantsusmaa poole lootusega leida nendes ideedes kristlikest takistustest vabastatud Lääne teaduse ja progressi liikumapanevat jõudu. Prantsuse revolutsiooni ideed olid peamiseks

²⁸ Konstantinoopoli Photius (815–897) oli 9. sajandil aset leidnud lääne- ja idakiriku vahelise õpetusliku tüli keskseid isikuid. *Tlk.*

²⁹ Vt **B. Lewis**. *The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas*. — *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 1, July 1953. Lk 105–125. Arutelu sekularismi üle tänapäeva islamimaailmas vt **N. Berkes**. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, 1964; **B. Tibi**. *Islam and Secularization*. — *Proceedings of the First International Islamic Philosophy Conference 19–22 November 1979: Cairo (Egypt)*. Cairo, 1982. Lk 65–79; **F. Zakariya**. *Laïcité ou Islamisme: Les Arabes à l'heure du choix*. Paris-Cairo, 1991.

ideoloogiliseks innustajaks paljudele 19. ja 20. sajandi alguse uuendusliikumistele islamimaailmas.

Algusest peale oli siiski ka neid, kes nägid, et need ideed ei võinud ohustada mitte ainult kristlust, vaid ka islamit ning hoiatasid moslemeid nende ideede eest. Kauga aega ei olnud sellistel mõtlejatel suurt mõju. Euroopa ideedest pisutki teadlik oli vaid vähemus, kes oli ise neist ideedest tavaliselt meelitatud. Valdav enamik moslemitest aga mitte ei hakanud niivõrd Lääne sekulaarsetele ideedele vastu, kuivõrd ignoreeris neid. Alles suhteliselt hiljuti on suuremad islami mõtlejad hakanud sekularismiga tegelema, mõistnud sekularismi ohtu religiooni kõrgeimatele väärtustele ning selle kindlalt hüljanud.

Need mõtted olid moslemitele võõrapärased, mistõttu tuli neil kõvasti vaeva näha, et leida nende tähistamiseks asjakohaseid mõisteid. Türklased olid esimene islami rahvas, kes püüdis uurida läänemaailma ja mõelda välja või kohandada mõisteid Lääne arusaamade ja mõistete kohta. Kõige varasemates türklaste aruteludes sekularismi üle kasutatakse sõna *ladini*, mis tähendab “mitteusklik”. Seda võib aga kergesti segi ajada uskmatusega, mistõttu Türgi sekularistid mõistsid peagi, et nad olid valinud liialt väljakutsuva mõiste. Seepärast asendasid nad *ladini* prantsuse laensõnaga *laïque*, millest sai türgi keeles *lâik* ning mis on kasutusel kuni tänapäevani. Sama sõna kasutatakse nüüd ka pärsia keeles, kuid mitte araabia keeles. Araablaste olukord oli kergem, sest araabia keel (mitte türgi ega pärsia keel) on samal ajal nii kristlaste kui ka moslemite keel. Mitmetes Lähis-Ida riikides on kas praegu või on kunagi varem olnud märkimisväärsed araabikeelsed kristlikud kogukonnad,³⁰ kes lõid sisuka kristliku araabiakeelse kirjanduse ning arendasid kristlike mõistete edastamiseks välja ka vajaliku araabiakeelse sõnavara. Kauga aega kirjutasid viljaka poolkuu kristlased araabia keelt süüria tähestikus, samamoodi nagu juudid kirjutasid araabia keelt heebrea tähestikus, mistõttu oli moslemitele nii juudiaraabia kui ka juudikristlik kirjandus tundmata. Isegi pärast seda, kui araablastest kristlased hakkasid kasutama ühist araabia tähestikku, jäi nende kirjandus veel mõneks ajaks suuresti kogukonnasiseseks. Kuid koos Euroopa mõju levikuga 19. sajandist alates mängisid

³⁰ Araablastest kristlaste kogukonnad asuvad peamiselt Liibanonis, Iraagis, Süürias, Egiptuses ja Iisraelis. *Tlk.*

araabiakeelsed kristlased, kes olid tihti saanud oma hariduse Lääne koolides ja olid avatumad Lääne ideedele, võtmerolli Lääne ideede edasiandmises. Kristlike araablaste sõnavara moodustas ka olulise osa uuest sõnavarast, millest kujunes välja tänapäeva arabia keel.

Üks selliseid kristlikke mõisteid, mis kandus üle tavakasutusse, oli 'alamānī, hiljem ka 'alamānī, mis tähendas "ilmalik" ning tulenes sõnast ālam (maailm). See sõna tähendas korraga nii ajalist, sekulaarset kui ka ilmalikku. Hilisem laentõlge rūhānī, mis tulenes sõnast rūh (vaim), oli selle vastandiks. Viimastel aegadel on selle sõna kristlik algupära ja etümoloogia unustatud ning sõnast 'alamānī on vokaalide asendamise teel saadud 'ilmānī, mis tuleneb sõnast 'ilm (teadus) ning mida on ekslikult mõistetud kui viidet sellisele õpetusele, mille järgijad vastandavad inimliku teaduse jumalikule ilmutusele. Sellest on saanud radikaalsete ja traditsionaalsete usuliste autorite lemmikmõiste selliste ideede tähistamiseks, mida nad peavad võõramaisteks, uuspaganlikeks ja üldiselt islamivastasteks. Selle mõiste on importinud Lääne propagandistid ja misjonärid ning nende kohalikud käsilased ja agendid selleks, et õõnestada islami ühiskonda ja lõpetada šari'a valitsemine. Sellise kurjuse allikaks on peetud Euroopat, Ameerikat, judaismi, kristlust ja kommunismi. Lahendus on aga üks ja sama nende kõigi jaoks — tuleb kõrvaldada võõrad ja paganlikud seadused ja tavad, mille on peale surunud võõramaised imperialistid ja kohalikud uuendajad, ning tuleb taastada ainus tõeline seadus, Jumala kõikehõlmav seadus. Just sellise õpetuse edendajad tulid 1979. aastal Iraanis võimule ja nendega tuleb islami-maades järjest enam arvestada.

Lääne ühiskonna sekulariseerumise käigus on Jumal kaks korda troonilt maha võetud ja asendatud: esiteks rahva poolt suveräänsuse allikana, teiseks rahvuse poolt kultuse objektina. Sellised ideed rahvast ja rahvusest olid islamile võõrad, kuid 19. sajandi jooksul õpiti neid hästi tundma ning 20. sajandil said neist kõige populaarsemad ideed läänes-tunud haritlaskonna seas, kes mõne aja jooksul valitsesid paljusid (kui mitte enamikku) islamiriikidest. Rahvusriikides, mis olid määratletud riigiga, mida see rahvus valitses, või rahvaga, mis moodustas selle elanikkonna, oli sekulaarne riik põhimõtteliselt võimalik. Ainult üks islamiriik, Türgi Vabariik, võttis formaalselt omaks sekularismi kui põhimõtte, kõrvaldas islami konstitutsioonist ning tühistas šari'a legaalse mõju,

mistõttu *šari'a* ei olnud enam osa riigi seadustikust. Kuus moslemi-enamusega endist Nõukogude vabariiki pärisid kommunistlikust perioodist rangelt sekulaarse süsteemi, kui mitte pidada kommunismi Nõukogude Liidu riigiusuks. Siiani pole enamik neist kaldunud muutma oma seadusi ja institutsioone islamipärasemaks. Veel paar islamiriiki on teatud määral üritanud religiooni ja riiki eraldada, mitmed teised riigid on piiritletud *šari'a* seaduse kehtivuse abielu, lahutuse ja pärandiga ning on teistes küsimustes võtnud omaks peamiselt Lääne-Euroopa nüüdisaegsed seadused.

Sellistele muutustele on järgnenud viimasel ajal tugev reaktsioon. Mitmetel islami radikaalsetel ja sõjakatel liikumistel, mida nimetatakse ebatäpselt ja kergekäeliselt “fundamentalistlikeks”, on ühine eesmärk, milleks on tühistada viimase sajandi sekulaarsed reformid, kaotada imporditud seadustikud ja nendega kaasa toodud sotsiaalsed tavad ning pöörduda tagasi islami püha seaduse ja islami poliitilise korra juurde. Kolmes riigis, Iraanis, Afganistanis ja Sudaanis, on need liikumised jõudnud võimuni. Mitmes teises riigis nende mõju üha kasvab ning mitmed valitsused on hakanud taas kasutusele võtma *šari'a* seadustikku kas usulisest veendumusest või konservatiivsemate režiimide seas ka ettevaatusabinõuna. Isegi natsionalism ja patriotism, mida vagad moslemid pärast algset vastuseisu on hakanud üldiselt tunnustama, on nüüd taas kahtluse alla seatud ja mõnikord isegi islamivastastena hukka mõistetud. Mõnes araabia riigis on need, kellest tänaseks on saanud vanamoodsa sekulaarse natsionalismi kaitsjad, hakanud süüdistama islami fundamentaliste araabia rahva lõhestamises ja moslemite vastandamises kristlastega. Fundamentalistid vastavad omakorda, et natsionalistid on need, kes lõhestavad moslemite kogukonda, õhutades suurema islami kogukonna sees üksteise vastu nii türklasi, pärsulasi kui ka araablasi, mistõttu natsionalistide süü on suurem ja jälgim.

Islami radikaalide ja võitlejate kirjanduses on vaenlast kujutatud erinevalt. Kord on selleks juut või sionist,³¹ kord kristlane või misjonär, kord Lääne imperialist, teinekord — küll harvematel juhtudel — venelane

³¹ Piiblis kasutatakse sõna “Siion” Iisraeli ja Jeruusalemma sünonüümuna. Sionism tähendab eelkõige juutide pöördumist eksilist tagasi Iisraeli pühale maale, aga ka juudi keele ja ühiskonna (kultuuri) taaselustamist. *Tlk.*

või kommunist.³² Ent nende peamisteks vaenlasteks, nende kampaaniate ja rünnakute kõige vahetumateks objektideks on nende kaasmaalastest sekulariseerijad — need, kes on püüdnud nõrgendada või muuta riigi islamiliku alust, on loonud sekulaarseid koole ja ülikoole, sekulaarseid seadusi ja kohtuid ning on niimoodi eemaldanud islami ja selle elukutse- lised tõlgendajad kahest peamisest hariduse ja õigusemõistmise harust. Enamikule neist on peamiseks vaenlaseks Kemal Atatürk,³³ Türgi Vabariigi rajaja ja esimene suur sekulariseeriv uuendaja islamimaailmas. Nii- võrd erinevad tegelased nagu kuningas Faruq³⁴ ja Egiptuse presidendid Nasser ja Sadat,³⁵ Süüria Hafiz al-Assad³⁶ ja Iraagi Saddam Hussein,³⁷ Pärsia šahh ning Araabia kuningad ja vürstid on mõistetud hukka islami ohtlikemate vaenlastena, sisevaenlastena.

Selle küsimuse sõnastas silmatorkava selgusega Egiptuse presidendi Sadati mõrvanud rühmituse ideoloogiline juht Muhammad ‘Abd al-Salām Faraj oma kuulsas brošüüris:³⁸

³² Arutelu selle kirjanduse kohta vt **J. J. G. Jansen**. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. London, 1997.

³³ Mustafa Kemalile (1881–1938) pani Türgi rahvuskogu 1934. aastal nimeks Atatürk (türgi k “türklaste isa”). Atatürk rajas 1923. aastal Türgi Vabariigi ja oli surmani selle president. Ta kaotas sultani- ja kaliifameti, muutis riigi ilmalikuks, kaotas feodaalsed tiitlid ja mitmenaisepidamise, andis naistele valimisõiguse, kehtestas poeg- ja tütarlastele ühise kooliõpetuse, võttis kasutusele perekonnanimed, uue (gregooriuse) kalendri islami kuukalendri asemel, ladina tähestiku araabia tähestiku asemel ja euroopaliku rõivastuse (naistel keelati usulise peakatte ning meestel punase viltmütsi fessi kandmine). *Tlk*.

³⁴ Faruq (1920–1965) oli Egiptuse kuningas aastatel 1936–1952, mille järel toimunud riigipööre tõi võimule Gamal Abdel Nasser. *Tlk*.

³⁵ Gamal Abdel Nasser (1918–1970) oli Egiptuse president aastatel 1954–1970, Mohamed Anwar al-Sadat (1918–1981) aastast 1970 kuni surmani 1981. aastal. *Tlk*.

³⁶ Hafez al-Assad (1930–2000) oli Süüria president aastatel 1971–2000, mil sarnaselt Iraagiga juhtis ka Süüriat Ba‘ath-partei. *Tlk*.

³⁷ Saddam Hussein (sünd 1937) oli Iraagi president aastatel 1979–2003. *Tlk*.

³⁸ *Al-Jihād: al-Farīda al-Ghā’iba*, n.p., n.d. (ca 1982?). Selle teose ja tema autori kohta vt **Johannes J. G. Jansen**. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York and London, 1986, eriti 1. ptk.

“Lähedase vaenlasega võitlemine on tähtsam kauge vaenlasega võitlemisest. Džihaadis peab moslemite veri voolama nii kaua, kuni saavutatakse võit. Kuid nüüd tõstatub küsimus: kas võit toob kasu olemasolevale islamiriigile või toob see kasu olemasolevale uskmatele režiimile? Ja kas see võit tugevdab sellise režiimi aluseid, mis kaldub kõrvale Jumala seadustest? Need valitsejad vaid kasutavad ära võimalust, mille on andnud neile mõningate moslemite natsionalistlikud ideed, selleks et saavutada mitteislamlike eesmärgi, kuigi need paistavad välja islamlikena. Džihaadi võitlus peab toimuma islami egiidi all ja moslemite juhtimisel ning selles pole midagi vaieldava. Põhjus, miks islamimaades eksisteerib imperialism, peitub nendesamades valitsejates. Alustada võitlust imperialismi vastu oleks seevastu autu ja kasutu töö ning oleks ainult aja raiskamine. Meie kohustus on keskenduda meie islamlikule põhjusele, mis tähendab eelkõige Jumala seaduse kehtestamist meie maal ning Jumala sõnalaule ülemvõimu andmist. Ei ole mingit kahtlust, et džihaadi esimene lahinguväli on uskmata juhtide väljakitkumine ja nende asendamine täiusliku islami korraga. Nii tuleb vabanemine.”

Praegusel ajal on sekularismi olukord Lähis-Idas halb. Nendest Lähis-Ida riikidest, millel on kirjalikud konstitutsioonid, ei ole ainult kahel riigireligiooni. Üks neist on Liibanon, mis ei ole enam kuigi julgustavaks näiteks ei usulisest sallivusest ega sekulariseerumisest. Teine, nagu juba öeldud, on Türgi Vabariik, kus hoolimata sellest, et üldine eraldatuse põhimõte on küll säilitatud, on siiski puhuti esinenud religiooni ja poliitika põimumist. Ka endised Nõukogude vabariigid heitlevad ikka veel nende probleemidega.

Ülejäänud Lähis-Ida riikidest kõik need, kellel on kirjalikud konstitutsioonid, omistavad islamile mingisuguse konstitutsioonilise staatuse alates Iraani Islamivabariigist, mis omistab religioonile keske positsiooni, kuni küllaltki tagasihoidliku viiteni religioonile Süüria konstitutsioonis, mis ütleb, et riigi seadused on inspireeritud *šari'a*'st. Peamiselt riikideks, millel pole kirjalikke konstitutsioone, on Iisrael ja Saudi Araabia Kuningriik, kellest mõlemad jätavad religioonile siiski märkimisväärse ala nii identiteedi kui ka lojaalsuse määratlemisel. Kui neid kahte riiki lühidalt võrrelda, siis Saudi Araabia peab olulisemaks usulise

seadustiku rakendamist, Iisrael lubab aga palju suuremat poliitilist rolli vaimulikkonnale.

Ma olen kasutanud sõna “vaimulikkond” (*clergy*). See on loomulikult kristlik sõna, mis on võõras nii islami kui judaismi traditsioonile, kuid on järjest enam saamas osaks ka tänapäeva moslemite ja juutide reaalsusest. Vaimulike staatus on arenenud pikka aega, juba Otomani vaimulike hierarhiast alates. Otomani riigis oli usulise võimuga võimupiirkondade hierarhia, mida mõnikord on nimetatud usuliseks institutsiooniks ning mis oli peaaegu võrdväärne kristlike piiskoppide piiskopkondade või diötseesidega. Teatud paiga mufti³⁹ ametisse määramine nii, et tal on kohtumõistmise võim territoriaalselt piiritletud üksuse üle, pärineb Otomani impeeriumi aegadest ning järgib päris kindlalt kristlikku eeskujut või on tekkinud reaktsioonist kristlikule mõjule. Otomani impeeriumis ei olnud mitte ainult piirkondlikud muftid, vaid seal oli ka muftide võimuhierarhia, mille tipus oli Istanbuli ülemmufti, keda võib põhjendatult nimetada Otomani impeeriumi peapiiskopiks, pealinnas asuvaks moslemite peapiiskopiks.

Pärast Otomani impeeriumi langemist jätkus see tava impeeriumi aladele tekkinud Lähis-Ida riikides, kus valitsused määrasid ametisse ülemmufti tiitliga ametnikke, kes kasutasid usulist, isegi vaimulikku kohtuvõimu linna, provintsi või kogu riigi üle ning täitsid sellist poliitilist rolli, mis klassikalises islamis oli tundmatu. Veelgi drastilisemateks näideteks on Iraani ajatollad, kelle aunimetused pärinevad päris nüüdisajast ning mida seetõttu klassikalises islami ajaloos ei tuntud. Kui islamivabariigi valitsejad oleksid teadnud, et sellise tegevusega nad muutsid islami kristluse sarnaseks institutsionaalses, ehkki küll mitte usulises tähenduses. Nad on juba andnud Iraanile paavstivõimu, kardinalide kolleegiumi, piiskoppide parlamendikohad ning iseäranis inkvisitsiooni⁴⁰ funktsionaalsed vasted, mis kõik olid varasemal ajal islamile võõrad. Õige pea võivad nad niimoodi kutsuda esile ka reformatsiooni.

³⁹ Mufti on teoloog-jurist. *Tlk.*

⁴⁰ Aeg-ajalt on usulised ja poliitilised võimud püüdnud määratleda ja välja juurida valesid uskumusi ja tavasid. Ent selliseid juhtumeid on esinenud harva, need on olnud ebatavalised ega ole kunagi toonud kaasa sellist organiseeritud ja kehtestatud institutsiooni nagu püha amet katoliku kirikus.

Rohkem kui aastatuhande jooksul andis islam vaid avaliku ja ühiskondliku elu jaoks universaalselt tunnustatud reeglite ja põhimõtete kogu. Islami poliitilised mõisted ja suhtumised säilitasid sügava ja laia mõju isegi kõige suurema Euroopa mõju ajal nii riikides, mida valitsesid või kontrollisid Euroopa imperiaalvõimud kui ka iseseisvaks jäänud riikides. Viimastel aastatel on olnud palju märke sellest, et need mõisted ja suhtumised on naasmas oma varasema ülemvõimu juurde, kuigi muudetud kujul.

Mõiste “kodanikuühiskond” on muutunud viimastel aastatel eriti populaarseks, seda kasutatakse väga erinevates tähendustes — kord kattuvates, kord vastandlikes. Sellepärast võib olla kasulik analüüsida selle mõiste erinevate määratluste kohaselt ka islami arusaamist tsiviilsusest (*civility*).

Tsiviilne (*civil*) tähendab tänases Lähis-Idas peamiselt mittesõjaväelist, mistõttu on sellel mõistel eriline tähendus ajas ja ruumis, kus elukutseliste ohvitseride korpused on tihti võimu allikaks ja vahendiks. Selles tähenduses olid islami ühiskonna algus ja seda kujundanud aastad ühemõtteliselt tsiviilsed. Prohvet ja esimesed kaliifid ei kasutanud elukutselisi sõdureid, vaid tuginesid sõjaliste asjade ajamisel enamasti vabatahtlikest koosnenud relvastatud väesalkadele. Elukutselisest armeest saab täie kindlusega rääkida alles alates islami ajaarvamise teisest sajandist (8. sajand pKr). Kaliif, kes juhtis islami algusaegadel vahetevahel oma armeed, oli sellegipoolest tsiviilisik. Samamoodi oli tsiviilisik ka *wazir*,⁴¹ kes allus kaliifi võimule ning vastutas kõigi valitsusharude, nii tsiviil- kui ka militaarharu eest. *Wazir*’i ameti embleemiks oli tindipott, mida avalikel rituaalsetel üritustel tema ees kanti.

Hiliskeskaja sisemised lõhed ja välised sissetungid tõid kaasa muutused, mis põhjustasid enamiku islamirežiimide militariseerumise. Sõjaväe suur roll on säilinud nendes režiimides tänapäevani. Vaid 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses oli väikest aega võimul tsiviilvalitsus, mil valitsemises järgiti läänelikke mudeleid ja valitseti vähem või rohkem

Midagi sarnast islami ajaloos leidis aset 16. sajandi Otomani impeeriumis. Vt **H. Inalcik**. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600*. London, 1973, 18. ptk, “The Triumph of Fanaticism”. Lk 179jj.

⁴¹ Vesiir oli islamimaades kõrgeim haldusametnik. *Tlk*.

konstitutsiooni kohaselt. 1950. aastatel ja hiljem lakkasid need režiimid enamjaolt olemast ning nende asemele tulid sõjaväelise kontrolli all olevad autoritaarsed valitsused.

Ent see ei olnud kõikjal nii. Mõnedes riikides, näiteks Saudi Araabias, säilitavad traditsionaalsed monarhiad tänini traditsionaalset tsviilkorda; teistes, näiteks Türgis ja hiljem ka Egiptuses, valmistas armee ise ette teed tsviilvalitsuse tagasitulekuks. Võib öelda, et tsviliseerumise väljavaated paistavad praegusel hetkel olevat võrdlemisi head.

Tavapärase mõiste “kodanikuühiskond” määratluse kohaselt ei vastandu tsviilne mitte usulisele või sõjaväelisele võimule, vaid võimule kui sellisele. Selles mõttes on kodanikuühiskond osa ühiskonnast, mis asub perekonna ja riigi vahel ning milles inimeste ühenduste peamine tõukejõud, algatus ja tegevus on vabatahtlik, on määratletud isikliku arvamuse, huvi või mõne muu eelistuse kaudu. Sellised ühendused eristuvad — kuigi võivad olla neist mõjutatud — sünnijärgsest lojaalsusest ja jõuga peale surutud kuuletumisest. Nüüdisaegseteks näideteks on sellised kodanikeühendused nagu äriühendused, ametiühingud, kutseliidud, õpetlaste seltsid, klubid või loozid, spordimeeskonnad ja poliitilised parteid.

Islami reeglid, nagu neid esitavad juristid ja teoloogid, ja islami tavad, nagu neid kajastavad ajaloolased, pakuvad mitmekesisest valikut juhtumitest, mis on mõnikord üksteisega vastuolus. Eraviisilise heategevuse traditsioon on islamis vana ja sügavalt juurdunud. Sellele on antud legaalne väljendus *waqf*⁴² seadustamisega. *Waqf* on usuline ja võõrandamatu annetus, mille puhul annetatakse mingi sissetulekut toov vara, mille tulud pühendatakse usulisele eesmärgile — näiteks jumalateenistuspaiga, kooli, supelhoone, supiköögi, veekaevu või muu taolise ülalpidamisele. Annetaja võib olla valitseja või valitsusametnik. Ta võib olla, ja on ka tihti olnud, eraisik. Silmatorkavalt paljud naised on olnud *waqf* ide asutajateks, sest naistel on islami seaduse kohaselt õigus omada ja annetada vara. Mõnikord võis naiste arv ulatuda peaaegu kuni poolteni *waqf* ide asutajatest. See on ehk ainus ala traditsionaalses islami ühiskonnas, milles naised on meestega peaaegu võrdsed. *Waqf* i institutsiooni

⁴² *Waqf* on usuliseks otstarbeks annetatud maa või hoone, millest saadud tuluga peeti ülal koole, mošeesid ja hoolekandeaustusi. *Tlk.*

asutamiseks on mitmed sellised teenused, mis teistes süsteemides on riigi peamiseks või ainsaks vastutusala, tagatud eraalgatuse kaudu. Üks suurematest muutustest, mille moderniseeruvad autokraadid 19. sajandil ellu viisid, oli *waqf*-ide toomine riigi kontrolli alla. Sellel ja mitmel teisel moel on moderniseerumine Lähis-Idas pigem vähendanud kui suurendanud sõltumatute ja isemajandavate kodanikeühenduste ulatust, mistõttu on tugevdatud nüüdisaegse riigi sisetung takistanud tõelise kodanikuühiskonna arengut. Islamiühiskonna kultuurisfääris kasutab riik uusi ja tugevamaid vahendeid selleks, et kontrollida koole, meediat ja trükisõna. Seda kontrolli hakkab aja jooksul kindlasti õhnestama elektroonilise meedia pealetung, kuid praegusel hetkel toimib see kontroll veel efektiivselt. Ka jätkub riigi sekkumine majandusellu isegi pärast sotsialismi kokkuvarisemist ja hülgamist. Enamikus Lähis-Ida riikides sõltub väga suure osa rahvastiku sisetulek kas otseselt või kaudselt oma riigist. Paljud teised tulevad kuidagi ots otsaga kokku, teenivad ebakindlat ja ebapiisavat elatist kas salakaubaveost või teistest musta turuga seotud illegaalsetest tehingutest. Mustal turul võivad aga ka riigiparaadi liikmed teha erineval viisil tasuvat äri.

Erinevalt Rooma õigusest ja sellest tuletatud õigussüsteemidest ei tunnusta islami õigus korporatiivseid legaalseid isikuid, mispärast puuduvad islamis selliste läänelike korporatiivsete üksuste vasted nagu linn, klooster või kõrgkool. Linnu valitsesid enamasti kuninga ametnikud, kloostrid ja kõrgkoolid toetusid kuninglikele või eraviisilistele annetustele (*waqf*-idele). Traditsionaalses islami ühiskonnas oli siiski ka teisi, märkimisväärselt elujõulisi ja olulisi rühmitusi. Näiteks sugukondlikud grupid nagu perekond, klann, hõim; usugrupid, mis olid tihti üksteisega ühenduses, sest kõik nad kuulusid mingisse sufi vennaskonda; kutseühendused, mis ühinesid kutseliiduks; piirkonnad linna sees. Väga tihti kattusid need erinevat liiki rühmitused kas osaliselt või isegi täielikult, kuid suur osa moslemite linna elust sõltus nende rühmituste koostoimimisest.

Islami kontekstis ei saa kodanikuühiskonna sõltumatust ja initsiatiivi kõige paremini mõõta mitte selle suhetes riigiga, vaid suhtes religiooniga, sest islami arusaamade kohaselt on riik religiooni ilminguks ja vahendiks. Selles mõttes on peamine tsiviilse tähendus mitteusuline ja kodanikuühiskond on just selline ühiskond, mille organiseerivaks põhimõtteks on miski muu kui religioon, sest religioon on inimese eraasi. Holland oli

esimene Euroopa riik, mis andis kodanikuõigused mittekristlastele. Hollandile järgnesid peagi Inglismaa ja Inglise kolooniad Põhja-Ameerikas, kus nonkonformistlikele kristlastele ja juutidele anti laialdased, kuigi mitte veel võrdsed õigused. Nende eeskuju järgisid teised ning nende väljendatud liberaalsed ideed aitasid oluliselt kaasa nii Ameerika kui ka Prantsuse revolutsiooni ideoloogiate väljakujunemisele. Aja möödudes võeti need ideed läänekristluses peaaegu täielikult omaks. Kuigi peale Prantsusmaa ja Ameerika Ühendriikide võtsid formaalse konstitutsioonilise eraldatuse religiooni ja riigi vahel omaks vaid mõned üksikud riigid, järgib seda praktikas siiski enamik riike.

Islamimaailmas üritati palju hiljem kõrvaldada troonilt religioon kui ühiskonda organiseeriv põhimõte. Selline katse tulenes kindlasti Euroopa mõjutustest, kuid seda ettevõtmist ei viidud kunagi päris lõpuni ja ehk on see olukord nüüdseks pöördunud sootuks vastassuunda. Iraanis on organiseeritud religioon saavutanud taas kord sellise staatuse, mis religioonil oli nii kristlikus kui ka islamilikus keskaegses maailmas.

Islami ajaloo 14 sajandi jooksul on esinenud palju muutusi. Eriti pikaajaline kokkupuude, mõnikord kooseksisteerimine, kuid enamasti vastandumine kristlusega on toonud kaasa usuorganisatsioonide aktsepteerimise, hilisemates islami monarhiates Iraanis ja Türgis ja teistes islami monarhiatest pärinenud riikides ka usuliste organisatsioonide mudelid, mis osutavad alateadlikule kristliku kiriku jäljendamisele. Pärast Prantsuse revolutsiooni sai selline Lääne mõju veelgi võimsamaks ja olulisemaks.

Prantsuse revolutsiooni mõtete levitamist islamimaailmas ei jätetud juhuse hooleks, vaid neid edendasid aktiivselt üksteisele järgnenud Prantsuse valitsused relva jõuga, kuid veelgi efektiivsemalt tõlgete ja trükistega.

Lääne ideede sissetung islamimaailma kasvas veelgi siis, kui alates 19. sajandi algusest saadeti järjest rohkem moslemitest tudengeid Prantsusmaa, Itaalia ja Suurbritannia, hiljem ka teiste riikide kõrgkoolidesse. Paljudest neist said koju naastes uute ja nakatavate ideede kandjad.

Kuni Prantsuse revolutsiooni ideede mõjuni oli arusaam mitteusulisest ühiskonnast kui millestki ihaldatavast ja lubatavast islamile täiesti võõras. Teisi usulisi valitsemiskorraldusi, nimelt kristlus ja judaism, küll

salliti, sest need olid varasemad ning hiljem islami kui lõpliku ja täiusliku versiooniga välja vahetatud Jumala ilmutuse versioonid, mille kohaselt elasid juudid ja kristlased küll Jumala seaduse järgi, kuigi ebatäiuslikult ja võib-olla ka moonutatult. Need, kellel ei olnud isegi sellist usulise suunamise vahendit, olid paganad ja ebajumalakummardajad, kelle ühiskond ja riigikord põhines kurjusel (*evil*). Iga moslem, kes püüdis nendega liituda või neid jäljendada, oli ususalgaja.

Üks tsiviilsuse kriteeriumitest on kindlasti sallivus — valmidus elada kõrvuti nendega, kellel on teistsugused uskumused ja kes neid ka järgivad. John Locke ja enamik teisi Lääne mõtlejaid uskusid, et parim viis selle tagamiseks oli kas murda religiooni ja riigivõimu vahelised sidemed või neid vähemalt nõrgendada. Moslemitel pole aga minevikus kunagi sellist veendumust olnud. Teatud sallivuse vorm usuliste vähe- muste suhtes oli nende jaoks siiski usuline kohustus. “Usuasjades ei ole sundust,” ütleb kuulus koraani salm (2:256), mida islami juristid ja valitsejad on tõlgendanud üldiselt kui volitust piiratud sallivuseks teistsuguste usuliste veendumuste suhtes, mille puhul loomulikult ei seatud kahtluse alla islami eelisseisundit ja moslemite ülemvõimu ega tehtud selle suhtes ka kompromisse.

Kas see tähendab, et klassikaline islamiriik oli teokraatlik? Niivõrd, kui võrd Suurbritannias on täna monarhia, on vastus kindlasti jah. Teisisõnu, moslemite arusaamises on Jumal tõeline kogukonna suverään, kõrgeim võimu allikas ja seadusandluse ainus alus. Esimeses säilinud moslemite kirjelduses brittide alamkojast, mille kirjutas 18. sajandi lõpul Inglismaad külastanu, imestas autor brittide saatuse üle, kel erinevalt moslemitest ei olnud jumalikku ilmutatud seadust ning kes olid seetõttu jäetud niivõrd kehva olukorda, et pidid ise endale seadusi looma.⁴³ Ent selles mõttes, et riiki valitsevad kirik või preestrid, ei saanud ega ka saa islam olla teokraatlik. Klassikalises islamis ei olnud preestriseisust ega prelaate,⁴⁴ kes võinuks valitseda või olulisel määral mõjutada neid, kes valitsesid. Kaliif, kes juhtis valitsetavat riiki, milleks oli riik ja kirik ühte-

⁴³ Masīr-i Tālibī yā Sefarnāma-i Mīrzā Abū Tālib Khān. Toim H. Khadīv-Jam. Tehran, 1974. Lk 250–1; cf. English trans. C. Stewart. Travels of Mirza Abu Talib Khan... London, 1814, vol. 2. Lk 81.

⁴⁴ Prelaat on kõrgema vaimuliku tiitel katoliku ja anglikaani kirikus. *Tlk*.

aegu, polnud ise ei jurist ega teoloog, vaid poliitikakunsti ja mõnikord ka sõjakunsti harrastaja. Ajatolla amet on 19. sajandi looming, Khomeini ja tema mantlipärija kui “ülima juristi” valitsemine 20. sajandi uuendus.

Enamiku sallivuse kriteeriumite kohaselt jääb islam nii teoorias kui praktikas Lääne demokraatiatele alla juhul, kui vaadata seda, kuidas islam ja Lääs on viimase kahe või kolme sajandi jooksul arenenud. Samas edestab islam enamikku teistest kristlikest või kristlusejärgsetest ühiskondadest ja režiimidest. Islami ajaloos pole midagi, mida võrrelda teistsituskujate ja uskmatute emantsipeerumise, tunnustamise ja integratsiooniga Läänes. Samuti pole islami ajaloos midagi sellist, mida saaks võrrelda juutide ja moslemite väljaajamisega Hispaaniast, inkvisitsiooniga, autodafeedega,⁴⁵ ususõdadega, rääkimata viimaste aegade kuritegudest, millele on kas luba antud või millega on nõustatud. Oli küll juhuslikke tagakiusamisi, kuid need olid haruldased, kestsid tavaliselt lühikest aega ning olid seotud piirkondlike ja eriliste olukordadega. Teatud piirides ja teatud piirangutega olid islami valitsused valmis sallima kõigi ilmutatud monoteistlike religioonide usupraktikat, kuid mitte selle levikut. Islami valitsejad suutsid läbida isegi tõsisema katse, sest nad sallisid ka oma religiooni lahkuske. Ajal, mil islami valitsus levis pea kogu India alale, sallisid nad tegelikkuses isegi polüteiste, keda jäiga seadustähe kohaselt pidanuks sundima valima usust pöördumise või orjuse vahel. Ainult täielik uskmatu — agnostik või ateist — oli väljaspool sallivuse piire, ja isegi sellist sallimatust näidati üles tavaliselt alles siis, kui tegemist oli avaliku ja skandaalse kuriteoga. Sama reeglit rakendati ka islami lahkuskude sallimisel.

Tänapäeval on sallivus islami ühiskondades teataval määral vähenenud. Pärast seda, kui türklased teist korda Viini piirasid (1683), hakkas islam maailmas taganema ning moslemid hakkasid tundma end laienevate Ida- ja Lääne-Euroopa suurte kristlike impeeriumite poolt ohustatuna. Moslemitel oli järjest raskem säilitada vana muretut sallivust, mis toetus oletusele, et neil ei ole mitte ainult kõrgeim religioon, vaid ka kõrgeim võim. Kristlus ei näinud ohustavat islamit mitte pelgalt sõjaliselt ja poliitiliselt, vaid hakkas raputama ka kogu islamiühiskonna ülesehitust.

⁴⁵ Autodafeeks nimetatakse inkvisitsiooni kohtuotsuse pidulikku kuulutamist, mis leidis aset koos kohtuotsuse täidesaatmisega (nt põletamisega tuleriidal). *Tlk.*

Lääne valitsejad ning suurel määral ka nende entusiastlikud moslemitest jüngrid ja jäljendajad viisid ellu mitmeid uuendusi, mis olid pea kõik Lääne päritolu ja kandsid Lääne meelsust ning mis mõjutasid üha rohkem viisi, kuidas moslemid elasid oma riikides, linnades ja külates ning lõpuks ka oma kodudes.

Õigustatult seostati neid muutusi Lääne päritolu ja meelsusega. Tihti peeti, ja mõnikord ka õigustatult, selliste muutuste vahendajateks ja vahenditeks mittemoslemitest vähemusi, kelleks olid peamiselt kristlased, aga ka juudid. Vana pluralistlik, mitmedenominatsiooniline ja palju-rahvuslik kord hakkas lagunema ning nii kristlased kui ka moslemid eirasid sõnatut ühiskondlikku lepingut, millel vana kord oli põhinenud. Kristlikud vähemused said inspiratsiooni läänlikest enesemääramise ideedest ning ei olnud enam nõus küll sallitud, kuid alama staatusega, mida vana kord neile pakkus. Nad esitasid uusi nõudmisi: kord nõudsid nad võrdseid õigusi rahvuse sees, kord eraldatud omariiklust, kord mõlemat. Moslemienamused, kes leidsid end surmaohus olevat, ei tahtnud kristlastele enam tagada isegi traditsioonilisel määral sallivust. Kurva paradoksi tõttu on mõnes tänapäeva poolsekulariseerunud rahvusriigis tava kohelda mittemoslemitest vähemusi seaduslikult täiesti võrdselt, kuid tegelikult on neil vähem võimalusi ja nad seisavad silmitsi palju suuremate ohtudega, kui vanas islami riigikorras, mis oli pluralistlik.

Tänane režiim Iraanis koos oma valitsevate vaimulikega, pühen-dunud salamõrvaritega ja jumalateotajate hukkamistega kujutab endast uut kõrvalekallet islami ajaloos. Praeguses olukorras on ebatõenäoline, et sõjaka islami võidukäik tooks kaasa tagasipöördumise traditsionaalse islami sallivuse juurde — ja isegi see poleks enam vastuvõetav ühiskondlikele vähemustele, kes on õppinud selgeks nüüdisaegsed inim-, tsiviil- ja poliitiliste õiguste käsitlused. Mingi kodanikuühiskonna vorm näib seetõttu pakkuvat parimat lahendust heaks vastastikusel austusel põhinevaks koosseksiteerimiseks.

Kristlikus maailmas püüti sekularismi abiga lahendada kauaaegseid ja hävitavaid võitlusi kiriku ja riigi vahel. Riigi ja kiriku eraldatus võeti tarvitusele Ameerika ja Prantsuse revolutsiooni mõjul ning pärast seda ka mujal, ära hoidmaks ühelt poolt seda, et riik ei kasutaks religiooni oma võimu tugevdamiseks ja laiendamiseks, ning teiselt poolt seda, et

vaimulikud ei kasutaks riigivõimu oma õpetuste ja normide teistele pealesurumiseks. Kaua aega peeti seda puhtalt kristlikuks probleemiks, mis ei ole oluline ei moslemitele ega ka juutidele, kuigi viimastel on sarnane probleem Iisraelis juba tekkinud. Pilk tänase Lähis-Ida moslemitele kui juutidele paneb küsima, kas see on ikka veel nii või on moslemid ja juudid vahest nakatunud kristlikku haigusesse ja võiksid seetõttu kaaluda ka kristliku ravimi tarvitamist.

DEMONISEERIDES VENEMAA MOSLEMEID: MOSKVA OHTLIK GAMBIIT JA LÄÄNE NURJUNUD REAKTSIOON¹

PAUL A. GOBLE



Sellega, mida Venemaa võimud president Putiniga eesotsas on teinud või jätnud tegemata, vastutavad nad islamivastaste meeleolude olulise tõusu eest venelaste hulgas. Samuti vastutavad nad moslemite seaduslike konstitutsiooniliste ja inimõiguste rikkumiste märkimisväärses kasvu eest Venemaal.

Valitsev olukord on juba iseenesest kurvastav, kuid mõned sündmused sunnivad sellele veelgi rohkem tähelepanu pöörama. Ühelt poolt kutsuvad nii Vene võimud kui ka nõukogudejärgse perioodi Kesk-Aasia riigivõimud ise esile seda, mille vastu nad väidetavalt sõdivad — islami äärmuslust. President Putini poolt moslemite suhtes kohaldatud ranged meetmed on muutnud neist paljud radikaalseks, jättes mõõdukatele vähe võimalusi. Üks olukorra ebameeldivamaid aspekte on see, et võimud ise on tihti sponseerinud neid, kes on sooritanud moslemivastaseid kuritegusid. Taolised kuriteod on enamasti jäetud tähelepanuta. Tegelikult on moslemite vihkamisest tulenevad kuriteod Venemaa kohtutes ainsad kriminaalkaasused, mille puhul enamikku süüalustest ei mõisteta süüdi. Näiteks 2004. aastal mõisteti moslemite vihkamisega seotud kuritegudes süüdi vaid 3% süüalustest, mis on väga erinev võrreldes teiste kuritegude 97%-lise süüdimõistmismääraga. Sellega kahandavad Vene võimud ise

¹ Autor on ettekande varasema versiooni esitanud USA Rahvusvahelises Usuvabaduse Komisjonis, Washington, DC. Inglise keelest tõlkinud Epp Leete, KVÜÖA keelekeskuse tõlk-terminoloog, kommenteerinud Alar Kilp.

praeguse Venemaa Föderatsiooni² väljavaateid muutuda lähemal ajal liberaalseks ja demokraatlikuks õigusriigiks.

Taolise olukorra tõttu on eriti taunimisväärne lääneriikide valitsuste, avalikkuse ja isegi paljude inimõiguste eest seisvate organisatsioonide üldine suutmatuse kontrollida islamofobia tõusu Venemaa ametnike ja avalikkuse hulgas ning suutmatuse võimalikult selgelt hukka mõista selline käitumine. Seda peegeldab ka fakt, et liiga paljud inimesed tänases Venemaa Föderatsioonis peavad islamit ja terrorismi üheks ja samaks asjaks.

Käesolev artikkel käsitleb kolme omavahel seotud teemaringi. Esiteks, kes on Venemaa Föderatsiooni moslemid ning miks paljud venelased ja Vene riik neid nii kardavad. Teiseks, mida on Venemaa võimud nii Moskvas kui ka mujal Venemaal nende kogukonna suhtes teinud ja miks see on ohtlik mitte ainult moslemitele, vaid kogu riigile. Kolmandaks, milline on olnud Lääne reaktsioon seni ning mida tuleks teha, et kaitsta nii selle kogukonna kui oma riigi huve.

Kes on Venemaa moslemid?

Enamiku riikide kohta kogu maailmas on olemas suhteliselt usaldusväärsed rahvaloenduse ja elanike religioosse kuuluvuse andmed. Venemaa Föderatsiooni puhul see aga nii ei ole. Seal ei ole rahvaloendusel olnud küsimust religioosse kuuluvuse kohta alates 19. sajandi lõpust. Panustades ateismile, ei soovitanud nõukogude riigikord inimestel end avalikult religiooselt määratleda. Samuti ei ole koostatud ühtki ülevaadet inimeste religioosse kuuluvuse kohta nõukogudejärgses Venemaa Föderatsioonis tervikuna.

Selle tulemusena on Venemaa Föderatsiooni moslemite tegelik arv suuresti vaieldav. President Putin on öelnud, et Venemaa Föderatsioonis on umbes 20 miljonit moslemit. Mõned moslemiliidrid on arvanud, et neid võib olla isegi 30–35 miljonit. Enamik sotsiolooge ja antropolooge on pakkunud nende arvuks kuni 14 miljonit — siia on arvatud need

² Praktikaks on käibel tõlkeversioon “Vene Föderatsioon”, ametlikuks tõlkeks on pakutud “Venemaa Föderatsioon” (P. Päil. Maailma kohanimed. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 1999. Lk 383.). *Toim.*

inimesed, kes on ajalooliselt olnud islami usku. Mõnede religioonispetsialistide arvates ei ole Venemaal üle 7 miljoni moslemi. Üks Moskva juhtivaid religioonikäitumise spetsialiste on väitnud, et vaid 800 000 Venemaa kodanikku on aktiivsed moslemid. See on suhteliselt väike arv, mis on võrdne vene õigeusklike ja aktiivsete laikusuliste arvuga.

Selline numbrite küllus on tingitud põhimõttelisest erinevusest: ühed arvestavad usklike tegelikku arvu ning teised loendavad traditsiooniliste islamikogukondade liikmeid. Kui esimese seisukoha puhul ei teki küsimusi, siis teine vajab lähemat selgitamist. Nõukogudeaegse religioonivastasuse tõttu on paljud inimesed, kes kuuluvad ajalooliselt mingit usku olnud kogukonda, etnilistel põhjustel selle usuga seotud. Tegelikult ei pruugi nad aga sisuliselt järgida mingisugust usulist õpetust. Näiteks Kaasani tatarlased on etnilised moslemid, samas kui suurvenelased³ arvatakse olevat etnilised õigeusklikud jne. See on üks võimalik viis, kuidas me võiksime seda teemat käsitleda. Teine võimalus on vaadelda nende inimeste ja institutsioonide arvu, kes on tegelikult usklikud. Ka siin artiklis järgitakse sedasama jaotust, vaadeldes esmalt usukogukonna staatust nõukogudejärgsel perioodil ja seejärel ajalooliselt islami usku olnud rahvusgruppide demograafilist olukorda.

Nagu kõik religioonid, kannatab ka islam nõukogude aja pärandi tõttu. Püüdes religiooni välja juurida, kontrollida neid, kes keeldusid usust lahti ütlemast, ja kasutades religiooni välispoliitilistel eesmärkidel, hävitas nõukogude valitsus enamiku enne 1917. aastat olemas olnud mošeedest: juba nõukogude korra esimesel dekaadil sulgesid võimud enam kui 18 000 mošeed 22 000st tsaaririigis tegutsenust. Teise maailmasõja alguseks oli mošeede arv Vene NFSVs⁴ langenud alla 400 ja 1959–1961 Hruštšovi religioonivastaste jõupingutuste järel tegutses neid vähem kui 100. Samal ajal nõukogude võimud tapsid või saatsid põranda alla pea kõik imaamid⁵ ja mullad⁶ ning kasutasid julgeolekuorganeid, et kontrollida olemasolevat väikesearvulist ametlikku moslemite kogukonda riigis.

³ Mõistet suurvenelased kasutati varem etniliste venelaste eristamiseks teistest tsaaririigi või Nõukogude Liidu rahvustest. *Toim.*

⁴ Vene Nõukogude Föderatiivne Sotsialistlik Vabariik.

⁵ Imaam on sunniitlikus islamis palvuse juht, šiitlikus islamis kogukonna juht. *Toim.*

⁶ Mulla on haritlane, kes on õppinud *šaria*'d, islami pühade seaduste kogu. *Toim.*

Esindatus Moslemi Usuasjade Direktoaatides (*Muslim Spiritual Directorates*) ja väike arv neile alluvaid mošeesid vajab eraldi selgitamist. Direktoaadid põhinesid tsariaegsel mudelil.⁷ Neid oli kogu Nõukogude Liidus neli ja neil puudus igasugune teoloogiline alus islamis. Pigem püüti muuta islamit kui põhimõtteliselt ilma vaimulikkonnata usku religiooniks, kus oleks sarnaselt Vene õigeusuga hierarhiline struktuur. See jõupingutus on aga selle loojaile kätte maksnud: selle tagajärjel on toimunud nõukogudejärgsetes vabariikides moslemite lõhenemine nendeks, kes järgivad väikest, ametlikku ja samas jäika usuasjade direktoaatide suunda, ja nendeks, kes järgivad rohkearvulisemat juhitamatut rahvaislamit, mis jääb nende institutsioonide haardeulatusest välja.

Samas oli väikesearvuline ametkond, keda nimetati moslemite “vaimulikkonnaks” ja sunniti ohvriks tooma mitmeid islami põhialuseid, et demonstreerida oma lojaalsust ja säilitada mida võimalik ateistliku riigi nõudmisi silmas pidades. See on islami vorm, mida selles osalejad ise nimetasid “ametlikuks” islamiks, kuid suur osa moslemitest suhtus sellesse skeptiliselt. Sellel ei olnud mõjuvõimu rohkem, kui nõukogude riik sellele andis.

Lisaks oli olemas palju suurem “rahvaislam” ehk traditsiooniline islam, millel oli vähe kontakte õpetatud mulladega ja mis oli seega üha enam mõjutatud kohalikest islamieelsetest või isegi islamivälistest traditsioonidest. Inimesed, kes mäletasid moslemi palveid või kas või mõnda koraani suurat, olid mulladeks, aga usk ise oli pöördumatult degradeerunud ja surutud rituaali staatusesse. (Oli ka erandeid, tuntuimad neist sufi vennaskonnad Põhja-Kaukaasias, kuid neid me lähemalt ei käsitle.) Sellistel usklikel ei olnud mingeid ametlikult tunnustatud tegutsemisõigusi. Järelikult need, kes osalesid sellistel usuüritustel, olid seeläbi osalised olemuselt opositsioonilises ja seega ka poliitilises tegevuses. See aitab selgitada, mis juhtus pärast nõukogude korra lagunemist.

Pärast Nõukogude Liidu lagunemist muutus Venemaa moslemite olukord drastiliselt. Venemaa moslemite usuasjade direktoaatide arv

⁷ Direktoaadid põhinesid Katariina Suure poolt väljatöötatud mudelil eesmärgiga kontrollida Kesk-Volga ja Krimmi piirkondades elavaid moslemeid. *Toim.*

Venemaa Föderatsioonis tõusis kahelt enam kui kuuekümnelle. Direktooraadid võistlesid üksteisega tihti riigi soosingu ja mošeede kontrolli pärast. Mošeede arv Venemaal kasvas umbes 150lt enam kui 8000le, millest paljud ehitati Lähis-Ida valitsustelt, sealhulgas Saudi Araabia, Pakistani ja Pärsia lahe riikide⁸ valitsejateelt saadud rahadega. Mekkassee palverännaku sooritanud Venemaa moslemite arv tõusis 40lt 1991. aastal enam kui 10 500le 2005. aastaks, välismaal (nt Al-Azhari Ülikoolis Kairos) õppivate Venemaa usujuhtide arv 20lt umbes 400le aastas. Et toime tulla sellise plahvatusliku kasvuga ja ka Venemaa Föderatsiooni lõunapiiri avamisega, tõusis moslemi misjonäride arv käputäielt 1991. aastal enam kui 1000ni aastas 1990ndate keskpaigas. Praeguseks on see arv mõnevõrra vähenenud.

Paljud neist Saudi Araabiast, Pakistanist ja Indoneesiast pärit misjonäridest ning paljud noortest vene rahvusest moslemitest, kes on õppinud viimase kümne aasta jooksul välismaal, on toonud Venemaale islamistlikke⁹ seisukohti, mis erinevad oluliselt Venemaa Föderatsiooni moslemite seisukohtadest. Mõned neist töid Venemaale fundamentalistlikke *salafija*¹⁰ islami ideid, teised vahhabismi¹¹ ideid ja kolmandad moodsaid islamikäsitusi. Paljusid toetasid välismaised rühmitused, ühte Põhja-Kaukaasia piirkondades levinud fundamentalistlikku suundumust kutsusid kohalikud “dollari islamismiks” seelsetel uutel usujuhtidel olnud raha tõttu.

Selle uue moslemirühmituse liidrite tegevus, samuti mošeedes palvusi küllastavate inimeste hulga plahvatuslik kasv on põhjalikult

⁸ Pärsia lahe riigid on Bahrein, Iraan, Iraak, Kuveit, Omaan, Katar, Saudi Araabia ja Araabia Ühendemiraadid. *Toim.*

⁹ Islamism on usulis-poliitiline aktivism, mis on seotud konservatiivsete väärtustega ning püüdlusega rakendada islami väärtusi kõigis eluvaldkondades, sealhulgas ka poliitikas. *Toim.*

¹⁰ Salafismi liikumise põhimõtteks on *salafija* ehk naasmine “esiisade” (*salaf*) juurde (A. Schimmel. Islam: sissejuhatus. Eesti Entsüklopeediakirjastus: Tallinn, 2001. Lk 132.). *Toim.*

¹¹ Vahhabism on 18. sajandil Muhammad ibn Abd al-Vahhabi (1703–1787) poolt asutatud liikumine, mis eitab sufismi ja igasugust usulist uuendamist ning peab eeskujuks ja mõddupuuks vaid prohvet Muhamedi ja tema kogukonna tavasid. *Toim.*

muutnud moslemite ideoloogilist olukorda Venemaal. Kui varem oli kaks peamist suunda, traditsioonilised moslemi usuasjade direktoraadid ja suuremale osale rahvast omane rahvaislam, mida võib isegi nimetada sünkretistlikuks usuks, siis nüüd tekkis palju rohkem ideid ja institutsioone: traditsioonilised usuasjade direktoraadid, välismaal õppinute fundamentaalsed, isegi radikaalsed vaated, rahvaislami sees arenev usulise ärkamise suund, samuti väike moodne euroislami rühmitus.

Kõigist rühmitustest pälvivad enim tähelepanu usuasjade direktoraadid ja radikaalsed vähemusrühmitused, aga need ei ole isegi koos vaadelduna nii olulised kui traditsiooniline moslemite enamus, mis on kogemas usulist ärkamist. See aga tähendab, et Venemaa Föderatsiooni moslemeid huvitab üha sagedamini oma usk. Nii avalikkus kui ka ametivõimud peavad neid ekslikult radikaalseteks.

Venemaa traditsiooniliste moslemikogukondade demograafiline kasvutendents on olnud veelgi kiirem. Traditsioonilised islamikogukonnad kasvavad tunduvalt kiiremini kui etniliste venelaste kogukond, ületades neid arvukuselt 20–25 aasta jooksul: 2015. aastaks moodustavad nad enamiku sõjaväeteenistusse võtmise ealisest elanikkonnast.¹² See on osaliselt tingitud erinevast sündimusest: kui Moskvas elaval vene rahvusest naisel on keskmiselt veidi rohkem kui üks laps — mis on kaugelt alla rahvastiku taastootmiseks vajaliku 2,2 —, siis samas elaval traditsiooniliselt islami usku rahvusgrupi naisel on keskmiselt 6–8 last. Osaliselt kajastab see moslemite sissevoolu Aserbaidžaanist, Kesk-Aasiast ja mujalt. Moskva on juba praegu suurim moslemite keskus Euroopas,¹³

¹² 18-aastased noored. *Toim.*

¹³ Suurim moslemite kogukond pealinnas on traditsiooniliselt olnud Kaasani tatarlaste Moskva kogukond. Ühes suurepärasel intervjuus küsiti selle kogukonna liidrikt, kuidas on olla Kaasani tatarlaste diasporaa juht Moskvas. Ta vastas: “Aga me ei ole ju diasporaa — me olime siin enne, kui venelased tulid. Ja me jääme siia ka pärast nende lahkumist.” Küsimus on veendumuses: kui venelastele meeldib rääkida 1000 aasta möödumisest Kiievi Venemaa pöördumisest ristiusku, siis islam jõudis osadesse praeguse Venemaa Föderatsiooni piirkondadesse 200, 300 või isegi 400 aastat varem. Seega on Venemaa moslemite hulgas levinud arvamus, et nende religioon on traditsioonilisem kui õigeusk.

oluline on, et suured moslemite kogukonnad on juba kõigis suuremates Venemaa linnades ja rajoonides. Praegu on mošeed isegi Arhangeliski rajoonis ja Sahhalini saarel!

Selline olukord on soodustanud varem eraldi elanud moslemite tunduvalt tihedamaid omavahelisi kontakte ja ka kontakte venelastega. Põhja-Kaukaasia rühmitused võistlevad nüüd tatarlaste ja baškiiride kogukondadega ülekaalu pärast paljudes Venemaa linnades — valitsev olukord on soodustanud usulise enesemääramise seotust rahvuskuuluvusega. Samal ajal on etnilised venelased vastakuti kogukonnaga, kes, olles vähemalt sama põline kogukond kui venelased, nõuab oma kultuuri-pärandile sellist tunnustust, mida immigrantide kogukonnad harva on saanud taotleda. Seetõttu, aga ka paljudel teistel põhjustel, erineb moslemite olukord Venemaal oluliselt moslemite olukorrast Lääne-Euroopa riikides.

Selle tulemusena on tänapäeval Venemaa Föderatsioonis rohkem etnilisi moslemeid rohkemates paikades kui kunagi varem. See fakt hirmutab paljusid vene rahvusest inimesi. Paljusid paneb muretsema see, et rohkem kui kunagi varem, pöördub islami usku ka etnilisi venelasi, mis on selge märk venelaste kui traditsioonilise assimileeriva rahva rolli nõrgenemisest. Uuringud kinnitavad, et enamik, kes seda teevad — ja nende koguarv ei ole ilmselt suurem kui mõned kümned tuhanded —, on naised, kes on abiellunud moslemi mehega. Võrreldes venelastega joovad moslemid ilmselt vähem ja ei kohtle oma perekondi halvasti.

Sellisel religiooni ja demograafia kombinatsioonil on üks eriti oluline tagajärg, mida vaatleme lähemalt. Küsitluste järgi ja Vene ametnike sõnade kohaselt suhtuvad nii venelased kui ka Venemaa ametnikud tunduvalt enam eelarvamusega ja on vaenulikumad traditsiooniliselt islami usku olnud rahvusgruppide suhtes kui moslemite eneste suhtes.

Samal ajal kohtuvad moslemigrupid järjest venelastega, kellel varem selline kogemus puudus. Moslemite arv Moskvas on alates 1945. aastast kasvanud 250 korda. Kes ei ole kunagi varem moslemeid kohanud, teevad seda ilmselt nüüd. Hiljuti teatati näiteks, et Boris Jeltsini poeg plaanib abielluda moslemiga. Huvitav on ka märkida, et 17% Vene aadlike nimedest olid tegelikult moslemi päritolu. Mari rahvuse kogukonna liider Moskvas on öelnud: “Muidugi elame me Moskvas, sest me teame, mida Moskva tähendab. ‘Moskva’ on mari sõna, mis tähendab ‘karu ema’.”

See on lubanud ametnikel heita kõrvale süüdistused, nagu eksisteeriks islamofobia. Ometi on nende väidetega seotud probleem olemas. Uuringud näitavad ka, et paljud venelased ajavad segi religiooni ja rahvuse, seda eriti viimastel aastatel. Vägivalla ohvriks langenud moslemid aga ilmselt ei hooli, kas neid väärkoheldakse seetõttu, et nad on moslemid, või seetõttu, et nad on traditsioonilise moslemi kogukonna liikmed.

Vene kogukonna ja riigi poolt astunud sammud

Esimesel nõukogudejärgsel kümnendil toimus üheaegselt kolm muutust, mis suurendasid moslemivastaste hoiakute levikut vene kogukonna ja võimuesindajate hulgas. Esiteks, islami tõus kohutas paljusid venelasi ja Venemaa ametnikke, kes kartsid tagasilööki,¹⁴ kuna moslemid näisid võrreldes venelastega kapitalistliku elu reeglitega palju kergemini kohanavat. Nagu paljud inimesed on märkinud, peavad venelased muutma kogu oma kultuuriväärtuste süsteemi rikkuse ja vaesuse suhtes, samas moslemid peavad meeles pidama ainult seda, et Muhamedi isa oli kaupmees. Lisaks sellele hakkasid paljud venelased islamismi seostama Tšetšeenia sõjaga — nii kohatu kui see ka algul ei tundunud — ja samuti riigisisese ja rahvusvahelise terrorismiga.

Teiseks, pärast kommunismi kokkuvarisemist muutunud elu, elukvaliteedi langus enamikul Venemaa elanikel ja kasvav lootusetusetunne sundisid paratamatult otsima kedagi, keda süüdistada. Islamismi tõus riigis, laialt levinud, kuid valed eelarvamused islamirühmituste ja organiseeritud kuritegevuse vaheliste seoste kohta, samuti täiesti vale arusaam Tšetšeenia sõja põhjustest ja olemusest sundisid paljusid venelasi valima moslemid peasiüdlaseks nende endi ebaõnnestumistes, tehes moslemitest

¹⁴ Islam oli täiesti võõras nähtus, kujutades ohtu Venemaale kui õigeuskliku riigi ja kolmanda Rooma eksistentsile. Enamiku vene kirikute tippudes on ristid, millele on lisatud üks põikharu ning allosasse poolkuu. Veel hiljuti oleks vene õigeusu kirikumehed rääkinud tõtt, mis seisnes selles, et poolkuu risti allosas on bütsantsi sümbol. Poolkuu ei olnud islami sümboliks enne, kui Bütsants aastal 1453 moslemite kätte langes. Praegu arvatakse laialdaselt, et see kujutab õigeusu kiriku võitu moslemite üle.

nende peamise vaenlase. Meeleheitel venelased võisid seda teha, teades, et võrreldes antisemitismiga kaasneks moslemite süüdistamisega väiksem risk saada avaliku hukkamõistu osaliseks. Ka moslemid tajusid seda ja paljud on otse öelnud, et nõukogudejärgsel Venemaal “oleme meie uued juudid.”

Kolmandaks, 1990. aastatel varises riigivõim pea täielikult kokku. See tähendas, et Moskval puudus kontroll ametnike tegevuse üle nii riigi eri piirkondades kui isegi sealsamas pealinnas. Ametnikud said seega tegutseda iseseisvalt ja tihti viisil, mille keskvõim oli avalikult hukka mõistnud, iseasi on, mida keskvõim nende avalduste all täpselt mõtles. See omakorda tähendas, et erinevad rühmitused, sealhulgas äärmusrühmitused, võisid tegutseda karistamatult, sest ametnikud ei suutnud ega soovinudki neile vastu astuda. Selle tulemuseks oli moslemivastaste meeleolude ja tegude kasv kogu riigis.

Need arengutendentsid ei pärvinud erilist tähelepanu ei Venemaa ega Lääne meedias enamasti seetõttu, et islamofobia kõige tõsisemad juhtumid leidsid aset väljaspool Moskvat, olles seega väljaspool mõlema vaatevälja. Veelgi hullem — paljud Venemaa väljaanded, nende hulgas “kõige liberaalsemad”, olid ise tihti islamivastased või vähemalt aktsepteerisid ideed, et etnilised moslemid on seotud kuritegude ja terrorismiga. (Kummalisel kombel see osa meediast, mis oli kõige “islamisõbralikum”, oli punapruun¹⁵ ajakirjandus, mille väljaandjad toetasid islamit oma antisemitismi tõttu. Selline käsitlusviis vaid tugevdas meedias laialt levinud seisukohti.)

Olukord on muutunud veelgi halvemaks pärast Vladimir Putini võimuletulekut aastal 1999. Ühelt poolt oli Putin avalikult vaenulik tšetšeenide ja teiste väljastpoolt tulijate suhtes, et kindlustada enda võimuletulekut. Putin ja tema toetajad olid ilmselt kortermajade õhkimise taga nii Moskvast kui mujal, kuid hiljem kasutas ta seda juhtumit uue sõja õigustamiseks Tšetšeenias. Elena Bonner iseloomustas neid sündmusi kui Venemaa versiooni Riigipäevahoone tulekahjust.¹⁶ Selle tulemusena on sealne sõda muutunud tunduvalt rassistlikumaks ja islamofobsemaks,

¹⁵ Kommunistlik-neonatsistlik ajakirjandus Venemaal. *Toim.*

¹⁶ Pärast Riigipäevahoone tulekahju (27.09.1933) tuli Adolf Hitler Saksamaal võimule. Natsid süüdistasid tulekahju korraldamises kommuniste. *Toim.*

kui oli eelmine sõda Jeltsini ajal, olles mürgitanud suure osa Venemaa ühiskonnast.

Selle näiteks on fakt, et laialdaselt toetati Kremli seisukohta, nagu sõdiksid Tšetšeenia poolel araablastest moslemid. Kui seal ehk mõned olidki, sümboliseeris seda “invasiooni” enamasti Khattab, kes oli ilmselt 19. sajandil Otomani impeeriumi põgenenud tšetšeenide järeltulija, mitte aga araablasest “fanaatik”, kelleks teda enamasti on peetud.

Teisalt on Putin astunud samme võimu taastentraliseerimiseks. See on käik, mida oleks võinud kasutada väärkohtlemise mahasurumiseks nendes piirkondades, kuid senini on sellel olnud täpselt vastupidine toime. See ei ole mitte ainult julgustanud vene rahvusest ametnikke astuma islamistidest “vaenlaste” vastu, vaid on külvanud ka äärmuslust moslemirühmituste hulgas, mida ametnikud omakorda on kasutanud oma islamivastaste tegude õigustamiseks. Putin on loonud olukorra, kus vaenlaste otsimine on laialdasem kui mis iganes inimõiguste või usu-vähemuste kaitseks suunatud tegevus.

Olukord teravnes veelgi pärast 11. septembrit. Putin oli ka esimene riigipea, kes helistas USA presidendile George W. Bushile, et väljendada oma kaastunnet. Paljud ameeriklased, nende hulgas president on avaldanud talle selle eest erakordset tunnustust, kuid enamasti on nad unustanud, et Putinil olid selleks omad põhjused. Ta nägi rahvusvahelises terrorismivastasuses katet oma tegudele Tšetšeenias, samuti kasulikku vahendit Vene riigivõimu taastamiseks, isegi kui see toimumuks seal inimõiguste hinnaga. Tagajärjed ei ole lasknud end kaua oodata.

Viimase viie aasta jooksul on moslemitevastaste venelaste protsent kiiresti tõusnud, rohkem kui kunagi varem on venelasi, kes nõuavad mittevenelaste, eriti moslemi rahvusgruppide väljasaatmist Venemaa linnadest ning Venemaa muutmist vaid venelaste riigiks. Moslemite tagakiusamine, peksmine ja isegi tapmine Venemaal on sagenenud. Ametnikud ei tee eriti midagi, et seda lõpetada, nad võtavad koguni vastu otsuseid, mis seda soodustavad. Venemaa võimuesindajad eesotsas Putiniga, olenemata nende vastupidistest väljaöeldud seisukohtadest, on pannud ise toime tegusid, mis tuleks hukka mõista, kuid seda on tehtud harva.

Sadade juhtumite hulgast, mida olen viimase viie aasta jooksul uurinud, toon välja kolm. Mitte seetõttu, et need on kõige hullemad, vaid

seetõttu, et neid on võimalik lühidalt kirjeldada. Esimene neist on kohutav Beslani pantvangidraama, mis toimus septembris 2004. Kuulates Vene ametnike juttu või jälgides Vene ajakirjandust, võiks järeldada, nagu see oleks olnud vaid islami äärmuslaste töö. Jääb mulje, et nende ohvrid olid eranditult mittemoslemid ja et võimuesindajad olid täielikult seaduste ja korra eest väljas. Kõik need kolm väidet on valed, kuigi neid on kajastanud ka Lääne meediakanalid ja lääneriikide valitsused.

Lisaks sellele, et on olemas pidevalt kasvav tõendusmaterjali hulk, mille kohaselt olid ametnikud nii otseselt kui kaudselt pantvangikriisi segatud, olid ka 70% ohvritest moslemid. See on fakt, mida Vene meedia ei vaevunud üldjuhul edastama. Tragöödia järel astusid Vene ametnikud samme, et moonutada toimunud sündmusi, aga ka selleks, et ohvrite peredel oleks raskem välja selgitada, mis juhtus nende pereliikmetega. Ka nende faktidega ei vaevunud suuremad meediakanalid end kursis hoidma.

Beslani tragöödial oli kolm murettegevat tagajärge. Esiteks kutsus Vene meedia esile selle, mida saab nimetada vaid islamivastaseks hüsteeriaks. Isa Andrei Kurajevi kirjutised olid neist vaid kõige kurikuulsamad selles kampaanias.¹⁷ Teiseks, Vene ametnikud ja tavalised Vene kodanikud tajusid, et selle tragöödia järel võivad nad moslemeid karistamatult rünnata. Paljud seda ka tegid. Kolmandaks, selle asemel et tekkinud olukorda maha rahustada, teravdas president Putin seda veelgi, kasutades tragöödiat oma poliitilise võimu tugevdamiseks, seda tihti Venemaa konstitutsiooni ning erinevate piirkondade mittevenelastest rahvusgruppide õiguste hinnaga.

Vene võimud on viimase 18 kuu jooksu¹⁸ pannud toime ilma iga-suguse seadusliku õigustusega rohkem moslemite ja nende kogukondade vastu suunatud aktsioone kui kunagi varem. Moslemeid on arreteeritud, neilt on võetud sõrmejälgi, neid on taga kiusatud, pekstud ja vahi all olnuid isegi tapetud. Ametnikud, kes ei tee vahet sufil¹⁹ ja suural,²⁰ on

¹⁷ Andrei Kurajev ütles: "Ei pruugi vastata tõele, et kõik moslemid on terroristid, aga kas te ei pidanud tunnistama, et kõik terroristid olid moslemid." Tema kuulus ütlus on, et terroristid on lugenud ikkagi koraani, aga mitte "Karupoeg Puhhi".

¹⁸ Alates 2003. aasta juulist kuni 2005. aasta jaanuarini. *Toim.*

¹⁹ Sufi vennaskonna liige. *Toim.*

²⁰ Koraani peatükk. *Toim.*

mošeesid ja medreseid²¹ lõhestanud ja koguni sulgenud. On algatatud kohtuasju, mis teevad seadused pilkealuseks.

Selle kampaania juures on eriti häiriv üks asjaolu. 2004. aasta algul keelustas Venemaa Ülemkohus 15 moslemi rühmitust nende sidemete tõttu rahvusvahelise terrorismiga. Otsus tehti salajasel istungil ja seda ei avaldatud, aga prokurörid ja kohtud kogu Venemaa Föderatsioonis on selle otsuse põhjal ilma pikemalt mõtlemata moslemeid arreteerinud ja vangistanud. Mitmed juhtumid Moskvas ja Kesk-Volga regioonis on olnud eriti ebameeldivad, kus ametnikud on varjanud tõendusmaterjali, mõjutanud tunnistajaid ja avaldanud seisukohti, mis tuli kohe vales tunnistada, kui selgus, et need olid kõigest väljamõeldised. Ühe sellise seadusevastase kohtutegevuse ohvri sõnade kohaselt on tema ainus kuritegu olla moslem Venemaal.

Vene ametnikud ja nende eeskujul ka meedia on teinud kõik, et välja vabandada neid, kes moslemeid ründavad, samal ajal leiavad nad järjest rohkem põhjust süüdistada moslemeid riigi probleemides. Näiteks 2005. aasta veebruari algul rüüstati Moskvas moslemi surnuaeda. Kui see oleks olnud mõne teise usu surnuaed, oleksid paljud nii Venemaal kui ka Läänes olnud šokeeritud. Venemaa ametnikud kiirustasid aga selgitama, et see oli vandalismiakt, mitte ksenofoobiailming, ja et noorukid tegid seda lihtsalt "igavusest". See on kahe viimase aasta jooksul viies sarnane rünnak moslemi surnuaiale Moskvas ja üks kümnetest, mis on aset leidnud sama aja jooksul kogu riigis.

Üks vähestest, kes reageeris adekvaatselt, oli Venemaa ülemrabi Berl Lazar. Ta mõistis sellise tegevuse moslemite surnuaedades avalikult hukka, sest ta annab täielikult aru, et selliste rünnakute lubamine ühe religiooni suhtes avab tee ka rünnakutele teiste suhtes. Kahjuks võtsid vaid vähesed Vene ametnikud, inimõiguste organisatsioonid ja välisriikide valitsused sama selge seisukoha.

²¹ Moslemite usuline õppeasutus. *Toim.*

Lääne ebaõnnestunud reageering

Eelnev näide juhatab sisse viimase käsitletava teema: Lääne võimurorganite ja inimõiguste organisatsioonide suutmatuse väljendada selgelt oma seisukohta moslemivastaste väärtegade ja vägivalla suhtes Venemaa Föderatsioonis. Mõnikord saab sellist suutmatust õigustada üldiste poliitiliste kaalutlustega²² ja mõnikord usaldusväärse informatsiooni puudumisega. Igal juhul tähendab Lääne suutmatus sel teemal selget seisukohta võtta, et paljud Moskvas võivad käituda moslemirühmitustega nii, nagu nad heaks arvavad.

Järgnevalt on toodud kolm näidet sellest kurvast reaalsusest. 1993. aasta oktoobris keeldus Lääs hukka mõistmast Moskva määrust, mis käskis “Kaukaasia päritolu isikul” — see mürgine termin lõhnas hilise stalinismiaja antisemitismi järele — Venemaa pealinnast lahkuda. Lääneriikide valitsused ei tahtnud teha midagi, mis õnnestaks Boris Jeltsini²³ jalgealust, aga nende tegevusetuse tulemusel on sellised määrused nüüd levinud ka teistesse linnadesse, suurendades moslemi rahvusgruppide ametlikku tagakiusamist politsei poolt ja näidates, et islamfoobia on aktsepteeritav.

Teiseks, Lääs on pea ühehäälselt aktsepteerinud Putini nägemust Tšetšeenia sõjast kui osa rahvusvahelisest terrorismivastasest võitlusest, vältides kriitikat Vene vägede poolt tehtu aadressil. Tšetšeenide iseseisvuspüüded ei alanud terrorismiga: Vene poliitika tšetšeenide suhtes on muutunud nende rahvusliku liikumise terroristlikuks. Mitte miski ei saa õigustada terrorismi, aga me ei saa mädapäisest jagu, kui ignoreerime põhjuseid, mis selle esile kutsusid. Putini Tšetšeenia-kampaania julmus on tekitanud selle, mille vastu ta väidetavalt sõdib.

Kolmandaks, Lääne suutmatus kritiseerida Putini ja tema režiimi moslemivastaseid seisukohti ja tegevust on kutsunud esile venelaste rünnakuid ka kristlaste ja juutide vastu. 2005. aasta jaanuari andmete

²² Tihtipeale arvame, et kui meil on sõjas terrorismiga liitlased, siis peame nende puhul suhtuma teisiti käitumisviisi, mille me muidu maha laidaksime.

²³ See ei muuda midagi, kui Ameerika diplomaadid kogu Euroopas räägivad, et selle üle ei tohi kurta. Kui öelda inimestele, et julmi tegusid ei tohi hukka mõista, hakkavad juhtuma veelgi julmemad asjad.

põhjal elavad praegu pea pooled kogu maailma *skinhead*'idest Venemaal. Enamik neist on antisemiidid, kuid nende arvukuse suurenemine peegeldab sealset ametlikku sallivust põliste moslemite ja immigrantide vastaste rünnakute suhtes. Seega võime oma suutmatusele neid ilminguid hukka mõista ja Venemaa valitsuse suutmatusele neid alla suruda vaadata tagasi kui millegi veel halvema tekkepõhjusele, mille tunnistajaiks me praegu oleme. Sel juhul meenub meile ehk liiga hilja Nadežda Mandelstami klassikaline tähelepanek: "Õnnelik on see riik, kus põlastusväärne vähemalt ära põlatakse." Kui me ei kaitse moslemeid Venemaa Föderatsioonis praegu, seisame me vastakuti tugevalt läänevastase Venemaa siis, kui moslemid seal enamuse saavutavad.

Mida me peaksime sellises olukorras tegema? Arvan, et on viis asja, mida me EI TOHI teha, ja viis asja, mida me PEAME tegema, kui me tahame sellist tragöödiat ära hoida.

Kõigepealt viis asja, mida me ei tohi teha

Esiteks, me ei tohi valetada. Me ei tohi usaldada Vene võime rohkem, kui nad väärt on. Me ei pea tundma kohatut muret, et me ei tohi neid solvata.

Teiseks, me peame lõpetama selle probleemi ignoreerimise. Me ei tohi kõrvalt vaadata, mõeldes, et see meid ei puuduta.

Kolmandaks, me ei tohi nõustuda sellega, et asjad justkui peavadki nii olema, justkui venelased ei suudakski demokraatia suunas liikuda.

Neljandaks, me ei tohi vabandada seda, mida ei ole võimalik vabandada. Kui midagi on valesti, on see nii hoolimata sellest, kes on ohver.

Viiendaks, me ei tohi lubada Putinil oma julmi tegusid õigustada, ajades need millegi muu süüks.

Lõpuks viis asja, mida me peame tegema

Esiteks, me peame hoolega jälgima seda, mis toimub mitte ainult Moskvast, vaid kogu Venemaa Föderatsioonis ja selle ümbruses.

Teiseks, me peame tooma need julmad teod avalikkuse ereda valguse kätte.

Kolmandaks, me peame harima nii venelasi kui ka teisi selles, miks selline käitumine ei ole aktsepteeritav.

Neljandaks, peame püüdma selgitada seda, mis seal tegelikult toimub, võimalikult laiadele rahvahulkadele. Ei ole olemas põhjust, miks kristlik ja islamimaailm ei saaks teha koostööd ja leida üksmeelt. Tegelikult on nad seda suutnud suurema osa ajast viimase 1400 aasta jooksul. Kui 2000. aastal oleks kokku loetud islamimaailma riikide elanikud, keda peeti Ameerika-vastasteks, ei oleks saadud kokku 10% kogu maailma moslemitest. Traagilisel kombel tundub, et täna see enam nii ei ole.

Viiendaks, me peame kuriteod hukka mõistma. Mõnikord on see kõik, mida me teha saame, aga siis ei saa ka väita, et me ei teinud sedagi.

Paul A. Goble,

Tartu Ülikooli Euroopa Kolledži vanemuurija-teadusanalüütik