DISSERTATIONES THEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS
**18**

DISSERTATIONES THEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS
**18**

**INGMAR KURG**

# Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis: missioloogiline ja religioonisotsioloogiline uurimus

TARTU ÜLIKOOLI
KIRJASTUS

Usuteaduskonna nõukogu otsusega 15. veebruaril 2010 on Ingmar Kure väitekiri „Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis: missioloogiline ja religioonisotsioloogiline uurimus" (The Perspectives of Ecumenical Evangelization in Europe: a Missiological and Religio-sociological Study) lubatud kaitsmisele TÜ usuteaduskonna nõukogus *doctor theologiae* kraadi saamiseks.

| | |
|---|---|
| Juhendajad: | prof **Alar Laats**, PhD (Tallinna Ülikool)<br>dots **Urmas Petti**, dr theol (Tartu Ülikool) |
| Eelretsensendid: | dots **Arne Hiob**, dr theol (EELK Usuteaduse Instituut)<br>prof **Risto Saarinen**, dr theol (Helsingi Ülikool) |
| Oponent: | prof **Risto Saarinen**, dr theol (Helsingi Ülikool) |

Kaitsmine toimub 19. aprillil 2010 kell 16.15 TÜ nõukogu saalis

ISSN 1406-2410
ISBN 978-9949-19-320-2 (trükis)
ISBN 978-9949-19-321-9 (PDF)

Autoriõigus: Ingmar Kurg, 2010

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee
Tellimus nr 109

*Minu kogudusele*

# SISUKORD

**Saatesõna** ... 9

**Kasutatud lühendid** ... 11

**Sissejuhatus** ... 15
1. Probleem ja uurimise ressursid ... 15
2. Uurimise meetodid ja uurimise seis ... 18
3. Uurimuse ülesehitus ja liigendamine ... 25
4. Mõistete selgitus ... 28

**I osa. Euroopa kui misjonimaa**

**1.1. Euroopa kontekst** ... 37
1.1.1. Sekulariseerumise tees ... 39
1.1.2. Pluraliseerumise tees ... 44
1.1.3. Individualiseerumise tees ... 47
1.1.4. Postmodernsuse tees ... 48
1.1.5. Religioossuse ja religioonide tagasituleku tees ... 50

**1.2. Modernse Euroopa religioonisotsioloogiline uurimine** ... 54
1.2.1. Religioonimõiste religioonisotsioloogias ... 55
1.2.2. Detlef Pollacki diferentseerimismeetod ... 62
1.2.3. Kas religioonil on Euroopas tulevikku? ... 66
1.2.4. Kas institutsionaalne või individuaalne religioossus? ... 70

**1.3. Kirikud globaliseeruva religioonituru tingimustes** ... 76
1.3.1. Religioonituru fenomen ... 78
1.3.2. Pakendatud sekulaarne religioossus ... 83
1.3.3. Kas kirikul on tulevikku? ... 89

**1.4. Euroopa kajastamine kiriklikes ja oikumeenilistes misjonidokumentides** ... 93
1.4.1. Lausanne'i Euroopa komitee kultuuri- ja religiooniuuringud ... 95
1.4.2. Euroopa Kirikute Konverentsi sekularisatsiooniuuringud ... 100
1.4.3. Evangelisatsioonikonverentside aasta 1999 ... 103
1.4.4. Kontekstiuuringud XXI sajandil ... 105

**II osa. Evangelisatsiooni teoloogilised aspektid**

**2.1. Evangelisatsiooniparadigma otsingud** ... 111
2.1.1. *Missio Dei* kontseptsioon ... 113
2.1.2. Holistlikkuse printsiip ... 124
2.1.3. Kontekstuaalsuse printsiip ... 132
2.1.4. Oikumeenilisuse printsiip ... 143

**2.2. Evangelisatsioon kui kommunikatsioon** ... 153
2.2.1. Religioosne kommunikatsioon ... 153
2.2.2. Evangelisatsioon religioosses kommunikatsioonis ... 157
2.2.3. Evangelisatsioon kommunikatsiooni provokaatorina ... 159
**2.3. Evangelisatsioon kui kutse pöördumisele** ... 163
2.3.1. Pöördumismotiivid misjonitekstides ... 165
2.3.2. Pöördumislugu ... 170
2.3.3. Pöördumine ja uussünd evangelisatsiooniteoloogias ... 178
**2.4. Evangelisatsioon kui transformatsioon** ... 186
2.4.1. Transformatsioon holistlikus evangelisatsioonis ... 187
2.4.2. „Ära pöördu, ela!" ... 194

**III osa. Oikumeeniline evangelisatsioon**
**3.1. Kiriklik kompetentsus evangelisatsioonis** ... 199
3.1.1. Evangelisatsioonimõiste rehabiliteerimine ... 200
3.1.2. Kiriku misjonaarsus kui *nota ecclesiae* ... 206
3.1.3. Kiriku misjonaarne dimensioon ja misjonaarne intentsioon ... 210
**3.2. Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsioon** ... 216
3.2.1. Evangelisatsiooni „väljad" ... 218
3.2.2. Evangelisatsioon oikumeenilises perspektiivis ... 222
**3.3. Nüüdisaegsed evangelisatsioonipraktikad** ... 229
3.3.1. Evangelikaalne ... 230
3.3.2. „Oikumeeniline" ... 235
3.3.3. Roomakatoliiklik ... 241
3.3.4. Karismaatiline/ortodoksne ... 249
3.3.5. *Emerging church* ... 258
**3.4. Evangelisatsioon oikumeenilises aktsioonis** ... 264
3.4.1. Lokaaloikumeeniline kooperatsioon ... 266
3.4.2. Konversiooni probleem ... 272
3.4.3. Kiriku ja parakiriku suhted evangelisatsioonis ... 277
3.4.4. Oikumeenilised projektid ... 281

**Kokkuvõte** ... 288
**Kasutatud kirjandus** ... 298
Allikad ... 298
Sekundaarkirjandus ... 305
Internetiressursid ... 333
**Summary** ... 335



# SAATESÕNA

Oikumeenia ning misjon kuuluvad kokku. Aimuse sellest tõdemusest omandas 1970. aastate noorte kristlaste põlvkond nõukogudeaegsel Eestimaal, kui kohtuti vargsi väikeste gruppidena kodudes või metsalaagrites. Need omaalgatuslikud kokkusaamised ületasid konfessionaalsed piirid ainuüksi seetõttu, et ühelgi tolle aja kirikul ei olnud võimalusi riigiorganite keelu tõttu legaliseerida kristlikku noortetööd. Noortel kristlastel oli üks peamine unistus: tutvustada Kristust oma põlvkonnale. Tolle aja noorte interkonfessionaalses läbikäimises loodi soodus pinnas Eestimaa kirikute tänasele oikumeenilisele suutlikkusele evangeeliumikuulutuse raames.

Kindel otsus misjoniteaduslikule tööle pühendumiseks küpses seoses võimalusega osaleda Eesti delegatsiooni koosseisus Lausanne'i II maailmaevangelisatsiooni konverentsil 1989. aastal Manilas Filipiinidel. „Kogu evangeeliumi viimine kogu maailmale kogu kiriku poolt" oli tookordne loosung. Nendest ideedest kantuna algas pärast Kohtla-Nõmme oikumeenilist evangelisatsioonikonverentsi 1991. aastal Eesti Evangeelse Alliansi taastamine, et ühist evangeelset kutsumust Eestimaal teoks teha. Paralleelselt alliansstööga valmis *Columbia International University* Saksamaa harus Korntalis 1999. aastal magistritöö teemal *1. Thessalonicher 2, 1–12 als Muster paulinischer Missionspraxis: Eine exegetische und missiologische Untersuchung.*

Aastal 2000 avanes võimalus astuda doktorantuuri Tartu Ülikooli usuteaduskonnas, et alustada professor Alar Laatsi juhendamisel oikumeenia ja evangelisatsiooni perspektiivide uurimist Euroopa kontekstis. Kristjan Jaagu stipendiumiprogrammi toetusel jätkusid doktoriõpingud aastail 2005–2007 Saksamaal Tübingeni Eberhard Karli Ülikooli evangeelses usuteaduskonnas emeriitprofessor Peter P. J. Beyerhausi kaasjuhendamisel. Doktoritöö vormistamise faasis võimaldas Tartu Ülikooli usuteaduskond kaasjuhendajaks doktor Urmas Petti.

Eestis kogetu võrdlemine Euroopa kultuuri- ja religioonipärandi teoloogiliste valikute rohkusega on vajalik mõistmishorisondi avardamiseks. Eelkõige on see kaasa toonud isiklikust usuvagadusest harjumuspäraseks saanud evangelikaalse maailmanägemise kõrvutamise Jumala kõikehõlmavate misjoniperspektiividega. Oikumeeniline ühtsus Kristuses on tõotatava Jumala riigi rajamine, mille raames viiakse täide maailma lepitamine ja lunastamine. Oikumeenika ja misjoniteaduse jätkuv õpetamine Eesti teoloogilistes õppeasutustes on pakkunud võimalusi neid seisukohti testida.

Tänan ja teen kõigile sügava kummarduse kaasabi eest uurimistöö alustamisele motiveerimisel ning järgnenud aastatel kannatliku nõustamise ja katkematu abiga toetamisel kuni siin esitatavatele tulemustele jõudmiseni. Eriline austus õpetajaile, tarkuses suunajaile ning tühirännakute eest hoidjaile:

professor dr **Alar Laats**, auväärne doktorpaater algusest kuni lõpuni
dotsent dr **Urmas Petti**, auväärne kaasjuhendaja Tartu Ülikoolis
emeriitprofessor dr, dr hon **Peter Paul Johannes Beyerhaus**, auväärne juhendaja Tübingeni perioodil
professor dr **Rolf Hille**, Albrecht-Bengel-Hausi direktor Tübingenis

Tänulik embus usus, lootuses ja armastuses toetajatele:

**Külvi**, ustav abikaasa ning doktoritöö küljendaja
minu lapsed perekondadega – **Anna-Maria, Kristina Teresa, Regina-Nino, Marilys-Mirjam, Ingmar-Johannes**
frantsiskaani vennaskond Weggentalis Saksamaal
pastor **Johannes Paulsen**, mentor Tastungenis Saksamaal
estofiilidest perekond **Johannes Dyck**, Oerlinghausenis Saksamaal

Kiitus käsikirja kallal tegutsenud töögrupile:

**Anneli Sihvart**, keeletoimetaja
**Mariina Viia**, tõlkija
**Eha Kõrge**, korrektor

Lugupidamine ja tänu doktorantuuri võimaldajatele, õpingute ning doktoritöö kirjastamise sponsoritele:

Tartu Ülikooli usuteaduskond
Evangelisch-Theologische Fakultät an der Eberhard Karls Universität Tübingen
Kristjan Jaagu stipendium
Arbeitsgemeinschaft für Evangelikale Theologie
Institut Diakrisis

Tallinnas, Euroopa päeval, 9. mail 2009

# KASUTATUD LÜHENDID

| | |
|---|---|
| ACK | Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. |
| AfeM | Arbeitskreis für evangelikale Missiologie. |
| AfeT | Arbeitskreis für Evangelikale Theologie. |
| BEM | The „Lima Text": Baptism, Eucharist and Ministry. 1982. Faith & Order Paper, No. 111. *Lima ühisdokument „Ristimine, armulaud ja vaimulik amet"*. |
| CA | Confessio Augustana, *Augsburgi Usutunnistus*. |
| CCEE | Concilium Conferentiarum Episcoporum Europae; Council of European Bishops' Conferences; Rat der Europäischen Bischofskonferenzen; *Euroopa Piiskopikonverentside Nõukogu*. |
| DBK | Deutsche Bischofskonferenz; *Saksamaa Piiskopikonverents*. |
| DO | Documenta oecumenica: kirik – ühiskond – misjon. 2006. Peeter Kaldur; Ingmar Kurg; Alar Laats; Tauno Teder; Veiko Vihuri, koostajad. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised, XV. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut. |
| DwÜ | Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1992. Harding Meyer; Damaskinos Papandreou; Hans Jörg Urban; Lukas Vischer, Hg. Paderborn: Bonifatius; Frankfurt a. M.: Lembeck. |
| EAÕK | Eesti Apostlik Õigeusu Kirik. |
| EBF | European Baptist Federation; *Euroopa Baptistide Föderatsioon*. |
| EEA | Eesti Evangeelne Allianss. |
| EEKBL | Eesti Evangeeliumi Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liit. |
| EELK | Eesti Evangeelne Luterlik Kirik. |
| EKD | Evangelische Kirche in Deutschland; *Saksamaa Evangeelne Kirik*. |
| EKK | Euroopa Kirikute Konverents; *Conference of European Churches* (CEC); *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK). |
| ELCOWE | European Lausanne Committee for World Evangelization. *Lausanne'i Euroopa komitee*. |
| ELThG | Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. 1992. Helmut Burkhardt; Uwe Swarat, Hg. Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus. |
| EMW | Evangelisches Missionswerk in Deutschland. |

epd Evangelischer Pressedienst. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Hg.

EZW Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

GCOWE Global Consultation on World Evangelization by the Year 2000 & Beyound.

GEKE Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (kuni 2003. aastani: Leuenberger Kirchengemeinschaft); *Community of Protestant Churches in Europa; Evangeelsete Kirikute Ühendus Euroopas*.

G2W Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West.

idea idea-Spektrum: Nachrichten und Meinungen aus der evangelischen Welt. Wetzlar: Evangelische Nachrichtenagentur.

IRM International Review of Mission. Geneva: WCC.

JSSR Journal for the Scientific Study of Religion. Indianapolis: *Society for the Scientific Study of Religion*.

KD Barth, Karl. Die kirchliche Dogmatik. Zürich: EVZ-Verlag.

KEK vt EKK.

KKK Kleiner Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. 1966. Karl Rahner; Herbert Vorgrimler, Hg. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

KMN Kirikute Maailmanõukogu, vt WCC.

KNA Katholische Nachrichten-Agentur.

LCWE Lausanne Committee for World Evangelization; *Lausanne'i Maailmaevangelisatsiooni Komitee*.

LMG Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. 1987. Karl Müller; Theo Sundermeier, Hg. Berlin: Dietrich Reimer.

LWC Lutheran World Council; *Lutherisches Weltbund; Luterlik Maailmaliit*.

MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim.

OID Oekumenischer Informationsdienst.

RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

RMN Rahvusvaheline Misjoninõukogu; *International Missionary Council*.

ZfM Zeitschrift für Mission. Frankfurt a. M.: Lembeck.

ZMR Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen. St. Ottilien: EOS.





ThBLNT Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Lothar Coenen; Erich Beyreuther; Hans Bietenhard, Hg. In 2 Bände. Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus.

ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Gerhard Kittel, Hg. Stuttgart: Kohlhammer.

TRE Theologische Realenzyklopädie. 1982. Berlin: Walter de Gruyter.

UA Usuteaduslik Ajakiri. Tartu: Akadeemilise Teoloogia Seltsi väljaanne.

UMC United Methodist Church; *Evangelisch-methodistische Kirche; Ühinenud Metodisti Kirik*.

VELKD Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands; *Saksamaa Ühinenud Evangeelne Luterlik Kirik*.

WCC World Council of Churches; *Ökumenischer Rat der Kirchen* (ÖRK).

WEA World Evangelical Alliance, aastail 1951–2001 kandis nimetust *World Evangelical Fellowship*.

ÖR Ökumenische Rundschau. Eine Vierteljahreszeitschrift. In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss. Frankfurt a. M.: Lembeck.

ÖRK vt WCC.

# SISSEJUHATUS

## 1. Probleem ja uurimise ressursid

Nüüdisaegne Euroopa kristlus, mida esindavad konfessionaalsed kirikud, aga ka religioossed-ideoloogilised suundumused, spiritualiteedid ja kindla konfessionaalsuseta usukogukonnad, on asetunud konteksti, mis erineb oluliselt temale eelmiste sajandite harjumuspärasest *corpus christianum*'i (ingl *christendom*) ehk kiriku ja ühiskonna sümbioosi situatsioonist. Vähemalt on selge, et *corpus christianum*'i paradigmale toetunud kiriku suhe ühiskonnaga ei toimi enam endisel määral. Esmapilgul ja ka sotsioloogiliste näitajate poolest tundub, et kirik kui institutsionaalse kristluse vorm on käest andmas oma positsioone. Kiriku roll ühiskonna arvamusliidrina ei ole enam iseenesestmõistetav ega ole seda ka tema kuulutus. Sellisele tulemusele jõudmiseks on olnud mitu põhjust. *Corpus christianum*'i situatsiooni lakkamise ja ühiskondliku elu diferentseerumine toimub paralleelselt ühiskonna sotsiaalsete vormide sekulariseerumisega, pluraliseerumisega, individualiseerumisega. Lisaks nimetatule on tehnika-, teaduse- ja sotsiaalvaldkondade areng põhjustanud maailma globaalset avardumist. Kuid see on rakendunud niisuguses variandis, mis ei too endaga kaasa ainuüksi läänelike väärtuste ülevõtmist teiste kultuuride poolt, vaid ka vastupidi: läänelik tehnoloogia ja meediavahendite abil teiste religioonide ja religioossete miljööde enesekehtestamist uue sektorina lääne sekulariseerunud kultuuriruumis.

Euroopa ühiskond ja Euroopa kirikud on asetatud küsimuse ette edasistest stsenaariumidest. Muidugi mõista võib küsimusi tõstatada palju laiemalt kui ühe või teise kiriku tulevik ja tema seotus ühiskonnaga, ent uurimise konkreetsuse mõttes ei ole kirikut kui kristluse vältimatut institutsionaalset vormi käesolevas uurimuses kunagi unustatud. Kiriku funktsioone on nähtud mitmes seoses ühekorraga. Esiteks võlgneb kirik Euroopale sõnumi Kristuse evangeeliumist. Teiseks, ja seda eelkõige evangelisatsiooni aktuaalsust silmas pidades, on põhjust suhtuda täie tõsidusega Euroopa väga sügavale arenenud sekulariseerumisse ehk ilmalikustumisse kõigil elualadel. Kolmandaks, tulenevalt eelmistest, võlgneb kirik vastuse ka kirikule endale selle kohta, millisena ta mõistab oma ülesannet kristluse tulevikustsenaariumide osas selle järjepidevuse kandjana. Ning neljandaks võlgneb kirik nii evangeeliumile kui Euroopa ühiskonnale oikumeenilise koostöö. Euroopa „ühise kodu" mudel ei ole võimalik ilma kirikute „ühise kogu" avastamiseta.

Nüüd, kui kristlikel kirikutel puudub väljavaade vanade aegade tagasi pööramiseks ja lootus, et olukord läheb nende jaoks iseenesest paremaks ja terendavad avarad horisondid, peab kirik end uuesti positsioneerima. Kõige suurem pööre seisab kirikutel ees ilmselt seoses vajadusega muuta oma hoiak defensiivsest ofensiivseks, sest kui seda ei tee kristlikud kirikud, siis teevad seda tema

eest teised religioossel turul osalejad, pakkudes kõike niisugust, mida religioon saab inimesele ja ühiskonnale anda. Kirikule on esitatud väljakutse võtta adekvaatne positsioon ühiskonna suhtes. Kuid kiriku tulevik ei ole kiriku käes, eelkõige kristliku usutraditsiooni edasikandmise suutlikkuses, nagu tõdes 2007. aastal Wittenbergis toimunud evangeelse kiriku tulevikukongress. Mitmesugused hädavahendina pakutavad teooriad ei too oodatavat lahendust, kuni neis puudub viitamine transformeerivale jõuallikale.

Positiivne, ofensiivne hoiak on evangelisatsioon. See tähendab kiriku kommunikeerimist ühiskonnaga ning panustamist sellele, et evangeeliumi kuulutamine vastab neile eesmärkidele, mis Jumal on evangeeliumile omistanud. Evangeelium peaks signaliseerima Euroopale seda, et nii tema ühiskond kui tema kirik on asetatud diakriitilise läbivalgustuse ette. Evangeelium kutsub esile pöördumist ja transformatsiooni. Euroopa ühiskonna suhtes tähendab evangelisatsioon konfronteerumist sekulariseerumisprotsessiga; kiriku suhtes on evangeelium meeleparandusele kutsuja, et kirik taasavastaks oma teenimise põhiülesanded.

Käesolevas uurimuses on nimetatud võimalustega arvestatud. Tõstes esile evangelisatsiooni teema, on silmas peetud misjoniteoloogia ees seisvat kahte suurt töövaldkonda: a) kui on selgunud, et kiriku positsioneerimise väljavaated Euroopa modernses ühiskonnas on ebamäärased, siis motiveerib see intensiivistama kiriku proaktiivset kommunikatsiooni ühiskonnaga – mitte ainult kiriku enese käekäigule mõeldes, vaid ikka esmalt ühiskonnale ja tema igale liikmele evangeeliumist tulenevate valikuvõimaluste pakkumiseks; b) kui peaks olema tõsi, et kirikute poolt deklareeritud oikumeeniline *common witness* näib tegelikkuses olevat ülemäära eufooriline, siis provotseerib see küsima kiriku misjonaarse kompetentsuse kohta ning enese-evangeliseerimise vajaduse järele, et tunnistus Kristuse evangeeliumist pääseks kehtivusele.

Lisaks evangeeliumist enesest tulenevale ressursile, millest ammutab jätkuvalt nii teoloogia kui ka kirik ning millele peab reageerima ka ühiskondlik arvamus, on Euroopa evangeliseerimisel oikumeenilises perspektiivis kasutada veel rida olulisi vahendeid: a) kiriklikud ressursid – olgugi et kirikut on ironiseerivalt nimetatud postkristlikuks „vähemuseks, kellel on enamuse kompleks" (Pilli 2005:10), kuid kellele saab siiski osundada kui Jumala rahva representatsioonile; b) oikumeenilised ressursid ning seda mitte ainult mingi kristliku kogusumma välja arvutamiseks, vaid eelkõige evangelistliku sünergia mõistmiseks, millele viitab Kristuse palve: „Et nad oleksid täielikult üks, et maailm tunneks ära..." (Jh 17:23); c) ühiskonnauuringute ressursid, mis näitavad kätte evangelisatsiooni kontekstualiseerimise suunad; d) evangelisatsiooni seisukohalt on just sekulariseerunud Euroopa ise uuesti kasutusele võetav ressurss, millega kokkupuutel saab selgeks, milline on evangeeliumi provokatiivne jõud, kiriku misjonaarne kompetentsus ning ühiskonna reaktsioon sellele. Ressursside kirjeldamine sellisel moel on andnud suuna uurimistöö metoodilisele kulgemisele.

Käesoleva uurimuse probleemiasetus on järgmine:





a) kuidas ja millistel tingimustel on eelnimetatud ressursid kasutatavad evangelisatsioonis Euroopa konteksti arvestades;

b) kuidas on oikumeeniline evangelisatsioon võimalik ning millised on rakendusvaldkonnad?

Situatsioon, millest uurimus lähtub, paigutub Euroopa kirikute jaoks sellisesse konteksti, mille taustaks on valgustusajale järgnenud sekulariseerumine. Sekulariseerumine kui ühiskonna praktiline võõrandumine kristliku usu vormidest ja sisust on oluline argument evangelisatsiooni jaoks ning on sellisena arvessevõetavam kui näiteks religioonide tagasituleku või uusreligioonide tekkimise argument *new age*'i kujul. Kuni ei ole selgeid tõendeid sekulariseerumise suuna pöördumisest, pole põhjust seda argumenti kõrvale heita. Sekulariseerumine on Euroopa erikulg võrreldes maailma teiste piirkondadega. Euroopa sattumises sellele teele on kirikul olnud kaasamängija roll. Euroopa rahvakirikute käekäik peegeldab küllaltki iseloomulikult Euroopa ühiskonna vaimset seisundit.

Euroopa kirikud seisavad mitme dilemma ees. On paratamatus, et ühiskonna jätkuv sekulariseerumine tõmbab rahvakirikuist ära liikmete suure kontingendi. See omakorda paneb küsima, kas a) kirikusse allesjäänud liikmed peaksid püüdma lahkujaid tagasi võita, kas b) peaks kirik hoopiski kaasa aitama ühiskonna liikmetel korraldada isiklikku ja sotsiaalset elu võimalikult täisväärtuslikult lääne tsivilisatsiooni väärtushinnangute najal või kas c) otsida evangeeliumist tulenevalt kõikehõlmavaid eesmärke niihästi kiriku kui ühiskonna jaoks? Kuidas kommunikeeruda? See pole ainuüksi küsimus inklusiivsest või eksklusiivsest keelest, vaid küsimus sellest, mis on niisuguse või teistsuguse kõnelemise intentsioon. Kuivõrd kirik peaks kuulama maailma või kuivõrd tohiks kirik pretendeerida sellele, et maailm hakkab teda kuulama? Millises miljöös valmistuvad kirikud edaspidi tegutsema – kas omaenda kiriklik-religioosses või konventsionaalses-ühiskondlikus miljöös?

Käesolevas uurimuses tuleb seesuguseid alternatiive kõrvutada, et leida tasakaalustatud strateegia evangelisatsiooni jaoks. Kui kirikud ei taha tunnistada oma väljalülitamist ühiskonnast, siis on neil võimalik vaid jätkata oma missiooni, s.t pretendeerida evangeeliumi kontekstualiseerimisele ühiskonnaga, arendada parimat oikumeenilist kompetentsust, leida ressursse teenimise ja tunnistamise ühtsuses. Kõige selle juures ei ole õnnestumise garantiiks omaenese ressurssidega arvestamine ega ühiskondliku soodumuse ärakasutamine, vaid evangeeliumis tõotatud Jumala riigi tulemine.

Põhjenduse, miks uurimus evangelisatsioonist lääneeuroopalikku konteksti arvestavalt võib olla koostatud Eestis, annab see, kui pidada silmas Eesti ühiskonna jätkuvat integratsiooni Euroopaga. On ilmne, et pärast Eesti taasiseseisvumist on temale avanenud horisondid seotud Euroopa üldiste majanduslike, poliitiliste, sotsiaalsete ja religioossete suundumustega. Selle taustal joonistub perspektiiv ka Eesti kristlikele kirikutele, kuivõrd osa eestimaalaste traditsioonist on pikal perioodil seotud lääneliku kristluse traditsioonidega. Eestit

saab kõrvutada Euroopaga mitte ainult ajalooliselt või kultuurilooliselt, vaid selleski, et nüüdne Eesti ühiskond jagab Euroopaga lisaks muule ka lääneliku sekulariseerumise vilju ning annab nende viljade küpsemisele omapoolse panuse. Eesti on Euroopa *par excellence* nii oma deklareeritud usuvõõrituses kui ka oikumeenilise situatsiooni eripäras.

## 2. Uurimise meetodid ja uurimise seis

Uurimus oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiivist Euroopas liigub interdistsiplinaarsuse suunas. Seda põhjustavad teemavaldkonna erinevad metodoloogilised lähtekohad missioloogias ja sotsiaalteaduses. Esiteks, Euroopa ühiskonna sekulariseerumise argumendi kasutuselevõtt tingib religioonisotsioloogilise lähenemise; teiseks, evangelisatsiooniga seonduv – kuivõrd taotletakse olla piibellikult asjakohane – tingib oikumeenilise teoloogia meetodi koos rõhuasetusega missioloogilise lähenemise võimalustele; lisaks sellele põhjustab interdistsiplinaarsust asjaolu, et uuritavad oikumeenilised misjonitekstid kasutavad nii religioonisotsioloogilist kui ka missioloogilist diskursust.

1) Religioonisotsioloogiline meetod evangelisatsiooni võimaluste hindamisel oleks teoloogia jaoks konverteeritav juhul, kui leitaks terminoloogiline sobivus objektide määratlemisel ja protsesside sõnastamisel. See puudutab niihästi ühiskondliku kliima kui ka kiriklike hoiakute analüüsi. Klassikalised religioonisotsioloogia meetodid modernse sekulariseeruva Euroopa jaoks olid välja töötatud Max Weberi ja Émile Durkheimi aegadel. See oli periood, mil otsiti religioosse märgisüsteemi seletamise võimalusi profaanse teadusliku keele abil. Konventsionaalne järeldus oli see, et ratsionalistliku elutunnetuse süvenedes taanduvat religioon lääne tsivilisatsioonist sootuks kui ühiskonna katalüsaatorina oma tähtsuse kaotanud jäänuk. Seevastu postmodernsuse argumendi ilmumisega religioonisotsioloogiasse 1960. aastatel on end kehtestanud „religioossuse jäävuse" tees, tänu Bergeri ja Luckmanni ühisuurimusele *The social construction of reality* (1967; vt Berger/Luckmann 1969). Kuigi esmapilgul on tegemist vastandlike hinnangutega religioossuse väljendumise ja lokaliseerumise kohta, ühendab Weberit, Durkheimi, Luckmanni, Bergerit ning ka Niklas Luhmanni küllaltki sarnane metodoloogiline lähenemine religioonimõistele: nad on lähtunud lääne ühiskonna uurimisel funktsionaalsest religioonimõistest. Religioon täitvat mingit kindlat ülesannet kas ühiskonna sidustamise või individuaalse enesemäärat-lemise jaoks, kas immanentse või transtsendentse tähendusvälja kodeerimisel indiviidi jaoks (*à la* Luhmann). Luhmanni funktsionaalne religioonimõiste on aga sedavõrd kaugele arendatud, et ta julgeb arvata, nagu puuduksid religioonil viimselt selles tema funktsioonis alternatiivid ja asendusvõimalused (*Funktion der Religion*, 1977).

Kuid ühiskonna religioosne miljöö muutub pidevalt. Nüüdisajal, mil lisaks





sekulariseerumisele „rikastavad" Euroopa kultuuri uususundid ning koos migratsiooniga lähenevad Euroopa suunas teised maailmareligioonid – samuti Kolmanda Maailma „noorte kirikute" usuliselt aktiivsed rühmad –, on religioonisotsioloogide ja -teoloogide diskussiooniväljas ühekorraga väga palju teemasid. Paraku, kui nii kirevas uurimissuundade spektris tegutsedes soovitakse säilitada oma liini, jäävad tuletised sageli sõltuvaks teoreetilistest eelhoiakutest ja ei ole alati kaetud empiiriliste näitajatega.

Empiiriliste uurimismeetoditega tegelenud katoliiklik religioonisotsioloog Franz-Xaver Kaufmann ning luterlik religioonisotsioloog Detlef Pollack tahavad teada, kuidas Euroopa sekulariseeruv ühiskond ning ajaloolise kogemusega kristlikud kirikud toimivad edaspidi teineteise suhtes, kui võtta arvesse nüüdisaegseid sotsiaalseid ja religioosseid muutusi. Kaufmann on jõudnud teoses *Wie überlebt das Christentum?* (2000) tulemuseni, et religioon Euroopas enam „ei funktsioneeri". Kaufmanni arvates ei ole põhjus ainult selles, et kirik ei suuda enam pakkuda kristliku usu jaoks vastavat traditsioonivormi, vaid – vastupidi Luckmann-Bergeri lootustele avastada religioossust inimese individuaalsuses – ka ühiskond ei suuda enam säilitada seda sotsiaalset sidusust, mida indiviid vajaks ükskõik millise püsisuhte arendamiseks, hoidmiseks ja tradeerimiseks. Kuid kiriku roll Euroopa jaoks nüüdisaegses situatsioonis ei muutu; kirik peab evangeeliumi väega hakkama taaslooma ühiskonda selle elementaarses sotsiaalses kandvuses, ükskõik kui utoopiline see üritus hetkel ka tundub. Pollacki pikema perioodi uurimuste kokkuvõte teosega *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (2003) annab alust arvata, et Euroopa ühiskonna religioossus on ikka veel seotud institutsionaalse kiriklikkusega ning kus see seos katkeb, seal hääbub ka individuaalne religioossus.

Käesoleva töö seisukohalt on huvipakkuv, kuidas tuua religioonisotsioloogilised argumendid kokkupuutesse aktuaalse religioosse situatsiooniga, nii et suudetaks rääkida mitte ainuüksi religioossuse funktsionaalsest küljest selle spetsiifilistes sotsiaalvormides, vaid ka substantsiaalselt – indiviidi ontoloogilisest suhtest transtsendentsiga. Transtsendentsuse kategooria kasutamise vajalikkust religioossuse kirjeldamisel üldiselt ei vaidlustata. Kuid transtsendents ei ole plastiliinist tööhüpotees, mis igale poole külge kleepub ja vastavalt uurija soovile mõttevorme võtab. Selle asemel et jätkata sekulariseerunud inimeses tema jaoks kaduma läinud religioossuse otsimist, on käesolev uurimus otsimas sekulariseerunud inimest, et märgistada tema võimalikke kokkupuutepunkte kristliku sõnumi transformeeriva mõjuga. Tulemused ei pruugi seejuures olla ettearvatavalt positiivsed. Siit kaugemale vaatama siiski ei ulatuta. XXI sajandisse astuva euroopaliku ühiskonna kohta võivad küll sobida varieeruvad oletused, nagu: „sekulariseerumine taandab religioossuse lõplikult", „kristlik-monoteistlik maailmapilt vahetub holistlik-monistlikuga", „maailmareligioonide enesekehtestamisel Euroopas leiab taas oma koha ka kristlik paradigma" või mis tahes *anything goes* postmodernses variandis. Kuid kindlaid tõendeid ühegi nendest variantidest realiseerumise kohta ei ole ning seetõttu seistakse mitme vali-

kuvõimaluse ees. Avatud horisondil terendavad uued arengustsenaariumid.

Ka kirikud sotsiaalse konteksti kandjatena tegutsevad sotsioloogiliselt hoomataval väljal. Kuid tuleb väga tõsiselt arvestada sellega, et kiriklikul toimimisel ühiskonna suhtes, olgu evangelisatsioonis või sotsiaalses sfääris, kannab kirik edasi temasse kätketud „geneetilist koodi", Jumalast sündinu ja Jumala riigi avangardi tunnust. Tänane demokraatlik ühiskond võib arvata, et kirik on tema päralt ja peaks toimima tema reeglite järgi, ning tänane etableeritud kirik võib ikka veel *corpus christianum*'i mõttemallide järgi oletada vastupidi, et kogu rahvas on tema eestkoste all. Ometi on kirik Kristuse päralt ning pädevad religioonisotsioloogilised meetodid ei tohiks olla kiriku sellise põhimõttelise sõltuvuse suhtes pimedad. Üks vastav tähelepanek pärineb apostliteaegsest kirikust. Apostlitel ei olnud neid teaduslikult väljatöötatud misjoniprogramme, millega on varustatud nüüdisaja kirikud – sotsiaalprogrammid, loodushoiuprogrammid või diskrimineeritud ühiskonnagruppide vabastusaktsioonid. Nad vabastasid end Kristuse, oma Issanda ja Päästja jaoks kuni surmaähvarduseni. Nad ei läinud otsima maailma, vaid Jumala riiki. Aga Jumalat otsides leidsid nad maailma, kirikut rajades rajasid nad tsivilisatsiooni. Siit võiks midagi õppida: kes läheb maailma õnne otsima, see leiabki maailma, kes läheb otsima Jumala tahet, leiab Jumala ja maailma. Nõnda ennustas ka Jeesus: „Otsige esmalt Jumala riiki ja tema õigsust, siis seda kõike antakse teile pealegi" (Mt 6:33).

Käesoleva uurimistöö raames on olnud tänuväärne võimalus õppida aastatel 2006–2007 välislähetuses Tübingeni Eberhard Karli Ülikoolis Saksamaal, et jälgida käimasolevaid misjoniteoloogilisi ja oikumeenilisi protsesse akadeemilises ruumis. Selles Euroopa südames ja teoloogia lähiajaloo turbulentseimas keskkonnas asuvas paigas on katoliikliku ja protestantliku elulaadi kokkupuude jätkuvalt igapäevane, kuid sellele vaatamata või ehk just seetõttu on sealgi näha areneva sekulariseerumise, pluraliseerumise ning individualiseerumise tundemärke. Tänased Tübingeni *grand old men* on Hans Küng, Jürgen Moltmann, Peter Beyerhaus ja Eberhard Jüngel. Nende teoloogide vaateid lahutab üksteisest terve ookean, kuid nende panus ühtekokku religiooniteoloogiasse loob väga laia ulatusega mõtteruumi. Selles ruumis liigub suur osa nüüdisaegsest teoloogiast. Õigus on missioloogil ja oikumeenikul Lesslie Newbiginil teoses *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (1985; vt Newbigin 1989), kui ta kinnitab, et teoloogia ja filosoofia, usk ja mõistus, kirik ja ühiskond, tõde ja väärtused Euroopas peavad vastuolud ära lahendama omaenda kodus, sest vaid nemad ise teavad oma nõrku ja tugevaid külgi kõige paremini. Järelemõtlemist on tõepoolest vaja.

Aastatel 1987–1991 võttiski Euroopa Kirikute Konverents ette rea uuringuid Euroopa sekulariseerumise kohta, et selle põhjal tuletada strateegiaid kirikliku misjoni jaoks. Paralleelselt Euroopa uuringutega on EKD perioodil 1974–2003 läbi viinud sotsioloogilisi uuringuid Saksamaa evangeelse kiriku liikmelisuse kohta; kinnitust leidis Põhja-Euroopa laiapõhjaline ning evangeelset rahvakirikut sügavalt riivav sekulariseerumine. Teedrajav on olnud Münsteri katoliikliku missioloogi Arnd Bünkeri uurimus *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland* (2004), milles otsitakse kandvat religioonisotsioloogilist meetodit Euroopa reevangeliseerimise jaoks. Et Bünker jääb kordama Luckmanni-Bergeri fenomenoloogilisele sotsioloogiale (*Wissenssoziologie*) tuginevat lausreligioossuse kontseptsiooni, on tema valik. Bünkeri uurimuse olulisus on selles, et ta näitab, kuidas evangelisatsioon on a) kogu kiriku ülesanne – mitte ainult kiriku üks tegevusharu, vaid kirikuks olemise viis; ning b) on oikumeeniline ülesanne.





2) Missioloogiline lähenemine evangelisatsioonile oikumeenilises perspektiivis on otseselt sõltuv teoloogilistest ja filosoofilistest eeldustest. Kuivõrd avaralt või diferentseeritult defineeritakse misjoni mõiste, sedavõrd võtab ka evangelisatsiooni mõiste endale kuju. Metodoloogiliselt lähtutakse *missio Dei* kontseptsioonist. Uued, radikaalsed ja alternatiivsed arengusuunad hakkasid välja kujunema lääneliku kristluse XX sajandiks küpsenud misjonikriisis ning jõudsid 1960. aastatel terava polariseerumiseni evangelikaalide ja nn oikumeenikute vahel. Selle perioodi tuntuimad ja teedrajavad evangelisatsiooniuurijad on olnud järgmised:

- evangelikaalide poolelt: Hendrik Kraemer peateosega *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt* (1940); Georg F. Vicedom kaksikteosega *Missio Dei* (1958) ja *Actio Dei* (1975; vt Vicedom 2002); John R. W. Stott programmteosega *Christian Mission in the Modern World* (1975; vt Stott 2002);
- oikumeenikute poolelt: Hans Jochen Margull teosega *Theologie der missionarischen Verkündigung: Evangelisation als ökumenisches Problem* (1959); Johannes C. Hoekendijk testamendiga *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft* (1964); Walter J. Hollenweger kirjutisega *Evangelisation gestern und heute* (1973).

Kui pärast Rahvusvahelise Misjoninõukogu maailmamisjoni konverentsi Willingenis Saksamaal 1952. aastal sai erakordselt populaarseks *missio Dei* kontseptsioon, siis sellest ammutasid evangelikaalid ideid evangelisatsiooni põhjendamiseks õndsusloolise teoloogia raames. Kirikute Maailmanõukogu juures tegutsevad oikumeenikud seevastu kasutasid *missio Dei* kontseptsiooni uue evangelisatsioonimõiste edendamiseks: evangelisatsioon ei peaks olema seotud individuaalse õndsuskäsitlusega ega traditsioonilise ekklesioloogiaga, vaid seda tuleks laiendada ning rakendada ühiskondlike küsimuste temaatikaga tegelemiseks. Margulli, Hollenwegeri, Hoekendijki jt juhitud uurimus „Kirik teiste jaoks" ja „Kirik maailma jaoks", mis esitati Kirikute Maailmanõukogu assambleel Uppsalas 1968. aastal, peab evangelisatsiooni all silmas kiriku struktuurimuutust seniselt enesekesksuselt maailmakesksusele. See oleks pidanud kaasa tooma kiriku edasise humaniseerimise ja sekulariseerimise. Need projektid aga provotseerisid evangelikaalsete ridade koondumise Lausanne'i Maailmaevangelisatsiooni konverentsi ümber 1974. aastal. Kirikute Maailmanõukogu konver-

gentsidokument *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* aastal 1982 oli esimene enam-vähem õnnestunud lepituskatse misjoni ja evangelisatsiooni teoloogilise tasakaalu saavutamisel.

Periood pärast 1982. aastat on olnud viljakas neile uurijatele, kes on teinud tööd misjoniteoloogilise vastasseisu selgitamisel ja/või parandamisel. Silmapaistvaimad nende hulgast on olnud Peter P. J. Beyerhaus ja David J. Bosch. Beyerhausi aktiivne kirjastustegevus ning peateos *Theologie der christlichen Mission* (1996) jätkab võitlust õndsusloolise evangelisatsioonimõiste nimel; Boschi *opus magnum – Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991) seevastu püüdis paradigmavahetuste teooria abil lahendada teravusi ning otsis mõistmist kõikvõimalike misjoniteoloogiliste alternatiivide vahel. Nende suurmeeste töödega on lõpuni ammendatud võimalused, et midagi uut lisada „vertikaalse" või „horisontaalse" misjonimõiste kaitseks või nende vastandamiseks. Paralleelselt *missio Dei* kontseptsiooni levimisega on korduvalt tehtud ettepanekuid ühendada misjoniteoloogias neid kahte dimensiooni – vertikaalset ja horisontaalset – ent pole suudetud. Alles 1990. aastatel saigi valitsevaks misjoni „holistlik" ehk kõikehõlmavuse printsiip, mille tunnistasid omaks nii evangelikaalsed kui oikumeenilised ringkonnad. Selles vaimus kirjutatud evangelisatsiooniteoloogiad on tugeva oikumeenilise suunitlusega, nagu Walter Klaiberi *Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation* (1990). 1960. aastate võitlevate positsioonide hilisem konsolideerumine seoses holistlikkuse printsiibi rakendamisega võib olla tõepoolest asetleidnud fakt, kuigi kõik teoloogid ei ole selles veel lõplikult veendunud.

Ajal, mil kiriklikud ja kirikutevahelised misjonidokumendid töötavad ikka ja jälle läbi holistlikku misjoniprintsiipi, pakuvad teoloogid juba uusi ideid. Need otsingud lähtuvad peamiselt kontekstuaalse teoloogia esindajatelt. Kui Theo Sundermeier alustas „interkultuurilise hermeneutika" väljatöötamist, siis sellist lähenemist kontekstuaalses teoloogias võib kvalifitseerida kõige uuema aja misjoniteoloogia rajamisena (*Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, 1986). See õpetab „võõraga" kooseksisteerimise tehnikat religioosselt ja kultuuriliselt pluralistlikus keskkonnas. Sundermeieri mõju evangelisatsiooniteoloogiale kasvab pidevalt. Kirikute Maailmanõukogu misjonidokument *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* aastast 2000 on kantud sellest vaimust; Sundermeieri koolkonna uurimissuunda esindab Henning Wrogemanni dissertatsioon *Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart* (1997).

Euroopa evangeliseerimise uuringud on tõsisemalt ette võetud alles 1990. aastatel. Selleks on olnud soodustavaid ja takistavaid tegureid. Takistavaks teguriks on ilmselt osutunud misjoniteoloogide tähelepanu pikaldane pöördumine nn klassikalistelt misjonimaadelt Euroopa suunas. Ka oikumeeniline liikumine jäi XX sajandi teisel poolel tegelema pigem maailma globaalsete poliitiliste ja sotsiaalsete probleemidega. Euroopa kirikute oikumeenilise misjonitegevuse kava oli suunatud väljapoole Euroopat või siis vähemalt väljapoole kohaliku koguduse sotsiaalset miljööd. Hädavajalikkust Euroopa evangeliseerimiseks märkasid pigem väljaspool Euroopat tegutsevad misjonistruktuurid – nähtus, mida on uurinud William Wagner teoses *North American protestant missionaries in Western Europe* (1993) –, kuid mitte ainult. Kõige otsesem märguanne Euroopa jaoks on tulnud Vatikani II kirikukogule järgnenud reaktsioonidest sekulariseerumise suhtes ning on kokku võetud reevangeliseerimise mõiste alla. Kui misjonientsüklika *Evangelii Nuntiandi* aastast 1975 käsitles „evangeliseerimist" üldises tähenduses katoliku kiriku jaoks, siis reevangeliseerimine sai paavst Johannes Paulus II pontifikaadi ajal Euroopa vaimuelu uuendamise programmi eriterminiks. Paavst mõistab reevangeliseerimise all nende maailmajagude teistkordset misjoneerimist, mis on kristlusest võõrandunud, ning see puudutab eelkõige Euroopat. Spetsiaalne arutelu võeti ette Euroopa Piiskopikonverentside Nõukogu poolt teemal *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas* (CCEE 1991).

„Kuumad" aastad Euroopa evangelisatsiooni teemal olid 1999/2000. Neil aegadel viidi läbi rida temaatilisi konverentse ja kiriklikke greemiume, millest leidis laiema vastukaja EKD sinod Leipzigis teemal *Mission*. Selle evangeelse kiriku tippsündmuse järel tekkis väga suur tõenäosus, et kohtumise kirjalikud materjalid jõuavad teoloogide arvutitest ja kirikubürokraatide kabinettidest ka kogudusepastori töölauale. Avaldatigi sinodi otsuste põhjal koostatud käsiraamat *Das Evangelium unter die Leute bringen* (EKD 2001). 1999. aasta kevadel sai valmis ka reformeeritud kiriku Arnoldshain-konverentsi vootum *Evangelisation und Mission* (Arnoldshain 1999), mis hindab kiriku evangelisatsioonisituatsiooni laial skaalal kõrgkiriklikest kogemustest kuni evangelikaalsete ja pietistlike ning karismaatiliste praktikateni. Samal ajal alustas *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* töörühm evangelisatsiooni oikumeenilist diskussiooni, mis jätkus veel aastail 2001 ja 2002 teemal *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene* (ACK 1999). Järgnes evangelisatsiooni diskussioon Saksa katoliikliku piiskopikonverentsi poolt aastal 2000 ja see võeti kokku dokumendiga *Zeit zur Aussaat: Missionarisch Kirche sein* (DBK 2000). See katoliiklikule vaimulikkonnale suunatud tsentraalse tähendusega misjonidokument on sisulises seoses kõigi nende ideedega, mis olid samal perioodil üles kerkinud luterlikes ja oikumeenilistes ringkondades.

Friedemann Walldorfi dissertatsioon *Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext* (2002) läheneb teemale empiiriliselt ja kriitiliselt ning uurib Euroopa evangelisatsiooni kolme peamist kontseptsiooni: katoliiklikku, oikumeenilist ja evangelikaalset; paraku tegeleb Walldorf vaid nende misjonidokumentidega, mis on loodud aastatel 1979–1992. Kolme kontseptsiooni erinevused on vaadeldaval perioodil nii teoreetilistelt lähtekohtadelt kui ka ühiskondlikult haardeulatuselt ilmsed ja põhimõttelist laadi. Walldorfi põhiprobleemiks jääb küsimus, kuidas peaks käituma Euroopa kristlik kogukond sekulariseerunud Euroopa suhtes. Ta räägib kahest imperatiivist: a) vajadusest jääda ustavaks piibellikult määratletud kristoloogiale ja b) vajadusest teha

kõik, mis on võimalik kristlikule kogukonnale, et kristoloogiliselt määratletud kuulutus saaks kontekstualiseeritud ühiskonna jaoks. Walldorfi uurimus on väärtuslik lisaks materjalide süstemaatilisele analüüsile veel sellegi poolest, et ta näeb kristlikku kogukonda Euroopa ühiskonna ühe osana ja kujundus-elemendina.

3) Oikumeeniline argument evangelisatsioonis sisaldub kardinal Walter Kasperi sõnades: „Kristlik usk püsib või langeb sellega, et ta on universaalselt kommunikeeritav. Kristlane ei ole oma usu pärast ainult iseenda ees vastutav, vaid vastutav kõikide inimeste ees oma lootusest tunnistust andes (1Pt 3:15)" (Kasper 1982:98). Evangeeliumi kuulutamisel ei ole ometi tegemist isiklikule või kirikuloolisele kogemusele rajatud proklamatsiooniga – sest „me ei kuuluta ju iseendid" (2Kr 4:5). Evangelisatsioon saab toimuda ainult oikumeenilises perspektiivis või pole see kristliku kiriku evangelisatsioon. Evangelisatsiooni oikumeenilisuse tingib evangeeliumi universaalne ulatus ja haare; see nõuab kirikutelt vastastikust koostööd misjonis ja evangelisatsioonis. Euroopa sekulariseerumise kontekstis tugevdab evangelisatsiooni oikumeenilisust asjaolu, et nüüdisaja konfessioonitu inimene ei huvitu kristliku usu konfessionaalsetest erisustest ega vajagi neid. Veel enne kui pakutakse välja usuliste väljenduste konkretiseerimist konfessionaalses seotuses, vajab ta teadmist evangeeliumi kõikehõlmavast tähendusest avaliku tõe kategooriates.

Oikumeenilise hoiaku rõhutamine ei tohi aga kahjustada evangeeliumi tõepära. Evangeeliumi usutavuse garantiiks ei saa olla teoloog, üksikkristlane ega ka mitte kirik. Niihästi oikumeenia kui ka evangelisatsioon leiavad lähteprintsiibid ja legitiimsuse pühakirjast. Pühakirjapärane evangelisatsioon on Jumala Poja inkarnatsioonis ilmutatud Jumala tegude kuulutamine. Jätkuv Kristuse kuulutamine loob sillad pühakirja ja nüüdisaja vahele. See põhimõte ei taandu ka teadmises, et evangeeliumi esinemisvormid saavadki eksisteerida vaid konkreetses kultuurilises kontekstis (Wrogemann 2006:241) ning et evangelisatsiooni situatsiooni paradigmad on muutlikud. Pühakirjapärasusele viitamine juhib teksti tõlgendamise probleemi juurde. On oht lugeda pühakirja sisse omi vaateid. Et meelevaldsusi vältida, on otsitud võimalusi nn evangelistliku hermeneutika rakendamiseks. Evangelistlikult suunatud hermeneutika võtab reaalsena kahte evangeeliumi kuulutuse situatsiooni: Uue Testamendi aegset ja nüüdisaegset. Nii üks kui teine on evangeeliumi vastuvõtja jaoks ainsad olemasolevad kontekstid, millel on kontseptuaalne kuju. Need kontekstid on evangelisatsiooni ajalised horisondid, kuid mitte ainult: hermeneutiliseks ülesandeks on niihästi pühakirja evangeelse kutse võimalikult arusaadav selgitamine nüüdisaja kuulajale kui ka evangeeliumi olemusliku soterioloogilise seotuse edastamine mingis teises ajas viibivale vastuvõtjale. Selleks evangeeliumi olemuslikuks seotuseks on Jumala ligiolu kontekstualiseerimine, s.t Jumalaga lepitust kuulutava evangeeliumi tõlgendamine nüüdisaja inimese keelde ja mõtlemisse sellise intentsiooniga, et see sõnum oleks niihästi mõistetav kui ka vastuvõetav.

Oikumeenilise evangelisatsiooni võimaluste religioonisotsioloogiline ja misioloogiline uurimine toob kaasa erinevate teemavaldkondade avanemise. Need teemad on seotud niihästi sotsiaalsete kontekstide, religioonimõiste ja religioonide turu tingimuste vaagimisega kui ka evangelisatsiooni kommunikatsiooniga, usulise pöördumisega ja sotsio-religioosse transformatsiooniga. Praktilises kiriklikus suhtlemises tekitab jätkuvalt küsitavusi evangelisatsioonimõiste ning kiriku misjonaarsuse määramine; sellest omakorda tulenevad väga erinevad väljundid evangelisatsiooniks. Tõdemus, et Euroopat kirjeldavad misjonidokumendid kasutavad rohkelt oikumeenilist terminoloogiat, ei tähenda veel seda, et kirikute aktuaalne koostöö evangelisatsioonis juba toimuks.

Praktilisest seisukohast tuleb mainida, et nii sellesarnaste kiriklike kui ka oikumeeniliste dokumentide uurimine on mõnes mõttes tänamatu töö. Peab omama teatavat vilumust, et leida üles see, mida tegelikult tahetakse või saadakse öelda. Pole ju saladus, kuidas konverentsidokumendid tekivad: esmalt langetatakse kirikumeeste poolt otsus hakata selgitama kuhjunud teoloogilisi eriarvamusi, seejärel esitab keegi põhiteksti ning siis hakkavad komisjonid tööle – ja iga koolkond, kes pääseb ligi teksti toimetamisele, nõuab oma seisukohtade arvessevõtmist. Lõpuks jõutakse kas kompromissile või antakse igaühele võimalus enda eest rääkida, ilma et vastuolulisi väiteid kooskõlastataks. Lõplikult valminud kujul on ühtemoodi „sebrad" nii Lima dokument *Ristimine, armulaud ja vaimulik amet* kui ka Vatikani misjonidokumendid. Saavutatud tulemuse analüüsimist raskendab asjaolu, et lõppversioonis jäädvustatud seisukohtadel pole enam näidatud allikaid ega autoreid. Oikumeeniliste tekstide puhul lisandub veel üks probleem: nimelt ei ole oikumeeniliselt koostatud dokumendid kirikutele otseselt siduvad vaatamata sellele, et on kirikute esindajate poolt korrektselt alla kirjutatud. Juhtub, et kirikud mõne aja möödudes mõnest varasemast seisukohast distantseeruvad. Kuid kiriklikest ja oikumeenilistest dokumentidest ja nende uurimisest on siiski kasu nii palju, et saab märgistada mingil ajahetkel domineerivat teoloogilist peasuunda ning hinnata situatsiooni kontekstuaalsust. Sellest võimalusest on käesolevas uurimuses lähtutudki.

## 3. Uurimuse ülesehitus ja liigendamine

Iga kontekstuaalne uurimus on paratamatult temporaalne; selle kehtivusaeg lõpeb konteksti muutudes või tõlgendusparadigmade vahetudes. Euroopa religioosse situatsiooni uurimise kontekstiteadlikkus seisneb selles, et traditsiooniline Euroopa kui kristlikult määratletud ühiskond ning modernne Euroopa kui sekulariseerunud ja usuvõõristav ühiskond on iseeneses vastuoluline nähtus. Evangelisatsioonitemaatika jaoks on pidevalt muutuv ühiskond seda enam evangelisatsioonikiips ning annab õigustuse Euroopa käsitlemisele misjonimaana kristliku kuulutuse seisukohast.

Käesolev uurimus kannab eesmärki kirjeldada oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiivi ja ressursse Euroopa kontekstis. Sellest eesmärgist tulenevalt

on dispositsioon liigendatud kolmeks suureks peatükiks, mis tegelevad kolme teemavaldkonnaga: a) Euroopa konteksti kirjeldamine, b) evangelisatsiooni teoloogiliste aspektide uurimine ning c) oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiivi esitamine ja praktiliste võimaluste hindamine.

**Esimene peatükk** käsitleb Euroopat „misjonimaana". Euroopa tituleerimine sellise eelhoiakuga tugineb oikumeeniliste ja kiriklike misjonitekstide terminoloogiale. Nüüdisajal, mil maailm on muutunud globaalseks info- ja eluruumiks, seadistab ka kristlik misjon oma sihtgrupid ümber selliselt, et ükski maailma piirkond ei saa jääda sellest väljapoole. Nõnda ei saa väljapoole jääda ka Euroopa. Euroopa eripära on „misjonimaa" aspektist vaadates märgistatav mitte enam iseloomulikuna *corpus christianum*'ile, vaid toimunud muutuste tõttu pigem postkristliku ja sekulariseerununa. Euroopa kontekstide kirjeldamist võetaksegi ette nüüdisaegses religioonisotsioloogias levinud teeside kaupa: sekulariseerumise, pluraliseerumise, individualiseerumise, postmodernsuse ning religioonide tagasituleku teesides. Euroopa evangelisatsiooni situatsiooni määramisel on abiks kiriklike ja oikumeeniliste misjonidokumentide uurimine, eelkõige Euroopa Kirikute konverentsi ning Lausanne'i Euroopa komitee uuringutesse süvenemine. Aastatuhande vahetusel toimunud arutelude kokkuvõtted ning ka uue sajandi esimese dekaadi misjonidokumendid lisavad olulist informatsiooni.

Modernse Euroopa religioonisotsioloogiline uurimine on võetud ette eesmärgil teha religioonisotsioloogiline meetod kättesaadavaks missioloogilisele diskursusele. Selleks on kõrvutatud erinevaid koolkondi niisugusel moel, mis võimaldab lisaks funktsionaalse religioonimõiste teooriatele võtta arvesse ka religioonimõiste substantsiaalseid võimalusi. Nõnda avaneb käesoleva uuringu jaoks taust, millel saab mõõdistada religioossust selle dünaamilisuses – niihästi individuaalset kui ka institutsionaalset religioossust nende eripärades. Detlef Pollacki diferentseerimismeetodiga loodud religioossete „väljade" skeem on saanud meetodiliseks eeskujuks, kuidas korraldada evangelisatsiooniga seonduvat uurimist.

Kiriklik aspekt Euroopa kontekstis tuleb vaatluse alla seoses religiooniturugа. Religiooniturugа tekkimine ning jätkuv intensiivistumine on saanud võimalikuks tänu Euroopa ühiskondliku elu pluraliseerumisele. Selgitamisele tuleb, millistel põhimõtetel toimivad sellel turul mitte ainult kirikud, vaid ka teised pakkujad – kuna teiste religioossete osalejate kõrval tegutsevad turul puhtärilistel eesmärkidel ka sekulaarse religioossuse pakendajad.

Esimese peatüki uurimistulemused loovad tausta kirikuloolistele vaatlustele kolmandas peatükis seoses evangelisatsiooni oikumeenilise perspektiiviga. Religioonisotsioloogilist abimeetodit rakendab ka evangelisatsiooniteoloogiline uurimine, eriti evangelisatsiooni kommunikatsiooniteoreetilises punktis, aga ka pöördumislugude teema analüüsimisel.

**Teine peatükk** on pühendatud evangelisatsiooni teoloogiliste aspektide selgitamisele. Ülevaade evangelisatsiooniparadigma otsingutest algab ülevaatega *missio Dei* kontseptsiooni kujunemisest. Esile on toodud kaks peamist tõlgendusalternatiivi, nii nagu neid on välja pakkunud ühelt poolt õndsusloolise teoloogia koolkonna traditsiooni esindajad ning teiselt poolt KMN uuringute baasil arendatud humaniseerimise-sekulariseerimise programmide esindajad.





Paradigmaatiliste tunnustega on ka järgmised evangelisatsiooniprintsiibid: holistlik, kontekstuaalne ja oikumeeniline. Kõige pikem ja dramaatilisem kujunemislugu on holistlikkuse printsiibil; alapunktis kirjeldatakse selle printsiibi stabiliseerumist misjoniteoloogias ning konvergentsivõimet erinevate misjoniteoloogiliste koolkondade lähendamisel, eelkõige nn vertikalistide ja horisontalistide juhtumil. Kontekstuaalsuse printsiibi juures selgitatakse kontekstualiseerimise eri tasandeid misjoniteoloogias: a) evangeeliumi kontekstualiseerimine inkulturatsiooni klassikalises tähenduses; b) kontekstide interpreteerimine evangeeliumi illustratsioonide kaudu; c) evangeeliumi ja konteksti interkulturatsioon. Interkulturatsiooni ideede esitamine Theo Sundermeieri „võõra" missioloogias osutub oluliseks võrdlusvõimaluseks edasise uurimuse jaoks. Oikumeenilisuse printsiibi puhul selgitatakse kiriklike ja oikumeeniliste dokumentide valmisolekut oikumeenilise misjoni ja evangelisatsiooni toimumiseks. *Missio Dei* kontseptsioonist tulenevalt on evangeeliumi kuulutamine seda sisulisem, mida paremini kirikud oskavad misjonitööd koordineerida, ühtlustada ning oikumeeniliselt tugevdada.

Teemad „Evangelisatsioon kui kommunikatsioon", „Evangelisatsioon kui kutse pöördumisele" ja „Evangelisatsioon kui transformatsioon" lähtuvad konkreetsetest evangelisatsioonisituatsioonidest. Evangelisatsiooni kommunikatiivset aspekti selgitatakse avaliku kuulutamise klassikalises kontekstis ja näite varal. Evangeeliumi kuulutuse situatsioonis toimub kommunikeerimine samadel tingimustel nagu iga sotsiaalne akt, ent selle intentsiooniks on kutse pöördumisele. Kommunikatsioonisündmuses edastatav kutse pöördumisele kuulub tervikliku evangelisatsiooni juurde ja leiab tõendamist olulisemate oikumeeniliste misjonidokumentide põhjal. Selgitatakse, kuidas inimene, kes on leidnud lepituse Jumalaga ja kaasinimesega, saab sisemise jõu pöördumiseks, ning kuidas pöördumise transformeeriv mõju ulatub ka inimsuhtlemisse avaramalt. Transformatsioonide vaagimiseks on valitud kaks missioloogia valdkonda: a) holistliku misjoniprintsiibi rakendused ühiskondlikes suhetes; b) postevangelikaalse evangelisatsiooni pooldajate ettepanekud, korrigeerimaks individuaalse pöördumise pikka traditsiooni, et reserveerida võimalus inimese elukestvaks vaimulikuks kujunemiseks.

**Kolmas peatükk** tegeleb oikumeenilise evangelisatsiooniga. Esmalt vajab selgitamist evangelisatsiooni ja kirikliku kuulutuse vahekord. Niihästi evangelisatsioon kui ka selle oikumeenilised implikatsioonid leiavad parimad toimetingimused just kiriklikus vormis. See on teoreetiliselt nii; sellele on osutanud ka religioonisotsioloogiline uurimine. Kuid kirikute kompetentsust evangelisatsioonis tuleb alles tuvastada. Esiteks vajab evangelisatsioonimõiste rehabiliteerimist, teiseks on vaja selgitada kiriku misjonaarset olemust kui ühte kirikuksolemise tunnust, kolmandaks peab oskama eristada kiriku misjonaar-

set dimensiooni ja intentsiooni. Diskussioon toimub siin selle üle, kuidas oleks Euroopa rahvakirikuil võimalik end selliselt määratleda, et see annaks selge signaali ofensiivseks ja evangeliseerivaks suhteloomiseks ühiskonnaga.

Kontseptsiooni loomisega oikumeenilise evangelisatsiooni kohta on otsitud vastust küsimusele, kuidas ja millistel arengut soodustavatel tingimustel osutuks niisugune evangelisatsioon võimalikuks. Detlef Pollacki diferentseerimismeetodi analoogia põhjal on demonstreeritud evangelisatsioonimõiste mitmekesisust ning seejärel ka oikumeenilise evangelisatsiooni asjaolusid. Nii evangelisatsioon kui ka selle oikumeeniline teostus on paigutatud „väljadele", mis tekivad koordinaatides transtsendentne-immanentne ning konsistentne-kontingentne. Ühel juhul on võimalik viidata nüüdisaja erinevatele evangelisatsiooniprakitkatele, sh järgnevustele *believe-behave-belong* ja *belong-behave-believe*. Teisel juhul jälgitakse võimalikku arengustsenaariumi, kuidas kirikute koeksistentsist religioossel turul võib jõuda oikumeenilise evangelisatsiooni situatsioonini. Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsioon on siiski vaid teoreetiline mudel; selle tegelikuks realiseerumiseks Euroopa kontekstis on palju ja lõpuni määratlemata lisatingimusi. Üks peamisi lisaülesandeid kontseptsiooni edukaks rakendamiseks tuleneb ekklesioloogilistest probleemiasetustest.

Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsiooni testimine toimub mõne üldtuntuma evangelisatsiooniprakitka näitel: evangelikaalne, „oikumeeniline", roomakatoliiklik, ortodoksne, karismaatiline, „*emerging church*". Nende näidete puhul tuleb arvesse ekklesioloogiline aspekt, kuid mitte ainult. Ekklesioloogilised erisused ei ole lõpuni määravad, sest ilmneb, et evangelisatsiooni erinevatele praktikatele vaatamata saab läbivalt aduda sarnasusi eri konfessioonides. On osundatud vastastikustele mõjutustele, mis sünnivad ühises oikumeenilises diskussioonis viibimise tõttu.

Teemaga „Evangelisatsioon oikumeenilises aktsioonis" lisatakse näiteid oikumeenilise evangelisatsiooni praktiliste võimaluste kohta. Sellise evangelisatsiooni võtmesõnaks on lokaaloikumeeniline kooperatsioon. Leiab tõendamist, et evangelisatsiooni muud asjaolud – näiteks konversioon, interkonfessionaalsed struktuurid ning oikumeenilised projektid – töötavad hästi vaid selles suunas, milleks on kohapealse koguduse oikumeeniline kompetentsus evangelisatsioonis.

## 4. Mõistete selgitus

Teoloogiaalaste mõistete kasutamise eripära on selles, et nende tähendused võivad erinevates teoloogilistes kontseptsioonides kardinaalselt erineda. Eriti varieeruvaks muutub mõistete kasutamine oikumeenilises teoloogias, seda peamiselt põhjusel, et kiriklike doktriinide erinevuste vahel otsitakse konvergentse mõistetele võimalikult avarat tähendusvälja luues. Mitte igakord ei anna selline võte häid tulemusi, sest erinevaid teoloogiaid ei saa lähendada ainuüksi fenomenoloogilise ja terminoloogilise kosmeetika abil. Sellegipoolest tuleb olla teadlik mõistete tähendusväljadest ja rakendusprintsiipidest üldiselt ja igas konkreetses uurimuses eraldi. Käesoleva uurimistöö olulisimad misjoniteoloogilised mõisted, mille kasutamise põhimõtteid tuleb eelnevalt selgitada, on „evangelisatsioon", „oikumeenia" ning „kirik".





### *Evangelisatsioon*

Evangelisatsioon kui evangeeliumi kuulutamine viitab seosele uustestamentliku *euangelion* mõistega. *Euangelion* on leksikaalses kirjanduses selgitatud Gerhard Friedrichi järgi nii: „Kui tahetakse evangeeliumi sisu lühidalt ühe sõnaga kokku võtta, oleks see: Jeesus on Kristus" (Friedrich 1954:728). Selline seletustraditsioon toetub Markuse 1:14j, kus evangeeliumi sisu on seotud Jeesuse Kristuse eluga alates Ristija Johannese tegevusest kuni tühja haua kirjelduseni. Uustestamentlik *euangelion* esineb esmest korda apostel Pauluse osundustes, näiteks 1Ts 1:5 jm (Tasmuth 2005:336), kusjuures 1Kr 15:1,3–5 jt toetuvad eelpauliinlikele formuleeringutele (Kurg 2001:31; Roosimaa 2006:33).[1] Pauluse poolt kasutusse võetud *terminus technicus euangelion* on kokkuvõtvalt öelduna „õndsuskuulutus Jeesuse surmast ja ülestõusmisest ning uuendatud osadusest Jumala ja üksteisega" (Werth 2004:8).

*Euangelizesthai* kui verb „evangeeliumi kuulutamisest" on kõige lähemal misjoniteoloogias kasutatava „evangelisatsiooni" tähendusele. *Euangelizesthai* on Mk 1:15 järgi saabuva Jumala riigi proklamatsioon; 1Kr 15:2j järgi on evangeeliumikuulutuse sisu Jeesus Kristus; Rm 1:16 järgi pakub evangeelium päästmise igaühele, kes usub. Kui *euangelizesthai* on sagedamini kasutuses Luukal, siis samale tegevusele viitavad *kerysein* (Mt, Mk) ja *martyrein* (Jh) on oma sisulises kattuvuses sünonüümsed. Koos evangeelse kutsega antakse ühtlasi edasi kutse pöördumiseks ja Kristuse järelkäimiseks ning seega kuulub evangelisatsiooni taotluste juurde ka *mathytesthai* (Mt 28:19). Evangeelium on kuulutatud selleks, et Kristust järgitaks. „Kui keegi tahab käia minu järel, siis ta salaku oma mina ja võtku oma rist ja järgnegu mulle, sest kes iganes tahab päästa oma elu, kaotab selle, aga kes iganes kaotab oma elu minu ja evangeeliumi pärast, päästab selle" – Mk 8:34j. Evangelisatsioon on kutse järgimisele – ja selles perspektiivis käies omandab ka teoloogiline uurimus evangelisatsiooni üle kutse dimensiooni. Oluline on Friedrichi märkus, et Uues Testamendis ei eristata terminoloogiliselt evangeeliumikuulutuse adressaatidena inimesi usukoguduse sees inimestest väljaspool kirikut. *Euangelizesthai* kui „misjonitermin" on samahästi suunatud nii maailmale kui ka kristlastele endile, sest sedasama evangeeliumi kuulutatakse nii koguduse- kui ka misjonijutluses (Friedrich 1954:717).

[1] Eesti eksegeetide uuemaid käsitlusi *euangelion* kohta on Randar Tasmuthilt (Tasmuth 2005) ja Peeter Roosimaalt (Roosimaa 2006).

> Evangelisatsioonimõiste[2] klassikaline definitsioon on pärit Lausanne'i lepingust:
>
> Evangeliseerida tähendab levitada rõõmusõnumit sellest, et Jeesus Kristus suri meie pattude eest ja tõusis surnuist, nagu ütleb pühakiri, ning valitseva Issandana pakub ta nüüd pattude andestuse ja Vaimu vabastavad annid kõigile, kes parandavad meelt ja usuvad (Lausanne 1974:216).

See definitsioon püüab olla autentne Uue Testamendi teoloogia seisukohalt ning soovib välistada võimalikke misjonipraktikast tulenevaid lisatõlgendusi. Mida evangelisatsioon seejuures endaga siduma ei peaks, on Stott selgitanud juba 1970. aastail (Stott 2002) – teema, mis võeti arutluse alla ka Lausanne'i kongressil: evangelisatsiooni ei tohi redutseerida meetoditeks, tehnoloogiateks, efektiivseteks juhtimisteooriateks ega ka pöördumiste kvantitatiivsete tulemuste tagaajamiseks.

Evangelisatsiooni mõiste kujunemine läbi meetodi on olnud iseloomulik peamiselt XIX sajandi angloameerika ärkamisliikumistes ning seda on kantud edasi XX sajandi massievangelisatsioonides. Evangeelse kõnelemise või jutlustamise eesmärgiks sel puhul on olnud patuse inimese olukorra paljastamine ja kutse pöördumisele, mis manifesteerub andestuse kogemuses ja uues elus. Sageli seostatakse sellist evangelisatsiooni erakordsete võimetega staadioni- või telejutlustajate tegevusega, nagu Billy Graham, Reinhard Bonnke, Ulrich Parzany jpt. Arusaadav, et kui evangelisatsiooni all mõeldakse peaasjalikult vaid pietistlik-äratuslikku spiritualiteeti, siis teistes traditsioonides liikuvad kirikud reserveerivad endale niihästi evangelisatsiooni teistsuguse aktsenteerimise kui ka selle praktiseerimise.

Evangelisatsiooni temaatika jõudmisel oikumeenilisse liikumisse, eriti seoses Kirikute Maailmanõukogu assambleega 1961. aastal New Delhis, avardus evangelisatsiooni temaatika ning traditsiooniliste rahvakirikute esindused ei saanud enam vältida sellega tegelemist. Evangelisatsiooni ja misjoni temaatika integreerimine kiriklikesse struktuuridesse New Delhi järel põhjustas suured muutused misjoniteoloogias. Nüüd võeti ette evangelisatsiooni adressaadi, meetodite ning lõpuks ka teoloogilise sisu ümbersõnastamine. Kõigepealt kadus ära eristus mõistetel „evangelisatsioon" ja „misjon". Kui Grahami stiilis evangelisatsioon oli pööratud juba kristianiseeritud, ent usu praktiseerimisest võõrandunud inimeste tagasikutsumisele kiriku juurde ning misjon seevastu oli suunatud veel evageliseerimata rahvaste võitmiseks Kristusele, siis uus oikumeeniline lähenemine vaatles nii evangelisatsiooni kui misjonit üldise kirikliku teenimisülesandena maailmas. Seejärel sai ka kiriku teenimisülesanne maailmas uued mastaabid:

[2] Evangelisatsioon (ingl *evangelization*) ja evangelism (ingl *evangelism*) ei oma käesoleva uurimuse raames erinevaid tähendusi. Ranget eristamist ei ole alati tehtud ka ingliskeelses erialakirjanduses; eristada tahtes võiks mõneti viidata evangelisatsioonile kui vahetule kuulutustegevusele ning evangelismile kui evangelisatsiooni metodoloogilisele üldistusele. Mõiste „evangeliseerimine" on jäänud kasutusse katoliiklikus misjoniteoloogias pärast *Evangelii nuntiandi* koostamist aastal 1975. Katoliikliku reevangeliseerimise programmiga laiendatakse evangelisatsiooni mõistet kristliku inkulturatsiooni suunas.





sotsiaalne õiglus, ühiskonna humaniseerimine, loodushoid jne. Evangelikaalsed ringkonnad on otsinud vastukaaluks oikumeenilisele arusaamale omakorda avaramat käsitlust varasemale dogmatiseeritud evangelisatsioonimõistele, et see suudaks nüüd haarata inimese päästevajadust kõikehaaravalt ehk holistlikult, pidades silmas nii inimese-Jumala kui inimese-inimese dimensiooni.

Pikaajalise evangelikaalse-oikumeenilise polemiseerimise järel võib nüüdisaegse evangelisatsiooni definitsiooni võtta kokku dokumendi *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* sõnastuses: „Evangelisatsioon ... osutab täpselt ja sihipäraselt evangeeliumi kuulutamisele, sealhulgas isiklikule pöördumiskutsele, saamaks uut elu Kristuses ja olemaks Kristuse järgija" (ME 2000:267). Evangelisatsioon kuulub *missio Dei* kontseptsiooni juurde. Selle rakendusalad on vastavuses New Delhi assambleel püstitatud triaadiga: *kerygma, koinonia, diakonia*. *Kerygma* on suunatud kõigile inimestele – nii mitteusklikele, mitte enam usklikele kui ka kristlikule kirikule tervikuna – kuulutusena lunastusest Kristuses, pattude andestusest, kutsest meeleparandusele ja uskumisele, et omada uut elu Püha Vaimu väes. *Koinonia* taotleb seda, et evangeliseerituid tuua usklike nähtavasse osadusse kristlikus kirikus. *Diakonia* suunab tähelepanu evangeeliumi kui Kristuse vabastava kutse praktiseerimisele inimeste elu kõigis valdkondades, ka lepituse, rahu ja õigluse teenistuses kogu maailmas.

## *Oikumeenia*

Willem A. Visser 't Hooft meenutab ühte oikumeenia isadest, peapiiskop Nathan Söderblomi, kes olla jutustanud, et kui 1925. aastal Stockholmis peeti *Life & Work* konverentsi, siis polnud mõiste „oikumeenia" veel rahva hulgas tuntud, nii et lapsed tänavalt küsisid: „Kus on see maa Oikumeenia, kust kõik need onud tulevad?" Söderblom tähendanud prohvetlikult, et Oikumeenia, see ikka veel tundmatu kristliku ühtsuse maa, vajab alles avastamist (Visser 't Hooft 1967:7). 1948. aastal asutatud Kirikute Maailmanõukogu on mõistnud end selle „oikumeenilise" koguna, kes edendab „oikumeenilist liikumist" kui kristlike kirikute osadust ning kristlaste valmidust selle ühtse osaduse nimel töötada. Oikumeenia eesmärk on kirikute „jõudmine nähtavale ühtsusele ühes usus ja armulauaosaduses, mis leiab väljenduse jumalateenistuses ja ühise elu jagamises Kristuses, tunnistuses ja teenimises maailmas, ja sellise ühtsuse edendamises, et maailm võiks uskuda," on öeldud KMN redigeeritud põhikirjas (KMN 2007). Tänini kehtivad Maailmanõukogu keskkomitee istungil 1950. aastal tehtud täpsustused, et KMN on ühistööplatvorm, mitte mingi uus kirik ega ka mitte *una sancta ecclesia*. KMN liikmelisus ei nõua mõne teise konfessiooni seisukohtade ülevõtmist ega sedagi, et üks liikmeskirik peaks tunnistama teist kirikut pühakirjapäraseks, täielikuks ja tõeliseks kirikuks; ühtki kirikut ei sunnita liituma teise kirikuga (KMN 1950).

Kristlikku ühtsust ja selle taotlemist on Roomas mõneti teistviisi mõistetud

kui Genfis. Vatikani II kirikukogul koostatud dekreet oikumeeniast *Unitatis Redintegratio* nõustub põhimõtteliselt Kirikute Maailmanõukogu arusaamaga oikumeeniast kui kristliku ühtsuse edendamisest vennalikus armastuses (UR 1964:89). Igatsus ühenduse järele Kristusega suunab kristlasi ka kristliku ühtsuse poole (*ibid*. 98). Seejuures tunnistab roomakatoliku kirik, et Püha Vaimu töö „lahusolevate vendade" (*fratres seiuncti*) juures väljaspool katoliku kirikut võib olla suundanäitav katoliiklaste endi kasvamiseks Kristuse poole. Ent ollakse seisukohal, et kristlik ühtsus „subsisteerib" roomakatoliku kirikus eneses (*ibid*. 90) ja seda seisukohta on taas rõhutanud usukongregatsiooni deklaratsioon *Dominus Iesus* aastal 2000.

Sõna „oikumeenia" on mitmetähenduslik. Sellega väljendatakse nüüdisajal kristlike kirikute ühtekuuluvust, see on aga ka antiikajast pärit laensõna „kogu asustatud maailma" kohta (Visser 't Hooft 1967:12). See seos paneb kiriku mõtlema „maailma kogu elanikkonnale", nagu on rõhutanud KMN endine peasekretär Konrad Raiser (Raiser 1989:20). Ühenduses Jeesuse palvega „... et kõik oleksid üks, ... et maailm usuks, et sina oled minu läkitanud" (Jh 17:21) on „oikumeenia" tõeline misjoniväljend kirikute jaoks. See tõdemus oli selge juba Kirikute Maailmanõukogu asutamise eelnõupidamistel: „oikumeeniline" tähistab kõike seda, mis on seotud „kogu kiriku ülesandega kuulutada evangeeliumi kogu maailmale" (Margull 1959:256). Oikumeeniat saabki mõista ainult misjonaarselt, sest on ainult üks tee, mis kirikuid üksteisele lähendab, ja selleks on misjoniülesande tõsiselt võtmine; teisiti ei saakski kirik oma misjoniülesannet täita.

Seega on oikumeenial misjoni dimensioon ning ka vastupidi, ja nii on seda mõistetudki, kui räägitakse oikumeenilise liikumise algusest seoses Edinburghi maailmamisjoni konverentsiga 1910. aastal (Kurg 2006:193). Ent oikumeenilise misjoni ajalugu ei ole kulgenud ladusalt. Teravat poleemikat on dokumenteerimas 1960.–1970. aastatel haripunkti jõudnud diskussioon nn **oikumeenikute** ja **evangelikaalide** vahel.

Eristus „oikumeenikud" ja „evangelikaalid" tuleb tarvitusele misjoni- ja evangelisatsiooniteoloogia jälgimisel suhteliselt pikal perioodil. Suurel määral on õige, et nn oikumeenikud on koondunud Kirikute Maailmanõukogu juures tegutsevate komisjonide ümber ning evangelikaalid on koondunud alates 1974. aastast Lausanne'i liikumise ümber. Nende väitlus ja vastandumine on iseloomustatav KMN peasekretäri Visser 't Hoofti sõnul teoloogilise „vertikalismi" ja „horisontalismi" järgi. Visser 't Hooft mõtleb siin misjoni „vertikaalsuse" all Jumala õndsustegu üksikinimese elus ning „horisontaalsuse" all inimsuhteid maailmas (Visser 't Hooft 1968:335). Visser 't Hoofti kurvastuseks ei ole selles väitluses osatud kasutada kristlikku misjoniideed „nii vertikaalses kui ka horisontaalses" dimensioonis, vaid on end väljendatud enamasti alternatiivides. Kuidas juhtus, et evangeeliumi suur üldistusvõime, mis kuulutab lepitust nii Jumala kui kaasinimestega, ei võimaldanud üksteisemõistmist XX sajandi misjoniteoloogias?





Probleemi teoloogilised juured asuvad sügavamal ja olid eos olemas juba Edinburghi misjonikonverentsil 1910. aastal. Evangelikaale kui transkonfessionaalset liikumist, kelle eeskujud on XVIII sajandi pietismis ja XIX sajandi ärkamisliikumistes ning kes koondusid 1846. aastal ülemaailmse evangeelse alliansina, saab iseloomustada a) misjonimeelsetena, b) piibellikult konservatiivsetena. Selles võtmes valmistuti ka Edinburghi konverentsiks 1910. aastal. Nn oikumeeniline hoiak misjoniteoloogias on aga artikuleeritud *social gospel*'i kaudu. See XX sajandi algul formeerunud, „horisontaalselt" määratletud evangeelium sai liberaalselt teoloogialt pärandusena kaasa kahtluse sealpoolse õndsusriigi tulevikuväljavaadete suhtes ning selle asemel optimismi Jumala riigi eesmärkide saavutamise suhtes siinpoolsuses. Hakkasid arenema mitmed nn genitiiv-teoloogiad: poliitiline, vabastus-, revolutsiooni-, dialoogi-, sekularisatsiooni-, humanismiteoloogia jne. Et oikumeenilise liikumise harude liitumistega – *Life & Work* ja *Faith & Order* aastal 1948 Amsterdamis ning Rahvusvaheline Misjoninõukogu aastal 1961 New Delhis – omandasid sotsiaalevangeeliumi esindajad üha domineerivama positsiooni Kirikute Maailmanõukogu teoloogilistes uurimisrühmades, oligi situatsioon küps tõsiseks positsioonilahinguks. KMN Uppsala assambleel 1968. aastal sildistati evangelikaalid traditsionalistideks ja konservatiividekс, evangelikaalid seevastu nimetasid assambleel esitletud kiriku „oikumeenilisi" humaniseerimisprogramme „kahe miljardi inimese reetmiseks", kes pole veel kuulnud ega saagi kuulda evangeeliumi Kristuse lepitusest (Hering 1980:54j).

Kuivõrd on evangelikaalne ja oikumeeniline vastandamine uue sajandi alguses pseudoprobleem? Konsolideerumist oleks meeldiv tõdeda ja tõmmata vaidlustele joon alla nüüd, kui kontaktid on ilmselgelt taastatud ning misjoniteoloogia suur autoriteet Bosch on probleemid lahti seletanud maailmaliidu tasemel (vt Bosch 1989). Edaspidi on KMN misjoni- ja evangelisatsiooni komisjon püüdnud parema balansseerituse poole, kuid vahendid selleks on olnud piiratud, sest kõiki oikumeenilise liikumise osapooli rahuldavate tekstide koostamine on toimunud ainult vastandlikke seisukohti kõrvuti asetades, mitte nende vastuolusid lahendades. End evangelikaalidena määratlenud misjoniorganisatsioonid ja konfessioonid on olnud enamasti aktiivsed nii evangelisatsioonis kui ka sotsiaalses heategevuses. Uut enesemääramist hakkasid evangelikaalsed misjonijõud otsima 1960. aastatel ning koondusid 1974. aastal Lausanne'is kogunenud maailmaevangelisatsiooni kongressi järel Lausanne'i liikumise nime all. Kindlasti on piirjooni varieerinud ka teoloogilised sünteesid: näiteks on Lausanne'i liikumise baasil organiseerunud tugev sotsiaal-eetiline rühmitus *Micah-Projekt*; samal ajal osalevad evangelikaalsete tunnustega konfessioonid jätkuvalt kõikides KMN oikumeenilistes struktuurides rohkem või vähem aktiivsete kaasarääkijatena.

Konvergentsidele vaatamata on misjoni ja evangelisatsiooni teoloogiline põhiküsimus tänaseni lahtiseks jäänud. Tänini on valida kahe üllatavalt stabiilsena püsinud paradigma vahel. Esimest, evangelikaalset misjonimudelit, ise-

loomustab John Stotti variant, mille ta sõnastas KMN Uppsala assamblee järel: misjon = evangelisatsioon + sotsiaalne teenimine, milles evangelisatsiooni all mõeldakse piibellikku õndsuskuulutust Jeesuses Kristuses (Stott 2002:33). Teine, Uppsalast pärit „oikumeeniline" misjonidefinitsioon on varieerivam, sõltuvam ühiskondlik-poliitilisest kontekstist, ent kokkuvõttes on jäädud kasutama mõisteid „dialoog" ning „arenguabi". Evangelisatsioon seisnevat selles, et inimesi teavitada nende tegelikest võimalustest lepitada poliitilisi, sotsiaalseid jm suhteid (Hering 1980:61). Kui kõrvutada evangelisatsioonimõiste kasutamist evangelikaalses ja „oikumeenilises" misjoniteoloogias, siis oleks aus tunnistada, et need erinevused ei tulene mitte ühe või teise leeri oluliselt erinevast sotsiaalsest tundlikkusest või Jumala-armastusest, kuivõrd sellest ideoloogilisest kontekstist, mis oli loodud *missio Dei* kontseptsiooni ümber juba enne polarisatsiooni avalikuks saamist Uppsalas. Käesolevas uurimuses on evangelikaalse ja „oikumeenilise" misjonimõiste erisusi vaetud korduvalt ning vajalikul määral kriitiliselt nii ühe kui teise suhtes.

## *Kirik*

„Lahutatus kirikute vahel on takistuseks evangeeliumi levikule" – seda tunnistavad tähtsamad oikumeenilised foorumid ja avaldused, olgu selleks *Unitatis Redintegratio*, Lausanne'i leping, *Misjon ja evangelisatsioon* või *Charta Oecumenica*. Võib olla, et kirikutevaheline eraldatus on põhjustatud teadmatusest või isegi võõristusest teineteise traditsioonide suhtes, ent pigem on põhjuseks siiski suutmatus usaldada teineteist Kristuse järgimise autentsuses. Oikumeenika üks põhiküsimus on küsimus kiriku enesemõistmisest, sest kirikuksolemise konstitutiivsed printsiibid on asetatud erinevalt. Teatud kontekstis väldivad ortodoksne ja roomakatoliku kirik võrdsustamast end kirikuna teiste kõrval; *Unitatis Redintegratio* kõnetab teisi kirikuid üldjuhul „lahusolevate vendadena", ehkki tunnustatakse mõistet „ida ja lääne kirikud". Ühisest jumalateenistusest, kus jagatakse armuvahendeid, hoidus kirikukoguaegne katoliiklus, ning ortodokslus ei nõustu ühiste jumalateenistustega veel nüüdki (KMN 2002). Siinjuures ei lahuta kirikuid mitte niivõrd pühakirjapärasus ega puudu ka arusaamine ühise evangeeliumi tunnistamise vajadusest, kuid tõsiseid raskusi valmistab üksteise usaldamine tõepäraselt edastatud evangeeliumi kandjatena.

Kirikute enesemõistmine kombineerub nelja peamise põhimõtte raames: 1) usukogudus, 2) usutunnistuslik kirik, 3) sakramentaalne kirik, 4) episkopaalne kirik. **Usukogudus** ehk kiriku rajamine usklike osaduse põhimõttel on omane kõigile kristlikele kirikutele; erirõhuasetus sellele on aga omaseim vabakirikute jaoks, kes kiriku teisi konstitutiivseid tunnuseid ei arvesta. Siit saab seletuse ka vabakiriklik „süüdimatus", kui nad misjoneerivad mõne teise kiriku liikmete seas, sest nende arvates vajab evangeliseerimist igaüks, kes ei evi neid usklikele omaseid tunnuseid, mida väljendatakse vabakiriklikus osaduskonnas. **Usutunnistuslikkuse** põhimõte on samuti üks ühiseid tunnuseid kõikidele kirikutele, ent on siiski iseloomulikum protestantlikele rahvakirikutele; näiteks luterluses nähakse ühendust Jeesuse Kristusega toimivana „usu kaudu", mis loobki kiriku, nagu kinnitab Arne Hiob EELK–EAÕK teoloogilistel läbirääkimistel (Hiob 2007). Sellest põhimõttest lähtuvalt on kujundatud protestantlike kirikute sakramendiõpetus: sakrament on lahutamatult seotud Sõnaga ja seda mitte formaalses mõttes, vaid selliselt kuulutatud Sõnaga, mis on kantud usust. **Sakramentaalsus** on kandvaimaks põhimõtteks roomakatoliku kirikus; see põhimõte tuleneb eelnevast, kuid rõhutatakse mitte ainult usuühendust Kristusega, vaid ühendust reaalselt kohaloleva Kristuse enesega. Kirik on Kristuse kohalolu maailmas sakramentaalselt; selle põhimõtte rakendamise näiteks on Vatikani II kirikukogu kinnitus, et „kõik, kes on ristimises usu kaudu õigeks mõistetud, on Kristuse ihu liikmed, ja neil on õigus olla kutsutud kristlasteks ning seega võtavad katoliku kiriku lapsed neid õigusega vendadena vastu" (UR 1964:88). **Episkopaalsus** on loogiline jätk eelnimetatud põhimõttele, kui kirikuksolemiseks vajalik ühendus Kristusega esitatakse apostelliku järjepidevusega. Episkopaalsuse põhimõttest kõrvalekaldumatust jälgib ortodoksne kirik väga, sest piiskopi kohalolu kirikus sünnitab selle keskme, kelle ümber koondub kogudus; piiskopliku ühenduse tõttu Kristusega on sakramentidel kehtivus armuvahenditena. III Panortodoksse eelkontsiliaarse konverentsi seisukoht oli, et kuigi ortodokssed kirikud töötavad kaasa Kirikute Maailmanõukogus algusest peale ja on seega keskses rollis „kristlaste ühtsuse edendamisel tänapäeva maailmas", ei saa nad KMN-s osaledes tunnistada „konfessioonide võrdsuse" ideed ega või pidada „kiriku ühtsuseks mingit konfessioonidevahelist kooskõlastust", kuna kristlik ühtsus peaks põhinema sellel usu ühtsusel, mis avaldub „apostellikus järgnevuses ja kirikuisade pärimuses ning elab tänini kirikus" (Orthodoxy 1986:102j).

Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiivis – nii nagu ka evangelisatsiooni perspektiivis üldse – lükkub kirikute enesetradeerimise ülesanne tagaplaanile. Jumala riigi seisukohalt nähtuna pole õigustatud kõnelda lepituse ja päästmise küsimuses konfessionaalset keelt. See oikumeeniline alus, mida vajavad misjon ja evangelisatsioon, ei seisne mitte „kirikute ühtsuses", vaid ühe, püha, üleüldise ja apostelliku „kiriku ühtsuses". Kuni see ühtsus on ebaselgelt väljendatud või ohustatud, jääb ebaselgeks ja ohustatuks ka evangelisatsiooni kontseptsioonide edukas kulgemine praktikas.

Käesolevas uurimuses on silmas peetud eelkõige neid Euroopa ühiskonnas etableeritud kirikuid, kes on struktureeritud rahvakiriklikul põhimõttel – seega roomakatoliku, ortodoksseid, anglikaani, reformeeritud, luterlikke kirikuid või nende kirikute liite. Niisugune raamistus tuleneb praktilisest eesmärgist näidata kirikute poolt esitatava kuulutuse ja ühiskondliku reaktsiooni vastastikust suhet. Kirikut ei ole käsitletud ühiskonna ühe struktuuriüksusena, vaid sellise struktuuriüksusena ühiskonnas, mis suudab niihästi edastada pühakirjapärast evangeeliumi kui ka kanda endas religioossust selle sotsiaalses tähenduses. See

kiriku religioonivõime – vastupidi ühiskonnas toimivale religioonierosioonile – viitab kiriku päritolule ja rajamisele nendel alustel, mis ei tulene ühiskondlike protsesside loogikast, vaid evangeeliumi väljakutsest ühiskonnale ja on seetõttu ühiskonda transformeeriv faktor. Kuigi uurimuse eesmärkide suhtes on mugavam vaadelda kirikut suuremates sotsiaalsetes kooslustes, ei ole vabakiriklikkust ega muud parakiriklikku aktiivsust rahvakirikule vastandatud. Vaatamata mõnele kiriku enesemõistmise ja struktuuri erinevusele ei esinda vabakiriklikkus käesolevas uurimuses mingit teist, alternatiivset Kristuse kirikuks olemise põhimõtet. Ka see lihtsustus on tehtud pragmaatilistel kaalutlustel, sest a) on eeldatud, et need evangelisatsiooni teoloogilised ja praktilised põhimõtted, mida on võimalik kirjeldada olulistena sekulariseerunud Euroopa ühiskonna kontekstis, on hea tahtmise puhul kättesaadavad nii ühtedele kui teistele, nii kõrg- kui madalkirikule, nii rahva- kui vabakirikule; b) nüüdisaja muutuvas ühiskonnas muutuvad sageli ka kirikute enesemõistmise alused suurema oikumeenilise ühtekuuluvuse suunas oma maa naaberkirikutega; koos sellega paranevad ka vabakirikute kommunikatsioonivõimalused ning etableeritus ühiskonnas; c) niikuinii saavutab evangeelne kuulutus oma täieliku eesmärgipärasuse vaid reaalses oikumeenilises koostöös ning saab võimendatud jätkuva oikumeenilise dialoogi kaudu.

Jeesus Kristus on manitsenud olema „ustavad ja arukad majapidajad" (Lk 12:42), sest teda teenides tuleb „minna kõike maailma ja kuulutada evangeeliumi kogu loodule" (Mk 16:15). Kirikute ustavus katsutakse läbi mitmes kategoorias: kiriku misjonaarses kompetentsuses, kiriku oikumeenilises võimekuses ning teoloogia ja maailma kontekstide adekvaatses hindamises. Kuivõrd kristlaskond on nüüdisajalgi liigitunud paljudesse erinevatesse konfessioonidesse, siis evangeeliumi usutavuse tagamine tingib kirikute ühise, oikumeenilise tunnistuse andmist. On vajalik võtta tõena Kristuse väidet, et kristlik kuulutus on usutav maailmas vaid kristlaste ühise tunnistusena (Jh 17).

# I osa

# EUROOPA KUI MISJONIMAA

## I.1. Euroopa kontekst

„Kontekstid, milles inimesed elavad, need kujundavad ja mõjutavad arusaamist maailmast, evangeeliumist ning enesest" – niisuguselt positsioonilt alustab misjoniolukorra kirjeldamist LWC dokument *Mission in Kontext*. „Sellest tulenevalt ei saa kirik lähtuda eeldusest, et tema nägemus Jumalast ja maailmast, inimesest ja loodust on igal pool üldkehtiv." Kirik peab selleks, et mõista enese rolli maailmas ning ära tunda need olud ja inimesed, keda Jumal tahab muuta, lepitada ja elustada, suutma esmalt määratleda kontekstuaalsed tingimused (LWC 2004:10).

Evangeeliumi kontekstualiseerimise hädapärasust kinnitab apostel Pauluse juhtum Ateenas (Ap 17:16jj):

> Aga kui Paulus neid Ateenas ootas, siis ta ärritus vaimus, nähes linna ebajumalakujusid täis olevat. Ta arutles ja väitles nüüd sünagoogis juutide ja proselüütidega ning turul iga päev nendega, kes tema juurde juhtusid. Aga mõned epikuurlaste ja stoikute mõttetargad vaidlesid temaga. Ühed ütlesid: „Mida see lobasuu tahab öelda?" Teised aga: „Tema näib kuulutavat võõraid vaime." Sest ta kuulutas neile evangeeliumi Jeesusest ja ülestõusmisest. Ja nad võtsid ta kinni ja viisid Areopaagile, sõnades: „Kas me võime teada saada, mis uus õpetus see on, mida sa räägid? Sest sa tood meie kõrvu võõrastavaid asju. Me tahame nüüd teada saada, mis need õige on." Kõigil ateenlastel ja seal elavatel muulastel ei olnud ju muuks aega, kui vaid rääkida ja kuulata midagi uut.

Tookord, Euroopa misjoni algusaegadel, väljendasid inimesed oma siirast uudishimu; apostlile pakuti dialoogivõimalust ühiskonnaelu arvamusliidritega. Seda situatsiooni ruttas Paulus ka ära kasutama. Tänase Euroopa hoiak on küll mõneski mõttes sarnane Pauluse-aegse suhtumisega Kristuse evangeeliumisse, kuid paraku ei saa kirik nüüd enam nautida niisugust avalikkuse tähelepanu, mida osutati Paulusele Ateenas. On tõeks saamas Dietrich Bonhoefferi kunagine oletus, et Euroopa „täiskasvanuks saanud" põlvkonnad ei vaja Jumala-mõistet ka mitte „tööhüpoteesina", sest enamasti nad lihtsalt ei saa aru, mida kirikud tahavad öelda (Bonhoeffer 1966:177). Kõnelemine Kristusest ja ülestõusmisest tundub inimeste kõrvadele võõrastav. Evangeeliumi ilmutussündmused pole nii kergesti ühildatavad ratsionaalse keelega – ja seda mõnikord isegi kiriklikus miljöös viibides, nagu märkab Jaan Lahe (Lahe 2007:10). Lesslie Newbigin on teinud sellest järelduse, et sekulaarne Euroopa ühiskond on „evangeeliumi suhtes

kaugelt resistentsem kui eelkristlik paganlus, millega kokkupuutes tuli kultuuribarjääre ületaval misjonil tookord tegemist teha" (Newbigin 1989:23).[1] Nüüdset, postkristlikku Euroopat näib olevat tabanud kommunikatsiooniprobleem oma kristliku pärandi tematiseerimisel, mida postmodernismi kriitik Jürgen Habermas iseloomustab „uue ebamäärasusena" (*neue Unübersichtlichkeit*).[2]

Kuna kontekstid, mida tuleb arvesse võtta religiooni- ja ühiskonnauuringutes, on pidevas muutumises, toob see omakorda kaasa vajaduse teooriate ja strateegiate kontrollimiseks iga avastatud kontekstimuutuse järel. Nüüdisaegne Euroopa ühiskond on haaranud endaga kaasa nii vana kui uut, nii modernsust kui postmodernsust, nii ateismi kui religioossust. Evangelisatsiooni perspektiivi silmas pidades tuleb arvesse võtta ikka veel kehtivaid religioonisotsioloogilisi teese: sekulariseerumine, pluraliseerumine, individualiseerumine, postmodernsus, uusreligioossus ja religioonide tagasitulek.

Võib ju küsida, millal algasid need pöördeprotsessid, mis on muutnud Euroopa nägu, ning võib saada väga erinevaid vastuseid. Urmas Petti puudutab siinjuures ühte tavaväljendit, mis sisendab, et „vanal ajal olid inimesed usklikumad": „Kunagi valitses Euroopa mandril usu troopiline ja eluküllane ajastu, mille asemele nüüd on astunud mõistuse ajastu viljatu ning surmav jääaeg" (Petti 2005:292). Et enamasti usutakse selleks „usu ajastuks" olnud olevat keskaega või reformatsiooni, on selline ettekujutus Petti analüüsi järgi mitteasjakohane. Ei saa kindel olla, et inimesed keskajal olid tingimata religioossemad kui tänapäeval; pigem on legend „usu ajastust" pärit hoopis XVIII–XIX sajandi vahetusest (*ibid*. 293), mil hakkas levima usuline haridus ja Euroopa maid vallutasid ärkamisliikumised. Just nendelt kõrgustelt vaadatuna võib tänapäev religiooni allakiskujana tunduda.

Üheks enim konsensust omavaks seisukohaks on viitamine valgustusajale seoses lääne kristliku ühiskonna ehk nn *corpus christianum*'i põhjaliku struktuurimuutusega kristluse institutsionaalsete vormide kahjuks. Siiski manitseb Hans Küng valgustusaja järgse ühiskonna ja religiooni suhete käsitlemist mitte liialt lihtsustama, sest juba ainuüksi asjaolu, et vaatamata hilismodernsete Ludwig Feuerbachi, Karl Marxi ja Friedrich Nietzsche prognoosidele religiooni kiirest väljasuremisest pole religiooni väljasuremist siiski järgnenud. „Mitte religioon, vaid selle väljasuremine oli suur illusioon" (Küng 1987:23). Ka religiooni uute modernsete vormide diagnoosimine – midagi kantiliku mõistusereligiooni või tsiviilreligiooni taolist – pole püsivaid tulemusi andnud. Küll aga võib nõustuda Niklas Luhmanniga, et sekulariseerumise protsessis autonoomseks muutunud elualad on „paradoksaalsed", kui neil puudub religioosne tugi ja „religioossete mõistete uuesti formuleerimise võime" (Luhmann 1985:5jj).

[1] Postmodernse filosoofia klassik Jean-François Lyotard nimetab postmodernistlikku situatsiooni uuspaganluseks, kus puuduvad üldised reeglid ja „tõe" printsiibid ning kehtivuse omandavad uute autoriteetide jutustatavad narratiivid (Kraavi 2005:71j).

[2] Vrd Habermas 1996. Nüüdisaegset ühiskonda on tituleeritud mitmeti: multioptsionaalne (Peter Gross), naudinguühiskond (Gerhard Schulze), riskiühiskond (Ulrich Beck).





Koos modernsel ajal sagenenud kristliku traditsiooni katkestustega – niihästi põlvkondade vahel kui ka rahva ja tema kirikliku eestkoste vahel – on muutunud selle traditsiooni toimemehhanismid. See sotsiaalse sidususe tagamise funktsioon indiviidi, ühiskonna ja transtsendentse vahel, mida institutsionaalne kristlus kandis aastatuhandete jooksul, on nüüd ära jaotatud paljude teiste institutsioonide, ideoloogiate ja maailmavaadete vahel. Kui kuuluvus stabiilsesse kiriklik-ühiskondlikku süsteemi andis eelmistel sajanditel lääne inimesele kõikehõlmava turvalisuse, siis tänane sekulaarne ühiskond pakub sotsiaalse ja individuaalse turvatunde teenuseid ilma religioossete lisanditeta. Terve rida algselt kristlikke ideid jätkavad oma iseseisvat elu sõltumatuna usulistest eeldustest, olgu selleks siis inimõiguste ja süümevabaduse kaitsmine, sotsiaalhoolekanne, haridus vms.

Euroopast kui kristlikust maast olekski kergem rääkida minevikuvormis, sest tänase Euroopa praktiline elu läheb kirikust ja usust mööda. Kuigi maastikku ilmestavad ikka veel kirikutornid ning igapäevakultuuri ja -keele kujundid viitavad sügavalt kristlikule kujunemisjärgule, ei ole nendel sümbolitel enam ühest tähendust. „Kirik keset küla", mis võis omal ajal osutada Jumala määrava autoriteedi kesksele kohale inimese igapäevaelu kujundamisel, on küla vana kirikuna enamasti muinsuskaitsealune objekt ja märgistab sellisena möödanikku jäänud aegu. Modernne „euroopa küla" on kõigile stsenaariumidele avatud ühiskond. Igaüks peab oma religioosse palge – kui seda peetakse vajalikuks – algusest peale uuesti leidma ja rajama.

Vana maailm ise on saanud misjonimaaks – see on Euroopa evangelisatsiooni kontekst. Tegelikkuse tõdemus kiriku jaoks, et „kuningas on alasti", öeldi välja 1943. aastal, kui Henri Godin ja Yvan Daniel avaldasid raamatu *La France, pays de mission?*. Autorite tookordne sõnum oli, et Prantsusmaa, „kiriku vanim tütar", on ise saanud misjonipõlluks ja vajab misjonitööd niisamuti nagu ülemeremaad. Seesama kehtib olulisel määral kogu Euroopa kiriku suhtes. Aastal 1909 on Walter Hobhouse Inglismaal väitnud, et „kirik peab ära tundma, et ta on tõeliselt misjonaarne kirik, mitte ainult paganlikes maades, vaid igal maal" (Shenk 1991:104). KMN Misjonikonverents Mexico-Citys 1968. aastal oli pühendatud misjonigeograafia ümbermõtestamisele, seal kõneldi „misjonist kuuel kontinendil". Tunnistati, et enam pole põhjust rääkida kiriku misjonist kui läänest teistesse maadesse kulgevast ühesuunalisest teest; kogu maailmas kohtuvad kirikud väljakutsega evangelisatsiooniks. Euroopa ei ole siin mingil viisil erand.

### 1.1.1. Sekulariseerumise tees

Sekulariseerumisega seonduv on Euroopa eripära. Euroopa jätkuvat usuvõõristust alates valgustusajastust[3] on iseloomustatud sekulariseerumise ehk ilmali-

[3] Sekulariseerumise kui sotsio-kultuurilise nähtuse alguspunkti modernses tähenduses võib

kustumise teesiga. Sellega väljendatakse üleüldist religiooni tähenduse ja interpretatsioonivõime hääbumist ühiskondlikel elualadel ja suhete nõrgenemist kirikuga individuaalsel tasandil. Sekulariseerumise mõistele vastava ekvivalendi – *Entzauberung* – esitaja on Max Weber. Weberi arvates olevat õhtumaine kristlus ise lükanud käima protsessi, mille käigus religioon ennast välja suretab: kristlus oli oluline tõukejõud ühiskonna moderniseerumisel ja uute sotsiaalmajanduslike suhete tekkimisel, kuid uutes suhetes religioosset argumenti enam vaja ei lähe ja seetõttu peaks religioon modernse ühiskonna jaoks oma tähenduse kaotama (Weber 1988:610j). Weberit interpreteeritakse aga siingi erinevalt: Urmas Petti arvestab sellega, et Weber olevat ennustanud küll religioossete kujutluste rolli vähenemist lääne ühiskonnas, aga mitte religiooni kadu (Petti 2005:289). Kuid ka juhul, kui weberlikult võttes oleks religioonil säilinud siiski veel mingi jääkväärtus ja see paigutuks avalikust elust ümber privaatsfääri, oli Weberi soov näidata, kuidas ühiskonna moderniseerumise protsessis religioon ise muutub tähtsusetuks ja sellisena heidetakse kõrvale (vrd Altnurme 2005:22). „Ratsionalismi iga järgneva sammuga empiirilises teaduses tagandatakse koos sellega religioon ratsionaalsest valdkonnast irratsionaalsesse: kõigepealt aga igasugune antiratsionaalne üleloomulik jõud," selgitab Friedrich Jonas Weberi kohta (Jonas 1976:564).[4] Nietzschest mõjutatuna näeb Weber ratsionalismi võidukäigus uue mõistusereligiooni tekkimise võimalust, mis peab lõplikult eristama teaduse ja religiooni. Teadust ja religiooni ei suutvat ühendada isegi teoloogia – teoloogia, mis tegelevat kõige religioosse intellektuaalse ratsionaliseerimisega (Weber 1988:610j).

Klassikalise definitsiooni järgi Peter L. Bergeri sõnastuses (Berger 1973:103) on sekulariseerumine selline protsess, „milles ühiskonna alad ja kultuuripiirkonnad vabastatakse religioossete institutsioonide ja sümbolite mõju alt".[5] Definitsioon ei vasta muidugi küsimusele, mis niisugust religiooni tähenduse kadumist põhjustab: milline osa on selle juures ühiskonna funktsionaalse diferentseerumise protsessidel, materiaalse heaolu tõusul ja sotsiaalse kindlustatuse paranemisel, kultuurilise pluraliseerumise protsessidel või hoopis kirikute religioosse enesereprodutseerimise võime nõrgenemisel. Sisulised muutused seoses sekulariseerumisega on toimumas peamiselt kolmes valdkonnas:[6]

a) diferentseerumine ühiskondlikul pinnal, mille tulemusel religiooni roll ühiskondlikus elus ja riiklikus korralduses taandub (seadusandlus, haridus jne);[7]

b) kiriku siduva rolli kadumine inimeste jaoks (jumalateenistustest osavõtu järsk langus ja massiline kirikust väljaastumine);[8]

c) kristliku religiooni tähendussüsteemi mõju lakkamine praktilises elus individuaalsel tasandil (ateistlik eluhoiak või alternatiivse religioossuse otsing).[9]

Sekulariseerumise teesi taustal tunduvad religiooni tulevikuväljavaated modernses ühiskonnas kokkuvõtvalt kaheldavad. Vaatamata teooriate kohandamistele vastavalt olukorra muutustele, kus püütakse arvesse võtta religioosse fundamentalismi jõufaktorit ja teatavat religioossuse taassündi (Petti 2005:297j), on ikkagi vaieldamatu kirikuliikmete arvu vähenemine kõikjal Euroopas ja sellega kaasnev traditsiooni hääbumine. Kui veel 1970. aastatel oletati, et pärast institutsionaalse kiriku marginaliseerumist elab religioon väljaspool kiriklikke institutsioone edasi privaatsfääris (EKD 1974:73), siis uued empiirilised uurimused ei kinnita mingit statistilist seost kiriku liikmeskonna vähenemise ja mittekiriklike religioonivormide vastu tuntava huvi kasvu vahel. Saksa luterlik religioonisotsioloog Detlef Pollack esindabki seisukohta, et vastavalt distantsi suurenemisele kiriku suhtes hääbub individuaalne religioosne spiritualiteet (vt 1.2.4.). „Religioon ja modernsus asetsevad teineteise suhtes pingestatult ning just selliselt, nagu ühiskond moderniseerub, religiooni ühiskondlik väärtus (*Stellenwert*) langeb" (Pollack 1996:61). Euroopa sekulariseerumise eripära teiste industriaalmaade, näiteks Põhja-Ameerikaga võrreldes, on selles, et a) kui Euroopas kiriklik seotus moderniseerumise käigus hääbub, siis seda ei saa täheldada Põhja-Ameerikas, b) kui Euroopa kirikliku vaakumi asemele näib asuvat *new age*'i spiritualiteet, siis mujal läänelikus maailmas jäävad niisugused asendused marginaalseteks.[10]

---

vabalt nihutada ka varasemale ajale, näiteks kõrgkeskaja lõppu ja uusaja algusesse, nagu osutab Johann Figl (Figl 1991:433).

4 Émile Durkheim tuleb küll mõni aasta enne Weberit välja selgitusega, millega ta üritab leida mõistlikku kohta religioonile modernses ühiskonnateaduses, kui ta õpetab, et inimreligioon võiks olla „jumalikustatud ühiskond", kui sellele omistataks piisaval määral kollektiivseid ideaale (Beth/Markson/Stein 2000:194). Kuid see on vaid religiooni positsioneerimise teoreetiline probleem.

5 Peetakse vajalikuks diferentseerida: a) lääne kirikuloo erinevates faasides toimunud sekulariseerimist ehk kiriklike ja kloostrite varanduste konfiskeerimist ning kasutamist mittekristlikuks otstarbeks; b) sekularisatsiooni radikaalset vormi ehk sekulariseerumist, kus ühiskondlikul tasandil öeldakse lahti religioonist enesest, s.t inimese eluala piiritlemist ainuüksi profaanse kultuuriga, mida võib XIX sajandi keskpaigast alates kohata ka kui antireligioosse maailmavaate ideoloogiana (Figl 1991:431). Kohane oleks osutada tähelepanu sellele, et kui käesolevas töös tegeldakse peamiselt sekulariseerumise probleemidega, siis KMN „oikumeenilise" misjoniprogrammi terminoloogias on kasutusel „sekulariseerimise" mõiste ja asjaolud.

6 Karel Dobbelaere järgi tuleks sotsioloogiliselt eristada sekulariseerumise fenomeni kolme dimensiooni: a) kultuuri ilmalikustumist, b) religioosse integratsiooni nõrgenemist ja c) religiooni sotsiaalsete vormide muutumist (Dobbelaere 1981). Ülevaadet sekulariseerumise mudelitest vt Martin 1978.

7 Heinrich Lübbe nimetab sekulariseerumist „religioossete institutsioonide sotsiaalse võime" languseks (Lübbe 1986:91). Kaufmann nimetab seda tasandit „religiooni kultuuriliseks partikulariseerumiseks" (Kaufmann 2004:106).

8 Franz-Xaver Kaufmann kommenteerib, et „ühiskonna sekulariseerumine on vastavuses kristluse kirikuvõõrandumisega" (Kaufmann 1989:215). Lübbe ja Kaufmann näevadki sekulariseerumise objektina mitte ainult ühiskonda, vaid ka kiriku enese religioosset situatsiooni.

9 Selle vastu väidab Thomas Luckmanni „nähtamatu religiooni" koolkond, et religioossus ei lakka, vaid kandub institutsionaalsest sfäärist privaatsesse, vt 1.2.1.

10 Sekulariseerumisnähtuste diferentseerimisest José Casanova järgi Põhja-Ameerika ja Euroopa näitel vt 1.2.3.

Sekulariseerumise teesi nõrk koht peitubki asjaolus, et alates Weberist ei ole sotsioloogide ennustused religiooni kadumise kohta osutunud tõeks niisugusel määral, nagu teooriad püüdsid põhjendada.[11] Esiteks ei leia kinnitust sekulariseerumise ja moderniseerumise otsene seos; teiseks tuleb tunnistada, et religiooni mõjutab veel mitmeid muidki eluvaldkondi peale ühiskondliku integratsiooni. Dilemma, millesse modernne Euroopa on valgustusaja järel sattunud, väljendub usu asendi määramise problemaatilisuses *ratio* suhtes. Mõlema jaoks üheaegselt pole justkui enam ruumi. Selles dilemmas esinevat vastasseisu võib mõista ka kui sundi teha valik usu ja mõistuse vahel, teoloogia ja loodusteaduste vahel, religiooni ja ühiskonna vahel. Pingelist vastasseisu pole lihtne lahendada.

Nii Hans Küng (Küng 1987:230) kui Dorothee Sölle (Sölle 1990:21) on ühel nõul, et valgustusaegne provokatsioon mõistuse primaadi kehtestamiseks ei oleks viinud lepitamatult suurte lahknemisteni mõistuse ja usu vahel, kui sellele poleks kaasa aidanud reformatoorne teoloogia ise. Nad arvavad teadvat, et ortodoksne katoliiklus oleks suutnud mõlemaid paradigmasid jätkuvalt sünteesida[12]; kuid seda ei tahtnud või ei suutnud ortodoksne protestantlus. Keskaegsest kultuuriülesest kristlusest sai reformatsiooni käigus ja selle edasistes ilmingutes kultuurile vastanduv kristlus. Seda vastandumist on Küng esitanud diastaasidena: usk *contra* mõistus; arm *contra* natuur; kirik *contra* maailm; teoloogia *contra* filosoofia; kristlus *contra* humaanum. Seejuures olevat ortodoksses protestantluses miinusmärgistatud just mõistus, natuur ja humaanum (*ibid.*). Küng oletab, et võib-olla on protestantlus üritanud sellisel viisil väljendada protesti inimese ja maailma endise ja käesoleva korrumpeerumise vastu: niihästi keskaja „kirikupimeduse" kui valgustuslik-ratsionalistliku ja liberaalse paradigma vastu.

Siiski, „sekulariseerumine ei tarvitse olla religiooni vastand", nagu kirjutab Petti (Petti 2005:292). Sekularisatsiooni „positiivset" tähendust religioonile, *resp.* kristlikule religioonile on kaitsnud sekularisatsiooniteoloogia isaks tituleeritud Friedrich Gogarten. Gogarten toetub Martin Lutheri distinktsioonis kahe „*Reichi*" vahel tekkinud võimalusele eristada maailmas teonoomset ja autonoomset valdkonda. Inimene vabastatakse evangeeliumi läbi nii, et ta võib usu

[11] Petti on uurimuses *Usulise maastiku kirjeldamisest sekulariseerumise mõiste abil* käsitlenud kolme vaadet seoses sekulariseerumise mõiste kasutamisega: sekulariseerumisteooriat, postsekulariseerumisteooriat ning neosekulariseerumisteooriat (Petti 2005). Kahte esimest lähenemisvõimalust sekulariseerumisele iseloomustab ühekülgsus eeldustes: esimene eeldab religiooni mõistmist sotsiaalse funktsioonina, vastavalt funktsioonide muutusele muutuvat ka religioon; teine eeldab religiooni kandepinnana individuaalset tasandit, millelt luuakse üha uusi religiooseid vorme. Pettil on ilmselt õigus, et objektiivsem oleks arvesse võtta mõlemaid eeldusi ning võimaldada rääkida teatud mõttes „religioossuse sekulaarsest omapärast" (*ibid.* 304).

[12] Katoliikluse teoloogiline potentsiaal loomuliku ja üleloomuliku maailma harmoonilisuse hoidmisel näib olevat paremal järjel neotomismis. Šoti oikumeenik Elizabeth Templeton kiidab omakorda ortodokse selle eest, et nad on oma ekklesioloogias – enese teadmata – säilitanud protestantliku teoloogia jaoks kaduma läinud kosmoloogilise tervikpildi: kirik = maailm (kuigi seda kirikut mõistetakse maailmana „tema tulevases täiuslikus vormis", osalejana Jumala elus) (Templeton 1987:53).





toel Jumalasse hakata elama maailmas oma mõistuse toel (Gogarten 1952:124j) ja selles mõttes on inimese autonoomne mõistus oma päritolult teonoomne. Vaid evangeeliumi valgel olevat võimalik aru saada sellest, et „kõik inimlikud asjad ja korrad on inimese mõistuse järgi ja Jumalast antud loomuliku tarkuse loodud. ... Sellele ei lisa Kristus midagi uut ega teistsugust, vaid laseb neil jääda, nagu nad on" (*ibid.* 107). Maailma sekulaarsus, s.t maailm kui inimese mõistuse sekulaarne objekt on kristliku usu legitiimne tulemus. See on maailm, mis on vabastatud igast soterioloogilisest funktsioonist ja just nii piiritletud, aga ka Jumalale meelepärane inimese toimimisruum. Niisugune maailma sekulaarsus on maailma püsiv kvaliteet, mis tuleneb usu väest. Gogarteni teoloogia teeb radikaalse järelduse, et „usul on sekularisatsiooni suhtes ülesanne kaasa aidata, et tema sekulaarsus püsiks" (Gogarten 1953:139).

Gogarteni kavatsus anda sekularisatsioonile teoloogilist seletust on tänuväärt, kuigi see seletus toetub protestantliku teoloogia eeldustele. Gogarten tahab, et eristataks mõisteid „sekularisatsioon" ja „sekularism" kui teoloogia jaoks legitiimseid või illegitiimseid nähtusi (*ibid.*).[13] See on oluline korrektiiv sekulariseerumise teesi puhtalt sotsioloogilise käsitluse suhtes.

Ka Berger on andnud mõista, et sekulariseerumise tees ei piirne ainuüksi empiirikaga: sekulariseerumine „pole ainult modernse ühiskonna struktuuride muutumise protsess, milles taanduvad religioossed institutsioonid ja religioossed sümbolid, vaid ka selle taandumise subjektiivne korrelaat, nimelt modernse inimese teadvuses toimuvate, inimlikel kogemustel põhinevate religioossete tähenduste tõepära ja kehtivusalade kadumine" (Berger 1971:52). Sekulariseerumine on tõepoolest religioosselt tundlik teema.

Misjoniteoloogia näeb tänast Euroopat siiski valdavalt sekulariseerununa selles mõttes, et inimesed elavad religioonituna oma radikaalses antropotsentrismis (Bosch 1996:11). Niisuguse positsiooni võtmiseks on aus õigustus: isegi kui tänases kontekstis tehtud uurimus peaks religioonide tagasituleku tulvas jääma kehtivusajalt lühikeseks ja pöörama ümber sekulariseerumise teesi, siis olgu nimetatud positsioon võetud respektist tänase „uskmatu" inimese suhtes, kelle religioonitus on tema enese jaoks tema siiras usk. Iseküsimus, kui kaua peab Euroopa veel oma religioonituses vastu ja suudab sekulaarsusele truuks jääda; igatahes on see praeguseni suurema osa lääne inimeste praktiline ja tõsiseltvõetav eluhoiak.

Modernse ühiskonna sekulariseerumise kaasnähtused on pluralisatsioon ja individualisatsioon, need mõjutavad nii ühiskondlikku, kiriklikku kui ka individuaalset valdkonda.

[13] Puhas sekularism on Gogarteni süsteemis „uskmatus", milles uusaja inimene on end lahutanud kristlusest. Kui kristlikust usust tulenev võime eristada jumalikku päästet ja inimlikku maailmasisest tegevust enam ei toimi, siis langeb maailm tagasi oma suletud sekulaarsusesse. Sellises sekularismis hakkaks inimese vabadus elada maailmas sisalduma vaid potentsiaalina või palja postulaadina. Inimesel ei ole sel juhul enam vabadust iseolemiseks maailma suhtes – Jumala loodud olendi vabadust (Gogarten 1952:107j).

## 1.1.2. Pluraliseerumise tees

Pluraliseerumise teesiga iseloomustatakse modernsete ühiskonnagruppide, poliitiliste jõudude, religioossete väärtuste jm üheaegset kehtivust nende paljususes. Tõdede senise hierarhilise süsteemi asemel on nüüd killustunud maailmapilt, kus näiteks kristlus asetseb kõrvuti teiste autonoomsete kultuuriliste süsteemidega, mitte enam väärtusskaala tipus „esmastele" ja „viimsetele" asjadele tähenduse andjana. Pluraalses ühiskonnas konkureerivad üksteisega mitmesugused religioossed maailmavaated, aga ka erinevad mittereligioossed maailmavaate pakkujad, kes võtavad kasutusele religioosseid sümboleid (Steck 2000:157). Sotsiaalfilosoof Niklas Luhmann iseloomustab väärtuste pluraliseerumist nõnda:

> Nagu tähti taevas on lugematul hulgal väärtusi. Põhiväärtuste märgistamiseks on siin kasutatud traditsioonilisi mõisteid, nagu vabadus, võrdväärsus, õiglus, rahu, turvalisus, väärikus, heaolu, solidaarsus. … Nende jaoks ei ole kindlaksmääratud hierarhilist korda, mis kindlatele väärtustele annaksid alati eelise teiste ees. … Ühtede esiletõstmine on seotud vaid hetkevajadustega (näiteks rahu on parem kui sõda) (Luhmann 1993:19j).

Väärtuste tasalülitamisega nivelleerub ka kultuur. Tõelisust saabki hõlmata vaid osaliselt, sest pildi kokkupanemine toimub subjekti loodud väärtuskriteeriumide alusel, ilma et talle oleks antud aega maailmapildi konsolideerimiseks. Seda protsessi ei pea alati seostatama traditsiooniliste väärtuste kadumisega, vaid siin on pigem tegemist väärtuste ülepakkumisega, mida kollektiivsed struktuuridki ei suuda stabiliseerida, rääkimata üksikisikust (Kaufmann 1989:169). Berger on osutanud, et kui ühelt poolt avaneb indiviidil modernses ühiskonnas laialdane võimalus mitmesugusteks valikuteks, siis samal ajal sunnivad pakkujad üha agressiivsemalt teda valikut langetama; tal on üha raskem tarbijana neutraalseks pealtvaatajaks jääda (Berger 1980:9).

Bergeri üks originaalne vastus pluraliseerumisele on „hereetiline imperatiiv", see tähendab käitumismalli, millega postmodernne inimene peaks endale looma eluruumi ja tegema seda niisugusel moel, et ta julgeb kõrvale kalduda ühiskonna plausibiliteedistruktuuridest, s.o ühiskonnas üldkehtivatest, kuid ometi konkreetselt määratlemata maailmavaatelistest hoiakutest. „Hereesia" tähendab sel juhul valikute langetamist, millega omandatakse isiklikke seisukohti, selle asemel et jääda valitseva massikultuuri manipuleerida. Viimase üldtunnustatud ühiskonnastruktuurina toimib veel pluralismipõhimõte, aga sealt edasi tuleb igaühel ise otsustada, mida ta usub. Järelikult on ka usklikkus inimese „hereetiline" otsus. Nii peaksid kõik nüüdisaja lääne ühiskonna kodanikud toimima usuasjades hereetikutena, sest selles valdkonnas ei ole enam ühtegi üldkehtivat sotsiaalset garantiid (Berger 1980).

Küsimusele, mille alusel inimesed otsustusi langetavad, vastatakse tavaliselt süümele viidates, mis on isiku identiteedi kriteerium (Kaufmann 1989:169).[14]

[14] Teoloogilises eetikas räägitakse siiski „kõrgematest väärtustest", milleks on isiku kõlbeline headus; see on tingimatu väärtus (Goertz 1999:339).





Valikute tegemise protseduuri kohta on aga missioloogia *grand old man* Lesslie Newbiginil öelda oma vastulause: „Et me asetseme nüüdisaja lääne kultuuri suhtes hereetilise imperatiivi all, on õige, kuid siin peitub veel midagi, mida pole selgitatud" (Newbigin 1989:19). Pluraalsuse põhimõte kehtib mitte kõikjal ja kõigile, vaid ainult individuaalsete väärtuste suhtes, mis on faktide suhtes neutraalsed (*ibid*. 22). Nn faktide puhul diskuteeritakse, eksperimenteeritakse, võrreldakse tulemusi ning verifitseeritakse, kuni kõik mõistlikud inimesed neid aktsepteerivad. Siin ei tunnustata pluralismi ja kes tõsiasjadega ei nõustu, on tõepoolest karistamist väärt hereetik. Pluraliseerunud ühiskonna valikuvabadus kehtib vaid neis valdkondades, mis on teadusliku analüüsi seisukohalt ebaadekvaatsed ja allumatud individuaalsed väärtuskategooriad: religioossed, moraalsed, eetilised, esteetilised jne. Religiooni võib selle mõtteskeemi järgi pidada teatavat liiki väärtuseks, kuid selle väärtuse tõepära ei saa mõõta. Selline seisukoht riivab aga teoloogiliste valikute tegemise võimalust. On ju mõistetav, et teoloogilist uurimist saab teostada vaid siis, kui esitatakse küsimusi, mida on väljendanud modernne teadus. Newbiginile näib, et valikuid on vähe, õigemini vaid üks: religioonide uurimine ei saa toimuda väärtuspõhiselt, vaid modernsete teaduslike meetodite tõenõude põhiselt. Selles absurdses paradoksis tõstab Newbigin otsustavat protesti: kristlus, mis on seni modernismiga kaasa jooksnud ja vaikimisi talunud väljatõrjumist avaliku tõe kuulutamise agoraalt, peab oma misjoniülesande täitmise nimel astuma vastu ühiskonna kehtestatud reeglitele tõe rääkimise või mahavaikimise osas (*ibid*. 20).

Postmodernne filosoof Jean-François Lyotard on kirjeldanud mehhanisme, kuidas nn teaduslik maailmapilt, mis peaks produtseerima fakte ja tavatõdesid, on püüdnud koos sellega reserveerida enda jaoks puutumatuse presumptsiooni (Lyotard 1984:29j). Modernne teadus, luues enda jaoks objektiivsuse müüti, asus rünnakule teiste, sh religioossete müütide vastu (Grenz 2003:58). Kuid, nagu Lyotard näitab, pole teadusliku maailmakirjelduse pakutav sugugi tõde iseenesest, vaid teatud ideoloogiale rajatud eneselegitimeerimine (Kraavi 2005:75). Teadmised, mis kuulutavad end autonoomseks ja väärtuste suhtes neutraalseks, kannavad eneses ka tumedamat poolt. Michel Foucault' järgi loob inimmõistus modernsusprogrammi abil teadmisi, kuid need teadmised ei osutu iga kord inimese vabastamise vahenditeks, vaid sageli hoopis vägivallavahenditeks (Foucault 1977:27j).[15]

Lyotardi jt postmodernistide paljastused modernistliku mõistuse-primaadi varjukülgede suhtes on kahtlemata sümpaatsed, kuid need ei suuda Newbigini täielikult rahuldada. Ega siis postmodernne dekonstruktsioon, narratiivide

[15] Sama etteheide tehakse ka modernse aja teoloogiale selle meelevaldsuse suhtes. Harvey Cox näeb modernset teoloogiat „valge, lääneliku, meheliku ja kodanliku" ühiskonna eestkõnelejana, mida tuleks aga selle universalistlikest nõudlustest võõrutada, et saavutada pluralistlikumat ja detsentraliseeritumat inimesekäsitlust (Cox 1984:179j). Sarnaselt on seletanud ka Sölle 1990:28.

„teoloogia" või inimese kuulutamine *homo religiosus*'eks lahenda evangeeliumi tõenõude probleemi. Ei modernismis ega postmodernismis pole jäetud kordagi võimalust, et religioosne kogemus võiks avada juurdepääsu tõe tunnetamisele, mis revideeriks radikaalselt teaduslike distsipliinide eeldusi. Loomulikult saab ülikooliteoloogia jätkata oma asjaajamist, kuni ta tegeleb vaid nende küsimustega, mida esitatakse modernsuse kategooriates. Berger taandub ka ise selles punktis oma „hereetilisest imperatiivist"; ta nõustuks „mõistlikuma" läbisaamisega, et usuasju siiski mõistuse kaaludega kaaluda (Berger 1980:148). Sellega koos aga laseb teoloogia endale ette kirjutada, mida tohib lugeda „objektiivseks" ja „tegelikuks" ja mida mitte ning millega peab kristliku mõtlemise vabadus end ilmutuse suhtes piirama. Nende pealesurutud valitsevate struktuuride suhtes on tõstnud protesti nii Newbigin kui ka Habermas. Newbigin, kui ta kutsub kristlasi üles jääma kindlalt „hereetikuiks" (Newbigin 1989:21), ei loodagi leida võimalusi kompromissideks. Habermas seevastu kaitseb usklike õigusi modernses liberaalses ühiskonnas – sest miks peaksid ainult kristlased oma identiteeti lõhestama avaliku ja privaatse tõe dilemmas – ja kutsub ilmalikku poolt üles aduma „religioosse diskursuse väljendusjõudu" (Habermas 2004:113). Kirik peab aga õppima oma sõnumit kontekstualiseerima selle määrani, et evangeelne kutse uskumiseks ei piirduks ainult südameasjadega, vaid muudaks uueks ka vaimu (*mind*) (Newbigin 1989:85).[16]

Modernsuse radikaliseerumisel, s.t üleminekul nn postmodernsesse faasi süveneb pluraliseerumine veelgi: ühiskond transformeerub traditsioonilisest pluraalsest kujust multikultuuriliseks ühiskonnaks. See tähendab, et erinevad elanikegrupid saavad esitada oma nõudmisi, kuid nad ei saa end kujundada universaalseteks. Indiviid võib luua omaenese mikromaailma, kuid ta ei saa kunagi olla kindel, et selle reeglid kehtivad ka kokkupuutes välismaailmaga. Religioossete väärtuste mitmekesisus ja ülevaatlikkuse puudumine ning vastastikku üksteise relativiseerimine loob uute usuliste otsingute pinge, mis sageli laheneb fundamentalistlike ja karismaatiliste liikumiste tekkimises (Pollack 2003:145).

Pluraliseerumise tees näib siiski sobivat modernse ühiskonna kirjeldamiseks nendes seostes, kus positiivselt viidatakse suurenenud valikuvõimalustele ja monopoolsuse diktaadi kaotamisele. Kuid sageli ei vasta ühiskondliku elu realiteedid nendele sotsiaal-romantilistele kontseptsioonidele multi-kulti kooslustest globaalses maailmas. Viimase 30 aasta migratsioonipoliitika Euroopas on süvendanud hirmusid ja pingeid, mis asjakohase integratsioonimehhanismita iseenesest ei laabu.

[16] Paavst Johannes Paulus II on rääkinud Euroopa kristlikest „juurtest" ning kristlikust „hingest" – hingest, mis on kaduma läinud, aga tuleb uuesti üles leida ning elustada (CCEE 1991b:133).





## 1.1.3. Individualiseerumise tees

Isiksuse individuaalne väärtus oli kõrge juba renessansis ning tõsteti esikohale valgustusajastul. Reformatsioonijärgsed konkordiad ja usuvabaduse ediktid kuulutasid religioosse enesemääramise õigust ning selle vabaduse nimel oldi valmis suurteks ohvriteks kuni märterluseni. Selles indiviidi väärtustamise loos ühildusid kaks eesmärki humanismi üldiste printsiipide alusel: a) inimese individuaalsuse rõhutamine ühiskonna konventsionaalsete normide suhtes ning b) inimkeskse elukäsitluse rõhutamine teokraatliku ühiskonnaprintsiibi suhtes. Humanistliku maailmamõistmise keskpunktis polnud enam Jumal, vaid inimene, mitte enam igavik, vaid aeg ja maised sündmused. Selles ei tuleks aga näha mingit sihilikku jumalavastasust, vaid pigem soovi saada täiskasvanuks ja traditsionaalsest eestkostest vabaks. Immanuel Kant nägi isikliku otsustamise julguses võtmeküsimust kogu valgustusprojekti puhul. „Valgustatus on inimese pääsemine tema enese süü läbi põhjustatud alaealisusest. Alaealisus on suutmatus toime tulla oma mõistusega välise abita. … Olgu julgust end omaenese mõistusega juhtida!" (Kant 1968:53) – see on niisiis valgustuse loosung. Kantiaan Johann Gottlieb Fichte radikaliseeris modernset mina-filosoofiat sinnamaani, kus inimese „mina" muutus absoluudiks ja kõige tõelisuse loojaks: jumal, loodus, ajalugu, ühiskond ja kõik realiteedid on vaba inimisiksuse produktsioon. Romantismiaegne Georg Wilhelm Friedrich Hegel rõhutas inimese õigust „subjektiivsele vabadusele" (Hille 2000:14). Kui XVIII–XIX sajandi pietistlikud ärkamisliikumised asetasid rõhu isiklikule pöördumisele, siis võib selles näha ilmset modernse ajastu tingimuste teadvustamist evangelisatsioonis.

Valgustusaegset indiviidi autonoomsust, mille üks vorm oli individualism, ei saa võrdsustada postmodernse individualiseerumisega (Campiche 2004:24). Individualism, mida kohtab ka tänapäeval, väljendub sageli indiviidi üksinduse kaudu, läbi privaatsete huvikonfliktide või hedonistlikus elulaadis. See viitab teatavat laadi mittemõistmisele indiviidi ja tema keskkonna vahel (Gabriel 1994:136). Seevastu nüüdisaegse individualiseerumise all tuleb mõista ühiskonna segmenteerumisega kaasnevat nähtust, milles indiviid on ühiskondlike pakkumiste rohkuse juures sunnitud oma isiksuse identifitseerimiseks kasutama individuaalset fantaasiat. Esmakordselt pärast indiviidi enesemääramise vabaduse kättevõitmist on tal nüüd reaalne võimalus oma piiramatuid valikuid realiseerida. Milline oleks õige valik, seda keegi talle ei ütle; ta otsustagu ja vastutagu ise; inimene on Jean-Paul Sartre hinnangul „äraneetud oma vabadusse" (Hille 2000:15).

Individualiseerumine on pluraliseerumise korrelaat, kuivõrd modernse ühiskonna kultuurilise ideaalina propageeritakse enesemääramist läbi konsumeerimise, s.t turult hangitud sümboolsete väärtuste isikupärases kombineerimises (Goertz 1999:341). Kui ükski tõde ei ole kollektiivselt kandev, siis ei jää muud üle, kui indiviid peab ise enda jaoks kujundama väärtuste kategooriad. Kesksed mõisted on siin eneseteostus, autonoomia, vabadus ja tolerants.

Kuid päris üksinda individualiseerunud inimene siiski ei jää. Valikute tegemisel kohatakse sarnaste huvidega inimesi ning luuakse ajutisi sotsiaalseid grupeeringuid ehk nn stseene (Theis 2002:187). Rangelt vabatahtlikkuse alusel instseneeritakse ühiselt vastavaid huvisid, maitset, muusikastiile või elulaade. Sellest põhimõttest lähtudes sidustatakse end näiteks perekonnaga, töökollektiiviga või kiriku liikmeskonnaga – aga vaid seniks, kuni need pakuvad indiviidile elamusi või tunduvad mõttekad. Kardinal Karl Lehmann küsib seejuures murelikult, kui palju suudab inimese süüme ilma deformeerumiseta tema *pathwork*-biograafiaid kanda, kui too on vabaduse nimel lasknud oma elul killustuda nii paljudesse segmentidesse: mitmed seksuaalpartnerid, perekonnaseosed, kolleegid, poliitikad, usundid jne (Lehmann 1999:23).

Individualiseerumise käigus toimub religiooni ühiskondliku sotsiaalvormi muutumine, mida vastav religioonisotsioloogiline tees väljendabki. Üksikisikul on nüüd avanenud arvestatav võimalus kultiveerida vabalt omaenese usulist maailmapilti originaalse, sünkretistlikult koostatud ja individuaalse mustriga „koevaibana". Paralleelselt kirikliku religioossuse perifeerseks jäämisega modernses ühiskonnas võiks selle asemele tekkida individuaalne mitteinstitutsionaliseeritud privaatne religioonivorm. Väidetakse, et religiooni väliste vormide taandumisel muteerub religioon indiviidi määratletud ja isiklikus perspektiivis konstrueeritud religioossuseks. Koos sellega tekiks justkui „nähtamatu" religioon, mis osutub difuusseks, avalikkusele raskemini haaratavaks ning kirjeldatavaks (Steck 2000:165j).

Individualiseerumise teesi kriitikute arvates on privaatreligiooni vastandamine ajaloolistele religioonidele pseudoprobleem, kuna religiooni valdkonnas ei ole küsimus avalikust *seu* privaatsest modernses ühiskonnas enam ammugi määrava tähendusega (Dobbelaere 1981:20). Religioonivabadus on üldiste inimõigustega sätestatud, niisamuti nagu ka näiteks vabadus end mittereligioosselt määratleda. Seejuures oleks sotsioloogiliselt ebakorrektne käsitleda usku isoleeritult sotsiaalsest interaktsioonist (Campiche 2004:29).

## 1.1.4. Postmodernsuse tees

Mõistet „postmodernne" on otstarbekas kasutada juhul, kui tahetakse rõhutada modernse elutunnetuse erilisi suundumusi, nagu diferentseerumine, detsentraliseerumine, polütsentrilisus, kontrollimatus, võrgustik, komplekssus jm.[17] Postmodernsust iseloomustaks sel juhul radikaalselt pluraliseerunud modernsus (Welsch 1988:13j). Kui aga postmodernsuses näha lääne ühiskonna üleminekut

[17] Tübingeni religioonifilosoof Hans Küng on kuulutanud tänapäeva maailma posteurotsentristlikuks, postkoloniaalseks, postimperiaalseks, postsotsialistlikuks, postindustriaalseks, postpatriarhaalseks, postideoloogiliseks ja postkonfessionaalseks (Küng 1990:40j) – ühesõnaga: postmodernseks.





mingisse uude, mittemodernsesse paradigmasse, siis jääb nendest tsentrifugaalselt kirjeldatud tunnustest ilmseks väheks.

Kes filosoofidest märkas esimesena postmodernismiajastu saabumist, on keeruline kindlaks teha.[18] Mõiste ise tuli käibele 1950. aastate kunstis ja kultuuriteoorias (Kraavi 2005:39), kusjuures filosoof Michael Polanyi 1958. aastal ilmunud teos postkriitilisest ja postmodernsest mõtlemisest on üks süstemaatiline modernsuse alternatiiv (Polanyi 1958). Seda järginud filosoofide jada kinnitaks justkui veendumust, et tegemist on vabanemisega ratsionaalse, absoluutse tõenõudega ühetähendusliku maailmapildi meelevallast.

Ei ole veel selge, kuivõrd on postmodernsus saanud end modernsusest sõltumatuks teha. Mõni kahtleja pakub, et tegemist on modernsuse järgmise, kriitilise faasiga (Giddens 1996:11), mis paneb piirid lõputu progressi unistusele. Isegi postmodernsed filosoofid, kes tänuväärselt kritiseerivad valgustusaja ratsionalismi, ei saa seda teha ilma teatava ratsionaalsuseta.[19] Zygmunt Bauman on teinud vahekokkuvõtte teoses *Modernity and Ambivalence*:

> Postmodernsus pole rohkemat (aga ka mitte vähemat) kui modernsuse vaim, mis heidab pika, tähelepaneliku ja kainestava pilgu iseenesele, oma olukorrale ja tehtud tegudele, mitte täiesti veendunud olles selles, mida ta näeb, ja püüeldes muutuste tungi suunas. ... Postmodernne on modernne, kes saab täiskasvanuks: modernsus, kes iseennast distantsilt vaatleb, selle asemel et end sisemiselt psühhoanalüütiliselt uurida, kes avastab varjundeid, mida ta kunagi varem polnud analüüsinud, ja leiab, et ta on vastastikku välistav ja vastuoluline (Bauman 1992:361, 333).[20]

XX sajandi lõpp on jahutanud vaimustust postmodernsuse progressiivsusest, kuna on hakanud ilmnema individualiseerumise ja pluraliseerumise kõrvalmaitse. Missioloogia poolelt hindab David Bosch nüüdisaega kui „ilma normide, eeskujude ja traditsioonideta „silmapilgule elavat" ühiskonda, ilma minevikuta ja sageli ka tulevikuta"; inimesed elavad täiesti olevikus ja otsivad kohest rahuldust (Bosch 1996:12). Seda kannustab informatsiooniuputus, mis viib mitte ainult purustava pluralismini, vaid ka ülemaailmselt laienenud vaimse ebapuhtuseni. Jean Baudrillard selgitab tekkinud olukorda nii: „Minevikus oli virtuaalsuse sihiks ja eesmärgiks tegelikkus. Praegu on virtuaalsuse funktsiooniks tegelik reaalsus pagendada." Virtuaalne meedia on „sfäär, kus sündmusi tegelikult ei toimu nimelt sellepärast, et neid tekitatakse ja neist teatatakse „reaalajas", kus

[18] Valgustusaja ratsionalismi eitamise eelmängu võib näha juba postmodernsete filosoofide „kaitsepühaku" Friedrich Nietzsche juures (Grenz 2003:93).

[19] Janek Kraavi peab oluliseks Jean-François Lyotardi mööndust, et „postmodernism on kindlasti osa modernsusest" (Kraavi 2005:81).

[20] Habermas kinnitab sedasama mõtet aastal 1981 teesiga „modernsus – lõpetamata projekt" (Habermas 1996). Kaitstes postmodernsust, ütleb Küng Habermasi vastu, et „postmodernsust ei tohi redutseerida lihtsalt *contra*-valgustuseks", vaid tegemist on tõsiseltvõetava paradigmavahetusprotsessiga (Küng 1987:24).

nad ei tähenda midagi, sest nad võivad tähendada kõike" (Baudrillard 1998:13).

Võib vabalt ette kujutada, et traditsiooniline kristlus, mis esimest korda elab üle postmodernsete filosoofide rünnakuid nii modernsuse kui modernsusele tugineva „objektiivse" jumalapildi ning lõpuks ka „universaalse" tõe pihta, kaldub enamasti „õuduses tagasi tõmbuma" (Grenz 2003:165). Kuid seesama postmodernism jätab kristlastele alles midagi olulist, mille kandevõime ei ole vähenenud ka pärast modernsuse kokkuvarisemist: isikliku usu tunnistamise. Postmodernsuse uurija Meego Remmel on kinnitanud, et

> nii on neutraalsed ehk puhtteaduslikuks kuulutatud tõed postmodernistlikus kriitikatules läbi põlenud, andes eesõiguse särada narratiivsetele tõdedele ehk siis piiblitõdedele ja vastavalt usule neist tõdedest lähtuvale usurahva, usulise kogukonna ja usklikkoguduse elulisele praksisele (Remmel 2001b:18).

Evangeeliumi nüüdne kontekst on postmodernne holistlik selle postindividualistlikul ja postratsionaalsel kujul, nagu õpetab Stanley J. Grenz (Grenz 2003:169jj). Kuigi ainulaadne, sobib evangeeliumile ka niisugune kontekst. See saab võimalikuks, kuna postmodernsuse tees selgitab niihästi hälbeid ühiskonna tervikutunnetuses ja indiviidi identiteedis kui ka religioosse argumentatsiooni kaldumist ratsionaalsetelt tõestusmeetoditelt isikliku usulise kogemuse pinnale.

Ent modernsus tuleb lõpuni läbi käia. Kui lääne ühiskond tahaks ühel päeval lõplikult vabaneda modernsuse taagast ja sirutuda ettepoole uute paradigmade järele, siis pole postmodernsest mõttelaadist talle palju abi. „Tolereerimine läbi ignoreerimise ei ole piisav" modernsuse probleemi lahendamiseks, ütleb Küng (Küng 1987:22). Modernsus ei saa otsa enne, kui pole otsa saanud ratsionaalse mõistuse vastandamine usulisele mõtlemisele. Selle lõpp ei tule valikute suurendamisega lõpmatuseni, vaid valikute lõppemisega üldse. Mitte metanarratiivi asendamisest privaatsete narratiividega, vaid iga narratiivi lõppemisega, nagu ennustas Nietzsche, kui on ära pühitud kõik eristushorisondid, nii ühiskondlikud kui isiklikud, ja on sulgunud kõik väravad tagasi paradiisi. Seniks jääb postmodernsus selgitusi andma ikka veel jätkuva modernsuse kumuleeruvatele probleemidele.

Postmodernsuse tees on teoreetiline tugi religioossuse tagasituleku teesi esitajatele. Uususunditele iseloomulik religioossus, mis tugineb suurel määral minapildi fragmentaarsusele ning pöörab tähelepanu usuliste kogemuste fenomenile, on avatud postmodernsele elufilosoofiale. Küsitavaks jääb, kuivõrd postmodernsus ise on suuteline sedalaadi religioossust protekteerima.

### 1.1.5. Religioossuse ja religioonide tagasituleku tees

Kui veel viimased 200 aastat näis Euroopa olevat modernse mõtlemise eesmineja religioonitus sekulaarkultuuris, mis paistis XX sajandi tehnoloogilise arengu najal ja XX sajandi lõpuaastate globaliseerumises omavat vabastavat sõnumit





kogu inimkonna jaoks, siis nüüd on see „eesminev" Euroopa jalgu jäänud religioonide uue maailmavõimu tagasitulekule (Graf 2004). Euroopa oma modernses sekulariseerumises on nagu üksik saar religioossuse meres.

Vastukaaluks ühiskonna pluraliseerumisele ja individualiseerumisele on XX sajandi keskelt alates täheldatav uute mittekristlike religioossuste trend Euroopa suunal. Selline trend näib liikuvat vastuvoolu modernse maailmanägemise suhtes, mille kohaselt religioossus ei kuulu põhimõtteliselt valgustatud inimese elulaadi juurde ja mis pidanuks iseenesest juba ammu välja surema. Religioossuse ja religioonide tagasitulekut on seletatud modernse inimese pettumusega teaduse ja tehnoloogia tõotatud hüvedes (Hempelmann 2004:10); selles väljendub ka teatav väsimus lakkamatus eluvõitluse konkurentsis püsimisest, mille kõrval religioon näib pakkuvat abi inimese sisemise „mina" tasakaalustamiseks. Järelikult siis ei ole sekulariseerunud ühiskond siiski mitte täiesti religioonitundetu (Körtner 2006:14).[21]

Uuesti tärkav religioossus *new age*'i miljöös näib olevat mitte ainult vastureaktsioon sekularistlikule maailmapildile, vaid ka alternatiiv kristlusele kui end modernse tsivilisatsiooniga saatuslikul moel sidunud religioonile ja nüüd modernsuse kadumise tõttu ohustatud liigile. Selles punktis on sekulariseerumise ja religiooni individualiseerumise teoreetikud ühel nõul: kristlusel ei ole enam selgelt fikseeritud kohta ei postmodernses ega ka *new age*'i religioosses maailmas. Monoteistlik-lunastusloolise maailmapildi vahetavat välja monistlik-holistlik maailmapilt (Altnurme 2005:47jj) või parimal juhul ateistlik pragmaatiline konsumism. Postmodernne aeg olevat soodus küll „uue eetilise maailmareligiooni" (Küng 1990) vitaalsusele, kuid mitte enam kristlusele. Lea Altnurme märgib põhjendatult, et maailmavaatelised muutused Euroopas on viinud olukorrani, mil Euroopat ei saa enam pidada kristliku tsivilisatsiooni keskuseks, ning et vastukaaluks on kasvav globaalne kristlus järjest vähem ja vähem euroopalik (Altnurme 2005:15j).[22]

*New age*'i keskkonnas arenevate mitmete religioossete nähtuste sarnasus idareligioonide elementidega on tekitanud mulje, nagu oleks uuesti tärkaval religioossusel maailmavaateline ja teoloogiline tagamaa budismis, hinduismis, taoismis jne. Võib-olla tuleneb niisugune lihtsustatud asjade nägemine meie alateadlikust püüdest tahta religioosseid nähtusi liigitada teadaolevatesse kategooriatesse. Samavõrra võib sel juhul olla õigus Boschil, kui ta tänases lääne kultuuris märkab *new age*'i spiritualiteeti, esoteerikat, astroloogiat, maagiat või uusgnostilist okultismi ja hindab neid „atavistlikuks manifestatsiooniks" varasematest maailmavaadetest nagu gnostitsism, müstika, teosoofia või romantika (Bosch 1996:38). *New age*'i spiritualiteeti ei saaks ilma polemiseerimiseta võrd-

[21] Martin Riesebrodt näeb praeguse religioonisotsioloogia ülesannet mõistmises, miks toimivad samaaegselt vastassuunalised protsessid nagu sekulariseerumine ning globaalne religiooni revitaliseerumine (Riesebrodt 2000:11).

[22] Kristlus mitteläänе ühiskondades ilmutab endiselt kasvutendentsi ning edestab statistiliselt juba mõnda aega Euroopa ja Põhja-Ameerika kirikute liikmeskonda (Barrett 2001).

sustada religioonide spiritualiteetidega selle fragmentaarsuse tõttu. *New age*'il kui paljude iseseisvate ja ühildamatute fenomenide koondmõistel puudub varasematele väljakujunenud religioonidele omane maailmavaateline ja kultuuriline hõlmavus. Ükski nn monistliku jumalamõistega Ida-Aasia religioon ei ole mõeldav individualistlikuna, lahus teda kandvast sotsiaalvormist.

Nn *new age* on nähtus, mille alla saab liigitada lisaks maailmavaatelistele iseärasustele palju neid religioosseid ilminguid, mis ei ole määratavad klassikaliste parameetrite abil – alates psühholoogilisest eneseabist kuni esoteeriliste spiritualiteetideni koos kaasnevate kosmose mõistmise ontoloogiliste teooriatega. Samas ei oleks õige *new age*'i laadset religioossust panna ühte patta näiteks islamistlike eriilmingutega või kristliku karismaatilisusega ega ka vastupidi. Viimaste aastakümnete uued religiooniilmingud modernse Euroopa kontekstis ei ole üheülbaline kulgemine varasemast kristlikust paradigmast mingisse uude *new age*'i alternatiivsusesse. See, mis ilmutab end religioonide elavnemisel uudsusena, on lisaks nimetatud *new age*'i miljööle ka traditsiooniliste maailmareligioonide lähenemine Euroopale, aga ka olemasolevate religioonide raames toimuv elementariseerumise ja uute sotsiaalvormide otsimise protsess. Religioonid, mis tulevad tagasi poliitilisele ja ühiskondlikule areenile, tulevad koos silmanähtava elavnemisega institutsionaalsetes vormides (Küenzlen 2003) – nende hulgas ka kristlus.

Religioossuse ja religioonide tagasitulek ühiskonnaellu ning Euroopa kristlik pärand on vastastikku spetsiifilistes suhetes. Siinkohal järgmised tähelepanekud:

a) kuigi *new age* võrsub kristliku tsivilisatsiooni pinnaselt, asub ta kristlusega maailmavaatelises vastuolus, mida Altnurme demonstreerib veenvalt teoses *Kristlusest oma usuni* (Altnurme 2005:50). See maailmavaadete põhimõtteline mittekattuvus vähendab oluliselt dialoogivõimalust. Lisaks eelnimetatud jumalamõiste probleemile *new age*'is, milles inimene jumalikustab monistlikku loodust ja iseennast,[23] napib võimalusi kirjeldada *new age*'i stabiilset ühiskondlikku või kultuurilist loomevõimet;

b) seoses migratsiooniga Euroopa suunas liikuvad teised religioonid ilmutavad end – vastupidi *new age*'ile – pluralistliku ja avatud ühiskonna tingimustes jõuliselt, ent ootustele vaatamata ei näi integreeruvat lääne kultuuritraditsioonidesse – vastupidi *new age*'ile, mis just lääne pluralistlikus elulaadis kodunebki. Kristluse dialoog nende religioonide poolehoidjatega on võimalik sellel pinnal, kus omatakse ühiseid huvisid ühiskondliku stabiilsuse ja religioonirahu tagamiseks;

[23] Altnurme 2005:50: „*New age* toimib nii kultuse kui ka individuaalsel tasandil ning hõivab osa religioossest turuplatsist, mis üldjoontes on jagatud kahe – monoteistliku ehk kristliku ja monistliku ehk *new age*'i – paradigma vahel."





c) kristluse uutel vormidel, eelkõige karismaatilisel liikumisel, on mitmeid sarnasusi uususunditega spirituaalsete kogemuste otsimises ja tervise-probleemidega tegelemises, isegi fundamentalistlikes hoiakutes sarnaselt nüüdisaegse islamimaailma provokatsioonilisusega. Kuid fenomenoloogiline sarnasus pole veel sisuline samasus. Nii karismaatilise liikumise kui uususundite üheaegse esiletuleku põhjused võivad peituda pigem globaalseks muutunud sekulariseerunud modernse lääne situatsioonis, kus omaenese kriitilise eksistentsi marginaale kompavad niihästi uued religioonid, religioossed spiritualiteedid kui ka kristlus ise.

Kristlikud kirikud seisavad nüüd mitme tule vahel: ühelt poolt kasvab koos avalikkuse ignorantsusega ühiskondlik-poliitiline surve kiriku õpetusnormide vastu, teiselt poolt eksponeerivad end religioonide turul uued konkureerivad ideed, mis püüavad siseneda tekkinud usulisse vaakumisse. Ühiskondlik-poliitiline surve kiriklikule sõnumile tuleb nähtavale nendes kaasustes, kus mõni poliitik või kirikumees väljendab ettevaatamatult oma arusaamu traditsiooniliste kristlike seisukohtade tunnustega ja neid ähvardab seejärel ahistamine või kohtutee. See on Euroopat vallutanud totalitaarse tolerantsi-ideoloogia diktaat. Newbigini arutlust mööda võib selle põhjus olla modernse ühiskonna kokkuleplus, et kõik hinnangulised väärtused, sh religioossed arusaamad, kuuluvad rangelt privaatsfääri ja nende esitamine avalikus elus on nüüdsel ajal karistatav (Newbigin 1989:21). Teine väljakutse kirikutele on uute religioossete ideede tulek, mis osutavad teistele paradigmadele kui kristlus.

Euroopa kirikud on talunud kangelaslikult kõiki järkjärgulisi redutseerimisi, kuid ei ole andnud käest naiivset usku, et on kutsutud lääne traditsioonide pärandihoidjaks isegi veel siis, kui rahvas enam religiooni ei tarbi – „mistõttu võib rääkida asendusreligioonist: vähemus usub ja hoiab veel traditsiooni enamuse eest" (Altnurme 2005:15; vrd Pilli 2005:10). Et oma olemasolu õigustada, on kirik leppimas sellega, et ta tarbeväärtus on muutunud „talitusjaamadeks teatud kindlate sündmuste puhul nagu sünd, abiellumine ja surm, pakkudes ristimise, laulatuse ja matuse rituaale" või tehes aeg-ajalt *performance*'eid väljapoole – nagu osalemine eetikakomisjonide töös jms (Altnurme 2005:30). Endale sisendatakse seejuures, nagu oleks elu ilmalikustumine asjade loomulik käik. Ent ka vastupidiste alternatiivide enesesisendamine oleks põhjendamatu. Bosch nimetab Euroopa kiriku praegust situatsiooni „vangistatuseks *corpus christianum*'i unistustesse" (Bosch 1996:8), millega loodetakse ikka veel traditsioonilise kristliku kultuuriga kontinendi võimalikkusele. Selles letargias on etableeritud kirik Euroopas valmistunud pigem kaduma koos kaduva lääne kultuuriga, kui astuma välja agoraale ja riskima kuulutada ülestõusnud Kristust uute mõttemallide ja spiritualiteetide kiuste. Selline on tänane kontekst evangelisatsiooniks.

# 1.2. Modernse Euroopa religioonisotsioloogiline uurimine

Üheks keerukaimaks ettevõtmiseks on ilmselt religioonimõiste defineerimine religioonisotsioloogia uurimisobjektina. Religioossed fenomenid, nagu rituaal, müüdid, sümbolid, õpetused, kogemused, kombed ja käitumuslikud tavad, on sotsioloogiliste või psühholoogiliste meetoditega vaadeldavad ja kirjeldatavad. Mis aga õigustab seda, et neid erinevaid tähendusi ja vorme võib kokku võtta ühise nimetaja alla „religioon"? Religioonimõiste kujundamisel XX sajandi religioonisotsioloogia jaoks on läinud vaja teoloogide abi.[24] Wolfhart Pannenberg on demonstreerinud, kuidas Friedrich Schleiermacheri interpreteerimistega jõuti välja religioossest Jumala-kaemusest autoreflektiivse sisekaemuseni (vrd Hermann 1986:1430). Schleiermacheri „täieliku sõltuvuse tunne" (Schleiermacher 1960:23jj) on seotud ja suunatud Jumala-tunnetusele (vrd Hiob 2008:20j), ent kui rõhuasetused ümber paigutada, siis võib *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*'i abil saavutatud inimese autonoomne eneseteadlikkus hakata kõnelema inimese enese religioonist enam kui inimese religioossest sõltuvusest Jumalas. Tulemuseks on religioonimõiste *schlechthinnig* antropoloogiline määratlus (Pannenberg 1988:152). Nii näiteks kõneles Rudolf Otto aastal 1917, osundades Schleiermacherile, religioossest „enesetundest" (*Selbst-Gefühl*), millega kaasnevat väliselt jälgitavad märgid (Otto 1926:9j). Pannenbergi arvates tehti siin saatuslik viga Schleiermacheri interpreteerimisel, kuna kaduma läks sel viisil võimalus väljendada *Gefühl* abil religioosset suhet konkreetse vastaspoolega (Pannenberg 1988:154) ning asendati mis tahes „numinoosse" suhtega inimeste kogemustemaailmast lähtudes (vrd Hiob 2008:40).

Sellelt religioonipsühholoogiliselt tasandilt, kus religioossus on indiviidi isiksuse juurde kuuluv omadus, on edasi vaid väike samm religioonisotsioloogia huvini hakata käsitlema religiooni ühiskonnasisese nähtusena. Valgustusaegsest vaimust ja selle romantismiaegsest vastureaktsioonist kantuna religioossust edaspidi kas kritiseeritakse ja redutseeritakse puhtakujuliseks eetikaks või irratsionaliseeritakse indiviidi transtsendentaalseks kogemuseks. Ka XX sajandil, kui religioonimõistet püütakse kaitsta diskvalifitseerimise eest modernses ühiskonnas, tiirleb diskussioon nende pooluste ümber, tõstes esile kas kultuur-antropoloogilisi või sotsiaal-psühholoogilisi seoseid (Riesebrodt 2000:36). Evangelisatsiooni uurimise seisukohalt on oluline selgitada, millised on religioonimõiste määramise võimalused Euroopa sekulariseerumise taustal.

[24] Religiooniteoloogia siiski ei kavatse religiooni defineerida ilma „püha" mõistet kasutamata, kui viidata RGG-le: religioon on „kohtumiskogemus „püha tõelisusega" ja selle „püha" poolt eksistentsiaalselt määratletud inimese toimimine vastusena sellele [kohtumisele]" (Mensching 1986:961).





## 1.2.1. Religioonimõiste religioonisotsioloogias

XIX sajandil töötasid religiooniteadused välja idee „üldisest religioonimõistest", mis seejärel osutus teoreetiliseks lähtekohaks sotsioloogia jaoks (Kaufmann 1989:74). Religiooni määratletakse rohkem või vähem sotsiaalse nähtusena ühiskondliku elu tingimustes ja selle reeglite kohaselt, milles „Jumala" mõiste taandub ühiskonnasiseseks (Gabriel/Reuter 2004:16). Klassikute Ernst Troeltschi ja Max Weberi huviorbiidis oli religioosselt motiveeritud elulaad (Troeltsch 1912:967) koos selle sotsiaal-majanduslike järeldustega (Weber 2007:36jj), Émile Durkheim aga arutles vastupidi – religioosse käitumise sotsiaalse tingituse üle.[25] Durkheimist paneb hiljemgi veel rääkima tema ettepanek kasutada mõistet „religioon" üldisena, ilma selle sidumiseta ajalooliste vormide külge: religiooni ürgolemus on antropoloogiliselt konstantne ja iga sotsiaalse eluavalduse vältimatu osa. Religioon on ühiskonna omand ehk ühiskondlikult „immanentne"; see „lakkab olemast seletamatu hallutsinatsioon. … See on ühiskond" (Durkheim 1981:308).

Niisiis avastas Durkheim religioossuse funktsiooni, mis on valgustusaja nõuete kohaselt ratsionaalsel moel kirjeldatav. Enam pole põhjust karta religioonimõiste kättesaamatust teadusmeetoditele. Georg Simmel täpsustas teoreemi veelgi, andes religioonile vahendajarolli inimese sotsialisatsiooni ja individualisatsiooni protsessis, ning määratles religiooni ühiskonna sidustajana (Simmel 1906:38). Tema seisukohalt ei ole põhimõttelist erinevust, kas analüüsitakse sotsiaalseid või „religioosseid" suhteid – lapse sõltuvust vanematest, kodanike patriootlikke tundeid kodumaa vastu või uskliku seost tema kummardusobjektiga. Kõik need olevatki religioon, kusjuures jumalakujutlused, mis esinevad eri religioonides, sümboliseerivat inimestevahelist sotsiaalset ühtsust (*ibid*. 17jj). Sel viisil saab Simmel väljendada religiooni funktsioone ühiskondlikus elus ilma otseselt konkreetse religiooni küsimusega tegelemata.

Religioonimõiste nüüdisaegne religioonisotsioloogiline diskussioon käib kahe põhimõttelise positsiooni üle: kas religiooni asukoht tuleks määratleda ühiskonnas või privaatsfääris; kas religioonist rääkimisel tuleb pidada silmas religiooni sotsiaalset vormi, sh kirikut, või piisab viitamisest indiviidile kui uurimisobjektile. Nii ühel kui teisel juhul on aga eeldatud, et religioon on immanentne ning seotud ühiskonna või indiviidi olemusest tulenevate eeldustega. Kaalutlused on siin järgmised:[26]

a) modernse maailmapildi kohaselt ei saaks definitsioonide aluseks võtta transtsendentseid parameetreid, isegi kui tegemist on religioossete väljendustega – näiteks Jumala-mõiste kui „tööhüpoteesi" kasutamine; see suunab otsingud empiiriliselt kirjeldatavate immanentsete meetodite juurde;

[25] Vastupidi Weberile ja Troeltschile, kes seletavad sotsiaalse käitumise religioosset tingitust, näitab nüüdne religioosse olukorra analüüs „vastava aja religioosse käitumise sotsiaalset tingitust" (Steck 2000:180).

[26] Vrd kriitilist hoiakut nende tulemuste suhtes Graf 2004:227jj.

b) kuivõrd eri religioonide ja kultuuride religioossed fenomenid on sageli sarnased, siis on ka mõistetav, et püütakse tuletada universaalset religioonimõistet, mis ei oleks sõltuv ajaloolistest ega institutsionaalsetest vormidest;[27]

c) kuna ühiskonna suund näib kulgevat individualiseerumise ja pluraliseerumise suunas ning religiooni välised vormid muutuvad ja on väga mitmekesised, siis otsitakse võimalust määrata neid kõige elementaarsemal mõeldaval tasandil, kelleks on indiviid.

Uue epohhi religioonisotsioloogiasse tõid 1960. aastatel Thomas Luckmanni ja Peter L. Bergeri teooriad, kus religioonifenomen defineeritakse igapäevaelu kogemuste hulka kui „intersubjektiivselt konstrueeritud kujutlusvormid, mis legitimeerivad ühiskondliku tegelikkuse" (Gabriel/Reuter 2004:23).[28] Religiooni universaalsus on tagatud selles, et see on nüüd antropoloogiliselt määratletud.[29] Inimene ei saagi olla mittereligioosne (Luckmann 1991:151). Indiviid oma igapäevases elus „transtsendeerib bioloogilist natuuri" (1980:176), sest niimoodi „inimorganism saab sotsialisatsiooniprotsessi käigus isiksuseks" (1991:88). Religioon on n-ö indiviidi inimesekssaamise sündmus. Religioon tekib privaatsfääris ja selle loob inimene ise. Igapäevastes sotsiaalsetes kokkupuudetes, s.o *face-to-face*-situatsioonis, kus indiviid peab hakkama mõtestama maailma enese ümber (*ibid.* 85), saabki ta kogeda iseenda transtsendentsust vähemal või suuremal määral. Sellise „transtsendeerimise" ekvivalentideks osutuvad religiooniga otseselt mitteseotud funktsioonid alates perekonnaelust privaatsfääris ja seksuaalsusest kuni enese sakraliseerimiskogemuseni *new age*'i kultustes (Knoblauch 1998).

Sellega on Luckmann küsimuse religiooni kestvusest modernses, *resp.* postmodernses ühiskonnas justkui lahendanud. Kui lääne kultuuri moderniseerumisel on täheldatav kiriklikult organiseeritud religioossuse taandumine, siis Luckmanni teesis religioossus ühiskonnas tervikuna säilib, sest religioon pole

[27] Siinjuures tekib dilemma, mis on iseloomulik ka religioonifilosoofilisele küsimuseasetusele. Kui religioonimõistega püütakse ühekorraga haarata kõiki teadaolevaid religioone, siis jääb religioonimõiste sisu seda kitsamaks, sest religioossed vormid ja enesemääratlused on eri kooslustes mõnikord kardinaalselt erinevad. Kui aga siiski jäädakse lootma, et abi võiks olla abstraktselt väljendatud ühisest nimetajast – „usust transtsendentsetesse jõududesse" – ning loodetakse seda üldist konkretiseerida iga religiooni puhul eraldi, siis ilmneb, et isegi niisugune määratlus pole piisavalt abstraktne, sest selle nimetaja alt jäävad välja sellised suured kultuurreligioonid nagu budism või taoism. Seetõttu on religioonifilosoofia loobunud uniformsuse katsetest ning rakendab religiooni määratlemisel erinevaid, paralleelseid meetodeid (Richter 1986:969).

[28] Berger/Luckmann 1969. Edasi lähevad mõlemad siiski eri teid. Luckmann tegeleb religiooni funktsionaalse definitsiooni määramisega igapäevaelu sakraliseerimisprotsessis; Berger selgitab religioonimõistet substantsiaalselt „püha" kogemuse sümbolitesüsteemi kaudu.

[29] Ilmselgelt on siin paralleel Georg Simmeliga; seetõttu on ka tulemus sama mis Simmelil: religioonist saab edaspidi rääkida, ilma et peaks puudutama küsimust „pühast" ehk Transtsendendist enesest.





institutsionaalse sotsiaalvormina defineeritud. Ta ei nõustu sellega, kui kiriku mõju vähenemist Euroopa ühiskonnas elik sekulariseerumist seostatakse mittereligioossusega ühiskonnas (Luckmann 1991:60). Religioon muutuvat „nähtamatuks", kuna traditsioonilised religioonid on „teatud mõttes lakanud olemast religioon" (*ibid.*).[30] Kui Euroopas kristlus hääbub, siis religioossus mitte ja inimesed on usutahtest täidetud.[31] Religioon elavat edasi privaatsfääris, ning on ilmne, et siin tekkivad uued sotsiaalvormid ei võta endale enam religiooni organiseeritud kuju, vaid neid iseloomustab subjektiivne valik, sünkretism ja difuussus (*ibid.* 147jj). Luckmanni koolkonna poolehoidjate silmis on seejuures suurt tähelepanu võitnud individuaalse religioossuse väljendusvormid, mida kohtab rohkesti ja eri kujul uutes religioonivormides koondumisega *new age*'i vihmavarju alla.

Nii on siis definitsioonide otsimisega saavutatud see, et liinil Schleiermacher-Durkheim-Luckmann on religioon psühholoogiliselt-sotsiaalselt-antropoloogiliselt iseenesestmõistetav ja vältimatu. Religioossuse ilminguiks ei ole otseselt vajalik Transtsendendi enese kohalolek, selleks sobib iga muu ekvivalentne fenomen, nagu ka Luckmann seda demonstreerib Durkheimi sotsiaalreligiooni mõiste juures: „Ühiskond on vähem või rohkem religioosne… vastavalt sellele, kui hästi on tema toimesüsteemid suutelised inimesi sel viisil sotsialiseerima, et nad saavutavad oma transtsendentsuse-kogemuse ja seda stabiliseerivad" (Luckmann 1980:180). Kuid püüe näha religiooni ainuüksi ühe või teise instantsi funktsionaalsuse kaudu viib paraku mõistete kattumisele ja lõpuks indiferentsusele. See on iseloomustatav järgmises:

1) Luckmanni puhul langeb religioosne eneseväljendus kokku indiviidi sotsialisatsiooniga (Bünker 2004:29). Koos sellega on ta kaotanud eristamise võimaluse mõistete „religioon" ja „religioossus" vahel. Subjektiivselt omandatud religioosne kogemus olekski justkui religioon oma algvormis; kõik muud ja hilisemad institutsioonid on vaid sellesama religiooni kitsendused.[32] Kuigi Luck-

[30] Kuigi religioon jääb sotsiaalse elu tuumaks, ei toimu religioosne transtsendentatsioon Luckmanni järgi primaarselt mitte ühiskondlikus sfääris, vaid on seotud indiviidi sotsialisatsiooniga (Knoblauch 1991:13). Ka religiooni „ametlikud", *resp.* kristlikud maailmavaatelised mudelid võivad edaspidigi osutuda üheks „püha kosmose" tematiseerimise allikaks teiste hulgas, kuid need ei oma religiooni jaoks enam määravat tähtsust (Luckmann 1991:85).

[31] Luckmann on nietzschelik. Friedrich Nietzsche prohveteeris: „Mulle näib, et kuigi religioosne instinkt on võimsalt kasvamas, … et see aga lükkab sügavaima pettumusega tagasi just teistliku rahulduse saamise" (Nietzsche 1976:65).

[32] Luckmann väidab vastu, et ka maailmavaadet saab määratleda religiooni alustrajava sotsiaalvormina; ja et see sotsiaalvorm on leitav igast inimühiskonnast (1991:89jj). Siit edasi arendab Luckmann religiooni hierarhia: tuginedes maailmavaatele, lisanduvad sellele teised selgemalt määratletavad vormid: madalaimal astmel on antuste tüpologiseerimine; järgmisel astmel käitumismudelite pragmaatilised ja moraalsed elemendid; edasi väärtused ja eeskirjad; lõpuks igapäevakogemuste „metanarratiiv" kui püha kosmos. Kuid Luckmann jääb endale kindlaks, et ka sotsiaalses tähenduses stabiliseeritud püha kosmos ei pea ilmtingimata olema seotud ühiskondlikult institutsionaliseeritud organisatsioonidega. Alles komplekssemalt organiseeritud ühiskonnas hakkavad kujunema institutsioonid, kes

mann oletab, et religioon tänapäevases situatsioonis ei saagi enam tagasi oma kunagist sotsiaalset relevantsust, on adekvaatse sotsioloogilise analüüsi jaoks ebapiisav väita ühelt poolt religiooni vältimatust ja samal ajal selle määratlematust.

2) Võib ju tahta omada üleüldist religiooni definitsiooni, mille abil saab iseloomustada kõiki sotsiaalseid süsteeme, avastada uusi religioosselt relevantseid fenomene ka väljaspool institutsionaalseid religioone. Kuid religioonimõiste laiendamine lõputuseni viib ainult eesmärgist kaugemale. Kristlus erineb alternatiivsetest religioonivormidest põhimõtteliselt, esitades Jeesust Kristust õndsuse vahendajana, kes omakorda tunnistab Jumalast normatiivses seoses. Uus religioossus seevastu on monistlik: jumaluste religioon ilma Jumalata. Nende kahe paradigma vastandlikkuse arvestamata jätmine oleks religioonisotsioloogiale tühi loos. Religioossetest fenomenidest rääkimine ainuüksi ei ütle eriti palju peamise kohta. Modernses ühiskonnas ei tohiks maha vaikida ka paljude inimeste otsekohest ateistlikku suhtumist oma maailma ja mis tahes religiooni.

3) Siit paistab läbi, et religioonisotsioloogiliste põhimõistete defineerimine võib olla ettekavatsuslik, eriti juhul, kui küsimuse alla tuleb lääne ühiskonna religioossus või religioonitus. Sest on ilmne, et kui rakendatakse avarat religioonimõistet, avastatakse ühiskonnas religiooni rohkem kui kitsama religioonimõiste puhul. Mida vabamalt lokaliseeritakse religiooni sotsiaalne ja ajalooline asukoht, seda kergem on püstitada teesi religiooni üleüldisusest. Kui inimese enesemääratlemise protsessi tema sotsiaalses keskkonnas tuleks tituleerida religiooniks, oleks religiooni kadumise võimalus juba definitsiooni järgi elimineeritud. Religiooni lakkamisest saaks rääkida alles siis, kui inimene kaotaks oma personaalsuse ja sotsialisatsioonivõime.

4) Kui Luckmann määratleb religiooni universaalsena, mis on sõltumatu kultuurispetsiifikast ja kiriklikest vormidest, siis koos sellega kuulutab ta inimese parandamatult religioosseks, küsimata, kas indiviid seda ise tunnistab, teab või tahab. Jalgpallifänn, kes koos poole staadioniga elab ekstreemsete psüühiliste seisundite rütmis, asub moodsa religioonisotsioloogia silmis „religioosses megatrendis" – kuigi ta oleks ilmselt väga üllatunud kuulda saades, et tema kohta seda väidetakse. Töökõlblik definitsioon peaks sisaldama ka võimaluse näidata, mis religioon ei ole (Riesebrodt 2000:44); sest kui kõik on religioon, mis on siis ikkagi religioon?

Kuni XX sajandi lõpuni jätkub religioonisotsioloogias suund, kus töötatakse selle kallal, et kirjeldada individuaalset religioossust, mis moodustub sünkretistlikul *à la carte* põhimõttel *pathwork* ja *bricolage* religioonina, „oma usuna" (Altnurme 2005:34). Selle taga võib peituda soov näidata, et religioossuse fenomeni ei saa ahendada vaid organiseeritud institutsionaalseks vormiks, *resp.*

valdavad püha kosmost: preestrid; mis aga tähendab, et seda „püha" hakatakse kitsendama ja seda vähem õnnestub tal täita integreerivat funktsiooni kogu ühiskonna jaoks. Nüüd hakkab religioon teenindama ühiskonnakorralduste integratsiooni ja legitimeerib *status quo*.





kiriklikult struktureeritud kristluse raamidesse, aga ilmselt ka püüe kaitsta religioonimõistet religiooni ühiskondliku staatuse hääbumise eest. Sel juhul oleks üksikinimese suhe religiooniga jätkuvalt toimiv – religiooniga, mis on vastavalt vajadusele piisavalt avaralt defineeritud. Koos sellega saaks optimistlikult vastatud küsimusele „Kas religioon elab üle modernismi?" ja samas välditud küsimust „Kuidas kristlus elab üle modernismi?" (Kaufmann 1981:19).

Muidugi mõista oleks sotsioloogia jaoks mugav, kui religioossuse mõistet saaks siduda mingite alati käepärast olevate funktsionaalsete nähtustega ühiskonnas või indiviidi psühholoogias. Kuid see oleks meelevaldne teguviis, nagu ka evolutsionistlik postulaat näiteks mingi sotsiaalse arengufaasiga isiksuste suuremast religioossest tundlikkusest. Seda sotsioloogilise meetodi põhimõttelist probleemi valgustab ka Urmas Petti, osutades paradoksile, et kui sotsioloogia saab oma eelduste alusel rääkida religioonist vaid selle funktsionaalses tähenduses, siis satuvad lõpuks tupikusse nii sotsioloogia kui ka religioonimõiste: a) ühiskonna „funktsionaalsuse" tagamise nimel võib religioonimõiste saada välja vahetatud mis tahes muu sobivama vastu; b) selline sotsioloogia pole siis enam reflekteeritav mõne teise interdistsiplinaarse diskursuse, nagu teoloogia jaoks (Petti 2005:301). Seega oleks õigem, kui silmas peetaks ka teisi võimalusi. Religiooni funktsionaalset rolli ühiskondlikus elus tuleb kindlasti tunnistada, kuid arvestama peab ka vastupidise võimalusega: religioon, kui see on sündinud, võib teatud ajaloolistel tingimustel muuta ühiskonna oma funktsiooniks ning teenijaks. Kehtib mitte ainult religiooni sõltuvussuhe ühiskondlikest tingimustest, vaid ka ühiskonna sõltuvussuhe religioonist. Religioon võib tekkida ja ka kaduda; see sünnib inimese konkreetsetest vastustest teda ümbritseva kosmose tähenduste kohta (*Sinnfrage*), aga eeldab ka küsijat.

Nn nähtamatu, *resp.* vältimatu religioossuse teesi koolkonna rakenduslik puudus on, et see ei võimalda vaadata näkku tõsiasjadele, mis on tegelikult modernses Euroopas toimunud seoses kiriklike vormide taandumisega ja inimeste usulise ükskõiksuse suurenemisega. Huviorbiidist jäävad välja nii ühiskonna laiapõhjaline sekulariseerumine – kuna see tundub olevat vaid näiv või siis usulise situatsiooni suhtes liialt kitsalt defineeritud – kui ka olemasolevate kirikute ikka veel kaalukas roll ühiskonnas, kuna selles ei näi olevat individuaalse religioossuse seisukohalt midagi põhimõtteliselt määravat.

Sotsiaalfilosoof Niklas Luhmann näitab tagasiteed religioossuse pagendusest subjektiivsesse kogemusse ja isiklikku elulukku sellega, et ta paigutab religiooni üleüldisesse kommunikatsiooni mehhanismi (Luhmann 1977:9).[33] Religioonimõistel peaks säilima tema unikaalsus muu sotsiaalse toimimise suhtes.[34] See,

[33] Luhmanni peamine etteheide funktsionaalse religioonimõiste vastu on, et see võimaldab käsitleda religiooni spetsiifiliste funktsioonidena neidsamu tähendusi, mida pakuvad ka muud institutsioonid, protsessid ja mehhanismid, „mis täidavad sama funktsiooni, aga mida ei saa nende üleüldisena mõistetud tähenduse tõttu näha religioonina" (Luhmann 1977:9).

[34] „Religioon lahendab probleemi x, aga ta lahendab seda mitte nii, nagu seda lahendaksid b, c, d, jne" (Luhmann 1977:9). Luhmanni kommunikatsiooniteooria kohta vt 2.2.1.

mida Luhmann näeb religiooni spetsiifikana, olevat ühiskondliku kommunikatsiooniprotsessi šifreerimise kood (Luhmann 1977:33). Religioosse koodi abil transformeeritakse vaadeldamatu vaadeldavaks, kommunikeerimatu kommunikeeritavaks, määratlematu määratletavaks, *resp.* määratletakse ära piirid ja terminoloogia, mille abil saab määratlematusest üldse kõnelda. Religioon toimib justkui katalüsaatorina ning Luhmanni mõttekäigust võiks aru saada ka nii: kus iganes maailma vaatluse tulemusena suudetakse märgata diferentsi immanentse ja transtsendentse vahel, seal on tegemist mitte küll religiooniga, kuid siiski „religioosse" šifreerimismeetodiga kommunikatsioonis (vt Gabriel/Reuter 2004:177). Samale küsimusele lähenevad teisest küljest antropoloog Clifford Geertz (1987) ja Jacques Waardenburg (Waardenburg 1986), kes, toetudes Wittgensteini keelefilosoofia „keelemängu" teooriale, osutavad vajadusele näha religioone kompleksset „sümbolite keelena". See, mis kehtib konkreetselt religioossena, sõltub alati nende osapoolte väljendusvõimest, kes kirjeldavad suhteid religiooni vahendusel.[35] Ning siin peab säilima võimalus otsustada religioossuse üle mitte ainult vaatlejatel, vaid ka selle praktiseerijatel. Religioosset ja profaanset ei tohiks sundida kattuma ilma asjaosaliste nõusolekuta. Luhmanni religioonimõiste on küll funktsionaalne – nii nagu ka Geertzil ja Waardenburgil –, kuid sellele ainuomasel ja spetsiifilisel moel. Religioonimõiste on kaitstud selle läbi, et seda ei saa asendada teiste sotsioloogia- või psühholoogiaalaste terminitega.[36]

Trutz Rendtorff on tundnud muret dilemma pärast, mis tekib funktsionaalse ja substantsiaalse religioonimõiste vahel. Ühelt poolt – on teada religiooni komplekssed ühiskondlikud funktsioonid; teiselt poolt – on religioonil „ajalooline saatus", mis mingitel aegadel põhjustab religiooni ühiskondliku diferentseerumise ja kadumise (Rendtorff 1975:21). Rendtorffi püüe on neid kahte teadmist ühendada sel teel, et ta otsib ajaloolisele religioonikujule süstemaatilist funktsiooni. Selle funktsiooni kandjaks arvab ta leidvat „indiviidi": „religiooni kandjateks on inimesed, kes seovad end religiooniga vaid sel määral, kuivõrd religiooni abil lahendatakse eluolustiku fundamentaalseid probleeme. ... Kuid religioon ei saa neid huvisid ülal hoida ainuüksi institutsioonide ja riituste läbi" (*ibid*. 20), kuna kirik kui religiooni funktsionaalne struktuur ei seisa püsti ilma individuaalse osalemiseta (*ibid*. 62). Rendtorffi religioonimõiste on indiviidi-

[35] Selliselt positsioonilt lähtub nt EKD dokument *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen*: „Järelikult ... mõiste „religioon" kasutamise õigustus ja mõttekus peab alati põhinema seostel konkreetse religiooni konkreetsete vormidega" (EKD 2003b:10).

[36] EKD dokumendis vastandutakse niisugusele religioonikäsitlusele, mis püüab väita, et ajaloolises mitmekesisuses tekkinud religioonid manifesteerivad kõiki religioone ühendavat „tõelist religiooni" või „loomu poolest" religioosset inimest: „Ei või ühtki religiooni tema ajaloolises omapäras redutseerida üldiseks ühiskondlikuks tarbeks või inimese autentse religioossuse lätteks. Niisugune valgustusaja traditsioonist tulenev vaatlusviis alahindab religiooni spetsiifilisi tunnuseid. Isegi humaansed väärtused pole üheski konkreetses religioonis esindatud neutraalsetena. Pigem on just need kujundatud religiooni enese poolt" (*ibid*. 6).





keskne kuni väiteni, et „Jumalast mõtlemine on kätketud inimesest mõtlemisse" (*ibid*. 79). Iseküsimus, kuivõrd niisuguses järelduses sisaldub ammendav vastus dilemmale.

Detlef Pollack (Pollack 2003) ja Franz-Xaver Kaufmann (Kaufmann 2000) püüavad omakorda religioonimõistet vabastada selle „universaalsest paratamatusest". Pollack ja Kaufmann on siinjuures pigem empiirikud kui süstemaatikud. Kaufmanni religioonisotsioloogia üritab lahti mõtestada modernset ja paljude näitajate kohaselt sekulariseerunud eurooplast, kes viibib pigem sügavas religioonikriisis, kui et võiks hiilata oma individuaalse religioossusega. „Mida „religiooniks" nimetatakse, on jäänud selle kontseptuaalses, normatiivses ja empiirilises tähenduses määratlemata. … Religioon osutub paljude inimeste jaoks probleemsena tajutavaks valdkonnaks" (Kaufmann 1989:30). Moderniseerunud elulaadiga avalikkuse teadvuses pole enam siduvaid vastuseid sellelaadilistele küsimustele, mis ületavad inimliku kujutlusvõime piirid. Küsimused „esmase" ja „viimse" kohta jäävad vastamata; mida tulevik toob, jääb lahtiseks (*ibid*.). Pollack osutab statistilistele näitajatele ning vaidlustab religioonisotsioloogias pikka aega üldkehtinud funktsionaalse religioonimõiste.

Kaufmann osutab kolmele valdkonnale, millega tuleks religioonimõiste kasutamisel arvestada (Kaufmann 1981:11j). Nendeks on:

a) inimene oma tavaelus, kellele religioon vahendab seda tegelikkust, mis tema tavaelust väljapoole ulatub, ja pakub seletusi sellest tulenevatele kogemustele;

b) ühiskond kui suurem sotsiaalne ühtsus, mille juurde inimesed tunnevad end kuuluvat; religioon legitimeerib selle ühtsuse, olgu see siis tootemi kujul, müüdina ühisest jumalatemaailmast või Jumala väljavalitud ja lunastatud rahvana;[37]

c) „teine", igapäevakogemuse transtsendentaalne tegelikkus, mille puhul kehtivad teised seaduspärad, lähtugu need siis maagiast, jumalustest, Loojast, prohvetitest või lunastajatest.

Kaufmanni arvates saaks religiooni kirjeldada adekvaatselt, kui on ette näidata eelnimetatud kolmene seos inimesega, ühiskonnaga ja transtsendentsega. Tänase modernse Euroopa religiooni „kriisi" iseloomustab aga see, et ei etableeritud kiriklik religioon ega ka nn uusreligioonid suuda tagada eeldatavaid ühiskondlikke vorme uutes ühiskondlikes tingimustes – ja kõige vähem suudaks seda individuaalselt määratletud religioon.[38] Religiooni kadu sekularisee-

[37] Selles tähenduses kujutas keskaja kristlus suurimat ühtsust, millesse olid arvatud Euroopa elanikud, ja sellest lähtuvalt on seletatav paavstluse suur sümboolne tähendus, vaatamata selle vähesele faktilisele mõjule läbi kogu keskaja – *à la* Kaufmann.

[38] Niisugust tekkinud olukorda võiks väljendada Luhmanni terminoloogias kui „ühiskondliku kommunikatsiooni stabiliseerimist teiste organiseeritus- ja teadmisvormide baasil"

ruvas ühiskonnas ei saa korvata suvalise ersatsiga. Kui ühiskond kaotab tähendused või vormid religioossuse väljendamiseks, siis ei astu automaatselt asemele mingi uus transtsendentsuse vahendusviis. Iga keel vajab õppimist, niisamuti ka Jumala armastuse kogemuse vahendamine või mis tahes muu dialoogi asetumine. Paljast ideest pole palju kasu, ning kiriklik usukuulutus otsigu vahendeid ühiskondlike suhtlusvormide loomiseks, mis võimaldaksid üleüldse usukogemuse väljendamist (Kaufmann 1979).

Pollacki meetodit võiks nimetada religiooni vahendusfunktsioonide diferentseerimiseks, nii nagu ka Luhmann seda ette kujutas kontingentsusprobleemi[39] lahendamisel tehtavate eristustega (näiteks Luhmann 1977:207). Kontingentsus – ontoloogiliselt – tähendab olemasolevate võimaluste sattumuslikkust, ilma et nende võimaluste realiseerumine oleks millegagi garanteeritud või ka millegi abil välditav. Kontingentsuse positiivne omadus ilmneb selles, et hädavajalik vabadusaste suhtlemiseks keskkonnaga on olemas; jagub kokkupuutevõimalusi numinoossega, tundmatuga, võõraga. Kuid on ilmne, et niisuguses avatuses – ehk Luhmanni järgi „komplekssuses" – vajab inimene mingitki reduktsioonimehhanismi, et enda olemasolu mõtestada. Ülemäärane kontingentsus loob ebakindlust ja hirmu. Religioon on kontingentsuse šifreerija, võimaluste looja, et „määratlemata maailma transformeerida määratletavaks, et luua ühendust keskkonna ja eluruumi vahel, et vastastikku oleksid välistatud meelevaldsed muutused" (*ibid.* 26).

## 1.2.2. Detlef Pollacki diferentseerimismeetod

Pollacki diferentseerimismeetod lähtub sellest, et religiooni „funktsiooniks" on lahendada piisavalt edukalt kontingentsusprobleemi ja vahendada inimese jaoks

(Luhmann 1977:34), mistõttu religiooni pakutav teenus võib osutuda tarbetuks. Kõige vähem võiks religiooni hädatarviliku sotsiaalse „teenuse" all mõelda kiriklike rituaalide toimetamist ühiskondliku sidususe loomise eesmärgil, millele osundab Altnurme 2005:30. Vähemalt mõni religioonisotsioloogiline otsing religioonimõiste selgitamiseks on pidanud siiski silmas religiooni palju olulisemat rolli – kontingentsuse vahendamist –, olgu siis tegemist maailmapildi seletamisega ainuüksi indiviidi enese jaoks või valmistumisega maailmarevolutsiooniks.

39 Kontingentsi ehk „sattumuslikkuse" probleemi käsitles juba Aristoteles kui olukorda, kus millegi kohta saab öelda, et see „midagi võib olemas olla, aga ei ole" ja et millegi kohta saab öelda, et see „midagi võib ka mitte olla, aga ometi on" (Aristoteles 1995:20–26). Siin ei püüa Pollack (2003:46) kontingentsi-mõistega korrata naturaalteoloogias esitatud tõestust Jumala eksisteerimisest kui „kõigi võimalike asjade algpõhjusest". Pascal on näidanud kontingentsusprobleemi seoses jumalamõiste väljendamatusega ratsionaalse mõistuse tasandil: „Käsitamatu, et Jumal võiks olemas olla, ja käsitamatu, et teda pole. ... Mõistusele toetudes ei saa otsustada ei ühe ega teise kasuks; mõistusele toetudes ei saa kumbagi välistada. Ärge siis süüdistage eksimises neid, kes on teinud mingi valiku; sest teie ei tea sellest midagi" (Pascal 1998:130jj).





tabamatut; kuid samas peab religioon ise ilmnema olemuslikult kontingentsena,[40] et säiliks religioossete kogemuste ja väljendusvormide dünaamilisus. Diferentseerimine, ehk „šifreerimine" *à la* Luhmann, on kahesuunaline tegevus. Religiooni reproduktsioonivõime oleks sellega tagatud, kui ta ühteaegu otsiks transtsendentsuse konkretiseerimise võimalusi rituaalsete ja didaktiliste vahenditega ning samas transtsendeeriks kõhklemata igapäevaelu kogemusi ja maailmanägemusi (Pollack 2003:51). Muidugi mõista sõltub religiooni veenmisvõime ka ühiskondlikust toimimisest ja inimese individuaalsete vajadustega arvestamisest. Kui religioonil puuduvad vastused igapäevaelu mõtestamise küsimustele, kõlbab ta veel vaid rituaalse rutiini jaoks – nagu moodsale eurooplasele on ristimine, laulatus ja matus, kuid millel puudub sageli religioosne tähendus tarbija jaoks.

Religiooniilmingute maa-ala topograafilise kaardistamise abil õnnestub Pollackil see, mida ei ole suutnud mõni teine religioonisotsioloogia koolkond: nimelt tema pakutav religioonimõiste ei haagi enese külge seda, mis tegelikult religioon ei ole või mida võib-olla religioonimõiste abil väljendada ei saagi, vaatamata inimlikule siirale soovile. Religiooni funktsioon ei ole pelgalt ühiskondliku integratsiooni võimaldamine – *à la* Durkheim –, vaid eelkõige spetsiifiliselt religioosse, s.o kontingentse transtsendentsuse vahendamine funktsionaalselt diferentseeritud ühiskonnas. Religioossusel on oma kõrgendikud ja ka madalikud. Religioossed kooslused võivad mõnikord „religioonist" tühjakski valguda, kuigi mõne teise näitaja poolest töötab süsteem alles täistuuridel.

Religioonimõiste kirjeldamise parameetriteks võtab Pollack konsistentsuse-kontingentsuse ning transtsendentsuse-immanentsuse teljed. Nende diferentseerimiste abil tahab Pollack anda selgitusi kahele juba eespool käsitletud probleemile. Esmalt näitab ta – vastuseks Luckmanni tõstatatud teemale inimese igapäevaeluliste kogemuste transtsendeerimisest –, et see, mis omab väärtust transtsendentatsiooni protsessis, ei ole mitte maailma äraseletamine ja selle läbi kontingentse määratlematuse kinnipüüdmine immanentsusesse, vaid avatud hoiak diferentside tajumisel immanentse ja transtsendentse vahel (Pollack 2003:48). Teiseks kinnitab Pollack, et kontingentsusprobleemi lahendamisel võib julgelt toetuda religioossetele väljendusvormidele ja mitte nõuda religioonilt väliste vormide lõplikku ületamisvõimet; vähemalt oleks see viis, kuidas läheneda irrelevantsele, läbinähtamatule, tabamatule absoluudile. Inimmõistusega haaramatu, absoluutse suuruse tajumiseks on kasutada reflektiivsed, näitlikustavad narratiivid, vahendid ja praktikad (*ibid.* 49), kuid nende transtsendentsuse kehtivuse tingimusi ei saa inimene ise määrata.[41]

Pollack demonstreerib, et religioonimõiste pole staatiline, ning usub, et ini-

40 Vrd Lübbe 1986:179: „Religioonile on iseloomulik hõlvamatu olemiskontingentsi tunnistamise funktsioon."

41 Kristlikust traditsioonist võib siin näitena tuua saladusliku osaduse inimese ja Jumala vahel pühas õhtusöömaajas, milles taevaliku kirkuse maitsmine on tähenduslikult tunnetatav; ikooni abil vahendatakse ortodoksse uskliku jaoks Jumala palet inimsilmaga nähtava kuju kaudu.

mese religioossus pole paratamatu antropoloogiline antus – see vajab vahendamist. Seda enam on inimese suhe religiooniga mitmepalgeline – nagu ka religioosse institutsiooni suhe religiooniga. Religiooni tähenduslikkust saab näitlikustada juba nimetatud konsistentsus-kontingentsus ja transtsendentsus-immanentsus telgede abil nelja ideaaltüübi väljal: a) religioosne otsing; b) vitaalne religioossus; c) religioosne pragmatism ja d) religioosne rutiin (*ibid*. 52).[42]

| | **konsistentsus** | **kontingentsus** |
|---|---|---|
| **transtsendentsus** | religioosne rutiin<br>• religioossed vastused ilma religioossete küsimusteta | vitaalne religioossus<br>• religioossed küsimused ja religioossed vastused |
| **immanentsus** | religioosne pragmatism<br>• ei religioosseid küsimusi ega religioosseid vastuseid | religioosne otsing<br>• religioossed küsimused ilma religioossete vastusteta |

Pollack loodab, et niisuguse maatriksi abil on ühekorraga nähtaval religioonimõiste uurimise funktsionaalne ja substantsiaalne meetod. Religioossusel, kui seda vaadata läbi funktsionaalsuse prisma, on kaks peamist tasandit: konsistentne ja kontingentne. On ilmne, et viibides religiooni kontingentses väljas, tuleb esitada ka religioosseid küsimusi; vaid nii on lootust kontaktide vahendamiseks religioossel maa-alal ja saada vastuseid religioossete seaduspärade kohta. See-eest konsistentse välja funktsioon on pigem juba vastatud küsimuste realiseerimise valdkond, see vahendatud kontingentsus, milles seisneb üks religiooni ülesannetest. Kui kontingentne funktsioon produtseerib religioossust, siis konsistentne funktsioon võimaldab anda vahendatud religioossusele selle välised vormid ja tagab religioosse interaktsiooni jätkusuutlikkuse.

Lisaks religioonimõiste funktsionaalsetele võimalustele on otstarbekas diferentseerida ka substantsiaalseid tasandeid – transtsendentset ja immanentset. Transtsendentsel tasandil liigub informatsioon ja toimub kommunikatsioon, juhindudes soovist määratleda end läbi teise või teistsuguse. Religioossusel on siin tugev integraalne kuju ning selliselt kogetav religioossus tundub ammendamatu tänu vastaspoole, *resp*. Transtsendendi ligiolule. Seevastu immanentsel tasandil sündiv kommunikatsioon on pigem religioosse kogemuse jagamine ühises sootsiumis. Religioonimõiste määratlemine on immanentsel tasandil märgatavalt lihtsam, kuna on võimalik kasutada sotsiaalsele kogukonnale omaseid sümboleid ja keelt ning saab vahetumalt vaadelda nendes märgisüsteemides toimuvate protsesside sotsiaalset olemust.

Väga teravmeelsed on Pollacki pandud pealkirjad maatriksis tekkinud väljadele. „Religioossele otsingule" asutakse siis, kui inimese tavapärane elukeskkond

[42] Pollack ei ole ainus, kes pakub religioossete ilmingute tüpoloogiaid. Evangelikaalses misjoniteoloogias on laialdaselt kasutusel James F. Engeli skaala, mis jälgib inimese lähenemist kristlikule usule, pöördumist ning jüngriks saamist (Engel/Norton 1975).





satub kokkupuutesse määramatusega, kui destabiliseeritakse senised arusaamad ning muutuvad küsitavaks senised tarbimisväärtused.[43] Kuid religioosne otsing, kui see on siiras, leiab peatselt vastuse kas ühel või teisel viisil. Võimalus on liikuda edasi teistesse religioossuse väljendamise piirkondadesse. Kui religioosne otsing leiab väljapääsu transtsendentsele tasandile, sünnib „vitaalne religioossus", kus inimese religioossetele küsimustele saabuvad ka religioossed vastused. Juhul kui religioosse otsingu käigus aga leitakse kiiresti sobiv sotsiaalne vorm, ei vaeva inimest enam religioossed küsimused niivõrd, kuivõrd rõõmustatakse osadusest „religioosse pragmatismi" rüpes. Tõenäoliselt suudab see viimatinimetatud religioossuse vorm aja voolus vastu pidada kõige kauem, kuna see ei ole tundlik transtsendentse või kontingentse dimensiooni lakkamise suhtes. Neljas väli kannab nimetust „religioosne rutiin", konsistentse transtsendentsuse väli, millel õitseb religiooniloome läbi teoloogiadoktriinide ja on kantud riitustest.

Religioossuse väljad põrkuvad sageli, tekitavad poleemikat, pakuvad dialoogi ning põhjustavad religioonimõiste dünaamilisuse. Näiteks apostel Pauluse Ateena juhtum: see, mis apostel Paulusele käis närvidele Ateena jumalakujude juures (Ap 17:16jj), oli ülemäärane „transtsendentsuse kontingentsusvältimus". Sel ajal kui inimesed olid otsijad religioossetes küsimustes, ei suutnud juhtiv religioon anda muid vastuseid kui vaid inimesesarnaseid võrdpilte. Transtsendentsuse kontingentsed küsimused olid lõpuni ära seletatud ja altarisektoritesse jaotatud. Kuid sellises religioosses süsteemis puudus inimesi kõnetava Jumala võimalus – Jumal, kes on ühtaegu nii algpõhjus, hetkeolukordade isand kui ka eshatoloogiline lõpp. Paulusele avanes siin misjonisituatsioon: kuulutus Jeesusest ja ülestõusmisest oli uue inimesenäolise jumalakuju esitamine ligipääsuks kontingentsele-transtsendentsele väljale. Tekkinud diferentsisituatsiooni ära kasutades sai Paulus viidata Jumalale, keda küll tahetakse „käega katsuda ja leida", kuid kes ometi jääb transtsendentseks „mitte kaugel ühestki meist". Kui küsitakse tegeliku Jumala-suhte järele, siis on religiooni lokaliseerimine sisemises indiviidis või pelgalt ühiskondlikes suhetes ebapiisav katse lahendada kontingentsuse küsimust.

Kui Pollacki topograafias suhestada Euroopa sekulariseerunud inimene ja temani ulatuv religioon ehk teisisõnu kirjeldada evangelisatsiooni situatsiooni, siis saab küsida, millises positsioonis peaks asuma kristlik kirik, et olla suuteline reprodutseerima ühiskonnas niihästi religioosset sisu kui ka vormi. Kiriku evangelistlikku kompetentsust saaks sel juhul väljendada *à la* Pollack „kontingentsuse loome" ja „kontingentsuse taandamise" skaalal. Siin toimib ambivalentsus. Kui religioosne institutsioon on olnud edukas kontingentsust šifreerides ja surunud selle konsistentsesse rituaali ja dogmasse, stabiilsetesse sotsiaalse-

[43] Religioossete otsingute psühholoogiale on pühendatud mitu teooriat. Nn usukriisi tekkimise põhjustest ja lahendusvõimalustest on andnud ülevaate Tõnu Lehtsaar teoses *Hingepilk* (Lehtsaar 1994).

tesse suhetesse jne, siis võib juhtuda see, et usklike keskel vallandub ükskõiksus ja käegalöömise mentaliteet ühiskonna suhtes; ja seda isegi juhul, kui usulist pragmatismi lastakse välja paista elurõõmsa ja tegusa koguduseelu taustal. Kui miski ei suuda enam destabiliseerida usklike kogukonna *status quo*'d, ka suhe Transtsendendiga mitte, siis läheb evangelistlikus mõttes kaduma „religioosse otsingu" instinkt. Jeesus aga hoiatas, et „kes iganes oma elu püüab hoida, kaotab selle" (Lk 17:33). Evangelistlikult võimekas kirik on seevastu ilmselt palju „metsistunum", on maailmale „ohtlikum" oma kõrgendatud sattumuslikkuse tõttu; ta on alla tulnud oma elevandiluutornist ja saanud haavatavamaks, on innovatiivne, *semper reformanda*, uuendusliikumiste aldis; lõpuks, ta on suuteline kriitiliselt ja kiiresti reageerima ülemäärase kontingentsinivelleerimise suhtes. Evangelistlik ambivalentsus on selles, et „kes iganes oma elu püüab hoida, kaotab selle, ja kes iganes selle kaotab, hoiab selle alles".

## 1.2.3. Kas religioonil on Euroopas tulevikku?

Religioonimõiste defineerimisel religioonisotsioloogiliselt on otstarbekas otsida võimalusi liikuda selle funktsionaalselt määratlemiselt dünaamilisema poole (vrd 1.2.1.). Loomulikult võib vaadelda religiooni millegi sidustajana ühiskonnas, näiteks nagu kommunikatsioonivahendit. Sel juhul asub religioon ühiskonna funktsioonis. Religiooni funktsionaalsusest lähtudes esitatakse sageli küsimus ka selle kohta, milline on Lääne tsivilisatsiooni tulevik siis, kui kristlus religioonina on oma tähendust kaotamas. Kuid sellega saaks vastatud vaid küsimuse üks ja mitte sugugi kõige olulisem pool. Õigupoolest tuleks küsida, millised on religiooni kehtivustingimused ning perspektiivid euroopalikus ühiskonnas. Silmas pidades sekulariseerumisnähtust, on Dietrich Rössler esitanud teesi „uusaja kristluse kolmest kujust".[44] Selle teesi kohaselt on kristlus a) eksplitsiitselt kiriklik; b) implitsiitselt leidnud väljenduse sekulaarses ühiskonnas, selle ühiskonna poliitilises ja eetilises kultuuris, inimõigustes, kasvatuses, hariduses, kunstis, meedias jm; c) individuaalse religioossusena kommunikeerumas nii ühiskonnaga kui ka kirikliku institutsiooniga eelkõige inimeste isikliku otsustuse alusel (Rössler 1986).

Religioonisotsioloogiline väitlus jätkub kahe traditsioonilise kontseptsiooni vahel: religiooni hääbumine sekulariseerumise järelmina *contra* uus religioossuse tõus postmodernse Euroopa tingimustes. Sõltuvalt sellest, kuidas prognoosid asetatakse, jagunevad religioonisotsioloogid kahte leeri: ühed, kes seostavad kiriku mõju vähenemise avalikus elus inimeste jätkuva usulise võõrandumisega; teised, kes näevad uusreligioonide, esoteerika jm usuturule tulemises religiooni transformatsiooni ja räägivad individuaalse religioossuse vitaalsusest. Kuid peaaegu tähelepanuta on jäänud kolmas võimalus: karta tuleks mitte religiooni hääbumist ega ka privaatset religioossust, vaid tegelike religioonide tagasitulekut lääne tsivilisatsiooni avaliku elu sfääri. Sellele võimalusele on otseselt viidanud „religioonide tagasituleku" teoreetikud Martin Riesebrodt ja José Casanova.[45] Esmalt ülevaade kahe nimetatud positsiooni esindajatest.

1) XX sajandi lõpul oli selge ülekaal neil, kes lääne religioosse situatsiooni kirjeldamisel suutsid konstateerida religioossuse tõusu. Selle suuna rajaja on Thomas Luckmann; koolkonna tuntumad järgijad on Karl Gabriel Saksamaal, Danièle Hervieu-Léger Prantsusmaal, Eileen Barker Inglismaal, Michael Krüggeler Šveitsis, ülemere teoreetikutest on tuntumad Peter L. Berger, Olrich Oevermann ja Trutz Rendtorff. Religiooni jätkumist ja tema rolli tugevnemist modernses Euroopas on näidatud kahel viisil. Esmalt väites, et kui traditsionaalsed institutsionaalsed religioonivormid modernses ühiskonnas järjest oma funktsiooni kaotavad, siis indiviid mõtestab oma religioossust privaatselt, kuna just tänu sekularisatsioonile on ta vabastatud institutsioonide survest ja vaba valima (Gabriel 1992). Religioonide turult kogub indiviid enesele materjali isikliku usu meisterdamiseks. Teisalt, kui kirik kaotab oma sotsiaalset võimekust nii ühiskonna kui ka indiviidi silmis, siis religiooni kui niisuguse tähendus ei kao, kuna religioossus olevat antropoloogilisest aspektist vaadatuna vältimatu.[46] Uued religiooni vormid on isikupärased ning religioon tervenisti muteerub avalikust sfäärist ära „nähtamatuks", nagu Luckmann seda väljendas oma tuntud teoorias (vt 1.2.1.). Kommertsi pakutava esoteerilise kauba ning teenuste mitmekesisus ja massilisus peaks kinnitama, et religiooni tagasituleku teesi pooldamist toetavad mitmed välised märgid.

2) Klassikalise sekulariseerumise teesile on jäänud truuks David Martin ja Steve Bruce Inglismaal, Franz-Xaver Kaufmann ja Detlef Pollack Saksamaal. Diferentseeritumalt lähenevad sekulariseerumise teesile Casanova Hispaanias ja Karel Dobbelaere Belgias; niisugune hoiak tähendab praegu sotsioloogidest kolleegide silmis ebapopulaarsust.

Kohati omandab kahe vastandliku teesi – sekulariseerumise ja religiooni individualiseerumise teesi – pooldamine või mittepooldamine ideoloogilise ilme. Need, kes tahavad anda individuaalsele religioossusele positiivset hinnangut, asuvad sekulariseerumise teesi kritiseerima, ning need, kes on religiooni või religioosse sünkretismi suhtes negatiivselt meelestatud, pigem kaitsevad sekulariseerumise teesi.[47]

[44] Vrd Kaufmanni kirjeldatud religioossuse valdkondi punktis 1.2.1.

[45] Religiooni taassünnile viidates on võetud kasutusele mõisteid nagu „re-spiritualization" (Horx 1993), „de-secularization" (Berger 1999), „de-privatization" (Casanova 1994), „religioonide tagasitulek" (Riesebrodt 2000) või „postsekulaarne ühiskond" (Habermas 2004).

[46] Bergeri määratlusest (vt 1.1.1.) võib jääda mulje, et religioonis toimub „metafüüsiline ümbermuundumisprotsess, milles muutub nähtuse substants, aga selle atribuudid jäävad alles ja mis pärast edukat transsubstantsiatsiooni annavad endast märku kahvatumal kujul" (Pollack 2003:5).

[47] Sekularisatsiooniteesi positiivset hindamist võis leida isegi dialektilises teoloogias, mis püüdis kindlustada Jumala-mõiste puutumatust ja oli huvitatud maailma maailmalikkusest,

Uue ja parema diferentseerituse poole on püüdnud liikuda Casanova. Ta asetab küsimuse alla mitte ainult klassikalise sekularisatsiooni teooria – mis arvestab religiooni väljasuremisega modernses ühiskonnas –, vaid ka teesid religiooni privatiseerumisest ja individualiseerumisest. Casanova osutab sellele, et ei individuaalse privaatreligiooni kui ka sekularisatsiooni teooria esitajad ei ole olnud piisavalt tähelepanelikud nüüdisaegsete tendentside jälgimisel (Casanova 1994).

Klassikaliselt on sekulariseerumisprotsessi vaatlemine jaotatud kolme valdkonda: ühiskondlik, religiooni institutsionaalne valdkond ning privaatsfäär. Kui Casanovat täpselt osundada, siis räägib ta seoses sekulariseerumisega

a) profaanse eluvaldkonna vabanemisest religioossetest suunitlustest ja normidest;

b) religioossete veendumuste ja käitumuslike hoiakute tähenduse kadumisest avaliku elu areenilt;

c) religiooni taandumisest privaatsfääri

ning nimetab neid vastavalt: a) religiooni funktsionaalseks diferentseerumiseks, b) religiooni sotsiaalse tähenduse kadumiseks ning c) religiooni privatiseerumiseks (*ibid*. 272).[48] Kuid neid kolme valdkonda on Casanova pidanud silmas vaid kui teoreetilisi võimalusi.[49] Casanova ei väida sekulariseerumise toimumist kõigis kolmes valdkonnas korraga. Vastupidi, ta tõestab, et sekulariseerumist kahes viimases kindlalt väita ei saa; kindlalt toimub see vaid diferentseerumisprotsessina ühiskonna erinevate funktsionaalsüsteemide vahel nagu majandus, õigus, poliitika, religioon ja teadus. Ja sedagi mitte igal pool maailmas ühtmoodi.

Nende arutluste illustreerimiseks on kasutatud Põhja-Ameerika ja Euroopa võrdlusi. Kui sekulariseerumise all peetakse silmas Euroopas toimuvaid protsesse, siis tehakse järeldus, et need nähtused pole ainult ajalooliselt tingitud, vaid on üksteisega seotud ka strukturaalselt ja olemuslikult. Mis pole aga õige lähenemine ja saab selgituse Euroopa ja Ameerika ühiskondade lihtsal võrdlemisel.[50] Põhja-Ameerika on ühtaegu sekulariseerituim ja samas vähim sekulariseerunud uusaja ühiskond, vastavalt sellele, mida peetakse silmas nende tähenduste all strukturaalselt – kas kiriku ja riigi institutsionaalset lahutamist või religioossete hoiakute ja veendumuste levikut ühiskonnas. Religioon on riigist

et „reserveerida võimalus postuleerida jumaliku pääste sotsiaalset ja inimlikku irredutseerimatust" (Lübbe 1965: 86jj).

48 Dobbelaere loogika sarnaneb Casanovaga, kui ta soovitab rääkida sekulariseerumisest kolmel tasandil: makro-, meso- ja mikrotasand, mis vastab a) sekulariseerumisele ühiskonna suhtes, b) kirikliku elu ja kuulutuse pluraliseerumisele, c) usu individualiseerumisele (Dobbelaere 1981).

49 Üllatav on see, et kui just Casanova mõjul oli hakatud diferentseerima sekulariseerumise erinevaid valdkondi, siis vastupidi Casanova taotlusele on probleemi diferentseerimise asemel hakatud sekulariseerumise teesi lihtsustama kuni nende valdkondade dogmatiseerimiseni.

50 Sellele pöörasid tähelepanu ka Rodney Stark (Stark 1999:249) ning Peter L. Berger, kes kinnitab seda ikka veel (Berger/Davie/Fokas 2008).





lahutatud küll, kuid ei ole ameerikalikus variandis hajunud privaatsfääri; vastupidi, tal on õnnestunud edukalt säilitada oma avalikud funktsioonid isegi poliitika mõjutegurina. Lõpuks jäädaksegi vaidlema, kas pidada siin Põhja-Ameerikat erandiks moderniseerumise protsessis või on hoopis Euroopa modernsus mingi väljavõtteline nähtus, mis ei allu religiooni ülemaailmsele arenguloogikale (*ibid*.).[51]

Selle võrdluse alusel teeb Casanova positiivse kokkuvõtte: kuigi „religioon on eraasi" modernses lääne ühiskonnas, ei ole religiooni privatiseerumine siiski mitte ainus ega vältimatu järeldus (*ibid*. 276), vaid ainult üks võimalikest valikutest. Casanova hinnangul hetkeseis kristlikus maailmas ei järeldu mitte niivõrd religiooni privatiseerumisest, nagu Luckmann on väitnud, vaid pigem näitavat pilguheit Põhja-Ameerika kristlikule fundamentalismile, nelipühiliikumisele Ladina-Ameerikas või katoliku kiriku rollile Poolas,[52] et religioon on avalikkuses esindatud.

Evangelisatsiooni kontekstide määratlemise seisukohalt on oluline silmas pidada kolme asjaolu:

a) tuleb leppida, et ilmaliku sfääri emantsipatsioon religioossete institutsioonide ja normide vahetu mõju alt jääbki kõigile modernsetele ühiskondadele iseloomulikuks trendiks, ühtemoodi nii Ameerikas kui ka Euroopas. Sellises kontekstis on sekulariseerumine legitiimne (Casanova 1994:273);

b) tuleb arvestada, et religiooni relevantsuse kaotust avalikkuses ei täheldata ülemaailmselt ega kõigil tasanditel üheaegselt. Uue aastatuhande vahetusega on religiooni faktor püsivalt tähelepanu all ühiskondlikes ja poliitilistes agendades ning kasvavalt ka Euroopas;

c) tuleb tunnistada, et lääne postmodernses õhustikus on täheldatav religiooni kohatine kasv uute religioossete liikumiste kujul. Esoteerikakaubandus ja *new age*'i spiritualiteet on eurooplasel käeulatuses.

Küsida, kas religioonil kui niisugusel on tulevikku Euroopas, tähendab küsida kaudselt ka seda, kas kristlusel on tulevikku Euroopas ning millistel asjaoludel. Peab enesekriitiliselt jälgima, et kui küsida kristluse tuleviku kohta, siis ei tähenda see ilmtingimata kristliku kiriku vormide jätkumist endisel kujul (vrd Kaufmann 1981:7j).

51 Briti religioonisotsioloog David Martin märgib, et „Euroopa on ainus tõeliselt sekulaarne kontinent Maal, mitte ainult vastandina Põhja-Ameerikale, vaid ka Ladina-Ameerikale, Aafrikale, Indiale ja islamimaailmale. Vaid Hiinas on näha midagi samasuguselt arenevat, kuigi teiselaadilist". Väljaspool Euroopat ei levi mitte sekulariseerumine selle klassikalises tähenduses, vaid pigem hoopis religioosne pluraliseerumine (Martin 1996:161jj).

52 Ida-Euroopa sotsialismist vabanenud ühiskondade uuele religioossele enesemääratlemisele pandi suuri lootusi, kuid edukas algus pole siiski osutunud jätkusuutlikuks 10–15 aastat hiljem (Pollack/Borowik/Jagodzinski 1998).

## 1.2.4. Kas institutsionaalne või individuaalne religioossus?

Kaks religioonisotsioloogilist positsiooni väitlevad siingi: ühelt poolt võrreldakse religioossust selle religioonivormi taustal, mis vastab keskaegsele monoteistlikule tervikpildile, ja teiselt poolt pakutakse edaspidiseks välja institutsioonivaba religioossuse võimalust, milleks võib olla ka *new age*'i monistlik holism. Esimese stereotüübi järgi hinnates on religioon modernses, *resp.* postmodernses Euroopas otsa lõppemas, kuna see on kaotanud institutsionaalsele religioonile omast karakteristikat.[53] Teise käsitluse järgi on religiooni piirjooned hajusad, kuid osutuvad siiski omanäolise tarbekultuuri kandjaiks, kui pidada silmas mitte ainult vaba aja veetmise tööstust esoteerika valdkonnas, vaid ka näiteks tööstusjuhtide ja pankurite jaoks väljatöötatud edukuse *pro-sperity* teraapiaid. Võib jäädagi mulje, et religioon on justkui oma institutsionaalseid vorme minetamas, kui jätkub mingites muudes vormides (Gabriel 1996:172).

Nagu juba on viidatud, ei ole religiooni individualiseerumine üksüheselt seostatav religiooni kadumisega avalikust elust. Rodney Stark on vaidlustanud sekularisatsiooniteoreetikute teesi „*if the churches lose power, personal piety will fade; if personal piety fades, the churches will lose power*" (Stark 1999:252). Kuid millega siis seostub individuaalne religioossus? Religiooni deinstitutsionaliseerumist on klassikalisel moel defineerinud Karl Gabriel: „Industriaalse kodanikuühiskonna ümberkujunemine modernsuse arenemisel langeb kokku kristliku religiooni deinstitutsionaliseerumise protsessiga. Deinstitutsionaliseerumine tähendab, et etableeritud, institutsionaalselt määratletud kristlikul religioonil ei õnnestu enam endisel viisil enesega siduda religioosseid orientatsioone, tunnetemaailma ja käitumismalle institutsionaalselt kindlaksmääratud ja etteantud vormides" (Gabriel 1992:146). Gabrieli prognoosi kinnitavad lääne ühiskondliku analüüsi indikaatorid: kiriklik-rituaalne praktika hääbub, kiriklikud moraalieeskirjad leiavad järgimist vaid väikeses grupis ja usulised tõekspidamised lakkavad toimimast. Varasem sümboliline komplekssus, mis hoidis kiriku kujul elavana keskaegset sotsiaalset integratsiooni, on nüüd ühiskonnas diferentseeritult laiali: hirmude võitmise ja positiivse mõtlemisega tegeleb psühholoogia, kontingentsuse vältimisega tegelevad kindlustusagentuurid, sotsiaalse integratsiooni jaoks piisab veenvast ideoloogiast, kosmoloogia küsimustele vastamine on loodusteadlaste kätes, protesti avaldamisega sotsiaalse ülekohtu vastu tegelevad eri laadi poliitilised liikumised ning käitumismallid on pragmaatilise eetika teema (Gabriel 1996:170).

Tõepoolest, institutsionaalse kristluse taandumine Euroopas langeb kokku

[53] Kaufmann on pakkunud kuus ühiskondliku toime valdkonda, mille reguleerimise suutlikkus on religiooni jaoks konstitutiivse tähtsusega: 1) identiteedi kindlustamise ja hirmude ületamise küsimused; 2) käitumuslike mudelite küsimused seoses rituaalsete ja eetiliste korraldustega; 3) ümberkäimine kontingentsuskogemustega, nagu ebaõiglus, kannatus ja saatuse löögid; 4) legitiimse sotsiaalse integratsiooni ja osaduskonna loomise küsimused; 5) kosmose seletamise küsimused; 6) sotsiaalses suhtluses tekkivatest ebaõiglastest ja ebamoraalsetest situatsioonidest vabastamise mehhanismide küsimused (Kaufmann 1989:84j).





nähtustega, milles inimesed kaotavad huvi religiooni vastu üldse ning omandavad religiooni suhtes indiferentse või ateistliku hoiaku. Nii Lääne-Saksamaal kui ka Lääne-Euroopas tervikuna väheneb pidevalt mitte ainult kirikuliikmete, jumalateenistuste külastajate ja kirikliku tegevusega hõivatute arv, vaid ka – pisut aeglustuvas tempos – nende arv, kes usuvad Jumalasse, regulaarselt palvetavad või omavad religioosset hoiakut (Zulehner/Denz 1993). Neid tendentse vaagides tehakse vastandlikke järeldusi. Religiooni individualiseerumise teesi toetajad, nagu sotsioloogid Grace Davie ja Stark, kaitsevad seisukohta, et statistilised seosed kiriku liikmeskonna ja individuaalse religioossuse vahel ei kõnele kogu tõde. Davie eitab põhjuslikku seost üleüldse. Tema arvates tuleks küsimus püstitada mitte selle kohta, miks inimesed enam ei usu, vaid „miks nad on püsivalt usklikud, kui samal ajal ei pea vajalikuks osaleda religioossetes institutsioonides" (Davie 1990:395). Stark mõtleb samas suunas (Stark 1999:269).[54] Nad on osanud märgata, et kultuslikud liikumised kujunevadki välja seal, kus kirikud on nõrgad, ning et *new age*'liku religioossuse kõrgeim määr on kohatav kirikukaugete inimeste juures; kus kirikud taanduvad, seal lööb õitsele individuaalne religioossus, nagu väidab Davie (Davie 2002:8). Sellega aga vaadatakse mööda religioossuse institutsionaalsetest seostest.

Selle viimase väitega ei nõustu need uurijad, kes on otsustanud teha diferentseeritumaid vaatlusi. Detlef Pollack näitab oma analüüside põhjal, et vastupidi laialt levinud arusaamale religiooni individualiseerumisest ei suuda sotsioloogilised näitajad mitte kusagil registreerida Euroopa ühiskonnas olulist religioossuse tõusu (Pollack 2003:12). Milles on siis asi? Pollack on arvamusel, et seni sotsioloogide paljukiidetud religiooni individualiseerumise ja privatiseerumise tees vajab kriitilist ümberhindamist: kas Euroopas täheldatav religiooni privatiseerumine on üleüldse toimunud sellisel arvestataval määral ning kas ainuüksi juba sellest tulenevalt ei peaks olema ettevaatlik, määratledes individuaalset religioossust religioonina. Niisuguste küsimuste tõstatamise taga on konkreetsed näitajad.

1) EKD 1993. aasta sotsioloogilise uuringu järgi on kirikust väljaastumise põhjused pigem profaansed kui religioossed. Jätkuv massiline väljaastumine rahvakirikust ei ole enamasti tingitud mingist uuest religioossest ülekuumenemisest, vaid tõsiasjast, et inimesed ei pea enam religiooni oma elus siduvaks ega oska usuga midagi peale hakata; või veelgi pragmaatilisemalt – kirikumaksu vältimise motiivil (EKD 1993:54). Kiriku positsioonikaotus ei ole seotud protsessiga, milles religioossuse individuaalsed vormid asendavad traditsioonilist religiooni.

2) Liikmete kaotust etableeritud kirikutes ei kompenseerita uute religioossete osaduskondade tekkimisega.[55] Näiteks 1980. aastatel, kus kirikustatistilised

[54] Luckmann nimetab käibivat sekulariseerumise teesi „modernseks müüdiks" ning on nõus rääkima pigem „modernsuse aja religioonist" (Luckmann 1980).

[55] Vaid 10% väljaastunuist on väitnud enese kohta, et põhjuseks on teised usulised veendumused (EKD 1993:54).

muutused olid dramaatilisimad ja uususundite laine käis kõige kõrgemalt, kaotasid kirikud Inglismaal – anglikaanid, metodistid, presbüteriaanid, baptistid ja katoliiklased – pool miljonit liiget, kuid uusreligioonid võitsid juurde vaid 20 000 liiget, seega tegid tagasi vaid 4% kirikute kaotusest (Barker 2004:346). Saksamaal oli 1970. aastatel kaotus evangeelses ja roomakatoliku kirikus 2 miljonit, kuid uute religioossete liikumiste kasv 30 000 inimest, seega alla 2% sellest, mida kaotasid kirikud (EKD 1984:24). Teatavasti on kirikust väljaastumise trend jätkunud ka 1990. aastatel nii Inglismaal kui Mandri-Euroopas. Kuid vaatamata kirikust eemaldumisele ning samal ajal elanikkonna suurenenud informeeritusele astroloogiast, esoteerikast jm, pole suurte masside püsivad sidemed uute religioossete kultustega täheldatavad. Väga palju sellest miljööst, mis näib kattuvat *new age*'i religioossusega, on tekkinud pigem uudishimutsemisest ja intellektuaalsest huvist, mitte aga niivõrd isiklikust kultuslikust seotusest.[56] Religioossuse buumist rääkimine on suuresti ajakirjanduslik moeteema.

Sellele vaatamata kinnitab Lea Altnurme, et just traditsiooniliste kirikute liikmed on altid uute religioonivormide suhtes, kirjutades selle seisukoha Pollacki arvele (tsit. Pollack 1996:81 järgi) ja leides sellest tuge väitele, et uus *new age*'i vaimsus levib traditsiooniliste kirikute liikmeskonna hulgas, milleks on usk tulnukatesse, astroloogia, kanaldamine jm (Altnurme 2005:99). See võib ehk olla tõde Eestimaa kohta, kuid Pollacki järeldusi ei ole siin päris täpselt lõpuni järgitud. Altnurme jätab siiski võimaluse, et inimesed ise sellest teadlikud ei olegi, et nad on vahepeal kristluse välja vahetanud *new age*'i vastu. Altnurme ütleb (*ibid*. 35) Pollacki suu läbi, et kirikuinimesed, kelle usk on segu kristlusest ja uutest alternatiivsetest populaarsetest uskumustest, ei kuulu tavaliselt koguduse aktiivsete liikmete hulka ning on kirikuga lõdvalt seotud (tsit. Pollack 1996:81).[57] Siin on Pollack mängitud välja Pollacki vastu. Õigupoolest on Pollacki soov olnud rõhutada seda, et ühiskonnas marginaalseks osutuv kirikuväline, alternatiivne *new age*'i miljöös arenev religioossus asub ka kirikuliikmeskonna suhtes perifeerias nagu teisedki vähemusgrupid. Formaalne kiriku liige, kellel on mingigi positiivne hoiak religioossuse kui niisuguse suhtes, haarab infot esimesest kioskist, kristluse ja *new age*'i sisulistel erinevustel vahet tegemata, ning arvab kehtiva kultuurilise konventsionaalsuse kohaselt, et sobib ühtviisi hästi nii ühte kui teise paradigmasse. Altnurme tees kristluse ümberorienteerumisest *new age*'i süsteemiks kiriklikes sfäärides leiab sel viisil kinnitust küll, kuid lisada tuleks, et selline sünkretism saab kehtida väga kitsas

[56] Ajakirja *Focus* tellimusel sooritatud uuringu järgi on esoteerilist kaupa hankinud või esoteerilist teraapiat proovinud 13% vastanuist, 86% mitte. *Focus*'e autorid kinnitavad, et kirikueluga aktiivselt seotud inimestel ei ole huvi esoteerika vastu, ent end esoteerikaga sidunud inimesed pöörduvad lõppeks ikkagi kirikust ära (Bettermann/Fuss 1996:202).

[57] On avalik tõde, et Euroopa rahvakiriku süsteemis need, kes on ebaregulaarsed kirikulised, on väga vähe seotud kristliku usutunnistusega üldse. Eestimaal kohtab rahvalikku ütlemist: „Olen luterlane, mitte kristlane." Tõepoolest pole siis välistatud, et luterlasena satuvad nad sotsioloogiliste küsitluste käigus hoopis mõne muu religiooni, ebausu või agnostitsismi poolehoidjate hulka.





vahemikus, kus kristlikud arusaamad on ähmastunud ning kus inertsist ja ilma kriitikata vaadatakse uute sümpaatiate poole. Kuid enne uue tulemist saadakse endisest lahutatud või pole seda eelmist veel kunagi õieti mõistetudki.[58] Jeesus tõrjus tagasi sünkretismivõimaluse, kui temalt küsiti ta usuliste väeavalduste tausta kohta: temagi ei saaks kurja välja ajada kurjaga – üks jääb seniks väljapoole, kuni teine peremehetseb.[59]

Kui religioonisotsioloogia sellest seosest mööda vaatab, asetab ta rõhud ebaadekvaatselt. Oleks väga kummaline kirikuloo mõistmine, kui kristluse kulgu nähakse ühest sünkretismist teiseni – paganluse mõju rituaalis, humanismi mõju õpetuses, *new age*'i mõju uskumustes –, mitte aga vastupidist, evangeeliumi kriitilist läbivalgustust kõige selle suhtes, mida inimesed võtavad kaasa maailmast ja võõrastest spiritualiteetidest. Võib ju väita, et kristlaseksolemist saab tänapäeval individuaalselt sünteesida mitmesugustest teoloogiatest ja religioossustest. Saab küll, aga kuivõrd on selliste mutatsioonide puhul tegemist evangeeliumi tõsiseltvõetavusega ja mida see muudab kristluse vaates, mida järgib enamus kristlaskonnast? Pollack küsibki, millest see tuleb, et suhteliselt nõrgal religioossel pinnal toimuvat muutust kristlusest uute religioossete vormide juurde dramatiseeritakse sotsioloogide ja avalikkuse poolelt nii tugevalt üle individualiseerumise ja pluraliseerumise teesides (Pollack 2003:142). Korrektne sotsioloogiline analüüs eeldaks nüüd, et võrreldaks mitte ainult kirikust väljaastumise motiive religioossete gruppidega liitumise motiividega, vaid võrreldakse ka kirikust väljaastunute sotsiaalstruktuuri uute religioossete liikumiste sotsiaalstruktuuridega (*ibid*.).[60]

Katoliiklane Kaufmann ja luterlane Pollack tahavad näidata, et kuigi institutsionaalselt kinnistatud kiriklik religioossus ja individuaalne religioossus ei ole identsed, on nad ikkagi väga lähedalt seotud. „Religioossus korreleerub edaspidigi tugevalt kirikliku seotusega" (Kaufmann 2004:107). Praktiliselt tähendab see, et need inimesed, kes end tänapäeval määratlevad religioossetena – mitte sotsioloogide silmis inimese enese teadmata religioosseks defineerimise teel –, mõtlevad sellest enamasti kiriklikes, institutsionaalsetes ja sotsiaalsetes seostes.[61] Muidugi on raske leida sobivaid indikaatoreid, mis oleksid võimeli-

[58] Pollack 2003:138 möönab, et sünkretistlik religiooni mõistmine on võimalik ainult konventsionaalse kristlikkuse puhul, mida rahvasuus nimetatakse sageli „nimekristluseks" erinevalt konsekventsest isiklikust usulisest seotusest. Teatavat üleminekufaasi ühest religioossusest teise ei ole veel põhjust pidada „oma usu" eeskujuks.

[59] Mt 12:29: „Või kuidas saab keegi minna vägimehe majja ja röövida tema asju, kui ta esmalt ei köida vägimeest kinni? Alles siis saab ta tema maja röövida."

[60] Zinser 1993:19 järgi omab valdavalt noorte puhul tähendust uudishimu, seikluslust, ebatavalise kogemise erutus ning alles täiskasvanute puhul on iseloomulikuks motiiviks osalemine esoteerilistes ja okultsetes gruppides. Liitumisel mingi grupeeringuga ei mängi niivõrd rolli maailmavaade või õpetusküsimused, vaid isikliku kontakti ja osaduse pakkumine.

[61] Küsimusele, miks religioonisotsioloogid osutavad nii palju tähelepanu religiooni individualiseerumise ja deinstitutsionaliseerumise teesidele, kuigi selle näitajad sotsioloogilistes statistikates on kesised, vastab Pollack nelja punktiga: 1) massimeedia mõju sotsiaalteadustele

sed mõõtma niisugust tabamatut fenomeni nagu religioossus. Ent isegi siis, kui religiooni mõistetakse väga avaralt ja see tähendab veel vaid „looduse ime üle imestamist", „haaratust teatud muusika kuulamisel" või „osadustunnet vestluse käigus", väljendavad end sel viisil ikkagi pigem kirikule lähedalseisvad inimesed kui kirikuvõõrad (EKD 1993:12).[62] Selles mõttes kuuluvad „religioossus" ja kiriklikkus, kuigi need pole identsed, teineteisega väga lähedalt kokku. Mida tugevam on ühtekuuluvustunne kirikuga, seda selgemalt on välja kujunenud ka individuaalne religioossus, on Pollacki järeldus (Pollack 1998:11). Koos kirikust võõrandumisega aga hääbub religioosse assotsieerumise kogemus. Seetõttu võib nõustuda, et *new age*'i religioosne spiritualiteet modernses ühiskonnas polegi iseseisvana resistentne; see parasiteerib tegeliku religiooni sotsiaalse hõive pinnal – sel on eluõhku seni, kuni religiooni loomevõimet esindavad institutsionaalne kristlus või mõni muu maailmareligioon.[63]

Nii jõutaksegi Kaufmanni-Pollacki uurimissuunal sensatsioonilise järelduseni, et traditsiooniline kristlus ei hakka taanduma mitte religiooni privatiseerumise tõttu, vaid vastupidi – koos institutsiooni taandumisega hakkab hääbuma ka individuaalne religioossus. Loomulikult leidub praktiseeritava religioossuse vorme ka väljaspool kirikut. Kuid korrelatsioon on tegelikult siin: mida sagedamini külastatakse jumalateenistust või mida lähemalt ollakse seotud kiriku ümber toimetamisega, seda enam on tõenäoline, et usutakse ka Jumalasse ja omatakse isiklikke usulisi veendumusi (Pollack 2003:136) ning vastupidi. Ei ole õige, et kirikud on tühjad, aga religioon tõusulainel. Kes jätab maha kiriku, liigitub nende suure arvu juhtumite hulka, kelle religioossed juured hakkavad kuivama – nagu kinnitab ka EKD uuring *Fremde Heimat Kirche* (EKD 1993:54).

Et religioon tundub taanduvat privaatsfääri, võib tuleneda sellest, et religioossed institutsioonid ei kontrolli enam religioosset välja ja seetõttu jääb indiviid üksinda. Kuid kas see on piisav põhjus, et rääkida religiooni deinstitut-

ja viis, kuidas kirjeldatakse religioosseid muutusi modernses Euroopas; 2) nn *new age* ning paralleelnähtused esoteerika, okultism jm pakuvad tegevust ka sotsiaalteadlastele, mille juures aga vaadatakse mööda, et vanad religioossed institutsioonid on ikka veel sotsiaalseteks faktoriteks; 3) skeptilisus modernsuse poolt antud lubaduste mittetäitumise suhtes loob mulje, et religioossed muutused peaksid toimuma „postmodernse" stsenaariumi järgi, kus saavad taas oluliseks emotsionaalne side, solidaarsus ja holistlikkus; 4) samal ajal jätkab individualiseerumise teoreem ikkagi modernset arusaama üldisest enesemääratlemise vajadusest, pakkudes kompensatsioonimehhanismi võimalike pettumuste pareerimiseks religiooni valdkonnas sellega, et religioossuse küsimused suunatakse ümber indiviidi orbiidile (Pollack 2003:148).

62 On tõsi, et alternatiivse religioossusega tegelevad pigem kirikust tulnud inimesed kui täiesti kirikuvõõrad (Kaufmann 2004:107j). Edaspidi Kaufmann selgitab, et seal, kus uusreligioonide harrastamine kattub formaalselt kirikuliikmeks olemisega, on tegemist sisuliselt kirikust juba lahkunud inimestega, nn intaktsusega kiriklike struktuuride ja tema eetika suhtes. See tõestab veel kord, et uutel pakkujatel tekib teatavaid šansse alles siis, kui side kiriku elava usuga evangeeliumisse on katkenud või episoodiline.

63 Seda kitsast korrelatsioonitolerantsi on näidanud ka EKD uuringud *Fremde Heimat Kirche* aastatel 1993 ja 1997 (vrd EKD 1997).





sionaliseerumisest, küsib Roland Campiche (Campiche 2004:181). Kui kiriklik institutsioon ei reguleeri religiooni, siis teevad seda teised institutsioonid. Teatava kontrollfunktsiooni religiooni asjus on endale võtnud riik ja meedia, kes püüavad defineerida, mida tuleb uskuda (*ibid.*). Religioon ei ole eraasi. Lisaks eelnenud arutelule tuleb nimetada Casanovalt pärinevat radikaalset teesi: „*deprivatization*" (Casanova 1994). Casanova oletab, et religiooni individualiseerumine privaatsfääris ei saa kesta lõpmatuseni ühel lihtsal põhjusel: inimene ise astub varem või hiljem ühiskondlikesse suhetesse, ühiskondlikul alal on aga diferentseerimisega alati üks häda, sest siin panevad end maksma üldisemad reeglid (*ibid.* 65j). Kui indiviid osaleb avaliku elu sfääris, siis toob ta kaasa ka religioosse diskussiooni; individuaalne religioon püüab olla kommunikatiivne ning institutsionaalselt etableeritud.

Campiche ja Casanova arutelude taustal muutub relatiivseks tees *corpus christianum*'i tähenduse täielikust kadumisest, mille kaotsiminekust on misjoniteoloogide ringis räägitud Hendrik Kraemerist alates (Kraemer 1940; vt 2.4.1.). Võib küll mitte tahta, et kiriku ja ühiskonna seosed jätkuksid kujul, nagu nad on olnud keskajal või on ümberpöördult praegu. Ent kuna religiooni faktorit ei saa Euroopa ühiskondlikust elust täielikult välja lülitada ega saa ka takistada religioossete küsimuste jätkuvat käsitlemist avalikus sfääris, samuti mitte kiriku kui institutsiooni eiramist, siis oleks ju aus, kui tunnistataks kiriku ja ühiskonna suhte põhimõttelist olemasolu. Asjaolu, et kiriku ja ühiskonna suhe on kriitiline, ei ole veel tõend selle suhte puudumisest. Siin võib leida tuge Jean Delumeau'lt (Delumeau 1978), Starkilt (Stark 1999) jpt, kes toovad näiteid selle kohta, et ka keskaegne *corpus christianum* ei olnud tagatud mitte niivõrd usulise innukusega, kuivõrd pigem ühiskondliku korra ja kiriku institutsiooni konfliktse, ent ometi kokkukuuluva *corpus*'e kehastusega. Kristlik kirik ja tema teoloogia on alati pidanud otsima mõistetavaid eneseväljendusi ja arvestama struktuurimuutustega – esimestel sajanditel suhestuses antiikfilosoofiaga, keskajal feodaalmaailmaga, uusajal mõistuse primaadiga ning nüüdisajal nn sekularisatsiooniga.

Kokkuvõtvalt: kahtlemata muutuvad postmodernses ühiskonnas nii institutsionaalse kui ka individuaalse religioossuse väljendusvormid. Aga sellega ei ole öeldud, et religioon elaks edasi, kui tema sotsiaalne sidusus lakkab sootuks. Institutsionaalse kristluse ajaloolistele taotlustele puudub Euroopa religioossuse kontekstis senini veel alternatiiv. Kristluse seos kiriklikkusega pole seega juhus. Need pildid, sümbolid, ruumid, ajad, rollid ja biograafiad, mis on produtseeritud religioosse struktuuri abil, valmistavad ette ja võimaldavad religioossete ettekujutuste kommunikeerimise, et „nähtamatut" religiooni ilmutada avalikus sfääris. Seda enam tuleks tegelda küsimusega, millised on sekulariseerumise asjaolud kirikus eneses ning selle sekulariseerumise ületamise võimalused. Küsimus kiriku rollist jääb aktuaalseks ka postmodernses ühiskonnas – kui kirik vaid leiaks üles oma jõuvarud ja kutsumuse. Sellise stsenaariumi avaldamine oleks huvipakkuv, eriti silmas pidades Euroopa evangeliseerimise oikumeenilist perspektiivi. Ning veel: kui institutsionaalse ja individuaalse reli-

gioossuse vastandamine ei anna häid tulemusi, siis peaks vaatama neid mõisteid seda enam ühe ja sama religioossuse raames[64] – küsides, kuidas mingi kiriklik vorm suudaks näha religiooni individualiseerumise teesis väljakutset selleks, et esitleda oma religioosseid pakkumisi indiviidi ennast silmas pidades.

## 1.3. Kirikud globaliseeruva religiooniturul tingimustes

Apostel Pauluse evangelisatsiooniareaal avardus sel hetkel, kui ta astus Ateena agoraale, nii otseses kui üldises tähenduses (vt Ap 17:16jj). Senini oli tema misjonaarne tegevus olnud seotud peaasjalikult juutliku miljööga – sünagoogiga, sünagoogiteoloogia probleemidega, sünagoogikoguduse proselüütidega. Nüüd aga konfronteerub evangeelium sellel religioosse, filosoofilise ja poliitise pluralismi turul lääneliku maailmaga. Turutingimustes hakkavad toimima sellele omased reeglid.

XXI sajandi globaliseerunud maailm on omakorda kujundamas tingimusi religiooniturul jaoks. Selle mõjud ulatuvad ka sekulaarse lääne elukeskkonnani ning kirikuteni seal. Järsult avardunud võimalused ning tihenenud konkurents religioossete pakkumiste vabaturul on osutunud enamikule Euroopa rahvakirikutele ootamatuks. Näib, et reegleid religioossete normide üle ei kehtesta enam kirikud, vaid ühiskondlik arvamus ning selle paneuroopalik esindusfoorum, see puudutab ka evangelisatsioonimeetodite rakendamise võimalusi avalikkuses. Religiooniideede globaliseerumisel on kirikute jaoks bumerangiefekt. Kui valgustusaja mõjul hakkasid teineteisest kaugenema kirik ja kultuur ning religioossuse väljendusvormid tõmbusid üha enam ühiskondlikust sfäärist kirikusse, siis nüüd on religioonid taas avalikul pakkumisel, ent mitte enam kiriku kaudu. Enam ei saa kirikud ignoreerida praktiliselt piiramatu religioosse turu olemasolu ega loota seda, et religioon püsib vaid koguduslikus miljöös ja kirikumüüride vahel. Religioosseid pakkumisi tehakse tänaval, meedias, privaattasandil ja äris. Nagu analüüsib kujunenud olukorda KMN dokument *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna*, on koos kapitali piiramatu vooluga üle kogu maailma saanud ühiskonna võimsaks reguleerijaks tarbimisel põhinev turuprintsiip; koos „massikommunikatsiooni võimalustega ... levivad kiirelt üle maailma lääne kultuuris juurdunud postmodernistlikud väärtused" (ME 2000:271). Globaliseerumine ja individuaalse valikuvabaduse suurenemine on siinjuures paralleelsed nähtused.[65] „Inimeste identiteeti ohustab lahjenemine või nõrgenemine meelitavas ja ligitõmbavas väärtushinnangute sulatuskatlas. ... Traditsioonilised väärtused, mida varem avalikult au sees peeti, on nüüd lükatud privaatalale. Isegi religiooni käsitletakse puhtalt isikliku küsimusena" (*ibid.*).

Kuigi viitamises isiku privaatsusele polegi otseselt midagi uut, kui silmas pidada valgustusajast alates propageeritud totaalset usuvabadust, siis ometi on globaliseerunud ja postmodernses maailmas midagi teisiti, kui oli veel modernsel mõistuseajastul. „Mõistust, teadmist ja arusaamist asendab isiklik kogemus" (*ibid.*). Sellega on öeldud, et postmodernse paradigma ajastul kaotavad oma absoluutse ja objektiivse eestkostja rolli nii usk kui ka mõistus, nii religioon kui ka teadus. On toimumas suurte narratiivide – olgu selleks teadus või religioon – killustumine ning lõpuks kadumine suurtelt areenidelt ning üksikindiviid kui väärtuste kandja on emigreerumas väljapoole ühiskondlikke institutsioone, sealhulgas ka väljapoole kirikuid. Indiviidi ja tema sootsiumi üle toimivad mingid uued regulatsioonimehhanismid.

Kuidas kirikud reageerivad nendele nähtustele? Parim reageerimisviis oleks ühtlustada kiriklikku kuulutust ning teha Kristus taas kuuldavaks ja nähtavaks nüüdisaegses üleilmastunud tsivilisatsioonis. Kuid sellisele oikumeenilisele äratundmisele jõudmiseks tuleb ületada üha uusi takistusi, mida globaalse vabaturu situatsioon lükkab ette ka religiooniküsimuste valdkonnas. Veel XX sajandi algul unistati kristliku misjonivõimsuse suurendamisest oikumeenilise kooperatsiooni teel. 1910. aasta maailmamisjoni konverents Edinburghis Šotimaal kutsus üles kõiki kirikuid oma ressursse ühendama, et „evangeliseerida maailm selle põlvkonna jooksul" (Latourette 1986:353). Kuid olukorras, kus kultuurilise ja religioosse traditsiooni edasikandumine põlvkondade vahel on nüüdseks katkenud, vajab iga postmodernne põlvkond uut kokkupuudet kristliku sõnumiga. Dokument *Misjon ja evangelisatsioon* kõneleb kirikute kahest võimalikust käitumismallist sellises postmodernses situatsioonis: üks on iseloomulik nelipühilikele ja karismaatilistele noortele kirikutele, kes vabaturu tingimustes intensiivistavad evangelisatsioonitööd, kohandades oma väljendusvahendeid huvipakkuvateks „religioosseteks toodeteks", ning kasvavad drastiliselt kiiresti. Teine käitumismudel, „pärast nii mitmeid aastakümneid kestnud oikumeenilist dialoogi ja elu üheskoos", ilmutab uue konfessionalismi taaselustumist, mis on üldise ühiskonna killustumisprotsessi paralleelnähtus (ME 2000:273). Kiriklikku mõtlemisse on hiilinud mure oma konfessionaalse identiteedi kindlustamise pärast ja see pidurdab oikumeenilise koostöö arengut. Mõnel juhul viib niisugune mure intensiivsema misjoni- ja diakooniatöö väljaarendamisele, kuigi vaid iseenda säilitamise nimel; teisel juhul – seoses religioonide turulettide liginemisega kirikuukseni – reageerib kirik ainult sellega, et ta „kaitsekraavist pea tõstab, oma ümberpiiratust hindab ning vastu igasugust lootust jääb ootama, et oht läheb mööda" (Bosch 1996:13).

[64] Dobbelaere kinnitab, et privaatse/avaliku dihhotoomia ei saagi olla sotsioloogia jaoks eriti viljakas küsimuseasetus (Dobbelaere 1981:83).

[65] Evangelisatsioonitemaatika seisukohalt on oluline arendada globaliseerumise ja individualiseerumise diskursust. Ühelt poolt vabastab globaliseerumine religiooniga seotud teemad indiviidi jaoks tema privaatsfääris ja seega mitte enam ühenduses kiriklike struktuuridega. Teiselt poolt toob globaliseerumine religiooniteemad uuesti avalikkuse ette, sellele turule, kus liigub ka indiviid, mistõttu ei saa rääkida ka enam religiooni absoluutsest privaatsusest (Casanova 2004).

## 1.3.1. Religioonituru fenomen

Nüüdisaegne pluraliseerumine võimaldab ühiskonnas mitmesuguste sotsiaalsete „väljade" – majanduslik, kultuuriline, poliitiline, religioosne jne – suhteliselt autonoomset ning üheaegset kõrvutieksisteerimist, nagu osutas Pierre Bourdieu 1980. aastate algul (Bourdieu 2003:59j). Bourdieu viitab sellelegi, et need väljad ei ole sugugi neutraalsed, vaid tõelised konkurentsi- ja võitlusväljad. Sotsiaalsetel väljadel toimib regulatsioonimehhanismina enamasti turu fenomen, kus väärtusi kujundatakse tarbitavateks vastavalt konjunktuurireeglitele. Selline turusituatsioon kehtib temale omastel tingimustel ka nn religioosse välja (*religious field*) jaoks (Petti 2005:294j).

Võib ju nii paista, et modernsusega kaasnev ühiskonna sekulariseerumine, dekristianiseerumine, kiriku mõju kadu ühiskonna teistelt väljadelt jms lükkab religiooni marginaalsesse seisu, kus see saab jääda edasi kestma individuaalses privaatsfääris (Steck 2000:158). Selles privaatsfääris saaks inimene olla segamatult iseendaga ja sinna pole teistel asja. Kuid XX sajandi viimased aastakümned on tõendanud omapärase fenomeni olemasolu: loosung „religioon on eraasi" ei vabasta ühiskonda religioonist, vaid hoopis intensiivistab religioosseid taotlusi. Fenomen võib olla seletatav seeläbi, et kui ühelt poolt soodustab pluralistlik ühiskond inimesi kartmata ja varjamata realiseerima avalikkuses oma individuaalseid religioosseid eelistusi, siis teiselt poolt avab seesama ühiskond turu religioossetele pakkujatele. Religioosne väli, mis asub mitte nähtamatus privaatsuses, vaid hoopis turusituatsioonis, on konkureerivate ideede võitlusväli ka modernses sekulariseerunud ühiskonnas, kus individuaalne religioosne valikuvabadus ei jää enam privaatseks asjaks, vaid tõmmatakse paratamatult kaasa avalikku sfääri. Turg nõuab valikuvabaduse realiseerimist; turul viibides on inimese otsustusvabadus suures osas vaid näiline.

Seega käib ühiskonna individualiseerumise ja pluraliseerumisega paradoksaalsel moel kaasas ka deprivatiseerimine (vt 1.2.4.).[66] Täheldatav deprivatiseerimise fenomen globaalsetel turgudel on hõlmanud mitmed väljad, nagu riik, poliitiline dialoog, tsiviilühiskond jne, samuti religioon (Casanova 1994). Seda üllatavam on siinjuures, et Euroopa käib ikka veel kindlalt oma eriteed, ilmutades religiooni individualiseerumise käigus üha süvenevat sekulaarsust, justkui oleks religioonivõõras elulaad tema jaoks ainus käibiv variant (vrd Lehmann 2004).

Seoses religioonide vabaturu fenomeniga on asjakohane teha kolm märkust.

1) Religioonide turu tekkimine eeldab erinevate „kaupade", s.o religioonide ja religioossete sümbolite olemasolu ning nende vaba eksponeerimise võimalust ühiskonnas. See omakorda eeldab märkimisväärselt kõrget usuvabaduse kvooti, sest lisaks religioossele pluralismile ühiskonnas peab inimesel olema ka vaba võimalus end sellel turul realiseerida, s.t vabadus religioossuse vorme valida ja

[66] Selle vaatega ei tule kaasa Zinser, kes räägib veel eelmise sajandi sotsioloogia vaimus turul toimuvast religiooni kollektiivse sidususe lakkamisest (Zinser 1997:124).





vahetada. Esimest tingimust, s.o kultuuriliste ja religioossete maailmade samaaegset kõrvutieksisteerimist on suhteliselt lihtne ette kujutada postmodernses pluralismis. Selline olukord on iseloomulik näiteks läänele, aga ka suuremale osale lääne mõjudega kokku puutunud maadest, kus on sisse viidud modernne riigi ja kiriku lahutus (Zinser 1997:15jj) ning kus erinevate religioossete vaadetega inimesed peavad elama koos ühel territooriumil ning otsima koeksistentsi nimel ühiseid toimimise reegleid. See lääne tsivilisatsiooni nüüdne omapära religioonimaastiku kujundamisel sai hoo sisse XVIII sajandi sekularisatsiooni ja arvukate uute konfessioonide tekkimisega. Mitme religioosse süsteemi kõrvutiasetsemist on lisaks globaliseerumisele ja mis tahes poliitilistel ning majanduslikel põhjustel toimunud rahvasterännetele soodustanud kindlasti ka kristlik misjonitegevus (Brandt 2003:29).[67] Need misjonärid ning misjoniorganisatsioonid, kes suudavad tegutseda kultuuripiire ületavalt, jätavad endast maha noored kirikud. Noored kirikud omakorda hakkavad arenema kultuurilises iseolemises, isegi kui misjonär pole seda niimoodi kavatsenud sündida lasta. Ka Euroopa on misjonimaa, kui just igakord mitte vanade kirikute silmis, siis teiste religioonide jaoks juba kindlasti.

2) Lootus maandada ühiskonna konfliktikoldeid ühiskonna pluraliseerimise ja vabaturul religioone esindavatele subkultuuridele enesemääramise võimaluste andmisega on näiline lahendus. Just näiliselt suure turuvabaduse taga on peidus ka rida sellega kaasnevaid imperatiive (Graf 2004:19): tuleb arvestada, et mida liberaalsem on turg, seda teravamaks muutub konkurents. Konkurents saab uueks kupjaks ja sellega ringikäimise oskus loob turusituatsioonis jätkusuutlikkuse, kuid – vastupidi eeldatavale religioossele tolerantsile turul – sarnaneb see pigem võitlusareeni kui sõbraliku kooseksisteerimisega. Religioossed pakkujad peavad välja töötama üha uusi ja kulukamaid meetodid, kuidas pakendada oma ideid „kaubaks". Ostja seisukohalt on suurenenud valikuvõimalus esmapilgul tervitatav, kui sellega ei kaasneks müüja tekitatav situatsioon, kus ostjalt üritatakse ära võtta võimalus valikut mitte langetada (*à la* Berger, vt 1.1.2.). Vahendid, millega potentsiaalset ostjat sunnitakse valiku tegemisele ostmise kasuks, sarnanevad mõnikord Jean Baudrillard'i „simulaakrumite" pettemängudega (Baudrillard 1999:7jj) ning seda keerukam on religioonide turul vahet teha reaalsust imiteerivate märkide ning reaalsuse enese vahel.[68]

3) Teatavasti on turg vahetustehingute pidevalt toimiv süsteem. Sellest reeglist lähtuvalt on kauplemise käivitamiseks turul vaja mitte ainult pakutavate

[67] Hermann Brandt arutleb teemal „emantsipatsioon misjonitöö tagajärjena": misjonitegevus on loonud uued meediumi kriteeriumid, mis, olgugi et hiljem tema enese ja iga muu kultuurilise domineerimise vastu suunatud, annavad nüüd teoloogiale uued tiivad avatuses võõrastele olukordadele. Misjoni emantsipatoorset efekti on tunnistanud ka KMN kolmas Kairos-dokument aastat 1989, milles väljendatakse jõuliselt Kolmanda Maailma kristluse lahtiütlemist Esimese Maailma ajaloolistest seostest (KMN 1989).

[68] Baudrillard kahtlustab, kas märk võiks olla nii võimas, et „vahetab välja tähenduse ning kas miski – Jumal muidugi mõista – võiks olla selle vahetuse kautsjoniks" (Baudrillard 1999:14).

kaupade küllust ning kauplemist soodustavat liberaalset keskkonda, vaid ka potentsiaalsete ostjate teatavate ootuste olemasolu. Reaalsed tehingud saavad võimalikuks siis, kui müüjal on olemas ka vastaspool ostja kujul; seda ostumüügitehingute intensiivsust mõõdetakse turu volatiilsuse määra abil. Kui religioonide turul on märgata asjast huvitatud osalejate vahel ootusärevust, siis peab otsima põhjusi ka ostja poolelt. Põhjus, miks postmodernses läänes otsitakse religioosseid alternatiive, seisneb Reinhard Hempelmanni arvates selles, et inimestes tekitab nälga ja igatsust tavapäratu kogemuse järele ühelt poolt etableeritud kirikute kristliku spiritualiteedi nõrgenemine[69] ja teiselt poolt ratsionaalses maailmas kasvav eluvõitlusest ülekoormatuse pinge (Hempelmann 2004:10).[70]

Kui heita pilk nüüdisaegsele religiooniturule – ükskõik kas selle asukohaks on kirikuplatsid, kaubamajad, meediakanalid või ühiskondlikud tugistruktuurid –, siis võib siin näha ennast positsioneerivaid maailmareligioone, aga eelkõige fragmentaarseid ideoloogiaid ja marginaalseid religioosseid liikumisi.[71] Väljapanekute hulgas leidub vana ja uut, avalikuma ja varjatuma sõnumiga, suuri ja väikeseid „transtsendentatsioone"[72] edukamatelt ja vähem edukatelt pakkujatelt. Päästearmeelaste ja „elusõnalaste" kõrval on tänaval jehoovatunnistajate Vahitornid ja mormoonidest pintsaklipslaste Mormoni piibel, üle platsi uusgermaani paganlus, zen- ja transtsendentaalne meditatsioon, psühhokultused, bahai; tagatoas leiab astroloogiat, okultismi, spiritismi, ida fetišismi, pendelda-

[69] Urmas Petti viitab Euroopa situatsioonile, kus religiooniturul on pikka aega tegutsenud vabalt vaid monopoolsed riigi poolt sallitud kirikud, „kel on luba pakkuda oma teenust või kaupa teatud kindla kvaliteedi ning hinnaga. ... Monopoolsed või eelisolukorras viibivad ettevõtted aga ei pööra sageli toote kvaliteedile kuigi suurt tähelepanu, mille tulemusena inimeste huvi kauba vastu väheneb" (Petti 2005:295). Ent seal, kus varem valitses traditsioon, määrab tänaseid turumehhanisme optsioon.

[70] Peter L. Bergeri analüüside põhjal modernse religioosse pluralismi kohta sündis ingliskeelne termin *religious economics* (Berger 1980), mida arendas edasi uusliberaalne Chicago koolkond (Graf 2004:22). Hakati tegelema niihästi religioosse kapitali liikumise uurimisega turu tingimustes kui ka konkreetselt religioossete institutsioonide majandusnäitajate ja usulise arengu seostega. Viidati sellele, et religiooniturgudel toimuv ideede liikumine on seotud raha liikumisega ja mitte vähe. Mitme kristliku organisatsiooni karitatiivne- ja misjonitegevus on tekitanud kõrgendatud surve annetamiseks; palverändurite parema teenindamise nimel tehtavatesse investeeringutesse arvestatakse sisse ka kindel kasumiprotsent kiriku personali ülalpidamiskulude katmiseks jne. Koolkonna esindaja Robert L. Moore teeb järelduse, et religioossete grupeeringute paljusus modernse diferentseerumise tulemusena tekitab ühiskondlikus dimensioonis ka vastavalt kõrgendatud konkurentsi finantside liikumises: „Mida rohkem jumalaid asetatakse modernsuse panteonile, seda kulukamaks muutub religioon ühiskonna jaoks" (*ibid*. 25).

[71] Zinser eristab turul tegutsevaid pakkujaid sotsiaalse sidususe alusel: a) publikureligioonid, mis haaravad suuri, kuid osavõtjate poolest vahelduvaid auditooriume – kursuste, kontsertide, *workshop*'ide kaudu vastavate spetsialistide juhtimisel; b) kliendireligioonid, mis otsivad korduvate kontaktide loomise võimalust kliendi ja kultuse esindajate vahel, ometi ei üritata luua suhteid kaugemale igakordselt läbiviidud üritusest; c) osadusreligioonid, mis eeldab lokaalse osaduskonna olemasolu, kuhu kuuluma kutsutakse uusi liikmeid; d) bürokraatiareligioonid, mis sarnaselt rahvakirikutele seovad inimesi hierarhilistesse organisatsioonistruktuuridesse (Zinser 1997).

[72] Nii eristab Thomas Luckmann indiviidi religioossusastmeid (Schütz/Luckmann 1994:146).





mist jne ning lõpuks – olenevalt vaatenurgast – võib religiooni pähe esitada isegi postmodernset noortekultuuri, popmuusikat, jalgpallivaimustust või lihtsalt imetlust looduse üle (Knoblauch 1991; Barker 2004:336j). Selle juurde kuulub igapäevaprobleemidele ja terviseküsimustele lahendusi pakkuv posimisest kuni positiivse mõtlemiseni ulatuv „hall" psühhoteraapiline maagia, mis läbib nii kristlikku kui profaanset kirjandust. Ka maailmareligioonid on nähtaval kohal: kirikud ikka veel peaasjalikult jumalateenistuste tarbeks, moodsad minaretid kerkimas ja dalai-laama evangeelsete kirikupäevade külalisena.

Peter L. Berger on kirjeldanud turumudeli abil moodsat religioosset pluralismi Põhja-Ameerika ja Euroopa kirikute näiteil (Berger 1963). Sellega heitis ta valgust ka oikumeenilisele situatsioonile nüüdisajal ja eriti seoses kirikliku evangelisatsiooniga. Bergeri järgi tuleks osata eristada kahte iseloomulikku ja esmapilgul vastandlikku nähtust: a) XX sajandi Põhja-Ameerika ja Euroopa oikumeenilise liikumise raames toimub eri konfessioonide teineteisele lähenemine või väiksemate kirikute ühinemine uuteks suuremateks kirikuliitudeks; b) on märgata vanade konfessionaalsete identiteetide reformuleerimise tendentsi. Need kaks täheldatavat suunda kristlikul maastikul ei ole ometi teineteisega vastuolus, sest mõlemad protsessid kulgevad ühel ja samal religiooniturul ühtede ja samade konfessioonide vahel. Bergeri arvates on nendel nähtustel üks ja sama motivaator: religioosse turu võimalikult tihedam katmine ühiskonnas (*ibid*. 86). Oikumeeniliste „hüpermarketite" moodustumine ja samal ajal killustunud konfessionaalne mitmekesisus on ühe ja sama religiooniturul nähtus:

- ühelt poolt rakendatakse oikumeenilise kooperatsiooni abil omalaadset kartelli-põhimõtet. Karmis turukonkurentsis tuleb suuta ühisprojekte ellu viia selleks, et religioosseid teenindusstruktuure „ratsionaliseerida majanduslikus mõttes" (*ibid*. 77);
- teiselt poolt näeb Berger tendentsi konfessioonide veelgi suuremale paljususele ning konfessionaalsete eripärade rõhutamisele. Seda tehakse religioossel turul püsimise eesmärki silmas pidades.

Nähtus, mida võib nimetada rekonfessionaliseerumiseks ja eripäraste spiritualiteetide uut laadi konstrueerimiseks, ei ole juhitud mitte nostalgilisest unistusest tuua tagasi vanu häid aegu, vaid on täiesti pragmaatiline strateegia suunata kuulutus konkreetsetele sihtgruppidele. Religioosne pluralism loob kõrgendatud vajaduse „religioonispetsiifilise identiteedi presenteerimise" järele (Graf 2004:22). On aru saadud, et enese nähtavaks tegemisel tarbimisühiskonnas tuleb kirikutel end välja panna võimalikult selgemalt äratuntaval viisil. Seega võiks konfessioonide paljusust ja autonoomsust pidada majanduslikult ratsionaalseks reaktsiooniks turutingimustega kohanemisprotsessis. Turuloogika kohaselt on ju ilmne, et mida profileeritumalt ja mitmekesisema pakendiga suudetakse pakkuda ühte ja sama sisu – siin: kristlikku –, seda kvaliteetsem on turg ja seda tihedamalt on kaetud potentsiaalse ostja iga maitseerinevus. Ning mida rohkem on pakkujaid, seda intensiivsemaks muutub turu volatiilsus. Kas pole

selles loogikas formaalset sarnasust apostel Pauluse taktikaga olla evangeeliumi parema leviku nimel „juudile juudiks, kreeklasele kreeklaseks" jne?

Kuid see usuline progressiivsus, mis on ameerika kristluses enesestmõistetav ja traditsiooniline, ei lange kokku Euroopa kirikuloolise arenguga. Euroopa usulisel maastikul on silmatorkav, et samal ajal kui uued religioossed liikumised on aktiivselt ennast pakkumas, ei saa sama öelda rahvakirikute kohta. Bergeri kirjeldatud religioosse turu mudel ameerika moodi hakkab sobima Euroopa jaoks teatud hilinemisega, kui üldse. Tänaseni iseloomustavad Lääne-Euroopa kristlust kihelkondlikud rahvakirikud, roomakatoliku, anglikaani ning luterlikud ja reformeeritud liidud, Ida-Euroopa kohta tema ortodokssete taotlustega saab seda veel selgemalt kinnitada.

Miks on nii, et sel ajal kui lääne liberaalne ühiskond on avatud niihästi marginaalsetele pakkujatele kui ka maailmareligioonidele, ei võta euroopalik kristlus läheneva *new age*'i religioossuse ja religioonide tagasipöördumise tulva ees endale religiooniturul aktiivset positsiooni (Küenzlen 2003:181)? Kirik naudib küll suuremas osas Euroopa maades etableeritud seisundit, kuid teda ei ole näha nendes valdkondades, kus toimub avaliku arvamuse kujundamine. Kiriku reaktsioon „religioossuse aktiivsele pakkumisele" ühiskondliku konventsionaalsuse baasil on pigem negatiivne.

Lääne-Euroopa kirikute sellise käitumise kohta on pragmaatiline seletus. Nimelt nüüd, kui Euroopas on tekkimas tingimused kasvavaks konkurentsiks religiooniturul jätkuva demokratiseerumise ja pluraliseerumise ajel, „on kirikul kaks valikut: ta kas parandab oma „toote" kvaliteeti ja turustamist või mõjutab riiklikku valitsust, et see kaitseks seadusandluse läbi kiriku privileege ning piiraks „uute firmade" turule tulekut" (Kilp 2004:98). Selgub tõsiasi, et „religioosse vabaturu piiramine on kulusid ja tulusid arvestades „toote" kvaliteedi parandamisega võrreldes efektiivsem viis usulise konkurentsiga toimetulekuks" (*ibid*.).

Kui nüüd Euroopa etableeritud kirikud on läinud seda teed, et pigem tõrjuda tagasi konkurentsi religiooniturul kui end panustada avatud süsteemi jaoks, siis evangelisatsiooni seisukohalt on valitud kõige passiivsem variant. Religiooniturult eemalehoidmine või näo tegemine, et tegelikku turgu ei toimigi, toob kaasa selle, et suured rahvakirikud puuduvad misjoniturult. Ning mida kõike ei võeta ette, et sellist osalematust õigustada! Argumenteeritakse proselütismi vastu,[73] religioonide rahuliku kooseksisteerimise poolt[74] või uneletakse *corpus christianum*'i situatsiooni kestmisest koos kirikuhoonete, kaadri ja ikka

[73] ME 2000:272: „Vaba turu äärmiselt konkureeriv keskkond tugevdab paljude kirikute ja parakirikute arusaama misjonist kui pingutusest meelitada ja värvata uusi „kliente", hoides samal ajal olemasolevaid. Nende programme ja õpetusi esitletakse kui „religioosseid tooteid", mis peavad pakkuma huvi ja tõmbama ligi potentsiaalseid uusi liikmeid. ... Kahjuks juhtub sageli nii, et nende „uued liikmed" kuuluvad juba mõnda teise kirikusse. Seega on proselütism (kui võistlus ja „lammaste vargus") üks terav probleem, mis kirikuid puudutab."

[74] EKD 2003b:5j. *Rat der EKD* on koostanud aastal 2000 juhendi *Zusammenleben mit Muslimen*, mis on jätk uurimisprojektidele *Christen und Juden* aastatel 1975, 1991 ja 2000.





veel märkimisväärselt suure hulga liikmetega (Collet 2002:246).

Euroopa kirikut ootab ees tõsisem eneseanalüüs, vähemalt misjoni- ja evangelisatsioonialase kompetentsuse parandamise seisukohalt. Kas asutakse ostu- või müügipoolel; kas ostes või siis müües suudab kirik parandada oma kuulutuslikku kvaliteeti? Esialgu näib olevat hoiatavaid asjaolusid rohkem kui konstruktiivseid lahendusi.

Kuid nagu iga populaarse ajavaimust ajendatud teema puhul, nii ka seoses religioonide vabaturuga tekib rida stereotüüpseid ettekujutusi, mida tuleks kriitiliselt üle vaadata. Kas tekitatud mulje, et turul on võimalik müüa kõike, mis pähe tuleb, vastab tõele; kas turult on võimalik osta kõike, mida süda igatseb? Religioonide turu iseärasuste osas oleks vaja teha vastavaid mööndusi. Need mööndused tulenevad sekulaarse religioossuse pakendamise probleemidest ning Jumala „allahindlusest" tulenevatest moonutustest.

## 1.3.2. Pakendatud sekulaarne religioossus

Turul on üheks äratuntavaks, reklaami eesmärgil kasutusele võetud artiklite liigiks religioossed teemad ja sümbolid; teiseks niisuguseks liigiks on esoteerilised kaubad. Funktsioonid, mida traditsiooniliselt võis seostada kristlusega, on nüüd käibele võetud mitmesuguste kaubapakkujate poolt, kelle isiklikes veendumustes ega ka igapäevases eluhoiakus pole midagi „religioosset". Reinhard Hempelmann kasutab nende kaupade iseloomustamiseks mõistet „pakendatud sekulaarne religioossus" (Hempelmann 2004:6). Esimesel juhul on sekulaarne kaup asetatud religioossesse pakendisse, teisel juhul vastupidi – religioossed ettekujutused on eksponeeritud näiliselt sekulaarselt kusagil teaduse ja psühholoogia ääremaadel. Mõlema puhul on aga iseloomulik, et need väljendavad sekularisatsiooniajastule iseloomulikku religioosse sisu väljarookimist religioonist ja ümberpakendamist funktsionaalseteks ekvivalentideks. Iseküsimus on, kuivõrd saab neid kauplejaid seostada kasuahnelt sisutu kauba levitamise või inimeste kergeusklikkuse ärakasutamisega, aga leidlikkust ilmutavad nad seejuures kindlasti. Näiteks kui Punane Rist kutsub doonoreid motoga „Minu veri sinu eest!", siis võetakse kasutusele püha õhtusöömaaja liturgilised keelendid (*ibid*. 7). Teine näide on XXI sajandi algusaastate kõiki müügiedetabeleid löönud Dan Browni *fiction*'ide mäng kristliku sümboolikaga katkendlikus ajaloolises järjepidevuses. Funktsionaalselt vahendavad kino ja televisioon globaalseid ning isiklikke lunastuslootusi ning võtavad *talkshow*'des inimesi pihile. Sellega näitab postmodernne kultuur, et inimene on ikka veel või jälle uuesti aldis religioossetele vormidele ja võtab ette katseid enese transtsendeerimiseks. Huvi esoteerika vastu on müügistatistika järgi hinnates märgatavalt suur.

Turul ringiliikuvale ostjale, kes on kord juba harjumatu võõristusest üle saanud, avaneb lai riiul religioossete elementidega, mida saab kombineerida ja katsetada, ilma et peaks laskma otseselt end usklikuks nimetada. Kuid turult

saadud kaubal puuduvad sageli kasutamiseeskirjad, mistõttu mingi religiooni valikuline kopeerimine ei pruugi kattuda nende maailmavaateliste ja usuliste arusaamadega, mida see religioon ise enese kohta väidab. Sarnasus on sageli vaid esteetiline. Kuigi mõni religioonisotsioloog püüab siit leida uut pidepunkti postmodernsele religioossusele *bricolage* nime all (vt 1.2.1.), ei ole neid näiteid ülearu palju.[75] Individuaalselt kokku monteeritud religioosne „mina"-pilt saab allikatena kasutada ikkagi vaid vähem või rohkem ühiskonnas komplekteeritud fabrikaate (Altnurme 2005:34). Hoolimata suurest fastsinatsioonist budismi või teiste eksootiliste religioonide suhtes, võib täheldada vaid väheseid tegelikke konversioone (vt 1.2.3.). See-eest kohtab „esoteerikasõltuvusse" sattunu peaaegu samu finantsilisi probleeme kui iga teine kallite kaupade sõltlane.

Religioonisotsioloog Wouter J. Hanegraaff tõendab nn *new age*'i spiritualiteedi näitel, et väga paljude kaupade puhul saab rääkida religioossuse uuest sekulariseerunud vormist (Hanegraaff 1996), sest

a) nagu on omane modernsele turusituatsioonile, muutuvad kommertsialiseerunud religioossed fenomenid väärtusneutraalseteks. Nende praktiseerimine rahuldab hästi inimese emotsionaalseid vajakajäämisi, aga ei koorma tema süümet, ei mõju dogmatiseerivalt ega nõua institutsionaalset korda. Tegelikult pakub inimesele huvi tema ise: tema tervis, seksuaalsus, saatus, edu jne, aga ka isiksuse seisundi reflekteerimine, nagu nn teadvuse avardamine, eneseleidmine, valgustatus ning julgematel lõpuks ka kommunikatsiooni astumine „tundmatuga";

b) peaaegu võimatuks osutub sellise religioossuse sotsiaalvormi kirjeldamine. Vaevalt saab väita, et modernne inimene ei vaja enam sotsiaalset suhtlemist, kuid ta ei pea end globaalsel vabaturul selle pärast eriti pingutama, kuni tal jätkub maksevahendeid. Virtuaalsed ja ajutised stseenid luuakse kaupmehe poolt.

[75] Religioonisotsioloog Detlef Pollack püüab vältida Euroopa religioossele turufenomenile liialt suure tähenduse omistamist. „Isegi kui viimaste aastatega on suurenenud religioossed pakkumised, ei ole need pakkumised erinevates regioonides ometi samal viisil määravad. Lugematu arv religioosseid pakkumisi ei liigu ometi samal turul" (Pollack 2003:139j). Religioosne turusituatsioon on olemas vaid suurlinnades. Aga isegi seal ei märgata neid turusituatsioonina. Selleks et kirjeldada religioossete pakkumiste pluraliseerumist turumetafoorina, tuleb esmalt näidata ära pakkumiste (*supply*) poolt, aga ka religioossete konsumentide olemasolu. Kuid inimeste valmidus vahetada ühte konfessiooni teisega või ühte religiooni teisega on Lääne-Euroopas äärmiselt väike (*ibid.*). Isegi esoteerika lavaseaded ja kultilised miljööd ei paku turusituatsiooniks piisavalt interpretatsioonimaterjali. Pollacki analüüside järgi üle 50% *new age*'i alternatiivsete meetodite poole pöördumistest on toimunud läbi tutvusringkonna, 15% toetuvad arsti või psühhoterapeudi soovitustele, seega teiste pakkujate vahendusel. 3% puhul mängib rolli temaatiline ajakirjandus, 1,5% puhul reklaam. Ka pakkujad on teadlikud isiklike kontaktide võrgustiku vajadusest oma toodete levitamisel. 92% nende hulgas küsitletutest väidavad, et nad rakendavad klientide leidmiseks kõige rohkem suulist propagandat; 72% arvasid, et neile on abiks teiste pakkujate vahendamine. Kuigi nad värbavad oma töösse välireklaamiga, bio- ja raamatupoodide prospektidega, kuulutuste ning voldikutega ja esoteeriliste eriajakirjadega, möönavad nad, et pooled kliendid värvatakse tutvusringkonnast ning et nad loovad isiklikud suhted sageli oma klientidega, keda nad oma tegevuse käigus on tundma õppinud (*ibid.*). Pole liialdatud, kui öelda, et esoteerika ja okultismistseenid on vahendatud mitte turu kaudu, vaid sotsiaalse võrgustiku abil. Samale tulemusele jõuab ka Stark/Bainbridge 1985:309 Ameerika tingimusi uurides.





Kuid mulje, mis tekib profaanse elu formaalse sakraliseerimisega, on paljude sekulariseerunud maailmavaatega inimeste jaoks veenev ja piisav. Ei saaks kurta, et euroopalikud meediakanalid väldivad religioosseid teemasid või intervjuusid religioonide esindajatega. Kuid iialgi ei saa need avalikud esinemised minna kaugemale või sügavamale vormilisest seotusest religiooniga. Sellise meediaturu tarbija ei vaja religiooni selleks, et end pühendada, vaid tarbib esialgu ainult talle turvalisust pakkuvat muljet kokkukuuluvusest religioossete inimestega, nende ja kõigi ühise kultuuriga, ajalooga ja eksootilise „transtsendentsega".

Religiooni liigitamise probleemi on näiteks Eesti raamatukaupmehed lahendanud viisil, mis peegeldab tänase ostja arusaamasid. Pärast 1990. aastaid tuli raamaturiiulid seoses uute žanride tulekuga kirjandusse ümber komplekteerida. Mõne aja pärast hakati raamatuid parema ülevaatlikkuse saavutamiseks järjestama riiulitel alates teaduslikust maailmanägemisest kuni religioosseni järgmises „loogilises" reas: psühholoogia-positiivne mõtlemine ja eneseabi-esoteerika-parapsühholoogia-maailmareligioonid-parakristlus-kristlus. Sellise lahenduse pakkumisega on müüja väljendanud ka oma isiklikku hoiakut religiooniteemade suhtes. Talle tundub, nagu oleks esoteerika psühholoogiliselt mõistetavam ja teadusliku maailmakäsitlusega inimesele sümpaatsem, kui seda on ebaobjektiivsena ja mõttevabaduse suhtes ebatolerantsena tunduv jumalausklik kristlik maailmavaade. Teadusliku mõtlemise ja kristliku maailmapildi vahel on nii suur distants, et selle täitmiseks sobib igasugune pseudopakend. Jumal on allahinnatud.

„Pakendatud sekulaarse religioossuse" üks erinähtus on püüd religiooni selle pakkimise käigus maskeerida, millega jäetakse mulje, nagu oleks tegemist mitte otseselt religioosse, vaid võimalikult üldinimliku, neutraalse või sekulaarse nähtusega. Kui seda ei saa öelda karismaatiliste liikumiste kohta, kes igal ajal ja igas kohas räägivad usulistel teemadel avalikult, siis teiste religioossete ja kiriklike pakkujate puhul on maskeerimise tendents ilmne. Seegi tendents on ühiskonna sekulariseerumise tulemus. Üks kiriku sellise käitumise argument on kahtlemata kiriku ebakindel suhe ühiskonnaga: „Mitte kirik ei otsusta enam, millisel viisil on tema kodanikud religioossed, vaid vastupidi, nüüd otsustavad kodanikud, kui kaugele lubatakse kirikul nende religioossust vormida" (Hempelmann 2004:6).

Teine põhjus, miks kiriku ja ühiskonna kontaktide puhul taandatakse spetsiifiliselt religioosne temaatika, tuleneb praktilisest vajadusest teha end mõistetavamaks.[76] Dialoogides, kohtumistel inimestega teistest religioonidest ning – Euroopa erisituatsioonina – kokkupuudetes sekulaarse ühiskonna inimestega

[76] „Enesesekulariseerimist" enesele tähelepanu võitmise nimel, nagu seda nimetab EKD president Wolfgang Huber, täheldatakse peamiselt protestantlike kirikute puhul, samal ajal kui katoliku kirik ei vaja enesepresenteerimiseks veel niisuguseid võtteid (Körtner 2006:13).

püüavad kristlane ning tema kirik leida suhtluspartneriga teatavat ühist keelt. Seejuures on oikumeenilistes ringkondades levinud hoiak, et kirik ei pea misjoniülesande täitmisel sugugi alati esile tooma oma isiklikke veendumusi seoses Jumala mõistega. Oma usust rääkides leiavad inimesed väga erinevaid kujundeid. Ka teoloogide ning kiriklikes dokumentides pakutud määratlused ei ole sugugi ühtsed. Võib märgata, kui kasutada turuterminoloogiat, kahte peamist „hinnakategooriat".

1) „Jumal on kõikides religioonides". Seda positsiooni esindab näiteks EKD dokument *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* (EKD 2003b:2): Jumal on ligi kõikidele inimestele, ükskõik millisesse religiooni nad ka kuuluvad. Teoloogiline lähtekoht seisneb siin selles, et religioone ja neid religioone praktiseerivaid inimesi vaadeldakse „patust õigeksmõistva evangeeliumi valguses" (*ibid*. 8), seega Jumala armastuse kuulutuse valguses. Seda kinnitavat ka evangeelium, et Jumal on juba loojana kõikide inimeste lähedal. Inimeseksolemine ise tähendab: Jumala lähedal olla.[77]

KMN dokument *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* jaatab, et Jumal kui Looja on andnud enese kohta tunnistust kogu inimkonnale (ME 1982:241), kuid hoiatab, et ei hakataks inimesi tagaselja pidama „anonüümseteks kristlasteks" (*ibid*. 247).

*Charta Oecumenica* väljendab soovi, et kirikud edendaksid juutlusega „teadlikkust sellest sidemest, mis on kristliku usu ja juutluse vahel, nii jumalateenistuses kui kuulutuses, nii õpetuses kui elus...", ning et moslemitega „kõneldaks usust ühte Jumalasse" (Charta 2006:156).

See väljend „usk ühte Jumalasse" on oma sarnasuse tõttu Vatikani II kirikukogu sõnastusega põhjustanud spekulatsioone. Paavst Benedictus XVI üllatas oma Türgi visiidil 2006. aastal maailma avalikkust väitega, kus ta kinnitas, et kristlased ja moslemid usuvad ühte ja sama Jumalat.[78] Tõepoolest, *Nostra aetate* räägib moslemitest kui usklikest, kes „austavad ühtainsat Jumalat ... taeva ja maa loojat" (NA 1965:357); *Lumen Gentium* kinnitab: Jumala „õndsushaare ulatub ka nendeni, kes tunnevad Loojat; nende hulgas eriti moslemid, kes tunnistavad end Aabrahami usu alusel seisvat ja koos meiega palvetavad ainsa, halastava Jumala poole, kes viimsel päeval mõistab inimese üle kohut" (LG 1964:141). Kuid „kõnelda" ühestainsast Jumalast on midagi muud kui tunnistada, et omatakse ühist usku või palvetatakse üheskoos „Jumala" poole. Vatikani kirikukogu dokumentidest, mis käsitlevad kristluse ja religioonide vahekordi, on *Nostra aetate* ehk kõige evangelistlikum, sest rääkides Jumala eneseilmutuse märkidest mittekristlikes religioonides, on seal samal ajal silmas peetud inimkonna õndsusloolist eesmärki, milleks on „inimese vaimulik elu täiuses" Kristuses (NA 1965:356).[79] Kui paavst Johannes Paulus II oma memuaarides meenutas 1986. aasta religioonide esindajate kohtumist Assisi oikumeenilisel palvepäeval (Johannes Paulus II 2001:100), pidas ta siiski vajalikuks selgitada nende kahe religiooni erinevusi soterioloogilistes eesmärkides.

Nüüdisaegne katoliiklus lähtub Jumala ilmutuse jaatamisel üldisest loomisteoloogiast.[80] Sellele lisandub aga evolutsionistlik käsitlus inimkonna religioosse tunnetuse arengust kristluse, *resp*. katoliikluse suunas. Katoliiklik „universalism", juhul kui seda saab välja lugeda 1991. aasta dokumendist *Dialog und Verkündigung*, on kantud veendumusest, et pääste täius on vaid Kristuse kirikus, milleks osutub püha Peetruse aujärg. Teiste religioossete traditsioonide poolehoidjaid tuleb pidada kiriku juurde kuuluvateks (*ordinatur*), kes on Jeesuses Kristuses päästetud, kui nad on vastanud Jumala kutsele, mille nad on oma süüme kaudu vastu võtnud, ja koos sellega juba teatud kindlal viisil osalevad selles tõelisuses, mida nimetatakse Jumala riigiks (CCEE 1991a:19).[81]

Küsida tuleks sellise „pakendi" puhul, kas piibellikust jumalapildist lähtuvate seletuste pakkumine teiste religioonide kohta on tegelikult õilis võte.[82] Kas püüd näha Piibli Jumalat tegutsemas kõikides religioonides vastab teiste religioonide sisemistele otsingutele? Apostellikust traditsioonist lähtudes saab öelda, et Jumal on jätnud enda kohalolust märke inimestele teistest religioonidest või üldse religioonitutele – nagu Rm 1:19j; Ap 14:17; 17:23 –, ent mis on sellest ütlemisest kasu, kui teised religioonid ei suuda neid märke tõlgendada „Jumala märkidena" seni, kuni neil puudub seda mõistmist võimaldav samalaadne jumalapilt?

2) „Kõik religioonid on võrdselt tõesed". See oleks pluralismi nõuetele vastav korrektselt kujundatud hinnakalkulatsioon; piisavalt alandlik ja kristliku tõe monopoolset positsiooni tagasitõrjuv. Paraku ei tunnista seda väidet ükski teine religioon; seetõttu ei hakka süsteem hästi tööle. Üks revisionistlikumaid seisu-

[77] Säärane hinnang on tüüpiline inklusiivsele religiooniteoloogiale, samas on see võõrastav evangelikaalse traditsiooni jaoks.

[78] Küsimust ei tõstatatud tol korral selle kohta, kas tõlkida Jumal araabiakeelseks Allahiks, vaid et kas seos Allah = Jumal sisaldab samu tähendusi nii moslemitele kui ka kristlastele. Paavsti väljenduse taga võis näha teatavat poliitilist soovi, et leevendada nn Regensburgi kõne järel tekkinud teravusi. Benedictus XVI, motiveerides vägivallatusele, tsiteeris 12. septembril 2006. aastal Regensburgis XVI sajandi Bütsantsi keisrit Manuel II Palaiologost, kes heitis islamile ette selle vägivaldsust (Benedictus 2006a). Nüüd, Türgi visiidil, tsiteeris paavst veel vanemat allikat XI sajandist, paavst Gregorius VII väidet, et kristlased ja moslemid „usuvad ja tunnistavad erinevatel viisidel ühte ja sama Jumalat". Sedasama allikat kasutas ka *Nostra aetate* (NA 1965:357).





[79] Sedasama kinnitab ka *Dialog und Verkündigung* aastast 1991.

[80] *Lumen gentium* (LG 1964:142j); *Nostra aetate* (NA 1965:356); *Ad gentes* (AG 1965:620).

[81] Dokument *Dialog und Verkündigung* on vastuoluline oma universalismis: ühelt poolt kinnitatakse kõikide inimeste päästmist Kristuses, teiselt poolt aga nimetatakse päästmist väljaspool kirikut „ebatäielikult teostunuks" (CCEE 1991a:19j), mis viiakse lõpule alles konversioonis (*ibid*. 42). Niisugune vastuolulisus pole imekspandav, kui pidada silmas, et nimetatud dokumendi puhul on tegu katoliku kiriku sisese konvergentsiga, mille abil püütakse lepitada erinevaid teoloogilisi koolkondi. Traagelniidid on jäänud nähtavale.

[82] Dorothee Sölle, kuigi pluralistliku teoloogia poolehoidja, nimetab niisugust varjatud misjonit „kristofašismiks", kui ilma vastaspoole nõusolekuta sunnitakse peale omi maailmavaateid (Sölle 1987:158).

kohavõtte on esitatud KMN dokumendis *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna*, mis pakub misjoni traditsioonilise mudeli kõrvale ka relativistliku: „... see „ülbe" arusaam kristlusest, mida vahendatakse kui ainsat lunastusele viivat tõde, tuleb minetada." Kristlust tuleks väidetavalt esitada „tagasihoidlikumalt ja viisakamalt, pakkudes seda ühena paljudest tõdedest eri religioonide seas või looduses üldiselt" (ME 2000:282).

EKD dokument *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* jääb positsioonile, et kui Kristuses on tõde, siis ei saa see muutuda osatõeks suhestumisel teiste religioonide tõdedega. „Pisut tõde ei ole enam mingi tõde." Kuid selliselt mõistetud kristlik tõde ei seisnevat mitte kristluse religioossetes õpetustes, normides või korraldustes, vaid tekib ainult tõest tunnistamise sündmusest, sellest, mida kristlane on vastu võtnud Kristuse evangeeliumist (EKD 2003b:15). Kui kristlane märkab Jumala tõe realiseerumise märke teistes religioonides, siis ta tunnistab rõõmsalt ka sellest.

Katoliiklik *Dialog und Verkündigung* ei pea religioone võrdseteks ja seda mitte ainult tõekuulutuse seisukohalt, vaid ka religioosse elu eesmärkide seisukohalt. „Öelda, et teised religioossed traditsioonid sisaldavad armu märke, ei tähenda ometi seda, et kõik selle tulemusena oleks arm. Kuna patt tegutseb selles maailmas, siis ka religioossed traditsioonid, vaatamata oma positiivsetele väärtustele, peegeldavad inimlikku piiratust ja hoiduvad mõnikord kurja poole" (CCEE 1991a:18). Arm on antud selleks, et inimene saaks kohtuda Jeesuse Kristusega, Õnnistegijaga (*ibid*. 17). Selle seletusega annab roomakatoliku kirik mõista, et just siin valitsevadki ühildamatud erinevused kristluse ja teiste religioonide eesmärkide vahel. Tõene interreligioosne dialoog peaks sellest tulenevalt eeldama soovi teha Jeesust Kristust paremini tuntavaks ja vastuvõetavaks, et äratada armastust tema vastu (*ibid*. 40).

Euroopa kirikute passiivne käitumine religioonide vabaturu suurepärases avaruses osutab asjaolule, et kirik on asunud müügipoolelt pigem ostupoolele: kirik on jäänud tarbija rolli, on vaid teiste ideoloogiate ja spiritualiteetide integreerija. Sellele situatsioonile on tähelepanu juhtinud uuemates uuringutes Gottfried Küenzlen (Küenzlen 2003). Küenzlen imestab, et ajal, mil Euroopa suunas liiguvad maailmareligioonid, kes pakuvad juhtnööre elu seadmiseks, garanteerivad kultuurilist identiteeti ja ilmutavad religioonipoliitilisi jõustruktuure, ei ilmuta kristlik kirik sellise asjade seisu puhul mingit rahutust. Euroopa kristliku taustaga kultuuriintelligents, kes peaks reflekteerima ühiskondlike ja kultuuriliste suhete olukorda ja arengut, näib sellise kristluse erosiooni suhtes täiesti häirimatu (*ibid*. 182). Ning sellisesse liberaalsesse *juste milieu* näib olevat tõmmatud ka kiriklik religioon tema „mugavas kohakeses pehme religioonikriitika ja indiferentsuse juures", omades tähendust vaid „kiriklikus erisituatsioonis asuvale ühiskondlikule jäänukile". Eriti selgelt on selline hoiak näha evangeelsete kirikute puhul, kes on võtnud oma ideoloogiliseks suunaks olla „avatud kirik", ennast rikastada uute kultuuriliste traditsioonide ja spirituali-





teetidega ning otsivad selle ideoloogia raames dialoogi maailmareligioonidega. Üldine ja üksmeelne hoiak, mis väljendub evangeelsetes kirikudokumentides, kõneleb sellest, et kirikud ei taotle enesele tugevat positsiooni Euroopa religioonide turul, vaid arvestavad lepitatud kõrvutieksisteerimise võimalusega teiste religioonide ja ideoloogiatega.[83] Teadmata on aga siinjuures, kas kirikule sedagi võimalust jäetakse.

## 1.3.3. Kas kirikul on tulevikku?

Religioonisotsioloogiliselt nähtuna jagub kirikule tulevikku sedavõrd, kuivõrd on tulevikuväljavaateid avalikul religioonil postmodernses ühiskonnas (vrd 1.2.3.). Kristluse tulevik kirikuna on sellest aspektist vaadates avalikus, mitte privaatses usklikkuses. Kristlikel pakkumistel religioonide turul võivad olla erinevad pakendid, võib esineda vähem või rohkem sünkretistlikke ilminguid, kuid kiriklikult seisukohalt ei ole kristlus privaatseks tarbimiseks, nagu seda ehk väidetakse „nähtamatu" religiooni kohta (vrd 1.2.1.). Sotsioloog Karl Gabrieli vaatluste põhjal on Euroopa nüüdisaegsel kristlusel kujunenud välja kolm toimivat, avaliku religioossuse tingimustele vastavat sotsiaalvormi (Gabriel 1995:70jj). Üks nendest esindab vana ja äratuntavat kiriklikku vormi, kaks järgmist on ühiskondlikus diferentseerumisprotsessis tekkinud – ühiskondlikesse suhetesse ulatuv ning individuaalsesse elupilti sisenev. Ühiskondliku diferentseerumise tulemusel, mida on toetanud sekulariseerumisprotsess, on hakanud iseseisvalt, justkui tsiviilreligioonina toimima teatav avaliku elu kultuurimuster: suuremas osas Euroopa maades tegeldakse religiooniõpetusega haridussüsteemis, euroopalik elurütm arvestab kristliku kalendri pühadega, kristlik rahvavagadus ilmutab end sotsiaalse hoolekande struktuurides. Nimetatud ühiskondlike ilmingute kõrval on võimalusi ka rohkemal määral individuaalselt kujundatud vormidele. See viimane, isiklikul valikuvabadusel põhinev religioossus ei pruugi kulgeda permanentselt, sest eksperimenteerimiste käigus läheb kaduma suurem osa traditsioonist. Gabriel näeb nüüdisaja kiriku uut võimalust ja ka ülesannet kahel tegevussuunal: a) kristliku vabaduse ja usu autonoomsuse kaitsmine ühiskonnas[84] ning b) uute osaduslike sotsiaal-

[83] Vastandlikud deklareerimised evangeeliumi avaliku levitamise osas ei võimalda kokku leppida, mida kirikul tegelikult pakkuda on: ühelt poolt räägitakse evangelisatsiooni vajalikkusest, teiselt poolt kinnitatakse, et evangelisatsioon ei taotle mingit konversiooni või inimeste maailmavaadete ümberkujundamist. Näide: 1999. aastal peetud EKD misjonisinodil *Das Evangelium unter die Leute bringen* põhjendatakse evangelisatsiooni vajalikkust „tühja südame ja tühja kiriku" hädana. „Misjoniülesande kujundamine algab sellest, et ära tunnetada ja kirjeldada, kui kaunis, vajalik ja õnnis on kristlik kuulutus. See on suunatud usuvastuse andmisele" (EKD 2001:5).

[84] Sarnaselt sellele ideele ennustab prantsuse antropoloog René Girard kristluse renessansi. Girard'i arusaama järgi elame ajal, mil filosoofiad ja ideoloogiad ning usk teadusesse, mis peaks asendama religiooni, on end ammendanud. Ka eetiline relativism, millesse on end

vormide pakkumine indiviidi interaktsioonide tarbeks (*ibid*. 73).

Millega kaitsta kristliku vabaduse ja usu autonoomsuse aadet? Kui kirik arvab täitvat oma ülesannet, „minnes muutustega kaasa", „kasutades neutraalset keelt", „loobudes spetsiifiliselt kristlikust", „arvestades liikmeskonna usulisi eelistusi", „toimetades ristimise, abiellumise ja matmise rituaale" (vt Altnurme 2005:29j), siis – nagu ütleb laulusalm – „ei saa ta midagi". Selline strateegia viiks kiriku veelgi enam sekulariseerumise suunas, täpsemalt kiriku enese seesmisele sekulariseerumisele (Steck 2000:160). Kindlasti saaks – pärast ühiskonna ja kiriku teineteisest võõrandumist – sundida kirikut olema veelgi vähem dogmatiseeritud ja konfessionaliseeritud,[85] kuid see lahendus oleks lühiajaline. Sest, „kes abiellub ajavaimuga, jääb varsti leseks"! See religioonisotsioloogide slogan, millega sageli hoiatatakse üksteist, et olud on muutumas ja seisukohti tuleb radikaalselt korrigeerida sageli eelmistest lahti öeldes (vrd Pollack 2003:3jj), võib tõeks saada ka nüüdisaja kiriku jaoks.[86]

Gabrieli soovitus on religioonisotsioloogiliselt väga läbinägev, sest tõepoolest, indiviidi usu kaitsmiseks saab kirik teha parimat, luues osaduselu vorme kõigi tema käes olevate vahendite, oskuste ja teadmistega.[87] Senise arutelu kokkuvõttena tohiks järeldada, et kiriku jätkusuutlikkus tulevikku vaadates – religioonisotsioloogiliselt – seisneb kiriku võimes tegutseda kolmel rindel: traditsioonis, osaduses ja evangelisatsioonis.

1) Kristluse „kultuuriline reservuaar" (Kaufmann 2000:108) sisaldab sedavõrd palju traditsiooniga seotut, et isegi modernne sund kõike ajaloolist ümber muuta pole suutnud kirikut tema ajaloost lahti kangutada. Kuid millises tahes mõeldavas traditsioonis toimimine eeldab kristluse sisu ja vormide edasiandmist põlvkonnalt põlvkonnale. Sellises kiriku enesetradeerimise võimes tuleb nüüdsel ajal kahelda. Viimased aastakümned on näidanud, et sotsiaalsed eeldused kristliku traditsiooni jätkamiseks muutuvad üha kahvatumaks. Õigemini öeldes on need võimalused juba käest lastud. Ühelt poolt vaadatuna pole

mässimas kõigele käega lööv „hedonistlik kristlus" – abortide, eutanaasia, homoseksuaalsuse põhjendamisega –, asenduvat taas kõlbelisuse ideedega (Girard 2006).

85 Klassik Grace Davie pakub: „Usuelu elavdamiseks tuleks avardada religiooni mõistet nii, et see hõlmaks küsimusi individuaalsest ja sotsiaalsest tervisest, eksistentsi mõttest, planeedi tulevikust, vastutusest ligimeste ja kogu elava eest" (Davie 2002:181; tsit. Altnurme 2005:30). Eestindatud kirjanduses kohtab sellega sarnanevat suunda kontekstuaalse ja elulähedasema kristluse propageerija Brian C. McLareni raamatus *Uutmoodi kristlane* (McLaren 2006). Kaufmann seevastu, väärtustades samamoodi kõrgelt kristluse sotsiaalseid väljundeid, ei tee seda vähimalgi määral kristluse spetsiifiliste doktriinide kontekstualiseerimise arvelt (Kaufmann 1981:21).

86 EKD Witttenbergi tulevikukongress 2007. aastal ennustas, et ees seisavad muutused kiriku elus (EKD 2007:12), kuid avades end julgelt muutustele, tuleks kirikul kaasas kanda ka oma seniseid tugevaid külgi ning neid aktiviseerida (*ibid*. 41).

87 Kiriku tulevikuküsimust ei saa lahendada ainuüksi religioonisotsioloogiliste argumentide abil. Teoloogiliselt ei saaks kristlust lahutada kiriklikkusest, sest kiriku mõõde on suurem kui religioonisotsioloogiline, religioonipedagoogiline vm sekundaarne käsitlus seda näha suudab (Rahner 1997:336).





ju Euroopa etableeritud kirikutel esialgu veel millestki puudust, eriti kui pidada silmas nende esindatust ühiskonnas ning kiriku klerikaalse struktuuri kandvust.[88] Olukord, kus lääne ühiskonnad ei oma veel ühtegi teist moraalset instantsi peale kiriku, kindlustab kirikutele vähemalt ühiskondliku lugupidamise (Kaufmann 1981:19). Teiselt poolt aga jääb rahvakirikute liikmeskonna kandepind aina hõredamaks; juba kujunenud olukorda hinnates on Lääne-Euroopa rahva- ja riigikirikud otsi kokku tõmbamas.[89]

Võib-olla püsib müüt mittekiriklikust ja traditsioonitust kristlusest, mida püüavad luua religioossuse-jäävuse-seaduse teoreetikud, veel mõnda aega või ajuti isegi süveneb, kuid sotsioloogilises perspektiivis on kiriku- ja traditsioonivälise kristluse võimalus äärmiselt vähetõenäoline. Kristlus ilma institutsionaalse kehata ei ole mõeldav (*ibid*.). Seega ollakse paradoksi ees: ühelt poolt tuleb tunnustada religioonisotsioloogilist prognoosi selle kohta, et religioon jätkuvalt subjektiviseerub ja deinstitutsionaliseerub; ja teiselt poolt tuleb tõena võtta ka seda statistikat, mis näitab, et kirik minetab üha rohkem oma oskustest siduda üksikisikut.

2) Kirik on ühiskond. Üllataval viisil on see kiriku perspektiiv jäänud paljudes vaatlustes kõrvale, seda niihästi sekularisatsiooniteoloogias kui ka religiooniteoloogias. Tuntakse küll muret, kuidas kirik saaks või peaks kontakteeruma ühiskonnaga, mille keskel ta elab, kuid kiriku enese potentsiaal ühiskonnana pole tundunud piisavalt atraktiivne.

Kiriku ühiskonnatüüp on osaduslikkus. Selles tõdemuses avaldub kiriku suur potentsiaal. See ei tähenda ainult seda, et tuhanded inimesed koonduvad jumalateenistuseks või et neid inimesi teenindatakse pastoraalselt, kultuuriliselt ja ühiskonnapoliitiliselt. Kristlus on enam kui üksikute kristlaste kogusumma. Et seda väljendada tegelikkuses, peab jõutama indiviidi tasandilt ühise osadusliku kogemuse tasandile. Et ületada indiviidistumise kitsust, vajab usklikkus tänapäeva individualiseerunud maailmas seda enam tuge praktilisest kooselamisest kristlastena – eriti olukorras, kus rahvakiriklikult mõistetud „kihelkonnakogukond" sellist kristlikku tuge enam ei paku.

Kiriku tulevik sõltubki nüüd otsustaval määral sellest, kuivõrd tal õnnestub a) luua postmodernsele ajastule kohane sotsiaalvorm (Kaufmann 1989:272),

88 Euroopat tabanud preestrite puudus roomakatoliku kirikus ja vaimuliku puudumine paljudes evangeelsetes kogudustes ei ole tingitud mitte ainult preestrite ja vaimulike vähesusest isikkoosseisu mõttes. Üheks realistlikuks põhjuseks, miks üha vähem vaimulikke peab teenima üha suuremas arvus kogudustes, on hoopis finantseerimissuutlikkuse drastiline vähenemine seoses juba aastakümneid kestnud maksuvõimelise kirikuliikmeskonna vähenemisega.

89 Kui Inglise kirikule prognoositakse tegutsemist veel vaid kuni aastani 2030 (Altnurme 2005:26), siis EKD tulevikukongressi ennustuse kohaselt jääb Saksa evangeelses kirikus ikkagi 67% alles – 26,2 miljonist formaalsest liikmest aastal 2002 säilitatakse 17,6 miljonit aastaks 2030 (EKD 2007:22). Nende arvude nimetamisel peaks aga olema väga ettevaatlik, sest prognoosid tuginevad juba toimunud arengu statistilisele analüüsile ega suuda ette näha eelseisvate aastate mõjutegureid.

b) mille raames saab võimaldada „usklikkusel areneda indiviidi sisemisest seotusest inimestevaheliseks kogemuseks" (Kaufmann 1981:28).[90]

Pole imestada, et just need kiriklikud grupeeringud Euroopas, kes lähenevad ühiskonnale nn individuaalselt, kutsudes inimesi isiklikule usulisele otsustusele, pakuvad koos sellega ka uut võimalust osaduslikuks eluks koguduses.

3) Proovida uuesti inimeste sidumist kristliku usuga. Selles olukorras, kus traditsiooni kandvus on läinud kaduma nii perekondlikult kui kogukondlikult, tähendab kiriku jaoks toimida uut moodi. Traditsiooni – nii teoloogilise kui ka osadusliku – taasloomine saab nüüd toimuda veel vaid kristlusele omase „isikliku seotuse relevantsuse" pinnal (Kaufmann 2000:119), s.t inimeste liitmisel kirikusse isikliku otsuse ja pöördumise alusel. „Isikliku pöördumise akt on kristlaseks jäämisel otsustava tähtsusega," kinnitab Kaufmann (*ibid.* 135). Kiriku ees seisev erakordselt suuri võimeid nõudev ülesanne on suutlikkus evangelisatsiooniks – just selle nimel, et kristlus saaks jätkuda postmodernse diskontinuiteedi tingimustes.

Selleks, et kiriklikus mõtlemises võiks toimuda pööre indiviidi suunas, on vaja tunnistada:

a) religiooni kriisi ei pea nägema ainuüksi selles, et kirikul on probleeme ühiskondliku staatuse määramisega, vaid ka pärsitusega oma spetsiifilise sõnumi edastamisel;[91]

b) kui kirik hakkab mõistma, et tema isikkoosseisu kaotused ei ole ainuüksi seotud sekulariseerumisega ühiskondlikus sfääris, vaid kaotused selle läbi, et ta ei seo inimest isiklikult, siis on ta võimeline ehk muutma ka individualiseerumisprotsessi suunda, s.t mitte enam kirikust välja, vaid kirikusse sisse;

c) institutsionaalse religiooni kriisi sügavus saab nähtavaks selles, kui kirikul puudub sõnum indiviidi jaoks – just selle indiviidi jaoks, kes arvab endaga hakkama saavat ilma kiriku ühiskondliku vahenduseta;

d) seetõttu niihästi religiooni kui ka kiriku ühiskondlik staatus rajaneb sellel, milline on tema staatus indiviidi jaoks.

Kui mõelda tuleviku kirikust, siis see saab olla just nii suur, kui palju on temas inimesi, kes on teadlikult pühendunud. Selle seose illustreerimiseks pakub Casanova mõtte, et edaspidi ei tuleks enam vastandada mõisteid „kiriklikkus"

[90] Roland J. Campiche on teinud ettepaneku lepitada institutsionaalset religioonimõistet ja postmodernset individualistlikku religioonimõistet nende mõistete „standardiseerimise" abil (Campiche 2004:29jj). Campiche järgi on mõlemal tasandil tegemist nii fenomenoloogiliste kui ka funktsionaalsete nähtustega; nii uskumise fenomeniga kui ka usklikkuse sotsiaalsete seostega.

[91] Saksamaa kantsler Angela Merkel märkab, et Euroopa kristlus on muutunud väga tagasihoidlikuks oma sõnumi edastamisel: „Meil on aga laushirmust selle ees, et me oma tunnistusega teist poolt piiritleme, loobutud inimesi veenmast" (Merkel 2007).





ja „individuaalne usklikkus". See vastandus, mida eriti individualiseerumise teesi teoreetikud (vrd 1.2.4.) on kasutanud uususundite kaitseks ja traditsioonilise kristluse vastu, kaotab oma jõu, kui kirikut defineerida indiviidist lähtuvalt (Casanova 2004:292).[92] Gabrieli mure seisnebki selles, et kirik, kellele on usaldatud apostelliku traditsiooni edasikandmine, õpiks nüüdisaegses Euroopas käituma dialoogiliselt ja kommunikatiivselt (Gabriel 1995:77).

Selleks, et usklikkus saaks areneda ühiskondlikuks seotuseks ehk kirikuks, tuleb lähtuda indiviidi isiklikust ja vastutusvõimelisest otsustusest. David Bjork, kes on koostanud analüüse prantsuse katoliiklaste RCIA (*Rite of Christian Initiation of Adults*) programmi tagajärgedest, teeb järelduse, et „sel ajal kui kirikutel on üha raskem tagada eurooplaste sotsialiseerimist kristliku usuga, kasvab religioossete pöördumiste arv" (Bjork 2006:315). Selline järeldus on mõnevõrra ootamatu, sest just siis, kui modernne indiviid sai kuulutatud autonoomseks ning sõltumatuks oma valikutes, lahus institutsionaalsest religioossusest, on seesama institutsionaalne religioossus tugevnemas isiklike pöördumiste läbi. Inimestel, kes on tulnud kirikusse isikliku otsuse põhjal, on „sügav igatsus elada intensiivselt", nad võtavad endale vastutuse vaimuliku küpsuse saavutamiseks ning saavad teiste inimeste evangeliseerijateks (*ibid.* 316).

## 1.4. Euroopa kajastamine kiriklikes ja oikumeenilistes misjonidokumentides

Misjoniteoloogia tähelepanu pöördumine sekulariseerunud Euroopa poole on toimunud pika kaarega. Oikumeenilised maailmamisjoni konverentsid XX sajandi esimesel poolel ei olnud eriti kaasa aidanud Euroopa kirikute olukorra äratundmisele. Viibiti ikka veel vanade stereotüüpide lummuses, justkui tähendaks misjon lääne kirikute tegevust kaugetel maadel ja sealsete rahvaste heaks.[93] Selge suunamuutus senini valitsenud ühedimensiooniliselt misjonimõistelt globaalsele toimus alles KMN maailmamisjoni konverentsil 1963. aastal Mexico City's, mis kandis peakirja *Misjon kuuel kontinendil*. Selle loosungiga signaliseeriti, et misjonist rääkides ei tule otsida ainuüksi seni veel evangeliseerimata

[92] Casanova 2004:292: „Modernsuse tingimustes sisaldab indiviidi religioosne usutunnistus alati ka seda, et ta valik on olnud reflekteeriv, isiklik ja vaba – isegi kui ta on ortodoksse religioosse traditsiooni poolehoidja. ... Evangeelses protestantluses levinud pietistlik äratuskogemus on teatud viisil paradigmaatiline kõigi religiooni modernsete vormide jaoks."

[93] Missioloogia kui XIX sajandil tekkinud noor teadusharu on osanud näha Euroopat misjonimaana. Misjoniprofessuuri alustaja Saksamaal Gustav Warneck formuleeris tookord misjoniülesande järgmiselt: „Kristliku misjoni all me mõtleme mittekristlaste keskel kristliku kiriku istutamisele ja organiseerumisele suunatud kristlikku tegevust" (Warneck 1897:1). Sellise misjonimõistmise kitsusele osutades kommenteerib Theo Sundermeier: „Warnecki järgi oleks olnud misjonitegevus kristlikul Õhtumaal vastuolu iseeneses" (Sundermeier 1987:471j).

maailma piirkondi ega hoolitseda ainult arenguabi eest Kolmandas Maailmas, vaid tähelepanu alla tuleb võtta ka olukord kodukiriku ukse ees ning see ühiskond, mille keskel asub traditsiooniline kirik ise (Kurg 2006:200). Konverentsi läkituses on selgitatud: „Me oleme veendunud, et käesolev misjoniliikumine haarab nüüd endasse kristlasi kõigis kuues maailmajaos. Kogu kiriku ühiseks kuulutuseks peab olema kogu evangeeliumi viimine kogu maailma" (KMN 1964:230).

Mexico City loosungist saab välja lugeda, millises vastastikuses suhtes on kirik ja kogu muu maailm, sealhulgas Euroopa. Esiteks ei ole enam olemas nn kristlikke maid, *corpus christianum*'it, on ainult üks maailm, kus tohib olla ka kristluse ja tema kiriku toimumispaik. Selles tõsiasjas, et kirik asub kõikjal kogu maailmas, muutubki ta maailmakirikuks. Teiseks, kuna kirik on üleilmne, ei ole kiriku jaoks enam olemas ühte geograafilist keskust, kust juhitakse misjonit ja kuhu ta koondub. Kirik hajutatuna maailmas on vähemuse olukorras, ta on seda „planetaarse diasporaana" (Collet 2002:12). Kolmandaks, selles kiriku üleilmlikkuses kohtab kirik mitmesuguseid kultuurilisi kontekste, mille tulemusel omandab ka ta ise multikultuurilised vormid. Euroopa kui misjonimaa jaoks tähendab see, et ka siin peab kirik saama esmalt misjonikirikuks omal maal, loobudes oma ajaloolistest prioriteetidest ja nõudlustest mingile piirkonnale või rahvusgrupile, olles see „vähemuskirik", kes misjoneerib temale uutes religioossetes või areligioossetes kontekstides.[94] Euroopa on misjonimaa üleilmsele kirikule, eelkõige aga Euroopa kirikutele.

Euroopa misjonikontekst on Euroopa ühiskonna laiapõhjaline sekulariseerumine. Misjoniteoloogide jaoks andis sellest selgelt märku RMN maailmamisjoni konverents Jeruusalemmas 1928. aastal, nagu meenutab Julius Richter: „Minu teada juhtus see esimest korda, et suurel misjonikonverentsil antakse tähendus *secular civilisation* üliolulisele teemale, seega ilmalikustunud kultuurile kui misjoni konkurendile ja vastasseisjale" (Richter 1928:117). Ilmnenud sekulariseerumise fenomeni on aga interpreteeritud erinevalt. Misjoniteoloogia klassikaline reaktsioon on vastandumine sekularismiilmingutele ning püüd sekulariseerumisprotsessi evangelisatsioonimeetodite abil pöörata. Seevastu nn sekularisatsiooniteoloogia ja sellele tuginev misjoniteoloogia 1960. aastatel väärtustab sekulariseerumist teataval moel evangeeliumi „positiivse tulemina" (Figl 1991: 436) ning arvab, et kristlik misjon ei peaks sekulariseerumise suhtes ette võtma vasturünnakut, vaid töötama koos ühiskonna vabastamise ning humaniseerimise protsessis käsikäes Jumala misjoniga, mis on maailmas juba toimimas (Walldorf 2002a:36). Oikumeenilise liikumise suurkuju Lesslie Newbigin sellega kaasa ei läinud. Newbigini soov on näidata, et sekulariseerunud

[94] Paraku tuleb silmas pidada ka Mexico City loosungi konteksti. „Misjon kuuel kontinendil" ei olnud öeldud enam klassikalise misjoneerimise tähenduses, s.t rahvaste kirikusse kutsumise tähenduses, vaid uues oikumeenilises värvingus, mis osutas kiriku tegevusele maailmas selle sotsiaalsete pingekollete likvideerimisel ja inimväärikama elukeskkonna loomisel; vt Beyerhaus 1970:13.





ühiskond, mis arvab oma alustoe olevat leidnud valgustusaja järgses teaduslikus maailmapildis, ei ole sugugi neutraalne nähtus (Newbigin 1989:23; vrd 1.1.2.). Ning seetõttu ei saa sekulaarsusega manipuleerida omatahtsi. Newbiginile sekundeeris ka misjoniteoloog Hans-Werner Gensichen: „Kristlik solidaarsus sekulariseerunud inimesega ei tähenda seda, et tema mõistuse autonoomiat tuleb kõiges jaatada; tuleb teada ja teadvustata, et „mitte mõistus ei ole tõe võimalikkuse eeltingimus, vaid et, vastupidi, tõde ise on mõistuse võimalikkuse eeltingimus"" (Gensichen 1971:228). Seetõttu on kristliku kuulutuse aus positsioon sekulariseerumise suhtes astumine dialoogi, kus otsitakse ja tunnistatakse vastastikku siduvaid tõdesid ning pakutakse Kristusele viidates võimalust ikka veel avatud dialoogi jätkamiseks inimese ja Jumala vahel (*ibid*. 232j).

KMN dokument aastast 1982 *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* pühendas teemale *Misjon kuuel kontinendil* paragrahvid 37–40 (ME 1982:239j). Paragrahv 37 puudutab ka „vana maailma" ja selle sekulaarset elulaadi:

> Isegi maades, kus kirikud on olnud tegevad sajandeid, näeme tänapäeval elulaadi, mis on korraldatud ilma viideteta kristlikele väärtustele, ja sekularismi kasvu, mille all mõeldakse igasuguse lõpliku tähenduse puudumist. Kirikud on kaotanud elulise kontakti tööliste, noorte ja veel paljude teistega...

Situatsiooni pakilisust mõistes nõutakse dokumendis oikumeenilise liikumise prioriteetset tähelepanu Euroopale. Kuid kaugemale teemaga ei minda.[95] Euroopa teema jõuab rahvusvahelistele foorumitele alles 1989. aastal – kahel konverentsil korraga: KMN San Antonio misjonikonverentsil võetakse päevakorda teema „tunnistamisest sekulariseerunud maailmas" (Günther 2006:27); Lausanne'i II Manila kongressil tehakse kokkuvõte modernse maailma situatsioonist (Guinness 1990) ning moodustatakse Euroopa töögrupp. Ettevalmistusi nende teemade ülesvõtmiseks maailmakonverentsidel oli tehtud kahel kollektiivil: Lausanne'i Euroopa komitee konverentsil *European Leadership Conference on World Evangelization* 1988. aastal ning Euroopa Kirikute Konverentsi sekularisatsiooniuuringutega alates aastast 1987.

### 1.4.1. Lausanne'i Euroopa komitee kultuuri- ja religiooniuuringud

Lausanne'i maailmaevangelisatsiooni kongressi järel 1974. aastal moodustus evangelikaalse teoloogia edendamiseks Lausanne'i Euroopa komitee. Ka see komitee asus arutama Euroopa sekulariseerumise asjaolusid ning otsima positiivseid vastuseid kiriku jaoks.

[95] ME 1982:239 seostab tagasilöögid lääne kirikute elutegevuses küsimusega nende misjonaarsest kompetentsusest teistel kontinentidel: „Kristlaste kinnitused kiriku ülemaailmsest misjonikohustusest saavad olla usutavad juhul, kui nende autentsust on kinnitatud kodukohas tehtava tõsise misjonitöö läbi."

Euroopa-suunalist analüüsi alustas juba Lausanne'i kongressil saksa baptist Günther Wieske, kes vaagis Euroopa kultuuri ja kristluse suhteid. Kultuur, nagu seda tajuti tol ajal, oli heaoluühiskonna kultuur üha kasvava tarbimisega, endast andis märku postmodernne pluraliseerumine ja individualiseerumine inimeste kultuuritarbimuslikus käitumises. Wieske sõnumi kokkuvõte oli optimistlik. Ta üritas oma kaasaja kirikut välja kutsuda igast mõeldavast barrikadeerumisest pealetükkiva ilmaliku kultuuri eest – kultuurihirmust kultuuriloomele (Wieske 1974:1717). Kui selles punktis kirik taandub, siis ka tema evangelisatsioon, eriti isikliku kaasvastutuse aspektist oma maa ees, oleks Euroopa jaoks laastaval viisil stagneerunud. Wieske tees kõlas: „Kogudus peab olema julge Jumala ja inimeste ees looma piibellikus mõttes Kristuse läbi kujundatud elamisvorme, selle abil inimesi teenima ning neid võitma Jeesusele Kristusele."

Selle teesiga kaitstakse kirikut stagneerumise eest kultuurilises protsessis osalemise suhtes. Iga kultuuri tuleb osata kriitiliselt hinnata ja selekteerida – seda nii kiriku poolt ühiskonna suhtes kui ka ühiskonna poolt kirikukultuuri suhtes. Kuid nüüdisaegses plausibiliteedikultuuris on paljugi sellist, mida kirik võib ja peab absorbeerima ning seejärel ühiskonnale tagasi andma niisuguste väärtustena, millel on jumalik kvaliteet.[96] Küsimus on nüüd koguduse sellises elulaadis, millel on evangeliseeriv mõju. Kindlasti ei aita sellele kaasa teatud stereotüüpsed hoiakud (*ibid*. 1711jj) nagu:

a) ühe koguduse või kiriku elulaadi ainuõigeks kuulutamine, sest nii võivad piibellikud eetilised väärtused sattuda juhtpersoonide või grupi käsumeele alla;

b) pühaduse-emigratsioon, kus loobutakse koguduse avatud kultuurisuhtlusest mingi pühaduse „elevandiluutorni" kasuks;

c) kultuuri-emigratsioon, kus koguduse kultuurilist kitsust tajudes loodetakse väljastpoolt leida rahuldust;

d) kultuurivaldkondade idealiseerimine, justkui oleksid need autonoomsetena legitiimsed religioossete väärtuste kõrval, mis aga ometi on sellestsamast patususest läbivettinud nagu iga lunastust vajav keskkond meie ühiskonnas;

e) Kristuse radikaalse pöördumiskutse ümberseletamine praktiliseks eneseabiks. Akuutne abivajadus meie ebatäiuslikkuses pole mingi uudis, ometi tuleb panna õigesse järjekorda suhted Kristuse kui Issandaga ning suhted teiste inimestega. Kultuurisuhted on alati relatiivsed võrreldes sellega, mida kogudus ja iga kristlane omavad primaarselt, absoluutses suhtes Kristusega.

[96] Evangelikaalne kultuurikäsitlus toetub peamiselt Helmut Richard Niebuhri kultuuritüpoloogiale (Niebuhr 1956), mille Lausanne'i leping on võtnud kokku nii: „Evangeelium ei eelista ühte kultuuri teisele, vaid hindab iga kultuuri vastavalt oma tõe ja õiguse kriteeriumidele, rõhutades moraalseid absoluute igas kultuuris"; ning täiendab: „Kuna inimene on samas ka langenud, siis on kogu kultuur nakatatud patuga ning osa sellest on deemonlik" (Lausanne 1974:219).





Kristlik vastus ja vajalikul kohal vastuseis nüüdisaja kultuurile peaksid toetuma arusaamisele, et ka euroopalik kultuur ei ole midagi ühetaolist, vaid üha rohkem pluraliseeruv, ning sellel on mõningad positiivsed tähendused evangelisatsiooni jaoks. Kirik peaks mõistma, et ka temal ei saa olla ühte ja ainsat kristlikku elulaadi – kuigi ta asub absoluutses suhtes Kristusega –, vaid tema ülesanne on asetuda interaktsiooni iga kultuuriga, et oma loomingulises mitmekesisuses produtseerida üha uusi kultuurilisi lahendusi. Kristliku elulaadi evangeliseeriv panus on selles, et ise ennast evangeliseerides tuua oma valgustatud süüme ning kristlik vabadus Kristuse-sarnasesse ohverdamise teenistusse maailma eest (*ibid*. 1715j).

Lausanne'i liidrite kohtumisel 1986. aastal pakkus evangeelse kiriku prelaat Rolf Scheffbuch uueks teemaks reevangeliseerimise.[97] Nii terminoloogiliselt kui ka temaatiliselt kattus see üleskutse paavst Johannes Paulus II üleskutsega sekulaarse ühiskonna uuesti evangeliseerimiseks. Scheffbuchi ringkiri oli järgmine:

> Euroopa reevangeliseerimine on üliolulinе. Euroopa Liidus kuulub vaid üks viiendik kogu elanikkonnast protestantlusse ning enamus neist on sekulariseerunud. Euroopa katoliiklaste silmis on nad lai misjonipõld. Just paavst Johannes Paulus II täheldas jaanuaris 1986 määratu suurt vajadust sekulaarse Euroopa reevangeliseerimiseks. Meie küll ei usu paavstisse ega tema autoriteedisse, kuid me nõustume tõega selle vajalikkusest" (Walldorf 2002a:203).

Evangelisatsioonistrateegiliseks sihtgrupiks määratleti „sekulariseerunud kristlane" ehk katoliikliku kiriku ning evangeelsete ja ortodokssete kirikute nominaalsed liikmed (*ibid*. 205).[98] „Nominaalse" kirikurahvana vaadeldi ka kirikust väljaastunuid. Rahvakirikutest väljaastumised, mis olid hoogustunud 1980. aastatel, ei tähendanud evangelikaalse evangelisatsiooni jaoks mingit situatsioonimuutust. Needsamad inimesed, kes olid pärast väljaastumist muutunud konfessioonituteks, olid ju ka varasema formaalse konfessioonikuuluvuse juures evinud sedasama ükskõiksust evangeeliumi suhtes. Lausanne'i Euroopa komitee valdav hoiak evangelisatsioonimeetodite kujundamisel on olnud igakülgne „koalitsioon, kontekstualisatsioon" ning evangelikaalide atakeerimise vältimine rahvakirikute suhtes, et „mitte süvendada konfessionaalseid kaevikuid" (*ibid*. 201).

[97] Reevangeliseerimise asemel hakati peatselt rääkima neoevangeliseerimisest, eristavalt katoliku kiriku terminoloogiast; kuid igal juhul mõisteti selle valdkonna suurt väljakutset, mis võib osutuda palju keerukamaks ülesandeks kui animistide ja teiste rahvaste misjoneerimine. On veel üks mõistlik põhjendus, miks rääkida „re" asemel „neo", nimelt et mitte oma evangelisatsiooniülesandes niivõrd vaadata tagasi kunagisele *corpus christianum*'ile, vaid pigem keskenduda millegi uue esiletoomisele (Walldorf 2002a:204).

[98] Rahvakiriku nominaalsed liikmed ehk „nimekristlased" on evangelikaalse ekklesioloogia seisukohalt need, kes „vaid nime järgi on kristlased, erinevalt nendest, kes tõeliselt kristlased on" – nii sõnastati evangelikaalide-roomakatoliiklaste läbirääkimistel (ERCDOM 1986:441). Edward Rommen on koostanud uurimuse nimekristlusest seoses sekulariseerumisega (Rommen 1985).

1988. aasta Stuttgardi konsultatsioonil *The Re-Evangelization of Europa* loetles lõppdokument *The Stuttgart Call to the Re-Evangelization of Europe* üles kõik peamised tol ajal käibel olnud euroopalikud teemad: sekulariseerumine, mittekristlikud ideoloogiad, difuusne religioossus, kirikute liikmeskonna kaotus, evangelisatsioonipingutuste tulemuste puudumine, universalism ja religioosne pluralism (ELCOWE 1988). Sellise teemade paleti analüüsimisel tundusid käimasolevas diskussioonis uudsetena kaks tähelepanekut, mis tulid islandi vaimulikult Jonas Gislasonilt: a) modernne ja sekulariseerunud Euroopa on ohustatud sellega, et tal võib minna kaduma kogu talle pärandina antud kristlikult kujundatud kultuur; b) Euroopale saavad kristlikku nägu anda veel vaid kristlikud kogukonnad, kuid see eeldab nendelt põhimõttelist uuenemist Kristuse elustavas väes (*ibid*. 11jj). Evangelist Ulrich Parzany täpsustas situatsiooni luterlikus rahvakirikus, mis on olnud juba sajandeid see keskkond, kus nõndanimetatud religioonikadu ning sekulariseerumine on täheldatavad. Enne kui kõnetada ühiskonda väljaspool kirikut, tuleb ausameelselt otsa vaadata kahele probleemile kiriku sees: a) kiriku sekulariseerumist seestpoolt[99] võimendab veelgi „nimekristluse" fenomen, mis rahvakiriku praeguse ideoloogia seisukohalt ei kujuta endast erilist vastuolu, kuigi see kirikuliikmete enamus on „absorbeerinud endasse niisugust laadi kristlust, mis ilmutab resistentsust Jeesuse Kristuse järelkäimise kutse suhtes"; b) vaatamata religioossuse erosioonile rahvakirikus ning liikmeskonna massilisele lahkumisele on kiriklik juhtkond jätkuvalt blokeerinud evangelisatsiooni võimalusi (*ibid*. 18jj). Parzany on siiski optimistlik seoses evangelisatsiooni võimaluste avardumisega rahvakirikutes ning koalitsiooni osas evangelikaalide ning konfessionaalsete struktuuride vahel.

*London Institute of Contemporary Christianity* esitas konsultatsioonil missioloogilise interpretatsiooni[100] Euroopa kultuurikontaktide barjääride ning ühendussildade kohta (*ibid*. 32jj). Barjäärid evangelisatsiooni suhtes on tekkinud seal, kus

a) sekulaarne mõtlemine lahutab objektiivse teaduslikkuse usulistest veendumustest; koos religioosse mõttelaadi tõrjumisega eemaldatakse ühiskondlikust diskussioonist ka Piibel, Jumal ning lõpuks hakkab religiooni asendama riiklik regulatsioon tervishoiu, heaolu ning õnnelikkuse vahendajana;

b) olemise mõtet ei edastata enam definitiivselt, vaid see jäetakse individuaalsesse vastutusalasse pluralistlikus ideoloogias; olemismõtte puudumine lääneliku modernses teadusmaailmas jätab ukse lahti ida-religioossetele ettekujutustele, sest etableeritud kristlik religioon on aja jooksul juba tõrjutud perifeeriasse;

c) kultuuriline võõrandumine kirikust on toonud kaasa traditsiooni katkemise: ajaloolised kirikuhooned ei asu enam uutes asustuspiirkondades, noortekultuur ei leia kohta kirikukultuuris, rahvakiriku rahvuslik identiteet ei soosi migrante, mehed kirikus on enamasti seal vaid ametkondlikel põhjustel ja on jätnud kirikukoguduse moodustamise naiste asjaks;

d) evangeeliumi kutsesõnum „amputeeritakse" pelgalt privaatasjaks või „odavaks armuks", mis otsib kooskõla kodanliku kultuuri väärtustega, aga ei juhi Kristuse järgimisele praktilises elustiilis; kus kirik osutab ebaustavust evangeeliumi suhtes, jutlustades vaid maailma mastaape ja sobitades end sellesse.

Ühendussillad evangelisatsiooni jaoks on tarvis leida mõlemal pool kaldal – nii kirikus kui ka sekulariseerunud ühiskonnas:

a) postkristlik ühiskond ilmutab totaalset peataolekut vaimses, moraalses ning ka intellektuaalses sfääris ning selle põhjus olevat asjaolu, et Euroopa tsivilisatsioon ei ole veel leiutanud ühtegi rahuldavat asendajat tema jaoks kaotatud kristlikule maailmavaatele; see asjaolu omakorda viitab võimalusele, et kristlikul kirikul võiks olla ikka veel ühiskonna jaoks atraktiivseid ettepanekuid;

b) kristlik kogukond on osa Euroopa kultuurist ning elab sellessamas kultuuris; interaktiivne kultuuridünaamika on mõlemapoolse mõjujõuga, ning kiriku mõjutegur olevat seda suurem, mida selgemalt elatakse välja „hoolivat osaduskonda", lihtsat elustiili ning rõõmu ja rahu Pühas Vaimus;

c) kui usk Kristusesse on inspireerinud kultuuriloomet eelmistel aastatuhandetel, siis suudetakse seda ka nüüdisajal ning nüüdisaegsete vahenditega: televisioon, raadio, teater, kirjandus, kunst, muusika.

Kokkuvõttes on evangelikaalne kultuuri- ja religioonianalüüs olnud küll ettevaatlikult pessimistlik, kui mitte resigneerunud. Korratakse Lesslie Newbigini hinnangut modernse kultuuri puudulikule võimele anda vastust olemise mõtte kohta (Newbigin 1989:35j). Võtmeküsimuseks evangelisatsioonis on evangelisatsiooni kandja ehk kirik. Kirik on sattunud kahekordsesse sisemisse isolatsiooni – olles kaitseseisundis ühiskonna suhtes ning samal ajal püüdes end ühiskonda sobitada. Sellest isolatsioonist väljumiseks ja reevangelisatsioonis osalemiseks on vajalik kahekordne pöördumine – pöördumine taas kord Kristuse ja Kristuse-sarnase elu poole Pühas Vaimus ning avanemine ühiskonna nüüdisaegse kultuuri probleemidele (Walldorf 2002a:237). Iseküsimus, kas siirast optimismist piisab, et liigutada kiriku „magavat hiiglast", seda potentsiaalset „enamust, kellel on vähemuse kompleks".

[99] EKD presidendi piiskop Wolfgang Huberi termin on „*Selbstsäkularisierung der Kirche*" (Huber 1999).

[100] Lausanne'i lepingu kriitilist kultuuriinterpretatsiooni (Lausanne 1974:219) on strateegilises mõttes edasi arendanud *Gospel and Culture*: „Kuri ja deemonlik element on sügavalt juurdunud enamikku kultuuridesse, kuid siiski kutsub Pühakiri rahvast üles patukahetsusele ja enesemuutmisele ja ajalugu kajastab paljusid juhtumeid, kus kultuur on muutunud paremuse poole. Õigupoolest polegi kultuur alati nii muudatustevaenulik kui tundub" (LCWE 1978:189); seetõttu „võib eri ajastutest ja maadest tuua palju näiteid selle võimsa mõju kohta, mida kirik – Jumala juhtimisel – on avaldanud kultuurile, seda Kristuse nimel puhastades, kinnitades ja kaunistades. Kuigi kõigil neil püüdlustel on olnud ka vigu, ei tõesta see, et kogu ettevõtmine oleks vale" (*ibid*. 185j).

## 1.4.2. Euroopa Kirikute Konverentsi sekularisatsiooniuuringud

Euroopa Kirikute Konverents (EKK) on olnud huvitatud sekulariseerunud Euroopa kohta rea kontekstiuuringute läbiviimisest.[101] Aastail 1987–1991 korraldati konsultatsioone ja koostati aruandeid teemal *Kiriku misjon sekulariseerunud Euroopas*: 1987 – Misjon ja sekularisatsioon; 1988 – Misjoni piibellikud aspektid; 1991 – Misjoni praktilised aspektid muutuvas Euroopas. EKK teoloogid ja kirikute delegaadid ise olid tookord esindamas peamiselt kolme positsiooni sekulariseerumise küsimustes:

- sekulariseerumist kui kiriku hädade põhjustajat tauniv;
- sekulariseerumist misjoni positiivse programmi osana väärtustav;
- sekulariseerumist ületada püüdev oikumeeniline perspektiiv.

Esimene EKK ringkondades kohatav positsioon sekularisatsiooni suhtes ei kujutanud endast midagi uut, sest selles võtmes oli oikumeenilise misjoniteoloogia teemat käsitletud juba pikemat aega. Tüüpiliselt selle vaate järgi nimetab Šveitsi reformeeritud kiriku teoloog Pierre Bühler sekulariseerumist Euroopa inimeste „tõrjemehhanismiks" loomuliku religiooni suhtes. Sekulariseerumises väljenduv ükskõiksus religiooniküsimuste suhtes on praktilise ateismi vili, mida tuleb pidada „modernse inimese vaimseks haigestumiseks" (Bühler 1987:60).[102]

Teine nimetatud positsioon EKK konsultatsioonides oli samuti juba pikema euroajaloo vältel välja kujunenud ning oikumeenilise diskussioonina käibel 1960. aastate sekularisatsiooni-teoloogias. Nii näiteks rajas saksa luterlik teoloog Rolf Heue oma soovitused teesile evangeeliumi positiivsest sekulariseerumisest, toetudes Friedrich Gogartenile (vt 1.1.1.). Heue arvates peaks valgustusega saavutatud mõistuse võit müütilise ja ideologiseeritud maailmapildi üle jätkuvalt olema alal hoitud kiriklikus kuulutuses, mis suudab rääkida Jumalast „ilmalikul" viisil (Heue 1987:20).[103] Heuele sekundeeris Šoti reformeeritud kiriku teoloog Elisabeth Templeton kõigil kolmel EKK sessioonil, kus tema ettekanded olid juhitud ideest avardada kiriku ekklesioloogilisi piire sekulaarsuse suunas. Templeton ilmutas tõsist ohutunnet selle ees, et kirik võib Euroopas marginaliseeruda, kui ta „alalise paanika tõttu ilmaliku opositsiooni suhtes" (Templeton 1987:55) ei suuda loobuda oma unistustest „religioosse maailma" järele, jutustades ikka

[101] Otsus võeti vastu EKK Stirlingi täiskogul 1986. aastal: „Euroopa muutuvas situatsioonis on vaja pöörata tähelepanu praktilisele infovahetusele selle kohta, kuidas on võimalik usutavalt kuulutada evangeeliumi mitmesugustes oludes..." (EKK 1986:107).

[102] Suurt mõju avaldasid oikumeenilisele diskussioonile modernse kultuuri üle Lesslie Newbigini kirjutised 1980. aastate algul. Newbigin põhjendab oma kuulsaimas teoses *Foolishness to the Greeks* (1985), et sekulariseerunud, s.t kristlusest loobunud ühiskond on langenud tagasi paganluse aegadesse, aga mitte enam endises süüdimatuses, vaid nüüd evangeeliumi suhtes palju tõrjuvamalt meelestatuna, kui seda oli antiikmaailm (Newbigin 1989:23).

[103] Heue järgi tähendab evangelisatsioon sekulariseerunud inimese aitamist tema „vaimse kompetentsi" tasemele, et ta oleks võimeline „mõistuspäraseks elu kujundamiseks" nüüdses maailmas (Heue 1987:20).





veel „Jumalast, taevast ja põrgust jne" (*ibid.* 53). Kirik peaks toimima nüüd hoopis vastupidi ja vabanema oma religioossest minevikust ning hakkama mõtlema Euroopa tuleviku peale, et seda „humaniseerida lahus religiooniseostest" (*ibid.* 54). Templetoni järgi tähendab misjon mitte kiriku piireületavat läkitatust väljapoole, vaid kiriku enese ekklesioloogiliste piiride mahavõtmist maailma ees.[104] Võib mõista, et Heue ja Templetoni näiteil esindatav EKK positsioon on kantud tõsisest huvist aidata niihästi sekulariseerunud inimest, et ta võiks paremini toime tulla oma jumalatu eluga, kui ka kirikut isolatsioonist välja, millesse ta on sattunud modernsuse tingimustes. Kuid palju raskem on aru saada põhjustest, mis sunnib neid teolooge pimesi usaldama sekulaarset inimesepilti kirikliku tegevuse alusena, millest piibellik jumalapilt on välja lõigatud, üritamatagi neid kontekste omavahel siduda (Walldorf 2002a:119). Eesmärgiga pöörata kirikut maailma poole kordab Heue uuesti 1960. aastate kontekstualisatsiooniteoloogilist seisukohta, et kirik peaks evangelisatsiooni eesmärkide nimel laskma end maailmal „õpetada", et näha „eelmineva Kristuse jälgi" (Heue 1987:24).

Kolmas positsioon – ületada sekulariseerumist aktiivse ühiskondliku suhtlemise teel – ei ole nii vastanduvalt üles ehitatud kui kaks eelmist ning on varjatult olemas igas progressiivses mõttekäigus, millega lähenetakse probleemile. Kahjuks ei saa küll otseselt näidata tulemustele, mida niisugune positsioonivõtmine oleks suutnud EKK stuudiumide järel kinnistada. Kaugemale vaatavad ettepanekud tulid üllatavalt mitte evangeelselt, vaid ortodoksselt poolelt. Rumeenia teoloog Ion Bria, kellel idakiriku traditsioonist tulijana on teatav kriitiline distants läänelike misjonimõtete suhtes, osutas sekulariseerumisele kui lääneliku kultuuri arengule, mis on saanud võimalikuks „teoloogia dihhotoomia" tõttu: „orgaanilise ja isikliku Jumala transtsendentsuse mõiste kadumaminekus" (Bria 1987:39). Käsikäes Jumala kui viimse reaalsuse eitamisega – sest sekulaarses teoloogias „Jumal on surnud" – on läänelik mõtlemine minetanud ka lootuse tõeküsimusele vastuse andmiseks. Selles tõdede killustamises on olnud kaastegevad nii modernne filosoofia, epistemoloogia kui ka teoloogia. Tekkinud olukorra kohta arvab Bria, et kirik ei peaks resigneerunult ahastama ega laskma end muuta seda enam sekulariseerunumaks, vaid võtma väljakutse vastu. Ka teoloogide tööprojektide suhtes kehtib Jumala tahe, et kõik inimesed jõuaksid „tõe tundmisele" (1Tm 2:4). Sellest lähtuvalt teeb Bria ettepaneku võtta vaatluse alla sekulariseerumine kogu selle mitmetähenduslikkuses, et mõista, „millised sekulariseerumise elemendid ohustavad kristlikku kuulutust ega ole seetõttu meie teoloogia jaoks aktsepteeritavad; millised elemendid aga võivad teoloogiale pakkuda rikastumist ning selgust" (Bria 1987:41). Euroopa kirikute

[104] Templeton: „Ma arvan, et me ei ole senikaua küpsed kedagi evangeliseerima (ja kui me seda oleme, siis me võib-olla enam ei tahagi), kuni me õpime selgeks või õpime taas selle üle rõõmustama, et Kristus on palju enam teistes meie jaoks olemas, kui meie teda teistele viime. See kehtib ühtviisi nii „sekulariseerunud Euroopa" kui ka teistest religioossetest traditsioonidest inimeste puhul. Mitte nende religioossuses, vaid nende inimeseksolemises on nad Kristuse „esindajad"" (Templeton 1987:56).

misjoniprogrammide määrav osa peaks pühenduma võitlusele tõe nimel; see tõde, mis tuleb Jumalalt, ei lõhestu dihhotoomiatesse kristliku usu realiteetide ja sekulaarse ühiskonna realiteetide vahel. Kuna kirikul on ühiskonnale lähenemiseks jäänud vaid väheseid võimalusi, siis tuleb ka nendes funktsioonides olla „tõepärane": sotsiaalse eestkostjana, usaldatava kodanikuühiskonna liikmena, Jumala hüvede juurde kutsujana (*ibid*. 44).

EKK sõnum oli üksmeelne selles osas, et Euroopa kirikutel tuleb suhtuda Euroopasse kui omaenese misjonimaasse. Seda „misjonimaad" ei nähta aga enam maailma ühetaolise kultiveerimisena kirikute vahendusel. Niisama hästi on ka kirikud ise „misjonimaa". Sellist dialektikat, mis käsitleb ühtaegu misjoniobjektina nii maailma kui ka kirikut, on püütud väljendada mõistega „misjonaarne topeltstrateegia", mille töötas VELKD välja 1983. aastal (VELKD 1983) ning mis oli taas tematiseeritud Heue ettekandes (Heue 1987:22j). Idee on selles, et klassikaline misjonaarne suhe kiriku ja maailma vahel – kogumine ja läkitamine – on siin muudetud konkreetsemaks rahvakiriku situatsiooni jaoks. Usklike koondumist nimetatakse nüüd *Verdichtung*, selle abil tuleb kiriku aktiivseis liikmeis ja kaastöölistes süvendada usku ja oskusi oma usu sõnastamiseks isikliku tunnistuse läbi. Läkitamine on ümber sõnastatult *Öffnung*, mis viitab soovile saada tagasi kirikust distantseerunud endisi liikmeid.[105] Kuna on aga selge, et seniste kuulutusmeetodite juurde jäädes ei võida kirik uusi ega vanu liikmeid, vaid kaotab olemasolevadki, siis on näiteks luterlikes ringkondades tekkinud lootus parandada oma kiriklikku kompetentsust kiriku piiride mitmesuunalise avardamise teel (LWC 1988:129j).

Raske on otsustada, kui suurt tähendust need konsultatsioonid omasid EKK liikmeskirikute elus järgnevatel aastatel. EKD jätkas 1970. aastatel alustatud empiirilisi uurimusi kirikuliikmelisuse dünaamika üle 1972, 1982, 1992 ja 2002 järgmiste väljaannetega.[106] Inspiratsiooni said kindlasti Inglismaa kirikud, kes võtsid ette oikumeenilise evangelisatsiooni aastakümne (*The Decade of Evangelism)*. 1988. aastal otsustas Lambethi konverents *The Truth Shall Make You Free* lõpetada aastatuhande evangelisatsiooniga ning andis välja vastava resolutsiooni (Anglican 1988). Dekaadi jooksul käivitati programme, nagu *Fresh Expressions* ja *Breaking New Ground: Church Planting in the Church of England* (Weston 2005). Selle algatuse oikumeeniline kulgemine langes ajaliselt kokku katoliku kiriku kavandatud evangelisatsiooni dekaadiga (Dodd 1991).

[105] Heue selgitas mõistet *Öffnung* nii: „Kirik peab koos evangeeliumiga elama inimeste keskel nende vajadustes ja küsimustes ning näitama ühiskonnale, et evangeeliumi väärtustused pakuvad konkreetset eluorientatsiooni" (Heue 1987:23).

[106] *Wie stabil ist die Kirche?* (EKD 1974); *Was wird aus der Kirche?* (EKD 1984); *Fremde Heimat Kirche* (EKD 1997); *Kirche – Horizont und Lebensrahmen* (EKD 2003a).





## 1.4.3. Evangelisatsioonikonverentside aasta 1999

Inglismaa kirikud olid lõpetamas „evangelisatsiooni dekaadi" 1991–2000, kui evangelisatsioonitemaatika murdis lõpuks läbi Mandri-Euroopa kiriklikku teadvusesse; selleks tähiseks võib pidada aastat 1999 (Walldorf 2002b:125j). Tähtsamad saavutused olid järgmised:

1) 1999. aasta juhatas sisse mahukas vootum *Evangelisation und Mission*, mille esitas EKD raames tegutsev ning 16 reformeeritud ja unioonikirikut esindav *Arnoldshainer Konferenz* (vt Arnoldshain 1999). Vootum toetub misjoni oikumeenilisele printsiibile, nii nagu see on mõistetud *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* (ME 1982) vaimus ning on ilmsete evangelikaalsete tunnustega (Werth 2004:198). Euroopa misjoneerimise all peetakse silmas laiapõhjalist evangelisatsiooni, mille kandjaks on kogu kirik.

2) *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK)[107] alustas konsultatsiooniprotsessi *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene*, eestvedajaks metodisti piiskop Walter Klaiber (vt ACK 1999). See uus algatus otsib konkreetseid vastuseid senisele oikumeenilisele konsensusele (Voss 1999:8j), mille kohaselt võib eeldada, et a) Kristuse kirik on oma olemuselt misjonaarne; b) oikumeenia ning misjon on olemuslikult kokkukuuluvad nähtused.[108]

3) Roomakatoliku kiriku piiskopisinod, mis oli pühendatud Euroopa eriteemale, toimus oktoobris 1999. Sinodilt pärinev mahukas dokument *Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa* (CCEE 1999) analüüsib muutusi Euroopa kultuurilises, sotsiaalses ja poliitilises valdkonnas XXI sajandi eel ning valmistab kirikut ette Euroopale uue lootuse andmiseks kolme evangelisatsiooni vormi läbi: *martyria, liturgia, diakonia*. Aasta hiljem lisandus Saksa Piiskopikonverentsi misjonidokument *Zeit zur Aussaat: Missionarisch Kirche sein* (DBK 2000).

4) Novembris 1999 toimus Leipzigis EKD sinod teemal *Mission und Evangelisation*. Sinodist said ajendatud järgnenud programmilised dokumendid: sinodiaruanne *Reden von Gott in der Welt* (vt EKD 2000) ning EKD seletus *Das Evangelium unter die Leute bringen* aastal 2001 (vt EKD 2001). Sinodi eeltekst peegeldas seda teravat diskussiooni, mis iseloomustab kirikute hoiakut misjoni ja evangelisatsiooni kuvandite osas. Ühelt poolt tervitatakse oikumeenilise liikumise tähelepanu osutamist missioloogilistele teemadele nagu arenguabi, sotsiaalne õiglus, religioonide dialoog. Märgitakse, et need valdkonnad on kõik suhteliselt hästi kaetud juba tehtava kirikliku sotsiaaltööga kui „protestantismi

[107] ACK loodi 1948. aastal, vahetult enne KMN I assambleed, moodustades rahvusliku kirikute nõukogu luterlastest, reformeeritutest, baptistidest, metodistidest, mennoniitidest ja vana-katoliiklastest, et olla sel viisil esindatud Kirikute Maailmanõukogus. Esimene eesistuja oli pastor Martin Niemöller. 1974. aastal astusid liikmeteks katoliiklik Saksa Piiskopikonverents ja Saksa Kreeka-Ortodoksi Kiriku metropoolia.

[108] Vrd ME 1982:233: „Kirikud on kutsutud ühinema kuulutuses maailmale lepitusest Jeesuses Kristuses..."

panusena demokraatliku kultuuri ülesehitamisse" (EKD 1999:14). Teiselt poolt saadakse aru, et kui kirik arvab sotsiaalse tegevuse kaudu oma misjoniülesande täitnud olevat, siis jääb ikkagi veel kahtlus, kas kirik pole ehk liiga ägedalt tõrjunud evangelistlikke algatusi ja vältinud sisulist diskussiooni misjoni ja evangelisatsiooni vajalikkuse üle (*ibid*. 13). Sinodi eeltekst soovib selles dihhotoomias jääda diplomaatiliseks, tehes ettepaneku vastastikuseks korrektsiooniks: a) võimaliku ühekülgse orientatsiooni suhtes üksikisikute päästmise küsimuses; b) usu ja spiritualiteedi küsimuste vaateväljalt kaotamise suhtes, sel ajal kui tegeldakse „maailma agendade" täitmisega (*ibid*.). Arvatakse, et konfliktsust misjoni ja evangelisatsiooni mõistmisel saaks vähendada „mitmekülgse teoloogiliste põhialuste selgitamisega, mis tulenevad niihästi evangelikaalsest kui ka oikumeenilisest misjoniteoloogiast". Ning kes edaspidi puutub kokku evangelisatsiooniga, peaks loobuma laialt levinud eelarvamusest, nagu seisneks evangelisatsioon „mingites kuulutusmeetodites ja teatud jutlustajatüüpides. ... See ei seisne määratud meetodites või kindlapiirilistes karismades primaarselt, vaid evangelisatsiooniga peetakse silmas kiriku maailma suunas läkitamise konkreetset dimensiooni, nimelt misjonaarset-evangelistlikku: kui usust rääkimist, kui kutset uskuma ning kui tunnistamist oma usust" (*ibid*. 17).

Sinodil esines Tübingeni teoloog Eberhard Jüngel programmilise ettekandega *Zusammenkommen, Zusammenleben, Zusammenreden*, andmata Saksa kirikule taganemisvõimalust tema misjonaarsest ülesandest. „Kes huvitub kirikliku elu heast tervisest, ... peaks olema huvitatud ka misjonist ja evangelisatsioonist" (Jüngel 2000:1), sest „praegune situatsioon kisendab igas mõttes misjoni ja evangelisatsiooni järele" (*ibid*. 13). Seda ei saa aga jätta üksikute spetsialiseeritud gruppide ettevõtteks, vaid see peab olema „kogu kiriku südameasi", vastasel juhul on kirik „südamehaige". Kuigi evangelistlik hoiak peaks olema kiriku jaoks iseenesestmõistetav,[109] ei kohta seda aga *de facto*; ja see viitab nüüdisaja kiriku „ekklesioloogilisele lüngale", sest kirik ei näe enese läkitatust maailma kui *nota ecclesiae*. Jüngel küsib, mis teeb misjoni ja evangelisatsiooni nii kahtlustatavaks kiriku enese silmis. Selleks pole ainuüksi ebameeldivad kogemused separatistlike misjonäridega, vaid ka kiriku „maailmakauge" enesekesksus, mis – nagu osutas juba Karl Barth – muudab iga misjoni kiriku jaoks ebamugavaks toiminguks (Jüngel 2000:3).

Vähemalt on Euroopa rahvakirikud aga hakanud omaks võtma pragmaatilist argumenti, nagu tunnistatakse 1999. aasta EKD Leipzigi misjonisinodi järeldokumentides, et misjoni ja evangelisatsiooni teemadega tegelemist tingib kiriku liikmete jätkuv vähenemine, kristliku traditsiooni lakkamine ühiskonnas, kasvav religioosne konkurents ning kiriku kaastööliste vähene usuline väljendusvõimekus (Werth 2004:200).

[109] „Oleks ju iseenesestmõistetav, et seal, kus kaks või kolm Jeesuse Kristuse nimel kokku tulevad, on need kaks või kolm oma koosolemises sedavõrd intensiivsed ja kirglikud, et varsti tulevad juba kokku neli või viis või veel enamgi inimesi Jeesuse Kristuse nimel" (Jüngel 2000:2).





## 1.4.4. Kontekstiuuringud XXI sajandil

***Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*** esitati Luterliku Maailmaliidu poolt aastal 2004 Genfis ning on temaatiliselt 1988. aasta luterliku misjonidokumendi suuna jätkaja.[110] Otseselt ei ole *Mission in Context* koostatud Euroopa situatsioonist lähtudes ega selle jaoks, kuid on hea näide kontekstuaalse misjoniteoloogia kohta. Suund kontekstuaalsusele ilmneb juba dokumendi struktuurist: erinevalt paljudest teistest misjonidokumentidest, mis tahavad esmalt määratleda misjoni piibellikke ja teoloogilisi aluseid, on siin järjekord teine – alustatakse maailma globaalse konteksti kirjeldamisega ning seejärel otsitakse vastuseid misjoniteoloogiast ning -praktikast.[111] Kontekstuaalsuse nõue on põhjendatud inkarnatoorse teoloogiaga: kuna Jumala inkarnatsioon Kristuses toimus kindlal ajal ja kindlas kohas, siis peab sellest järeldama, et *missio Dei* toimimispaik on alati mingis konkreetses sotsiaalses, majanduslikus, religioosses ja kultuurilises keskkonnas (LWC 2004:10).[112]

*Mission in Context* misjoniteoloogia on trinitaarne[113] ja inkarnatoorne.[114] Sellele põhimõttele vastavalt peaks kirik hakkama kehastama Jumala „kõikehõlmavat päästeplaani" maailma kontekstis. Kirik peab toimima

a) maailma uuendamises: kõigi elualade täieliku uuestiorienteerimise pidevas protsessis – taotlustes, ideoloogiates, struktuurides ja väärtushinnangutes. Uuendamine algab üksikisiku tasandilt, see saab teoks usu ja õigeksmõistu läbi, usaldades Jumala tõotusi. Protsess jätkub ühiskondlike struktuuride juures: Püha Vaim suunab kirikut minema kontekstiga kaasa ja „identifitseerima ennast täielikult ebaõigluse, kurnamise ja hülgamise ohvrite hädadega".[115] Lõpuks uueneb ka kirik ise selles protsessis ja see muutus ei

[110] Tööd alustati 1998. aastal, et kinnitada veel kord ja uues kontekstis nn holistlikku misjonimudelit. 1988. aasta dokument *Together in God's Mission* lähtub aga *missio Dei* kontseptsioonist (LWC 1988).

[111] Võib küsida, milliste teoloogiliste printsiipide alusel antakse siis hinnanguid maailma globaalprobleemidele, kui teoloogia hakkab alles tekkima pärast konteksti kirjeldamist. Kuid kahtlemata pakub selline meetod rohkem dünaamikat, kui varasemad dokumendid seda suutsid; olgugi et kontekstuaalse lähenemise puhul on iga praktiline resultaat väga lühiajaline, sest kontekst muutub varsti jälle.

[112] LWC 2004:12: „Kuna kontekstid kujundavad inimeste elu ja mõjutavad nende arusaamisi maailmast, evangeeliumist ja enesest, siis ei saaks kirik oma misjonis võtta eelduseks, et tema nägemus Jumalast, maailmast, inimesest ja loodust on üldkehtiv. Kirik peaks tegelema konteksti määratlemisega, et olla selles maailmas, kuid ise maailmast olenemata (Jh 17), et siis neid olukordi, mida Jumal tahab muuta, lepitada ja jõustada, igas oma miljöös ära tunda osata."

[113] Triaad *transformation-reconciliation-empowerment* laseb end pidevalt siduda mõttelise *missio Dei Trinitatis* kontseptsiooniga, nagu on näiteks misjoniteoloogiline rida loomine-lunastus-pühitsus (LWC 2004).

[114] Vrd Jh 20:21.

[115] „Koos Kristusega on ka kirik solidaarne inimestega, kes on vaesunud neoliberaalse majandusliku globaliseerumise tulemusel. ... Ta saab seeläbi vaeste kirikuks," jätkab LWC 2004:34 üsna üks ühele KMN poolt 1980. aastatel alustatud misjoniteoloogiat.

pruugi olla sugugi valutu ega ohvriteta, kui tuleb vabastuse ja lepituse nimel loobuda võimust ning privileegidest (*ibid*. 34);

b) maailma lepitamises: inimesed vajavad ühenduse taastamist Jumalaga, aga ka lepitust inimestevahelistes suhetes. See saab teoks evangelisatsioonis, kus kirik tunnistab, elab ette kristlikku elu ning toimib diakoonias. Et lepitus saaks tõeliselt teoks, eeldab see ka inimeste vabastamist näiteks poliitilisest ebaõiglusest, majandussüsteemide tekitatud vaesusest jne;

c) jumalikus meelevallas (*empowerment*). Jumal on tõotanud anda kirikule Püha Vaimu väe ning selles väes suudab kirik toimida kõikehaaravas misjonis, kuulutades usku, lootust ja armastust. Sellessamas väes vabastab ta ka inimesi ja nende ühiskondliku konteksti võõra väe meelevallast, ruttab appi katastroofikolletesse, saadab arenguabi, võitleb õigusetute inimväärikuse säilimise eest kuni psühhosotsiaalsete haiguste tõrjumiseni (*ibid*. 36).

Kõige selle juures peab kirik toimima „kõikehaaravalt, kontekstisidusalt, oikumeenilises osaduses, interreligioosses dialoogis". Nii suurejoonelise kirikliku misjoniprogrammi puhul jääb vaid küsida, milline ja kus niisugune kirik võiks leiduda, kellel on peaaegu piiramatud inim-, intellektuaalsed ja majanduslikud ressursid, et muuta kogu maailma.[116] Ja kui need vahendid oleksid kiriku käsutuses ning kirik selliselt varustatuna asuks maailma päästma, kas siis ei tabaks seda misjoniüritust niisamasugune hukkamõistev hinnang, millise seesama *Mission in Context* annab eelmiste sajandite edukale, maailmavõitvale misjonile (vrd *ibid*. 47, 60)?

*Mission in Context* arvab õhtumaa kultuuri, *resp.* Euroopa kohta, et see postkristlik, postmordernne, kõrgel määral sekulariseerunud ja turumajanduslik ühiskond, kus kirikud kaotavad oma liikmeid ega oska inimeste uutele spirituaalsetele otsingutele vastata – see mitte enam „kristliku õhtumaa" kultuur on misjoni kontekstidest kõige keerukam (*ibid*. 13).[117] Nii on siis Euroopa kristlane jäänud kodutuks omaenese kodus. Vähe abi on tal ka misjoniteoloogilisest kontekstist,[118] mida misjonidokument pakub, sest see ei lase toetuda Euroopa

[116] Tuleb tunnistada, et *Mission in Context* mõistab kontekstuaalset misjonit ja evangelisatsiooni siiski palju holistlikumalt, kui seda olid teinud EKK stuudiumid 15 aastat varem (vrd 1.4.2.). Tookord pakkus Elisabeth Templeton välja, toetudes Paul Tillichi ideele maailmast kui Jumala tingimusteta „jaa'st", et evangelisatsiooni mõte on vaid „destabiliseerida ühiskondlikku ja kiriklikku *status quo*'d. Tulevik, mille jaoks seda destabiliseeritakse, on ettemääratlematu tulevik, kuna see seisneb selles, et meie identiteet on seotud kõigi „teistega" kogu loodud maailmas" (Walldorf 2002b:128).

[117] „Kristluse raskuskeskme nihkumisega põhjast lõunasse on enamus inimesi senistest kristlikest maadest vahepeal muutunud kiriku evangeelse tunnistuse suhtes ükskõikseks või tagasilükkavaks. Nendes maades kohtab elualasid, kus Jeesust Kristust enam ei tunta," selgitab LWC 2004:57, miks misjon peaks jätkuvalt tegelema „kättesaamatute" alade ja inimestega ka „maailma otsas" Euroopas.

[118] Teoloogia kui „usust kantud reflektsioon Jumala olemise ja tegude üle maailmas" (LWC 2004:22) ühelt poolt ning ühiskondlik kontekst teiselt poolt asetsevad dialektilises ja





kirikuloolisele minevikule. Põhjus: just ajalugu olevat see, mis on „misjoni" sidunud kolonialismiga, kultuurilise ja religioosse imperialismiga, lääne kristluse ekspansiooniga. Niisiis seisab *Mission in Context* samade raskuste ees nagu EKD sinodiaruanne (vrd 1.4.3.), kuigi on alust arvata, et see negatiivne assotsiatsioon, mis misjonile ja evangelisatsioonile on juurde kirjutatud, pärineb ei mujalt kui religioonikriitiliselt valgustatud kirikuringkonnast enesest – vähemalt nõuab seda pluralistlikust religiooniteoloogiast ajendatud poliitiline korrektsus.

***Evangelisch evangelisieren – Perspektiven für Kirche in Europa*** on värskeim Euroopa evangeelsete kirikute misjonidokument, mis sai valmis GEKE[119] projektuurimusena aastal 2006 ja võeti vastu VI assambleel Budapestis.[120] Dokumendi eesmärk on motiveerida GEKE liikmeskirikuid evangelisatsiooniks. Küsimuses „kuidas kuulutada evangeeliumi nii, et selleks valitud vorm vastab sisule" (GEKE 2007:6) peitub kaks järgmist küsimust: a) kuidas Euroopa kontekstid esitavad evangelisatsioonile väljakutseid ja b) kas nendele väljakutsetele vastamiseks on olemas mingi spetsiifiline, protestantlikele kirikutele iseloomulik profiil?

*Evangelisch evangelisieren* asub tegema laiapõhjalist kontekstiuuringut, mis koosneb lõpuks 15 punktist. Ühtki Euroopat iseloomustavaist ühiskondlikest või religioossetest kontekstidest ei tunnistata evangeeliumi suhtes resistentseks (*ibid*. 16) ning ükski neist ei suuda tekitada kirikutes ajavaimust kantud pessimismi – nii kinnitab see dokument. Nimetamisväärsed kontekstid on järgmised:

a) sekulariseerumine (kirikutele esitab sekulariseerumine väljakutse osata väljendada usku elementaarsetes vormides ja profaanses keeles);

b) uus spirituaalsus (kirikute ees seisab ülesanne hakata ehitama sildasid inimeste religioossete igatsuste ja kristliku spiritualiteedi vahele);

c) traditsiooni katkemine (sellest tekkiva valikuvabaduse ja isegi paratamatu valikusunni situatsioonis ei peaks kirikud häbenema pakkuda kristlaseksolemist ühe teadliku valikuna);

d) tõdede pragmaatilisus (kirikud ei peaks oma evangeeliumiga tendeerima valedele absoluutsusnõuetele, vaid esitama evangeeliumi tõepära sellisel viisil, et seda saab realiseerida igapäevaelus);

dialoogilises seoses. Sellises seotuses peaks teoloogia suutma tuua kuuldud Jumala sõna konteksti, millest omakorda kasvab usu alusel praktilise toimimise imperatiiv – nii selgitab *Mission in Context*.

[119] *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE, *Community of Protestant Churches in Europe*) on varasema *Leuenberger Kirchengemeinschaft* uuem nimetus, vt Vihuri 2006:40.

[120] Dokumendi koostamise uurimisülesanne püstitati Leuenbergi kirikuosaduse assambleel 2001 Belfastis Iirimaal.

e) igatsus osaduse järele (evangeelium peab saama ühekorraga nii vabadust pakkuvaks kui ka osadust loovaks);

f) „suurte narratiivide lõpp" (Jean-François Lyotard) (kui ka kristlus on kaotanud võime suurte lugude kandvaks esitamiseks, siis evangeelium pakub seda ikkagi veel – kogudes isiklikke biograafiaid Jumala suurde ajalukku ja tema tulevasse auriiki);

g) orienteeritus saavutustele (*Leistungsgesellschaft*) (nendes karmides tingimustes üle pingutanud inimene leiab kirikus taas väärikuse, solidaarsuse ja uue elu mõtte);

h) Euroopa tööturu muutumine (Euroopa „küla" globaliseerumisprotsessis on kirikutel ülesanne selgitada ühiskonnastruktuuridele piibellikke inimõiguste põhimõtteid);

i) vaba aja veetmine ja *event*-kultuur (just nendes kohtades võib kirik luua kontakte kristlusest distantseerunud inimestega);

j) tervisekultus (just KMN maailmamisjoni konverents Ateenas 2005. aastal pööras tähelepanu tervenemise teemale kristliku usu seisukohalt; ometi: mitte elule ei tule lisada palju aastaid, vaid aastatesse palju elu);

k) institutsioonidevaenulikkus (kirikud peavad ka ise tegema korrektiive, et võimaldada inimestele sellist usulist kogemust, mis ei ole sõltuv kohaliku koguduse olemasolevatest struktuuridest);

l) religioosne pluralism (kasvava konkurentsi tingimustes peavad kirikud parandama dialoogivõimet, täpsustama oma usutunnistust ja nägema jumaliku tõelisuse uusi perspektiive);

m) internatsionaalne noortekultuur (kui kirikutel on julgust kohtuda noortekultuuriga, siis saavad nad ise sellest rikkamaks);

n) virtuaalmaailm (kirikud peavad ära kasutama virtuaalse maailma võimalused evangeeliumi kommunikeerimiseks reaalse osaduse tasemele);

o) demograafilised muutused (kristlik kogukond peab oskama adekvaatselt reageerida ka keskmise eluea pikenemisele Euroopas).

Paraku ei selgu dokumendist, kellena kavatseb kirik ise asetuda tänase eurooplase suhtes. Kontekstianalüüsist selgub küll, et GEKE osadusega liitunud kirikud on valmis adekvaatselt reageerima kõigile ühiskonnas toimuvatele muutustele ning kasutama kõiki võimalusi, et sellesse ühiskonda evangeeliumi sisestada. Selleks ettevõetavad sammud viitavad aga pigem kiriku akommodatsioonile ühiskonnaga kui sellele, et kirik kavatseks esitada ühiskonnale väljakutseid.

Et GEKE otsib evangelisatsioonile omaenese mudelit, mis lähtuks protestantlikust printsiibist, siis võetakse siin teoloogiliseks lähtekohaks õpetus õigeksmõistmisest. Õigeksmõistuõpetuse vaimus tuleb lasta inimesel kuulda





vabastavat sõnumit niihästi suhtes Jumalaga kui ka suhetes kaasinimeste ja ühiskonnaga (*ibid*. 13). Ometi ei kavatseta jääda klassikalise evangelikaalse triaadi juurde *believe-behave-belong*, vaid see pööratakse ümber *belong-behave-believe*: „enne kui omandatakse usk, omandatakse koguduse osadus" (*ibid*. 24).[121] Siin terendab argument „avatud kiriku" jaoks, sest kohalik kogudus peaks olema suuteline „välja kannatama nii usu kui uskmatuse pingestatud koosluse ja mitte ennatlikult tõmbama piirjooni" (*ibid*.).

***Charta Oecumenica*** aastast 2001 on EKK ja CCEE ühisdokument kirikute oikumeenilise ühisvastutuse võtmise kohta Euroopa ees (Charta 2006). See dokument erineb eespool vaadeldud dokumentidest *Mission in Context* ja *Evangelisch evangelisieren* selle poolest, et nüüdisaegset Euroopat kirjeldatakse siin üllatavalt positiivsetes terminites. Kordagi ei nimetata Euroopat sekulariseerunud ühiskonnaks, seevastu on see maailmajagu paigaks, „kus domineerivad inimõigused ja rahu, õiglus, vabadus, sallivus ja solidaarsus" (*ibid*. 154). Euroopas väljakujunenud multikultuurilisust kui „regionaalsete, rahvuslike, kultuuriliste ja usuliste traditsioonide erinevusi" käsitatakse Euroopat rikastavana (*ibid*. 155). Euroopa on kaunis oma looduse ja ilu poolest (*ibid*.). Kirikute oikumeeniline ühisvastutus niisuguse Euroopa ees seisneb peamiselt kõige olemasoleva hoidmises ja säilitamises. Seda ühist vastutust kinnitatakse mitme kohustusega, näiteks

> otsida üksmeelt selles, kuidas me mõistame oma sotsiaalse vastutuse olemust ja eesmärke ning esitada üksmeelselt kirikute muresid ja tulevikunägemusi, kui suhtleme Euroopa ilmalike institutsioonidega; ... olla avatud dialoogiks kõigi hea tahtega inimestega, järgida üldisi huvisid, ning viia teisteni tunnistust omaenda kristlikust usust (*ibid*. 154, 157).

Euroopa konteksti väljavõtteliselt positiivne kujutamine *Charta Oecumenica*'s paneb otsima selle põhjuseid. Kuna tegemist on evangeelse/katoliikliku ühisdokumendiga, siis võib oletada, et algteksti koostajad on püüdnud vältida liigseid dissonantse niigi raskelt kätte võidetud oikumeenilise koostöö taustal ning on kasutanud võimalikult üldisi sõnastusi. Kuid võimalikud on ka sügavamad põhjused, mis peegelduvad nii ühe kui teise osapoole teoloogilistes eeldustes. Neid põhjusi on vähemalt kaks:

1) *Charta Oecumenica*'s kirjeldatava Euroopa ideoloogilise homogeensuse ja multikultuurilise harmoonilisuse puhul hakkab silma paralleelsus paavst Johannes Paulus II vaadetega Euroopale. Euroopat ei nähta selles dokumendis sügavalt sekulariseerunud postkristliku maana, vaid kultuurilises mõttes kristlikuna – „... me oleme veendunud, et ristiusu vaimulik pärand on Euroopa jaoks inspireeriv ja rikastav jõuallikas" (*ibid*. 154) – ning kirikud ise on selle kultuuri kaasloojad (Kaldur/Teder/Kurg 2006:138). Niisugune lähenemine Euroopa

[121] GEKE 2007:24: „Kristlaseks saamine sarnaneb tänapäeval pigem pika „Emmause teega" kui hetkelise „Damaskuse tee elamusega".

olukorra kirjeldamisel langeb kokku sellega, kuidas Johannes Paulus II tegi pingutusi Euroopa kristliku pärandi tunnustamiseks seoses kontsiilijärgse katoliku kiriku algatatud Euroopa reevangeliseerimise programmiga.

2) *Charta Oecumenica* deklareering, et „kirikutena kavatseme ühineda Euroopa demokratiseerimise protsessi edendavate jõududega" (Charta 2006:155) on Euroopa Kirikute Konverentsi sellise teoloogia permanentne edasiarendus, mis järeldub ühiskonna sekulariseerimise ja humaniseerimise programmist. Euroopale omast demokratiseerumisastet väärtustades tahavad protestantlikud kirikud saada endale au sellise ühiskonna rajajatena. „Meie ühised püüdlused on suunatud poliitiliste ja sotsiaalsete küsimuste teadvustamisele ning nende lahendamisele kaasaaitamisele evangeeliumi vaimus" (*ibid.*).

Euroopa kontekstide uurimine loob kuvandi ka kirikutest endist, kes neid uuringuid koostavad. Kirikud on ühel või teisel viisil osa sellestsamast ühiskonnast. Ühiskondlik diferentseerumine jätab oma jälje ka kiriklikele suhetele ja suhtumistele. Võib juhtuda, et sekulariseeruva ühiskonna ning selle ühiskonnaga ühte sammu hoidva kiriku puhul ilmutab end teatav nõutus enese positsioneerimisel. Piiskop Axel Noack on kõnelnud vajadusest ületada mitmeid piinlikkuse barjääre, selleks et suuta täie tõsidusega kohata tänapäeva ühiskonda. Noacki hinnangul on Euroopa rahvakirikutes kahesugust häbelikkust: ühed häbenevad rääkida oma usust avalikult ja vaimustusega, ning teised, kes seda teevad, kipuvad häbenema oma kiriku kehva seisu (Noack 2006:75). Kumbki käitumisviis ei lisa juurde kiriku misjonaarsele võimekusele. Küsida tuleks pigem: kuidas ühendada misjonaarset aktiivsust ühiskonna suhtes ning armastust traditsioonilise kiriku vastu? Sarnane dilemma valitseb ka oikumeenilist situatsiooni. Võib kiidelda kristlike kirikute mitmekesisuse rikkusest, ent niigi pluraliseerunud ühiskond ei oska selle kirjususega eriti midagi peale hakata. Avalikkuse silmis ei leia respekti niisugune käitumine, millega üks kirik üritab oma misjonitööga teisest kirikust ette jõuda. Misjon ei ole lahutatav oikumeenilisest kontekstist, millesse on asetatud Euroopa kirikud. Oluline oleks anda mõista XXI sajandi inimesele, et enne kui hakatakse määrama erisusi konfessioonide vahel, on õigem märgata kristlike konfessioonide olemuslikku ühtekuuluvust. Seda ühtekuuluvust saavad kirikud artikuleerida vaid üheskoos.

# II osa

# EVANGELISATSIOONI TEOLOOGILISED ASPEKTID

## 2.1. Evangelisatsiooniparadigma otsingud

Klassikaliselt on evangelisatsiooni nähtud kristliku misjoni ühe osapoolena (Bosch 1991:410; ME 2000:267) – nii on see ka käesoleva uurimuse raames. Jumala riigi rajamine ja selle inauguratsioon Kristuse taastulemises on misjoni- ja evangelisatsiooniteoloogia üks peamisi motiive; siin peitub teoloogiline vastus küsimusele, kas kirikul on nüüdisaja ühiskonnas eesmärki ja tulevikku.[1] Evangelisatsioonil on kiriku misjonitöö raames ülesanne olla Jumala riigi mõiste sidustaja. See Jumala riik, mille nimel elasid Jeesus ja apostlid, tuuakse kõigi aegade inimesteni läbi evangelisatsiooni (Mk 1:2j); inimesi kutsutakse meeleparanduse ja usu kaudu osa saama Jumala elust. Selle sõnumi edastamine toimib kommunikatsioonis inimese ja inimese vahel, eelkõige aga siiski jumaliku meelevalla interaktsioonis (Mk 6:7jj), kus inimestevahelisse kommunikatsioonisündmusse liitub transtsendentne mõõde. Jeesuse ja apostlite teenimistöö ning kiriku ajalugu annavad tunnistust juba saabuva Jumala riigi üksikutest märkidest, ning selle riigi kasvamiseks on ülestõusnud Issand andnud „suured misjonikäsud".[2]

Misjoni rakendusala on laiem kui evangelisatsiooni oma[3], kui kristliku misjoni all mõista „kogu evangeeliumi viimist kogu maailma kogu kiriku poolt" (Manila 1989). Niisuguse avara tegevuse raames on evangelisatsioonil katta see misjonivaldkond, milleks on evangeelse sõnumi vahendamine. Kuna evangelisatsioon kui kuulutus päästest Jeesuses Kristuses on misjoni „süda ja tsenter" (Bosch 1987:104), siis sellele vastavalt tuleb kaitsta evangelisatsiooni primaar-

[1] Karl Hartenstein on püüdnud vabastada misjoniteoloogiat ekklesiotsentristlikust ja õndsusindividualistlikust kitsusest: „Kui me ütleme: misjoni eesmärk on Jumala riik, siis me ütleme koos sellega: mitte üksikisik ega kirik pole viimsed [eesmärgid]" (Hartenstein 1927:32).

[2] Mt 28:18jj; Mk 16:15jj; Lk 24:45jj; Jh 20:21jj; Ap 1:7j.

[3] Näiteks John Stott (Stott 2002:19j). Ta põhjendab vajadust piiritleda evangelisatsiooni mõiste kasutamist, et vabastada evangelisatsioon vaid Kristuse evangeeliumi kuulutamise jaoks ning mitte siduda seda teiste misjonipraktikas arvessetulevate faktoritega, nagu misjoni edukus või strateegiad (*ibid.* 45j). Sarnaselt argumenteerib ka Bosch: evangelisatsiooni ei tuleks defineerida selle resultaadist tulenevalt, näiteks inimeste pöördumisi silmas pidades; see oleks evangelisatsiooni äravahetamine ühega tema eesmärkidest, millele evangelisatsioon on suunatud (Bosch 1987:103).

sust teiste misjonieesmärkide ees.[4] Ent misjoniüritus ei lõpe veel sellega, kui sõnum Kristusest saab pelgalt edasi antud: evangeelium jätkab oma mõju avaldamist inimestevahelistes suhetes. Inimene, kes on leidnud lepituse Jumalaga ja kaasinimesega, saab sisemise jõu pöördumiseks; pöördumise rekreatiivne mõju ulatub kujundama ka sotsiaalseid suhteid avaramalt ja kutsub esile transformatsiooni (Kaldur/Teder/Kurg 2006:143j).

Nüüdisaegse misjoni enesemääratlemise probleemid on misjoniteoloog David Boschi arvates kristluse ajaloo jaoks enneolematult suured (Bosch 1991:366). Boschi otsingud tema peateoses *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991) ongi suunatud seni veel defineerimata, vana ja uut loomingulises pinges ühendava „postmodernsuse" misjoniparadigma leidmisele.[5] Bosch kirjeldab, kuidas alates algkristlikust ajast on interpretatsioonid Jumala toimimise kohta maailmas – seega *missio Dei* – olnud läbi ajaloo pidevalt kapseldunud maailmavaatelis-kultuurilistes kontekstides (Ritschl/Ustorf 1994:137). Iga läbikäidud ajaloolist konteksti – algkristlikku, idakiriklik-ortodoksset, keskaja roomakatoliiklikku, protestantlik-reformatoorset, valgustusaegset – iseloomustab sellele omane misjoni mõistmine. Neid ajaloolisi tingitusi ja tervete kultuuriepohhide eeldusi kasutab Bosch misjoniteoloogiliste paradigmade kirjeldamiseks. See üldistustasand, mis peaks aitama positsioneerida nüüdisaja misjoniteoloogiat ja sellele vastavat misjonipraktikat ning mis peaks sobima postmodernsesse aega, on Boschi määratluse järgi oikumeeniline (Bosch 1991:368jj). Oikumeenilisuse paradigma jääb Boschi juures siiski lõpuni välja joonistamata ning osutab vaid avarale raamistikule, mille täitmine konkreetse sisuga seisab ees ja on teiste uurijate ülesandeks pärast teda. Vähemalt on Bosch teinud jõulise katse aidata nüüdisaegne misjoniteoloogia välja takerdumast vanade ja aegunud või ka uute ja radikaalsete ettekujutuste kütkeisse. Boschi üldistav lause misjoniparadigmade kohta võiks kõlada nii: „Lõpuks jääb misjon defineerimatuks; ülim, mida me tohime loota, on mõne lähenemise formuleerimine, mis misjonit puudutab, [sest] kristlik misjon on peegeldus Jumala ja maailma dünaamilistest suhetest" (*ibid*. 9).

Ekslik oleks selline liigne rutt, mis kuulutab ühe või teise nüüdsel ajal domineeriva nähtuse uueks paradigmaks[6], olgu või oikumeeniliseks. Väljendid nagu

[4] Eriti Tübingeni misjoniteoloog Peter Beyerhaus, polemiseerides isegi Stottiga (Beyerhaus 1996:445j). Lausanne'i lepinguga on kinnitatud: „Kiriku ohverdava teenimise misjonis on evangelisatsioon primaarne" (Lausanne 1974:217).

[5] Bosch võtab eeskujuks Hans Küngi tüpoloogia kristliku teoloogia paradigmavahetustest kirikuloos (vt Küng 1984:25). Õigemini lisab Bosch neile ajaloolistele teoloogiaparadigmadele vaid omapoolsed missioloogilised kommentaarid. Küngi skeem on integraalne: kuigi kristlikud sajandid on lisanud uusi paradigmasid, ei ole need sugugi lõpetanud eelmiste ekspluateerimist – kuna neid kandvad kirikud nagu ortodoksne, katoliiklik, protestantlik, liberaalne, evangelikaalne jne on tänaseni olemas – ning seetõttu on XXI sajandi foonil ajaloo jooksul loodud mitmekesisus alles. Nende tekkivate paralleelsuste tõttu on Küng/Boschi skeem raskemini tõlgendatav.

[6] Teadusmetodoloogilisest seisukohast on oluline silmas pidada, et liigne kiirustamine mingi





„oikumeenilisus", „holistlikkus" või „kontekstuaalsus" on kõik kohaldatavad misjoni ja evangelisatsiooni jaoks, kuid need on vaid formaalsed printsiibid, mis iseloomustavad nüüdisaja mõtlemise ja sellest tulenevalt ka misjoniteoloogia teatud aspekte.[7] Järgnevalt ongi nüüdisaja misjoni ja evangelisatsiooni temaatikat käsitletud neis raamides. Praegusele ajale on iseloomulik see, et kuigi printsiibina on holistlikkus, kontekstuaalsus või oikumeenilisus leidnud üldist tunnustust, nende misjoniteoloogiline rakendus pigem pingestab, kui lähendab teoloogе üksteisele. Kõige selle taustana on oluline silmas pidada, et misjoniteoloogide seas omab suurimat konsensust ja võidab üha kasvavat lugupidamist *missio Dei* kontseptsioon.

### 2.1.1. *Missio Dei* kontseptsioon

*Missio Dei* kontseptsioon loodi uue misjoniparadigma otsingute käigus. Pärast XIX sajandi koloniaalmisjonit ning seoses noorte rahvuskirikute väljakujunemisega traditsioonilistel misjonimaadel XX sajandi esimesel poolel on kristluse regionaalpoliitiline pilt oluliselt muutunud. XX sajandi esimesel poolel oli selgeks saanud, et senine misjonipraktika, mis rohkem või vähem oli tuginenud koloniaalsituatsioonile, enam ei toimi. Varasemad sajandid, eriti XIX sajand kui „suur misjonisajand" olid tõstnud esiplaanile mitmeid õilsaid misjoni eesmärke,

kontseptsiooni kuulutamisel uueks paradigmaks ei võimalda alati katta paradigma mõistet kõigi nende näitajate poolest, mida üldtunnustatud tees endas sisaldama peaks. Thomas S. Kuhn, „paradigma" mõiste kasutuselevõtja postmodernsuse kirjeldamisel, on püüdnud vältida paradigma võrdsustamist teaduslike teooriatega, selgitades, et paradigma ei ole teooria ega juhtidee, ei printsiip ega mõtteline suund, vaid „arvamuste, väärtushinnangute, meetodite jms kompleks, mida antud kogukonna liikmed jagavad" (Kuhn 2003:215). Kuid sellegipoolest, vaatamata paradigma madalale määratlemisele kuhnilikult, tuleks tunnistada, et üksikute vaadete, seisukohtade või väljatöötatud kontseptsioonide üldistamisel konventsionaalse paradigmani on siiski vajalik, et mingi kontseptsiooni kasutajate hulk kasvaks teatud massini, nii et sellest saab siis rääkida kui konkreetse ühiskonnagrupi ühisest maailmavaatest. Selliste paradigmaatiliste üldistuste kasutamine, mida saab teaduslike meetoditega käsitleda, eeldab rohkemat kandvust kui vaid ühe teoreetiku poolt esitatud sõnastus. Paradigmade vahetumine ja uute tekkimine on tingitud väga tõsisest kriisisituatsioonist, ja mitte ainult teadlase silmis. Siis, kui on luhtunud kõik katsed rakendada olemasolevat maailmapilti empiiriliste antuste adekvaatseks selgitamiseks, mis panevad kinni taganemistee *status quo* juurde, asutakse teostama radikaalset ümbermõtlemist. Hans Küngi juhitud diskussioon paradigmavahetustest modernses teoloogias on viinud arvamuseni, et juhul, kui ei ole võimalik igale teoloogiale reserveerida eraldi „paradigmat", siis võib ka „paradigmavahetust" ennast vaadelda paradigmaatilise protsessina (Küng 1984:22). See ettepanek annab avarama võimaluse selleks, et ühe paradigmavahetuse juures saaksid olla üheaegselt esindatud ka erinevad teoloogiad.

[7] Boschi *Transforming mission* otsingud nüüdisajale iseloomuliku misjoniparadigma jaoks loetlevad terve rea elemente, mis tulevad arvesse: *mission – as the Church-With-Others, as Missio Dei, as Mediating Salvation, as the Quest of Salvation, as Evangelism, as Contextualization, as Liberation, as Inculturation, as Common Witness, as Ministry by the Whole People of God, as Witness to People of Other Living Faiths, as Theology, as Action in Hope.*

mis kannatasid aga situatsioonist tingituse all. Need eesmärgid olid nii pietistlik „hingede päästmine", kultuurprotestantlik „rahvaste valgustamine" kui ka Gustav Warnecki teooria „kiriku istutamisest" maailma mittekristlikesse piirkondadesse (Bürkle 1979:21). Pärast „suure" XIX sajandi lõppemist jätkasid kristlikud kirikud Kolmandas Maailmas kiiret kasvamist ka rahvaste poliitilise iseseisvumise järel, aga see ei olnud nüüd enam niivõrd lääne misjonäride teene, kuivõrd „noorte" kirikute endi misjonitöö tulemus. Läänest suunatud misjoni jaoks sarnanes olukord nüüd apostel Pauluse kunagise nõutusega, kui ta pidi tunnistama, et misjonitöö Aasias on lõpetatud, aga ei teadnud, kuhu minna edasi (Ap 16).

XX sajandi kahe maailmasõja vapustused Euroopas ja sellele järgnenud resignatsioon olid lõplikult küsitavaks muutnud kõik senised partikulaarsed misjonieesmärgid.[8] See maailmapildi muutus – vähemalt lääneliku tsivilisatsiooni seisukohalt vaadates – on kaasa toonud vajaduse misjonidimensioonide ümberseadistamiseks. Läänelik tsivilisatsioon ei ole enam ainus ega peamine kristluse kandja ning läänemaailma kirik ei ole enam kasvav (Kurg 2006:194), ainuüksi juba see asjaolu tingib vajaduse korrigeerida traditsioonilist arusaama misjoni kulgemisest vaid lääne-ida või põhja-lõuna suunal. XX sajandi, eriti aga Teise maailmasõja järgset misjoniteoloogiat iseloomustabki rääkimine lääneliku misjoni „süvenevast kriisist" ja tegelemine uue misjoniparadigma loomisega (Bosch 1991:1jj).

Rahvusvahelise Misjoninõukogu maailmamisjoni konverentsil 1938. aastal Tambaramis tuli John Mottil, misjoniliikumise ühel autoriteetsemal koordinaatoril, tegelda polariseerumise ületamisega, mis oli ägenenud traditsioonilise evangelikalismi ja liberaalse modernismi vahel evangelisatsiooni eesmärkide sõnastamisel. Terava polariseerumise situatsioonis, kuhu misjoniteoloogia oli jõudnud, pakkus Mott välja mõiste „avaramast evangelisatsioonist". Evangelisatsiooni avaram mõistmine oleks pidanud Motti kavatsuse kohaselt ühendama kahte erinevat, ent valitsevat suunda misjoniteoloogias: a) Dwight Moody, XIX sajandi evangelisti kuulutuses rakendatud „vana evangelisatsiooni" kui sõnumit inimese lepitamisest Jumalaga ning b) Walter Rauschenbuschi, *social gospel*'i õpetaja „uut evangelisatsiooni" kui sõnumit sotsiaalsest õiglusest ja Jumala riigi saabumisest maa peale (Johnston 1984:59). See Motti ettepanek oli väga õigesti ajastatud, sest oli ilmnenud, et XX sajandi uutes regionaalpoliitilistes ja sotsiokultuurilistes kontekstides jäid varasemad misjonidimensioonid liialt kitsaks ja abituks. *Social gospel*'i vaatenurgast antud hinnang klassikalisele evangelisatsioonile ja misjonile oli etteheitev selles, et jutlustades Jumala ja inimese suhetest unustatakse ära inimese elukeskkonna probleemid. Evangelikaalne kriitika

[8] Hoekendijk 1967:316jj nimetab nendeks probleemideks, mis on kuhjunud „suure misjonisajandi" järel: a) postkoloniaalne kriis, b) misjonäritüübi kriis, c) miljöökriis, d) institutsionaalne kriis, e) identiteedikriis. Selle situatsiooni võttis Walter Freytag RMN Achimota misjonikoverentsil 1957. aastal kokku sõnadega: „Varem oli misjonil probleeme, täna on misjon ise probleemiks saanud" (Freytag 1961:108).





*social gospel*'i propageerijate vastu seisnes aga omakorda selles, et tähelepanu keskendamisel inimühiskonna probleemidele on Kristuse evangeelium puudutamas vaid ühte kitsast ala inimese kõigi tõeliste vajaduste spektrist.

Niisiis ei piirdu kristliku misjoni printsipiaalsest kriisist rääkimine XX sajandil ainuüksi kirikulooga, vaid siin on ka spetsiifilised teoloogilised dilemmad, mille lahendamine pole lihtne, kuid lahenduste edasilükkamine ei olnud enam võimalik. Sajandi keskpaigaks olid kuhjunud kaks tõsist probleemide valdkonda:

a) küsitavaks oli muutunud misjoni ekklesiotsentriline käsitlemine. Kas kõik see, mida kirik on teinud ja teeb enesest lähtudes misjoni nimel, vastab Jumala generaalplaanile inimkonna suhtes?

b) vaidluses selle üle, mis on misjonis primaarne – kas kuulutus või sotsiaalne teenimine –, oli tulnud nähtavale palju sügavam teoloogiline vastuolu viitega eshatoloogia defineerimisele. Kas Jumala eesmärk on üksikindiviidide lunastamine sellest kaduvast maailmast ja nende liitmine õndsuskogukonnana kirikusse või tuleb kirikul kuulutada lootust tervele inimkonnale selle päästmiseks teda rõhuvatest probleemidest? Küsimus ei ole siin ainult ühe misjonimotiivi eelistamises teisele, vaid misjoni olemuse erinevates õndsusloolistes skeemides. Kuidas sõnastada sellist misjoniteoloogiat, kus Jumal on ühtaegu nii kiriku kui maailma isand, tegev nii loomises kui lunastuses, nii nüüd kui tulevikus?

Uued ettepanekud kiriku, maailma ja misjoni seoste selgitamises tehti RMN Willingeni maailmamisjoni konverentsil 1952. aastal. Kõigi nende mõistete ühiseks nimetajaks leiti niisugune positsioon, mis ei lähtu nendest, vaid Jumalast endast. Jumal on misjoni toimija subjekt. Seoses konverentsiga kirjutas Karl Hartenstein:

> Misjon ei ole ainult üksikute inimeste pöördumine, mitte ainult kuulekus Jumala sõna suhtes, mitte ainult kohustus kasvatada kirikut – misjon on osalemine Poja läkitamises, *missio Dei*'s, kõikehaarava eesmärgiga Kristuse valitsuse kehtestamiseks kogu lunastatud loodu üle. ... Misjon ei ole ainult inimlike aktiviteetide või organisatsioonide asi, selle allikaks on Kolmainus Jumal ise. Misjoni alus ja eesmärk on Poja läkitamine kõiksuse lepitamiseks Vaimu väes. … *Missio Dei* paneb aluse *missio ecclesiae*'le (Hartenstein 1952:54jj).

Nii sai kirja sõnastus, kus Willingeni konverentsi tulemuste kohta kasutati mõistet „*missio Dei*". Willingeni lõppdokumendis on „Jumala misjoni" asjaolusid selgitatud järgmiselt (RMN 1952):

> Misjoniliikumine, milles me osaleme, saab alguse Kolmainu Jumalast. Oma lõputust armastusest on Isa läkitanud oma armsa Poja lepitama iseenesega kõiki – et meie ja kõik inimesed saaksime Püha Vaimu läbi üheks temas.

Me oleme Kristuses väljavalitud, tema läbi Jumalaga lepitatud, tehtud tema keha liikmeteks, tema Vaimu saajad ja lootuses tema riigi pärijad – ja just nende

asjaolude tõttu me oleme määratud osalema tema päästvas teenistuses. Keegi ei saa osa Kristusest ilma osa saamata tema misjonist maailmas. Nendesamade Jumala tegude kaudu, millest kirik saab oma eksistentsi aluse, on ta ka määratud maailmamisjoni teenistusse. „Nõnda nagu Isa on mind läkitanud, nõnda läkitan mina teid."

Sellele selgitusele järgnevad täpsustused kiriku, maailma ja misjoni suhete kohta. Need järeldused on küllaltki loogilised. Näiteks: niihästi misjon kui ka kirik ise leiavad oma eksistentsi õigustuse Jumala Poja läkitamises. Kui see on aga nii, siis asetsevad kirik ning misjon samadel alustel ja väga lähestikku; isegi nii lähestikku, et kirik ei saakski olla midagi muud kui misjonaarne kirik. „Sellesama Jumala teo läbi, millest saab alguse kirik, kohustatakse see kirik osalema Jumala misjonis" (*ibid*. 190).[9] Ka Hartenstein kinnitab sama järeldust, millega on loodud kiriku ja misjoni „täielik ja totaalne ühtekuuluvus", ning kui räägitakse kirikust, siis räägitagu tema läkitatusest: „Kirik eksisteerib läbi misjoni" (Hartenstein 1952:63).

Sellest ajast kuni tänaseni on *missio Dei* olnud ilmselt XX sajandi kõige pikemaealisem misjoniteoloogiline paradigma *communis opinio*, mis on nautinud suurt lugupidamist paljudes koolkondades. Willingeni 50 aasta juubelikonverentsil 2002. aastal tunnistasid nii evangelikaalid kui ka oikumeenikud, et *missio Dei* kontseptsioon selle lakoonilises vormis on mõlema erakonna jaoks fundamentaalne ja võõrandamatu põhivara.

Olulisimad tulemused Willingenis olid a) misjoni trinitaarse aluse paikapanemine (Engelsviken 2003:37); b) kiriku misjonaarse olemuse kinnitamine (Günther 1970:112j). Jumala misjonis on kaastegevad kõik Kolmainsuse isikud neile omastes funktsioonides.[10] Jumal on siin mõlemas rollis: nii läkitaja kui läkitatu. „Jumal läkitab oma Poja, Isa ja Poeg läkitavad Vaimu. Sellega ta määratleb end mitte ainult läkitatuna, vaid ka läkituse sisuna" (Vicedom 2002:34). Nende protsessioonidega rajab Jumal silla inimesteni, keda ta tahab päästa. „Kui aeg sai täis, läkitas Jumal oma Poja" (Gl 4:4). Poja läkitamises saab Jumal ise lunastajaks – selles ilmub Jumal inimestele oma päästvas armastuses ja pühaduses. Kristuses kingib Jumal inimestele pääste ja kutsub nad tagasi enese osadusse (Vicedom 2002:59). Ka Püha Vaim on läkitatu (Jh 14:26; 15:26; 16:7); tema kaudu on Kolmainus Jumal toimiv kõikjal maailmas. Püha Vaim jätkab lunastustööd, mida Jumal alustas oma Pojas Jeesuses Kristuses, kuni Kristus tuleb taas ja viib lõpule kogu misjoni. Püha Vaimu misjon seisneb selles, et läkitada omakorda

[9] Väljendit *Verpflichtung* kasutatakse dokumendi saksakeelsetes versioonides. Ingliskeelne sõnastus jääb indikatiivseks: „*There is no participation in Christ without participation in His mission to teh world*" (Günther 1970:113).

[10] Karl Rahnerile toetudes saaks näidata, et Jumala eneseilmutus Kolmainsuses omab inimese jaoks tähendust ainult selleks, et selgitada Jumala „õndsusmüsteeriumi" ehk *missio Dei* toimimist (Congar 1982:331j). Sarnaselt argumenteerib ka Vicedom 2002:56. Seevastu KMN misjonidirektor Jacques Matthey kõhkleb, kas saab väga usaldada Jumala immanentsete protsesside kirjeldamist meiepoolsete ideaalse osaduselu piltide kaudu, sest „kes oleme meie, et võime arvata tundvat Jumala sisemist elu" (Matthey 2003a:176).





välja kirik, tehes inimesed evangeeliumi kuulutajateks ja kinnitades kuulutust jumaliku meelevallaga ning äratades kuulajates usku (Vicedom 2002:62).

Õndsusloolises teoloogias arendas teooriat edasi George F. Vicedom[11] ning oikumeenilistes ringkondades hakkas diskussiooni juhtima Johannes C. Hoekendijk. *Missio Dei* kaudu „avastatakse" nüüd, et kirikuks olemisel on kõrgem eesmärk kui kirik ise; niisamuti ka kiriklikul misjonitegevusel. Jumal on algusest kuni lõpuni misjoni subjekt (Vicedom 2002:32), selle misjoni eesmärk on Jumala valitsuse kehtestamine kogu loodu üle (*ibid*. 37jj). Jeesus kuulutas Jumala riiki ning sellest kuulutusest sündinud kirik peab ka edaspidi mõistma enese olemasolu selle riigi tundemärkidest lähtudes. Kogudus on keha, milles „on ületatud vanad rahvuslikud ja sotsiaalsed vastuolud, on tema ettehaaravalt uus Jumala rahvas, mis asub tema taevase Küüriose valitsusalas ja ootab tema paruusiat, tema triumfeerivat kuninglikku sisseastet" (*ibid*. 102).

See uus lähenemine probleemile pakkus kiriklikele misjonistruktuuridele, aga ka interkonfessionaalsetele misjoniorganisatsioonidele suurepärase kergenduse senistes enesemääratlemise raskustes. Kirikul ja teistel kristlikel misjonitel ei peaks olema muud muret, kui vaid jätkata ustavalt Jumala evangeeliumi kuulutamist, sest selle kuulutuse tõeväärtus ning tagajärjed on Jumala enese käes. Stephen C. Neill on võtnud selle tõdemuse kokku kuulsas lauses: „*The age of missions ended; the age of mission begun*" (Neill 1987:477).

Lahendamatuna näib aga võimalus kokku leppida selles, kui laiaks annab *missio Dei* mõistet venitada.[12] Kas see katab kogu kiriku misjonitegevuse või ulatub kaugemale? *Missio Dei* kontseptsioon oli ühelt poolt avardanud misjonimõistet, lubades kirikul mitte enam olla kramplikult misjoni viimne eesmärk, vaid pigem kaastööline võrreldamatult suuremas ettevõtmises, kus Jumal ise on tööandja, töövahenditega varustaja ning töötulemuste hindaja. Et kiriku misjonitöö – *missio ecclesiae* – on siin asetatud Jumala suurema misjoni perspektiivi, lisas see enesekindlust ja hoogu evangeelse kuulutuse jätkamiseks.

Teiselt poolt on seda avarust ära kasutatud sotsiaal-poliitilistel eesmärkidel evangelisatsiooni tähenduse moondamiseks kiriklikes misjoniagendades, kirikuvõõra sekularisatsiooni propageerimiseks, inimeste mittereligioosseks kõnetamiseks või ühiskondade sotsiaalseks ümberkorraldamiseks. Vastutavaks selle suuna väljatöötamise eest peetakse Johannes Hoekendijki ja tema kaaskonda. Kuid ka Vicedom ise, kui ta räägib Jumala spetsiaalsest misjonist Jeesuses Kristuses, jätab kõlama sõnumi Jumala õnnistustegudest kogu loodu üle

[11] *Missio Dei* klassikalise süsteemi Willingeni vaimus arendas Vicedom välja oma teostes „Missio Dei" (1958) ja „Actio Dei" (1975); uue koondväljaande on toimetanud Klaus W. Müller aastal 2002; vt Vicedom 2002.

[12] Willingeni juubelikonverentsi referent Wolfgang Günther jutustas anekdoodi teoloogiaüliõpilastest, kes andsid üksteisele nõu misjoniteoloogia eksamil igaks juhuks kosta igale küsimusele: „Missio Dei", kuna see vastus kehtib peaaegu alati. Günther nimetab *missio Dei*'d sarkastiliselt „konteiner"-terminiks, mida iga autor võib erineva sisuga täita (Günther 1998:56).

– *missio Dei generalis*. Jumala kui Looja tegevusväljas on ka see osa inimkonnast, kes pole kokku puutunud lunastuse evangeeliumiga. „Ta toimib Jumalana, kes kunagi ei loobu oma loodu eest hoolitsemast" (Vicedom 2002:35). Sellises Vicedomi avaras, küll piibellikus postulaadis peitubki uus ja palju radikaalsem väljakutse misjoniteoloogia jaoks, mis ületab kõrgelt iga mõeldava kirikliku misjoni võimaluse.

Pärast Willingeni algabki pikk positsioonisõda evangelikaalse ja „oikumeenilise" teoloogia vahel: üks suund osutab Jumala üldisele toimimisele maailmas, kuid redutseerib väidet sellega, et üldine Jumala eneseilmutus ei ole piisav õndsuseks (näit Lausanne 1974:215); teine suund põhjendab oma seisukohta universalistlikult, reserveerides võimaluse, et Jumala õndsusteod ei piirdu ainult ilmutusega Kristuses (näit KMN 1990:25jj). Paneb imestama, kuivõrd hõlpsasti andis *missio Dei* geniaalselt lihtne kontseptsioon võimaluse pöörata kogu arutlus traditsioonilise misjoni kasuks või kahjuks. *Missio Dei*'st sai relv, mille abil löödi lõhe oikumeenilisse misjoniliikumisse KMN IV assambleel Uppsalas 1968. aastal ning mis viis 1974. aastal Lausanne'i maailmamisjoni kongressi ümber koondunud misjonijõud teistele rööbastele võrreldes KMN raames sissetöötatud sotsiaal-poliitiliste suundadega.[13]

Willingeni misjonikonverentsil saavutatud konsensus, mis sõnastati *missio Dei* kontseptsioonina, oli vaid näiline. Ilmselt on õigus neil, kes näevad peamise komistuskivina edasise arutluse jaoks mitte kirikut, maailma või misjonit, vaid hoopis Jumala riigi eshatoloogilist interpreteerimist. Eshatoloogilise küsimuseasetuse tähtsusele on osutanud juba Hans-Jochen Margull oma teoses *Theologie der missionarischen Verkündigung* (Margull 1959). Tema hinnangul oli Willingeni konverentsi ajal evangelisatsiooni tähendus sõltuvuses mitte niivõrd kiriku ja maailma suhte määratlemisest, vaid sellest, kuidas mõistetakse Jumala riigi tulekut. Kuivõrd suudetakse või ei suudeta ühtlustada Jumala riigi tulevikustsenaariumeid, sedavõrd saab rääkida või tuleb vaikida *missio Dei* kontseptsiooni universaalsusest nüüdisaegse misjoni ja evangelisatsiooni mõistmisel.

Eshatoloogilistest vaadetest olid enne Willingeni konverentsi välja kujunenud kaks konkureerivat.

1) Õndsuslooline liin, millele toetusid saksa koolkonnast Hartenstein, Walter Freytag, Oscar Cullmann,[14] George Vicedom ning inglane Max A. C. Warren (Margull 1959:26j). Nende käsitluses on misjon ja eshatoloogia ühendatud õndsusloolises „*interim*"-ajas: Kristuse taevasseminemise ja taastulemise vahelisel perioodil (Günther 1970:89). Eshatoloogiline pingeseisund tekib sellest, et lunastus on toimunud „juba nüüd" Kristuse ristisurmas ja ülestõusmises, kuid eelseisva Kristuse taastuleku perspektiivist nähtuna pole õndsusaeg „veel

[13] Ülevaade konfrontatsioonist ja konvergentsist vt Bosch 1991:52j, 74–113.

[14] Cullmann on koostanud õndsusloolise ajalookontseptsiooni kohta uurimuse *Christus und die Zeit* (Cullmann 1948), mis oma süstemaatilise üldistusjõuga mõjutas oluliselt kogu misjoniteoloogilist õndsusmõistet 1950. aastatel (Günther 1970:88).





mitte" alanud. See vahepealne aeg on *missio Spiritus Sancti* juhtida ning selle tsentraalne idee on kristlik kuulutus.

Niisugune õndsuslooline eshatoloogia annab kirikule keskse koha misjonis. Kristuse taastuleku eelse aja õndsusloolise misjoni kandja on kirik kui Jumala tööriist (*ibid.*). Kirik oma globaalses misjoniülesandes peab õndsusloo kandma lõpuni välja, kuni saab presenteerida Kristuse võitu ja Jumala valitsust. Eshatoloogia ei saa täituda enne, kui on teostatud paganate misjoneerimine, nagu osutab Cullmann, toetudes Jeesuse apokalüptilisele vaatele Mk 13:10 – „Ja kõigile rahvaile peab enne kuulutatama evangeeliumi"[15] – ning Pauluse paganatemisjoni põhjendusele Rm 10:14 – „Aga kuidas nad saaksid uskuda sellesse, kellest nad ei ole kuulnud? Kuidas nad saaksid kuulda ilma kuulutajata?" (Cullmann 1948:144).[16]

2) Hollandlaste Johannes C. Hoekendijki,[17] A. A. van Ruleri, Johannes Blauw' jt järgi on uus eshatoloogiline õndsusaeg Kristuse esimese tulemisega juba alanud – kui mitte kiriku, siis maailma jaoks küll – ja areneb permanentselt edasi täiuse suunas (Margull 1959:30). Rõhutatakse Kristuse „maailmavalitsust", mitte kiriku teeneid. Kui Kristus tegutseb maailmaajaloos, siis pole kirikul enam erilises temaga seotud õndsusajaloos tähendust. Jürgen Moltmanni eeskujul hakatakse rääkima lootuse- või tõotuseloolisest teoloogiast paralleelselt õndsusloolise teoloogiaga (Riim 2007:24; vrd Günther 2003:101).

Mõlemad pooled arvestasid sellega, et saavutasid Willingenis võidu teise üle, ning läksid selles usus vastu Evanstoni konverentsile „Jeesus Kristus – maailma ainus lootus". Pärast Evanstoni jätkasid eshatoloogia tähenduse üle arutlemist misjonis Moltmann ja Beyerhaus.[18]

KMN misjoniteoloogiline rühmitus, milles osalesid Hoekendijk, Margull, Walter Hollenweger, Harvey Cox, Emilio Castro, Philip Potter jt – viimased kaks nendest hiljem KMN peasekretäridena –, on ilmselt kõige olulisemalt mõjutanud oikumeenilise liikumise teoloogiat suunaga õndsusloolt maailma ajaloole. Iseloomulik sellisele teoloogiale, suunates KMN mõtlemist alates New

[15] Vrd Mt 24:14: „Ja seda Kuningriigi evangeeliumi kuulutatakse kogu ilmamaale, tunnistuseks kõigile rahvastele, ja siis tuleb lõpp."

[16] Näit 2Ts 2:6jj räägib salapärasest „takistajast" antikristuse avalikukssaamisel, mida Cullmann arvab olevat misjonikuulutuse; selle takistaja kõrvaldamine viiks omakorda pöördumatute lõpuaja sündmuste vallandumiseni (Cullmann 1948:145).

[17] Johannes C. Hoekendijk töötas KMN juures evangelisatsiooni osakonna direktorina ja aastal 1949 projektiga *The Evangelisation on Man in Modern Mass Society.* Kuigi Hoekendijk töötas kaasa ka Willingeni konverentsi ettevalmistuskomitees ning pakkus juba seal oma ideid, ei olnud neil esialgu täit kõlapinda. Kuulsaks said need alles hiljem ühenduses sekularisatsiooniteoloogia mõjulepääsemisega KMN Uppsala assambleele esitatud projektis „Kiriku misjonaarne struktuur" (Engelsviken 2003:44).

[18] Moltmanni ja Beyerhausi vastasseis ei ole lakanud isegi veel nüüd, mõlema mehe 80. aasta juubeli puhul ilmuvates publikatsioonides. Kolleegid Tübingeni aegadest käivad lunastusõpetusega erinevalt ümber. Beyerhaus kaitseb klassikalist õigeksmõistuõpetust Kristuse lunastusohvri alusel; Moltmann näeb Kristus-sündmuses uut õigeksmõistupotentsiaali kogu loodule (Beyerhaus/Moltmann 2008:62).

Delhist 1961, on „polariseeriva pinge kaotamine vana ja uue aiooni vahelt, maailma ajaloo ja õndsusloo vahelt" (Beyerhaus 1996:209). Avarama eshatoloogilise käsitlusega *missio Dei*'st läks Hoekendijk edasi ekklesioloogilise küsimuse juurde, võttes kriitilise vaatluse alla kiriku ja maailma suhte. Varasema perspektiivi – Jumal-kirik-maailm – pöörab Hoekendijk ringi uueks algoritmiks: Jumal-maailm-kirik (Hoekendijk 1967:344). Sellega tahab ta näidata,

a) et mitte kirik ei ole maailma Jumalaga lepitamise garantii, vaid „niipea kui me räägime Jumalast, on juba kõne alla võetud maailm kui tema tegevuse näitelava" (*ibid.*). Ja kirik peab seda respekteerima, sest alati, kui kirik tunnistab Jumalat, on ta sellega koos „võtnud omaks enese ekstsentrilise positsiooni". Kirik ei ole Jumala õndsustegude tsentris. Kirik saab vaid loota, et ta võiks toimida instrumendina selle heaks, millega väärtustatakse maailma;

b) *missio Dei* on suunatud mitte maailma kristianiseerimisele, vaid humaniseerimisele, sest Jumal tahab „lasta inimestel olla jälle inimesed ja mitte *homines religiosi*" (*ibid.* 346). Siin kasutab Hoekendijk mõistet *oikoumene* tähenduses „kogu maailm". Jumala eesmärk *oikoumene* jaoks on see, mida Jeesus alustas oma ristis ja ülestõusmises, nimelt selles *shalom*'i kehtestamine kogu inimkonna jaoks, mida Iisrael ootas Messialt – rahu, õiglus, kahjustamatus, harmoonia, osaduselu;

c) kuna päästmine kuuluvat kogu maailmale, tahab Hoekendijk *missio Dei* kontseptsiooni täielikult puhtaks pühkida igast võimalikust ekklesiotsentrilisest mõtlemisest. Kirik on kirikuks vaid sellel määral, mil ta osaleb Jumala päästetegevuses oikumeenia heaks; kirik eksisteerib ainult *in actu apostoli*, s.t apotolaadi funktsioonis (Hoekendijk 1964:121).

Suunamuutust õndsusteoloogiliselt „oikumeenilisele" märgistab see, et *missio Filii* ja selle jätk *missio ecclesia* kaudu ei oma enam iseseisvat soterioloogilist-ekklesioloogilist tähendust – nagu oli veel Vicedomil –, vaid on pigem integreeritud Jumala üldisesse tegevusse maailmas kristlaste eetilise ühisvastutusena maailma eest (Sautter 1985:177). Ideed sellest olid välja arenenud New Delhist alguse saanud uurimisteemas „Koguduse misjonaarne struktuur" ning esitatud kokkuvõttena KMN Uppsala assambleele kahes eraldi dokumendis: lääneeurooplaste „Kirik teiste jaoks" ja põhjaameeriklaste „Kirik maailma jaoks" (KMN 1967). Kaks töögruppi jõuavad enam-vähem samadele tulemustele, võib-olla ainult väikese terminoloogilise erinevusega – see, mis eurooplastele tähendab kiriku sekulariseerimist, tuleb ameeriklaste esituses kõne alla humaniseerimisena. Dokumentide metodoloogiliseks lähteprintsiibiks on maailma mõtestamine misjonikontekstina:

> Me oleme esitanud misjoni eesmärgiks humaniseerimise, kuna me usume, et nii saame kõige paremini väljendada messiaanliku eesmärgi mõtet meie ajalooepohhil. Muudel aegadel võis jumaliku lunastusteo eesmärk olla kirjeldatav sellest vaatenurgast, kuidas inimene pöördub Jumala poole, selle asemel et Jumal pöördub inimese poole. ... Siis nõustuti, et misjoni eesmärk on kristianiseerimine ja inimeste toomine Jumala juurde Kristuse ja tema kiriku läbi. Tänane fundamentaalne küsimus on esitatud inimese kohta ja seetõttu peab misjonaarsete koguduste põhiline huvi olema suunatud sellele, et seada misjoni eesmärgiks Kristuse inimlikkus (*ibid.* 79).





Selle põhjal, millised „päevakorrad pakub maailm" kirikule, soovitab KMN praktilisi ümbertõlgendusi soterioloogiliste-ekklesioloogiliste seisukohtade suhtes. „See maailm, mis kirjutab kirikule ette päevakorra, ei ole niisiis langenud maailm ega Jumalale vastuhaku paik, vaid pigem selline maailm, kus Kristus viib lõpule oma päästetöö" (*ibid.* 80). Selles Kristuse päästetöös osalemisel ei peaks mõtlema, et maailm pöördub kirikusse, et väljaspool seisjatest saavad kirikuliikmed, vaid see tähendab kiriku pöördumist maailma poole, liikumist tema suunas (*ibid.* 85), et saada ühiselt osa Jumala pakutavast lootusest.

Evangelisatsiooni paigutamine maailma humaniseerimise ja sekulariseerimise teenistusse[19] tõstatas oikumeenilistes ringkondades tabud: evangeliseerimine ei tohi omada vähimatki ilmingut propagandast ega tohi ka olla ära kasutatud kiriku transplantatsiooni eesmärgil (Hoekendijk 1964:97j). Mis tähendab otsesõnu seda, et kuna Jumala misjon on mõeldud maailmale õndsuse toomiseks, ei peaks kirik seda takistama oma evangelisatsiooniga ega püüdma rajada omaenese institutsioone.[20] Evangeeliumi kuulutav kirik peab *shalom*'i nimel toimima kolmes aspektis: *kerygma, koinonia, diakonia* (*ibid.* 101).[21] *Kerygma* tähendab *shalom*'i proklameerimist, s.t et Kristus on kohal maailmas ja meil pole enam kedagi teist oodata. Et aga *kerygma* ei jääks isoleerituks, vajab see nähtavakssaamist *koinonia*'s, millesse haaratakse inimesed, kellele kuulutatakse; ennastohverdav *diakonia* legitimeerib kogu evangelisatsiooni.

Kokkuvõtlikult: *missio Dei* tegi aastatel 1958–1968 läbi muutuste protsessi, mille ühes otsas oli Vicedomi käsitlus ja teises Uppsala. Vicedom eristas kontseptsiooni kahte tahku: *missio Dei specialis* ja *missio Dei generalis*, et näidata Jumala tegevuse erilaadsust loomises ja lunastuses. Seevastu Uppsala suunal hakati *missio Dei*'d mõistma kõikehaarava Jumala tööna, kuhu Jumala lunastustöö on integreeritud tema loomise ja loodu säilitamise osana ajaloolises protsessis (Engelsviken 2003:47).

---

19 „Hoekendijki jaoks näib *missio Dei* olevat võrdsustatud ajaloolise muutuse protsessiga, mille läbi inimkond üha rohkem lähendatakse sekulaarse ajaloo kulgemises messiaanlikule maailmakorrale" (Sherer 1987:113).

20 Colin Williams, KMN uurimisgrupi liige, on teinud kokkuvõtte ettepanekutest, mille kohaselt pidanuks kristlik kirik tegema mõne struktuurimuutuse dünaamilisema kiriku suunas: a) parohhiaalkiriku jagunemine väikesteks kohalikeks kogudusteks; b) kohalike koguduste misjonaarne ühistöö regioonis; c) jumalateenistuse asendamine praktilise „Jumala teenimisega" maailmas; d) „ilmikutekirik", kus vaimulikkonna ülesandeks jääb ilmikute abistamine nende teenimisel maailmas (Williams 1965).

21 See triaad töötati välja Hoekendijki juhitud KMN uurimisprojektis *The Evangelisation on Man in Modern Mass Society* aastatel 1949–1952 ja esitati KMN New Delhi assambleele. Alates New Delhist defineerib oikumeeniline liikumine oma eesmärke kolmes kategoorias: *kerygma, koinonia, diakonia*.

Sellesse faasi arenenud misjonimõiste kutsus esile ägeda kriitika isegi oikumeenilistes ringkondades.[22] Paljudele teoloogidele ja kirikuga seotud inimestele ei olnud mõistetav, kuidas saab nimetada kõiki inimesi uueks inimkonnaks Jeesuse Kristuse surma ja ülestõusmise läbi, kui neil pole sellest mingit aimu, kuidas saab maailma päästa teda päästmata. Kui Vicedomi kaksikteose teine osa *Actio Dei* ilmus aastal 1975, siis kajastusid selles juba toimunud teoloogilised muutused ning oli tekkinud vajadus selgitada oikumeenilises liikumises evangelikaalide ja KMN vahel tekkinud lõhe teoloogilisi põhjusi. Suuremat vastukaja tekitas Peter Beyerhausi otseselt KMN Genfi suunda kritiseeriv teos *Humanisierung – eine Hoffnung für die Welt?*. Peamise probleemina näeb Beyerhaus tendentsi, et „misjoni teoloogilise mõistmise lähtekohaks ei võeta Kristuse misjoniülesannet tema kirikule" (Beyerhaus 1969:21), vaid sekulaarse maailma mõttemudelid, ning et koos „horisontaalse lepituse dimensiooni" ülerõhutamisega tähistab „vertikaalse lepituse dimensiooni hääbumine" (*ibid*. 51) tähelepanu ärapöördumist Jumalalt inimese suunas. Aastal 1970 koostati Saksa evangeelsetes ringkondades reaktsioonina Uppsala seisukohtade vastu nn Frankfurdi seletus (Frankfurter 1970:314jj).[23] Seletus võtab vastuhoiaku humaniseerimise kui misjonieesmärgi suhtes, sealhulgas lükates ümber „põhjendamatud väited, et Uue Testamendi tulevikuootused Kristuse taastuleku suhtes taanduvat. ... Kristuse anonüümseks toimimiseks kogu inimkonna maailmaajaloos üldise rahu ja õigluse seisundi saabumisega juba sellel ajastul ja lõpuks suurde maailmaosadusse ühinemisega." Kommenteerides Frankfurdi seletuse ümber tekkinud võitlust, lisab Beyerhaus, et ta ütleb kindla „ei", kui kiriku misjoniülesanne redutseeritakse revolutsiooniks, arenguabiks ja dialoogiks (Beyerhaus 1970:17). Genf omakorda märgib, et seletuse koostamine sellises teravuses oli „oikumeeniline ja taktikaline möödapanek" (Hering 1980:110). Nii on siis leidnud kinnitust tõsiasi, et igale reaktsioonile järgneb vastureaktsioon ja rünnakute eest pole kaitstud ka kiriku ründajad.

50 aastat pärast Willingeni konverentsi küsivad norra misjoniteoloog Tormod Evangelsviken ja KMN misjoni ja evangelisatsiooni komisjoni peasekretär Jacques Matthey, kas *missio Dei* printsiip suudaks veel kord misjoniteoloogiat viljastada, seekord paremate konvergentside saavutamiseks (Engelsviken 2003:54; Matthey 2003a:175). Teatavaid konvergentse tuleb tunnistada, kui jälgida, kuidas XX sajandi viimaste aastakümnete misjonidokumentides kinnistub *missio Dei* trinitaarne kontseptsioon. Näib, et trinitaarsuse rõhutamisega on nii vanad kui uued teoloogilised suunad leidnud piisavalt avara liikumisruumi, ilma et nad üksteist täiesti silmist kaotaksid. Jumal-Isa keskses misjonis on koht ka Jumal-Poja ning Jumal-Püha Vaimu misjonile. Vähemalt nii nähtub oikumeenilisel

[22] Näiteks Herbert Neve ja Werner Krusche etteheited õndsusuniversalismi levitamises KMN kaudu, avaldatud KMN dokumentides (Neve/Krusche 1968:80jj).

[23] Dokumendile allakirjutanute hulgas olid tuntud teoloogid, nagu Vicedom, Beyerhaus, Walter Künneth, Otto Michel jt.





platvormil esitatud dokumentidest,[24] kus kasvavat tähelepanu nõuavad endale sekulaarne ja interreligioosne kontekst. Näiteks selle kohta on dokument *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna*. Ülim, mida see dokument on saavutanud, seisneb eri positsioonide kõrvutiasetamises neid positsioone ühildamata.

Dokumendis esitatud kompromissiotsingutes jäävad vanad erimeelsused siiski alles (Matthey 2003a:178) ja paistavad kätte nagu sebra vöödid. Ühe „vöödina" on kindlalt esindatud nn klassikaline stiil,[25] kui *missio Dei*'st kõneldes mõeldakse primaarselt kiriku misjonit:

> Kiriku misjon Vaimu väes tähendab kutsuda inimesi osadusse Jumalaga, üksteisega ja looduga. ... Jutustada [Jeesuse Kristuse] lugu on kirikute eriline privileeg Jumala kõikehõlmavas misjonis. Evangelisatsioon sisaldab nii evangeeliumi selgitamist – „seletust lootuse kohta, mis teis on" (1Pt 3:15) – kui ka üleskutset uskuda Kolmainu Jumalasse, saada Kristuse järgijaks ning ühineda olemasoleva kohaliku kiriku kogudusega (ME 2000:269j).

Teises „vöödis" ja palju suurema põhjalikkusega on esindatud selline misjoniteoloogia, mis näeb Jumalat aktiivsena sekulaarse maailma sotsiaalsetes ja poliitilistes sündmustes või maailmareligioonides.[26] Kirik on sel juhul kaasamängija. „Jumala misjonil (*missio Dei*) ei ole piire ega tõkkeid, see on suunatud tervele inimkonnale ja kogu loodule ning teostub selles läbi ajaloo ... inimestega teistest rahvustest ja religioonidest." Kristlased on kutsutud

> tundma ära Jumala ligiolu märke, kinnitades ja ülendades neid tunnistuses ja koostöös kõikide head tahet omavate inimestega, ning olema Jumala kaastöölised (1Kr 4:1) kogu loodu uueks loomisel. Seega on misjoni eesmärk „lepitatud inimene ja uuendatud loodu" (*ibid*.).

Matthey, kes on olnud selle dokumendi loomisprotsessi juures, kommenteerib, et ei oleks õige piirduda vaid formaalse mitmekesisusega *missio Dei* käsitlemisel. Ei piisa sellest, et pehmendatakse ja hajutatakse teoloogilisi alternatiive vaid terminoloogia muutmisega (Matthey 2003b:225), rääkides avaralt holistlikkusest, kontekstuaalsusest või oikumeenilisusest. Mida annab väitmine, et *missio Dei* on hea selleks, et „soodustada laiahaardelisemat arusaama Jumala lähedalolust ja tööst kogu maailmas ning kõigi inimeste seas" (ME 2000:269)? Kui ei suudeta ületada vastandlikke ettekujutusi Jumala misjoni eshatoloogilistes perspektiivides, kuidas siis võib olla kindel, et erinevatele teoloogiatele tuginevad misjonistrateegiad üksteist vastastikku neutraliseerima ei hakka? Seetõttu

[24] Varasemad misjonitekstid rõhutavad triniteeti, kuid ei võta midagi ette selle tähenduse selgitamiseks – näiteks Lausanne 1974:214.

[25] Matthey iseloomustab seda stiili kui postbarthiaanlikku, kus on esile tõstetud Jumala tegevus maailma heaks Kristuse ja kiriku kaudu (Matthey 2003b:226).

[26] Matthey: see läheb tagasi Hoekendijki „apostolaaditeoloogiani", kus Jumala toimimist maailmas tahetakse kiriku jaoks määrata olukordade lahendamisena teiste religioossete ja poliitiliste liikumiste abistamise kaudu (*ibid*.).

tuleks otsida kompromisse ja seda mitte ainult misjoniteoloogiatele rahuliku kooseksisteerimise võimaluste loomises või lootuses suuremale oikumeenilisusele kirikute koostöös. Kui vastaspooled ilmutavad mingitki kompromissivalmidust, siis peab see saama tarvitatud lähenemiseks sellele ühisele alusele, millest lähtub ka kuulutatav evangeelium – evangeelium Jeesusest Kristusest.

*Missio Dei* kontseptsioonid ei ole alternatiivid *missio Dei* enese suhtes. Et seda paremini mõista, tuleks eristada konteksti ja teksti. Senini on pööratud palju tähelepanu kontekstide kirjeldamisele (vt 1.1.) – mis on kahtlemata õige algus –, jõudes mitme kontekstuaalse teoloogia kirjeldamiseni (vt 2.1.3). Selle tegevuse juures on mõnikord tekst ise sattunud konteksti vangistusse või hoopis ära unustatud. Pilt saaks aga palju selgemaks, kui silme ees hoitaks nii ühte kui teist, nii teksti kui konteksti. Kõik see, mida on öelda maailma, inimkonna, religioonide, kogu loodu ja ajaloo lepitamise kohta, ei ole evangeeliumi tekst, vaid on kontekst Jumala tegevuse jaoks. Kontekstid on muutuvad ning muudavad kontekstuaalseks ka iga mõeldava teoloogia. Selles mõttes on Jumala misjoni kontseptsioon kontekstist tulenev, kuna inimene oma praeguses seisundis vajab lunastust ja lepitust. Ent kontekstide kirjeldamise oskus ei ole veel lepitamine ega lunastus. Soovida kellelegi pikka iga ja head käekäiku ei ole veel igavese elu andmine. Lepitus ja selle rajatud õndsus seisneb Jumalas. Jumal ja tema evangeelium on misjoni kontekstualisatsiooni „tekst".[27]

*Missio Dei* kontseptsiooni mitmesugused rakendused ei pea olema ilmtingimata alternatiivid. Harmooniat saaks luua, hakates „tekstina" esitatud klassikalisi väiteid evangelisatsiooni kohta lugema „kontekstis". Nii on püütud teha dokumendis *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* (ME 2000): ühelt poolt määratakse ära tekst: „evangelisatsioon sisaldab evangeeliumi selgitamist, ... üleskutset uskuda Kolmainu Jumalasse, saada Kristuse järgijaks ning ühineda olemasoleva kohaliku kiriku kogudusega"; seejärel aga hinnatakse selle evangeeliumi kontekstuaalseid piire: „Jumala ligiolu märkide tundmaõppimist ... koostöös kõikide head tahet omavate inimestega ... kogu loodu uueks loomisel; ... soodustada laiahaardelisemat arusaama Jumala lähedalolust ja tööst kogu maailmas ning kõigi inimeste seas".

## 2.1.2. Holistlikkuse printsiip

Misjoni holistlikkuse printsiip sündis XX sajandi esimese poole misjoniteoloogilistes dissonantsides, nagu eespool nimetatud, kus kumbki rõhuasetus – ühelt poolt evangelikaalne ja teiselt poolt sotsiaaleetiline – ei suutnud end enam üheselt ja tingimusteta kehtestada (Sautter 1985:199). Motti „avarama misjoni" idee, mis pidanuks näitama jätkuva kooperatsiooni võimalusi misjoniteoloogide jaoks,

[27] Evangelist Billy Graham on nõus, et „kontekstualisatsioon" tähendab meetodite kohandamist kultuurile ja ühiskonnale, milles evangelisatsioon toimub, kuid „sõnumit ennast ei tohi kontekstualiseerida" (Graham 1998:55).





sai nimetatud holistlikuks ehk kõikehõlmavaks.[28] René Padilla on kirjeldanud nüüdisaegse evangelikaalse arusaama kohaselt holistlikku misjonit kui evangelisatsiooni ja sotsiaalse vastutuse partnerlust; selle printsiibi abil tahetakse korrigeerida mis tahes ühepoolset arusaama misjonist, mis kaldub ebaproportsionaalselt kas „vertikaalse" või „horisontaalse" dimensiooni suunas (LCWE 2004a:11).[29]

Järgnevad aastakümned kuni sajandi lõpuni pakkusid üha uusi variante ja võimalusi otsida balansse ning lisada komplementaarsust misjonis ning evangelisatsioonis. Siiski on oikumeenilistes diskussioonides piirdutud peamiselt kahe pooluse – evangelisatsiooni ja sotsiaalse aktsiooni – koostoimimise variantide vaagimisega. Oma sisemised kõhklused ja selginemised on läbi teinud nii evangelikaalne misjoniteoloogia kui ka KMN juures arendatav „oikumeeniline" teoloogia.

Evangelikaalne misjoniteoloogia suutis Lausanne'i maailmaevangelisatsiooni kongressiks sõnastada kristliku misjoni suuremal määral holistlikuna; kuulutusele Jeesusest Kristusest liitusid ka sotsiaalsed kohustused inimeste eluolu osas. „Tunnistame, et Jumal on kõikide inimeste Looja ja Kohtumõistja. Seetõttu peame jagama Tema muret õigluse ja lepituse pärast kogu inimühiskonnas ja inimeste vabastamise pärast igasugusest rõhumisest" (Lausanne 1974:216).[30] Manila manifest aastast 1989 kordas sama põhimõtet: „Autentne evangeelium peab nähtavaks saama inimeste muutunud elus. Kui kuulutame Jumala armastust, tuleb meil armastusega teenida. Kui kuulutame Jumala riiki, tuleb meil juhinduda õigluse ja rahu nõudeist" (Manila 1989:254). Evangelikaalne liikumine Lausanne'ist kuni Manila kongressini jäi kindlaks põhimõtte juurde, et evangelisatsioon on misjonitegevuses primaarse tähtsusega, kuid evangelisatsioonil on „möödapääsmatult sotsiaalsed tagajärjed" (*ibid*. 255). Niisugune järeldus on kahtlemata õige ja loogiline kultuurantropoloogilisest vaatenurgast lähtudes, ent Manila manifest leidis siia juurde ka piibelliku aluse Efesose 2:10[31] järgi.

[28] Kuivõrd hästi on idee igakülgsest holistlikkusest hakanud end tundma teistel teoloogia aladel ning viimati ka interdistsiplinaarselt, seda kinnitab Einike Pilli: „Holistlik epistemoloogia on loonud võimaluse ületada lõhe, mis tekkis valgustusaegse mõtteviisi tulemusena modernse paradigma raames konservatiivse ja liberaalse teoloogia vahel, mis valisid teoloogia alguspunktiks kas pühakirja või kogemuse. Holistlikule mõtteviisile tuginev teoloogia lõimib mõlemad" (Pilli 2005:34).

[29] Kurg 2006:200: „... oikumeenilistes ringkondades mõju omavad angloameerika päritolu misjoniteoloogid rõhutavad enam horisontaalset sotsiaal-poliitilist dimensiooni, seevastu kui Euroopa kontinentaalsed õndsusloolased ja evangelikaalsed misjonijõud näevad primaarsena vertikaalse lepitussõnumi kuulutamist inimese-Jumala vahekorras. Ühte survegruppi iseloomustab misjoni seostamine religioonidevahelise dialoogi ja arenguabiga, teist iseloomustab holistlik päästekuulutus Jumalas koos sotsiaalse heategevuse kaasamisega."

[30] Tegemist on nn kahemandaadilise misjoniga (Walldorf 2002a:251). Sotsiaalse vastutuse taasavastamist evangelikaalide seas tähistab konsultatsioon Wheatonis USA-s 1973. aastal koos dokumendiga *Chicago Declaration of Evangelical Social Concern* (Berneburg 1997:68).

[31] „Sest meie oleme tema teos, Kristuses Jeesuses loodud heade tegude tegemiseks, nii nagu Jumal on juba enne meile seadnud, et me teeksime seda."

Anželika Mähar on oma uurimuses *Evangelism ja sotsiaalne vastutus nüüdisaegses oikumeenilises diskussioonis* põhjendanud nende kahe osapoole seost kausaalselt: „Kõige kaalukam evangelismi primaadi tõestus lähtub kontseptsioonist, mis näeb sotsiaalset vastutust evangelismi tagajärjena..." (Mähar 2005:78). Küsitavaks jääb, kas sellist kausaalsust saab tekitada ka vastupidiste tingimuste puhul, nagu on välja pakkunud KMN endine peasekretär Emilio Castro: „Evangelism ilmneb ainult siis, kui sellel on sotsiaalne suunitlus (*concern*)" (Castro 1968:148).

Vajadus holistliku misjoniprintsiibi järele on üles kerkinud misjoniajaloolise kurioosumi tulemusena. XVIII–XIX sajandi suured evangelikaalsed ärkamislained angloameerika kultuuriruumis kandsid endas selgelt sotsiaalset eneseteadvust, nagu sellele osutab Richard Niebuhr: päästeteadvus „nõudleb teostumist. Kristuse riik on armastuse riik, ning armastus ei ole ainuüksi tunne. See kallutab tegutsema..." (Niebuhr 1948:82). See enesestmõistetav kokkukuuluvus, milles elati välja oma usku ning teostati sotsiaalset hoolekannet, läks ometi kaduma Esimese maailmasõja järel (Berneburg 1997:34) seoses eshatoloogiliste[32] erivaadete sotsiaalse interpretatsiooniga. Esimesed ebakõla põhjustajad evangelikaalses kristluses olid XIX sajandi lõpul sisse hiilinud sekularism ja modernism, millele suured evangelistid, nagu Dwight L. Moody jt, reageerisid resigneerunult: polevat piibellikku alust oletada, et maailm muutub paremaks, pigem vastupidi, ning igaüks peab püüdma end sellest kaduvast maailmast päästa (*ibid*. 36). Teiseks vastandamise põhjuseks sai liberaalse teoloogia pinnalt võrsunud *social gospel*, mille esindajad rajasid Jumala riigi ootused immanentsetele arenguideedele. Niisugusest sotsiaalsest Jumala riigi ideest pöördus evangelikaalse traditsiooniga misjoniteoloogia ära ning asus kaitsma misjoni lõppeesmärgina evangelisatsiooni kui kuulutust lepitusest Jumalaga. See *social gospel*'i provokatsioon, mis tabas evangelikaalset misjoniteoloogiat, kasvatas pingeid kuni selle määrani, et kahte leeri – evangelikaale ning nn oikumeenikuid – hakatigi Teise maailmasõja järel eristama selle tunnuse järgi, kas nad on evangelisatsiooni kui lunastuskuulutuse või sotsiaalse aktiivsuse kui misjonieesmärgi poolehoidjad.[33] Probleemi pidi lahendama Lausanne'i maailmaevangelisatsiooni kongress aastal 1974 eesmärgiga a) koondada evangelikaalseid jõudusid ja b) kahetsedes tekkinud ühekülgsust evangelikaalide seas, otsida piibellikku balanssi kuulutuse ning sotsiaalse vastutuse vahel ehk nn holistlikku teed (Kurg 2002:10).

[32] Siin on eshatoloogiline aspekt väljendamas päästmise igavikulist perspektiivi. Ei vaielda vastu, et praegune maailm vajab päästmist, kuid eriarvamused on süvenenud selles osas, kas lõplik ja seetõttu igavikuline päästmine saabub siin- või sealpoolsuses, kas kirikule või maailmale.

[33] Stott 1976:157 seoses KMN V assambleega Nairobis: „Oleme kõik teadlikud praegusest sügavast usalduse ja usutavuse kriisist, mis valitseb oikumeenikute ja evangelikaalide vahel. … Oikumeenikud küsivad õigustatult, kas evangelikaalid on siiralt valmis sotsiaalseteks aktsioonideks. Meie, evangelikaalid, ütleme, et me oleme seda. ... Seevastu tõstatavad evangelikaalid küsimuse, kas KMN omab sisemist kohusetunnet ülemaailmse evangelisatsiooni suhtes. Nii küll väidetakse, aga ma palun KMN täiskogul seda ka selgelt tõestada, et see peab paika."





Holistlikkuse printsiip evangelikaalses liikumises, *resp.* Lausanne'i liikumises leidis permanentset edasiarendust aktiivselt kuni XX sajandi lõpuni. Kuid mitte kõik misjoniteoloogid ei usaldanud Stotti ning Lausanne'i lepingu formuleeringuid. Üheks kriitikuks jäi Arthur Johnston, kes kahtlustas, et „Lausanne'i resulteeriv trend näib olevat süntees KMN „holistlikust evangelisatsioonist", mis mõistab kiriku misjonit laiemas mõttes, kombinatsioonina evangelisatsiooni ning sotsiaalse ja poliitilise aktsiooni vahel" (Johnston 1978:20).[34] Lausanne'i kongressi järel toimunud diskussioonides püüti anda selgitusi evangelisatsiooni ja sotsiaalse aktsiooni suhete kohta. Lausanne'i leping oli selgitanud, et kristlike kohustuste juurde kuuluvad võrdväärselt nii evangelisatsioon kui sotsiaalne ja poliitiline tegevus – kuigi evangelisatsioonile jäi eelisõigus –, kuid millised on nende suhted täpsemalt? Üheks oluliseks saavutuseks sai 1982. aastal Grand Rapidsis USA-s toimunud LCWE *Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility* (LCWE 1982). Vastuvõetud dokument reetis siiski, et täiesti ühtset konsensust Lausanne'i liikumine enam saavutada ei suuda, ja ühisel nõul jäeti kehtima mitu „võrdväärselt kehtivat väidet" (Berneburg 1997:168), mis võimaldasid diskussiooni jätkumist:

- sotsiaalne tegevus kui evangelisatsiooni tulem;
- sotsiaalne tegevus kui sild kuulutuse jaoks;
- sotsiaalne tegevus kui kuulutuse partner.

1983. aastal toimus Wheatonis USA-s järgmine konsultatsioon, mille kutsusid kokku WEA ja LCWE teemal *The Church in Response to Human Need*, see andis lõppdokumendi *Transformation* (LCWE 1986). Konverentsi delegaadid väljendasid üksmeelt selles, et misjoni eesmärkidena kehtivad võrdselt niihästi õndsuskuulutus kui ka sotsiaalsete suhete transformeerimine. Seda tulemust on hinnatud mitmeti. Erhard Berneburg näeb sellise diskussiooni seisu juures, et Wheatonis andis klassikaline evangelikaalne misjoniteoloogia käest ära pöördumismõiste kui misjoni lõppeesmärgi ja asendas selle holistliku transformatsioonimõistega (Berbeburg 1997:198).[35] Bosch seevastu oli väga kiitev Wheatoni saavutuste suhtes, tunnustades, et esmakordselt alles nüüd suutis evangelikaalne liikumine murda Lausanne'ist saati kammitseva „primaarse-sekundaarse mõtlemismalli" ning on üle saanud oma dihhotoomiatest (Bosch 1988:17).

Oikumeenilistes ringkondades tähistab holistliku misjoniteoloogia teatavat balanssijõudmist KMN V assamblee Keenias Nairobis 1975. aastal. Siin näib olevat tekitatud süntees KMN Uppsala assamblee ja Lausanne'i kongressi aval-

[34] Beyerhaus jääbki suhtuma reservatsiooniga Stotti algatatud tasakaalustatud holistlikkusse, pannes kahtluse alla koguni selle nimetamise misjoni õndsuseesmärgina (Beyerhaus 1987:246; 1996:533jj).

[35] Beyerhaus 1988:355 arvates on holistlikkuse rõhutamine vajalik, kuid oleks eksitav võrdsustada kahte dimensiooni. Ja oleks katastrofaalne kogu evangelikaalsele teoloogiale, kui sellest võrdsustamisest peaks tuletatama veendumus, et teatavates tingimustes on lunastustegu sotsiaal-poliitilises plaanis tähtsam kui pattude andestus.

duste vahel. Holistlikkuse all tuleks siin mõista evangelisatsiooni adressaadi diferentseeritumat kirjeldamist, et seda esitada kõikehõlmavalt: evangelisatsioon ei ole suunatud ainult individuaalsetele pöördumistele, vaid „evangelisatsiooni adressaat on inimene tema terviklikkuses: tema individuaalsuses ja sotsiaalsuses, kehas ja vaimus, ajalikkuses ja igavikulisuses" (Sautter 1985:199). Hiljem on Rolf Hille osutanud sellele, et niisugune holistlikkus, millega püütakse kerge vaevaga ületada vana probleemi „horisontalistide" ja „vertikalistide" vahel, on ainult formaalne (Hille 1976:151). On ju Lausanne'i leping väitnud, et „leppimine inimesega pole sama mis leppimine Jumalaga, ... ühiskondlik tegevus pole evangelisatsioon ja poliitiline vabastamine päästmine" (Lausanne 1974:216).[36]

Diskussioon evangeelse kuulutuse ja sotsiaalse aktsiooni väärtustamise üle ei ole ainuüksi küsimus prioriteetidest nende kahe dimensiooni vahel, vaid palju olulisemal määral küsimus sotsiaaleetilistest prioriteetidest. Kui evangelisatsioon satub mis tahes ideoloogilise surve alla,[37] siis on ohustatud niihästi evangeelium kui ka seda evangeeliumi kuulnud inimesed. Lausanne'i kongress nimetas evangeeliumi ideologiseerimist „vaimseks konfliktiks", kus „valeideoloogiad" võivad tekitada „valeevangeeliumi" ning asetada inimese sellele kohale, mis peab kuuluma Jumalale (Lausanne 1974:220); just sellest ohust andis tunnistust KMN IV assamblee Uppsalas. Uppsala assambleele esitatud misjoniprogramm edastas Kirikute Maailmanõukogu liikmeskirikutele sõnumi laiaulatuslikust „humaniseerimisest ja sekulariseerimisest" solidaarsuses kogu inimkonnaga (Kaldur 2006:14). Misjoniteoloogidele sekundeeris Uppsalas ka *Faith & Order* komisjoni töörühm, kes seadis kirikute silme ette „inimühiskonnas täideviidud õigluse ja terviklikkuse, vabaduse ja rahu kõigile inimestele" ning selle nimel koostöö nende jõududega, kes nimetatud suunas tegutsevad (Blake 1970:421). Siinkohal hinnangut andmata, kas need väljaütlemised olid teoloogiliselt relevantsed või mitte – ja kahtluse alla seadmata inimühiskonnas taotletavat õiglust kui ühte holistliku misjoni ülesannet –, räägib järgnev siiski misjonis võetud suundade tugevalt kallutatud ideologiseerimisest ja politiseerimisest (Kurg 2006:207). Bosch on pakkunud selle kohta näiteid, kuidas KMN raames pärast Uppsala assambleed on toetatud neomarksistlikke revolutsioonilisi rühmitusi, selleks et aidata realiseerida ideid „maailma majandusliku ja sotsiaalse arengu" teel (Bosch 1991:434).

Misjoni sotsiaaleetiline tahk jääb igatahes tundlikuks teemaks. Kriitika, mis

[36] Lausanne'i kongressi järel on pingelõdvendus „horisontalistide" ja „vertikalistide" vahel siiski toimunud, nagu tunnistab Bosch: „Kui oikumeenikud olid otsustanud võtta evangelisatsiooni uuesti oma tulevikuplaanidesse, hakkasid evangelikaalid arutama, millist rolli peaksid evangelisatsioonis etendama õiguse ja sotsiaalse vastutuse teemad" (Bosch 1989:111).

[37] Manila manifest tunnistab teatava naivismi võimalust misjonimeetodite rakendamises: „Tuleb tunnistada, et oleme vähe vaeva näinud, mõistmaks moderniseeruvat maailma. Oleme kasutanud selle meetodeid ja tehnikat kriitikameeleta ning muutunud maailmameelsuse ees jõuetuks. Edaspidi otsustame ... avaldada vastupanu nüüdisaja sekulaarsele survele", et pühenduda misjonile „nüüdisaegses maailmas ilma ilmalikkuseta nüüdisaegses misjonis" (Manila 1989:262).





tabas KMN arenguid pärast Bangkoki maailmamisjoni konverentsi 1972. aastal ja Melbourne'i konverentsi 1980. aastal, tõstis üles küsimuse, kas ideed „rahust, õiglusest ja vabadusest" lähtuvad piibellikest ettekujutustest või on tuletatud päevapoliitilisest ideoloogiast (Hille 1976:152; Bosch 1991:440). Ei vaidlustata, et lähtudes kontekstuaalsuse printsiibist „pole olemas evangeeliumi, mis oleks sotsiaalselt või poliitiliselt neutraalne" (Bosch 1991:425). Maailma ei tohi ignoreerida ei oma kuulutuses ega sotsiaalses suhtlemises.[38] See käsk kehtib vähemalt kahel põhjusel.

a) Jumala Poja inkarnatsiooni tõttu on muutunud vägagi küsitavaks doketistlike hoiakute õigustamine, nagu võiksid Jumala õndsusloolised sündmused realiseeruda kusagil mujal või kellegi teisega, mitte siin maailmas ja nende inimestega. Inkarnatsioon ei tähenda, et Jumal samastab end nüüd ajalooliste protsessidega või asendab enda kohalolu kristlastega, kes võiksid ajaloolisi protsesse juhtida (*ibid.* 436). Kuid, nagu õpetab apostel Paulus, saab see ajalik ja siinpoolne muudetud Jumala väe mõjul kristlaste aktiivse tegevuse läbi (vrd 2Kr 4:16j);

b) kus iganes kultuurikontekstis saab kuuldavaks ja mõistetavaks evangeelium, seal hakkab ilmnema evangeeliumi maailma muutev ja kultuuriloov jõud (Kaldur/Teder/Kurg 2006:143). Mitte selleks, et elada utoopias, nagu võiks kunagi olla maa peal teostunud see eshatoloogiline Jumala riik, kus peatatakse kurjuse jõud, vaid tegutsemaks kindlas veendumuses, et Jumal õnnistab ja toetab kõiki kristlaste püüdlusi sellise maailma saavutamiseks, mis on piibellikus mõttes „tõeline, õilis, õige, puhas, meeldiv ja austusväärne" (LCWE 1978:186).

Seda enam saavad aga määravaks need asjaolud, kuidas seostatakse pühakirjapärast evangeeliumi kontekstipärase evangeeliumikuulutusega. Küsimus misjonis rakendatavast holistlikkusest leiab just siin vastuse ning puudutab eelkõige sotsiaaleetilist dilemmat. Kuidas on püütud misjoniülesannet täiendada selle kõikehaaravuse suunas, saab näitlikustada kahe KMN suurkogu väitlustega: Nairobi 1975. aastal ja Melbourne 1980. aastal.

KMN Nairobi assambleel kinnitati varem ette valmistatud[39] antirassismi

[38] Evangelikaalne dokument *Evangeelium ja kultuur* taunib teatavaid hoiakuid: „Me kahetseme südamest, et mõned kristlased mõistavad pessimistlikult hukka aktiivse kultuurialase tegutsemise maailmas, tõmbudes tagasi ja veendes ka teisi, et maailmas ei saa niikuinii midagi head korda saata ja parem on passiivselt oodata, et Kristus tuleks ja asjad paika paneks" (LCWE 1978:185).

[39] Antirassismi programmi kujunemine oli pikk protsess. KMN asutamisel 1948. aastal tõdeti, et tuleb otsustavalt vastu olla „igale rassismi vormile", vastava programmi koostamisele asuti 1969. aastal, ning enne vastuvõtmist Nairobi assambleel arutati programm läbi ka KMN maailmamisjoni konverentsil Bangkokis 1972/73. aastal (Sauerzapf 1975:120jj). Kiriklikust kriitikast programmi vastu on näide VELKD-lt: „Poliitilisi grupeeringuid ei tohi edendada kiriklike rahadega. Kiriku kaudu ei tohi toetada vägivalla rakendamist ega selle ideoloogilist õigustamist ükskõik millisel poolel iganes" (*ibid.* 124).

ning dialoogiprogrammid ning misjonitegevus suunati nende programmide täitmisele. Arvestamata jäid paljud protestihääled, mis tulid evangelikaalsetest, luterlikest ja ortodokssetest ridadest, et evangelisatsiooni ei asendataks sotsiaal-poliitilise vabastusega (Reifler 1997:38). Assamblee otsuste täideviimise nimekirjas on seik, kuidas Rodeesia Patriootliku Frondi sissidele, kes ühe misjonijaama hõivamisel olid tapnud 30 misjonäri ja hulgaliselt neegritest kristlasi, eraldas KMN keskkomitee mõni kuu hiljem suure rahasumma (Beyerhaus 1987:306). Ei ole vajadust vaidlustada, kas KMN selline panus võitlusesse „inimkonna vabastamisel tema elementaarsete õiguste jaoks" langeb kokku programmiga „tuua kokku ülemaailmsesse osaduskonda kõikide ususuundade, kultuuride ja ideoloogiate rikkused" (Reifler 1997:38), kuid saab küsida, kas selliselt mõistetud misjonitegevus on parimas tähenduses holistlik. Assambleel delegaadina viibinud John Stott esitas avaliku vastulause sotsiaal-poliitilisele vabastusmisjonile:

> Kui õigluse eest võitlemine on inimõiguste tagamine, on see ühtlasi üks evangeeliumi fundamentaalseid õigusi. Aga kui me läbi armastuse püüame anda suurimat inimese heaks, kas me saame siis nad jätta vaimulikult kadunuiks ja ikka veel väita, et me neid armastame? Kas võitluses vabastuse, humaniseerimise ja elukvaliteedi eest on suuremat vabadust kui vabastus süüst, omakasupüüdlikkusest ja hirmust Jeesuse Kristuse läbi? ... Minu soov on see, et Kirikute Maailmanõukogu võtaks omaks kõikehõlmava õigluse ja armastuse, kõikehõlmava vabaduse, humaniseerimise ja täiusliku elu nõude, mida Jumal ise sellisena nõuab. Kui see arusaamine sünnib, siis tuleb meie teadvusesse tagasi ka evangelisatsiooni hädavajalikkus (Stott 1976:157).[40]

KMN maailmamisjoni konverents Austraalias Melbourne'is sai tuntuks uue misjoniteoloogia esitamisega, mis pöördus maailma vaeste poole (Kurg 2006:205).[41] Sellest tuleneb, et vaesed vajavad küll ülemaailmset kirikut, kes aitab eemaletõugatuid ja õigusetuid, kuid veel enam vajab kirik ise vaeseid, et nende läbi avastada enese jaoks osadus Kristusega, kuna vaid vaesed „omavad kõige lähedasemat osadust ristilöödud Kristusega, kes kannatab nendes ja koos nendega" (Castro 1985:46).[42] Õigustatult võib küsida, kas selliselt esitatud misjonistrateegia on kõigi võimaluste seisukohalt holistlik; kas samastumine vaestega teenib vaeseid selles ulatuses, mida Jumal lepituse ja õigeksmõistmise armus

[40] See Stotti soov võib olla täitunud, kui ME 2000:279 sõnu uskuda: „Autentne evangelisatsioon peab alati sisaldama nii tunnistust kui tingimusteta armastavat teenimist."

[41] Märguanne vaeste osas esitati juba Uppsala assambleel: „Me kuulasime neid, kes igatsevad rahu, neid nälgivaid ja ekspluateeritavaid nõudlemas leiba ja õiglust, diskrimineerimise ohvreid nõudlemas inimlikku kohtlemist" (KMN 1968:5).

[42] Melbourne'i aruande järgi „Jumal identifitseeris iseennast vaeste ja rõhututega Jeesuses, kui ta läkitas oma Poja, kes elas ja teenis galilealasena. ... Tema tõotas õnnistada neid, kes on vajadustes, näljas, janus, võõrad, alasti, haiged või vangis. ... Hea sõnum, mis on usaldatud kirikule, on selles, et Jumala arm oli Kristuses, kes, „kuigi ta oli rikas, sai vaeseks teie pärast, et teie tema vaesusest saaksite rikkaks" (2Kr 8:9)" (KMN 1980:127).





pakub.[43] KMN töörühm on hiljem püüdnud teha korrektiive „vaeste" suurema holistliku haaratuse nimel, kuid mitte enam evangelisatsiooni suunas, vaid sellest veelgi eemaldudes. KMN misjonidokument aastast 2000 selgitab:

> Hilisemates teoloogiates, mis väitsid „Jumala eelistust vaeste suhtes", nähti äärealade inimestes tõepoolest uue misjoniliikumise „äärealad keskusteks" kandjaid. Kuid need teoloogiad tuginesid ikkagi sotsiaalmajanduslikele kategooriatele, jättes tähelepanuta inimeste religioosse pärandi. Nüüd esitavad põlisrahvad kirikutele väljakutse tunnustada nende kultuuri ja spiritualiteedi rikkust, mis rõhutab omavahelist seotust ja osadust kogu looduga (ME 2000:278).

Lausanne'i II maailmaevangelisatsiooni kongress Filipiinidel Manilas 1989. aastal vastas Melbourne'i misjoniteoloogilistele ettepanekutele selgitusega, et „need, kes on materiaalses mõttes vaesed või nõdrad ning võtavad vastu evangeeliumi hea sõnumi, saavad volitatuse Pühas Vaimus, et olla koguduse teiste liikmete poolt teenitud ning et nad kogeksid inimeseksolemise terviklikkust Jumala loodud heade majapidajatena" (Samuel 1990:151). Manila manifest kaitseb misjoni holistlikkuse printsiipi ühekülgse sotsiaal-eetilise suuna eest ka konfronteerudes küsimusega „maakera rahvastiku enamusest, kes on puuduses, kannatavad või on rõhutud":

> Vaimus vaesed, olenemata nende majanduslikust olukorrast, alanduvad Jumala ette ning võtavad usu läbi vastu pääste vaba anni. Teist teed Jumala riiki ei ole – mitte kellegi jaoks. Lisaks leiavad materiaalselt vaesed ja jõuetud uue Jumala lapse väärikuse ning vendade ja õdede armastuse, kes võitlevad koos nendega kõige alandava ja rõhuva vastu (Manila 1989:253).

Kümmekond aastat hiljem ilmutab evangelikaalne misjoniliikumine sellist selgust mõnevõrra vähem kui Manila kongressil. Evangelikaalses dokumendis *Micah Declaration on Integral Mission* ei mõisteta evangelisatsiooni ja sotsiaalset vastutust enam mitte partneritena, vaid üksteist läbistavate dimensioonidena (Mähar 2005:77): „Meie kuulutus omab sotsiaalseid tagajärgi, kuna me kutsume üles inimesi armastusele ja meeleparandusele kõigis eluvaldkondades. Ja meie sotsiaalsel seotusel on evangeelsed tagajärjed, kuna me kanname tunnistust Jeesuse Kristuse muutvast armust" (Micah 2001:1). Sellist holistlikkust võib tunnustada tingimuslikult, „kui aluseks võtta kristlaste terviklik elu. Problemaatiline on see misjonikontekstis. Kristlaste sotsiaalsel seotusel ei pruugi ilma sõnumit selgelt esitlemata olla otseselt evangelistlikke tagajärgi" (Mähar 2005:78).

[43] Bosch näeb „Jumal-eelistab-vaeseid" teoorias riski langeda lõksu sellega, et „kirikust vaeste jaoks" saab „vaeste kirik" (Bosch 1991:436). Kui on tõsi, et mitte ainult vaesed vajavad kirikut, vaid ka kirik vajab vaeseid, siis tuleb seda mõista Kristuse ihu ühtsusena, mis toimib ihuliikmete mitmefunktsionaalsusena ühes ja samas lepituse armus, nagu manitseb apostel Paulus 1Kr 12:12jj.

## 2.1.3. Kontekstuaalsuse printsiip

Mõiste „kontekstualisatsioon" jõudis „oikumeenilisse" misjoniteoloogiasse 1970. aastate algul[44] (Bosch 1991:420) postmodernse pluraliseerumise ühe väljendusena. Nimetatud populaarseks saanud mõiste kasutuselevõtt ei lisanud midagi uut teadmistele selle kohta, et pühakirjas pärandatud evangeelium nõuab hermeneutilist lähenemist – nagu õpetas juba Friedrich Schleiermacher – või et pühakirjapärane evangeelium võib eri kultuurides tekitada isesuguseid kultuurikontekste.[45] Uueks osutus selles arutelus kontekstualisatsiooni mõiste epistemoloogiline avardamine, mis seisnes arusaamises, et kontekstidega arvestamine on vajalik mitte ainult mingite tõdede legitimeerimisprotsessi jaoks; alles kontekstualiseerimisprotsessi käigus legitiimsed tõed sünnivadki (*ibid*. 424). Iga kord, kui tekst kohtab uut konteksti, tekib uus mõõde ka teksti tõeväärtuse jaoks. Iseloomulikuna sellisele uuele käsitlusele kontekstualiseerimisest öeldi KMN maailmamisjoni konverentsil Bangkokis 1973. aastal väga radikaalselt: „Kultuur vormib inimhääle, mis vastab Kristuse häälele" (ME 2000:277). Siiski ei tohiks sattuda kontekstualiseerides liigsesse eufooriasse; mitte kõiki evangelisatsiooniga seotud küsimusi ei lahendata selle abil. Peamine kriitiline vastulause kontekstuaalsuse printsiibile seisneb selles, et konteksti tuleb osata näha dialektilises ühenduses tekstiga; sest kui kõik oleks kontekst, mis on siis tekst?

Kontekstuaalsuse printsiibi arvestamine misjoniteoloogias on hea mitmel põhjusel. See pole mõeldud mitte ainult partikulaarsete teoloogiate põhjendamiseks pluraliseeruvas maailmas, vaid arvesse tuleb võtta iga mõeldavat kontekstihorisonti ja seda eriti globaliseeruvas maailmas. Ei piisa sellest, et töötatakse välja teoloogiad erinevate ühiskonnastruktuuride või ideoloogiate jaoks – näiteks aafrikalik, aasialik, euroopalik jne.[46] Kontekstuaalsuse printsiip otsib palju enamat – oikumeenilist „ühtsust mitmekesisuses".[47]

Kontekstuaalsust silmas pidades on evangelisatsiooni oluline küsimus relatsioonide interpreteerimine *missio Dei* ja vahetuvate paradigmade vahel, mida iga kultuur esile tõstab (Ritschl/Ustorf 1994:138). Kui paradigmad vahetavad üksteist välja ajaloolises järgnevuses ja uute kontekstide tõttu, siis missioloogia jaoks kehtib siin vähemalt kolm mõeldavat stsenaariumi:

[44] Giancarlo Collet' hinnangul on nn kontekstuaalne teoloogia Kolmanda Maailma situatsiooni tekitatud nähtus. Algselt oli see esitatud vastukaaluks läänelikule teoloogiale, mis ei tahtnud end kontekstuaalseks tunnistada või ei tahtnud teisi kontekste enesele lisaks ning mida seetõttu süüdistati kolonialistliku ideoloogia edasikandmises (Collet 2002:155).

[45] Juba XIX sajandi misjoniteoloogia suutis põhjendada iseseisvate kirikute tekkimist misjonimaades, *à la* Henry Venn ja Rufus Anderson (Neill 1987:221).

[46] Friedemann Walldorf on välja töötanud kontekstuaalse misjoniteoloogia mudeleid Euroopa jaoks (Walldorf 2002a:330jj).

[47] LWC esitas teesi „lepitatud mitmekesisusest" Dar es Salaami assambleel 1977. aastal (Neuner 1997:290).





- evangeeliumi kontekstualiseerimine inkulturatsiooni klassikalises tähenduses;
- kontekstide interpreteerimine evangeeliumi illustratsioonide kaudu;
- evangeeliumi ja konteksti interkulturatsioon.

1) Evangeeliumi kontekstualiseerimine inkulturatsioonina.[48] Dokument *Evangeelium ja kultuur* tõlgendab niisugust kontektualiseerimist schleiermacherlikult, tehes seda pühakirjaga kokkupuute näitel: „Me tahame rõhutada sellise teksti ja tõlgendaja vahelise dünaamilise kahekõne tähtsust. ... Peale selle konteksti, milles tema sõna algselt edasi anti, kuuleme Jumalat kõnelemas meie kaasaegses kontekstis" (LCWE 1978:164j). Evangeelium muutub meie konteksti sisenedes Jumala kõneks meie jaoks.

Misjonitegevuse raames toimuvat kontekstualiseerimist võibki nimetada „evangeeliumi inkulturatsiooniks". Iseloomulik niisugusele käsitlusele on see, et tekst – antud juhul evangeelium – ja kontekst jäävad teineteisest sõltumatuks, astudes omavahel dialoogi. Evangelisatsiooni ülesanne on selle stsenaariumi järgi väljendada Jumala inimesearmastust Jeesuses Kristuses – sellist armastust, mis ei katke kultuuriliste kontekstide muutudes; teisalt aga hoida alal kriitilist distantsi evangeeliumi nõude ja konteksti vahel. See kriitilise distantsi nõue toimib kahtepidi:

a) ühelt poolt tuleb olla enesekriitiline ja ettevaatlik, et sõnumi saatja ei tegeleks liigselt enesereflekteerimisega, vaid annaks aru, et vastuvõtjale peab jääma võimalus näha evangeliseerijaga kaasneva konteksti taga ka teksti, s.o evangeeliumi, ning teha oma valik. Evangelikaalne dokument *Religious and non-religious Spirituality in the Western World* väljendab end nii: „Ilma kriitilise reflekteerimiseta on oht, et midagi lisatakse evangeeliumile juurde: sõnumiks saab siis see, et inimene peab selleks, et saada kristlaseks, vastu võtma ka edastaja kultuuri sõnumi. See oleks aga etnotsentrism, mitte tõene evangeeliumi kommunikatsioon" (LCWE 2004b:37);[49]

b) teiselt poolt peab vastuvõtja leppima sellega, et juhul, kui ta on langetanud valiku sõnumi vastuvõtmiseks, hakkab talle edastatud teksti mõjul muutuma ka tema enese kontekst. Ehk teisiti öeldes: evangeelium saab vastuvõtja kontekstis tema uueks tekstiks.

[48] Inkulturatsiooni mõiste on enim kasutusel evangeelses teoloogias; see eristub kontekstualisatsioonist kui kultuuri ajalooliste kujunemismarginaalide kirjeldajast selle poolest, et inkulturatsiooni mõistet kasutatakse rohkem kultuuri väärtussüsteemide sisestamise kirjeldamiseks (Rzepkowski 1992:208). Katoliiklik misjoniteoloogia on laenanud kultuuriantropoloogiast rea ligilähedasi mõisteid: akkommodatsioon kui kristliku sõnumi sobitamine; akkulturatsioon kui kultuurikonverteerimine (Nicholls 1995:20); indigenisatsioon kui kristliku sõnumi omastamine (*ibid*. 28).

[49] Wrogemannil on õigus, kui ta osutab sellele, et pole olemas nn puhast evangeeliumit, millel puuduvad kultuurilised iseärasused, olgugi et teoreetiliselt me peame silmas ikkagi evangeeliumi, mis tuleb ei tea kust ja rikastab alati ühesugusel viisil kultuure (Wrogemann 2006:241). Collet arvab siiski leidvat Peter Beyerhausi puhul „puhta evangeeliumi" nõude, kui Beyerhaus räägib misjonist kui „igavesti kehtiva pääste vahendamisest" (Collet 1984:203).

Misjoni holistlikkuse ja kontekstuaalsuse printsiipide koosmõjul on tuletatud uus, kristoloogiliselt põhjendatud nn inkarnatoorsuse printsiip, mida tunnustavad nii Lausanne'i liikumine kui ka KMN „oikumeeniline" misjoniteoloogia. Selline misjonimudel püüab olla sarnane Kristuse, Jumala läkitatud ja lihakssaanud Poja missiooniga.[50] Stott on rajanud oma inkarnatsiooniprintsiibi Jeesuse misjonikäsule Jh 17:18; 20:21:

> ...[*missio Filii*] aspekt, mida tuleb märgata – nimelt see, et ta oli läkitatud maailma. Ta ei laskunud nagu tulnukas kosmosest ega nagu välismaalane, kes toob võõra kultuuri endaga kaasa. Ta võttis omaks meie inimsuse, meie liha ja vere, meie kultuuri. Ta sai tegelikult üheks meie seast, koges meie nõrkusi, kannatusi ja kiusatusi. Ta isegi kandis meie pattu ja suri meie surma. Ja nüüd saadab ta meid „maailma", et me samastaksime end teistega nõnda, nagu tema samastas end meiega... (Stott 2002:30).

Samasugust seisukohta väljendavad ka KMN dokumendid *Misjon ja evangelisatsioon* aastast 1982 ja 2000: „Inkulturatsiooni allikas ja inspiratsioon peitub inkarnatsiooni müsteeriumis. Sõna on saanud lihaks. ... Seepärast sobib inkulturatsioon teisel viisil kirjeldama kristlikku misjonit." (ME 1982:234); „Jumala misjonit on ilmutatud inkarnatsioonilisena. Misjon Kristuse jälgedes peab seetõttu olema juurdunud mingis kindlas olukorras ja tegelema selle olukorra väljakutsetega. Seega evangelisatsioon on ja peab olema „tõlgitav"" (ME 2000:278).

2) Teine stsenaarium näeb ette evangeeliumi kontekstualiseerimist sellisel viisil, et valitakse välja sobivad evangeeliumi aspektid juba varem olemasolevate kontekstide interpreteerimiseks. Tulemuseks on lõpmatu hulk isesuguseid ja sõltumatuid „kohalikke teoloogiaid",[51] mis võivad üksteist vastastikku isegi välistada, kuna nad on pärit eri kontekstidest (Bosch 1991:427). Selline kontekstualiseerimise viis kujunes välja 1960. aastatel peamiselt KMN juures tegutseva ühenduse *Theological Education Fund* kaudu. Fondi uurimissuunaks oli idee vabastada pühakirja uurimine senise „konteksti" – ajaloolis-kriitilise meetodi – alt ning anda vabaks uutele kontekstidele. Selle stsenaariumi kohaselt tuleks tekste üha uuesti rekontekstualiseerida; „Piibli ajaloolisesse konteksti sedavõrd sisse tungides ning haarates nüüdisaegset konteksti Jumala päästetegevusest Jeesuses Kristuses, et tekst saaks evangeeliumi kuulamise jaoks kontekstualiseeritud uuesti ja tingimuste kohaselt" (Hamel 1993:89). Tekstid – pühakiri või muud usutunnistuslaused – kaotaksid sel juhul absoluutse tähenduse; selle asemele astuks konkreetne, ajaliselt määratud ühiskondlik situatsioon (Beyerhaus 1996:198).[52]

[50] Beyerhaus seevastu toetab oma misjoniteoloogia ülestõusnud Kristusele: misjoni aluseks on Ülestõusnu valitsusvõimu teostamine. Kristus läkitab välja oma apostlid selles perspektiivis, et temale kuulub kõik meelevald taevas ja maa peal, nagu tunnistab Mt 28–18jj (Beyerhaus 1972:7j).

[51] Kontekstuaalsete teoloogiatena võib võtta ka XX sajandi nn genitiivteoloogiaid, nagu sekularisatsiooni-, vabastus-, poliitiline, feministlik jne teoloogia.

[52] Waldenfels 1987:226 eristab kolme vaatepunkti, millest lähtudes konstrueeriti ühiskondlikke





Boschi hinnangul on selle teise stsenaariumi ohud misjoniteoloogia relativiseerimiseks suuremad kui esimese puhul (Bosch 1991:428). Võib-olla ei tunnista Kolmanda Maailma „kontekstuaalsed" teoloogiad tänaseni oma taotlustes võõrandumist pühakirjas ilmutatud Jumala pildist – sest pühakiri ei ole rohkemaks mõeldud kui vaid „rakendamiseks" ühiskondlike protsesside reguleerimise vankri ette. Ometi võiks sellist kontekstualiseerimist vaadates pidurdada vähemalt lääne misjonimeetodite vildakaid „kontekstualiseerimisi", mille najal viidi teistele rahvastele mitte ainult evangeelium, vaid ka valgete domineeriv kultuur (*ibid.*). Seda seika on nüüd kirikute esindajad nii põhjas kui lõunas varmad kritiseerima. Näiteks dokumendis ME 2000:278 meenutatakse, kuidas põlisrahvad „on rängalt kannatanud misjoneerimiskatsete ja koloniaalvallutuste all, mille käigus nende kultuure ja religioone kirjeldati enamasti „paganlikena", evangeeliumi ja „tsivilisatsiooni" vajavatena". Ka LCWE 1978:184 õpetab:

> Teisest kultuurist tulijad ei tohi peale suruda valmis teoloogilist traditsiooni kirikule, kus nad teenivad, ei isikliku õpetuse, kirjanduse, seminaride ega piiblitundidega, sest iga teoloogiline traditsioon sisaldab elemente, mis on Piibli seisukohalt küsitavad ja mis eraldavad kirikuid üksteisest, ning jätab välja elemente, mis on võib-olla tähtsusetud ühel maal, kuid võivad olla tohutu tähtsusega teisel maal.[53]

Boschi ja Collet' arvates peitub suurim oht sedalaadi kontekstuaalsuse printsiibi jaoks selles, et kontekstuaalsed teoloogiad – näiteks ladina-ameerika vabastusteoloogia – kipuvad ennast absolutiseerima üle konteksti (Bosch 1991:428; Collet 2002:154).

Kui otsida kontekstuaalsuse printsiibi jälgi oikumeenilistest dokumentidest, siis *Misjon ja evangelisatsioon* aastast 1982 ja 2000 on sedavõrd ambivalentsed, et annavad signaale mõlema stsenaariumi jaoks. Inkulturatsiooni tunnustatakse kord evangeliseerimisena, kord osalemisena „võitluses vähem privilegeeritute vabastamise eest" (ME 1982:234). Kord tunnistatakse kultuurid evangeeliumiväärilisteks – „evangeeliumi ja kultuuri õige suhte korral juurdub evangeelium kultuuris ning avab just sellele hetkele ja kohale vastava piibelliku ja teoloogilise tähenduse", sest „igas olukorras tuleb kirikute tunnistusel juurduda kohalikus kultuuris, et saaksid tekkida tõeliselt kultuuriomased usukogudused" (ME 2000:278). Teinekord aga, et „on tarvis minna kaugemale teatud kindlatest inkulturatsiooniteoloogiatest", sest mõne missioloogi arvates tuleks kristlust esitleda „tagasihoidlikumalt ja viisakamalt, pakkudes seda ühena paljudest tõdedest eri religioonide seas või looduses üldiselt" ja „see „ülbe" arusaam krist-

kontekste: 1) sotsiaalne/poliitiline/majanduslik olukord ja arengud; 2) vaimuajalooline-kultuuriline orientatsioon; 3) maailmavaateline-religioosne situatsioon.

[53] LCWE 1978:182jj taunib sünkretistlikku tolerantsi, mis ähvardab nii lääne kui ka Kolmanda Maailma misjoniteoloogiat. ME 2000:279 jääb selles küsimuses kasuaalseks ega tee üldistusi.

lusest, mida vahendatakse kui ainsat lunastusele viivat tõde, tuleb minetada" (ME 2000:282).

Nn teise stsenaariumi vähene tarbimisväärtus maailmamisjonis tuleneb asjaolust, et siin astub kontekst teksti enese asemele. Erinevus seisneb selles, et kui evangelisatsioonis läbi inkulturatsiooniprotsessi otsitakse ausaid ja alandlikke meetodeid evangeeliumi kui teksti edasiandmiseks, siis „kontekstuaalne teoloogia" suhtub tekstisse kui illustreerivasse materjali, mille abil omaenese kultuurilist „teksti" absolutiseerida. Sellist peapealepööratust teksti ja konteksti suhetes nimetab Bosch metodoloogiliseks eksituseks: „Evangeeliumi sõnumit vaadeldakse mitte kui kontekstiga liituvat, vaid kui kontekstist tulenevat" (Bosch 1991:430). Ka Küng, kuigi väga avatud uutele misjoniparadigmadele, ei ole nõus käest andma põhimõtet, et vaid muutumatu evangeelium on *norma normans*, normide määraja, ja sellest tulenevalt on meiepoolne evangeeliumi interpreteerimine *norma normata*, määratud norm (Küng 1987:151). Tänapäeva ajaloolised konfessioonid kalduvad siiski selle poole, et rajada oma identiteediotsingud mitte ainult küsimusele „kes on nad praegusel hetkel", vaid „milliseks on Jumala evangeelium nad kujundanud" (Bosch 1991:430).

3) Kolmas missioloogiline stsenaarium kriitilise distantsi jälgimisel muutuvate paradigmade vahel läheb aga kontekstualisatsiooni mõistmises veelgi avaramat teed. Kontekst selles tähenduses pole mõistetud ainult vastasseisuna, millega evangeelium kohtub misjonitegevuse käigus, vaid pigem on misjoni eesmärk konteksti loomine, selles kontekstis osalemine ning konteksti diakriitiline transformeerimine. Selle kolmanda tee suhtes on olnud lootusrikkad nii kalvinist David Bosch kui ka katoliiklane Giancarlo Collet, kes nimetavad sellist kontekstualiseerimise astet interkulturatsiooniks (Bosch 1991:455j; Collet 2002:163jj).[54]

Vihjeid kolmanda stsenaariumi võimalikkuse kohta on leida KMN maailmamisjoni konverentsilt San Antonios USA-s 1989. aastal (KMN 1990:26), see on kandunud ka viimasesse *Misjon ja evangelisatsioon* dokumenti: „Meie tunnistav teenimine teiseusuliste inimeste seas eeldab meie *koosolemist* nendega, *taktitunnet* nende sügavaimate religioossete kohustuste ja kogemuste suhtes, *tahet* olla nende teenijad Kristuse pärast, *kinnitust* selle kohta, mida Jumal on teinud ja teeb jätkuvalt nende keskel, ja *armastust* nende vastu" (ME 2000:281).[55]

[54] Collet 2002:166: „Interkulturaalne teoloogia on püüe asetada vastamisi küsimusi, mis tulenevad multikulturaalse kristluse seisukorrast, kristlike kogemuste ja nende üle reflekteerimiste rohkusest. ... Interkulturaalne teoloogia pakub uut tüüpi teoloogiat, milles kogu rahval on midagi kaasa ütelda, milles on tõsiseltvõetavat nii luuletajal kui ajaloojutustajal kui analüütilisel mõtlejal või tervendajal või lauljal ja tantsijal." Bosch tahab hoida aktiivsena dialektilist pinget: ühelt poolt on vaja tunnistada, et pole olemas „igavesti kehtivat teoloogiat" üle kohaliku kontekstuaalse teoloogia, kuid sama õige on ka see, et kohaliku teoloogia tõeväärtuse mõõdupuu on selle osalemine *una sancta* kiriku teenistuses (Bosch 1991:456j).

[55] KMN Salvador da Bahia maailmamisjoni konverents 1996. aastal „tõstis esile tähtsuse, mille evangeelium omistab osaduskonda loovatele eri identiteetidele. Neid identiteete, olgu nad rahvuslikud, kultuurilised, ajaloolised või religioossed, tunnistab evangeelium seni,





Kriitiline distants, nagu seda siin saab väljendada, esitab arusaamist, et ükski kontekst ei toimi iseenesest ilma sihikindla panustamiseta selle konteksti jaoks. Selline meetod ühtib „postmodernse" tõekriteeriumi mõistega: tõed omandavad tähenduse alles läbi isikliku kontakti, läbi interaktsiooni. Interkontekstuaalne subjektide teineteisest sõltumatus ehk distants kahe subjekti vahel on üheaegselt pingestatud nii diferentsi kui ka sarnasuse läbi: see võimaldab osapoolte dialoogi ning annab võimaluse ka ühise osaduse jagamiseks. Niisugusel kontekstualisatsioonile lähenemisel on suurim puudus teksti täielik eiramine. Kas saab niisuguseid kontekstistsenaariumeid, milles evangeelium ei mängi enam rolli ei teksti ega kontekstina, nimetada veel misjoniteoloogiaks, on kaheldav.

Kui kriitilise distantsi meetodil uusi kontekste vahendatakse – näiteks kristlikku ja valikuliselt mingit teist mittekristlikku –, siis esialgsest dialoogist kasvab välja püsivam suhe uue tekkiva konteksti kujul, mida Theo Sundermeier nimetab „konviventsiks" (Sundermeier 1999:25). Nn konviventsiteooria juhatas sisse Theo Sundermeieri uurimus *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute* (Sundermeier 1986). Selles otsitakse, „kuidas leida teed teise juurde"; see uurib kohtumisvõimalusi, mis tunnustab teist subjektina tema kultuurilises ja religioosses identiteedis, selleks et saaks toimuda subjekti relatsioon ühises õppimises ja ühisosa tähistamises.[56] Teooria leidis kiiresti tunnustust oikumeenilistes ringkondades, seda on nimetatud ka „võõra (*Fremde*) missioloogiaks" ja „võõra hermeneutikaks", ning mitmekülgselt interpreteeritud oikumeenilistes ja kiriklikes misjonidokumentides, eelkõige interreligioosset dialoogi põhjendades.[57]

Sundermeier on lähtunud misjoniteoloogia seisukohalt kolmesuunalisest dimensioneerimisest (Sundermeier 1999:22j):

a) konvivents kui kooselu teistest sotsiaalsetest ja religioossetest taustadest inimestega on põhjendatud kõigi inimeste loomispäraga. Jumala loomistahet järgides tuleb inimestel otsida osaduse võimalust, kus suudetakse üksteist vastastikku abistada. Sellise konviventsi juures ei kehti rassilised ega reli-

kuni need viivad suhete ja osaduseni. Seesama evangeelium keeldub aga tunnistamast identiteete, mis püüavad edendada oma huvisid teiste arvelt – näiteks läbi ksenofoobia, etnilise puhastuse, rassismi, religioosse sallimatuse ja fanatismi – ning lõhestavad ja lõhuvad sel moel *koinonia*'t" (ME 2000:276).

[56] Sundermeieri koolkonna tuntuimaks edendajaks on Henning Wrogemann alates monograafiast *Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart* (Wrogemann 1997).

[57] Nii näiteks KMN Porto Alegre assamblee esitatud dokumendis *Religious Plurality and Christian Self-Understanding* 2006. aastal: „... on vajalik, et me pöörame senisest enam tähelepanu suhetele teiste religioossete osaduskondadega. Nemad esitavad meile nõude aktsepteerida „teist" nende teisitiolemises, võõrast vastu võtta, ka siis kui nende „võõrsus" näib meile mõnikord ähvardavana ja isegi vajab meie suhtes vaenulikkuse lepitamist. Teiste sõnadega, meie ees on väljakutse arendada vaimset kliimat ja anda teoloogiline panus maailma religioossete traditsioonide kreatiivseks ja konstruktiivseks ühendamiseks (par. 8; KMN 2007). Sama dokument pühendab „võõra" vastuvõtmisele ja omakstunnistamisele järgnevalt terve peatüki (par. 36–38).

gioossed diferentsid, vaid ollakse abivalmis, sest igaüks meist vajab teise abi;

b) konvivents kui vaba ruum dialoogi pidamiseks. Kui kirik on esitamas evangeeliumi, siis vastatakse sellele igakord isemoodi, vastavalt kontekstidele ja vastuvõtjale omastele loomispärastele annetele. Sellises konviventsis on ühekorraga ruum ajaloo jooksul tekkinud kristluse eri vormidele maailma rahvaste seas, aga ka teistele religioonidele, kelle kaudu Jumal räägib oma looduga. Keegi ei ole kellegi jaoks „misjoniobjekt", sest kui Jumal kedagi kõnetab evangeeliumi kaudu, muutub see keegi objektist subjektiks. Selle tõe respekteerimine on alus dialoogile – mitte oma tõest vaikimine või selle salgamine Peetruse kombel, vaid oma tõe vabaksandmine intersubjektiivseks aktsiooniks;

c) konvivents kui kutse peole, s.t sellesse parimasse paika, kus saab kohtuda võõraga, teda tundma õppida, temaga iseennast jagada.[58] Sundermeier arvab, et miski ei välista võimalust, et just kirik on selleks konviventsi realiseerimise kohaks, kui kirik peaks silmas neid inimese kolme dimensiooni, eksistentsiaalset, relatsioonilist ning tuleviku jaoks avatut, ning oleks nõus elama koos võõraga.

Sundermeieri „konvivents" taotleb olla rohkem kui vaid dialoog, *koinonia* või kontekst (Ritschl/Ustorf 1994:48). Konviventsis peaks saama ületatud viimasedki etteantused või vastandumised, mis võivad suhtlemise tulemust mõjutada. Kui näiteks dialoogis säilib ka parimatele kavatsustele vaatamata ikkagi osalevate poolte positsioonide ettemääratus, siis konviventsiga tunnustatakse absoluutselt eeldustevaba kommunikeerumist. Kui kristlik *koinonia* mõiste eeldab mingi osaduskonna puhul vastastikust avatust ning suurel määral osalejate sarnasust, siis konviventsis jäetakse „võõrale" vabadus võõras-olemiseks, ilma et teda sellepärast osadusest välja lülitataks. Ka „kontekst" kui niisugune ei ole Sundermeieri jaoks piisavalt läbipaistev ning selletõttu peaks konviventsis avalduma veelgi suurem empaatiavõime erisugususte suhtes (*community in divesity*, *ibid*. 49). Selliste lähteülesannetega varustatud konviventsiteooria läheb tagasi Emmanuel Lévinase filosoofiani ning arendab välja nn võõra hermeneutika – Henning Wrogemanni töötluses –, mis seisneb „võõra" jäägitus aktsepteerimises ning mitte ainult selles, vaid ka lubaduses lasta võõral võtta sisse koht omaenda mõtetes ja argumentatsioonides.

Lévinase otsingud subjekti-objekti vastandamise ületamiseks on olnud lähtekohaks „võõra" määratlemisel misjoniteoloogias[59]. Kaalutlused on järgmised:

a) Lévinas astub vastu õhtumaise filosoofia pikale traditsioonile substantsiaalsest mina-pildist. Mõtleja subjekt tunnetab ennast süsteemis, mida subjekt

[58] Konviventsist kui ühise peo ideest lähtudes on Wrogemann välja töötanud „oikumeenilise doksoloogia" misjonistrateegia (Wrogemann 2003).

[59] Uuringu Sundermeieri-Lévinase missioloogilise perspektiivi kohta on teinud Vasile Hristea *Kommunikation und Gemeinschaft* (Hristea 2005).





ise ainsana valitseb – *cogito, ergo sum*. Kui süsteemi tuleks aga sisse „teine", nagu Lévinas seda näidata püüab, mida mina ei saa täielikult haarata ega kontrollida, siis muutub süsteem avatuks uute, veel määratlemata võimaluste jaoks (Lévinas 1987:38jj);[60]

b) Lévinas osutab võimalusele saada üle keele alteriteedist ehk keelest kui vastandusest. Keelega, mis on rajatud personaalpronoomenile, kaasneb soov ennast teisele mõistetavaks teha, aga ühtlasi sellega ka ennast ja teist määratleda. Kuid keele alteriteeti võiks rakendada paremal otstarbel, nimelt lasta meid juhtida „teise" juurde (*ibid*. 99). Kui ollakse jõutud teise-juures-olevaks, siis on murtud ka subjekti autonoomia. Filosoofia ülesanne peab olema pärast seda kogemust mitte valitseva subjekti mõtlemine, vaid mõtlemine vastutuses „teise" ees;

c) inimese „mina" identifitseerimine on seega fenomenoloogiline protsess, mis kulgeb üle „teise" – „teise" vastuvõtmise läbi saab kuju esimene persoon. Seega „mina" ei ole olend, kes jääb alati sellekssamaks, vaid niisugune olev, kelle eksistents sõltub sellest, et end identifitseerida läbi kohtumise ja oma identiteet jälle leida – *ego cogito cogitatum, à la* Edmund Husserl (*ibid*. 40);

d) Lévinas ei jää rahule ka Husserliga, kes Lévinase arvates räägib ikkagi veel teadvusest kui millelegi vastandumisest, kui teadvusest „millestki", teadvusest, mis mõtleb endast väljapoole, et teist mõistmise läbi haarata. Nii jääb aga „mina" üksikuks ja üksinda ei saa ta olla õnnelik. Et nüüd „mina" võiks vabastada end üksindusest, peab ta laskma „teisel" jääda „teiseks". Sest kui iga mitte-mina olemine neutraliseeritakse mina-subjekti poolt, ei jää võimalust kohtumiseks „teisega". Alles selles totaalses lahususes, mis on iga kommunikatsioonisündmuse eelduseks, selles transtsendentsuses saab lasta end „teisest" üllatada, kes on minu eksistentsi garantii (*ibid*. 43);

e) igasugune muu toiming „teise" suhtes on olemuslikult surmav, sest „teist" ähvardab see, et ta tuleb „minasse" ja saab sel moel alla neelatud. Lahususe arvessevõtmisega saab aga „teine" vältida „mina" surmavat rünnakut (*ibid*. 57). „Teine" peab jääma mulle võõraks ning just see võõras olemine tähendab vabadust mõlemale. „Vabadus on kinnistatud võõrasolemisse." Ka „mina" ei saa iseenesest ületada vahemaad „teise" teisitiolemisel, vaid hoopis „teine" on see, kellelt ma saan teatud mõttes initsiatiivi kohtumiseks. Seega lahutatuse kindlustamine ja täieliku vabaduse jätmine alles võimaldab alustada „mina" ja „teise" kohtumist.

[60] See Lévinase pakutud võimalus teisega kohtumiseks on tekitanud mõtteid, kas filosoof ei ava sellega teed ka kohtumisele transtsendendiga Jumala tähenduses. Ometi jääb Lévinas veendunult fenomenoloogilise printsiibi juurde ega lähe kaugemale. Jumalat otsija jõuab alati tagasi teise juurde: „*Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur ... folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten*" (Lévinas 1983:235).

Kahtlemata ollakse huvitatud, kui kaugele võimaldab Lévinase filosoofia minna transtsendentsuse küsimuses. Lévinas peabki silmas just hädavajalikku transtsendentaalset vabadust, mida see „teine" võimaldab, et „mina" pääseks immanentsest suletusest. „Teine" on „lõpmatuse ilmutuseks", sest kui on olemas lõpmatuse võimalikkus, siis saab võimalikuks ka tõe tunnetamine (*ibid.* 25). „Teine" näitab mulle tegelikkust, mida ma ise kunagi oma immanentsuses täielikult haarata ei suudaks. Kuid sellise transtsendentsuse võimaldamine ei ole Lévinasel reserveeritud Jumala jaoks.[61]

Ka Sundermeier, kui ta rakendab „teise" filosoofia „võõra" missioloogia ette, ei ole sarnaselt Lévinasega huvitatud olematust ontoloogiast. Misjon on hermeneutiline protsess „võõraga", lahti päästetud igast võimalikust õhtumaise filosoofia solipsismist. Misjon on ühise elu kogemus. See tähendab elada koos võõraga, teda endale lähedale lasta, respekteerida, temalt õppida, omaenese positsioone kriitiliselt hinnata. Sundermeier loodab väga, et nüüd on leitud misjonimõiste jaoks uus paradigma ja et see on suunatud eelkõige praktilistele sammudele eemärgiga igal viisil paremini mõista teist ja võõrast.[62]

Sundermeier on konsekventne selles, et misjon ei tohi olla ühepoolne akt, milles kommunikatsioon kulgeb ainult misjonärilt adressaadi suunas. Kirik, kes on ära tundnud oma misjonaarse kutsumuse, peab avama end inimestele väljaspool kirikut. Sellest perspektiivist nähtuna ei ole kirik nagu „oikumeenilises" misjoniteoloogias „kirik teiste jaoks" (vrd 3.1.2.), vaid pigem kirik koos teistega. Praktiline aktsioon, mida kirik saab teha, on konviventsiteooria kohaselt kutsuda võõras ühisele peole (Sundermeier 1999:24).[63] Sellel peol ei ole aga kutsuja enam peremees, vaid ta on avatud millegi täiesti uue jaoks. Kui kohtumisele võõraga võetakse kaasa omaenese kogemused, siis tuleks püüda mitte nende alusel selektsiooni teha, vaid õppida tundma „teiste kultuuri ilu ja elustiili" enese rikastamise eesmärgil; kui see ilu on avastatud, siis tehakse kõik, et seda mitte hävitada (Sundermeier 1986:102j).

Et Sundermeieri ideid teoloogiliselt sidustada, kasutab Wrogemann Claus Westermannilt laenatud „bipolaarse soterioloogia" kontseptsiooni (Wrogemann 1997:295j). Westermanni järgi tuleks soterioloogilisest seisukohast lähtudes diferentseerida mõiste „pääste" (*Heil*) kasutamist, nimelt eristades Jumala

[61] „Jumala dimensioon avaneb inimliku palge poolt" (Lévinas 1987:106). Inimese suhe Jumalaga on metafüüsiline sel määral, kuivõrd Jumal manifesteerib end teise kujul, inkarneerudes teises. Küsimus Jumala transtsendentsusest sellega ka piirdub, pigem võiks rääkida Jumalast kui eetilisest printsiibist. Selliselt arutledes peab Lévinas end „immanentseks ateistiks" (Hristea 2005:62).

[62] Ritschl näeb võimalust, et püüdlustes „mõista võõrast iseeneses" ongi õieti tegemist kristliku usu oikumeenilisusega (Ritschl/Ustorf 1995:47j). Wrogemann juhib tähelepanu sellele, et võõrast kohatakse mitte ainult teiste religioonide kujul, vaid ka kristluse sees kristliku usu mitmesuguste kultuuriliste kujunduste kujul (Wrogemann 1997:276).

[63] Neid mõtteid arendab Sundermeier konsekventselt edasi ja põhjendab vastavalt sellele loogikale mittekristlaste kutsumist armulauale. Tema arvates on armulaud misjoni kui konviventsi täidesaatmine ühisel peol koos võõraga (vt Sundermeier 1986:102j).





õnnistavat ning päästvat tegevust. Jumala jätkuv päästetöö selle kontinuiteedis toimib bipolaarses kahe keskpunktiga ellipsis, mille ühes ääres kogetakse päästesündmust kristlikus mõttes läbi Jumala ilmutuse, teises ääres aga Jumala õnnistavat tegu kõigi inimeste juures ja looduses. Wrogemann läheb siit edasi ja väidab, et Jumala õnnistustegu, mida inimesed kogevad nagu Vana Testamendi ajal oma heas käekäigus, on võrdne Jumala eneseilmutusega. Niisiis võiks justkui võrdsustada soterioloogilises mõttes kristliku päästekogemuse kõigi teiste inimeste õnnistuskogemusega (*ibid.* 296).[64]

Misjon selles bipolaarses soterioloogilises konviventsis võõraga väljendub kahes aspektis: dialoogis ja misjonaarses kuulutuses. Dialoogi kaudu peaks kohtumisel võõraga hakkama tööle Jumala õnnistus osaduses (*ibid.* 307), täpsemalt öeldes, seda osaduse võimalust arvestades. Selline täpsustus on vajalik konviventsi printsiipi silmas pidades, kuna Sundermeieri-Lévinase „võõras" peab saama võimaluse jäädagi võõraks, ilma et teda vägisi või apelleerides osadusse sunnitaks. Misjonaarses kuulutuses tahab Wrogemann näha Jumala päästvat tegu, kuid siingi ei unusta teoloog ära konviventsi reeglit (*ibid.* 309). Niisiis oleks misjonaarne kuulutus midagi seesugust, kus toimub a) hermeneutiline protsess üksteise paremaks tundmaõppimiseks, b) sotsiaalne ehk osaduslik üksteisega jagamine, c) „kenootiline kristoloogia" kui enese andmine teise heaks Kristuse eeskujul.

Wrogemann võtab oma missioloogia kokku hermeneutilise ringi abil, mis tähendaks nelja sammu järgnevust:

a) kohtumisel võõraga püüd tajuda konteksti, mille võõras endaga kaasa toob;

b) püüd positiivselt hinnata võõraga kaasnevat konteksti kui Jumala õnnistustegevuse näidet;

c) kogetu asetamine omaenese usu raamidesse, et sellega väljendada Jumala päästvat tegevust Kristuses;

d) küsimine, kas nende eelnevate sammude läbimisel suudeti täiesti eelarvamustevabalt tajuda võõra konteksti või tuleb asuda uuesti hermeneutilisse ringkäiku (*ibid.* 314j).[65]

Sundermeieri-Wrogemanni konviventsiteooria puhul tuleb küsida, mil määral nad suutsid saavutada püstitatud eesmärgid, ning lõpuks, kuivõrd on need eesmärgid püstitamist väärt.

[64] Siin kasutab Wrogemann Vana Testamendi paralleele 1Ms 14; 4Ms 22–24 kui näidet selle kohta, kuidas Iisraeli kui väljavalitu kaudu õnnistati teisi rahvaid (Wrogemann 1997:299). Wrogemann arvab siiski, et niisugune teiste religioonide õnnistamine ei ole imperatiivne, vaid Jumala vaba valik, mida ta võib ka tagasi võtta.

[65] Wrogemann tunnistab, et tema eelkäijad veel teiste religioonide positiivse hindamisega nii kaugele ei jõudnud: Paul Althaus olevat võõrast religiooni täiesti eitanud, Karl Barth polevat paganaid tõsiselt võtnud, Jürgen Moltmann olevat küll rääkinud kooselust võõraga, aga seda ikkagi vaid solidaarsuse aktsioonina. Alles konviventsis avanevat võimalus igapäevaseks ja normaalseks üksteist mõistvaks koosluseks (Wrogemann 1997:307).

Esiteks, kuivõrd on õnnestunud tõsta „teine" vaatluse keskpunkti ja vabaneda selle läbi minakesksest suhtlemisest. Sundermeier ei suuda seda märkimisväärset kavatsust kuigi konsekventselt ellu viia; seevastu räägib ta võimalusest võõra abil ennast kogeda: „Teise mõistmises tõmmatakse minu elu välja egotsentrilisusest ja solipsismist" (Sundermeier 1986:93). Siin ei ole Sundermeier läinud oluliselt kaugemale Lévinase kavatsusest tegelda mina enesemõistmise probleemidega, mida nüüd saab aga teha läbi teise. Wrogemanni kasutatud bipolaarne soterioloogia püüab konviventsi-hermeneutikat täiendada ideega ühiselt tajutud, mõistetud ja koos läbielatud Jumala õnnistusest. Kuid siin ilmneb tõsine puudujääk selles, mida pühakiri Jumala õnnistusena mõistab. Esmalt ei anna pühakiri alust teha ühest järeldust, nagu oleks õnnistused seotud ainult heaoluühiskonna ja selle loomisega.[66] Seejärel, kui Wrogemann tahab oma hermeneutilises ringis teha järeldusi Jumala õnnistustegudest võõra juures, et võõrast selle läbi paremini mõista, siis ei ole see ju enam ei eelarvamusteta võõra käsitlemine – mis oli aga seatud eesmärgiks – ega ka pühakirjapärane elu realism.

Teiseks, kui kõrgelt tuleks siis hinnata konviventsi missioloogiat, mis püüab võõrast käsitleda eelarvamustevabalt – nüüd, kui on selge, et sellist ettemääratlematust ei ole võimalik tekitada isegi mitte teoreetiliselt. Kas ei paku evangeelium meile võimalust vaadata üksteist läbi Kristuse kuju? Läbi lunastuse, mis lubab meil üksteist vastu võtta Jumala lastena, ilma et see kahjustaks minu või võõra iseolemist Jumala ees?

Kolmandaks, kui võõras on määratud jääma võõraks läbi kriitilise distantsi – juba sellepärast, et mina saaksin end määratleda tema abil minaks –, siis pole siin kohta pöördumise võimalusele.[67] Mis saab aga siis, kui võõras minuga kohtudes peaks ootamatult kohtuma Kristusega evangeeliumi valgel? Siis on konviventsist saamas *koinonia* – nii nagu Wrogemann misjonit ette kujutabki –, mis aga pööraks pea peale sellise kontekstualisatsiooni iseloomu, millest tahab kinni hoida Sundermeier. Kui saavutatud kontaktis inimese ja inimese vahel

[66] Hristea arvab, et kui Wrogemann oleks siinkohal lahti lasknud Westemanni bisoterioloogiast ning järgnenud Moltmannile, võinuks ta oma hermeneutikat täiendada ka „kannatuse positiivse ümbertähendamisega" (Hristea 2005:201).

[67] Selline konviventsi-ideoloogia on leidnud üksühest rakendamist EKD juhtnööris *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* (EKD 2003b:20): „Usk Jumalasse, kes on inimeses Jeesuses tulnud ka teiste religioonide maailma ning neid kutsub laskma enda peale paista tema armastusel, annab kristlastele kohtumisel inimestega teistest religioonidest vabaduse mitte sundida peale seda, mida ainult vabaduses saab esile tuua. Evangeelses usus ei pea igakord olema esimene reaktsioon piiride tõmbamine, sest sel viisil ainult süvendatakse eraldatust teistest inimestest. See, kuidas kristlased, kogudused ja kirikud elavad koos inimestega teistest religioonidest, võib neile palju enam pakkuda võimalusi oma usu evangeelset iseloomu sõnades ja tegudes selgemalt esitada. Teisest küljest saavutavad nad niimoodi vabaduse, et pakkuda inimestele teistest religioonidest mõistmist selle kohta, mis neile teiste religioonis rõõmu valmistab ja mille pärast nad soovivad, et teise religiooni niisugused praktilised väljendused, mis meenutavad kõige enam evangeeliumi, veelgi selgemalt esile tuleksid. Kui kohtumine teiste religioonide inimestega saab teoks, artikuleeritakse teisele poolele need kristlaste muljed ning käitumuslikud kavatsused."





tekib osadus ka inimese ja Jumala vahel, siis Jumala juures olles ei ole me enam „võõrad", vaid Jumala kodakondsed (Ef 2:19).

### 2.1.4. Oikumeenilisuse printsiip

Evangelisatsiooni oikumeenilisus on põhjendatud *missio Dei* kontseptsiooniga. Kuna misjonil on kõrgem eesmärk kui kirik, siis puudub teoloogiliselt põhjendatud alus näha misjonitööd vaid ühe kiriku või konfessiooni tegevusena. Kõik see, mida üksikud kirikud panustavad misjonisse ja evangelisatsiooni, laekub niikuinii Jumala misjoni arvele; Jumala misjoni poolelt vaadatuna ei ole misjonitöö tulemuslikkus sõltuvuses ühe kiriku edust ega ka kiriku võimalikust liikmete arvu kasvust selle edu tulemusena, vaid sellest summast, mida on kõik kirikud kokku võinud ellu viia maailma lepitamiseks Jumalaga. Kirikud, kes tahavad olla ustavad Jumala misjonis, peavad hakkama taotlema Jumala eesmärke. Nende eesmärkide kohaselt on evangeeliumi kuulutamine seda sisulisem ning efektiivsem, mida paremini kirikud oskavad misjonitööd koordineerida, ühtlustada ning oikumeeniliselt tugevdada. *Missio Dei*'st järeldub ka vastupidine: kui kirikud keelduvad oikumeenilisest koostööst misjonis ja evangelisatsioonis, siis pole nad mõistnud Jumala tahet maailma suhtes. Sedasama tahabki Neill väljendada, kui ütleb, et tuleviku misjon ei ole enam üksikute „misjonite" päralt (Neill 1987:477), seega ka mitte üksikute kirikute, koguduste või misjoniorganisatsioonide, vaid üheainsa oikumeenilise misjoni päralt ja lõppeks Jumala päralt.

Misjoni ja evangelisatsiooni oikumeenilisuse printsiibi kujunemist tuleb jälgida kahel tasandil – oikumeeniana nii „ülalt" kui ka „alt". Misjoni oikumeenilisus „alt" kujunes XIX sajandi teisel poolel (Latourette 1986:353). See oli interkonfessionaalsete misjoniorganisatsioonide massilise leviku aeg,[68] mille najal viidi lõpule „suur misjonisajand" ning astuti suurte lootustega XX sajandisse.[69] Martin Meedar, Eesti luterliku kiriku misjonidirektor 1920.–1930. aastatel oli, väga kindel selles, et esimesed kristliku ühtsuse märgid ilmnesid just misjonipõllul ning et misjonitöö ongi „selleks sidemeks, mis meid kõiki Jeesuse järelkäijatena armastuse sidemetega siduda võiks" (Meedar 1926:260). Seda Meedari usku on kinnitanud dokument *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna*: „Misjonärid olid ühed esimestest, kes otsisid teid ja võimalusi ühtseks tunnistuseks" (ME 2000:267).

[68] „Moodsa misjoni", s.t interkonfessionaalse misjoni ristiisaks on nimetatud William Carey (1761–1834) (Neill 1987:222).

[69] Misjonitöö interkonfessionaliseerumist kui XIX sajandi misjoniajaloolist fenomeni on kirjeldanud oikumeenika- ja misjoniajaloolane Stephen Neill (Neill 1987:207jj) ning selle fenomeni alustrajavat tähendust oikumeeniale on põhjendanud William Hogg (Hogg 1954:25jj).

Kristluse kujunemist maailmareligiooniks kirikute rajamisega kõikidel kontinentidel kuni 1/3 inimkonna haaramisega võiks üritada kirjutada ka XIX sajandi globaal-poliitiliste ekspansioonide arvele (vrd Panikkar 1959), kuid võimatu on salata „suure misjonisajandi" otsest seost XIX interkonfessionaalse misjonitöö tekkimisega angloameerika kristluse „kolme suure" ärkamisliikumise toel.[70] Ruth Rouse hindab ärkamisliikumistes tekkinud oikumeenilisust mitte primaarselt eesmärgistatud tegevuseks, vaid sellega kaasnevaks tulemuseks (Rouse 1986:310):

> ärkamisi ei kutsutud ellu selleks, et taotleda ühtsust kui sellist; neid ei rajatud kristliku ühtsuse teooriatele, kuid nad andsid teadmise selle ühtsuse olemasolu kohta, „kokkukuuluvustunde" eri kirikute kristlaste vahel. Olgugi et sellest räägiti harva, seisnes kristliku ühtsuse fundamentaalne mõistmine ometi tõsiasjas, et kõik tõelised kristlased saavad osa elust Kristuses, et nad selles Kristuse elust osasaamise jõus on ühendatud.

„Oikumeenilise liikumise juured on misjoniliikumises, kuna nüüdne kiriku ühtsuse otsing sai alguse misjonitegevuse raames," tunnistab *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* (ME 2000:265). See oikumeeniline pinnas tekkis XIX sajandi ärkamislainetes ning hakkas end nimetama evangelikaalseks (*evangelical*, *resp. evangelicalles*) kristluseks ja koondus 1846. aastal Londonis asutatud Evangeelse Alliansi ümber. Tekkinud allianssliikumise üheks oluliseks konfessioone ühendavaks aktsiooniks kujunes eri kirikute ühiste palvenädalate pidamine iga aasta alguses; selles leidsid kajastust „teise suure ärkamise" ajal puhkenud palveliikumise ideaalid (Rouse 1986:346).[71] Allianss sai tegusaks misjonimootoriks evangelikaalsele kristlusele. Misjoni oikumeenilise edendamise nimel valmistati ette esimest rahvusvahelist misjonikonverentsi aastaks 1854. Just misjonikonverentsid aastatel 1854 New Yorgis ja Londonis, 1860 Liverpoolis, 1878 ja 1888 Londonis ning 1900 New Yorgis lõid traditsiooni, mis arenes välja esimeseks ülemaailmseks misjonikonverentsiks Edinburghis 1910. aastal (Latourette 1986:355). Misjoniteema oli päevakorras ka igakordsetel allianss-konverentsidel. Sellega asetas Evangeelne Allianss end mitmekordsesse vahendajarolli: allianss võttis ülesandeks a) motiveerida evangelikaalset kristlust suuremaks misjoniaktiivsuseks; b) modereerida mitmesuguseid interkonfessionaalseid misjoniorganisatsioone misjonipõldudel ka olukorras, kus konkurents tekitas hingede „lambavargust"; c) võidelda poliitiliste vahenditega usuvabadusprintsiibi nimel isegi näiteks katoliiklaste õiguste eest ortodokssel Venemaal või ida-riituste eest islamistlikus Türgis (Rouse 1986:322). Seda kõike taotles allianss, taotlemata olla kirik või kiriklik ühendus ning võtmata osa kirikute otsestest ühendamispüüetest (Kurg 2004b:50). XIX sajandi evangelikaalne kristlus oma ärkamisliikumises, misjoniliikumises ning allianssliikumises oli oikumeeniaks „altpoolt".

[70] Seda seost kristluse erakordselt kiire levimise ning ärkamisliikumiste vahel on põhjendanud Kenneth S. Latourette oma kompendiumis *History of the Expasion on Christianity* juba 1937. ja järgnevatel aastatel.

[71] Palveliikumise ideoloogia on pärit Jonathan Edwardsi *concert of prayer* meetodist, mis pidi soodustama Vaimu väljavalamist ja ärkamiste puhkemist (Beyreuther 1968:81). Palve ühendavat mõju ärkamistes ja misjonis kasutasid ära ka Noorte Meeste Kristlik Ühing, mis loodi 1844. aastal, ning sellega sarnase evangelisatsiooni suunitlusega Kristlik Üliõpilasliikumine, kelle esimene maailmakonverents peeti 1886. aastal (Rouse 1986:346). Kiriklikule tasandile jõudis palveliikumine seoses sisseviidud iga-aastase misjonipalvepäevaga andresepäeval. Nii anglikaani kui ka Inglise roomakatoliku kirik leidsid ühispalve idees võimaluse kristliku ühtsuse taotlemiseks, nagu 1857. aastal loodud ühisinitsiatiiv *Association for the Promotion on the Unity on Christendom*. Sellise palveoikumeenia häid vilju said maitsta isegi anglikaani kirikuühtsuse Lambeth-konverentsid (*ibid*. 347).





Esimene tõsiseltvõetav kokkupuude misjoniliikumise ja kiriklike struktuuride vahel toimus 1910. aastal Edinburghis. 120 misjoniorganisatsiooni olid saatnud konverentsile ühtekokku 1200 delegaati.[72] Selle misjonikonverentsi oikumeeniline suutlikkus oli tagatud kahel viisil:

a) paljud esindatud misjoniorganisatsioonid olid ühtlasi kirikute või väiksemate konfessioonide integreeritud tööorganid; seetõttu said need organisatsioonid rohkem kui kunagi varem esitada oma seisukohti autoriteetselt ning olla kirikute eestkõnelejad (Latourette 1986:357);

b) anglikaani kiriku külalislahkus, mis suutis ühtmoodi koos töötada nii kõrgkiriklike kui ka evangelikaalsete ideedega ning istuda ühiskomisjonides koos vabakoguduste esindajatega. John Motti ja Jan H. Oldhami õnnestunud lobitöö tulemusena ilmus konverentsile Canterbury peapiiskop Randall Davidson isiklikult (Hogg 1954:141). Oldhami hinnangul omandas asjaolu, et Inglise kirik töötas kaasa Edinburghi konverentsil, „ülima tähtsuse oikumeenilise liikumise jaoks. Ilma anglikaanideta ei oleks see kunagi hakanud arenema" (*ibid*. 137).

Misjoni ja kiriku integratsiooni teemadega oli RMN tegelnud juba XX sajandi varasematel aastakümnetel, sest Edinburghist julgustust saanud interkonfessionaalne misjoniliikumine püüdis igati leida balanssi kirikute ja sõltumatute misjoniorganisatsioonide vahel. Arvestada tuli uue faktoriga: interkonfessionaalse misjonitöö pinnal olid tekkinud uued iseseisvad kirikud. Oikumeeniline koostöö nende kirikutega vajas väljaarendamist uue dilemma tingimustes: ühelt poolt oli evangelikaalne misjoniteoloogia põhjendanud misjonimaade noorte kirikute iseseisvumist ning isejuhtimist kuni kohalike misjonäride väljaõpetamiseni (Newbigin 1970:192); teiselt poolt elasid need noored kirikud üksteisest eraldatuna ning jäid ülejäänud kristliku maailmaga ühendusse vaid oma emakirikust sõltuvalt. Ühendus andis neile kirikutele nüüd RMN kaudu võimaluse kohtumisteks maailmatasemel (*ibid*. 176).

[72] Kutsed esitati vaid nendele misjoniorganisatsioonidele, kes töötasid mittekristlike rahvaste heaks; seetõttu jäid kõrvale paljud teised, diasporaa abistamise organisatsioonid või ka niisugused, kes praktiseerisid ühe usutunnistuse kristlaste pööramist teise usutunnistusse (Latourette 1986:357). Konverentsil ei olnud esindatud ükski kontinentaalse Euroopa organisatsioon; eksootilistest külalistest olid 17 delegaati Aasia riikidest (Hogg 1954:154).

Misjoni muutumist oikumeeniliseks kohustuseks kirikute jaoks „ülalt" dateerib KMN III assamblee New Delhis 1961. aastal. See toimus RMN[73] ühinemisega KMN alla ning sellega kaasnenud misjoni integratsiooniga kiriklikesse struktuuridesse. Ootused olid kõrged. Lesslie Newbigin, kes endise RMN peasekretäri kohalt sattus KMN misjoni ja evangelisatsiooni komisjoni direktoriks, rõhutas misjonidimensiooni olulisust väljaütlemisega, et „kui KMN pole läbinisti misjoniliikumine, on ta vaid ülemaailmne sekt" (Newbigin 1962:214). Raske on hinnata, kui palju sellest ühinemisest võitis maailmamisjon, kuid kindlasti hakkasid kirikud mõistma paremini oma vastutust misjoni ja evangelisatsiooni suhtes.

New Delhi assamblee tõi kaasa olulisi struktuurimuutusi rahvusvahelises misjoniliikumises: pärast misjonistruktuuride allutamist KMN-le ei saanud paljud misjoniorganisatsioonid enam kuuluda uude KMN maailmamisjoni ja evangelisatsiooni komisjoni ning jäid ilma katuseta. Põhjus oli selles, et KMN pakkus koostööd vaid kiriklikele allasutustele; ent enamik evangelikaalseid misjoniorganisatsioone olid interkonfessionaalsed vabad algatused (Berneburg 1997:48).[74] Selline kiilulöömine maailmamisjonisse sai üheks formaalseks põhjuseks, miks 1960. aastatel algas alternatiivse evangelikaalse identiteedi intensiivne otsimine, et leida uusi võimalusi koostööks mitmesuguste misjoneerivate ja kuulutavate grupeeringute vahel. Juhtus nii, et kuna evangelikaalse misjoniliikumise raskuspunkt jäi Põhja-Ameerikasse, siis sealt lähtusid ka esimesed impulsid uute katusorganisatsioonide tekitamiseks. Kahe suure struktuuri – *Interdenominational Foreign Mission Association* ja *Evangelical Foreign Missions Association* – toel korraldati 1966. aastal ühine evangelikaalne misjonikongress Wheatonis USA-s. Evangelikaalse misjoniliikumise koondumine jõudis lõpule Lausanne'i Maailmaevangelisatsiooni kongressiga 1974. aastal. Seejärel hakkas maailmamisjoni eraldamine kahte leeri ning terav vastandumine Lausanne'i ja KMN vahel kandma sünonüüme „evangelikaalid" *versus* „oikumeenikud". See struktuuriline ebapädevus, mille oli tinginud KMN range kirikukesksus ning mis sai saatuslikuks misjoniliikumise ühtsusele, tõusis üles teemana Kirikute Maailmanõukogu jaoks alles peasekretär Konrad Raiseri ajal. Raiser nägi vajadust muuta KMN platvormi nii, et seal saaksid kaasa töötada ka interkonfessionaalsed struktuurid ning et nende misjonikogemus rikastaks ka oikumeenilist dialoogi (Raiser 1989:14). Tõepoolest, KMN XII Maailmamisjoni konverents Ateenas 2005. aastal ka saavutas selle – evangelikaalsete ja karismaatiliste

[73] *International Missionary Council* oli otsene jätk Edinburghi maailmamisjoni konverentsile. Nõukogu asutati 1921. aastal John Motti ja Jan Oldhami eestvedamisel; see organ seadis enesele eesmärgiks abistada ja koordineerida liikmesorganisatsioonide misjonitööd, edendada teoloogilist uurimist ning toetada ühiskondlik-poliitilisi ideaale kristlikel alustel (Kurg 2006:195j).

[74] Nende, tuhandeid misjonäre väljaläkitavate misjoniorganisatsioonide nimekirjast olid välja jäetud suured rahvusvahelised üksused, nagu *China Inland Mission, Sudan Interior Mission, Wyclif Bible Translators* (Winter 1970:68).





misjoniorganisatsioonide esindatus kajastus nii delegaatide nimekirjas kui ka agendas (Kurg 2006:211).

Lisaks sellele, et endise RMN liikmesorganisatsioonidest sai KMN-ga liidetud vaid osa ning teised mitte, polariseerus ka senine misjoniteoloogia. Need teoloogilised dispuudid, mis seni olid toimunud misjoninõukogus, jäid nüüd ära kontaktide katkemise tõttu.[75] Misjoniteoloogidest „oikumeenikud" said KMN rüpes arendada oma universalistlikke vaateid ning kõrvaltvaatajate rollis „evangelikaale" ei takistanud miski kritiseerida „oikumeenikuid" nende modernsuse pärast.[76] Just see, New Delhi assambleel välja pakutud idee uuest oikumeenilisusest läbi universalistliku kristoloogia – Kristus kui „kosmiline lunastaja"[77] – oli mittekonventsionaalne ja šokeeriv paljude kirikute jaoks. Šokeeriv polnud seejuures mitte pühakirja tekstide tsiteerimine, nagu 2Kr 5:19, „... see oli Jumal, kes Kristuses lepitas maailma enesega ega arvestanud neile nende üleastumisi ning on pannud meisse lepitussõna", vaid selle universalistlik rakendus. Vastava sõnastuseni jõuti sektsioonis „Tunnistus":

> Jeesuses Kristuses on tehtud rahu Jumala ja inimese vahel, mille läbi inimene taas Jumala loomingus asetub väärikale kohale kui Jumala usaldusalune ning kaaslane. Temas on aga ka rahu tehtud inimese ja tema kaasinimese vahel, nii et inimkond, hoituna killustumise ja enesehävitamise eest, ehtsas kaasinimlikkuses võib avastada kooselu saladuse (Salumaa 1962?:46).

[75] Vaatamata külg külje kõrval töötamisele RMN-s, kärises misjoniteoloogia juba enne Teist maailmasõda. Jan H. Oldhami, *International Review of Missions* peatoimetaja hinnang vastusena Mottile vahetult enne Tambarami misjonikonverentsi 1938. aastal oli kõike muud kui lootustandev: „Divergentsid lähevad väga sügavale ega lase end ületada ainult heast tahtest lähtudes, vaid üksnes olemasolevate positsioonide põhimõttelise ja kestva ümberhindamisega. Erinevus fundamentalistide ja modernistide vahel on peaaegu võrreldav kahe erineva religiooniga. Ma ei usu, et probleem laheneb ainult selle läbi, et asja vaadeldakse kooperatsioonina." (Johnston 1984:62.)

[76] Jõulisimad KMN kontsiliaarse arengu kriitikud on olnud KMN liikmeskirikutest pärinevad evangelikaalid Peter Beyerhaus, Donald McGavran, Ralph Winter (Bosch 1989:114). John Stott, Lausanne'i liikumise vaimne liider alates 1960. aastatest, on olnud pigem vahendusteoloog ning suurema holistlikkuse propageerija evangelikaalide hulgas (Kurg 2002:10). Sarnast rolli on etendanud ka David Bosch, kes küll paljastas evangelikaalset ühekülgsust, kuid uskus evangelikaalide ja oikumeenikute konvergentsisuutlikusse (Bosch 1989:101jj). Konfrontatsiooniga ei läinud kaasa Lesslie Newbigin, kes, töötades KMN misjonisekretärina, jäi truuks evangelikaalsetele veendumustele (vrd Newbigin 1986:197).

[77] „Kosmilise kristoloogia" teooria, mida esindas New Delhi assambleel Joseph Sittler (Sittler 1962:512jj), lähtub Ef 1:10 järgi Jumala kavandatud plaanist „aegade täiuse korraldamiseks, et Kristuses kokku võtta kõik, mis on taevas ja mis on maa peal" ning Kl 1:15–20 interpretatsioonist, et Kristuse lunastustegu taastavat algse loodu korra. Selle järelduseks on aga antimisjonaarne hoiak teiste religioonide ja rahvaste suhtes, mis võivad „püsida edasi endi eripärasuses aegade täis saades" (Salumaa 1962?:54). Ka teiste religioonide suhtes võeti hoiak, et kuna Jumal „ei ole jätnud andmata endast tunnistust, tehes head" paganaile (Ap 14:17), siis seda enam pakub „mittekristlike religioonide elav usk" (Salumaa 1962?:52) kristlikule tunnistajale võimalust imetlusega jälgida Kristuse „universaalset presentsi". Selles andvat teiste religioonide poolehoidjad oma positiivse vastuse Jumala tegutsemisele Vaimus, nagu kõneles New Delhi assambleel Paul D. Devanandan (Triebel 1976:104). Vt Ahrens 1969.

Kõik see peaks sündima lootuses, et just „ajaloosündmustes ... läheb täide tõotus, et inimkond viiakse tagasi osadusele elava Jumalaga" (*ibid.*). Sellest konsekventsist, et Jumala päästetöö teostumise koht on „inimajaloos", pidanuks tulenema, et „kiriku läkitamine ei seisne selles, et inimesi kutsuda ühinema kirikuga, vaid et olla kohal seal, kus Jumal on tegevuses sotsiaalsetes ja poliitilistes protsessides" (Berneburg 1997:49). Seega on tõsi, et New Delhi assambleel pöördus KMN tähelepanu kirikutelt ära maailma suunas: misjoni eesmärk ei ole enam kirikute ülesehitamine maailmas, vaid kirikute panustamine maailma jaoks; kirikute misjonimõõt pidi olema määratud selle järgi, kuidas „maailm annab kirikule päevakorra" (Bosch 1989:105). Need kontseptuaalsed nüansid klassikalise evangelistliku ning uue „oikumeenilise" misjonimõiste rakendamisel tulevad esile kõigis hilisemates oikumeenilistes misjonidokumentides.

Alates New Delhist tuli arvestada sellega, et misjoni oikumeenilisuse printsiibist võidakse mõtelda kahes eri suunas. Oikumeeniast rääkides tuleb nüüd iga kord täpsustada, millist horisonti on silmas peetud. Üks tähendus oikumeenilisusele oli antud klassikalises evangelikaalses suundumuses, kus oodatakse kirikute suuremat koostööd evangeeliumi levitamisel maailmas ning sotsiaalse vastutuse kandmisel. Teine, KMN teoloogilise arengu pinnal välja kujunenud suund oli niisugune oikumeenilisus, kus misjonimõiste sulandub sellesse ning leiab end olevat ülemaailmse üldinimliku hea käekäigu teenistuses. Alates 1970. aastatest on püütud seda erinevust maskeerida ning on hakatud otsima sõnastusi, mille alla mahuksid ühekorraga mõlemad – misjon ja evangelisatsioon nii tähenduses maailma kutsumisel pöördumisele Kristuse poole kui ka maailma teenindamisel õigluse, rahu ja loodu säilitamise nimel.[78] 14 aastat hiljem, KMN V assambleel Nairobis Keenias aastal 1975 annab Stott oma ühemõttelise hinnangu taas kõne all olnud universalismi kohta:

> Nii väga kui universalism täna ka ei ole armastatud, niisama vähe on sel ühist Kristuse ja tema apostlite õpetusega. See on evangelisatsiooni surmavaenlane. Piibli tõepärane universalism on üleskutse universaalsele evangelisatsioonile kuulekuses Kristuse universaalsele misjonikäsule. See ei seisne veendes, et lõpuks saavad kõik inimesed päästetud, vaid selles, et enne kui tuleb lõpp, kuulutatakse evangeeliumi päästest tunnistuseks kõigile rahvastele (Mt 24:14), et nad usuksid ja võiksid saada päästetud (Rm 10:13–15) (Stott 1976:154; vrd Sautter 1985:200j).

Dokument *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* aastast 1982 on KMN oluline saavutus misjoni oikumeenilisuse printsiibi tasakaalustatud fikseerimisel. Dokument otsib balanssi kahe vaidleva poole vahel eesmärgiga näidata kristlikku misjonit „holistlikuna, s.t niihästi individuaalses-personaalses kui ka ühiskondlik-poliitilises dimensioonis tunnistamisena" (Matthey 2003b:222). Lisaks sellele antakse dokumendiga selge aktsent misjoni oikumeenilisusele:

[78] Vrd KMN konvokatsioon „Õiglus, rahu ja loodu säilitamine" Sõulis, Koreas aastal 1990 (Kaldur 2006:16).





„Kirikud on kutsutud ühinema kuulutuses maailmale lepitusest Jeesuses Kristuses", sest „kaalul on meie kristliku tunnistuse usaldusväärsus" (ME 1982:233),[79] kuna „kristlaste eraldatus on skandaalne ja takistuseks kiriku tunnistusele" (*ibid.* 224).[80] Ühise tunnistuse andmine saab kirikutele võimalikuks kahel eeldusel. Esiteks siis, kui kirikud ise tunnistavad oma ühtsust Jeesuses Kristuses – „Tunnistus, mis söandab olla ühine, on võimsaks märgiks ühtsusest, mis tuleb vahetult ja nähtavalt Kristuselt ja on tema kuningriigi aupaisteks" (*ibid.*). Teiseks siis, kui kirikud taipavad ühise tunnistuse pakilisust maailmas valitseva kurjuse, ebaõigluse, vaesuse ning kõige selle ees, mis on vastuolus piibelliku tõotusega „uuest maast ja uuest taevast, kus valitsevad armastus, rahu ja õiglus" (*ibid.* 223).

Dokument *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* aastast 2000 kordab 1982. aasta oikumeenilisi veendumusi veelgi nõudlikumalt. Juba sissejuhatuses meenutatakse, et „kristluse lahknemistest tekkinud skandaal ja konfessioonidevahelised võistlemised kahjustasid olulisel määral nende sõnumi mõjukust" (ME 2000:265); nüüd aga

> „misjon ühtsuses" viitab püüdlusele leida teid ühiseks tunnistuseks vaatamata erinevatele ekklesioloogiatele. Seda tuleb teha kontekstis, kus kirikud seisavad iga päev vastamisi põletavate väljakutsetega; ühtsuses ja koostöös, „et maailm usuks" (Jh 17:21), vältides konfessionaalset tülitsemist või võistlust mis tahes kujul (ME 2000:267j).

Dokument vaatleb seoses „meie aja misjoniparadigmadega" ühise tunnistamise asjaolusid. „Me kohustume teostama misjonit oikumeeniliselt nii kodus kui võõrsil, kus iganes see on võimalik" (*ibid.* 286). Siiski, lisaks loetletud taunimisväärsetele proselütismi praktikatele, mis on tumestanud kristliku ühismisjoni ajalugu ning ilmestavad koostööd veel nüüdisajalgi, jätab *Misjon ja evangelisatsioon* mitu lahtist otsa. Kuigi ollakse veendunud, et „Jumal volitab kirikut kutsuma inimesi Kristuse järgijateks", ometi kohustatakse kirikut „evangeeliumikuulutuse ja diakonitöö" ülesandes mitte otseselt kiriku rajamisele, vaid kaudseks tegevuseks – tarvis on „inimeste toetamist, kinnitamist ja uuendamist nende lootuses elu rohkuseks" (*ibid.* 285); selle „elu rohkuse nimel" solidaarsuse loomist tõrjutud ja kannatavate inimeste ja kogukondadega (*ibid.* 296). Sellises dokumendi lõppjärelduses ilmutab end oikumeenilise liikumise peaaegu sajandivanune ebaselgus kiriku „misjonieshatoloogilises" rollis: kas Jumala riigi

[79] ME 1982:224 tsiteerib KMN tookordse peasekretäri Philip Potteri sõnu: „Evangelisatsioon on meie oikumeenilise kutsumuse mõõdupuuks." Jacques Matthey on märganud seoses selle dokumendiga oikumeenilisuse märke selles, et alates Melbourne'i maailmamisjoni konverentsist 1980. aastal räägib KMN „misjonist Kristuse viisil", s.t loobumisest igasugustest ilmalikest jõukasutustest ning pöördumisest vaeste poole (Matthey 2003b:223).

[80] Sama seisukohta jagab ka Vatikani II kirikukogu dokument *Unitatis redintegratio*: „... kõik tunnistavad end tõepoolest olevat Issanda järgijad, ent erinevad vaimult ja käivad igaüks isesugust teed, nagu oleks Kristus ise jagunenud. Selline jagunemine on ilmselgelt vastuolus Kristuse tahtega, on pahanduseks maailmale ja teeb kahju pühale üritusele kuulutada evangeeliumi kogu loodule (UR 1964:86). Sarnaselt jätkavad misjonidokumendid ka aastakümneid hiljem, nagu luterlik *Mission in Context* (LWC 2004:51).

ootuse koondumiskohaks on kirik või maailm (vt 2.1.1.).

Euroopa Kirikute Konverentsi tasandil ei ole kahtlust selles, et misjonit nähakse kõikide kristlaste ja kirikute ühise ülesandena; seda on konkretiseeritud sekulariseerunud Euroopa konteksti jaoks eriti seoses X assambleega 1992. aastal Prahas nn Kreeta-dokumendiga (Ionita 2003:532). Ka EKK ja CCEE ühisdokument *Charta Oecumenica* aastast 2001 kinnitab, et „Euroopa kirikute kõige tähtsam ülesanne on ühine evangeeliumi kuulutamine kõikide päästmiseks nii sõna kui teoga" (Charta 2001:151). Kahjuks dokumendis ei täpsustata, milles see ühine evangeeliumi kuulutamine seisneb. Kõneldakse küll „kahjustava konkurentsi vältimisest" ja „iga inimese vaba valiku austamisest", kuid ainus programmilisemana esitatud sõnastus seoses evangelisatsiooniga räägib „endale vastutuse võtmisest sotsiaalsetes ja poliitilistes küsimustes" (*ibid.*).[81] Seevastu GEKE tasemel Euroopa evangeelsed kirikud ei näe misjoni ja evangelisatsiooni takistusi mitte kirikute lahutatuses, vaid evangeelsete, *resp.* evangelikaalsete misjonimeetodite virvarris (GEKE 2007:8). Selle ületamiseks rõhutatakse kiriku *missional* dimensiooni prioriteetsust, mis peab tuge saama „kohalike koguduste ja kiriklike struktuuride võrgustamisest kogu kiriku toetusel" (*ibid.* 26).

Lisaks nimetatud oikumeenilistele dokumentidele võiks olla huvipakkuv, kas ja kuidas on konfessionaalsed misjonidokumendid pärast 1961. aasta kiriku ja misjoni integratsiooni New Delhis mõistnud misjoni oikumeenilisuse printsiipi. Mõne olulisema teksti seisukohti:[82]

- Katoliiklik *Ad Gentes,* 1965. „Oikumeenilise liikumise raames tuleb katoliiklastel vastavalt dekreedi *Unitatis redintegratio* suunistele töötada üheskoos nendest lahusolevate vendadega nii palju kui võimalik paganatele ühise usu tunnistamises Jumalast ja Jeesusest Kristusest, samuti koos tegutseda nii sotsiaalsetes ja tehnilistes kui ka kultuurilistes ja religioossetes asjades ning seejuures tuleb vältida nii igasugust võimalikku indiferentsust ja hämamist kui ka ebatervet rivaalitsemist. Sellise koostöö aluseks on eelkõige Kristus, meie ühine Issand. Tema nimi toogu meid kokku! See koostöö ei pea sündima ainult üksikisikute vahel, vaid kohapealse vaimuliku esinduse äraarvamise kohaselt ka kirikute või kiriklike osaduste ja nende ettevõtmiste vahel" (AG 1965:625j).
- Katoliiklik *Evangelii Nuntiandi*, 1975. Misjoni oikumeenilisuse printsiip esitatakse küsimusena tagasivaates viimasele kirikukogule Vatikanis: „Kas panustatakse veel otsustavamalt kristlaste täieliku ühtsuse teostamisele, mis teeb ühise tunnistuse üha mõjusamaks, „et maailm usuks"?" (EN 1975:57.)
- Anglikaanlikul Inglismaal ei ole oikumeeniline enesestmõistetavus üllatav. Anglikaani kiriku initsiatiivil ja Briti Kirikute Nõukogu poolt vastuvõetud nn *Swanwick* deklaratsioon *Not Strangers but Pilgrims* aastast 1987 on selge tõendus Edinburghi maailmamisjoni spiritualiteedi oikumeenilisest jätkamisest: „Me oleme veendunud, et on õige kõikidel tasanditel ja igal pool, et meie kirikud peavad nüüd liikuma koostööst selgele seotusele üksteisega otsimaks ühtsust, mida Kristus palus, ning ühist evangeeliumi ja maailma teenimist" (Anglican 1987:4).
- Ortodokslik *Your will be done,* 1988. „Algselt oli üheks modernse oikumeenilise visiooni tõukejõu inspireerijaks pühendumine päästmise rõõmusõnumi ühise tunnistuse andmise otsingutele. See on nii nagu ennegi meie oikumeenilise osalemise peamine asjaolu: tunnistada armastuses ristilöödud ja ülestõusnud Kristust, et need, kes selles maailmas on lõhenemiste, konfliktide ja surma küüsis, leiaksid usu ja saaksid muudetud. ... Misjoni konstruktiivne külg ühtsuse väljendusena nõuab ühist tunnistamist" (Orthodoxy 1988:108).[83]
- Metodistlik *Grace upon Grace,* 1988. „Evangeelse-metodistliku kiriku kohustus on hoolitseda oikumeenilise osaduse eest. Misjon ja oikumeenia kuuluvad lahutamatult ühte. Misjon on oikumeeniline siis, kui me otsime koostööd ja kooselu nende paljude kristlike osaduskondadega, keda Jumal on oma armu läbi ellu kutsunud" (UMC 1989:165).
- Luterlik *Together in God's Mission,* 1988. „Universaalse kiriku kohustumine misjoni jaoks sunnib luterlikke kirikuid koos töötama teiste kirikutega. ... Kohtadega seotud oikumeeniliselt suunitletud misjonimudelid on juba arvukalt toimimas. Raskuspunktid on seejuures erinevad. Mõnikord leiab see väljendust ühises evangelistlikus palves, sotsiaalses teenimises või ühises väljaastumises õigluse eest; mõnikord on ainsaks võimalikuks oikumeeniliseks misjoniväljenduseks ühiselt kantud kannatused või ühine palvetamine" (LWC 1988:146).
- Katoliiklik *Redemptoris missio,* 1990. Tagasi viidates *Ad Gentes* oikumeenilisele üleskutsele, uuendatakse ja täpsustatakse seda järgmiselt: „Oikumeenilised pingutused ning eri kirikutest ja kiriklikest osaduskondadest kristlaste ühine Kristuse õpetuse kohane tunnistamine on juba kandnud vilja. Kuid üha pakilisemaks saab ühine tunnistamine ja ühistöö praegusel ajal, kus segadusi külvavad kristlikud ja mittekristlikud sektid" (RM 1990:52). Koostöö evangeliseerimisel „ei tohi esitada misjonitööd kitsarinnaliselt, justkui seisneks see peamiselt vaeste abistamises, rõhutute vabasta-

[81] Kirikute oikumeenilise ühistegevuse politiseerumise suunas näitas teed ka Euroopa III oikumeeniline kogunemine Sibius Rumeenias 2007. aastal (EÖV3).

[82] Aastal 1988 valminud dokumendid – ortodokslik *Your will be done,* metodistlik *Grace upon Grace* ning luterlik *Together in God's Mission* – on üks osa ettevalmistustöödest KMN Maailmamisjoni konverentsi jaoks San Antonios 1989. aastal.

[83] Dokumendis briljantselt esitatud lunastusteoloogia kõrval on oikumeenilised väljendused siiski suuresti peitusmäng mõistete ümber. „Ühist evangelistlikku tunnistamist" mõistetakse vaid „ortodokssest perspektiivist" nähtuna (Orthodoxy 1988:108); kuid seda kipub varjutama teiste kirikute, *resp.* evangelikaalide paralleelne tegevus ortodokssetel aladel (ibid.).

misele kaasaaitamises, arenguabis, inimõiguste kaitses. Misjonaarne kirik on ka nendes valdkondades tegev; kuid tema primaarne ülesanne on teine: vaestel on nälg Jumala järele ja mitte ainult leiva või vabaduse järele ning misjonitöö peab esmalt tunnistama ja kuulutama päästmist Kristuses ning rajama kohalikke kogudusi, mis juba iseenesest kujutavad endast vabastamise instrumente" (*ibid*. 79).

- Kalvinistlik *Evangelisation und Mission*, 1999. „Evangelisatsioon saab kulgeda vaid siis, kui see toimub kirikute osaduses, oikumeenilises vaimus ja oikumeenilises vastutuses. Õigustatud on vootumis meenutada KMN seletuse *Misjon ja evangelisatsioon* programmilist lausungit: „Tänapäeval on kirikute seas kasvamas teadlikkus kristliku ühtsuse ja misjonikutse, oikumeenika ja evangelisatsiooni vahelistest keerukatest suhetest."[84] See kehtib iseäranis ka suhetes katoliku kirikuga ja ning tema püüdlustega evangelisatsioonis" (Arnoldshain 1999:10j).
- Luterlik *Mission in Context*, 2004. Räägitakse „oikumeenilisusest" kahes erinevas tähenduses: a) oikumeenia kui *communio*, b) oikumeenia kui maailmavendlus. Sellele vastavalt on ka kaks tegevuskava. Esimene näeb võimalust, et „ühise oikumeenilise misjonaarse aktiivsuse läbi maailma eri paigus tugevneb kirikute osadus"; selles osaduses võib misjon saavutada uue kvaliteedi, kui „kirikud samast traditsioonist eri regioonides või kirikud eri traditsioonidega samast regioonist ühendavad oma oikumeenilised pingutused ühistes misjoniaktsioonides" (LWC 2004:30). Teine kava näeb oikumeenilisi võimalusi tuua lepitust maailma konfliktidesse ja sõdadesse, arendada rahu, õiglust, tervist ja elu täiust (*ibid*. 51).

Misjoni oikumeenilisust võiks nimetada koos David Boschiga nüüdisaegseks misjoniparadigmaks. Vähemalt ei ole oikumeenilised ringkonnad selle vajadust ega võimalikkust kusagil eitanud. Kuigi evangelikaalsed ühendused ei ole kasutanud sarnast terminoloogiat ega ole täpsustanud oma oikumeenia horisonte, pole siiski kahtlust, et nende usutud loosung – „Üleskutse kogu kirikule viia kogu evangeeliumi kogu maailma" (Manila 1989:249) – seda ühtsust misjonis siiralt taotleb. Tähelepanuväärne on olnud suhete loomine väga erinevate traditsioonidega kiriklike ja teoloogiliste gruppide vahel, bi- ja multilateraalsed nõupidamised misjoni ja evangelisatsiooni üle. Isegi kui Euroopa kirikud on dialoogides keskendunud sageli õpetuslausete üle arutlemisele ning need dialoogid on suunatud dogmaatilistele ja ekklesioloogilistele küsimustele, annab see tegevus siiski tulemusi ka misjoni ja evangelisatsiooni ühise mõistmise süvendamiseks (Ionita 2003:536).

Tuleb tunnistada, et evangelisatsiooni oikumeenilisuse printsiibi tunnustamisest on veel pikk tee käia oikumeenilise evangelisatsiooni sisu määratlemiseni.

[84] ME 1982:224. Eestikeelses tõlkes kasutatud väljend „keerukatest suhetest" on mõnevõrra eksitav. Ingl *inextricable* ja sks *unauflöschlich* võimaldab mõelda ka „lahutamatust suhtest".





Kas evangelisatsiooni teoloogiliseks aluseks piisab kokkuleppest KMN tunnuslauses „tunnistada Jeesust Kristust Issandaks"? Kas kirikute ühine evangelisatsioon on teoloogiliselt kaalukam, kui oleks iga kiriku evangelisatsioon omaette? Lihtsam oleks selgitada, „kuidas" oikumeeniline evangelisatsioon võiks toimuda, kui selgitada, „mis" on selle erilised teoloogilised tunnused. Nende küsimustega tegelevad käesoleva uurimuse alapunktid 3.2.2. ja 3.4.4.

## 2.2. Evangelisatsioon kui kommunikatsioon

Üks religiooni fenomenaalne tunnus on katkematu interaktsioonis püsimine. Võib väljendada isegi nii: religioon eksisteerib selle toimimise ajal. Religioon on alati kitsamalt või laiemalt grupikooslusest kantud – seetõttu kujunebki religiooni nägu nii kommunikatsioonis osalejate kui ka konfronteerujate vastastikuste mõjutuste summast. See interaktiivsus on iseäranis omane kristlusele, kuivõrd kristlus on aeg-ajalt olnud oma kirikuloolises kulgemises aktiivselt misjoneeriv, otsides väljendusvõimalusi väljaspool iseennast. Henning Wrogemann on viimase aja misjoniteoloogias kristluse sellist eripära esile tõstnud: kristlust tuleks näha kui kontekstuaalset, kultuuri loovat ja seetõttu kultuuriliselt pidevas muutumises toimivat religiooni (Wrogemann 2006). Nii esimeste kui ka viimaste sajandite kirikul on tulnud enese mõistetavaks tegemiseks sõnumit Kristusest tõlkida[85] ja kontekstualiseerida. Kõikvõimalikud selle üritusega kaasnenud raskused ja möödapanekud rõhutavad seda enam kompetentse kommunikatsioonivõime hädavajalikkust. Iga kord, kui kirik on hakanud kaotama oma usulist kõnetamisvõimet, on sedamaid järgnenud ka reaktsioon – „*missionaries, go home!*".[86] Religiooni interaktiivsuse printsiip mõjub siinjuures aga katalüsaatorina, mis omakorda sunnib kirikuid kui kristluse struktuuri kandjaid tegema vastavaid parandusi oma esitlustes.

### 2.2.1. Religioosne kommunikatsioon

Alates Max Weberi aegadest on sotsioloogia ülesandeks peetud määratleda indiviidi „sotsiaalset toimimist" (*soziale Handeln, social act*)[87] ning kui see meetod

[85] Lamin Sanneh iseloomustab kristlust kui tõlkivat kultuuri: „*Christianity is a translated religion without a revealed language...*" (Sanneh 2003:97).

[86] James A. Scherer, *Missionary, go home*! (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964); teose ilmumine tähistas üht kriitilisemat ajajärku XX sajandi kristlikus misjonis.

[87] „*Handeln … im speziellen ein Verhalten, welches 1. dem subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden nach auf das Verhalten anderer bezogen, 2. durch diese sinnhafte Bezogenheit in seinem Verlauf mitbestimmt und also 3. aus diesem subjektiv gemeinten Sinn heraus verständlich erklärbar ist*" (Weber 1988:429) – „Toimimine, iseäranis käitumine, mida (1.) arvatakse toimija subjektiivse arvamuse kohaselt kellegi teise kohta käivaks, mis (2.) on selle mõttelise seotuse

kanti üle religioonisotsioloogia valdkonda, siis tulnuks Weberi järgi püüda tabada religioossuse kui sotsiaalse akti ilminguid avalikus ja privaatsfääris. Vaja olnuks välja sõeluda religioosne fenomen ühiskonnasuhetes: see, kuidas inimene igapäevaelus vastavalt oma religioossetele arusaamadele loob ja kujundab ümber sotsiaalset keskkonda.[88] Niisugust fenomenoloogilist meetodit jätkasid Thomas Luckmann ja tema koolkond alates 1960. aastatest (vt 1.2.1.). Nemad on otsinud seletusi indiviidi religioossele sotsialisatsioonile, milleks on subjekti tekitatud interaktsioon, kui too astub kontakti temast väljaspool asuva transtsendentsusega; selles protsessis osalev inimene identifitseerib iseennast religioossena või laiemas tähenduses indiviidina üldse jne. Siin kajastub weberlik strateegia, kuidas siseneda religioossesse sfääri ja konfronteeruda tundmatuga, et teda haarata ja määratleda, olgu selleks siis loodusobjektid, ühiskond või Transtsendentne.

Sellist sotsiaalakti klassikalist käsitamist on hakanud kritiseerima Jürgen Habermas. Ta tituleerib „eetiliseks kuritarvitamiseks" niisugust lähenemist sotsioloogias, kus subjekti toimimist vaadeldakse isoleeritult, eriti kui on tegemist religioossete teemadega (Habermas 1981:377). Nimelt, seni kuni ühiskondlikku toimimist mõistetakse indiviidi interaktsioonina, milles ta püüab saavutada konventsionaalsust kollektiivis, on tegu ühepoolse, monoloogse enesekehtestamisega (*ibid*. 524j). Siin mängib põhirolli subjekti tahe ja teovõime. Isoleeritud subjektina võib käituda ka kollektiiv, kes püüab kehtestada mängureegleid kollektiivi liikmetele või mõnele teisele kollektiivile. Selleks aga, et indiviidi sotsiaalset toimimist saaks vaadelda dialoogses kommunikatsiooniprotsessis – sellise vastastikuse aktsioonina, kus määravaks pooleks ei ole ainult toimiv subjekt ise, vaid tekib uue tagasiside võimalus –, on vaja loobuda indiviidi enesekesksest, isoleeritud immanentsusest. Kommunikatsiooni edukat kulgemist ei määra ainuüksi aktsioon millegi toimesaatmiseks või kellegi ümberveenmiseks. Pigem vastupidi, tõeliseks „sotsiaalsuseks" on eeldatav avatud hoiak protsesside puhul, kus on palju võimalikke resultaate ning on võimatu eelnevalt ära määrata, kes pöördub kelle teele.[89] Autentne religioosne kommunikatsioon arvestab suurel määral kontingentsuse võimalustega.

Niklas Luhmanni mõjul on religioonisotsioloogia tähelepanu pöördunud fenomenoloogiliselt kursilt kommunikatsiooniteoreetilisele suunale (Laube 2000:112).[90] Oma uues kommunikatsiooniteoorias otsustab Luhmann loobuda antropoloogilisest lähtepositsioonist ning peab seda lähenemisviisi paradigmaatiliseks pöördeks sotsioloogias (Luhmann 1998:135). Ta märkab, et modernse ühiskonna muutuste selgitamiseks ja ühiskonna dünaamika mõistmiseks ei piisa indiviidi muutuste jälgimisest – kui indiviid üldse muutunud ongi. Kommunikeerumine ühiskonnas ja ühiskonnana tähendab selles osalemist ilma ennast ja teist blokeerimata. See ei tähenda ainuüksi informatsiooni ülekandmist ühest kohast teise või ühelt subjektilt teisele (*ibid*.). Avatud, s.t tõeliselt toimivast kommunikatsioonisüsteemist osa võtmisel on oma reeglid: ühelt poolt ei kontrolli informatsiooni enam üksikisik, teiselt poolt on indiviidil võimalik ennast reprodutseerida ainult nii palju, kui palju ta end mõistetavaks teha suudab. Seega eeldab interaktsioon, olgu selleks toimimine või kõnelemine, vastuvõtja olemasolu ja avatust. Suhtlemine sellises süsteemis toimub sündmusest sündmuseni, mis sündmuste jadana hoiab ühiskonna toimivana. Luhmann teeb üldistuse: „Ühiskonnana saab vaadelda vaid seda, mis on kommunikatsioonina realiseeruv; ka religioon saab ühiskonnas eksisteerida ainult kommunikatsioonina" (*ibid*. 137).[91]

Hartmann Tyrell (Tyrell 1998:126) on märganud, kuidas kommunikatsiooniakti on pikalt mõistetud kui millegi kordasaatmist vastupidi pelgalt rääkimisele ja kõnele, mille abil justkui ei õnnestu hästi esile kutsuda reaalsuse muutust. Sellist arusaamist esindab ilmekalt „oikumeenilises" misjoniteoorias välja kujunenud ja *social-gospel*-kontseptsioonile toetuv sotsiaal-eetiline suund (Kurg 2006:204), mida Luckmann sotsioloogina täiendab nii:

> Seal, kus on põhimõtteliselt tegu nälja ja söömisega, soo ja armastusega, võimu ja õiglusega, elu ja surmaga, toimitakse peaaegu alati kommunikatiivselt. Ainult: nälga ei saa sõnadega vaigistada. Asi on selles, et midagi tehakse ära, ehkki võib-olla enne, vahepeal ja seejärel ka räägitakse (Luckmann 1986:203).

Kuid tänu sellele, et John L. Austin oli pakkunud välja „kõneakti teooria" (Austin 1963), saab „sõna" siiski sotsiaalse toimijana taas sõnaõiguse.[92]

Luhmann näitab religioosse kommunikatsiooni võimalustele teed nõnda: et rääkida mõttekast religioossest kommunikatsioonist, on vaja selles osalejaid, kes asuvad mingilgi määral teineteise suhtes eelnevalt kooskõlastatud ja avatud positsioonil. Ainult nii võib juhtuda, et religioon vestluse käigus midagi tähendama hakkab (Luhmann 1998:140). Siis ei räägita enam osalejatest üle, vaid osalejatega. Religioosne teema on sedavõrd tundlik, et ilma adressaadi eelneva

kaudu tema kulgemises kaasa mõjunud ja mis niisiis (3.) on sellest subjektiivsest arvamusest lähtudes mõistetavalt seletatav" (Jaan Lahe tõlge).

88 *Homo sapiens*'i vaadeldakse *homo socius'ena* – nagu Berger/Luckmann 1969:54.

89 Niklas Luhmann kasutab kommunikatsiooni kirjeldamisel ka mõistet „teineteisitiolek", mis on Emmanuel Lévinase filosoofia põhimõisteks ning on edasi arendatud Theo Sundermeieri „võõra" missioloogias (vt 2.1.3.).

90 Oma uues kommunikatsiooniteoorias otsustab Luhmann loobuda antropoloogilisest lähtepositsioonist ning peab sellist lähenemist paradigmaatiliseks pöördeks sotsioloogias (Luhmann 1998:135).

91 Luhmann ei arva, et religioon on ühiskonna kommunikatsioonisüsteemi „vang", vaid et religioonil on kommunikatsioonis täita unikaalne, ainult temale omane roll „kodeerijana". Kuivõrd ühiskond on kommunikatsioonisüsteemi operatsioonivõime poolt määratud ja seetõttu iseenesega piirnev ning iseennast reflekteeriv, vajab ta enese mõttekuse tabamiseks uusi valikuvõimalusi, mida saab anda ainult süsteemiväline vorm, milleks ongi ainsana religioon. Religiooni funktsiooni kohta Luhmanni süsteemis vt 1.2.1.

92 Ega Luckmanngi välista, et kõneakt võib olla ühtlasi ka tegu: inimese elus on võib-olla teatud mõttes kõik tegu „kõne" ja kõik kõne „tegu". Mõnikord on kõne teoks ilma metofoorse laienduseta, nimelt kui kommunikatiivsel toimimisel on konstitueeriv lahendus ühiskondlikule probleemile, nagu pulmatseremoonia või kohtuotsus.

häälestuseta oleks targem vaikida. Kes sellest reeglist kinni ei pea ja loeb maha monolooge – nagu ukselt uksele käivad jehhovistid ja mormoonid –, see kukub enamasti läbi. Reageeritakse küll viisakalt, kuid ühemõtteliselt.[93]

Kui nüüd „religioon realiseerub ainult kommunikatsioonina" ja tal ei ole selleks teist sotsiaalset kohta (Luhmann 1998:144), siis tekib küsimus, kuidas seda praktiliselt teostatakse. Milliste operatsioonidega „religioonisüsteem omaenese produkti reprodutseerib" (*ibid.*), ehk millest tuntakse ära või kuidas saab signaliseerida, et tegemist on religioosse kommunikatsiooniga? Arusaadav, et transtsendentne ei ole iseeneslikult kommunikeeruv ilma seda konkretiseerimata, ning traditsiooniliselt viidatakse siinjuures rituaali vahendusele. Religioosse keele – sümbolite, metafooride, võrdumite, allegooria – abil tõlgitakse tundmatu tuntuks. Selle käigus tunnistatakse ühiselt usku, mille eesmärk jumalateenistuslikus miljöös ei ole kedagi milleski veenda, vaid väljendada konsensust usukogukonnaga ja enese usuliste veendumuste uuendamist.[94] Kuid religioosne praktika ei ole riituste kõrvalekaldumatult stereotüüpsete vormidega oma kommunikatiivseid võimalusi kaugeltki ammendanud. Sümbolid ilma hermeneutikata on religiooni surm.[95] Vaimulikud, kes ei pinguta eriti Sõna evangeelse kuulutamisega ja otsivad tuge rituaalist – mille üle Martin Luther mahlakalt ironiseeris [96] –, arvestavad sellega, et kommunikatiivne vägi on sümbolis eneses. Ometi ei saa selles eelnevalt sümbolite keelt õppimata ja harjutamata kindel olla. Kui sümbolitest tingitud võõristustunne tundmatu ja salapärase ees oleks religioosse kogemuse sisuks, siis muidugi, ent nüüdisaegses kaubanduses ringleva religioosse sümboolika kohtlemine toob esile pigem selle, kuidas religioosse salapära ligitõmbavus võib mõjuda täiesti religiooniväliselt ja seda saab äriliselt ära kasutada.

Kiriku sotsiaalse tähenduse kadumise indikaator sekulariseerunud ühiskonnas – *à la* Luhmann – ei ole ainuüksi ühiskonna negatiivne või ükskõikne

[93] Siin ei soovita ukselt uksele evangelisatsioonimeetodit maha kriipsutada, vaid osutada tähelepanu selle meetodi väärale kasutamisele. Näiteks Lõuna-Korea jt Aasia misjonimaade kogudused kasvavadki suuresti kodukülastuse meetodi kaudu, mis paneb mõtlema, et ilmselt on nendes ühiskondades selline suhtlusviis tolereeritum.

[94] Selliste enesestmõistetavuste eest tuleb tänada postmodernset filosoofi Jürgen Habermasi, kellele toetudes räägitakse julgemalt ka kommunikatiivsest religioossest toimimisest, näiteks Arens, Soosten, Krech jt (Tyrell/Krech/Knoblauch 1998), mis lõpetab pika perioodi religioonipsühholoogias ja -sotsioloogias, kus individuaalset religioossust defineeriti institutsionaalsest religiioonipraktikast lahus ja sellele vastandatult.

[95] Põhjendatult osutab Hubert Knoblauch pluraliseerunud Euroopas religioosse kommunikatsiooni sünkretistlikele konventsioonidele – nagu küsitlused näitavad, sünteesitakse erinevate religioonide sümbolid (rist, *yin-yang*) kirikuvälises keskkonnas üksteisega ja mõtestatakse ümber, mis tekitab lahknevaid tõlgendusi. Peale selle kasutab kaubandus vabalt religioosseid sümboleid ja kontekste seal, kus need ei ole enam seotud ühegi religioosse institutsiooniga (Knoblauch 1998:178j).

[96] *Lühikeses pihimanitsuses* hurjutatakse sunniviisilist rituaalsust, millega reformatsiooni ideedest eemalolevad vaimulikud „vaevavad ja piinavad iseendid ja teisi inimesi" (Luther 1996:191).





reaktsioon religioossele kommunikatsioonile, vaid samavõrd ka kiriku võõristus ühiskonna suhtes. Kirik on vägagi teadlik modernse ühiskonna tundlikkusest religioosse kommunikatsiooni ja ühiskonna kaitsereaktsioonidest pealetükkivuse osas ja nii kardetakse teha end tõrjutavaks ja väljanaerdavaks sellega, et esitatakse võõristavat evangeeliumi Kristusest. Traditsioonilistele Euroopa kirikutele näibki olevat kindlam sulguda sümbolitest ümbritsetud kirikumiljöösse või vagatsevasse religioonikeelde, mitte riskida kontrollimatute tagajärgedega. Kiriku väärikus võib ju sellest kõigutatud saada, kui inimene avatult kommunikeerudes langetab tõrjuvaid või lõplikult eitavaid otsuseid! Ometi võiks kirik, selle asemel et tegelda pidevalt oma kriisiga ning kurta religioossuse hääbumise üle ühiskonnas ja inimeste eemaldumise üle kirikust (vrd 1.2.4.) – mis viitab selgelt kommunikatsioonivaegusele –, võtta misjoneeriva positsiooni. See soovitus, millest ka Luhmann kommunikatiivse miljöö loomise kontekstis rääkis, tundub tänapäeval möödapääsmatu. Siiski ei suuda paljud kirikud ja evangelistid oma kuulutustegevuses sellest hädavajalikke järeldusi teha. Tyrelli sõnul annavad reklaami- ja mainekujundusagentuurid pidevalt kirikutele soovitusi vabastada kristlik sõnum „dogmaatilisest jäikusest" ja rüütada „meie kaasaegsesse keelde", et saavutada kreatiivne kommunikatiivsus (Tyrell/Krech/Knoblauch 1998:8).

Kui religioosne kommunikatsioon luuakse väljaspool kiriku sisemiljööd – seega evangelisatsioonis –, siis modernset individualiseerumist arvestades on tingimata vaja olla kindel indiviidi vastuvõtlikkuses, mis aga just seetõttu muudab iga kommunikatsiooniakti autonoomseks, kordumatuks ja psüühiliste seisundite kõikuvusest sõltuvaks. Selle paratamatuse äratundmine võib samahästi nii heidutada kui ka julgustada. Tänapäeva Euroopa kiriku kommunikatsiooniprobleeme ei lahenda ka kogu meie kaasaegse tehnika kasutuselevõtt, telejutlustamiseksperimendid ega satelliit-evangelisatsioon või virtuaalkirikud. Probleemi sügavam põhjus on ju selles, et kommunikatsiooni üle ei saa omada kontrolli. Saab ainult kutsuda teist kommunikatsioonis osalema ning selleks ei või kedagi vastutahtsi sundida. See ongi see, mis kirikuid araks teeb, kui esimesed katsetused annavad tagasilööke. Pidades silmas religioosse kommunikatsiooni erinevust teistest ühiskondlikest funktsionaalsetest süsteemidest, mängib see erisus religioosse kommunikatsiooni kasuks, sest kus tõeliselt sünnib niisugune kommunikatsioon ja algab transformatsioon, seal ei saa kõrvaline instants seda enam nii lihtsalt kontrollida, tühistada ega ümber defineerida.

### 2.2.2. Evangelisatsioon religioosses kommunikatsioonis

Evangelisatsiooni intentsiooniks on kutsuda inimesi uskuma ja oma usus kindlaks jääma, otsides selleks usaldusväärseid lähenemisteid adressaadile. Religioonisotsioloogilisest perspektiivist ei ole näiteks küsimus usulistest veendumustest mitte enam teoloogiline arutelu Jumala olemasolu kohta, vaid küsimus selle kohta, kas ja kuidas ollakse veendunud religioosse kommunikatsiooni trans-

parentsuses. Toimiv kommunikatsioon saab sündida vaid vastastikuse usalduse miljöös. Kuivõrd on kommunikatsiooni initsiaator usaldusväärne, sel määral ka aktsepteeritakse sõnumit, alandutakse palveks, võetakse omaks usukogukond ja arendatakse välja uus suhe ühiskonnaga. Kommunikaatori siiralt välja öeldud kavatsustel on äärmiselt suur kaal. Olgu evangelisatsiooni vormiks jutlus, kuulutus, oma usu tunnistamine, hingehoidlik vestlus või isegi absolutsioon – uut reaalsust loov sõna maksab siin kõrget hinda. Kuulutajal tuleb siseneda tegelikku kommunikatsiooniruumi, kus püütakse üksteist väga ausalt mõista, aktsepteerida ja kuulda võtta. Kõnetaja ei varja oma kavatsust mitmetähenduslike sümbolite taha; tema eesmärk on veenda adressaati evangeeliumi tões, andes iseennast selle pandiks.[97]

Selline kõrge eesmärgistatus asetab evangelisatsiooni religioosse kommunikatsiooni vahendajana mitmekordsesse pingevälja. Selle toimimist võib nimetada ka *à la* Pollack „transtsendentaalse kontingentsuse reguleerimissüsteemiks" (vt 1.2.2.), kus inimese senine maailmapilt destabiliseeritakse, seejärel aga juhatatakse ta vastuste juurde, mida võib anda vaid Jumal, kui inimene astub temaga eluosadusse. Ühelt poolt on evangelisatsiooni ülesanne teha evangeelium vastuvõetavaks, usaldatavaks, teiselt poolt aga provotseerida, kutsuda pöördumisele ja viimaks alustada uuelaadse kommunikatsiooni ülesehitamist.

Usaldus, mida kuulaja kuulutaja suhtes ilmutab, on vastuvõtja pideva kontrolli all ja tal on võimalus vastuvõetavat informatsiooni selekteerida. Sellele skeemile osutab Luhmann, kui ta defineerib kommunikatsiooni kolmeosalise operatsioonina: a) informatsioon, b) vahendamine ja c) mõistmine (Luhmann 2009:193jj). Informatsioon iseenesest ei põhjusta veel kommunikatsiooniakti; alles siis, kui vastuvõtja suudab end infovoolus määratleda ja toimida subjektina, kellel on vabadus informatsiooni väärtuse üle otsustada, võib rääkida kommunikatsiooni toimumise tingimustest. Kommunikatiivset akti võib pidada toimunuks ja lõpetatuks siis, kui vastuvõtja on ka mõistnud seda, mis informatsiooni vahendamise jooksul on juhtunud (*ibid.* 208). Kas vastuvõtja on vahendamist mõistnud või ei, seda saab edastaja teada ainult kommunikatsiooni jätkumise puhul. Iga järgmine kommunikatsiooniakt on eelmise aktseptandiks. Seega, kui rääkida evangelisatsioonist, siis selle kulgu saab kujutleda kuulaja ja kuulutaja interaktsioonina, kus vastuvõtja, kellele on jäetud kriitilise tagasilükkamise ja tõrjumise võimalus, annab mingil viisil märku, et ta tahab kommunikatsioonis siiski edasi püsida ja jätkata.

Kuidas saaks luua niisugust kommunikatsiooni, mis soodustab evangeeliumi vastuvõtmist võimaliku tagasilükkamise asemel? Kuidas pakkuda sõnumi sisu

[97] Lubatagu siin hetkeks kõrvale kalduda vaieldamatust misjoniteoloogilisest aksioomist, mis tunnistab evangeeliumi tõekriteeriumiks mitte inimese – ei kuulutaja ega kuulaja –, vaid evangeeliumi sisu ja läkitaja, Kristuse. Praegusel juhul on aga küsimuse all kommunikatsiooni toimumise inimesepoolne garantii, kus kuulutaja peab olema valmis end avama, et olla läbipaistev oma motiivides; see jätab vastuvõtjale vabaduse kas sõnum ja sõnumitooja vastu võtta või tõrjuda, ilma et ta peaks kartma sellele järgnevaid sanktsioone.





nii, et see on kaitstud kahtluse ja usaldamatuse eest ning selle vastuvõtmisele järgnevad uskumine, pöördumine ja uued kommunikatsioonivormid?

Kommunikatsioonikatsed iseenesest on väärtusneutraalsed, kuni pole võimalik ära tunda nende intentsiooni – seda kavatsust, mille suhtes vastuvõtja saab langetada oma otsuseid. See on evangelisatsiooni seisukohast määrav. Kui evangelistil, misjonäril, üksikul kristlasel, meedial, kirikul laiemas või kitsamas tähenduses ei ole julgust väljakutset esitada, olla *pro vocare*, siis on targem loobuda kogu üritusest ja võtta kuulda soovitust *missionaries, go home!* Charles Finney on omal ajal õpetanud: „Selleks, et jutlus võiks vilja kanda, peab iga kuulaja tundma selles isiklikku väljakutset ja enda poole pöördumist" (Finney 2001:27). Evangeeliumi pakkuja esitagu oma sõnum selgelt ja arusaadavusele püüeldes või ärgu esitagu midagi; siin ei ole vahet, kas evangelisatsioonimõiste külge haakida veel humanitaarse abi osutamine, sõnatu sotsiaalne ligiolu või midagi muud. Finney selgitab, et äratusjutluse eesmärk ei ole „juhatada kuulajaid mugavasse mitte midagi tegemisse, vaid suunata nad praktilisele tegevusele, ... et jutlustaja lausa „jahiks" neid patuseid..." (*ibid.*).

### 2.2.3. Evangelisatsioon kommunikatsiooni provokaatorina

Religioonisotsioloogia kasutab evangelisatsiooni kommunikatsiooniprotsessi selgitamiseks *frame extension* mõistet (Snow/Rochford/Worden/Benford 1986:472). Idee on selles, et kui eesmärgiks on seatud edastada niisugust informatsiooni, mis nõuab vastuvõtjapoolset interpreteerimist, siis tuleb kommunikatsiooni raamid nihutada sellisesse asendisse, et potentsiaalset kommunikatsiooniruumi sisenejat oleks võimalik motiveerida ja mobiliseerida. Kommunikatsiooni raamide asetamisest sõltub, kui hästi või halvasti saab vastuvõtja end edastatud informatsiooni taustal identifitseerida, oma kogemusi organiseerida ja individuaalsele või kollektiivsele tegutsemisele suunata. Informatsioon, mida pakutakse inimesele tema maailmapildi kujundamise eesmärgil, ei mõju ainuüksi selle informatsiooni olemasolu tõttu, vaid siis, kui informatsiooni edastatakse teatud kindlal viisil.

Järgnev näide on pärit klassikalisest evangelisatsioonisituatsioonist, nagu see evangelikaalses kuulutustöös on välja kujunenud: selleks on peamiselt Saksamaal läbiviidav evangeelne krusaad koondnimetusega *Pro Christ*, kus jutlustab evangeelse luterliku kiriku pastor Ulrich Parzany, hüüdnimega „Saksamaa Billy Graham". *Pro Christ* on nüüdsel ajal interkonfessionaalselt ning internatsionaalselt kõige laiema kandepinnaga evangelistlik üritus Euroopas, milles osalevad kristlased mitmesugustest kirikutest: nii luterlased, nelipühalased, baptistid kui katoliiklased jt. *Pro Christ* organisatsiooni tegevuse juurde kuulub enesestmõistetavalt igapäevase vaimuliku töö lai spekter – koolitused, meediatöö, koguduste ühispalvused, kirjastamine jne. Kõik need tausttegevused on lõppkokkuvõttes suunatud põhjalikult ettevalmistatud avalikele massiüritustele, kus toimub

intensiivne kontakt jutlustaja ja kohaletulnud kuulajate vahel.

*Pro Christ*'i evangelisatsiooni on religioonisotsioloogiliselt analüüsinud Detlef Pollack. Pollack püüab kirjeldada, kuidas kulgeb religioosne kommunikatsioon läbi mitme *frame extension*'i etapi. Evangelisatsiooni kommunikatiivne akt on suunatud sellele, et kohaletulnud kuulajate jaoks muudetaks ära situatsiooniraamid, ilma milleta ei tekiks võimalust informatsiooni usaldavaks vastuvõtuks ja konversiooni-situatsiooniks. Sellistel evangelisatsiooniüritustel minnakse välja selle peale, et kuulajate maailma- ja enesenägemust põhimõtteliselt muuta, et nad hakkaksid nüüdsest radikaalselt uut moodi uskuma, kogema, mõtlema ja käituma, mis antud juhul tähendab Jeesuse Kristuse avalikku tunnistamist oma Issandaks (Pollack 2003:220jj). *Frame extension*'il on kolm avaldumisviisi.

1) Kommunikatiivsete sildade ehitamine. Kommunikatsiooni loomisel toetutakse avaramale horisondile, kui seda on inimlik tasand – Jumalale. „Jumal räägib teiega! See pole Parzany, see pole eeslaulja, või kes ka kõneleks, see on enam veel: Jumal räägib kaasa, ta süütab tule..." Kui see on aga Jumal, kes räägib, siis ei peaks kahtlemiseks põhjust olema – sellega on kuulutuse tõeväärsus verifitseeritud. Kui kuulaja aktsepteerib edaspidi ka kommunikatsiooniakti sisu, siis oli see „mitte Parzany, vaid Jumal", kes mõjutas kommunikatsiooni pakkumise vastuvõtmist.

Teataval määral opereerib Parzany kahel tasandil. Ühel nendest loob ta enese ja kuulajate vahele kommunikatsiooni, teisel muudab selle akti nähtamatuks. Sellel teisel tasandil ei vahenda jutlustaja ise justkui enam midagi ja pole oma kõnega informatsiooni allikaks. Selline määratlemise ja määratlematuse ambivalentsus, representatsiooni konkretiseerimine ja tühi horisont, informatsioon ja informatsioonitu religioosse kõne spetsiifika on Parzanyle iseloomulik. Religioosse kommunikatsiooni spetsiifika oleks antud juhtumi puhul selles, et need kommunikatsiooni raamid muudavad kogetavaks määratlematu-määratletava ühtsuse. See transtsendentse ja immanentse suhtlemissfääri ühtsus – see, mida ei saa kommunikeerida pelgalt mõistuslike vahenditega ning mille toimimiseks ei ole mingit etteantud garantiid, kuna see lubab ka eitamist ja tagasilükkamist – pakub ennast siin inkommunikatiivselt. „Teatud viisil peab religioosses kommunikatsioonis pakutav sisu olema kaitstud kommunikatsiooni eest", kui järgida Pollacki loogikat (*ibid*. 223), ja see on takistava kahtlustekoorma väljalülitamise eesmärgil nähtamatuna hoitud. Seega siis religioosne kommunikatsioon tendeerib pidevalt olemasolevate raamide eneseületamisele mõlemalt poolt, nii vahendaja kui vastuvõtja jaoks, et jääda avatuks Jumalale.

Kui nüüd kuulaja vastab sellele pakkumisele positiivselt, siis saab kommunikatsioon jätkuda ja see suunatakse jutlusega isikliku otsuse langetamisele. Inimene on asetatud „hereetilise imperatiivi" nõude ette *à la* Peter Berger (vt 1.1.2.); vahe on ainult selles, et kui Berger räägib valiku langetamise survest postmodernses turusituatsioonis, siis siin aitab sellele kaasa evangelistlik kutse, millega radikaliseeritakse ja dramatiseeritakse diferents konkretisatsiooni ja tühja horisondi vahel, määratletu ja määratlematu vahel. Kuulaja võib siin





kaalumise alla võtta, kas mitte allutada oma kontingentsusprobleem kogunisti uuele regulatsioonile, mille garantiiks pole enam kommunikeeritav tekst, vaid kommunikatsioonist läbi kostev Jumala hääl. See Jumala hääl on kuulajate juures kohal kui määratlematu, mille üle ei diskuteerita ja mida saab ainult kogeda, tunda ja millele end usaldada. Jutlust kasutatakse siin kommunikatsiooni instseneerimisena inimese ja Jumala vahel. Kogu protsessi tulemusena ei vahendata pelgalt informatsiooni Jumala üle, vaid suheldakse temaga vahetult – vähemalt intentsionaalselt. Taotletakse inimese usalduslikku avanemist tema kohaloleku kogemise jaoks.[98]

Kutsele vastamise visualiseerimine toimub sageli „altari ette" tulemisega. See on akt, mis peab saama sisemise muutuse väljendajaks. Selle sisus võib kõrvaltvaataja ehk kahelda, kuid selle kommunikatiivses toimes mitte. Kutse esitamine on suunatud küll sisemistele muutustele, kuid seda signaliseerivad välised sümboolsed toimingud. Otsusele jõudmine ja sellele järgnev pöördumine on küll teadvuse akt, kuid selle juures – kuivõrd teadvus üldse pöördumist võimaldab – on nõutav, et viimane loobub oma instinktiivsest sunnitud vastuseisust pealetulvavale uuele kommunikatsioonile.[99]

2) Kommunikatsiooni intensiivistamine. Pollack on märganud, et Parzany jutluste kuulamise ajal on teadvus pakutavatest valikutest niivõrd täidetud, et kaotab võimaluse kriitiliseks kommentaariks (Pollack 2003:225). Sündmustega kaasaskäiv inimese teadvus võib ju kommunikatsiooniakti puhul tahta omaenese algatusel tekitada vastureaktsiooni. Kui siiski tahetakse inimesel tekkida võivat kahtlust välja lülitada, siis peab piirama teadvuse võimalust kõike uut relativiseerida varasemate kogemuste alusel. Peatumatu kommunikatsioon peab olema nii tihe, intensiivne ja kõikehaarav, et teadvus enam vahele ei tuleks ning lõpuks kapituleeruks kommunikatsiooniakti ees. Kommunikatsiooni kaudu peab jõutama afirmatsioonini. Pole sugugi juhuslik, et kohe pärast avalikku tunnistamise akti, kus kuulaja on end Jumalale andnud, taotletakse mitte enam kommunikatsiooni nähtamatuks muutmist kahtluse väljalülitamiseks, vaid, just vastupidi, kutsutakse üles suhtlema – nüüd aga erilises, grupispetsiifilises kommunikatsioonis. „Ärge laske katkeda kõnelust Jumalaga, iga suhe elab vestlusest!" Pöördumiskogemust tuleb hoida kommunikatiivsena, sest selle jätkumine kuni võimaliku konversioonini – pöördumine nii mentaalse kui kogni-

[98] Finney nõuab, et jutlustaja eesmärgiks olgu niisuguse meeleolu äratamine, et kuulaja teeks oma otsuse, „patune peab otsekohe ja siinsamas meelt parandama" (Finney 2001:28).

[99] Kui rääkida mõttekast konversioonist, siis pole sellesse haaratud ainult sisemise muutuse esitamise akt, vaid indiviidi sisemine muutus ise (vt 2.3.2.). Konversioon ei ole puhtalt kommunikatsioonisündmus, mis võib-olla alles konversioonist jutustamise aktis konstitueeritakse (Krech 1994:34). Konversioonis tuleb pöörata palju enam tähelepanu radikaalsele sisemisele muutusele indiviidi enese- ja maailmamõistmises. On teatud mõttes paratamatu, et uus, just avastatud enese- ja maailmamõistmine saab kirkamaks läbi mineviku välistamissoovi. Kas selles mõttes toimub „altari ette" tulemisega konversatsioon, on iseküsimus, sest kutse peale ettetulemine on esmalt üksnes kommunikatiivne akt, mis ei pea alati vastama sisemisele muutusele.

tiivse otsustuse tasandil – päädiks siis kriitilisest teadvusest jagusaamisega; ja mis muud rohtu eurooplase religioosse „resistentsuse" vastu olekski pakkuda! Enesestmõistetavalt jäävad teadvus ja kommunikatsioon ka konversiooniaktis sõltumatuteks, aga kommunikatsiooni intensiivsus täidab teadvust sel määral, et distants praktiliselt kaob.

Evangelisatsiooni sotsiaalne aspekt seisneb seega kommunikatsiooni õnnestunud kulgemises – esialgu „nähtamatu" suhte väljapakkumine Jumalaga kahtluste, kriitika ja usaldamatuse ületamiseks, seejärel aga jaatamise, nõustumise ja vaimustuse võimaldamine osaduse kaudu.

Jumalaga suhtlemisele liitub eesmärk hoida üksikisiku usku kiriku osaduses elavana. „Kui me alustame uuesti koos Kristusega elamist, siis vajame osadust teiste inimestega, kes käivad sama teed" (*ibid.* 226). Samal eesmärgil soovitatakse suhtlemist perekonnaliikmetega ja sõpradega, et võimalike teisitimõtlejatega vastandumisel leida isiklik positsioon ja sellele kindlaks jääda. „Rääkige oma perekonna ja sõpradega sellest, mis täna teie elus juhtus! Rääkige sellest kõigile! Rõõm võimaldab seda edasi jutustada. Sellest on abi teistele ja see aitab teid ennast, et edaspidi käia kindlat teed."[100]

3) Kommunikatsiooni sisu määramine. Evangelisatsiooniga pakutava sisu täiendab lisaks eelnevatele etappidele – kommunikatsiooni loomine ja intensiivistamine – ka selle kinnistamine vastava sotsiaalsusega. Jeesuse Kristuse sõnumi vastuvõtmine ja uue inimesena elamine toob enesega kaasa ühelt poolt väljaastumise senisest elust, seni aktsepteeritud ühiskondlike mõõdupuude loovutamise ning seejärel kogu oma isiku pühendamise uutele eesmärkidele. Uues elus püsimine tähendab aga uue suuna võtmist, mida pöördumisega tehtud samm nõuab – püsivasse osadusse jäämine Jumalaga, osasaamine igavesest elust, Jumala poolne kinnitamine ja vastuvõtmine, kommunikatsioon Jeesuse Kristusega kiriklikus sakramentaalses elus. „Jumal pühib su pisarad," ütleb jutlustaja. Kui inimene tahaks oma elu profaanses maailmas teostada, oleks ta kadunud, ebaõnnestumiste puhul mittetunnustatud või väljatõrjutud, aga „Jumala ees ta kogeb tunnustatust, kes talle kingib uue ühiskonna". Parzany kutsub sel teel vabanemisele vääravast ühiskondlikust survest, pakkudes usuga kaasnevaid võimalusi alustada uut elu sõltumata sellest, mis on olnud enne.

Konversiooni väljenduses: „Nüüdsest peale tahan ma kogu oma eluga sulle kuuluda", mõtestatakse usu kaudu kogu inimese elu. Kui profaanses sotsiaalses kommunikatsioonis toimub suhtlemine valikuliselt ja kunagi ei astu isik kommunikatsiooni jäägitult, siis usus peab leidma oma väljenduse terve elu. Olla usuliselt transparentne – see tähendab välja astuda kõikidest rollimängudest,

[100] Pöördunud inimese kommunikatsioonis Jumalaga, teistega ja iseenesega tuleb üles ehitada uus relevantne suhe. Selleks on nii võõraste kommunikatiivsete ühenduste selekteerimine – „öelge ära teised kohtumised!" – kui ka liitumine kirikuga. Nüüd on tegu eriliselt väljajoonistuva territooriumiga ühiskonna sees, millega end teiste konkureerivate grupikuuluvuste ja väärtusorientatsioonide suhtes piiritletakse, et saavutada kindlustunnet usuliselt tervikliku elu elamiseks ühiskonnas.





jätta maha ilmalikud väärtushinnangud, loobuda ühiskonna ootustest püüdluses ilu, kõigeomamise ja enesekehtestamise poole; olla vaid see, kes ollakse. Sest Jumala kõikehõlmava armastuseni jõudmiseks on tähtis ainult üks: enda elu ühendamine Jeesuse Kristusega.

Elu üleandmisega astub konverteeritu uutesse sidemetesse – osadusse Jumalaga, mida religioosselt ja sotsiaalselt väljendab suhtlus uutes kommunikatiivsetes raamides, s.o koguduses, millesse üksikisik peaks nüüd kuuluma. Ühiskond ei ole kuhugi kadunud. Indiviidi suhtes on nüüd uued ootused ja nõuded. Ka siis, kui pöördumine toob kaasa kriitilise distantsi etableeritud ühiskonna teatud ilmingute ja selle triviaalnormidega, on vastukaaluks veel tugevam sotsiaalne sidusus uue ühiskonnaga Jumala rahva seas. Konversioonil on siin topelttähendus: ühiskonna mõjumehhanismist vabastamisega pakutakse veel tihedamat seotust väljavalitud ühiskonna alaga, *resp.* kirikuga. See on loogiline käik, sest religioon saab oma funktsiooni täita vaid siis, kui religioosse kommunikatsiooni mõttemudelid kinnistuvad mitteselektiivseina sel määral, et nende najal saab üles ehitada väärtussüsteeme ning viimaseid reaalses elus praktiseerida. Nii tekibki seotus *religio* tähenduses.

Kokkuvõtteks: evangelisatsiooni kirjeldamine kommunikatsioonina juhib tähelepanu kriitilistele punktidele, mille juures traditsioonilisel kiriklikkusel puudub lähenemise võimalus sellele ühiskonna osale, kes asub väljaspool traditsiooni. See on üks võimalikke religioonisotsioloogiliselt osundatud vihjeid kirikule, kes vajab julgustust oma misjonikutsumuse täitmiseks. Oleks tervitatav, kui kirikud osaleksid nüüdisaja religioossete pakkumiste turul aktiivsemalt ja vahendaksid inimestele usu, mõistuse ja sotsialisatsiooni seni selgitamata vahekordade klaarimiseks evangeeliumist tulenevaid lahendusi. Kuid igasuguse suhtluse eeltingimuseks on aus ja toimiv interaktiivne kommunikatsioon, mis võimaldab sotsiaalseid ja religioosseid seotusi. Kui jätta evangeeliumi kuulutamine vaid meedia hooleks või kiirmenetluseks tänavatel-turuplatsidel, siis ei paranda vääralt alustatud kommunikatsioonitaotlusi isegi mitte viitamine ajaloolisele kiriklikule traditsioonile.

## 2.3. Evangelisatsioon kui kutse pöördumisele

Evangelisatsiooniprotsess jälgib evangeeliumi kokkupuutepunkte kommunikatsioonist kuni pöördumiseni. Misjoniteoloogilises perspektiivis tuleb pöördumisest kõneldes hoida alati silme ees kommunikatsiooniaktis toimuva pöördumise avaram tähendus. Kui evangelisatsioonis käsitletakse peamiselt inimese pöördumist Jumala poole, siis selline lihtsustus jääb teoloogiliselt ühekülgseks. Ei pühakiri ega kristlik kuulutus ole eales arvanud, et pöördumisel on ainsaks aktiivseks pooleks inimene; hoopis vastupidi – võimaluse pöördumiseks annab Jumala esmane pöördumine inimese poole. Inimese ja Jumala suhe ei ole ühe-

poolne ega ka neutraalne juba ainuüksi selle tõttu, et Jumal on kommunikatsioonikontakti algataja pool. Inimesepoolne pöördumine on vastus sellele kutsele, mille ta on Jumalalt saanud ning mida ta on mõistnud.

Usulise pöördumise teoloogiliseks eelduseks on piibellik käsitlus inimese ja Jumala suhtest, mille kvalitatiivset mõõdet esitab „lepituse" teema. „Andke endid lepitada Jumalaga!" on apostel Pauluse soov (2Kr 5:20). Lepitus triumfeerib pöördumises; lepitus ei ole pelgalt teoloogiline kategooria väljaspool konkreetset inimest. Lepitus avab indiviidile võimaluse alustada uut elu, milles omandavad uue kvaliteedi inimese ja Jumala ning inimese ja inimese suhted.

Pöördumise teema käsitlemine evangelisatsiooni osana muudab evangelisatsiooni definitsiooni dünaamilisemaks. Kui John Stott (Stott 2002:44j) ja Lausanne'i leping (Lausanne 1974:216) on püüdnud säilitada evangelisatsioonimõistet „puhtana" kõigi võimalike peateemast kõrvaleviivate lisandite eest (vt 3.3.1.), siis ometi toob evangelisatsioonis esitatav kutse pöördumisele endaga kaasa konkreetsed tagajärjed. Stott on oma hilisemates kirjutistes – võib-olla Billy Grahami mõjul – täiendanud evangelisatsiooni kuulutuslikku dimensiooni ka teiste evangelisatsiooni intentsioonidega. Pauluse tunnistuses 2Kr 5:18–21 on lisaks objektiivsele lepitussõnumile, mida Paulus kuulutab Kristuse ristist, peegeldumas vastu üleskutse selle lepitussõnumi isiklikuks ja subjektiivseks vastuvõtmiseks. Tuginedes sellele, õpetab Stott evangelisatsiooni nüüd kahe põhiteesi alusel: a) objektiivse õndsussündmuse vahendamisena ning b) üleskutsena meeleparandusele ja uskumisele (Stott 1979:35). Tõepoolest, piibellik kuulutus omab alati definitiivset homileetilist eesmärki (Beyerhaus 1996:472); see ei taha vahendada ainuüksi huvitavaid teoloogilisi teadmisi, ei jutusta ainult narratiive ja esteetilisi kujundeid, vaid on määratletud selle läbi, et kuulajates esile kutsuda vastureaktsiooni ning suunata neid tahteotsuse tegemisele.

> Evangelisatsioon apelleerib pöördumisele. Vaatamata erinevatele evangelisatsiooni definitsioonidele, kus keskendutakse õigustatult evangeeliumi sisule ja püütakse vältida pragmaatiliste kaalutluste domineerimist (*à la* Stott 2002), on evangelisatsioon suunatud ka teatavate ootuste täitumisele – ning selleks on edastatava evangeeliumi mõistmine, vastuvõtmine ning pöördumine Jumala poole. Evangelisatsioon on „provokatsioon vastuse andmiseks, kutse nõustumiseks ning tungiv palve lepituseks. See on suunatud sellele, et kuulajad võtaksid vastu Jumala päästetegevuse oma elu määravaks tegelikkuseks" (Klaiber 1990:205).

Sarnane definitsioon evangelisatsiooni kohta on antud ka KMN varasemates tekstides, näiteks:

> Evangeeliumi kuulutamine hõlmab endas kutset isikliku otsuse läbi tunnustada ja vastu võtta Kristuse päästev Issandana valitsemine. See on Püha Vaimu vahendatud teadaanne isiklikust kohtumisest elava Kristusega, pattude andeksandmise vastuvõtmine ning isiklik nõustumine kutsega saada jüngriks ja elada teisi teenides (ME 1982:228).





Selles tekstis on evangelisatsioon defineeritud selgelt eesmärgist lähtuvalt.

## 2.3.1. Pöördumismotiivid misjonitekstides

Kuni XX sajandi keskpaigani oli niihästi evangeelsel kui ka katoliiklikul poolel üldlevinud piibellik käsitlus, mis nägi misjoni vahetu eesmärgina juhtida „uskmatuid pöörduma Kristuse poole".[101] See arusaam põhines Jeesuse ja apostlite eeskuju järgimisel; Jeesus oli ju iseloomustanud oma missiooni: „Ma ei ole tulnud kutsuma õigeid, vaid patuseid meeleparandusele" (Lk 5:32). Pöördumine saab sel juhul osaks inimesele, kellele on kuulutatud lepitussõnumit (vrd 2Kr 5) ja „kes sellele kutsele vastab usus kogu oma olemusega" (Wagner 1987:43).

Möödunud sajandi teisest poolest alates muutub pöördumise mõistmine dünaamilisemaks. Evangelikaalne ja klassikaline katoliiklik misjoniteoloogia jäid kordama varasemat arusaama, sel ajal kui täiesti uued aspektid võeti kasutusele *social-gospel*-teoloogias, KMN debattides ja ka katoliiklikus vabastusteoloogias. Esmalt tõstatus kriitiline küsimus selle kohta, „kas inimesed peaksid üleüldse pöörduma, ... kas misjonil pole tänapäeval täita teisi ja palju tähtsamaid ülesandeid?" (Triebel 1976:11.) Seejärel hakkas piibellik terminoloogia kalduma sekulaarse ümbertähendamise suunas. Provokatiivse tõuke selleks andis Johannes Hoekendijk, kes nõudis kiriklikes misjonieesmärkides „religioossetest motiividest" loobumist ja „pöördumist" maailma poole. Omaenese religioossuse kultiveerimise asemel olevat vaja hakata avastama „Kristuse kohalolu" teistes kultuurides ja religioonides ning panustama inimühiskonna humaniseerimisse (KMN 1965).

Lausanne'i maailmaevangelisatsiooni kongressi eel, aastaks 1974, oli Stott esitanud omapoolse analüüsi pöördumismõiste kontroverssidest evangelikaalses ja „oikumeenilises" mõtlemises. On ju teada, et XIX sajandi võimsates ärkamisliikumistes ja evangelikaalse traditsiooni väljakujunemisel hakkasid kiriklikud ja liberaalsed ringkonnad kogu sellega kaasnevat terminoloogiat tõrjuma ning seostama nii kõnepruuki kui ka praktikat „koleda evangelikaalse entusiasmi fenomeniga" (Stott 2002:128). „Oikumeeniline" misjoniteoloogia püüdis kallutada pöördumise individuaalset tähendust lunastuse universalistliku tähenduse kasuks. Sest teoreetiliselt võib kristoloogiat arendada kosmiliste mõõtmeteni, nii et ükski inimene pole enam Jumala jaoks kadunud, ning pöördumisest rääkimine võib seejärel puudutada veel vaid sotsiaal-eetilisi konsekventse, kuid ei muuda enam midagi inimese ja Jumala lepitusvahekorras. Stott küsib, et kui „Jumal oli Kristuses, lepitades maailma iseendaga", miks siis palub pühakiri edasi öelda kutse: „Andke endid lepitada Jumalaga" (*ibid.* 131). „Mis väärtus

[101] „Midagi ei saa nimetada piibellikus mõttes misjoniks, mis ei sea eesmärgiks pöördumist ja ristimist" (Freytag 1961:II,85). Sama seisukohta väljendab katoliiklikul poolel Ohm 1962:280.

oleks sellisel pöördumise kutsel, kui need, kes sellest kuulevad, juba on Jumalaga lepitatud, kuid nad lihtsalt ei tea. ... Me ei tohi mitte kunagi tõlgitseda Jumala lepitustööd Kristuses ja tema kaudu nõnda, et see kustutab ära tänapäevase inimeste vajaduse saada Jumalaga lepitatud" (*ibid*.).[102]

Üllataval kombel ei ole Lausanne'i leping kordagi maininud otsesõnu pöördumist, selgitades vaid vajadust „veenda inimesi isiklikult tulema Tema juurde ja saama nõnda lepitatud Jumalaga" (Lausanne 1974:216). Seda lünka ruttas aga täitma Stotti kommenteeritud lepingu väljaanne, kus on selgelt öeldud, et evangelisatsiooni eesmärk on pöördumine kui „eluviisi radikaalne muutus" ja selline evangelisatsioon peaks põhjustama kolm teadlikku suhtemuutust: kuulekus Kristusele, liitumine kogudusega ja vastutav teenimine maailma suhtes (Stott 1980:146). Lausanne'i tookordset vaikimist niivõrd olulisel teemal korrigeeris ka LCWE Hongkongis korraldatud spetsiaalne *The Consultation on Conversion and World Evangelization* aastal 1988. Ent juba LCWE Willowbanki konsultatsioon *Evangeelium ja kultuur* aastal 1978 oli pühendanud pöördumise teemale terve peatüki: *Pöördumine ja kultuur*. Evangelikaalne *Evangeelium ja kultuur* peab silmas tänapäevast kristlaseks saamist individuaalses ja „radikaalse iseloomuga" pöördumises (LCWE 1978:174). Pöördumine ei piirdu aga vaid isikliku kogemusega ega kujuta endast ka evangelisatsiooni lõpp-punkti. Pärast seda kui on sündinud uus elu „Kristuse juhtimise all", algab pöördunu maailmavaateline ning kogu tema kultuuri transformatsioon, mis viib uute identiteetide loomiseni (*ibid*. 175j).

Väga lähedane evangelikaalsele arusaamale on roomakatoliiklik läkitus *Evangelii nuntiandi* aastast 1975. See ütleb, et jumaliku päästmisearmu omandab inimene „läbi totaalse sisemise uuenduse, mida evangeelium kirjeldab *metanoia* mõiste abil, läbi radikaalse pöördumise, läbi sügava mõtete ja südame ümbermuutmise" (EN 1975:11).[103] Entsüklika *Redemptoris Missio* aastast 1990 peab silmas pöördumise kahte perspektiivi, nagu seda oli mõistnud ka LCWE 1978:178:

[102] Siin on ilmne vihje Barthi universalistlikkusele. Evangelikaalne kriitika väidab Barthi võimaliku lunastusuniversalistliku käsitluse vastu, et kirik misjoneerib mitte ainult selleks, et inimesi informeerida sellest, et nad on juba lunastatud, vaid et nad lunastatud saaksid, kui nad asetavad oma usu ja lootuse Jumalale Jeesuses Kristuses (1Pt 1:21). Donald Bloesch nimetab „barthiaanlikuks eksituseks" väidet, nagu seisneks koguduse kuulutus vaid sellest lepitusest kõnelemises, mis on juba toimunud (Bloesch 1973:98). Barth ise ei kinnita ega ka eita oma teoloogia lunastusuniversalistlikku tõlgendamisvõimalust. Pühakirjapärasem oleks silmas pidada, et kuigi Kristus oma lepitussurmaga tegi kõik, mis on päästmiseks vajalik, jääb inimese ülesandeks see usus ja Püha Vaimu töö läbi vastu võtta. Evangelisatsioon tähendab mitte ainult sõnumi teatavakstegemist, vaid ka inimeste veenmist lepituse vastuvõtmiseks.

[103] Kui *Evangelii Nuntiandi* puhul on võimalik märgata ühelt poolt oikumeenilise diskussiooni mõjutusi, siis teiselt poolt toetub see dokument II Vatikani kirikukogu misjonidokumendile *Ad gentes*, mis räägib pöördumisest piibellikus tähenduses kui suunavõtmisest Kristusele, kes on tee, tõde ja elu. Sellist pöördumist tuleb õpetada „kui vajalikku alguspunkti, ... milles inimene mõistab tema vabastamist patust Jumala armastuse saladusse isiklikus osaduses Kristusega" (AG 1965:623).





> Pöördumine on algusest peale täielik ja radikaalne usuväljendus. ... Samas paneb see kindlalt käima dünaamilise ja kestva protsessi, mis jätkub läbi kogu elu. ... See tähendab Kristuse õndsustegelikkuse vastuvõtmist läbi isikliku otsustuse ning Kristuse jüngriks saamist (RM 1990:48).[104]

Lisaks eelnevale ühendab katoliiklikku ja evangelikaalset pöördumisteoloogiat veel üks aspekt. *Evangelii nuntiandi* räägib II Vatikani kirikukogu vaimus ka kiriku enese pöördumisest Kristuse poole evangelisatsiooni protsessis: „Teine Vatikani kirikukogu on meenutanud ... kiriku pidevat pöördumist ja uuenemist enese evangeliseerimise läbi, et maailma usutavalt evangeliseerida" (EN 1975:14).[105] Lausanne'i lepingus on sarnane hoiak väljendatud enesekriitilises võtmes: „Kirik, kes kuulutab risti, peab ka ise olema ristiga märgistatud. Evangelisatsioonile saab komistuskiviks, kui kirik reedab evangeeliumi, kui tal puudub elav usk Jumalasse, tõeline armastus inimeste vastu ja vastutustundlik ausus kõiges" (Lausanne 1974:217).

Pöördumise motiivide ümberformuleerimine „oikumeenilise" misjoniteoloogia jaoks algas XX sajandi esimestel aastakümnetel *social-gospel*-teoloogia tulekuga. XIX sajandi angloameerika ärkamisliikumiste viimase suure evangelisti Dwight L. Moody surma järel tuli aeg „vana" evangelisatsioon välja vahetada „uue" vastu;[106] see „uus" pidi Walter Rauschenbuschi esituses tegelema mitte enam personaalse pöördumise kuulutamisega, vaid pühenduma kaasinimeste armastavale teenimisele (Johnston 1984:59). Rauschenbuschi kreedo oli järgmine:

> Et kirik on õpetuse Jumala riigi rajamisest maa peal asendanud isikliku lunastusega, on vale askeesi põhjustajaks. ... Ta on moonutanud Kristuse sõnade loomulikku tähendust. Ta on vagade inimeste energia ära pööranud avaliku elu asjaoludelt ja suunanud omaenese hingeelule. Ta on tekitanud vale vagaduse. Alles siis, kui õpetus Jumala riigist uuesti kiriklikku teadvusse tungib ja kristlus on saanud revolutsiooniliseks liikumiseks, alles siis võetakse kristlikult eetikalt ära maailmahäbi ja see saab kõrge väärtusega ühiskondlikuks vooruseks (Rauschenbusch 1968:263).

Siit edasi kulgeb järjepidevus Hoekendijkist kuni Jürgen Moltmannini. Hoekendijk ei jäta võimalust kasutamata, et blameerida individuaalpöördumise praktikat.[107] Tema kriitika ei piirdu sellega, et individualism unustab ära ühiskond-

[104] Vastuseks KMN Uppsala assambleel pakutud suunale kiriku humaniseerimisest ja sekulariseerimisest kinnitab *Evangelii nuntiandi*: enne kui kirik pühendab end ühiskondlike struktuuride kujundamisele, mis vastavad suurema inimlikkuse ja õigluse ideaalidele, tuleb seda enam panustada „südame ja vaimu pöördumisele". Sest ka „parimad struktuurid, ideaalseimad süsteemid võivad kiiresti muutuda ebainimlikeks, kui inimsüdamest pole välja puhastatud ebainimlikud kalduvused" (EN 1975:26).

[105] See „kiriku eneseevangeliseerimise" printsiip jätkus Johannes Paulus II Euroopa uus-evangeliseerimise teoorias (Walldorf 2002a:50).

[106] Nii Moodyle kui ka Billy Grahamile on ette heidetud nende evangelisatsiooni „puhast religioossust" ilma ühiskondlik-poliitiliste väljakutseteta (vrd Hollenweger 1982:637).

[107] Hoekendijk 1964:90: „Tähelepanuväärne, et just nüüd need ringkonnad, kus me otsime

liku dimensiooni, vaid sellises individualismis tekib tema arvates ka lubamatult palju religioosseid sidumisi. Selle hoiaku on võtnud omaks ka KMN New Delhi assamblee, tsiteerides sektsiooni „Tunnistus" lõppdokumendis Hoekendijki: „Kirik osutub ise misjoniks, milles elav Jumal maailma järele haarab. ... Niipea kui kirik oma olemasolus lakkab olemast misjon, langeb ta mingi ühingu tasemele, milles harrastatakse religioosse „mina" kultiveerimist" (Salumaa 1962?:48). Niihästi individualistlik kui ka religioosselt motiveeritud evangelisatsioon takistavat kirikul olla „apostolaadiks" maailmale. Sest kirikul oleks vaid üks viis olla kuulekas oma kutsumusele – teenida ennastsalgavalt maailma oikumeeniat temale tõotatud *shalom*'i saabumiseks (Hoekendijk 1964:123). Iga muu kiriklik tegevus maailma suhtes oleks taunitav „proselütism" – egoistlik inimeste tõmbamine enese poole ja nende sidumine oma õndsuskategooritega (*ibid*. 125); kuigi misjon peaks tähendama kiriklikku kohalolu[108] maailmas end maailmaga identifitseerides tema kõigis elusituatsioonides (*ibid*. 157).

Moltmann oli teosega *Religion, revolution and the future* aastal 1969 reserveerinud endale koha vabastus- ja revolutsiooniteoloogide nimekirjas (Johnston 1984:270).[109] Võib-olla on selline tiitel talle kui „lootuse"-teoloogia rajajale omistatud teenimatult, kuna tema praktiline sotsiaal-eetiline ja ühiskondlik-poliitiline aktiivsus olid juhitud mitte ainult pragmaatiliste lahenduste otsingutest, vaid sügavast huvist eshatoloogia seni veel ammendamatute võimaluste vastu (Grenz/Olson 2002:249). Kuid sellega seoses on Moltmann pakkunud revolutsiooniteoloogidele enam teoreetilist alust, kui nood seda on võinud leida sekulaarsetest neomarksistlikest ideedest. Selleks on Moltmanni õpetus „avatud tulevikust", kus Jumal võimaldab meil osaleda selle loomisel (*ibid*. 253), ning õpetus „korporatiivsest lunastusest", mis saabub lootuste eshatoloogilises täitumises (Moltmann 1968:208). Moltmann ei varja, et tema teoloogias pole kunagi leidunud kohta personaalsele õndsusküsimusele, kuna see oleks eshatoloogia kitsendamine Jumala tegelike eesmärkide suhtes (1968:303; 2006:155).

modernse evangelisatsiooni algeid, on enim teadlikud radikaalsetest ühiskondlikest muudatustest: pietistid ja metodistid protesteerisid kõige kõvemini oma aja vaimu vastu. Nad nägid individualiseerumises oma töö tõsist ohustajat, läksid aga evangelisatsiooniga edasi samal viisil, nagu oleks ikka veel *corpus christianum* ümberringi olemas, ja püüdsid jätkuvalt isoleerida üksikuid ja koguda neid päästetute saarele, mille ümber tormleb hukatus."

108 New Delhi aegadel kasutusele tulnud mõistest „kristlik presents" (Margull 1992:132) arenes KMN VI assambleeks Vancouveris 1983. aastal partitsipatsiooniteooria. „Ehtne partitsipatsioon tähendab tõeliselt inimeseks saamist, seotust ja inimestega kohtumist, teistega jagamist, nendega koos töötamist, ühist otsustamist ja Jumala rahvana koos elamist" ning kõigi takistuste kõrvaldamist sellel teel – näiteks ühiskonna ebaõiglased institutsionaalsed jõustruktuurid, rassiline ja religioosne diskrimineerimine jne (KMN 1983:81j).

109 Nn ametlik revolutsiooniteoloogia esindaja KMN oikumeenilistes ringkondades ja eeskõneleja Uppsala assambleel 1968. aastal oli M. M. Thomas. Tema misjonimõiste sisaldas „osalemist revolutsioonis inimese inimlikkuse nimel", kuna „Kristuse tegutsemine ja tema riik on äratuntav meie aja sekulaarsetes, sotsiaalsetes ja poliitilistes revolutsioonides ning kiriku funktsioon on selle kindlaksmääramine ja tunnustamine ning osalemine maailma muutmises" (Bockmühl 1974:123).





Hoekendijki ja Moltmanni teoloogilistelt positsioonidelt alla tulles on paremini näha KMN misjonidokumentide pöördumistemaatika rakendusvaldkonnad. *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* lähtub holistlikust aksioomist „individuaalne ja ühiskondlik, vertikaalne ja horisontaalne, usk ja tegu" ning nimetab selles skeemis pöördumist esimesena seitsmest „oikumeenilisest veendumusest" (ME 1982). Pöördumine on universaalne misjoniakt oikumeenilises paradigmas. Pöördumise holistlikkusest kõnelevad näiteks alapunktis 10 kõrvutatud väited:

> Evangeeliumi kuulutamine hõlmab endas kutset isikliku otsuse läbi tunnustada ja vastu võtta Kristuse päästvat Issandana valitsemist. ... Üleskutse pöördumisele ehk meeleparandusele ja kuulekusele tuleks esitada ka rahvastele, inimgruppidele ja perekondadele. Kuulutus vajadusest muuta sõda rahuks, ebaõiglus õigluseks, rassism solidaarsuseks ja viha armastuseks on tunnistus, mis osutab Jeesusele Kristusele ja tema riigile (*ibid*. 228j).

Tõsiasja, et siinnimetatud dokumendis on traditsioonilised piibellikud käsitlused pöördumisest esitatud kõrvuti sotsiaal-poliitilise pöördumisega, tuleb võtta kui hea tahte akti evangelikaalide ja „oikumeenikute" konsolideerimiseks. Kuid loodetav teoloogiline ühtsus jäi siiski olemata. Peale jäi Hoekendijki-Moltmanni rõhuasetus, mille kohaselt pöördumise lõpptähendus on ühiskondliku rahu ning heaolu taastamine. Pöördumise individuaalne aspekt taandub kollektiivse aspekti ees. Et see kollektiivne kvaliteet saavutataks, selleks näib kirikul olevat vajalik end parandada ja pöörduda maailma poole täpselt samal viisil, nagu ka Jumal maailma poole pöördub (*ibid*.). Vastavuses sellise pöördumise mõiste mitmetähenduslikkusega on toimunud mutatsioon ka patu mõiste osas – see on see, millest õieti tuleks alati ära pöörduda. Patt on ühelt poolt tõesti „lahutatus Jumalast ja allumine kurjusele" ning see vajab „pattude andeksandmist" (*ibid*. 229); kuid samahästi esitatakse patuna ka „sõja, ebaõigluse, rassismi, vaesuse" struktuure kui ühiskondliku elu ilmingut. Sellises patumõiste kõikehõlmavas kasutuses jääb mulje, et otsustavaks teoks patust pääsemisel ja Jumala lepituses elamisel ongi ühiskondlik suutlikkus, et „elu, mis on koos Kristusega Jumalas" (*ibid*. 230), tähendab tõlgendatult „kollektiivset südametunnistust". Nii võiks osutuda võimalikuks, et „patukustutust" saaks teostada ka näiteks „vaeste eest peetavas vabastusvõitluses osalemises", mis on võrdsustatav Jeesuse järgimisega võitluses patu vastu (KMN 1980:153).

„Vertikaalse" ja „horisontaalse" pöördumismõiste kõrvutamisest ei ole pääsenud ka Manila manifest: „Inimestel on loomuomane väärikus ja väärtus, sest nad on loodud Jumala sarnaseks Teda tundma, armastama ja teenima. Ent patu tõttu on nüüd kõik inimlik neis moondunud. Inimesed on muutunud enesekeskseteks, iseennast teenivateks mässajateks, kes ei armasta Jumalat ega ligimest nõnda, nagu peaks" (Manila 1989:251), mis aga toob kaasa ühiskondlikud patud ja ühiskondliku vastutuse: „Tihti vallandub patt ühiskonnavastases käitumises, teiste ekspluateerimises ja maavarade arutus tarbimises – kuigi Jumal on

pannud inimesed oma valduste hoidjaks. Ilma igasuguse vabanduseta on inimkond süüdi ja liigub mööda laia teed, mis viib hukatusse" (*ibid.*).

*Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* ei too esile midagi oluliselt uut seoses varasema pöördumisteoloogiaga. Tunnustatakse „isiklikku pöördumiskutset" kui üht evangelisatsiooni meetodit, „saamaks uut elu Kristuses ja olemaks Kristuse järgija" (ME 2000:267), ning tsiteeritakse 1995. aasta ortodoksset-evangelikaalset konsultatsiooni Aleksandrias Egiptuses sõnadega:

> Elav Jumala sõna ei ole kunagi väljapoole jääv, kõrvaline, ühenduseta, vaid taotleb alati isiklikku pöördumist ja suhestatud osadust. Selline pöördumine on enam kui sõnumi vastuvõtmine, see on enese pühendamine Jeesusele Kristusele, jäljendades nähtavalt ja käegakatsutavalt Tema surma ja ülestõusmist (*ibid.* 270).

Kuid järgnevalt ei oska dokument sellise pöördumise mõistega siis enam palju enamat peale hakata, kui arutletakse misjoni tänaste kontekstide ja misjoniparadigmade üle. Individuaalse pöördumise propageerimist taunitakse juhtudel, kus seda esitatakse konversioonina, kirikute kasvu eesmärgil (*ibid.* 273, 283) või lunastuslootusena väljaspool kiriklikku osadust (*ibid.* 275). Pöördumine on asetatud suurema paradigma teenistusse, milleks on terviklikkuse taotlus, *koinonia* osaduses „Jumalaga, inimestega ja kogu looduga" (*ibid.* 267).

Luterlik *Mission in Context* viib pikka aega kestnud vaagimised pöördumise üle üheselt lõpule. Meenutatakse, et viimati 1963. aastal Luterliku Maailmaliidu IV assambleel Helsingis nähti misjonitegevust seoses pöördumisega uskmatusest uskuma, ent alates Dar es Salaami assambleest Tansaanias 1977. aastal kuni tänaseni räägitavat luterlikes ringkondades evangeeliumi kuulutamisest ühenduses õigluse, rahu ja loodu säilitamisega (LWC 2004:60). Nüüd võtab *Mission in Context* endale õiguse kinnitada, et interreligioossetes kontaktides ei tohiks mõteldagi selle peale, et „dialoogipartnereid pöörata" (*ibid.* 40). Põhjendus sellele keelule ei tulene enam üleüldisest vastastikuse austuse põhimõtete järgimisest dialoogis, vaid põhimõttest, et pöördumine polevatki enam vajalik, kuna ollakse „ühiselt tõe otsimise" teel (*ibid.*). Dokument ei keela oma usu tunnistamist „Jeesuses Kristuses leitud elu täiusest" (*ibid.* 41), kuid eshatoloogilisest perspektiivist vaadatuna polevat vahet selle tunnistamisel või mittetunnistamisel, kuna kristlasel tuleb pigem kogu oma „vaimu ja südamega" pöörduda teistest religioonidest teekaaslaste poole.

## 2.3.2. Pöördumislugu

Pöördumiskogemuse psüühiliste ja sotsiaalsete komponentide olemasolu ei peaks vaidlustatama. Pöördumine kujundab igal juhul inimese biograafiat ja pole raske mõista, et selle fenomeni puhul on oluline selgitav sõna öelda religioonipsühholoogial ning -sotsioloogial. Uut laadi ülesandeks osutub pigem temaatika too-





mine psühholoogiast ja sotsioloogiast tagasi misjoniteoloogilisse diskursusesse ning viljakate ideede pakkumine näiteks postmodernse sekulaarse inimese situatsiooni jaoks. Pöördumise psühholoogilisi aspekte ei peaks nähtama teoloogia poolelt ainuüksi kriitilisena (Werth 2004:281). Positiivset pööret selles suunas tähistavad mitmed oikumeenilised dokumendid pärast 1980. aastaid. Nii näiteks tuleks võtta *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* seisukohta, et „evangelisatsioon ... osutab isiklikule pöördumiskutsele, saamaks uut elu Kristuses" (ME 2000:267) ühenduses üleskutsega kirikutele luua seda soodustavaid situatsioone. Samavõrra oluline on tuua mõiste „uussünd" välja teoloogilisest skolastikast ning tagasi inimliku kogemuse vaatevälja, nii et selle missioloogiline ja hingehoidlik seos oleks selgemini äratuntav. Kirikud peavad edaspidi suutma ületada neist endist lähtuvaid suhtumiste stereotüüpe ja oskama näha „kirikuks olemise" viise ka näiteks „karismaatilistes uuendusliikumistes" (*ibid.* 272) kui indiviidi huvide vastavusele suunatud usulises praktikas.[110]

Peter L. Berger on selgitanud, mil viisil pluralistlikus turusituatsioonis asuv postmodernne inimene on valikusurve all (vt 1.1.2.). Sund otsustamiseks ja valikute tegemiseks progresseerub sügavale elulukku haaravate muutuste suunas. Sama kehtib ka usuliste otsuste tegemise kohta. Sotsioloog Franz-Xaver Kaufmann näeb ette uut tüüpi tulevase põlvkonna Euroopa kristlast, *resp.* katoliiklast kui teadlikult pöördunud ja oma isiklikke veendumusi väljendavat usklikku (vt 1.3.3.). Kaufmanni ütlusest võib välja lugeda seadumust, et kuna nüüdne tarbimisühiskond forsseerib individualiseerumist, peab kiriklik mõtlemine seda enam nendele kriteeriumidele lähendatud saama, mis signaliseerivad „isikliku jumalasuhte olemasolust" (Kaufmann 2004:120) kristlike eluavalduste jätkumise eesmärgil. Et sellistele ootustele saaks anda vastust nii religioonisotsioloogia kui ka evangelisatsiooniteoloogia, tuleb eelnevalt neid individuaalseid valikuvõimalusi kirjeldada.

Pöördumislood, nii need, mida tuntakse kirikuloost – Paulus, Augustinus, Luther, Pascal, Wesley jne –, kui ka „väikeste inimeste" eluloolised juhtumid on esmapilgul sedavõrd individuaalselt kujundatud, et neist pole võimalik luua sellist tüpoloogiat, mille kordumine kellegi teise isiku juures oleks järeleaimatav. Samas aga kohtab jutustajate puhul teatud kindlate elementide kasutamist ja need lubavad teha küllaltki kaugeleulatuvaid üldistusi, sõltumata lugude rääkijate isiklikest asjaoludest. Isegi teatava „erilise" ja „määramatu" esinemine pöördumises on enamasti pigem reegel kui erand. Enim korduvad välised tunnused

[110] Evangelistlik situatsioon näib XXI sajandi algul rahvakirikute ja vabakirikute vahel kiiresti ühtlustuvat ning diferentsid on pigem teoreetilist kui praktilist laadi. On üha ilmsem, et ka nn rahvakiriklik kogudus leiab oma uued konfirmandid rohkem individuaalse kontakti kaudu kui rahvatraditsiooni jätkumise teel. Samas ei saa vabakirikud enam rõhutada pöördumisprobleemi lõpuni lahendamist koguduse uute liikmete juures, sest tugevast perekonnatraditsioonist pärit lapsed tulevad ristimisele ka muudel motiividel kui vaid isikliku usulise kriisisituatsiooni lahendamise järel.

pöördumislugudes on järgmised: a) protsessilaadne iseloom,[111] kusjuures on olemas seda protsessi põhjustavad eeltingimused; b) sageli esinev kriisisituatsioon, isikliku otsuseni jõudmine ning c) katarsiselaadne vabastav kogemus. Lisaks psühholoogilisele analüüsile vajab mainimist ka pöördumise sotsioloogiline taust, eriti juhul, kui evangelisatsiooni eesmärgiks asetatakse tingimus pöördumiseks, kui koguduseliikmeid vaadeldakse pöördunutena ja väljaspoolseisjaid alles pöördumatutena, ning lõpuks, kui kohtame ärkamisliikumistes esinevat massipöördumise nähtust, kus inimese isikliku biograafia eripära jääb tagaplaanile üldise tunnustatud käitumisnormi suhtes.

1) Usulist pöördumist on võimalik standardiseerida teatud praktika abil religioossesse gruppi kuulumise seisukohalt. Pöördumist saab siin vaadelda religioonipedagoogilise probleemina teatud usulise küpsuseni arenemise raames ning viia ühendusse konfirmatsioonilaadse initsiatsiooniga, nagu seda toimetavad traditsioonilised rahvakirikud. Ameerika baptistidest ja metodistidest üliõpilaste hulgas tehtud uuringud osutavad pöördumiskogemusele kui adolestsentsi fenomenile (Klaiber 1990:216). Fakt, et suurema osa vabakirikutest pärit noorte pöördumiskogemus langeb kokku nende kirikuliikmeks vastuvõtmisega (enamasti poistel 16. eluaasta jooksul, tüdrukutel 13.–16. eluaasta vahel), peaks suunama tähelepanu võimalikelt kogudusepoolsetelt ja perekondlikelt sotsiaalsetelt ootustelt pigem nähtusele, mida saab pidada normaalseks eneseleidmiseks ja maailmavaate stabiliseerumiseks puberteediea lõpul koos sellega, et avastatakse enese jaoks aktsepteeritav ja aktsepteeriv grupikuuluvus (*ibid.* 217).

Pöördumine on siin märgilises tähenduses pikaajalise usulise küpsemise protsessis. Sarnase protsessina on oma lugu kirjeldanud Aurelius Augustinus.[112] Augustinusele, kes tegi otsustava pöörde 32. eluaastal, tähendas see pikkade otsingute lõpulejõudmist; asi ise oli teoreetiliselt tema jaoks juba varem otsustatud. Teda varem otsust langetamast takistanud suutmatus täita kristlikke elunõudeid oma kirehimude tõttu lahenes ühel hetkel Rm 13:13 lugemisega. Siin mõistis ta pühakirja sõnumi isiklikult temale pööratust ning koges samas jõudu selle sõnumi ellurakendamiseks.

2) Nende jaoks, kes satuvad tulema „väljast", toimub pöördumine teistsuguses märgistikus kui pikemat aega religioosses miljöös viibijate puhul. Erinevalt isikliku selguse saavutamisega usulisele küpsusele jõudmisest mängib siin suuremat rolli üllatusmoment, määramatus, suur muretus ootamatult avanenud tuleviku ees.[113] Prantsuse kirjaniku Paul Claudel'i lugu on selle eredaks näiteks, kui ta 18-aastase agnostikuna Pariisis otsustas uudishimu pärast külastada Notre Dame'i jõulujumalateenistust. „Ühel momendil haaras see minu südant, ma uskusin. Ma uskusin nii võimsa sisemise nõustumisega, minu kogu olemine rebiti samal ajal jõuliselt ülespoole, ma uskusin nii kindla veendumusega, sellise kirjeldamatu teadmisega, et enam ei jäänud kohta pisimalegi kahtlusele. ... See on tõsi! Jumal eksisteerib, ta on siin. Ta on keegi, ta on samamoodi isiklik olend nagu mina! Ta armastab mind, ta kutsub mind!" (Klaiber 1990:215.)

[111] Vt Altnurme 2005:234jj näiteid John Loflandi ja Rodney Starki pöördumise protsessiteooria kohta.

[112] *Confessiones* 8:XI (Augustinus 1993:172jj).

[113] Religioonipsühholoog Tõnu Lehtsaar põhjendab nn elukestvat pöördumist, mille kvaliteediks saab *self* kvaliteedi tõstmine (Lehtsaar 2000:87j). Kuid sellele vaatamata peaks reserveerima võimaluse, et ilmutuse allikaks ei ole ainult inimese sisemise mina struktuur, vaid, kui uskuda inimeste ütlusi, see neist väljaspool asuv „numinoosne" allikas, millest inimesel pole varem aimu olnud.





On välja töötatud mitu tüpologiseerimise skaalat, mis võimaldavad erinevaid pöördumislugusid järjestada.[114] Kuid niisama oluline kui individuaalsete mudelite avastamine on pöördumise nägemine kontekstuaalsest aspektist. Pöördumine ei haara ainuüksi inimese sisemist ümberorienteerumist, vaid see toimub reeglina kindlas sotsiaalses keskkonnas ning toob inimese jaoks kaasa kogu tema eluloo ümberkujunemise. Pöördumisel on kindel sotsialiseerumise kulg ja sotsiaalsed tagajärjed. On oluline eristada pöördumise normatiivset ja deskriptiivset külge. Lisaks pöördumislugude kirjeldamisele tuleb osutada tähelepanu religioossete pöördumiste normatiivsele teoloogilisele sisule (Rambo 1993:6).

Sotsioloogid 1970.–1980. aastatest on enesestmõistetavalt võtnud oma lähteandmed lääne kultuurirevolutsiooni kontekstist, nagu nn *Jesus-Revolution* ja uute karismaatiliste liikumiste dünaamika, kus võiks eeldada ideoloogilisi ja miljöö läbi kontrollitavaid välismõjutusi. Nimetatud perioodi jäävad John Lofland ja Rodney Stark. Püütakse välja selgitada nii pöördumise motiive kui ka sotsiaalse surve tähendust kogu protsessile, samuti kaasnevaid emotsionaalseid väljendusi, afektiivset kuju ning tulemust usu- ja grupielus (Wohlrab-Sahr 2002:78).

Tolle aja teooriaid oli aga samavõrra kerge empiiriliste vaatlusandmete põhjal püstitada kui ka ümber lükata. Nii näiteks kontrollis Starki katseid omakorda Max Heinrich ja tõendas vajadust edaspidise sügavama uurimise järele. Heinrich tegi küsitluse katoliiklike karismaatiliste kristlaste seas, kes väidavad end olevat ristitud Püha Vaimuga, mille läbi Jumal on nende elu muutnud. Ta võrdles saadud andmeid kontrollgrupiga, s.o teiste, end mitte sellisel viisil pöördunud koguduseliikmeteks nimetavate katoliiklastega. Eeldades radikaalse pöördumise soodustavate tingimustena psüühilise stressi, sotsialisatsiooni ja sotsiaalse võrgustiku otsese mõjutuse olemasolu, leidis Heinrich, et tema uuritavas grupis osutus psüühilise stressi ja suunatud sotsialisatsiooni tõestatav mõjutus ilmselgelt väheseks. Erinevalt sellest oli aga sotsiaalse võrgustiku mõjutus üheselt tõestatav, vähemalt nende juures, kes juba olid olnud mingil viisil religioossed otsijad. Heinrich tegi seejärel üldistuse, et nende tulemuste põhjal saab küll öelda, millist rada usuline pöördumine mingis kindlas sotsiaalses grupis kulgeb, aga näitas ühtlasi kriitiliselt, et sellisel viisil ei avane mingi ligipääs selle

[114] Näiteks eristavad John Lofland ja Norman Skonovd „*intellectual*" (jumalaotsijad nagu Augustinus), „*mystical*" (Jumalast vallutatud nagu Paulus ja Claudel), „*experimental*" (uue religioosse sotsialisatsiooni katsetajad), „*affectional*" (osaduskonna soojust kogejad), „*revivalist*" (evangelistliku jutluse mõjul) ja „*coercive*" (ajupesu tulemusel) tüüpi pöördumisi (Lofland/Skonovd 1981).

üle otsustamiseks, mis selle religioosse otsingu ja vastuse taga peitub (*ibid.* 80). Usuline pöördumine oleks pidanud Starki järgi tähendama eelkõige *the process of changing a sense of root reality*, aga just seda ei olnud täiendavad uuringud suutnud seletada. Järelikult, selleks et mõista muutuste tegelikku iseloomu ja nende tähendust, tuleb kaevata sügavamalt, kui seda on tehtud senini. Ei piisa, kui kirjeldatakse ainult, kuidas ja kes millisel põhjusel muutub või tõstetakse esile muutumise kausaalseid faktoreid.

1980.–1990. aastatel lisandusid senistele pöördumise religioonisotsioloogilistele vormiuurimistele uued tahud: pöördumise kontekstist tulenevate tingituste uurimine; seejärel pöördumise kontseptualiseerimine nn paradigmadevahetuse kujul; see omakorda juhtis pöördumislugude kui „tõepäraste allikate" uurimise juurde (Krech 1994:26). On mõnevõrra kahju, et sellest viimatinimetatud võimalusest ei tulenenud palju rohkemat kui vaid nn *linguistic turn* (*ibid.* 28), kus uuritakse pöördumisprotsessis viibivat isikut ehk konvertiiti kui teatavat sotsiaalset tüüpi temale eriomase keelekasutusega konkreetses sotsiaalses interaktsioonis (Wohlrab-Sahr 2002:82j). Alfred Schütz, üks fenomenoloogilise sotsioloogia rajajaid, on kinnitanud: „Meil ei ole mingit alust kahelda meie sisemistes kogemustes, et need esitavad meile asju nii, nagu need tõesti on. Et meie varasemaid kogemusi revideerida, vajame erilist motiveeringut – ehk ootamatult tulevat erikogemust –, mis suudab meie olemasolevate teadmiste varamut ümber korraldada" (Schütz 1971:202). Nüüd aga, selle alusel, et jutustatavad pöördumislood on tõesti kuulamisväärselt tõesed, püüti konstrueerida mitte pöördumise-eelseid ja selles toimunud sündmusi, vaid näidata, kuidas pöördunud inimene enesest kõneldes loob endale pöördumisjärgset identiteeti, eelkõige sellel eesmärgil, et olla sotsiaalses grupis aktsepteeritud. Taheti osutada, et inimene, kes otsib mõistmist teda kõnetava grupi poolt, peab hakkama kõnelema „kui pöördunu" ja seejuures osutama protseduuridele, mille läbi aktsepteeritakse tema pöördunu-identiteet „tõesena". Mitte „miks" isik konverteerub, ei ole huvitav selles perspektiivis, vaid „milliste" strateegiatega produtseeritakse isik tema religioosse kõne läbi pöördunuks (Wohlrab-Sahr 2002:83). Pöördunu on lõppkokkuvõttes see, kes pöördunud inimese kombel räägib.[115] Ilmselgelt on selline käsitlus järjekordne formaalsus pöördumise selgitamisel ega aita mõista, kuidas lugeda pöördumislugudest välja seda, millest pöördunu räägib – oma uuest suhtest transtsendentsega ja selle läbi mõjutatud eluloost.

Iseenesest oleks senistest tähelepanekutest kasu evangelisatsiooni asjaolude selgitamiseks seal, kus praktiseeritakse nn tunnistamist avalikel jumalateenistustel. Kui evangelisatsiooniüritustel esitavad „tavalised inimesed" oma pöördumislugusid kui tõendusmaterjali jutlustatud jumalasõnale, esineb tugev oht kalduda oma lugu mitmekordse rääkimise järel stiliseerima vastavalt kuulajate arusaamadele ja koguduse ootustele ning seda enam kaotab lugu ise oma tõe-

[115] „... *it is through language that individuals transform themselves*", ja selle läbi muudab inimene ennast aktiivseks pöördumisprotsessis (Staples/Mauss 1987:137).





väärtust tegelikult toimunu edasiandmise suhtes. Selliselt ülesehitatud evangelisatsioonimeetod loob uusi formaalseid klišeesid, justkui oleks pöördumisfaasis tegemist alati kriisisituatsioonidega ning pöördumine peab tooma kõigis asjus lahendused.

Uusimaks religioonisotsioloogiliseks ideeks on pöördumise kirjeldamine kultuuriantropoloogiast laenatud mõiste *commitment* abil (Krech 1994:30j) ehk selgitus selle kohta, miks isik seob end kohustaval viisil mingi religiooni või maailmavaatega. *Commitment* luuakse pöördumisprotsessi käigus, milles sümbolilised tähendused transformeeritakse kogemuse aspektideks ja vastupidi, kogemuse aspektid tähenduslikeks kultuurilisteks sümboliteks (Stromberg 1993:55j).[116] Sellega tahetakse öelda, et pöördumise põhjustanud emotsionaalsed kõikumised muutuvad hiljem nendest emotsioonidest rääkimisel märkideks „millestki" ja saavad inimese uue identiteedikujunduse materjaliks. Pöördumislood, mida jutustuse käigus tüpologiseeritakse, mõjutavad ka jutustatava sisu. Inimese biograafilised kogemused, mis sisaldavad kriisi tunnuseid, artikuleeritakse edasi religioosses keeles. Kui nüüd inimene kohtab uues religioosses keskkonnas sümboleid, mis viitavad tema elulistele küsimustele, siis ta transformeerib need oma isiklikeks kogemusteks. Sel viisil saab kultuuriline või religioosne sümbol usulise kogemuse aspektiks ja usklik seob ennast selle sotsiaalse süsteemi külge, kuna tal on tekkinud väga isiklik suhe nende sümbolitega.

Teooriast võib kasu olla ehk niipalju, et tõsta esile pöördumise sotsiaalseid tagajärgi. Augustinus asus oma pöördumise järel aktiivselt teenima kristlikku kirikut; Claudel jätkas väsimatu evangelistina intellektuaalide ringides. See aitab seletada juhtumeid, kui tullakse armastuseta perekonnast ja lapsepõlve negatiivsetest kogemustest ning leitakse uues religioonis elu tasakaal ja lahendus. Pöördumine, millega kaasneb emotsionaalne, isiklik ja sotsiaalne seotus, veenab inimest tema leitud tões ning paneb rääkima tema „endisest" elust distantsiga kui millestki täiesti negatiivsest, ebaõnnestunust ja taunitavast. Muidugi mõista ei aita *commitment*-paradigma sammugi lähemale selgitusele, milles seisneb pöördumise tähendus. Miks inimesed pöörduvad usklikeks ja seovad end mingi religiooniga, ja miks ei pöörduta alati, kuigi pöördumisprotsessi annaks kirjeldada sedavõrd loomuliku sotsiaalse interaktsioonina?

Pöördumislood Apostlite tegude raamatus osutavad samuti tugeva *commitment*-seotuse tekkimisele (Ap 2:42jj; 5:12jj). Kuid väga äkki jõuavad need teated religioonisotsioloogiaga hoomatavate seletuste piirideni. Kui kuulata lugu sellest, et

[116] Abiteooriaks on siin Clifford Geertzi sümbolite eristamine kui mudel „millegi jaoks" ja mudel „millestki" (Geertz 1987:52jj). Mudel „millegi jaoks" on referatiivse iseloomuga, nähtust ja asju kirjeldav, et asendada tegelikkust lihtsama ja arusaadavama kujundiga. Mudel „millestki" kannab konstitutiivset iseloomu, see annab situatsioonile tähenduse, mida ilma selle sümbolita ei oleks olemas. Esimene on diskursiivne, teine presentatiivne sümboliline vorm. Ka Leszek Kolakowski kinnitab sama, et „mõnel pärimusega määratud juhtumil märgid ainult ei esita, vaid ongi see, mida nad tähistavad" (Kolakowski 2004:182).

> apostlite käte läbi sündis palju tunnustähti ja imetegusid rahva seas ja nad olid kõik koos ühel meelel Saalomoni sammaskäigus. Ehkki muudest inimestest ei söandanud keegi nendega lähedalt suhelda, pidas rahvas neist suurt lugu. Seda enam aga lisandus neid, kes uskusid Issandasse, suurel hulgal nii mehi kui naisi,

siis ollakse dilemma ees, kas nendes rohkearvulistes pöördumistes tuleks näha inimeste isikliku elu kriisisituatsiooni lahendamist või hoopis seda, et koguduse jõuline presentatsioon tõi kaasa ettearvamatu arvamuste lahknemise ühiskonnas; kas peaks kogu lugu võtma juba pöördunute koguduse poolt kujundatud sündmuste „tõlgendatud" rekonstruktsioonina või on siin tegemist „hämminguga" asjade käigust, mida jutustaja ei oska süsteemi ajada. Peetruse elus toimunud korduvate pöördumiste reas on üks drastilisemaid lugusid esitatud Ap 10. peatükis. Siin on rikkalik märkide kogum kõigi võimalike mõeldavate „sümboliliste tähenduste transformeerimiseks kogemuse aspektideks ja vastupidi", kuid puudub vähimgi Peetruse enese initsiatiiv, soov või muutumisvajadus. Peetrus järgnes vaid kuulekalt jumalikule ilmutusele; niisamuti tegid seda Paulus, Maria või Joosep, kes olid pandud fakti ette paratamatusest teha nende elu totaalselt muutvaid otsuseid. Paljud Piiblis ja kiriku ajaloos dokumenteeritud pöördumised jäävadki lugudeks, mille mõistmiseks tuleb nende jutustajaid usaldada ja võtta lugusid täie tõsidusega, muidu kaotab lugu meie jaoks tähenduse.

Seda defitsiiti, mis on pöördumislugude seniste seletuskatsete juures, oleks võimalik vähendada Detlef Pollacki stiilis religioonimõiste konsistentsuse-kontingentsuse skaala arvessevõtmisega (vt 1.2.2.).

Esiteks, religioossetest elamustest rääkimisel väljendavad inimesed mõlemaid afekte: nii konsistentsuse kui kontingentsuse kogemust. Tuleks mõista, et pöördumistes võib esineda erisuunalisi arenguid. Igakord ei lähtu lugu isiklikust kriisist nagu Augustinusel, et siis liikuda konsistentsete lahenduste suunas. Sageli toimub hoopis vastupidine, evangeelium tabab enesega rahulolevat inimest nagu Claudel ja destabiliseerib tema eluloo inimlikus mõttes lõplikult, pöördumiskogemus lisab tema ellu juurde suure annuse kontingentset kogemust.

Teiseks, kui nüüd nimetatud konsistentsuse-kontingentsuse eristust vaadelda omakorda immanentsuse-transtsendentsuse eristuses, siis on võimalus näha, mis on pöördumiste juures seotud religioosse väljundiga ning mis jääb mingis sotsiaalses grupis toimuva inkulturatsiooni valdkonda. On ju täiesti mõeldav, et nn pöördumise eesmärgil omandatud mingi grupi-identiteet – olgu selleks siis kogudus või jalgpalliklubi – ei pea tingimata olema ajendatud religioossetest küsimustest ega pea andma ka religioosseid vastuseid. Pole saladus, et mitmed uued kontekstuaalsed evangelisatsioonistrateegiad just seda teed lähevadki inimeste huvi äratamisel. Märksõnadeks on siin „elulähedus" ja „osadus" ning hoitakse immanentset-konsistentset profiili. Sellistel asjaoludel kirikuga liitunud ja seal oma eluloole sidususe leidnud inimene – ilma et ta oleks ilmtingimata *affectional*-tüüp – võib hakata oma pöördumislugu jutustama alles





hiljem, kui jumalateenistuslik sisu saab talle isiklikult oluliseks. Seevastu näide transtsendentse konsistentsuse variandis on apostel Pauluse lugu Ateena areopaagil (Ap 17). Paulus kuulutab Jumalat justkui midagi uut kuulutamata; ta annab religioosseid vastuseid, ilma et seda oleks temalt otseselt küsitud. Ennekõike tekitas Pauluse jutt „võõristust" ja itsitust. Tema jutluse peale toimunud „mõned" pöördumised osutavad väikesele edule sellise meetodi puhul. Hoopis teistes pöördumiste mastaapides kulges aga apostel Peetruse jutlus Jeruusalemmas nelipühapäeval, kui Peetrus suutis ülimalt kuumadele religioossetele küsimustele pakkuda radikaalselt religioosseid vastuseid (Ap 2:37jj). Selles kõrge transtsendentse kontingentsusega atmosfääris sündis mitmetuhandeliikmeline kogudus.

Järgnev tabel esitab näite pöördumiste praktiliste väljundite analüüsist kahe kombinatsiooni järgi: konsistentsest-immanentsest pöördumisest ning kontingentsest-transtsendentsest pöördumisest:

| | **konsistentne-immanentne pöördumine** | **kontingentne-transtsendentne pöördumine** |
|---|---|---|
| **individuaalne dimensioon** | pöördumine annab lahenduse inimese küsimustele ja otsingutele. | pöördumine destabiliseerib *status quo*'d ja inimese usuline maailm muutub dünaamiliseks. |
| **sotsiaalne dimensioon** | grupikuuluvuse saavutamine; elulähedase osaduse kogemine. | uue usugrupi tekkimine, mis destabiliseerib maailma enda ümber. |

Konsistentsele-immanentsele ootusele on omane mitte otsida Martin Lutheri kombel „armulist Jumalat", vaid leida „armuline elu" postmodernses hektilises eluvõitluses. Selleks et kiiresti muutuvas maailmas ennast säilitada ja ise püsima jääda, tunnistatakse rõõmsaks pöördumiskogemuseks enese taasleidmine – eluhoiak, mis enam ei sõltu väliste tegurite pahupidisusest. Sellist otsingut võib nimetada omalaadseks „pöördumatuse" fenomeniks: mitte minna kaasa määramatutes suundades kulgevate muutustega, jääda sõltumatuks ning omandada vastupanuvõime.[117] Siin haaratakse kinni lapsepõlve kristlikust kogemusest, et end uuesti rajada; harjutatakse kohanemist kannatustega; kinnitatakse endale heade tegude absoluutset väärtust. Endale kindlaks jäämine kiiresti pöörlevas maailmas on ekvivalentne pöördumisega endasse või tagasitulekuga turvalisse usulisse „isakoju". Altnurme tunnistab, et nii kristlikes kui ka uususundlikes

[117] Lea Altnurme on esitanud rea näiteid nii traditsiooniliste kristlaste kui ka usuliste uusotsijate elulugudest (Altnurme 2005:270j): „Sellest ei saa nagu eriti lahti, mis lapsepõlves õpetatud. Õige elamise tunde andis lihtsalt see, et saad aeg-ajalt ära pihtida"; „See, mis maailmas ümberringi toimub, see on võlts üldjuhul..."; „Minu teoloogiaõppimine ei mõjuta minu suhtumist religiooni. ... Kokkuvõtteks tuleb välja vist see kogemus ja see, et asjad igapäevaelus siiski toimivad"; „Ma nagu tunnen, et mul on mingi religioosne missioon siin maailmas, ... et ma pean head tegema".

pöördumislugudes on „ülimaks väärtuseks usus püsimine, truudus Jumalale, kuulekus usulistele juhtidele jne, millel põhineb leidjate eneseväärikus" (Altnurme 2005:275). Ära tuleb vaid oodata see sõnumikuulutaja, kes demonstreerib elu tsentripetaalsete jõudude ülekaalu tsentrifugaalsete vastu. Kui aga pidada õigeks, et inimese pöördumise võtmetingimusteks on „kestev ja akuutsena tajutav pinge või kriis ning viibimine elu pöördelises seisus" – Loflandi ja Starki järgi (*ibid*. 234) –, siis peaks sellesama postmodernse ajastu inimese situatsioon olema ülimalt pöördumisküps ka transtsendentse-kontingentse religiooni ilmumiseks. Siin on šanss postkristliku situatsiooni prekristlikuks muutumiseks.

### 2.3.3. Pöördumine ja uussünd evangelisatsiooniteoloogias

Pöördumislugude puhul on oluline mõista, milline pöördumine on arvestatav uus usuline orientatsioon inimese eluloos – nn diskursusuniversumi muutumine –, et eristada seda võimalikest teistest pragmaatilisematest motiividest. Religioosseid muutumisvorme on pöördumise kõrval ju teisigi, nagu religioonivahetus, usuline valgustumine, nimetamata konfessioonidevahelisi liikumisi.[118] Kui nüüd pöördumiskogemus osutub sedavõrd markantseks, et seda saab jutustada kategooriates „elu enne ja pärast" niihästi ajalises kulgemises kui ka väljendusvormidelt, siis on võetud abiks uusi religioonifenomenoloogilisi kategooriaid, et kirjeldada toimunut ja neid pöördumisele järgnevaid isikliku eluloo muutusi, millest piibellikud näited otseselt ei kõnele. Pöördumise üheks radikaalseimaks väljenduseks on näiteks evangelikaalses traditsioonis laialt levinud „uussünni" kogemuse jutustamine ja selle markeerimine inimese järgnevas elus. Uussünd saab osaks inimesele, kes on teinud selge tahteotsuse võtta Jeesus Kristus vastu oma „isiklikuks päästjaks" (Pierard 2000:1532). Sellise otsuse langetamisele eelneb või kaasneb Kristuse lunastussündmuse enesekohane uskumine, pattude andestuse palumine ja palve Kristuse tulekuks inimese Eluissandaks.

Uussünni mõiste kui evangelikaalset kristlust iseloomustava evangelisatsiooniterminoloogilise tähenduse väljakujunemine ja laialdane konventsionaalne kasutuselevõtt on kirikuloos jälgitav protsess, mis läheb üle Philipp Jacob Speneri ja John Wesley ning on kinnistunud XIX sajandi ärkamisliikumiste järgsete kirikute õpetuses.[119] XX sajandi ameerikalikus evangelisatsioonis ja

[118] Selleks et tuua esile niisugused muutused, mille käigus reinterpreteeritakse ja reorganiseeritakse kogu elulugu, on püütud eristada konversiooni ja alternatsiooni (Wohlrab-Sahr 2002:79). Pöördumine, mis viib konversioonini, eeldab radikaalset lahtimurdmist varasemast identiteedist, kuid mis alternatsiooni puhul on vähem radikaalne, vähem kriisist läbiviiv ja teiste perspektiivide suhtes vähem välistav. Siin saaks eristada: pöördumine või kontinuiteet; identiteedikriis või identiteedi avardumine; eksklusiviteet või inklusiviteet.

[119] Võib otsida terminoloogilisi eeskujusid ka varasemast kirikuloost, ning kui piirduda reformatoorsete liikumistega, siis sobib selleks näiteks anabaptist Balthasar Hubmaieri sagedasti kasutatud mõiste „uussünd Vaimu läbi" (Pipkin/Yoder 1989:100 jm). Kuid jääb küsitavaks, mil määral saab sellist anabaptistlikku uussünni terminoloogiat tuletada reformatoorsest





eriti ilmekalt Billy Grahami kuulutuses on väljakutse keskseks sõnumiks „*born again*".[120] Mõistagi on „uussünni" teema jätkuvalt aktuaalne ka oikumeenilises diskussioonis, sest asja selgeksrääkimine on eri konfessionaalsest traditsioonist teoloogide jaoks kõike muud kui kerge ülesanne ka väljaspool misjoniteoloogilist konteksti. Võib-olla jääks dialoogi jaoks rohkem vaba liikumisruumi, kui nõustutaks, et „uussündi" tuleb võtta mõnikord piibelliku metafoorina, teinekord aga identiteedimääratlusena või selle abil toimunud elulooliste muutuste kirjeldusena pöördumisloos. Kuidas selliselt kasutatavaid uussünni tähendusi viia tagasi uustestamentliku terminoloogia ja kaasuste juurde, see eeldab omaette teoloogilist leidlikkust ning nõuab sageli julgust kriitiliselt üle vaadata omaenese konfessionaalsed raamid.[121]

Pietismi isa Spener jutlustas aastail 1686–1694 korduvalt uussünni teemal ning aastal 1696 avaldati vastavasisuline jutlustekogu „*Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt*" (Spener 1963). Spener õpetas nendes kõnedes uussünni tsentraalset tähendust inimese õigeksmõistmisel, millega kaasneb inimese võime uskuda (*donatio fidei*) ning pattude andestuse teadvustamine. Tema peamine idee oli näidata, et „uus inimene" peab elama pidevas eluosaduses Jumalaga, nn *praxis pietatis*, mille saavutamiseks ei piisa dogmaatilistest õpetustest pöördumise või õigeksmõistmise kohta, vaid see eeldab selget enesemääratlust ning vajaduse korral tuleb seda teha korduvalt. Spener luterlasena[122] näeb uuestisündimist kui Jumala õndsakstegeva armu vastuvõtmist põhimõtteliselt toimumas ristimise aktis (*ibid*. 172jj). Kui aga Martin Luther otsis võimalusi ristimise õndsakstegeva armu seletamiseks usu kaudu ja pakkus selleks kord väikelapse latentset uskumisvõimet, kord vaderite öeldud usutunnistust (Luther

*sola fide* teoloogiast ning mil määral kumab siit läbi eelreformatoorne ideaal moraalsest täiuslikkusest inimesepoolse radikaalse pöördumisakti toel.

[120] Billy Graham, *How to Be Born Again*, esmatrükk 1977 (Graham 1977). Alates Jimmy Carterist on Ameerika Ühendriikide presidendid tavatsenud end nimetada „*born-again*" (Pierard 2000:1532), või siis arutatakse selle üle, kas nad on „uuestisündinud" või mitte.

[121] Tõsi, et terminoloogiline kokkulangevus uussünni mõiste puhul erinevates dogmadeloolistes traditsioonides on väga häiriv. Lahendust ei too isegi lootus, et mõiste eristamine tõlkevarjundite abil („uussünd, uuestisünd" evangelikaalses keelepruudis, „uuekssünd" *à la* Elmar Salumaa; nagu eristuksid näiteks *Neugeburt* ja *Wiedergeburt* või *born again* ja *new birth*; käesolevas peatükis on jäädud vaid ühe variandi – „uussünd" – kasutuse juurde, vaidlustamata selle võimalikku ambivalentsust teatud konnotatsioonides) või paigutamine erinevatesse rakendusvaldkondadesse kõrvaldaks vastuolud. Sest niihästi sakramentaalne traditsioon, kus uussünd ühendatakse ristimisega, kui ka vabakiriklik traditsioon, kus uussünnist kõneldakse seoses inimese äratamisega usule evangeeliumisse, toetuvad uustestamentlikule eksegeesile ning igaühel on omajagu õigus (vt Salumaa 2008:424). Üllatav on aga seejuures, et ka sakramentaalsete kirikute teoloogiline reflektsioon ei ole järjekindel uustestamentliku uussünni eranditul seostamisel ristimisega ning aeg-ajalt kasutab uussünni terminoloogiat avaramas tähenduses.

[122] Christian Braw demonstreerib Lutheri varaseid mõjutusi müstik Johannes Taulerilt, kui Luther ühelt poolt rõhutab „usku ja usaldust" kui uussünni vastuvõtmise vahendit, teiselt poolt aga inimesepoolset passiivsust, sarnaselt nagu „viljastub naine" (*passive sicut mulier ad conceptionem*) (Braw 2005:225).

1996:159j), siis Spener seevastu asus julgemalt kritiseerima sakramentaalsetele aktidele tuginevat, kuid tegelikkuses mittekristlikku elulaadi. Spener õpetas, et väikelapsele ristimises antud uussünd võib pöördumatul inimesel hilisematel aastatel kaduma minna või üldse mitte tulla, juhul kui näiteks täiskasvanult ristitu ei ilmuta meeleparanduse ja usu tundemärke (Spener 1963:192j).

Lisaks sellele, et uussünd on Jumala aktiivne armutegu ja kuigi selle inimesepoolset passiivsust väljendatakse ristimise aktis, vajab Speneri järgi inimene oma elus pidevalt jumalikku väge, et oma uussünni seisundit uuendada (Weber 1980:93). Uus inimene, kes on omandanud selle seisundi mitte oma tegude tõttu, vaid Jumala poolse kingitusena, jääb selleks, *resp.* saab selleks uuesti usu, palvetamise ja valvamise teel, kurjadele kirgedele vastuseismisega, maailmast ära pöördudes ja igapäevastes kristlikes harjutustes. „Uussünni uuendamine" ei tähenda aga ristimise uuendamist – sest Jumal pole oma lepingut inimesega murdnud –, vaid selle armuseisundi jätkamist ja realiseerimist teadlikus pöördumises. Spener jõuab seisukohani, et inimene saab olla teadlik on uussünni seisundist, kui tal on „hea südametunnistus Jumala ees" (Spener 1963:194). Sellega on Spener avardanud uussünni teoloogiat kaugemale, kuid vaid ristimise aktisse kätketud mõisteni, näidates uussündi inimese kogu elu haarava protsessina: süüdatud usuga ja õigeksmõistetuna pöördub inimene uue loomuse poole, nii et „inimene saab teiseks inimeseks oma meelelt ja oma suunitluselt" (*ibid*. 236).

Hilisem pietism keskendus pöördumisjutlustes „patuse" inimese päästmisele, kuigi need „patused" kuulajad kantsli all olid kõik lapsena ristitud koguduse liikmed. Württembergi äratusjutlustaja Ludwig Hofacker (1798–1828) käsitlebki oma kuulajaid küll ristitutena, kuid uuesti sündimatutena, kutsudes neid selles situatsioonis pöördumisele, et nad võiksid saavutada igavese elu (vrd Maier 1980:47j).[123] Württembergi *Landeskirche* piiskop Gerhard Maier järjestab, põhjendades pühakirjaga: pöördumine – uussünd – ristimine. Uuestisündimine saab osaks pöördunule, kes on kohtunud Jumalaga, sest pöördumiseta ei saa inimene päästetud (1Ts 1:9–10); pöördumine ei ole aga ristimise konsekvents, vaid vastupidi, pöördumise loogiliseks järelduseks on ristimine (Ap 2:38; 8:12; 18:8) (Maier 1980:50jj). Selliselt argumenteerides ei ole pietistid tahtnud kitsendada Jumala tingimatu ja ettehooldava armu mõistet ega ka seada kahtluse alla ristimise sakramentaalset tähendust, vaid nad püüavad vältida lasteristimise identifitseerimist uussünniga, s.o ristimise väärkasutamist pöördumatu inimese päästekindlusena, ning võimaldada arendada praktilist õpetust Kristuse järel käimisest.

Uussünni õpetuse edasiarendamine evangeelses traditsioonis ning selle kujunemine XVIII ja XIX sajandi ärkamisliikumiste peamiseks teoloogiliseks motoks on seotud John Wesley'ga. Wesley oli oma esimese Ameerika-

[123] Nüüdisaja pietistina üritab Helmut Burkhardt reformida usutunnistuslikku luterlust väitega, et „ristimine iseenesest ei tee kedagi kristlaseks. See ei anna meile suuremat õndsust, kui me seda saame Sõna läbi. … Osasaamine Vaimust ja koos sellega uussünnist teostub vaid seal, kus see tõotus võetakse usus vastu" (Burkhardt 1978:68).





krusaadi pidanud paralleelselt Jonathan Edwardsi ja tema reformeeritud kiriku stiilis ärkamislainega, kuid tunnistas end pettunult läbikukkunuks. Seejärel kohtus ta Herrnhuti vendadega. Herrnhuti traditsioonis vahendatud pietistlik uussünniõpetus ja Wesley igatsetud täielik „südame pöördumine" annavad kokku õpetuse „kristlikust täiuslikkusest", mida Wesley biograafias tuntakse „Aldersgate'i kogemusena" 1738. aastal (Dunnam 1993:41j). Aastal 1763 võtab Wesley oma õpetuse uussünnist kokku järgmiselt:

> see on suur muutus, kui Jumal töötab inimese hinges ja äratab selle ellu; kui ta äratab hinge patusurmast õigesse ellu. See on kõikvõimsa Jumala Vaimu poolt tehtud muutus kogu hinges, kui ta „luuakse uueks Jeesuses Kristuses" (Ef 2:10), „kui see on uuendatud Jumala näo järgi" (Kl 3:10), „õigluses ja tõelises pühaduses" (Ef 4:24), kui armastus maailma vastu muudetakse armastuseks Jumala vastu; kui uhkus alandlikkuseks, kirg tasaduseks, vihkamine, kadedus ja õelus siiraks, õrnaks, omakasupüüdmatuks armastuseks kogu inimkonna vastu. Ühesõnaga, see on see muutus, mille läbi „maine, sensuaalne, kuratlik" meel on muudetud „Jeesuse Kristuse meeleks".

Esmalt haagib Wesley uussünniõpetuse lahti kahest varasemast traditsioonist: õigeksmõistuõpetusest luterlikus ning pöördumisõpetusest kalvinistlikus traditsioonis. Seejärel seotakse uussünd pühitsuse ehk „täiuslikkuse" mõiste külge (Scharpff 1980:81). Kirjutises *Farther Thoughts on Christian Perfection* võrreldakse õigeksmõistu ja pühitsust nõnda: oma lepitamises Jumalaga ei saavuta inimene oma tegudega midagi; neile ei ole ka vaja, et Kristus taaslepitaks neid, sest nad on juba lepitatud; „neil ei ole vaja, et Kristus taastaks nad Jumala meelepärasesse olukorda, vaid et nad jääksid sellesse"; „kuid ärge öelge, et kõik, kes on õigeks mõistetud, elavad nõnda" – täielikult loobudes oma tahtest ja ennast andes Jumala tahte alla ilma vähimagi märgita enese tahtest (Wesley 1999:67, 72). Pöördumise ning päästmise vahekordi on Wesley oma Aldersgate'i kogemuse taustal võrrelnud nõnda: me ei saa päästetud mitte tegude läbi, vaid tegude jaoks; veel vähem tohiksime arvata, et meie õigeksmõistmine saab võimalikuks alles meie pühaduse tõttu (Dunnam 1993:43, 52).

Seega kinnitab Wesley taas, et päästmist ei saavutata pöördumise läbi, milles inimene oma tegudega osaleb. Päästmist ei saavutata ka õigeksmõistu läbi, milles inimesel on passiivne roll. Päästmine teostub pühitsuses. Et asuda pühitsuse teele, millel on õigeksmõistmise garantii ning pöördumise tõsidus, vajab inimene üleloomulikku uussündi. Uussünd on „südame ümberlõikamine", üleloomulik täitumine Jumala armastusega, mis teeb inimese võimeliseks pattu vältima ning saama osa Jumala täiuslikkusest (Wesley 1999:93j).

Saksa evangeelselt teoloogilt Eduard Thurneysenilt tuli 1940. aastatel otsustav panus uussünni-teoloogia kasutuselevõtuks seoses hingehoiupraktikaga. Thurneyseni hingehoiuõpetuse üks keskne teema on meeleparandus ja pöördumine (Thurneysen 1948:242jj). Tema kavatsus oli näidata, et Jumala tegu ja inimese tegu on teineteisega meeleparanduse protsessis seotud. Meeleparandus ei

ole ainult inimese egoistlik katse oma moraalset seisundit parandada; ja isegi kui see oleks nii, õnnestuks see vaid Püha Vaimu abil, kes juhib inimese „meeleparanduse läbi pöördumisele ja uussünnile": „Ühelgi juhul ei ole inimene see, kes pöördub, vaid see on uussünd Püha Vaimu läbi, mis saab tema pöördumiseks. Kristus on see, kes inimese ümber pöörab, ja nimelt nii põhjalikult, et ta nüüdsest alates muudetakse uue elu jaoks" (*ibid*. 243). Nii pöördumine kui uussünd jäävad inimese jaoks selliseks kogemuseks, mida ta oskab kirjeldada; see, mis eelnevalt oli vaid soovunelm, on nüüd saanud nähtavaks uue elu võimalusena.

Uussünni õpetamine Billy Grahami evangelisatsiooniajastul kaotas mõndagi Wesley romantilisest ja müstilisest Kristuse-kogemusest. Mõiste „uussünd" dogmatiseeritakse ja viiakse tagasi reformeeritud teoloogia traditsiooni juurde, kus see muutub „pöördumise" ja „päästmise" mõistete sünonüümiks. Uussünd „sünnib" meeleparandusest ja usust (Graham 1977:213jj; 220jj). Teoses *Rahu Jumalaga* summeerib Graham omakorda nõnda: pöördumise osad on meeleparandus, usk ja uussünd; ning lisab, et „võidakse vaielda selle üle, millises järjekorras need kolm peaksid esinema, kuid üldine arvamus on, et see kõik toimub korraga" (Graham 1992:134). Mõni lehekülg edasi aga selgub, et uussünd tähendab ka päästmist (*ibid*. 162). Näib seega, et pietistliku-evangelikaalse liikumise terminoloogias polegi võimalik saavutada mõistete ühemõttelist kasutamist; ühemõtteline näib olevat toetumine usulisele kogemusele, mida püütakse kirjeldada erinevate piibellike terminite abil. Samu liidetavaid kasutades arvutab näiteks John Stott, Grahami võitluskaaslane uusevangelikaalses liikumises, hoopis pöördumise tuletust: meeleparandus + usk = pöördumine, kuna „pöördumist ebajumalaist ja patust kutsutakse tavaliselt „meeleparanduseks" ning pöördumist Jumala ja Kristuse poole „usuks"" (Stott 2002:133).

Pöördumise ja uussünni kirjeldused on tõepoolest suuresti kattuvad – seda nii uustestamentlikes leidudes kui ka evangelikaalses kuulutuses. Mõlema mõiste juures saab näidata selle otsest seost inimese elulooga. Tt 3:3–7 kirjeldatud pöördumissündmust, kus vabanetakse „sõnakuulmatusest, himude ja lõbude orjusest, üksteise vihkamisest" õigeks tehtuna Jumala ees igavese elu pärijateks, nimetatakse „uussünni pesemiseks". Jh 3:1–16 õpetus uussünnist eeldab mitte ainult mõistuslikku arusaamist sellest müsteeriumist, vaid ka personaalset liginemist sellele tõele (s 21). „Uuesti sünnitamine" 1Pt 1:3 ja 23 näitel raamistab õpetust päästvast usust ja elamisest pühaduses. Kuigi „Jumalast sündimine" 1Jh 3:9; 4:7; 5:1,18 järgi ei ole otseselt seotud pareneesidega, tegelevad needki kirjakohad patu äravõitmise küsimustega uskliku elus.[124]

Pöördumise ja uussünni samastamine võib aga osutuda teoloogilise kärpimise kohaks, kui asutakse väitma, et ühte võib kirjeldada teise kaudu.[125] Evangelikaalsetes ringkondades rõhutatakse meelsasti „tõelise" pöördumise ühekordsust[126] kui uussünni akti ning tavakõnepruugis hakkavad pöördumise, päästmise ning uussünnilood kattuma. Aeg-ajalt võib kohata rahvakiriklikku kriitikat vabakirikute suhtes, et kas need pole uussünni võrdsustamisel ühekordse pöördumisega võtnud inimeselt ära võimalust elus vajaduse korral veel ja veel pöörduda. Sellega markeeritakse kahtlustus, et teatavate pöördumislugude eeldamisega muutub usklikukssaamise elamuslik külg inimese päästekindluse aluseks (Klaiber 1990:209). Paul Althaus, kui ta rõhutab luterlikku „igapäevast meeleparandust", ütleb provotseerivalt: „Pietistliku ühekordse erilise pöördumise seaduse vastu tunnistame meie rõõmsalt end *Unbekehrte*, mis tähendab: need, kes peavad igal päeval pöörduma" (Althaus 1962:243). Vabakirikud omakorda kahtlustavad rahvakirikuid selles, et formaalne „igapäevase pöördumise" ideoloogia tulenebki just tegelikust pöördumatusest ja teeb inimese võimetuks lõplikult lahti ütlema vanast inimesest, et alustada uut elu koos Kristusega.[127]

Pöördumist ja uussündi võib küll näidata kokkukuuluvatena nagu „ühe ja sama medali kahte külge" (Stott 2002:134) ning hädavajaliku aktina lepitusel Jumalaga, kuid ennatlik oleks pidada neid nii temporaalselt kui kvaliteedilt üheks ja samaks kaasuseks inimese päästmisel. Pöördumise ja uussünni vahekorra selgitamisel on John Stott pakkunud vähemalt ühe võimaliku käidava silla evangelikaalse liikumise raames, tuginedes temale omasele anglikaanlikule *low-church* teoloogiale (*ibid*. 134j).

> Esmalt on uussünd Jumala tegu, samas kui pöördumine on inimese tegu. Uussünd ... on Pühale Vaimule eriomane töö, tema ise puhub surnuisse elu. Pöördumine on aga seevastu tegu, mille meie teeme siis, kui parandame meelt ja usume. Tõsi, nii meeleparandus kui usk on Jumala kingid ja me ei saaks ei meelt parandada ega uskuda ilma tema armuta (Ap 11:18; 18:27)...[128]

---

[124] Jörg Frey pöörab tähelepanu sellele, et uussünni-metofoore tuleb osata näha eshatoloogilises perspektiivis (1Jh 3:1j taustal), mis selle lootuse jaoks astub jõusse Kristuse ülestõusmisega surnuist (1Pt 1:3, 23) (Frey 2000:1530).

[125] Nii näiteks ei pühenda Peeter Roosimaa oma uurimuses *Pöördumine ja uussünd* erilist tähelepanu nende kahe mõiste erinevuste väljaselgitamisele, vaid viitab „pöördumisele" ja „uussünnile" kui piltidele, mis märgistavad „protsesse, mille käigus mittekristlasest saab kristlane" (Roosimaa 2003:24). Nii pöördumine kui uussünd olevat ühtviisi tähiseks „inimese identiteedi muutusest" (*ibid*. 11, 60); rõhuasetustes võib leida erinevusi vaid selles, et pöördumist seotakse inimesepoolse osaga uussünnis (*ibid*. 12), uussündi aga õigusliku seisundiga Jumala ees (*ibid*. 23). Stott julgeb isegi väita, et „kõik pöördunud on uuesti sündinud ja kõik uuesti sündinud on pöördunud" (Stott 2002:134).

[126] Fundamentalistliku kalvinismi mõjul on tuntuks saanud slogan „üks kord pöördunud – igavesti päästetud". Selline väitmine eeldab väga tugevalt uussünni piibelliku sisu ülekandmist sellesse ühekordsesse biograafilisse sündmusesse, mida inimene saab väljendada isikliku pöördumiskogemusena ning mille kehtivust kontrollitakse usukogukonna poolt inimese kogu järgneva elu jooksul.

[127] Konfessionaalsete üldistamistega kaasneb ka teatud risk, mis seisneb selles, et mitte alati ei käi tegelik elu käsikäes kiriku etableeritud õpetuslausetega. Nii näiteks kurdab USA lõunaosariikides domineeriva *Southern Baptist* kiriku misjonieksperт Thom S. Rainer, et paljud baptistidest koguduseliikmed on täiesti „pöördumata", kuigi kogudused peaksid põhimõtteliselt koosnema pöördunud usklikest; koguduse liikmeks vormistamine olevat tehniliselt lihtsam „kui laenutada videoteegist videot" (idea, 13.06.05).

[128] See Stotti käsitlus on üle korratud 1978. aastal Willowbanki konsultatsiooni aruandes *Evangeelium ja kultuur*: „Õigekssaamine ja uuestisünd, millest esimene annab uue staatuse

> Teiseks on uussünd mitteteadlik, samas kui pöördumine on teadlik. Viimane pole alati säärane selles mõttes, et see jääks meelde kui konkreetne tahtetegu, sest paljud inimesed, kes on üles kasvanud kristlikus kodus, on armastanud Jeesust ja uskunud temasse oma varaseimast lapsepõlvest peale, ei suuda mäletada aega, mil nad ei oleks uskunud, või momenti, mil nad tegid seda esmakordselt. Täiskasvanute jaoks on aga pöördumine ebajumalaist elava Jumala poole ning patust Kristuse poole teadlik patukahetsuse ja usu tegu. Uussünd ise on salapärane töö... „Tuul puhub, kuhu ta tahab, ja sa kuuled ta häält, kuid ei tea, kust ta tuleb ja kuhu läheb. Niisama on kõigiga, kes on sündinud Vaimust" (Jh 3:8). Kuid selle tagajärjed on seejuures selged...
>
> Kolmas erinevus uussünni ja pöördumise vahel on see, et esimene on hetkeline ja täiuslik Jumala tegu, samas kui meeleparandus ja pöördumine on pigem protsess kui ühekordne sündmus. Inimesed võivad olla rohkem või vähem pühad, rohkem või vähem pühitsetud – aga ei saa olla rohkem või vähem uuestisündinud. Me oleme kas sündinud või mittesündinud, samuti nagu me oleme kas elavad või surnud...

Paraku jäävad evangelisatsiooniteoloogiliselt tsentraalsed mõisted „pöördumine" ja „uussünd" ikkagi evangelikaalide pärusmaaks, ükskõik kuidas neid mõisteid omavahel reastatakse. Luterlikes ja teiste evangeelsete kirikute dokumentides on pöördumist mainitud endiste aegade misjonimeetodi reliktina (LWC 2004:62) või nimetatakse seda hoiatava näitena liigse evangeliseerimisagaruse puhul (*ibid*. 42; GEKE 2007:9). Traditsiooniliselt on neil puhkudel, nagu ka katoliiklikes misjonitekstides, pattude andestuse ja uussünni terminoloogia reserveeritud ristimise teoloogia jaoks (LWC 2004:37; RM 1990:48jj); kusjuures on märgata tendentsi, et uuemates evangeelsete kirikute programmtekstides välditakse ristimise ja uussünni võrdsustamist (EKD 2007; VELKD 2007; ka LWC 2004).[129] Oikumeenilistes misjonidokumentides seevastu on toimunud suunamuutus mõistete kasutamises pärast ühiskondlik-poliitilise vabastuse ideede taandumist 1990. aastate järel ning evangelikaalsete ringkondade liitumist KMN misjoni-

ja teine uue elu, on Jumala töö ja toimuvad silmapilkselt, kuigi me ei pruugi olla teadlikud, millal see täpselt aset leiab. Pöördumine seevastu on meie endi tegu (mille on liikuma pannud Jumala arm), millega me pöördume Jumala poole patukahetsuses ja usus" (Evangeelium 2006:177j).

[129] Teatavas mõttes on sellise pöörde ettevalmistajaks luterlik süstemaatik Gerhard Ebeling. Ta kõrvutab ristimissündmuse ühekordsuse uussünni-metafoori ühekordsuse tähendusega: „Uussünni mõte on samal moel esitada absoluutset ühekordsust nagu sündimise sündmust" (Ebeling 1979:44), kuid „on vaieldav, kas see objektiivne ristimissündmus ka subjektiivselt vastab ühekordsele biograafilisele pöördele, pöördumise ühekordsusele" (*ibid*. 153). Ebeling ei tuleta sellest, nagu oleks uussünd igal juhul juba ristimises toimunud, vaid räägib inimese elus toimuvast „fundamentaalsest pöördest", milles ta saab päästetud *heillose* vanast inimesest uueks inimeseks. Erandi teeb samuti reformatoorne-luterlik GEKE 2007:14, kus ristimist ja uussündi ei seostata dogmaatiliselt, vaid antakse mõista, et ristimine on „vabastamine uueks alguseks koos Jumalaga". Inglise kirik aga nimetab lapseristimist „*thanking God for his gift of life, deciding to start your child on the journey of faith and asking for the Church's support*" (www.cofe.anglican.orglifeeventsbaptismconfirmbaptism1.html#baptism).





struktuuride töösse. *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* räägib „isiklikust pöördumisest" evangelisatsioonis ja tsiteerib 1995. aasta ortodoksse-luterliku konsultatsiooni sõnastust: „Selline pöördumine on enam kui sõnumi vastuvõtmine, see on enese pühendamine Jeesusele Kristusele, jäljendades nähtavalt ja käegakatsutavalt Tema surma ja ülestõusmist" (ME 2000:270). Terminoloogiliselt on uussünd vabastatud sakramentaalse ristimiskäsitluse teoloogiast juba dokumendi *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeenilise seletus* koostamisel:

> Isikliku otsuse tähtsus on esile tõstetud tõdemuses, et Jumal ise Püha Vaimu läbi aitab vastu võtta enda pakutavat osadust. Uus Testament kutsub seda uuestisünniks (Jh 3:3). Seda nimetatakse ka pöördumiseks, *metanoia*'ks, meie hoiakute ja eluviisi täielikuks transformatsiooniks (ME 1982:229).

Sellises *typisch protestantisch* väitluses on peidus mitu probleemi evangelisatsiooniteoloogia jaoks.

1) Kui jätta kõlama, et meeleparandus ja pöördumine on uussünni „inimesepoolseks eelduseks" (Roosimaa 2003:12),[130] siis on väga raske kaitsta end etteheidete vastu, et inimese õiguslik seisund Jumala ees olevat niisiis otsustaval määral inimese algatus ja inimesest sõltuv. Niisugust „kristlust" Uue Testamendi teoloogia ei kinnita. On äärmiselt oluline pidada võrdselt silmas nii pöördumise kui ka uussünni soterioloogilisi aspekte. Räägitagu ühest või teisest, need on mõlemal juhul inimesele kättesaadavad vaid jumaliku armu läbi. Ükski inimene ei saa iseennast sünnitada, olgu ihulikult või vaimulikult. Ka pöördumist Jumala poole ei saa ette kujutada ilma Jumala armu kaasabita, sest tegu pole siin mitte ainult inimese ärapöördumisega iseenda võõrandumisest, vaid Jumalast võõrdunud elu tagasitoomisega lepitatud vahekorda Jumalaga (Burkhardt 1999:145).

2) Kui võetakse fataalse eeldusena, et inimese mis tahes pöördumises Jumala poole on ainumäärajaks Jumala armutegu – luterlikult – või jumalik ettehooldus – kalvinistlikult –, siis pole sellise pöördumise biograafilised tunnused võib-olla enam kirjeldatavad ega omagi määravat tähtsust. Mis on sel juhul pöördumise kvaliteet? Siis kaotab tähenduse ka vaga „igapäevane pöördumine" Althausi stiilis. Selline õpitud abitus oleks niisama halb kui minetada inimlik empaatiavõime ja alandlik suhtumine neisse, kellele evangeeliumit tahetakse kuulutada.

3) Oht varitseb evangelisatsiooni seestpoolt. Kui kogu kristlik elutegevus taandataks kuulutamise ja kuulutusele vastamise lainele, oleks see evangelisatsiooniteoloogia vulgariseerimine. Leidub ärkamisliikumiste järgseid kogudusi, kes elavad permanentse pöördumise surve all; jumalateenistusel motiveeritakse pöördumisele iga kord uuesti isegi siis, kui jutlust on kuulamas iganädalane kirikuline; isiklikust usuelust rääkimine piirdub oma uussünnielamuse meenu-

[130] Hiljem selgitab Roosimaa, et uussünni puhul jääb siiski otsustavaks Jumala ilmutustegu, ning et pöördumise puhul võib rääkida inimese ja Jumala koostööst; vt Roosimaa 2002:65j.

tamisega. See on aga Jumala ülirohkete ja õnnistavate eluandide suhtes paigaltammumine.

4) Kui kaldutakse teise äärmusesse ning uussünd ja pöördumine instrumentaliseeritakse sotsiaalse evangeeliumi jaoks, siis on õilsatel kavatsustel valed meetodid. Oleks silmakirjalik, kui kuulutatakse pöördumist ja uussündi ilma sotsiaalseid kontekste arvestamata; kuid on katastrofaalne, kui sotsiaalset evangeeliumi minnakse ellu viima ilma Kristuse poole pöördumiseta.

5) Hädavajalik on osutada pöördumisprotsessi jätkumisele uskliku isiklikus elus ning tema ja tema kiriku läbi selles ühiskonnas, milles ta viibib. Pöördumine on tee algus; pöördumine on „õige" vaid siis, kui sellele järgneb transformatsioon „õiges" suunas, s.o kasvamises Kristusesse. See kasvamine ei saa toimuda individuaalses katseklaasis, vaid maailmas ja koos maailmaga. Pöördumise mõistmine transformatsioonina avab evangelisatsiooniteoloogiale mitmed uued perspektiivid.

Pöördumise eesmärk on Kristuse järelkäijaks saamine. See tähendab evangelisatsioonis loodud Jumala-suhte mõtestamist kogu inimese elulugu haaravalt ning sellel on kompleksse religioossuse tunnused tervikliku eluhoiaku orienteerimisega Jumala evangeeliumi järgi. Pöördumine annab ka uued perspektiivid suhetes kaasinimeste ja ühiskonnaga. Sel juhul on Kristuse järelkäimises ühendatud niihästi individuaalne eneseleidmine kui ka evangeliseeriv kompetentsus, millega pühendutakse teiste teenimisele Kristuse eeskujul.

## 2.4. Evangelisatsioon kui transformatsioon

Transformatsiooni temaatika on misjoni- ja evangelisatsiooniteoloogias kasutusel peamiselt kahel tasandil. Ühel nendest tasanditest liiguvad ideed, mis tõusevad misjonimõiste holistlikest rakendustest: kultuuri, ühiskonnasuhete jm transformatsioon on siin niihästi evangelisatsiooni sekundaarseteks tagajärgedeks kui ka mõnikord eesmärgiks omaette. Teiseks tasandiks on postevangelikaalne reaktsioon individuaalse pöördumise pika traditsiooni vastu, mis algas pietismi sünniga XVII sajandil ja on kestnud uusevangelikalismi kõrgaegadeni XX sajandi teisel poolel. Evangelikaalse maailmapildi nüüdisaegse muutumise põhjus võib peituda selles, et kui XX sajandi lõpuks oli individuaalse pöördumise tähendus kristlasekssaamise initsiatsiooniprotsessis jäänud teoloogilise sisu poolest napiks või ei haakunud enam teoloogiliste miljöökujunditega, siis selle puudujäägi kompenseerimiseks hakkas tähelepanu keskmesse nihkuma pöördumise asemel üha enam inimeste eluolu ümberkujunemise temaatika; parimal juhul saab siis rääkida pöördumisest läbi transformatsiooni. Evangelikaalne liikumine on püüdnud anda vastukaaluks oikumeenilistes ringkondades kasutatud mõistele „areng" tugevamat aktsenti abstraktse „arengu" suunamiseks konkreetsetele eesmärkidele, mida nad väljendavad „transformatsiooni" mõiste abil.





Evangelikaalne dokument *Transformation: The Church in Response to Human Need* aastast 1984 on transformatsiooni teoloogilisi aluseid selgitanud järgmiselt.

> Transformatsioon on Jumala eesmärgiga vastuolus olnud inimeksistentsi seisundi muutus niisugusesse seisundisse, milles inimesed on võimelised tundma rõõmu elu täiusest Jumalaga kooskõlas (Jh 10:10; Kl 3:8–15; Ef 4:13). Selline transformatsioon saab toimuda üksnes isikliku ja kogukondliku kuuletumise läbi Jeesuse Kristuse evangeeliumile, mille vägi muudab meeste ja naiste elu, vabastades nad patu süüst, väest ja selle tagajärgedest, võimaldades neil vastata armastusega Jumalale ja teistele inimestele (Rm 5:5) ning tehes neist „uue loodu Kristuses" (2Kr 5:17) (LCWE 1986).

### 2.4.1. Transformatsioon holistlikus evangelisatsioonis

Dokument *Evangeelium ja kultuur* otsis juba 1970. aastatel teoreetilisi põhjendusi tõdemusele, et evangeeliumi loomulikud tagajärjed avalduvad kultuuris, *resp.* kultuuri ümberkujundavana. Ilma et tol ajal oleks kasutatud mõistet „transformatsioon", on näha väga optimistlikku suhtumist pöördumise avaramatesse tagajärgedesse: „Õigupoolest polegi kultuur alati nii muudatustevaenulik, kui tundub. ... Sellepärast on tähtis uurida, kuidas kultuurid evangeeliumi mõjul muutuvad" (LCWE 1978:189). Üks põhjus, miks evangelikaalne *Evangeelium ja kultuur* räägib kultuuri muutumisest, seisneb selles, et evangelikaalse arusaama kohaselt võtab evangeelium ise kriitilise hoiaku iga inimkultuuri suhtes. See, algselt Richard Niebuhri kultuuriteoreetiline vaatenurk (Niebuhr 1948), on sisse kirjutatud Lausanne'i lepingusse: „Evangeelium ei eelista ühtegi kultuuri teisele, vaid hindab iga kultuuri vastavalt oma tõe ja õiguse kriteeriumidele, rõhutades moraalseid absoluute igas kultuuris" (Lausanne 1974:219). Lausanne'i lepingu põhimõtteid järgides võtab ka *Evangeelium ja kultuur* endale julguse väita, et kultuurid vajavad muutmist evangeeliumi abil „paremuse poole" (LCWE 1978:189), tegemata erandit lääne nn kristliku kultuuri suhtes tema võitluses temas sisalduva „kurjaga".[131] Transformatsiooni parameetrid on selle dokumendi järgi eshatoloogilised:

[131] LCWE 1978:188j: „Ei tohi aga unustada, et kirik peab võitlema kurjaga ka lääne kultuuris. XX sajandi läänes on hoopis rafineeritumaid ja mitte vähem jubedaid näiteid kurjusest kui XIX sajandi Fijis. Kannibalismi vasteks on sotsiaalne ebaõiglus, mis „õgib" vaeseid, leskede tapmisele vastab naiste diskrimineerimine, laste tapmisele abort, isatapmisele kriminaalne hoolimatus vanade suhtes, hõimutülidele Esimene ja Teine maailmasõda ja rituaalsele prostitutsioonile seksuaalne promiskuiteet. Selliseid paralleele tõmmates tuleb meenutada nii süüd, mis langeb nime poolest kristlikele rahvastele, kui ka vaprat kristlikku protesti sellise kurja vastu ning tohutuid (kuigi mitte lõplikke) edusamme, mida on tehtud selle leevendamisel. Kuri võib võtta mitmesuguseid vorme, aga ta on universaalne ja kus ta iganes ilmub, seal peavad kristlased temaga võitlema ja ta hävitama."

> Seevastu maailmas energiliselt töötades ootame rõõmsa lootusega Kristuse taastulemist, uusi taevaid ja uut maad, kus elab õiglus. Sest siis, kui inimesed toovad oma hiilguse Uude Jeruusalemma (Ilm 21:24–26), ei muutu mitte ainult kultuur, vaid kogu loodu saab vabaks praegusest viljatusest, languse ja valu ikkest, et jagada Jumala laste aurikast vabadust (Rm 8:18–25). Siis lõpuks nõtkub iga põlv Kristuse ees ja iga keel kuulutab avalikult, et tema on Issand ja Jumala-Isa au (Fl 2:9–11) (*ibid*. 187).

XX sajandi lõpuks oli evangelikaalne arusaam transformatsioonist nihkunud eshatoloogilistelt horisontidelt pigem holistlikku sängi (vrd 2.1.2.). Sellele osundab dokument *Transformation: The Church in Response to Human Need*, mis koostati Wheatoni kohtumise järel (LCWE 1986).[132] Wheatoni dokumendi hoiak on ofensiivsem, kui on olnud varasemad evangelikaalide väljaütlemised: ...ei saa olla vait, kuna vaikus tähendaks nõusolemist ebaõiglusega; kui ei töötata kaasa parema maailma nimel, siis sellega soositakse praegu valitsevat ebaõiglust; põgenemisteed õieti polegi, sest kas astutakse vastu kurjuse struktuuridele või toetatakse neid. Sotsiaalse vastutuse kese langeb kohaliku koguduse õlgadele: „Igal lokaalsel kogudusel on täita kolmekordne teenimisülesanne: a) jumalateenistuslik elu ja Jumala ülistamine, b) evangeeliumi kuulutamine sõnas ja teos Jumala armust ning c) nende toitmine ja õpetamine, kes on võtnud Jeesuse enda ellu vastu" (*ibid*.). Samas rõhutatakse, et vaeste abistamine ja sotsiaalse õigluse loomine ei ole mitte koguduse siseringis toimuv aktsioon, vaid käib kaasas evangelisatsiooniga ning võib viia vastasseisuni kurjuse ja valitsevate jõustruktuuridega ning tuua kaasa kannatusi ja ohvreid. „Vaatamata ebaõnnestumistele me ikkagi liigume õiglasema ühiskonna poole", nagu see paistab kätte Ilm 21. peatükist.

WEA ja LCWE Pattaya konsultatsioonil 2004. aastal Tais kõneldi taas transformatsioonist kui evangelisatsiooni integraalsest eesmärgist. Veel enne Pattaya konsultatsiooni oli aastal 2001 toimunud Oxfordis *Micah Network* asutav koosolek, mille deklaratsioonis arendati välja nn integraalse misjoni mõiste. See selgitab, et integraalne misjon välistab evangelisatsiooni ja sotsiaalsete küsimustega tegelemise kõrvuti. Need on nüüd põimunud. Integraalses misjonis on meie kuulutusel

> sotsiaalsed tagajärjed, kui me kutsume inimesi üles armastusele ja andestusele kõikides eluvaldkondades. Ning meie sotsiaalsel aktiivsusel on evangelistlikud tagajärjed, kui me anname tunnistust Jeesuse Kristuse muutvast armust. Kui me eirame maailma, siis me reedame Jumala sõna, mis saadab meid välja teenima maailma. Kui me eirame Jumala sõna, siis ei ole meil midagi maailmale anda. Õiglus ja usust õigeksmõistmine, jumalateenistus ja poliitiline tegevus, vaimne ja materiaalne, isiklik muutus ja struktuuriline muutus käivad käsikäes. Nii nagu oli Jeesuse elus, on ka meie integraalse ülesande tähtsaim osa olemine, tegemine ja rääkimine (Micah 2001).

[132] Mispeale Vinay Samuel ja Chris Sugden olid asunud põhjendama nn täisevangeelset misjoniteoloogiat (Samuel/Sugden 1999).





Transformatsioon tähendas Pattayas „muudatust, mis tabab nii inimest kui ka kogu sotsiaalset keskkonda – perekondi, külasid ja linnu" (LVWE 2004a). Seetõttu peaks kristlik misjon silmas pidama paljusid aspekte ning mitte ühtegi neist seadma prioriteediks teise arvel – need on „majanduslikud, religioossed, isiklikud ja poliitilised aspektid", mida tuleb interpreteerida evangeeliumi valgel. Pattayat ja selle ümber toimuvaid arenguid evangelikaalses kristluses võib kokku võtta järgmiselt:

a) transformatsiooni mõistega väljendatakse evangelisatsiooni ja misjoni integraalsust selles, et muutuvana vaadeldakse nii inimest kui ka tema sotsiaalseid suhteid;

b) muutused, mida evangelisatsioon ja misjon oma holistlikkuses esile toovad, on Jumala riigi märgid, olgugi et need „märgid" ei kattu iga kord ideaalse Jumala riigi tunnustega või väärtustega eshatoloogilises perspektiivis;

c) evangelikaalne evangelisatsioon, mis on identifitseerinud end Lausanne'i liikumisega, on koos transformatsiooni teema ülestõstmisega väljendanud, et selle liikumise poolehoidjad ei vastandu enam nendele oikumeenilistele ringkondadele, kes end identifitseerivad läbi sotsiaalse ja poliitilise kristluse. Selleks, et nüüd veel eristada teineteisest evangelikaalse ning „oikumeenilise" evangelisatsiooni eesmärke, oleks vaja täpset diferentseerimist.

„Transformatsioon" oli ka KMN assambleel Porto Alegres 2006. aastal üheks peateemaks: „Jumal, oma armus muuda maailm!" See üleskutse tähendab kirikute jaoks „järgida Jumala prioriteete ning panustada end täielikult selle maailma teenistusse", et seda maailma muuta. Kirikute Maailmanõukogu poolelt oligi niisuguse loosungi püstitamine ootuspärane, sest KMN misjonikonverentsid olid vastavat sotsiaalpoliitilist liini hoidnud juba aastakümneid.[133] Porto Alegre sõnum maailma kristlaskonnale esitati eestpalve vormis: „Issand, ... muuda maailm, meie ühiskonnad, meie kirikud, meie elu ja meie tunnistus" (KMN 2007). Millistel põhimõtetel ja mille arvel tuleks seda kõike muuta, sellele otsest vastust ei ole; on esile toodud vaid konkreetsed valdkonnad ja näited: terrorismivastane võitlus, Põhja-Uganda olukord, inimõiguste eest seismine, Muhammadi-karikatuuride kritiseerimine, puhta looduse hoidmine, ÜRO reformimine jm – kokkuvõttes, nagu sõnastas assamblee: „globaalne õiglus".

Evangelikaalsel ning „oikumeenilisel" transformatsioonimõistel on siiski erinevused, mis ilmutavad end peamiselt Jumala riigi mõistmise eshatoloogilistes varjundites. Nende erinevuste selgitamiseks tuleks heita pilk XX sajandi oikumeenilise liikumise ajaloole.

Esimesed tõsisemad katsed Jumala õndsusriigi siin- ja sealpoolsuse diferent-

[133] KMN maailmamisjoni konverents Bangkokis 1972/1973. aastavahetusel kandis loosungit „Maailma pääste täna"; sellel konverentsil jooksid kokku need liinid, mis olid alguse saanud KMN Uppsala assamblee poliitilisest teoloogiast ning rakendust leidnud KMN antirassismi programmides (Kurg 2006:201).

seerimisel lähevad „oikumeenilises" misjoniteoloogias tagasi RMN misjonikonverentsini Jeruusalemmas 1928. aastal. Konverentsil tõusis tugevalt esile *social-gospel*-teoloogia poolt esitatud Jumala riigi idee, millega rõhutati Jumala kreatiivset toimimist siinses maailmas (Günther 1970:40).[134] Kirik allutati sellele perspektiivile, täpsemalt: kirik on Jumala riigi realiseerimise paik, ent selleks peab kirik laskma end defineerida ühiskondlikes parameetrites (*ibid*. 41). Tulemuseks oleks niisugune misjonaarne kirik, kes ei tegele enam pietistlikult mõistetud „hingede päästmisega" ega nende üksikhingede liitmisega kogudusse, vaid realiseerib end ühiskonnas seni veel esinevate rahvuslike, rassiliste, sotsiaalsete jne pingete lahendamisel.[135] Peamine selles uues lähenemises, mida *social gospel* propageeris, oli Jumala riigi lahutamine kiriku mõistest ning Jumala riigi sidumine ühiskonnaga – kuigi tol ajal veel „kristlikuna" kujutletud ühiskonnaga. RMN maailmamisjoni konverentsil 1952. aastal Willingenis päevakorda tõusnud *missio Dei* kontseptsiooni valguses tehti kaks radikaalset, kuid vastassuunalist järeldust: a) misjoniteoloogia õndsusloolises traditsioonis leidis siit tuge kiriku aktiivseks rakendamiseks Jumala riigi rajamise programmis; b) seevastu misjoniteoloogia Johannes Hoekendijki variandis (vt 2.1.1.) ei tahtnud enam olla defineeritud „paganate pööramise" ega „kirikute rajamise" läbi, vaid kogu inimkonnale saabuva *shalom*'i perspektiivis.[136] Evangelisatsiooni seisukohalt näeb Hoekendijk dilemmat järgmises: kas meil on primaarselt tegemist kirikust eemaldunud inimeste ja kiriku kaotatud alade tagasivõitmisega selle kiriku ühiskondakujundava jõu mõjul või hoopis millegi suuremaga, mis toimub Jumala jõu mõjul inimkonna uue koondumise eesmärgil (Margull 1959:21). Siin asetub eshatoloogiline perspektiiv Jumala riigi jaoks mitte läbi kiriku, vaid läbi maailma. Maailma transformatsiooni kaudu jõustub Jumala riik ja see peaks haarama endaga kaasa ka kiriku.

Hendrik Kraemer oli tõenäoliselt see, kes misjoniteoloogia poolel alustas oikumeenilise diskussiooni raames „kristliku ühiskonna" ehk *corpus christianum*'i kontseptsiooni kui tegelikkusele mittevastava päevakorrast mahavõtmist.[137] *Corpus christianum* on olnud selline „kiriku, rahva ja riigi lahutamatu ühtsus,

[134] Harnacki liberaalse Jumala riigi misjoniideed arendas Walter Rauschenbusch edasi, sidudes selle riigi parameetrid sotsiaalsete kontekstidega, sh sotsialistide poliitiliste programmidega (Grenz/Olson 2002:85j). Vt Rauschenbusch 1968.

[135] Jeruusalemma konverentsi seletusest: „*The Christian Church ... is not a gathering for prayer and worship of individuals who otherwise are unrelated, but a fellowship and society embracing all human relationship*" (Günther 1970:40).

[136] Küsimusele, milline koht jääb *missio Dei* kontseptsioonis kirikule, vastab Hoekendijk: kirikul ei olegi *kohta*, sest ta toimib ja eksisteerib ainult Jumala riigi evangeeliumi kuulutamises maailmale. Siit edasi selgitab Hoekendijk oma kuulsas teesis: „Kirik on olemas ainult *in actu Christi*, s.t *in actu apostoli*" (Hoekendijk 1952:10j); ning kõik, mida veel peale selle tahetakse öelda kiriku kohta, on „teoloogiliselt irrelevantne". „Kirik ei saa olla midagi rohkemat kui Jumala riigi teadete kandja – justkui midagi suuremat saakski olla" (*ibid*.).

[137] Religioonisotsioloogia pole siiski välistanud kiriku ja ühiskonna jätkuvat dialoogi religioossete teemade puhul, vt 1.2.4.





... mis on segu religiooni paganlikust ideaalist, nimelt kus religioon on kultus, mida tunnustatakse rahva (või riigi) poolt tema alustoena ja mis on iga selle rahva liikme jaoks siduv ning kohustav" (Kraemer 1940:30). Sellisest kontseptsioonist loobumiseks olevat kolm põhjust: a) *corpus christianum* on ise sisemiselt lakanud olemast, seda kiriku ja riigi lahutatuse ning modernse inimese sekulariseerumise tõttu; b) uued kristlikud rahvad Aasia ja Aafrika noortes kirikutes toimivad edasi paganlikus kultuurikeskkonnas, sõltumata enam „kristlikust õhtumaast"; c) kiriku eshatoloogiline eesmärk (*ibid*. 31j). Kirik oma eshatoloogilises ulatuvuses ei tohi piirduda kinnistumisega oma usu, liturgia ja elulaadiga mis tahes tsivilisatsiooni absolutiseerimisse, vaid kirik peab olema see osaduskond, kelle jaoks „Kristuse ilmutatud tõde ületab kõik teised mastaabid ja autoriteedid" (*ibid*. 57). Pealegi, nagu arvab Kraemer, oleks kristliku ühiskonna transplantatsioon misjonis kahjulik evangeeliumi puhtusele, sest sekularismist nakatatud lääne kirik levitaks sel juhul mitte ainult evangeeliumi, vaid transformeerivat mõju avaldaks ka sekulariseerunud antievangeelium (*ibid*. 30).

Ka Hoekendijk esitas kriitika *corpus christianum*'i kontseptsiooni suhtes, kuid esitas põhjenduse pisut teisest aspektist, võrreldes oma õpetaja Kraemeriga. Mõtlemine *christianum*'i kategooriates olevat halb mitte seetõttu, et nii saab kahjustatud kiriku tegelik kutsumus, vaid et selle kaudu on kirik kahjustamas maailma ja Jumala riigi kreatiivset suhet ning sellega koos inimkonna vaba arengut jumaliku *shalom*'i suunas. Selles Kraemeri-Hoekendijki pöördes on palju õpetlikku „oikumeenilise" misjoniteoloogia ja evangelisatsiooni alternatiivide mõistmiseks järgnevatel aastakümnetel. Algul liiguvad Kraemer ja Hoekendijk paralleelselt – nad mõlemad on barthiaanid.[138] Hoekendijk toob näiteid, mis tõestavad, et Kraemeril on õigus, kui rääkida kiriku misjonivõime liivajooksmisest „kristlikus" läänes. Kõik need pingutused, mida võtsid ette reformaatorid, lähtusid ei millestki muust kui katsest restaureerida ja reevangeliseerida läänelikku kristlikku ühiskonda – ega hoolinud lõpuni arendatud eshatoloogiast[139] – ning samal põhjusel lõppes nende üritus alati sakramentaalse vaakumiga, sest kiriku ja rahva igaveses liidus polnud õieti midagi reformida (Hoekendijk 1964:89). Siit edasi juhib Hoekendijk arutluse ekklesiotsentrilisest mõtlemiselt sekularistlikule, kus ta seob *social-gospel*-teoloogiast pärineva Jumala riigi idee barthiliku mõttega koguduse maailmasisesest eksistentsist.[140]

[138] Karl Barthil oli otsene kokkupuude oikumeenilise liikumise päevaprobleemidega ja kirikliku kuulutuse võimalustega maailmasõja järgses situatsioonis, kui ta töötas kaasa Kirikute Maailmanõukogu asutava kogu teoloogilises komisjonis. Võitluses Tunnistuskiriku eest ja Barmeni seletuse koostajana saab Barthist RGG hinnangul KMN asutamise järel „rõhutud rahvaste hingehoidja ja selle kristlaskonna südametunnistus, kes leidis Barthis KMN konverentsil Amsterdamis 1948 oma teravmeelseima eeskõneleja" (Gloege 1986:897).

[139] Karl Hartenstein selgitas KMN assambleel Evanstonis 1954. aastal, et just see kiriku eluks vajalik Jumala riigi tulemise eshatoloogiline lootus on takerdunud õhtumaise tsivilisatsiooni absolutiseerimisse – kiriku, riigi ja rahva sünteesi (Margull 1959:56).

[140] Formaalselt kordavad Barthi nii õndsusloolised teoloogid kui ka Hoekendijk: „Kirik ei saa kunagi ega mingiski mõttes olla eesmärgiks enese jaoks, vaid oma apostellikku olemust

Kirik elab maailma jaoks! – on Hoekendijki provokatsiooniline väide. Sellele vastavalt tuleks just maailm otsustavalt vabastada *corpus christianum*'i aheldatusest ning kirik peaks, selle asemel et püüda maailma enda külge siduda, hoopis pöörduma tema poole. Kirik on vaid siis tõeline, kui ta võtab endale teeniva kuju ja on selle läbi tulevase Jumala riigi tunnistaja (*ibid*. 122); kiriku olemasolu ainsaks põhjenduseks on Jumala riigi kuulutamine kogu maailmas, s.o oikumeenias, ning seejuures „ta ei ole enam misjoneerija (*treibt keine Mission*), vaid saab ise misjoniks (*wird selber zur Mission*), Jumala elavaks käehaardeks maailma järele" (Günther 1970:80).

Vicedom püüab omalt poolt selgitada ja koos hoida erinevaid alternatiive Jumala riigi ja kiriku suhete määramisel. Ta nõustub Hoekendijkiga, et Jumala riigi, s.o Jumala valitsusala täielik kehtestamine kogu loodu üle on misjoni motiiv, sisu ja tegelik eesmärk. Sellest lähtudes eristab Vicedom kirikute misjonistrateegiates primaarseid ja sekundaarseid eesmärke. Misjoniajalugu on tõend selle kohta, kuidas kirik parimatele kavatsustele vaatamata on endaga kaasa vedanud ka üht teist riiki, mis pole olnud vaba kurjusest: *corpus christianum*'i ideoloogiast tulenevalt on maailma tsiviliseeritud lääne mudelite järgi või parandatud seda arenguabi teel, kuid see pole alati olnud veenev meetod evangeeliumisse uskumiseks. Just siin punktis astub Vicedom otsustavalt vastu Hoekendijki utoopiale maailma *shalom*'ist väljaspool kirikut. Tegelik misjonieesmärk Jumala riigi kujul jääb saavutamata, kui misjon vahetatakse välja rea poliitiliste, sotsiaalsete, kultuuriliste ja humanitaarsete programmide vastu või need haagitakse evangeeliumikuulutuse külge. Mitte et need programmid oleksid valed või kasutud, kuid need on sekundaarsed selle kõrval, et vahendada inimestele päästekuulutust Jeesusest Kristusest. Seal, kus need programmid saavad õiget vilja kanda, on need Jumala riigi evangeeliumi tagajärjed, mitte lähtekohad (Vicedom 2002:218j).

LWC dokumendi *Mission in Context* hinnangul jõuab kirik transformatsiooni teema juurde selle kaudu, et hakkab analüüsima kontekste, millega ta on seotud. Kirik elab maailmas koos „vaeste, rõhutute, tõrjutute, unustatute ja vaikima sunnitutega" keset vägivaldset tehnoloogilist üleilmastumist ja sõdasid; kirik peab enda jaoks teadvustama postmodernse läänemaailma usulisi, poliitilisi ja kultuurilisi kontekste (LWC 2004:11jj). Tegevuskava, mida see dokument pakub kirikule, sisaldab endas transformatsiooni ideed. Dokumendi kohaselt on misjoni üks eesmärk üksikisiku ja ühiskonna transformatsioon (*ibid*. 7), ja sellise väite alusel oleks põhjust arvata, et need positsioonid langevad kokku Pattaya

järgides eksisteerib ta kuulutusteenistuse rakendamise jaoks" (Barth KD, IV/1:809). Barthi järgi on kristliku kiriku kutsumuseks olla misjonikirik, s.t olla kogudus maailmas ja maailma jaoks. Tõeline Jeesuse Kristuse kogudus eksisteerib üksnes „Jumala poolt maailma läkitatud kogudusena", talle on läkitaja poolt antud teatud kindel ülesanne, mille teostamiseks ta on olemas (Barth KD, IV/3:876). See on kiriku misjonaarne dimensioon. Koguduse misjonaarne dimensioon läbi teenimise, *diakonia*, on „*Jumala* teenimine, milles kogudus inimest teenib, ja *inimese* teenimine, milles ta Jumalat teenida tohib" (*ibid*. 952).





konsultatsiooni arusaamadega transformatsioonist. Transformatsiooni jõud on

> õigeksmõistmise kingitus, mis annab inimestele jõu kurjus hukka mõista ja anda oma ihuliikmed õiguse relviks Jumalale (Rm 6:13) ning ristiteel vastu pidada ja isegi surra selleks, et teised terveks saaksid (2Kr 4:7–12). Selline muutumine selgitab Pauluse sõnu: „Meid kõiki, kes me katmata palgega vaatleme Issanda kirkust peegeldumas, muudetakse samasuguseks kujuks kirkusest kirkusesse" (2Kr 3:18),

sest „Püha Vaim juhib ja teeb kiriku suutlikuks ka selliseks muutust väljendavaks misjoniks, milles keskendutakse ühiskondlikele struktuuridele ja suhetele" (LWC 2004:33j). Kuid dokumendi edasised selgitused transformatsiooni näidete kohta eemalduvad evangelikaalsest mõtlemisest ning asenduvad „oikumeenilise" suunaga. Saab taas kord selgeks, et Jumala riik, mille tulekuks kirik peab pingutama, ei lange kokku kirikuks olemisega.[141] Jumala riik võivat olla midagi sellist, kus kirik on koos maailmaga „palverännakul" parema tuleviku poole (*ibid*. 58). See positiivne transformatsioon, mille võiks maailmas esile tuua kiriku teenimistöö, teostatakse kiriku eneseohverdamise läbi:

> Kirik, mis järgib Kristust tema inkarnatsiooni teel, tungib sügavale konteksti ja samastub täielikult ahistusega, milles elavad ebaõigluse, ärakasutamise ja tõrjutuse ohvrid. Kristuse kirik asetub solidaarsussidemesse nendega, kelle elu on uusliberaalne majanduslik üleilmastumine vaeseks ja ebainimlikuks teinud. Nii saab kirikust vaeste kirik. Kirik kõnnib koos Kristusega ristiteed, kui loobub ebaõiglastest ja vägivaldsetest käitumismallidest ja struktuuridest nii avalikus kui ka eraelus ning mõistab need struktuurid ja praktikad hukka kui patu, mis lõhub ühiskonnaelu (*ibid*. 34).

Kahtlemata on inkarnatoorses misjonis, nii nagu *Mission in Context* siin esitleb, tegemist Kristuse ustava järgmisega igas elusituatsioonis. Kuid naiivsus oleks endale ette kujutada, et see, mida Kristus kannatas kuni lunastava ristisurmani, oleks kiriku kannatuse ja enese „ristilöömise" puhul maailma jaoks samavõrra lunastav.[142] Dokument räägib küll ka koos Kristusega käimisest „ülestõusmise teed", millel olles ta lepitab ja vabastab maailma probleemidest. Kuid julgus selliseid ülesandeid enda peale võtta, mille täitmiseks kirikul vähimgi meelevald puudub, teeb lugeja ettevaatlikuks. Õnneks nõustub dokument paratama-

[141] Sarnane arusaam on omane ka nüüdisaja baptismile, mida esindab britt Nigel Wright: „Kirik või kogudus ei ole Jumala riik, vaid on osaduskond, mis teenib selle riigi saabumist" (Wright 2008:18).

[142] Nii „oikumeenilises" misjoniteoloogias (ME 1982 ja ME 2000) kui ka Stotti poolt väljapakutud misjoni inkarnatoorsuse printsiip Jh 20:21 põhjal (vt 2.1.3.) vajab siiski kriitilist hinnangut. Ernst Berneburg viitab Jh 20:21 konjunktsioonide *kathoskathw* tähenduse võimalikule ülerõhutamisele: Poja läkitamine Isa poolt ning jüngrite läkitamine Jeesuse poolt ei ole mõeldud analoogiatena, vaid on öeldud subordinatsiooni osundamisena (Berneburg 1997:135). Jumala Poja inkarnatsiooni üksühene ülekandmine kiriku inkarnatsiooniks maailmas on absurdne ka soterioloogilises mõttes, sest seda, mida kannatas Kristus „patutuna" maailma „patu eest", ei oleks kirikul võimalik järele teha.

tusega, et seda kõike saab teha ja olla vaid Pühas Vaimus (*ibid*. 35).

### 2.4.2. „Ära pöördu, ela!"

*Willow Creek* liikumise juhi Bill Hybelsi raamatu *Becoming a Contagious Christian* saksakeelne tõlge on pealkirjastatud *Bekehre nicht – lebe!* (Hybels 1995). See pealkiri väljendab üsna täpselt neid ettekujutusi, mida postevangelikaalne kristlus omab, otsides võimalusi muuta kristlik elulaad atraktiivseks ja nakatavaks postmodernses lääne ühiskonnas. Evangelisatsioon ei peaks selle arvamuse kohaselt olema keskendunud mitte niivõrd pöördumise aktile, kuivõrd positiivse elutunnetuse presenteerimisele. Postmodernsus, mis on kohanenud pluraliseerumise ja individualiseerumisega, ei taha kasutada lõpliku tähendusega termineid, eriti individuaalses biograafias. Koos sellega on tähendust kaotamas evangelikaalse pöördumisjutluse radikaalne väljendusvorm, mis nõuab kaugeleulatuvate tagajärgedega otsuste langetamist. Kristlikku kommunikatsiooni esitletakse pigem osadusliku elu pakkumisena ilma jäikade sidemete loomiseta, kus osapooltel on suur vabadus tulla ja minna. Kui inimene siiski seob ennast kristliku kogukonnaga pikemaks ajaks, siis on võimalik ka transformatsioon, mis hakkab toimuma inimese eluloos. Ent see on alternatiivne tee võrreldes individuaalse pöördumisnõudega evangelikaalsetes ringkondades. Klišee *believe-behave-belong* traditsioonilisest pöördumisprotsessist ja integreerumisest kirikusse on ümber muudetud: *belong-behave-believe.* Esiplaanile ei ole toodud kutse millessegi või kellessegi uskumiseks, vaid võimalus kuuluda kellegi osaduskonda.[143]

On tähelepanuväärne, kuidas modernse aja individualistlikkuse asendumine postmodernse individualiseerumisega (vt 1.1.3.) on mõjutanud evangelisatsioonikontseptsioone. Ei saa väita, et ei tegeldaks indiviidiga ühel või teisel ajajärgul. XVIII–XIX sajandi ärkamisliikumistes (vt 3.3.1.) arendati välja individuaalse pöördumise meetod. Teise suure ärkamislaine strateeg Charles Finney nõue oli, et „jutlused ja muu tegevus on suunatud eriliselt patuste pöördumisele. On täiesti kasutu oodata ärkamist, kui ei ole kedagi, kes sooviks teha järeleandmatu visadusega pingutusi selle eesmärgi saavutamiseks" (Finney 2001:17). Charles Haddon Spurgeon, kes tegutses Inglismaal kolmanda suure ärkamislaine lõpuaegadel, jäi oma jutlustes sama radikaalseks, kuid taotles suuremat paindlikkust; ta õpetas ärkamisliikumisest tagasitõmbuvaid baptistikogudusi, et „säilitataks koosolekuid, mis on mõeldud otsijatele. ... Igatahes tuleb vältida ühelaadilisust ja tuua jumalateenistuse harjumuspärasusse vaheldust" (Spurgeon 1986:189). XXI sajandil teevad evangeeliumi vahendavad kirikud ja evangelistid pingutusi kontakti loomiseks indiviidiga, kuid käsitlus evangeliseeritavast inimesest on muutunud. Muudetud on indiviidi suunamise meetodeid. Kui vendade Wesley'de, Finney, Spurgeoni või Billi Grahami aegadel öeldi indiviidile

[143] Vt 3.2.1. põhjendusi eelistuste kohta.





jõuliselt ette, mida talle tarvis läheb, siis Hybels läheneb indiviidile „märkamatult". Evangeliseeritavalt ei oodata esialgu muud, kui et ta tunneks end viibivat sundimatus keskkonnas, kuhu ta heal meelel uuesti tagasi tuleb. Enne veel, kui ta saab teada vajadusest pöörduda, on ta juba hakanud elama osaduselu koos teiste kristlastega.

Hybels apelleerib autentsele kristlikule elulaadile, millel peaks olema suur ligitõmbejõud ja maksimaalne efekt evangelisatsioonis. Kui Hybels usub, et nn *life-style evangelism* on ehedam varasematest evangelikaalsetest praktikatest, siis sellega tahab ta kõrvaldada neid kristliku eneseväljenduse määratlematuid elemente, mis on pärast XIX sajandi ärkamisliikumisi tekitanud dissonantse. Pöördumispraktikale suunatud evangelikaalne evangelisatsioon on Hybelsi arvates põhjustanud ebasiirast kristlikku käitumist, mille all kannatavad nii kristlaste identiteet kui ka kontaktid mittekristlastega väljaspool kirikut. Teatavate pöördumisstandardite korduva rakendamise puhul hakkab kristlikus kogukonnas mõju avaldama käitumismallide unifitseerimine (Hybels 1995:69). Koguduses, mis määratleb end „usklike osadusena", valitseb alati mingi ettekujutus sellest, kuidas pöördunud kristlane elab, palvetab, mõtleb, käitub ja välja näeb. Kahtlemata pärineb oluline osa sellistest käitumiseeskirjadest Uue Testamendi apostellikest manitsustest. Kahtlus saadab aga usklikku tema enese ehtsuse pärast, kui ta mingi vaimuliku tunnusjoone vajakajäämist püüab maskeerida välise fassaadi taha – püüdega esitada kogukonna silmis ja koos kogukonnaga maailma ees ideaalkuvandit kristlikust identiteedist. See on aga võltsimine ega vasta sellele tegelikkusele, mille Püha Vaim on reaalselt inimeste ellu kaasa andnud. Hybelsil on tõsi taga, kui ta tahab kristlasi vabastada uniformsest ja perfektsionistlikust käitumisest jumalateenistusel ja avalikus elus ning veenab neid olema loomulikud oma individuaalsuses (*ibid*. 68jj). Vaid sel moel on lootust taotleda evangeelse sõnumi usaldatavust mittekristlaste silmis. Autentse isiksuse transparentsus on parem kui võõra kuvandi ebaehtne transplantatsioon.

Hybels ja *Willow Creek* liikumine usuvad, et positiivsed religioossed muutused ei jää tulemata, kui kristlaste kogukonna ja mittekristliku ümbruskonna vahelt on kõrvaldatud sotsiokultuurilised vastandumised (Malphurs 1996:174). Niisugune usk põhineb arvamusel, et kultuurikeskkond on küll vajalik autentseks suhtlemiseks, kuid on väärtusneutraalne. Kirik, kes evangeliseerib, ei peaks oma jumalateenistuslikus korralduses üritama kinni pidada traditsioonilistest vormidest, vaid tegema end kõigi vahenditega mõistetavaks ja vastuvõetavaks nüüdisaegsele inimesele. See, mis vahendab inimestele religioosseid väärtusi, ei ole mingi pühalik käitumismaneer, vaid kristlase isiklik usutunnistus, kui see on esitatud autentselt. *Willow Creek* ongi saanud tuntuks liikumisena „Kogudus teiste jaoks" ja vabas vormis kujundatud „otsijate jumalateenistustega",[144] mis

[144] Nn *seeker service,* eristades *believer's service*. Üks sagedasemaid kriitilisi märkusi *Willow Creek* jumalateenistuste suhtes on tulenenud traditsionaalsete kristlaste muljest, et tegeldakse *show*-efektidega, kuna *Willow Creek* kogudused kasutavad vastavalt võimalustele nüüdisaegset muusikat ja professionaalseid esinejaid laval (Hölzl 2004:108). Tõepoolest, *Willow Creek*

lisaks kultuuriliselt relevantsetele väljendusvormidele osutab tähelepanu ka inimeste regulaarsetele kohtumistele väikegruppides (Malphurs 1997:156).

*Willow Creek* evangelisatsioonikontseptsioon omab sarnasusi KMN New Delhi assambleel 1961. aastal esitatud loosungiga „Kirik teiste jaoks". KMN uuringutes vaadeldakse võimalusi kiriku integreerimiseks maailmaga, nii et hakkaksid toimuma positiivsed transformatsioonid. Kiriku struktuuride kujunemine peaks toimuma läbi sellise sotsiaalse transformeerumise, mis imiteerib ühiskonna sotsiaalseid muutusi. Hilisemad uuringud EKK initsiatiivil panid ette, et enne oodatavaid muutusi maailmas peaksid toimuma muutused kirikuga (vrd 1.4.2.). Kirik peaks ilmutama kohanemisvõimet ja ühiskonna sidustamist (KMN 1967:26). Selle kohaselt lasub konkreetne vastutus misjoni osas kohalikul kogudusel, nagu on hiljem taas kinnitanud *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* (ME 2000:269). Kohaliku koguduse tsentraalset tähendust misjonis ja evangelisatsioonis on tugevalt rõhutanud ka Risto Ahonen: „Seal, kus nähakse kiriku üldist evangelisatsiooniülesannet, on kohalikul kogudusel otsustav roll" (Ahonen 1996:154). Kiriklike struktuuride kohanemisvõimet näeb KMN aga kõigepealt mitte kiriku vaimulikkonnas, vaid kõige esmasel kiriku tasandil: usklikes koguduseliikmetes, „kõigi usklike preesterluse" põhimõttel. Kirikliku uuenduse võtmepositsioonis peaks asuma ilmik ning kiriku misjonaarset kompetentsust tuleks määrata lähtuvalt kirikut esindavate koguduseliikmete kontaktisuutlikkusest maailmaga. Kiriku misjonaarse olemuse realiseerumine sõltub seega ilmiku omavastutuse arendamisest, sellele kaasaitamisest väljaõppe teostamisega jm otsesel ja kaudsel viisil (Werner 2005:28), või sellest, kui vaimulikkond iseennastki näeb misjonisituatsioonis koguduseliikmega samal tasandil[145] – balansseerides Hoekendijki ütlust, et „koguduse-vaimulik hakkab apostellikku olemist ilmutama, kui ta saab ilmikuks ja elab nagu ilmik. ... Ilmik ei ole pastori assistent, tema käepikendus, pigem on pastor ilmiku teener..." (Hoekendijk 1964:34).

KMN ja Hoekendijki mõttearendused elavad edasi postevangelikaalsete liikumiste liidrite – Hybels, Brian McLaren, Dan Kimball jt – ideedes integreerida üksikkristlast mittekristliku ühiskonnaga, et sellest kooslusest tuleneks maksimaalne transformeeriv efekt. Neist nimetatud ideoloogidest on Hybels ehk kõige lähemal „isiklikule evangelismile" (vrd 3.4.1.) klassikalises stiilis, õpetades kontaktide loomise „otsest" ja „kaudset" meetodit (Hybels 1995:159jj). Otsene meetod tähendab sihiliku kontakti loomist ning partnerile võimaluse andmist alustada vestlust religioossetel teemadel. Kaudne meetod peab silmas, et kristlase aktiivne osalemine elulistes situatsioonides inspireerib teist poolt tõstatama religioosseid teemasid. Kimball rõhutab indiviidist lähtuvat evangelisee-

liikumisel on pretensioone traditsiooniliste jumalateenistuste suhtes, mis on oma väljendusvahendite valikul üha enam distantseerunud postmodernsest ja usuvõõrast inimesest.

145 Olgu siin näidetena nimetatud töölispreestrite liikumine, industriaalhingehoid, ametkondlikud kogudused, ilmikakadeemiad jm pärast Teist maailmasõda, mille järel kujunes välja *Urban-Industrial-Mission* liikumine 1970. aastatel (Werner 2005:43jj).





rimist, kui ta deklareerib, et nüüdisaja evangelisatsioon peab esitlema mitte seda, „mida teeb Jeesuse jünger, vaid milline on Jeesuse jünger" (Kimball 2005:210). Vaid niisugune konfrontatsioon maailmas on tõhusalt provokatiivne. Kimball toetub Jeesuse tõotusele, et „Jumala riik on teie seas" (Lk 17:21) ning see kehtib eriti juhul, kui inimestel õnnestub siinpoolsuses elada koos Jeesusega. Osaduselu, mida jagavad kristlane ja mittekristlane, on evangelisatsiooni olemuslik keskkond (Kimball 2005:202).[146] Transformatsioon, mille käigus mittekristlased omandavad kristlikke kogemusi ja väärtusi või otsustavad usulise pöördumise kasuks, on sel juhul integraalse misjoni tulem.

Kimball ja tema propageeritud *emerging church* usuvad, et on integraalse evangelisatsiooniga avastamas algkristlikke põhiväärtusi. Nn *life-style evangelism*'i tunnuseid algkristlikus evangelisatsiooni praktikas on märganud ka mitmed teoloogid. Näiteks Gerd Theißen esitleb algkristlaste usu eshatoloogilist „uuendusmotiivi", mis saab teoks inimese aktiivse tegevuse abil. See osutub võimalikuks seetõttu, et ühe inimese transformatsioon on mõjuv teise inimese suhtes – nii nagu Kristuse või ka Pauluse „surmaelu" saab teiste jaoks „elu" põhjustajaks (2Kr 4:11j) (Theißen 2001:375j). Dialoogi-teoloogidest on John Davies püüdnud näidata, kuidas algkristlik evangelisatsioon seisnes pigem dialoogis maailmaga, mitte polnud pöördumisele suunatud; ja nii nagu vanasti, nii olevat ka tänapäeval õige läkitada kristlasi maailma, et nad Jumala lepitussõnumit elaksid inimestele ette, aga ei üritaks sõnade abil mõjutada inimesi endi elu muutma (Davies 1967).[147]

Autentsuse otsimine algkristlusest on iseloomulik igale kristlikule ajastule, samuti siis, kui mingi uus teoloogiline suund tahab end eristada eelmistest. Davies on oma mõttekäiguga näide sellest, aga omal moel ka Kimball. Evangelisatsioon peab olema esmalt dialoog, mitte monoloog, ütlevad nad (Kimball 2005:201), elulaad, mitte proklamatsioon; konvivents, mitte pöördumine; ilmikud, mitte kleerus jne. Kahtlemata saab niisuguste variantide kinnituseks kasutada näidetena esimese põlvkonna kristlasi. Kuid kas vastandamine on õigustatud? Pigem võiks algkristlus olla nüüdisajale eeskujuks sellise „holistlikkusega", milles ei pea otsima ühe tõe esiletoomist teise arvel. Algkristlik autentsus niihästi evangeeliumi kuulutuses kui ka evangeeliumi järgi elamises võiks olla see ideaal, millele tasub otsida kinnitust. Michael Green oma uurimuses algkristlikust evangelisatsioonist nõustub, et pöördumise temaatika religioosses tähenduses võis olla mõistetamatu hellenistliku kultuuri inimesele (Green 1970:166jj).[148] Ometi pakuvad apostlid eeskujuks iseendid kui tõendit radikaal-

146 Sellisel põhimõttel toimib Alfa-kursuste süsteem, mis arendati välja anglikaani karismaatilises *Holy Trinity Brompton* koguduses 1980. aastatel. Kursuste jooksul antakse inimestele võimalus elada koos kristlastega (loe: olla ajutiselt nagu kristlane), ilma et kedagi kristlaseks tehtaks. Transformeeriv mõju kursustest osavõtjatele on väga tulemusrikas (Sautter 2005:170jj).

147 Arthur Nock ei taha mõista, kuidas olekski olnud võimalik selgitada antiikaja inimesele pöördumist, sest see ei olevat kuulunud nende religioosse tava juurde (Nock 1933:216j).

148 Pöördumismeetodi vastased on arvanud sedagi, et algkristlus võinuks levida palju kiiremini,

sest uue elu teadlikkusest Jeesuses Kristuses, mis tugineb Jumala armuannile ja inimese isiklikule otsusele: „... nüüd ei ela enam mina, vaid Kristus elab minus" (Gl 2:20). Selles väljendus kristlaste transformeeriv mõju maailmas, ometi „mitte inimese lepitamiseks maailmaga, vaid vaatamata maailmale" (Theißen 2001:375).

Oleks ebatäpne jätta mulje, et postevangelikaalsete evangelisatsioonimeetodite sarnasus „oikumeenilistega" tähendaks identsust nende eesmärkides. Erinevad on lähtepositsioonid. „Oikumeeniline" misjoniteoloogia tegeleb globaalsete väljakutsetega kristliku ja mittekristliku maailma kokkupuutealadel; arvestatakse situatsioonidega, kus vastaspoolt tuleb aktsepteerida mittekristlikuna, kus dialoogi astumise puhul ei ole võimalik määrata ette soovitavat lõpptulemust ning kus misjonaarseid tegevusvaldkondi ei piirata spetsiifiliselt evangelistliku kuulutusega (vrd 3.3.2). Transformatsiooni jõud peaks nende arvates olema suunatud mitte „diskontinuiteedi" tekitamisele pöördumiste läbi, vaid pigem „kontinuiteedile", kus „kaalukausil on kogu inimsus (*Menschsein*), sh ka Kristuse läbi ilmsikstulev uus inimkond" (Triebel 1976:131). Postevangelikaalsed teoreetikud ütlevad end tegelevat ühiskonnakihiga, kes „ei ole enam kristlik" (Kimball 2005:201; Gibbs/Bolger 2006:23), seega: postkristlik, postmodernne ja sekulariseerunud, võib-olla isegi antikristlik, kuid kristlike jäänukitega, tarbides läänelikku kultuuri. Postevangelikaalne kriitika on suunatud modernse aja evangelikaalsete evangelisatsioonipraktikate staatilisuse vastu, millega püütakse angloameerika evangelikaalset kristlust reformeerida parema kontekstiteadlikkuse suunas. Postevangelikaalne kristlus püüab olla uutmoodi – „vähem dogmaatiline ja rohkem eluline, vähem „õige" ja rohkem „hea", ... vähem individualistlik ja rohkem kogukondlik" (Pilli 2006:9). Kuid seejuures ei öelda lahti traditsioonilistest läänemaailma religioossetest väärtustest, mille juurde kuulub vaikimisi ka *turn up* ja *born again*.[149] Pigem on mõisted „pöördumine" kui kristlaseks saamise väljendamine ja „transformatsioon" kui kristlaseks olemise kvalitatiivse formeerumise eluaegne protsess defineeritud endiselt evangelikaalses võtmes ning toimivad komplementaarsetena.[150]

kui apostlite jutlused ei oleks olnud suunatud vaid teatavale inimtüübile, kellele sobib tundeküllane meeleparandus ja radikaalne pöördumiskogemus (Green 1970:184).

149 Postevangelikaalsus paistab silma püüdlusega mitte lõplikult vastanduda vanale, kuid jääda vajaduse korral distantseerituks, nagu ütles Nigel Wright: „Evangelism on kaugelt rohkem kui isiklik päästmine, aga ta pole ka kindlasti vähem kui see" (Wright 2002:30; tsit. Pilli 2005:33).

150 Einike Pilli on kaalunud nende mõistete üheaegselt silmapiiril hoidmise vajadust: „Kui kristlaseks saamist, ükskõik kui pikaajaline see protsess ka poleks, et peeta iseseisvaks väärtuseks, on raske mõista ka radikaalset muutust, mis kaasneb kristliku elu ja jumalakogemusega. Teisalt, kui pöördumist peetakse ainsaks õpetamise sisuks ja eemärgiks, ... on oht alahinnata kristlasena õppimist ja arenemist, igapäevast muutumist" (Pilli 2005:199).



# III osa

# OIKUMEENILINE EVANGELISATSIOON

## 3.1. Kiriklik kompetentsus evangelisatsioonis

Euroopa ühiskondliku konteksti religioonisotsioloogiline uurimine osundab kiriku sotsiaalse rolli väärtustamise vajalikkusele (vt 1.3.3.). Sedasama kinnitab ka kommunikatsiooniteoreetiline uurimine seoses ofensiivse evangelisatsiooniga (vt 2.2.2.). Evangelisatsioon on üldtunnustatud definitsiooni järgi kommunikatiivse suhte loomine Jeesuse Kristuse evangeeliumiga (vrd ME 2000:267). Kuid evangelisatsiooni intentsioon ei piirdu sellega, vaid võtab sihiks kutsuda inimesi uskuma ning selles usus kindlaks jääma kuni omakssaamiseni usukogukonnas ning uue suhte väljaarendamiseni ühiskonnaga. Kirikutel on seejuures täita mitmetine ülesanne, olles niihästi evangeeliumi järjepidevuse kandja kui ka evangeeliumi kontekstuaalne ja konkreetne sotsiaalne kehastaja.

Misjoniteoloogia vaatepunktist on kirikuksolemise eesmärk osalemine Jumala misjonis (*missio Dei*; vt 2.1.1.). Kui kirikud mõistavadki end sellises rollis, siis on nende hooleks taotleda kõrget kompetentsust kõigis nüüdisaja evangelisatsioonile iseloomulikes aspektides. Euroopa kirikute võime tradeerida kristlikku usku on tugevalt kahjustatud. Tuleb ausalt silma vaadata tõsiasjale, et Euroopa rahvakirikud on oma liikmeid kaotamas ning seisavad peagi paratamatuse ees järsult redutseerida oma tegevusvaldkondi.[1] Millised on kiriku uued rõhuasetused selle tõdemuse taustal, sellest sõltub kiriku tulevikustsenaarium. Enesesäilitamisele suunatud tegevus viib kirikud Euroopa tingimustes paratamatule hääbumisele; seevastu evangelisatsioonile suundumine võib kaasa tuua kiriku mitme käitumismalli ümberseadistamise. Kumbki strateegia – ei enesesäilitamine ega ka ofensiivne hoiak – ei anna kirikule tema eksistentsiks automaatselt garantiid. Kui nüüd kirik tunnistaks, et tema eksistentsi mõte ei ole temas eneses, küll aga Jumala misjonis osalemises ning sellest tulenevates asjaoludes, siis oleksid evangelistlikud ning misjonaarsed oskused eluliselt vajalikud nii kirikule enesele kui ka Jumala misjoni lõpuleviimiseks. Nende asjaolude selgitamiseks on misjoniteoloogid oikumeenilistes ringkondades teinud märki-

1 Vrd EKD tulevikukongress Wittenbergis 2007. aastal (EKD 2007). Kiriku misjonaarse kompetentsuse keskmist hinnet tõmbavad alla skeptikutest kirikuloolaste tegemised. Riho Saard ütleb järelehüüdes oma *Kirikuloole*, et „kirikul oleks aeg loobuda oma eripära ja missionismi viljelemisest" (Saard 2006:158). Saardi sõnastus kinnitab sellele omasel viisil veel kord, et kirik ja tema misjon püsivad või langevad üheskoos.

misväärseid edusamme. Misjonaarsus on *nota ecclesiae*.[2] See misjoniteoloogiline katse määratleda kirikut konstitutiivselt misjonaarsena on tugevate ekklesioloogiliste konnotatsioonidega.

### 3.1.1. Evangelisatsioonimõiste rehabiliteerimine

Kiriklikud ja oikumeenilised misjonidokumendid tegelevad probleemiga, mida võib nimetada „evangelisatsioonimõiste tabuks". See tähendab vähemal või rohkemal määral tõrjuvaid hoiakuid misjoni- ja evangelisatsioonimõistete kasutamisel (Gasper 2004:33; Werner 2005:22). Arnoldshaini konverentsi vootum *Evangelisation und Mission* on otsustanud kiriku ametikandjate ja kaastööliste niisugust frustratsiooni mitte enam varjata. Probleem on selles, et need koguduse evangelistlikult motiveeritud liikmed, kes tahaksid edendada koguduses avaramat kuulutustööd – samal ajal vältides kirikuväliseid või muid kontrollimatuid aktsioone –, kohtavad koguduses skepsist ja ignorantsust. See skepsis leiab väljendust sageli just vaimulikkonna hulgas, kes „uutel evangelisatsioonipraktikatel seisavad kogu jõuga tee peal ees" (Arnoldshain 1999:67). Pastorid omakorda põhjendavad oma käitumist „evangelisatsioonikahjustustega" (*ibid.*), mida nad isiklike negatiivsete mälestuste kohaselt on tajunud surveavaldustena.[3] Siin ilmutab end sügav lõhe teoloogiliselt korrektselt formuleeritud ideede ja tegeliku kirikliku miljöö vahel: evangelisatsiooni hädavajalikkuse ja evangelisatsiooni praktika vahel. Kuid Arnoldshain ei ole ainus probleemitseja; piduritõmbamine käis omal ajal ka *Volksmission*'i ringkondades – dokumendiga *Evangelisation heute* aastast 1966 –, kus kirikus ametisolevaid evangeliste hoiatati kõvasti iga võimaliku fanatismiilmingu eest ning neil esineda võivaid emotsionaalseid või karismaatilisi ilmingud loodeti ravida korraliku teoloogilise hariduse andmisega (Volksmission 1974:30jj).

Enamasti juhtub see, et kui pärast teoloogiliste argumentide esitamist peaks mõni misjonidokument hakkama tegelema praktiliste väljunditega, siis jäädakse pigem evangelisatsioonimudelite nõrkadele kohtadele osutamise ning väära meetodi eest hoiatamise juurde. Positiivne programm, mis võiks järgneda, jääb registreerimata (Werth 2004:196).[4] Misjon ja evangelisatsioon on osutunud

[2] EKD misjonisinodi töövihik *Das Evangelium unter die Leute bringen* rõhutab, et evangelisatsioon ja misjon on mitte ainult üks kiriku tunnustest, vaid just nimelt see tunnus ise (EKD 2000:7).

[3] Mõnevõrra on üllatav, et Arnoldshaini dokument peab tegelema koduste arusaamatuste selgitamisega. Appi võetakse Karl Barthi kasutatud kriitiline iseloomustus evangelistliku hingedevõitmise kohta, mis olevat „psühhologismi halvim vorm" (Arnoldshain 1999:66).

[4] Isegi *Charta Oecumenica* aastast 2001 ei kohusta kirikuid ühise evangeeliumi kuulutamise loosungiga muuks kui „arutama oma evangelisatsioonikavasid teiste kirikutega, et jõuda omavahelisele kokkuleppele ja vältida nõnda kahjustavat konkurentsi... Mitte mõjutama kedagi pöördumisele moraalse surve või materiaalsete ahvatlustega..." (Charta 2001:151).





„pastoraalseks tabuks" ka katoliku kirikus, vaatamata Vatikani tugevalt esitatavale apostolaadi õpetusele (Gasper 2004:33). Piiskop Joachim Wanke kiri tunnistab sellest kriisist aastal 1999: „Meie Saksa katoliku kirikul on midagi puudu. See pole raha; see pole ka usklike puudumine. Meie katoliiklikul kirikul Saksamaal puudub veendumus suutlikkuses võita uusi kristlasi" (*ibid.* 34). EKD Leipzigi misjonisinodil 1999. aastal kinnitas Eberhard Jüngel, et „vaatamata uusaja kristluse kirglikule misjonivaimule ja vaatamata tähelepanuväärsele evangelistlikule tegevusele tekitab väljend „misjon ja evangelisatsioon" ikka alles kahtlustusi" (Jüngel 2000:4). Sinodiaruanne näeb selles süüd olevat kuulutusmeetodite „indokrinaarsusel" ja kuulutajate vähesel kvalifikatsioonil (EKD 2001:45).

Põhjus, miks „misjon ja evangelisatsioon" nii paljusid kirikutegelasi ärritab, ei ole ainult palju taunitud koloniaalajastu piinlike misjonisituatsioonide meenutamises, vaid samahästi kiriku vaimulikkonna orienteerimatuses modernses/postmodernses Euroopa situatsioonis, kus järjest kahaneva liikmeskonnaga rahvakirik vaatab arusaamatuses pealt uute kristlike konfessioonide edenevat misjonitegevust, ilma et neil uutel oleks kasutada traditsioonilisele rahvakirikule omaseid võrreldamatult suuremaid finantsilisi, intellektuaalseid või poliitilisi ressursse. Seega, kiriklikult koostatud misjonidokumendid seisavad ülesande ees edastada üleskutseid mitte ainult misjoni suhtes positiivselt meelestatud kirikule, vaid peavad tegelema ka mitmete „lootuste ja hirmude" pehmendamisega (*ibid.* 9).

Siiski julgeks loota, et kõigis nendes misjonipõlglikes vihjetes on kaalul pigem emotsionaalsed ja psühholoogilised vastuväited kui kirikulooline taiplikkus. Ühelt poolt ei saa evangeelne rahvakirik oma praeguse madalseisu juures eitada, et viimaste sajandite ärkamisliikumiste ajalugu polnud mitte kirikuvastane tegevus, vaid tugevdas teda seesmiselt (Arnoldshain 1999:33j) – kuigi kuulutusmeetodid võisid olla mõnikord doktrinaarsed, patukahetsust nõudvad, pöördumisele suunavad, põrguga ähvardavad või uuele elule kutsuvad. Teiselt poolt on aga raske omaks võtta, et vaatamata heale teoloogilisele ettevalmistusele, privilegeeritud positsioonile ühiskonnas ja kogu inimsõbralikkuse juures puuduvad vaimulikkonnal enamasti vahendid ja oskused inimeste veenvaks evangeliseerimiseks (GEKE 2007:9). Euroopa kirikute kriis on samal ajal nii evangelisatsioonimõiste kriis kui ka kristlaseksolemise kontseptsiooni kriis nüüdisaegses ühiskonnas.

EKD misjonisinodil 1999 üritas Jüngel siluda kirikuõpetajate jaoks teed paremale evangelisatsiooni mõistmisele, kuid temalgi jäi see sõnum lõpuni sõnastamata. Pidev hoiatamine kristlikus individualismis redutseeritava evangeeliumi eest annab justkui tuge neile, kes niikuinii väldiksid usuküsimustes isiklikku lähenemist ning oletavad mugavusest, et misjoni ja evangelisatsiooni nõue saab ka edaspidi täidetud kiriku avalikus presentatsioonis riigi ja ühiskonna ees (Werth 2004:205). Jüngel pakub vastuseisu pehmendamiseks terve rea „kaudselt kõnetavaid meediume": perekonnaosadus, kristlikud koolid, evangeelsed akadeemiad, kirikuhooned, põhiseaduse „esimene paragrahv",

diakoonia või isegi teoloogilised fakulteedid (Jüngel 2000:13j). Et aga empiiriline situatsioon ei kinnita mingit kirikliku traditsiooni iseeneslikku jätkumist ega lootusi kristliku usu levimiseks kaudsetel meetoditel (vrd 1.2.3.), pöördub Jüngel uuesti evangeeliumi intentsiooni juurde: „See kõik eeldab, et eksisteerib kõnelev kirik, kes evangeeliumi ei häbene. Kõik kaudne ja vahendatud evangelisatsioon elab sellest, et eksisteerib otsene ja vahetu evangeeliumi tunnistamine" (Jüngel 2000:15).

Probleemi leevendamine kollektiivse kirikliku usu ja usu isikliku tunnistamise vahel, milles sinodi aruanne püüdis kokkuleplust saavutada, peitub Jüngeli nägemuse järgi selles, et leida käidav kesktee. Kesktee evangelisatsiooni jaoks oleks modulleerida „evangeeliumi suveräänset indikatiivi" ja „usu eetilist imperatiivi, mis indikatiivile järgneb" (*ibid.* 6). Evangeeliumi suveräänne indikatiiv seisneb faktis, et Jeesus Kristus on „tõeline valgus, mis valgustab iga inimest" (Jh 1:9), mistõttu on kogu maailm Jumala armu valguses juba enne, kui teda misjoneeritakse või evangeliseeritakse.[5] Selles evangeeliumi indikatiivis, mis on ilmunud Jeesuses Kristuses, saab mõistetavaks ka imperatiiv, mis nõuab uskujatelt elada ja olla tegevad kui „valguse lapsed".[6] Selles seisneb ka evangeliseerimise vajalikkus, sest selle valguse suhtes on veel paljude silmad suletud: evangelisatsioon tähendab mittenägijaid nägijateks teha (Jüngel 2000:8). Kuid evangeeliumi vahendamine on seejuures alati ja ainult osutamine sellele valgusele, mis paistab, olenemata meist endist. Olla „valguse laps" tähendab valgust näidata – ja seeläbi muutub õieti mõttetuks mis tahes muul viisil inimestega manipuleerimine.[7]

Mõnevõrra püüab kirikutes valitsevat relativismi evangelisatsiooni küsimuses redigeerida EKD sinodi tulemuste kohta tehtud kokkuvõte *Das Evangelium unter die Leute bringen* (EKD 2001) selgemini sõnastatud soterioloogiaga: „Evangelisatsioon on vajalik sellepärast, et inimene ilma Jumalata elab patus" ning et „Jumal, Piibli sõnumi kohaselt, ei vaata sellest patust sugugi mööda" (*ibid*. 18). Sellest teadmisest peaks välja kooruma viljakas mitmekülgne tähendus evangelisatsiooni jaoks: ühelt poolt südamliku kutse esitamine „usaldumiseks Jeesusele Kristusele", teiselt poolt selle kutse hädavajalikkuse rõhutamine, „et keegi oma päästepäeva mööda ei laseks". Piiskop Axel Noack formuleeris sinodil: „See on ilmselt meie misjonitegevuse suurim keerukus, et esitada rõõmsalt kutse uskumiseks ja ometi teha seda kogu tõsidusega, kui need, kes teavad, et

[5] Apostel Paulus tsiteerib prohvet Jesajat, et seda indikatiivi rõhutada: „Minu on leidnud need, kes mind ei ole otsinud; ma olen saanud ilmsiks neile, kes mind ei ole nõudnud" (Rm 10:20).

[6] Vrd Ef 5:8; Rm 13:12j; 1Ts 5:5j.

[7] Walldorf osutab kriitiliselt sellele, milles Jüngel jäi poolele teele: on tõsiasi, et Uus Testament tunneb nii soterioloogilist indikatiivi kui ka eetilist imperatiivi. Kuid Piibel esitab nõude ka soterioloogilise imperatiivi seisukohalt: „Pöörduge, et teie patud kustutataks" (Ap 3:19) (Walldorf 2002b:127).





tegemist on nii pääste kui päästmatusega" (EKD 2001:19).[8] Kuid kes on sellise kutse adressaat? Hilisemates reaktsioonides EKD teksti suhtes tuleb välja Saksa evangeelse kiriku sisemine peataolek. Kui ühelt poolt räägitakse julgelt kiriku vajalikkusest enesekriitikaks, enese-evangeliseerimiseks ise-sekulariseerumise vastu (*ibid*. 12), siis teiselt poolt tõrjutakse ägedalt võimalust, et see puudutaks kedagi kirikuliikmetest isiklikult.[9] See dispuut näitab, kui habras on misjoni ja evangelisatsiooni üksmeel. Ühise „pulsilöögi" saavutamist, millest rääkis Jüngel, takistavad ühelt poolt restauratiivsed jõud ja teiselt poolt kergesti käegalööjad, kes institutsionaalse kiriku ülesehitamise asemel asuksid looma „kiriklike osaduste kasvavat mitmekesisust erinevate vagadus- ja haridusvormide jaoks" (Werth 2004:218).

Probleeme, millega tuleb tegelda evangelisatsioonimõiste rehabiliteerijatel, on peamiselt kaks.

1) Tendents „maskeerida" misjoni- ja evangelisatsioonimõistet uute keelenditega. Selles dilemmas, mis valitseb misjoniterminoloogia suhtes reserveerituse ja teisalt misjonitemaatika ülima aktuaalsuse vahel, on misjonidokumendid püüdnud arendada uusi mõisteid. Esiteks toimub „misjoni" lahtisidumine ajaloolisest kristlikust misjonist ja selle suunamine uutele rööbastele. *Mission in Kontext* peab näiteks oluliseks selgitada, et „kiriku arusaamine misjonist on Luterliku Maailmaliidu liikmeskirikute kogemuses ja praktikas läbi teinud olulise paradigmavahetuse" (LWC 2004:60). Sellest jääb kõlama, et nüüdisaja „misjon" ei ole enam see misjon, mida praktiseeriti eelmistel sajanditel ja mille suhtes ollakse püsivalt skeptilised.[10] Kui luterlikud kirikud peaksid tegelema jätkuvalt inimeste võitmisega kristliku usu juurde, siis tuleks seda tegevust nimetada millekski muuks, kui on „misjon" *Mission in Kontext* tähenduses.

[8] Reaktsioonid ei jäänud tulemata. Pastor Kurt Dockhorn võttis sõna Braunschweigi kirikulehes, tundes hirmu selle ees, et nüüd on Saksa kirikus võimust võtmas evangelikaalne „*Blödsinn*" (Werth 2004:215).

[9] EKD 2001:25: „Ristitute osaduskond elab „ristiinimese vabaduses". ... Seda vabadust on aga sageli kasutatud individualismi jaatamiseks ning koguduse ülesehitamise programmidega tihedama seotuse vältimiseks. On õige, et rahvakirik võimaldab kõrgel määral usuelu individuaalse profiili vabadust. „Ustavad kirikukauged", kes kiriku liikmetena on ustavad liikmemaksude maksmisel, kasuaaliate kasutamisel ja mõnikord pidulikel jumalateenistustel otsivad oma elu jaoks orientiiri, kuid regulaarsetest jumalateenistustest ja teistest osadust pakkuvatest üritustest eemale jäävad, omavad ikkagi kirikus kohta. Neil on vabadus jätta see koht tühjaks, ilma et neid selle pärast välja arvataks. Kuid kirikus vastutavalt tegutsevad liikmed peavad omama samal määral vabadust, et „ustavaid kirikukaugeid" värvata „rõõmsasse Jeesuse lähedusse"."

[10] LWC 2004:60 selgitab: „Luterliku Maailmaliidu IV assambleel 1963 Helsingis defineeriti misjonit veel kitsas tähenduses, mõeldes selle all uskmatute pöördumist uskuma. VI assambleel 1977 Dar es Salaamis mõisteti ja praktiseeriti misjonit kõikehõlmavalt, see haaras kogu inimest ja kõiki inimesi kuulutuse, eestkoste ja diakoonia alla. Üha enam hakati rõhutama väljaastumist õigluse, rahu ja loodu säilitamise eest. Luterliku Maailmaliidu konsultatsioon misjoni üle 1998 Nairobis käsitles misjoni tähtsa dimensioonina transformatsiooni, ühtlasi tõstes esiplaanile XXI sajandi misjonipraktika jaoks ühiseid oikumeenilisi misjonialgatusi."

Kuna „evangelisatsioon" assotsieerub teatud kiriklikes ringkondades ikka veel mingite kindlate kuulutusmeetoditega – mida aga ei taha osa kirikust omaks tunnistada – ja tekitab seetõttu valestimõistmisi, on *Evangelisch evangelisieren* otsustanud teha väikest keelelist iluravi: „evangelisatsioon" asendati terminiga „evangeliseerimine" (sarnaselt katoliikliku keelekasutusega). Selgitatakse, et kiriku „kimbatus tuleneb nendest paljudest kibestumistest (*Ressentiments*), mida sõna „evangelisatsioon" vallandab" (GEKE 2007:9). Kardetakse: indoktrinaarsust, mis võtab vabaduse; individualistlikku eraldatust, mis lahutab inimese tema sotsiaalsetest seostest; pöördumissundi ja otsustussurvet nendelt, kes arvavad omavat tõde; evangelisatsiooni objektide isoleerimist sõnaliste väljendustega ilma sotsiaalse kogemusruumita. Sellised hirmud on osalt ajaloolistest, osalt praegustest kogemustest johtuvad.

> Seevastu meie räägime käesolevas dokumendis evangeliseerimisest ja mõistame selle all kogu kiriku eluprotsessi sõnas ja teos, mis sisaldab inimeste jaoks evangeeliumi vabadust, milles on tal kohtumisvõimalus Jeesuses Kristuses inimeseks saanud Jumalaga. Evangeliseerimine on multidimensionaalne sündmus, mis eksplitsiitselt järgib eesmärki äratada usku ja veenda selles (*ibid.*).

Paraku jääb selgitamata, keda peaks selline terminitemäng veenma: kas seni vaikivat kirikut evangeliseerimisele või seni evangeliseerivat osakirikut ümberorienteerumisele uute kontekstide tõttu?[11] Ka Jüngel püüab vastu tulla rahvakiriklikule keeleoskamatusele evangelisatsiooni asjus ning pakub asemele abstraktsed mõisted: „evangeeliumi valgustusjõud", „kogu maailmas räägitav armu valgus" (Jüngel 2000).

Katoliiklikes tekstides on „misjoni" mõiste Euroopa kontekstis kaetud terminiga „evangeliseerimine", nagu on ilmnenud kontsiilijärgses misjoniteoloogias. Evangeliseerimisest räägitakse laiemas tähenduses kui misjonist või otsesest usupropagandast: *Evangelii nuntiandi* järgi on misjon ühtlasi evangeliseerimine, aga mitte vastupidi (Bürkle 2002:105). Kui misjoni all mõeldakse siin traditsioonilist kiriku rajamist mittekristlikesse piirkondadesse ja evangeeliumi inkulturatsiooni,[12] siis evangeliseerimisega püütakse edasi anda evangeeliumi totaalset, ühiskonda transformeerivat dimensiooni:

> Evangeliseerimine suunab kirikut kandma rõõmusõnumit inimkonna kõikidesse valdkondadesse, et selle mõjul muuta seesmiselt ja uuendada kogu inimkonda. ... Kirik evangeliseerib siis, kui ta püüdleb selle poole, et tema kuulutatud evangeeliumi jumalik vägi ühtlasi muudaks inimese personaalset ja kollektiivset teadvust, tema teotsemist, tema konkreetset elulaadi ja miljööd (EN 1975:16).

[11] Dokument vastandab implitsiitset, s.o kaudset evangeliseerimist eksplitsiitsele, s.o otsesele intentsioonile. Kuidas aga „äratada usku ja veenda selles" ilma omaenese tões veendunud olemata, ei oska vastata ka *Evangelisch evangelisieren.* Risto Ahonen peab niisugust sõnademängu pseudoprobleemiks, kuna „evangelisatsiooni stiilid ja eesmärgid võivad muutuda, ... kuid põhimõtteliselt on evangelisatsioon oma olemuselt seesama igal pool ja kõigil aegadel: evangelisatsioon kutsub, palub ja julgustab inimesi järgima Kristust" (Ahonen 2006:248j).

[12] Saksa piiskopikonverentside dokument *Zeit zur Aussaat* kommenteerib *Evangelii nuntiandi* teksti just sellest, vastandavast vaatepunktist lähtudes: „Seoses uue evangeliseerimisega ei kavatse kirik tagasi pöörata ajalooratast ega tegelda indoktrinaarse ja ekspansiivse misjoniga" (DBK 2000:13).





2) Tendents varjata individuaalset usklikkust üldkirikliku hõivatuse taha. Individuaalse ja kollektiivse usklikkuse vastandamine ei ole iseenesest uus teema. On ju ajalooliselt välja kujunenud konfessionaalsed erisused just selles küsimuses esindamas vastavaid spiritualiteete. Kui aga pidada silmas postmodernset Euroopa ühiskonda, siis ei saa indiviidi tasandit maha vaikida või selle olulisust mitte märgata (vt 1.1.3.). Probleem ongi õigupoolest selles, et kui jätkub rahvakiriklik tõrjuv hoiak pietistlik-äratusliku individualismi[13] suhtes, siis jääb vaateväljast eemale nüüdisaja inimene, kes on individualiseerumise ja privatiseerumise käigus sattunud juba teiste religioossete pakkujate huviorbiiti (vrd 1.1.5.). EKD sinod on seda kiriku vajakajäämist hakanud märkama:

> Meie kirikut ei ohusta mitte liigne lähedus inimestega, pealetükkivus ja inimeste vabaduse röövimine. Ta on inimestest liialt distantseeritud. Seda inimläheduse puudujääki ei või me seletada vabaduse voorusena. Evangelisatsioon ja koguduse kasvu liikumine tahavad inimestele evangeeliumi lähemale tuua (EKD 2001:25).

Katoliiklikud tekstid ei näita üles nii suurt vastutulelikkust koguduseliikmete usuelu individuaalsete ettekujutuste tagamisel, nagu seda tavatsevad rõhutada evangeelsed rahvakirikud. Kõik, kes on usust ja kirikust eemal või eemaldunud, vajavad reevangeliseerimist.

Dilemma traditsioonilise kiriklikkuse ja individuaalse usulise hõivatuse vahel ei jää ainuüksi kohaliku koguduse spiritualiteedi küsimuseks ega ka vaimulikkonna suutlikkuse/suutmatuse asjaks. Selle probleemi läbimõtlemist nõuavad ka objektiivselt mõõdetavad religioonisotsioloogilised tõendid. Kui näiteks peaks osutuma tõeks, et rahvatraditsioonid on sekulariseerunud – ja mis on tegelikkuses juba juhtunud –, ent kirik seda ei arvesta ega võta kriitilist kontrakultuurilist hoiakut, siis manööverdab see kirik end ülimalt ohtlikku seisu. Ta sarnaneb siis Lea Altnurme kirjelduses osutatud naiivse enesepetjaga, kus kirik ikka veel peab oma üleandeks mingi teoreetilise kultuuritraditsiooni konserveerimist mingi teoreetilise tarbija jaoks, kuigi see tarbija on juba teenustest loobunud ja omandanud teised traditsioonid (Altnurme 2005:15). Sellises olukorras saab otsustavaks see, kummale poolele kirik end nüüd asetab: kas jääda truuks „rahva" kirikuks, et käia ühiskonna muutustega ühte sammu, või asuda kriitilisele positsioonile ja hakata rahva jaoks ning vajaduse korral ka indiviidi tasandil taaslooma seda Kristuse- ja evangeeliumikeskset kultuuri, millest kord kirik sündis. Ent paradoks on selles, et kirik on sekulariseerumise käigus minetamas

[13] Seda reaktsiooni on Jüngel oma sinodiettekandes sõnaosavalt parodeerinud: „Misjon, evangelisatsioon? Päästku end, kes saab!" (Jüngel 2000:3.)

oma võimalusi usulise seotuse tradeerimisel (vrd 1.1.5.). Et ei juhtuks kiriku enesemõistmises pöördumatut kahju, tuleb õigeks tunnistada, et rahvakirikutel on evangelisatsioonimõiste ja -praktika rehabiliteerimisega kiire.

### 3.1.2. Kiriku misjonaarsus kui *nota ecclesiae*

XX sajandi oikumeeniline liikumine on tõstnud esile kiriku misjonaarsuse teema – hiljemalt alates KMN esimesest assambleest 1948. aastal, nagu kinnitab Hans Jochen Margull (Margull 1959:21). New Delhi assamblee sektsiooniaruande kaudu esitati 1961. aastal KMN liikmeskirikutele üleskutse: „... me peame kiriku seniseid struktuure hakkama üle vaatama, et näha, kas need edendavad või takistavad misjonaarset kuulutust" (KMN 1962:97). Sellisesse kriitilisse punkti jõudmisele eelnesid mitmed varasemad Genfi juhitud stuudiumid, nagu KMN ja RMN ühistööna koostatud Johannes Blauw' ja David T. Nilesi uurimisprogramm „Koguduse misjonaarne kohustus" aastast 1947; seda suunda kiriku misjonaarse olemuse mõistmises võimendas veelgi RMN maailmamisjoni konverentsi suur pööre Willingenis 1952. aastal, millest sai alguse nn *missio Dei* kontseptsiooni võidukäik (vt 2.1.1.). RMN Evanstoni konverents 1954. aastal kinnitas: „Meie olemasolevad kirikud ei saa kunagi misjoneerivateks kirikuteks ilma radikaalsete muudatusteta struktuuris ja organisatsioonis, mis peab aga sündima, et evangeeliumi maailmas kuuldavaks teha" (Williams 1965:15). KMN New Delhi assamblee andis nende arengute põhjal heakskiidu alustada uuringut „Koguduse misjonaarne struktuur" Margulli eestvedamisel ning see valmis Uppsala assambleeks 1968.[14]

Kõik nimetatud uuringud on kinnitanud põhimõtet, et kirik tervikuna ei saa oma olemusest tulenevalt olla mõistetud teisiti kui misjonaarsena (Günther 1970:122).[15] Et kiriku misjonaarset olemust põhjendada, otsustati jätta kõrvale reformatsiooniaegsed *nota ecclesiae* määratlused – sõna, sakrament ja usklike osadus – ning selle asemele tõsta esile misjonaarsust väljendavad tunnused: a) kirik on Jumala tegude tunnistaja ja märk sellest, mida Jumal teeb tulevikus; b) kirik on vahend, mille abil Jumal teostab oma õndsustahet; c) kirik on see põllumaa, mille pinnases peab juurduma Jumala kogu loodud maailma eesmärgile jõudmine (Williams 1965:55j). Kirik on sel juhul ainuüksi maailma jaoks

[14] Täpsema teoloogilise sisu määratlemisel on aga tulnud esile erimeelsused, mis eriti *missio Dei* kontseptsiooni taustal seda enam silma paistavad. Oikumeenilistes uuringutes, eelkõige uuringus „Koguduse misjonaarne struktuur", omandas misjonaarselt defineeritud kirik tähenduse mitte enam permanentses evangelisatsioonis, vaid maailma humaniseerimise ja sekulariseerimise teenistuses. Seevastu evangelikaalne tasakaaluhoidmine püüdis kiriku misjonaarset kuulutust esitada iseseisvana muu kirikliku tegevuse suhtes; nii näiteks peab Lausanne'i liikumine vajalikuks rõhutada, et „sotsiaalne õiglus ei ole samastatav evangelisatsiooniga", kuid „sotsiaalne õiglus kuulub meie mandaadi juurde" (Castro 1985:35).

[15] „Kirik ei ole misjoneerija (*treibt keine Mission*), vaid saab ise misjoniks (*wird selber zur Mission*), Jumala elavaks käehaardeks maailma järele" (Günther 1970:80).





olemas, nagu arvas juba Dietrich Bonhoeffer.[16]

1950.–1960. aastatel lööksõnadeks saanud „kirik on misjon", „kirik on misjoni funktsioon" (*à la* Hoekendijk) oli jäänud kujundama järgmiste aastakümnete „oikumeenilist" misjoniteoloogiat (Günther 2006:24).[17] KMN dokument *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus* kasutab mõisteid „kiriku misjonikutsumus" ja „kogu kiriku osalemine misjonis" (ME 1982:240).[18] Oikumeenilise seletuse *volume* II aastast 2000 täiendab KMN seisukohta „kirikute kohustatusest misjoniks ja evangelisatsiooniks ühtsuses" (ME 2000:267) ning viitab misjonile kui ühele olulisele *nota ecclesiae*: „Misjon on kristliku usu ja teoloogia tuum. See ei ole pelgalt võimalus, vaid pigem eksistentsiaalne kutse ja kutsumus. Misjon on kiriku ja kõikide kristlaste kõige olemuslikum osis ja tingib seda." See kiriku misjonaarne olemus tuleneb Jumala misjonaarsest olemusest, kes on „kiriku kui Kristuse ihu misjoni allikas ja alus" (*ibid*. 268j).

1990. aastatel hakkas ingliskeelses erialakirjanduses üha laiemalt levima termin *missional*, millega tahetakse veel kord rõhutada kiriku läkitatust. *Missional*, erinevalt mõistest misjonaarne, tahab selgeks teha, et kirik pole mitte ainult väljaläkitaja, vaid on ise väljaläkitatu (Guder 1998:1jj). Kiriku *missional* tähendab „kirikuks olemist Jumala misjonist osavõtmise läbi" (LWC 2002:7). Ühelt poolt tahetakse positsioneerida kirikut tema jaoks uudses, postmodernses ja postkristlikus situatsioonis, teiselt poolt näha kirikut veelgi avaramas kontekstis, kui on olnud tema ajalugu, näha kirikut *missio Dei* kontekstis. Selles avaramas kontekstis peaks kirikul olema võimalus mõista oma misjoniülesannet mitte ainult üksikutes misjoniaktsioonides ega -strateegiates, vaid holistlikult – kogu oma tegevust sellele suhtele allutades, mis on Jumalal maailmaga.

XXI sajandil on hoogustunud katsed rakendada kiriku misjonaarsust Euroopa tänapäevastes kontekstides. Innovatiivsust ilmutab siin anglikaani kirik, kes püüab ühendada endas väga erinevaid spiritualiteete ning XX sajandi kiriklikke trende. Anglikaani kiriku vaimulikud, teoloogid ja ilmikliikmed on olnud aktiivsed osalejad mitmel pool: nii „oikumeenilise" misjoniteoloogia edendamises kui ka evangelikaalsetes eksperimentides. Inglismaa kiriklik tegelikkus kõneleb aga sellest, et suured ühiskonna grupid – ehk suures ulatuses

[16] Kuna Jeesus oli „inimene teiste jaoks", siis „sellest tuleneb kiriku jaoks vaid üks võimalik konsekvents: kirik on vaid siis kirik, kui ta on teiste jaoks olemas. ... Ta peab osa võtma inimeste osaduselu ilmalikest ülesannetest" (Bonhoeffer 1966:193).

[17] Jürgen Moltmanni eeskujul võib seda funktsioonide rida jätkata: kirik kui revolutsiooni funktsioon, kui inimlikkuse eestkostja, kui humanistliku vendluse avangard jne – igal juhul mitte kirikliku baasi laiendaja selles „kurjas" maailmas ega ka mitte kristlaste äratajа armastustegudeks modernses ühiskonnas (Moltmann 1972:293jj).

[18] KMN on püüdnud sellise väljendusega omakorda tasakaalustada Hoekendijki ja ortodokssete teoloogide vaateid. Ortodoksse kiriku seisukohalt „misjon on määratletud ekklesioloogiliselt" (Bria 1980:8), kuid see välistab igasuguse võimaluse mõtelda kirikust kui misjoni funktsioonist. Kui misjonist kõneldakse kirikuks olemise tunnusena, siis mõistab ortodoksne pool seda ümberpöördult võrreldes Hoekendijkiga: misjon on kirikuks saamine (*ibid*.).

formaalne rahvakirik – ei ilmuta enam märke religioossest seotusest. 80% Inglise elanikkonnast on kirikust eraldatud või kirikukauged; samal ajal kinnitavad uuringud, et 20% elanikkonnast osutuksid siiski kiriku suhtes avatuks, kui kirik oskaks nendega kontakti leida (Richter/Francis 1998:138). Samas ollakse teadlikud – nagu väljendab piiskop Graham Cray –, et „kuigi parohhiaalne süsteem on endiselt tähtis ja keskne rahvakiriku strateegias, ... ei ole see süsteem enam võimeline olema misjonaarne sellisel viisil, mis vastab kiriku ülesannetele" (Herbst 2006:15).

Uut integraalset lähenemist evangelisatsioonile otsib anglikaani kiriku kaudu tegutsev oikumeeniline töögrupp *Mission-shaped church* (Mission 2004). Töögrupp on võtnud lähtepositsiooniks konteksti, milles Inglismaa on astunud sekulariseerunud ja postmodernse ühiskonnaga ajastusse. See tähendab evangelisatsiooni asjus tõdemist, et 1970.–1980. aastate massievangelisatsioon ei toimi enam ning ka 1980.–1990. aastate *church growth* liikumise tuhin on möödas.[19] *Mission-chaped church* on võtnud vaatluse alla misjonaarsete koguduste laiaulatusliku tekke, tegutsedes sellel eikellegimaal, kuhu organiseeritud rahvakirik enam ei ulatu – eelkõige selle 20% elanikkonnaga, kes teoreetiliselt väljendavad oma avatust religiooni suhtes.[20] Põhimõtteliselt uus on *mission-chaped church* ekklesioloogiline lähenemine misjonaarse kiriku mõistele. Kui *church growth* liikumine Euroopa variandis püüdis reformeerida traditsioonilisi koguduslikke vorme ning initsieeris uute rakukoguduste tekkimist (vrd Schwarz/Schwarz 1984; Schwarz 1993), siis *mission-chaped church* jätab kõrvale kõik selle, mis ei vasta otseselt kiriku misjonaarsele põhimõttele ning tuleb väga lähedale *emerging churches* (vt 3.3.5.) ideaalile. Peamine erinevus on kirjeldatud alljärgnevalt:

- *Church growth* strateegia õpetab „redutseeritud" tunnustega kogudust, eesmärgiga olla nüüdisaja inimesele atraktiivne (vrd 3.3.4.). „Kogudus on usklike osadus konkreetses elukeskkonnas ja kultuurilises kontekstis[21], kes omab vaimulikku juhtimist ning koguneb regulaarselt Jumala sõna ning sakramentide pühitsemiseks" (Anglican 1994:7). See mudel on kiriku-

[19] 1980. aastatel oli *church growth* liikumise innustunud edendaja Canterbury peapiiskop George Carey. Tema väljend oli „istutada kristlasi" piirkondadesse, kus kiriklik presents on lakanud toimimast (Carey 1991:22). Lambethi konverentsi algatatud *The Decade of Evangelism* 1991–2000 käigus käivitati programmid *Fresh Expressions* ja *Breaking New Ground*, mille edasiarendust kujutabki endast *Mission-chaped church* (Weston 2005).

[20] Willow Creeki liikumine on Inglismaal jätnud positiivse jälje; see, nüüdisaja inimesele orienteeritud jumalateenistuse vorm, pakub osalemisvõimalust neile elanikkonna gruppidele, kel on olnud mingi positiivne kokkupuude kristlusega ning kes orienteeruvad kristlikes põhimõistetes (Herbst 2006:140).

[21] Siin kajastub nn homogeense ühtsuse printsiip, mille töötas välja *church growth* liikumise algaegadel Donald McGavran: „Rahvagrupid liituvad kõige kiiremini kristlusega siis, kui jäävad puutumata nende rassilised ja perekondlikud suhted" (McGavran 1955:23), kuna inimestele on meeltmööda säilitada oma kultuurilist identiteeti. Kuigi selline garantii on väga vaieldava väärtusega, on arusaadav McGavrani püüd hoida pöördumise teoloogilist sisu puutumatuna kultuuriliselt, keeleliselt ja sotsiaalselt võõrandavatest barjääridest.





keskne; eeldatakse, et sobiva kogudusliku mudeli puhul muutub kogudus misjonaarselt atraktiivseks;

- *Emerging churches* lähtub misjonisituatsioonist, et jõuda kirikuks olemiseni (Herbst 2006:211). „Kogudus on osaduskond, kellel on ühine missioon ning kes koguneb vastastikuseks julgustamiseks ja Jumala sõna õppimiseks" (Kimball 2005:92). Inglise nüüdisaegse ühiskonna puhul on *mission-chaped church* programmis nende kiriklike tühermaade ülesotsimine kohalikus kultuuris ja paikkonniti, kus saab alustada uute osaduskondadega, „*fresch expressions of church*" (Finney 2007:137). Kiriku uued vormid ei ole ette määratud ega tohikski olla, sest osaduse loomine ei sünni ühenduses professionaalse vaimulikkonnaga, vaid „autentses vaimses üksteisega jagamises" (Vogt 2006:V).

Kuigi nende kahe misjonaarse stiili ekklesioloogilised tunnused on taandatud või peaaegu puuduvad, tingib nende „voolavus" (*liquid*) seda enam võrgustikutaolise kommunikatsiooni loomist mitmesuguste misjonaarsete gruppide vahel (Finney 2007:138). „Ühe, püha, katoolse ja apostelliku" Kristuse müstilise ihu vajaduse tunnetamine on olemas (Herbst 2006:179j).

Ei *missional church* ega *emerging church* suuda paraku tõrjuda kriitikat nende liialt ebamäärase eristuse kohta kahe mõiste vahel: kirik ja misjon. Kui kirik on kõiges ja kõikjal tunnistatud misjonaarseks – ehk uuemas terminoloogias *missional* –, siis ähvardab misjonimõistet samasugune tupik nagu religioonimõistet religioonisotsioloogias (vt 1.2.1.) – kui kõik on religioon, mis on siis religioon? Seda ohtu märgates kirjutas Stephen Neill juba 1959. aastal: „*when everything is mission, nothing is mission*" (Neill 1959:81). Tuleb teha õigeaegsed reservatsioonid, et mitte sattuda ei misjoni- ega kirikumõiste ekklesioloogilisse kitsendamisse. Misjonaarsus kui *nota ecclesiae* on inspireeriv, ent võib viia ekklesioloogilise kitsendamiseni, kui kirik võrdsustatakse misjoniga. Misjon ei ole üldmõiste kõige jaoks, mida kirik teeb (Stott 2002:36). Ei või jätta tähelepanu alt välja kiriku teisi tunnuseid, eelkõige sakramentaalset „pühade osadust" (vrd CA VII) ega ka „üleilmsust ja apostellikkust" ortodoksses-katoliiklikus rõhuasetuses (*Niceanum*).

Pisut avaramalt jättis KMN New Delhi assamblee kõlama kiriku tunnusena triaadi *koinonia, diakonia, kerygma* – mis Johannes Hoekendijki esitluses määratlenuks kiriku selle kolme tunnuse abil misjonaarseks (vrd 2.1.1.). Kuid niisuguse misjoniteoloogilise kompendiumi suhtes jääb tolleaegne misjonidirektor Lesslie Newbigin ka siin kahtlevaks: kirik ei saa vist ikka olemas olla ainuüksi selle najal, et ta pakub maailmale *koinonia*'t, *diakonia*'t ja *kerygma*'t misjonaarses mõttes. Kus on nende kolme kategooria lähtekoht, küsib Newbigin. *Koinonia* on esmalt osadus Kristusega Pühas Vaimus ja sellest tulenev. Alles sellest Kristuse-kogemusest saavad alguse *kerygma* ja *diakonia* (Newbigin 1958:20, 44). Seega, kiriku kompetentsus misjonis ei seisne ainult kiriku olemuse defineerimises misjonaarseks, vaid kirikliku tegevuse sihipärases profileerimises. David

Boschi ütlus kristliku identiteedi kohta on kehtiv ka kiriku puhul tervenisti: „Kristlased leiavad oma tõelise identiteedi pühendumisel misjonile, kommunikeerides teistega uut elu, interpreteerides uut reaalsust Jumalas ning teostades päästmist ja vabastamist" (Bosch 1991:83).

Kust algab kiriku misjonaarsus ja kus sellega asi piirdub; kuidas avardub kiriku misjonaarne kompetentsus ja kus on selle parendamise võimalused? Soome misjoniteoloogi Risto Ahoneni järgi kirik on ja jääb oma definitsioonist tulenevalt üheks osaks *missio Dei*'st, mistõttu kirik on määratletud misjonaarsena oma olemuselt – isegi kui kiriku iga toiming ei ole suunatud misjoni eesmärkidele ega peagi olema (Ahonen 1996:129). Kirik asub misjoni vaateväljas ka siis, kui ta ei tegele otseselt evangelisatsiooniga selle klassikalises tähenduses. Kõik, mida kirik võtab ette ühiskondlike aktsioonidena – dialoogis, hariduses, dispuutides eetikaküsimuste üle jne –, vastab ühtlasi Jumala kavatsusele inimese päästmiseks ning on misjoni dimensioonina adekvaatne. Teiselt poolt jääb kiriku võõrandamatuks ülesandeks osaleda evangelisatsioonis ning seda mitte ainult regulaarsete jumalateenistuste ja sakramentide jagamisega, vaid just äratava pöördumiskutse esitamisega kohaliku koguduse kuulutuses (*ibid*. 100; vrd GEKE 2007:24). Kui kirik asub täitma oma apostolaadist[22] tulenevat funktsiooni, s.o evangelisatsiooni, siis saab kiriku misjonaarsest dimensioonist misjonaarne intentsioon (Ahonen 1996:100).

### 3.1.3. Kiriku misjonaarne dimensioon ja misjonaarne intentsioon

Hans-Werner Gensichen on osutanud vajadusele tuua sisse eristus kahe misjoniga seotud aspekti vahel: misjonaarne dimensioon ning misjonaarne intentsioon (Gensichen 1971:80jj). Selleks, et mitte lubada kiriku evangelisatsioonipotentsiaali kitsendada vaid kiriku olemasolu põhjendamiseks, tuleb kiriku misjonaarsele dimensioonile lisada ka misjonaarse intentsiooni mõiste. *Missio Dei* osutab alati misjonaarsele dimensioonile. See põhineb Jumala igavikulisel tahtel päästa inimest; Jumal teeb seda Isa, Poja ja Püha Vaimu ökonoomilises ühtsuses ning kiriku äravalimise ja läkitamise teel. Misjonaarne intentsioon seevastu viitab konkreetsele Jumala sõna kuulutamisele otsese tunnistamise teel; selle kuulutuse kaudu saab Jumala kutse inimesele teatavaks. Jumal on asunud aktiivselt maailma päästma, kui ta seda päästet laseb proklameerida Kristusesündmuses kiriku kuulutuse kaudu (*ibid*. 85). Kui kirik peaks keelduma oma usku avalikult tunnistamast, ei oleks ta enam misjonaarne kirik. Seega: kiriku misjonaarne dimensioon on permanentne, alati ja kõikjal olemasolev nagu kirik ise; kiriku misjonaarne intentsioon seevastu on kommunikatiivne, ennast pidevalt esitlev ning proklameeriv.

Kuivõrd oluline on eristus misjonaarse dimensiooni ja intentsiooni vahel, seda kinnitavad arengud 1980.–1990. aastate misjoniteoloogias. Misjoni holistlikkuse printsiibi (vt 2.1.2.) võidukäik nendel aastatel tõotas kõigi teoloogiliste vastuolude kõrvaldamist misjoneerimisel ning pakkus kirikutele laia spektri mitmesuguseid strateegiaid. Kui aga holistlikkuse propageerimine hakkab kallutama kiriku evangelisatsiooni aktiivsust teiste tegevuste suunas, kahjustab see kiriku misjonaarset kompetentsust ning annab lõpuks tagasilöögi kiriku misjoniaktiivsusele tervenisti.[23] Need kirikujuhid, kes on võtnud täie vastutusega kiriku misjonaarset dimensiooni kui ka intentsiooni, on vaagimas, kas ei tuleks „rahvakiriklikkust" täiendada „vabakiriklikkusega". Sellise suuna eestkõneleja on EKD piiskop Axel Noack. Noack tahab oma evangeelset rahvakirikut tööstida, et ei resigneerutaks lootusetult, kui kirik kaotab aastast aastasse suurel arvul oma liikmeid (Noack 2005:210). Kirik elab „evangeeliumi kuulutamisest" ning kestvalt kiriku vähenemise teemaga ja sellest tulenevate redutseerimisprogrammidega tegelemise asemel võib ja peab tänane rahvakirik pöörama oma pilgu evangelisatsioonile ning seda teostama nende ustavate kirikuliikmetega, kes ei lahku kirikust just seetõttu, et nad usuvad kiriku misjonaarset dimensiooni (*ibid*. 211). Rahvakiriku „vabakiriklikkus" ei tähendaks sel juhul kiriku olemasolevate juhtimisstruktuuride hülgamist, vaid pigem seni varjulolnud sisemiste dünaamiliste jõudude kehtivusele toomist ilmikliikmete aktiviseerimisel.

Kiriku misjonaarne dimensioon ja intentsioon on komplementaarsed. See tähendab, et kiriku iseolemine on küll vajalik ja vältimatu faktor misjonis, ent kiriku olemasolu väärtustajaks on kiriku sihipärane misjonitegevus. Kirik teenib maailma küll sellega, et ta on maailma jaoks olemas, ent selles olemises tuleb tal ka ilmutada oma teenimioskusi.

Et veelgi diferentseeritumalt kirjeldada evangelisatsiooni ekklesioloogilist toimemehhanismi, on lisaks eelöeldule otstarbekas eristada ka kirikliku evange-

[22] Hoekendijki provotseeriv jutt kiriku „apostolaadist" kui kiriku ainsast olemasolu põhjendusest on hilisemas oikumeenilises diskussioonis leidnud positiivse hinnangu, kuid siiski viidud tagasi kiriku üldise „apostellikkuse" mõiste alla. Kiriku apostellikkus on teoloogiliselt avaramalt põhjendatud, kui seda tegi Hoekendijk. Kiriku apostellikkus ei seisne ainuüksi tema misjonidimensioonis, vaid eelkõige selles, et see toetub Kristuse apostlite õpetusele ning teenimisele. Kiriku apostellikkus tähendab ustavust Pühakirjas pärandatud evangeeliumi traditsioonile (Schütte 1991:118). Apostellik traditsioon tähendab dokumendi *Baptist, Eucharist and Ministry* järgi järjepidevust kiriku põhitunnustes: „apostelliku usu tunnistamine, evangeeliumi kuulutamine ja värske tõlgendamine, ristimine ja armulaua pühitsemine, vaimulike kohustuste ülekandmine, osadus palves, armastuses, rõõmus ja kannatuses, haigete ja puudusekannatajate teenimine, ühtsus kohalike kirikute vahel ja andide jagamine, mida Issand on andnud igaühele" (BEM 1982:78).

[23] 1970. aastatel toimus diskussioon misjoni „moratooriumist", nagu see esitati KMN Bangkoki maailmamisjoni konverentsil 1972/73. aastal ning leidis vastukaja ka Lausanne'i lepingus 1974. aastal. Kogu lugupidamise juures nende argumentide suhtes seoses „moratooriumiga", mis soovitavad lääne kirikutel ümber struktureerida arengumaadesse saadetavat sotsiaalabi kui ühte misjonaarse kiriku igapäevatööd, ei saa nõustuda, et evangelisatsioon kui misjonaarne intentsioon tohiks mingilgi ettekäändel katkeda või tagasi tõmbuda.

lisatsiooni konsistentsuse ja kontingentsuse aspekte.[24] See on vajalik, mõistmaks kiriku misjoniülesande dünaamilisust kontekstide pidevas muutumises. Muutuv on maailm ning evangelisatsiooniprotsessis on muutuv ka kirik ise; ometi taotleb iga muutumine uut stabiilsust. Idee konsistentsuse/kontingentsuse arvessevõtmisest evangelisatsiooniteoloogias võimaldab hinnata niihästi seda, mis on püsiv ja staatiline, kui ka seda, mille toimumises või mittetoimumises ei saa kirik olla kindel, kuna tulemused sõltuvad mitte ainult kiriku enese tegevusest, vaid ka suhte vastaspoolest.

1) Konsistentne evangelisatsioon. Evangelisatsiooni konsistentsus tuleb nähtavale selles, kuidas kirik kujutab ette oma ustavust evangeeliumile ning koos sellega püüab igati selle teenistusse rakendada olemasolevaid liturgilisi ja usutunnistuslikke ressursse. Selle nimel võidakse ohverdada palju muud, isegi kirikute ühtsust. Kirikulooliselt võib niisugune evangeeliumi puhtuse eest võitlemine ja selle kehtivusele aitamine tekitada paradoksaalseid situatsioone. XIX sajandi näited vastavatel juhtudel puudutavad nii vaba- kui rahvakirikuis toimunud ärkamisliikumisi. Ärkamisliikumise idee evangelisatsioonis oli usust taganenud inimeste tagasitoomine usu juurde. Sel puhul arvestati olemasoleva kontekstiga küll, kuid kontekstina kujutati kunagi olnud, ent nüüd kadumakippuvat kristlikku elulaadi. See tuli tagasi võita. Evangeeliumi kontekstualiseerimine sellisel viisil apelleeris evangelisatsiooni konsistentsusele. Seni, kuni sai arvestada vähimagi võimalusega, et ühiskonnal on veel säilinud kristlik mälu, kutsuti inimesi selle meenutamisele.[25] Ärkamisliikumiste tulemus ei olnud aga endise homogeense kristliku kultuuri restauratsioon, vaid hoopis uute iseseisvate vabakirikute tekkimine. Seega loosung „Tagasi!" lükkas kirikuloolise arengu hoopis edasi.[26] Roomakatoliku kiriku püüded säilitada oma identiteeti moderniseeru-

[24] Werth 2004:301jj on jaotanud evangelistliku „intentsiooni" permanentseks ja kontingentseks. Võib ka nii jaotada, kuigi Werth mõtleb siin permanentse evangelisatsiooni all kiriklikke kasuaaliaid, kontingentse all aga erakorralisi evangelisatsiooniüritusi.

[25] Isegi Prantsuse revolutsioon ega valgustusaeg ei olnud suutelised seda *corpus christianum*'i unelmat purustama. XIX sajandi ärkamislained pühendusid ristirahva masside vaimulikule uuendamisele. Hoekendijk lisab pisut irooniliselt tolle aja evangelisatsioonimeetodi kohta nn sisemisjonis, et see tähendas ikkagi rahvakiriku taastamist kirikust eemalejääva töölisklassi hulgas. „Kõnede peateema oli nagu refrään ühest laulust: „Oo, kadunud poeg, tule koju, tule koju!" Ja oldi veendunud, et kadunud laps tuleb koju, kui ta kuuleb armsa isa häält" (Hoekendijk 1964:90). Ka pietistid ja metodistid, uusaja evangelismi kujundajad – kuigi nad olid enim teadlikud radikaalsetest ühiskondlikest muudatustest ja protestisid uue ajavaimu vastu –, jätkasid viisil, nagu oleks *corpus christianum* olemas, ja püüdsid nüüd „üksikuid koguda päästetute saarele, mille ümber tormleb hukatus" (*ibid*.).

[26] Kirikulugu on õpetanud – ja seda eriti XIX sajandi näitel –, et kui traditsiooniliselt väljakujunenud kirik kaotab mingil põhjusel võime vastata ajastu vältel üleskerkinud küsimustele, siis hakkavad moodustuma uued religioossuse vormid. See tekitab esmapilgul ähvardava diskontinuiteedi evangeeliumi tradeerimisel, ent võib-olla on just selline kristluse kriisisituatsioonides ilmnev enesetransformeerumise võime olnud evangeeliumi kontinuiteetide võimaldaja. Max Weber on jätnud kehtima mõlemapoolse sõltuvuse: teoloogilised nihked põhjustavad uusi sotsiaalseid suhteid ja ka vastupidi, „usuline kuuluvus ei ilmne majanduslike nähtuste põhjusena, vaid teatud määral nende tagajärjena" (Weber 2007:37).





vas ühiskonnas lõppesid Vatikani I kirikukogul hoopis kirikliku konserveerimisega ning evangelisatsioonivõimaluste redutseerimisega mõneks ajaks. Seevastu need evangeelsed rahvakirikud, kes olid enam mõjutatud liberaalsetest ideedest, viisid evangelisatsiooni kirikuvälistesse kontekstidesse, mille tulemusel tõusis pinnale *social-gospel*-teoloogia – eesmärgiga säilitada vähemalt ühiskonna eetiline toimimine.

Konsistentsus kui üks evangelisatsiooni aspekte on väga väärtuslik evangeeliumi tradeerimise seisukohalt. Liturgiad, kasuaaliad, jutlustamine ühelt poolt ning strateegiad evangeeliumi viimiseks kokkupuutesse maailmaga teiselt poolt on konsistentse evangelisatsiooni vahendid. Kui esimesed neist – liturgilise elu väljendused – kuuluvad eelkõige kiriku misjonaarse dimensiooni juurde ning väljendavad selle dimensiooni permanentsust, siis teised – evangelisatsiooniüritused või sotsiaalne tegevus – ilmutavad kiriku misjonaarset intentsiooni ning on kommunikatiivse iseloomuga. Ent evangelisatsiooni konsistentsetel vormidel on ka rida ebapiisavusi. Vaatamata kontekstuaalsuse taotlustele ei oma selline evangelisatsioon paraku suurt oikumeenilist kompetentsust või omab seda ainult piiratud ulatuses; see arvestab rohkem miljöökujunduse võimaluste kui kontseptuaalsete väljakutsetega; see näeb religioonide turul vajaliku olevat mitmekesistada konfessionaalseid pakendeid, et suurendada valikuvõimalusi individualiseerunud tarbija jaoks (vrd 1.3.2.); see taotleb küll kontekstuaalset lähenemist evangelisatsioonis, kuid ei ole piisavalt provokatiivne selleks, et lükata käima uute kvaliteetide tekkimist.

2) Kontingentne evangelisatsioon. Evangelisatsiooni kontingentsele aspektile osutab asjaolu, et kiriku misjonaarset eneseväljendust tuleb pidevalt uuesti konstitueerida. See vajadus puudutab nii kiriku misjonaarset dimensiooni kui ka misjonaarset intentsiooni. Nii nagu igal inimtegevusel on tendents aja jooksul „maha käia", kalduvus entroopiasse, nii ka kiriklik tegevus peab oma mõttekuse uuendamiseks leidma tuge suuremast eesmärgist, mis asub temast endast väljaspool. Selleks kõrgemaks kontseptsiooniks on Jumala evangeelium; evangeelium kutsub kirikut eneseuuendusele ning meeleparandusele. Kiriku iseloomustamine *semper reformanda* terminites on õige just misjoniteoloogiliselt, kui sellega koos mõeldakse kiriku allutamist *missio Dei* printsiibile, mis toob kirikule kaasa tema *status quo* muutusi.[27] Kiriku sisemine uuendumise protsess on tähendus-

[27] Nii nüüdisaegne katoliiklus kui ka baptism on väitmas peaaegu üht ja sedasama. Baptist Nigel Wright selgitab, et kirik peaks aina reformeeruma, „nii et ta struktuurid teeniksid pigem tulevikku kui minevikku. ... Baptistlik traditsioon tähendab seda, et me jätame koguduse eluvormid ja -avaldused avatuks, ei lase neil kunagi muutuda eesmärgiks omaette, vaid kontrollime neid alatasa Jumala riigi visiooni abil, et veenduda, kas meie ühise elu vormid tõhustavad või takistavad Jumala riigi saabumist" (Wright 2008:18j). Vatikani II kirikukogu edastas maailmale sõnumi, et kirik, sel ajal kui ta palverändurina siin maailmas kuulutab Kristust, „on ise küll püha, kuid samas vajab puhastamist ning areneb edasi meeleparanduse ja uuenduse teel" (LG 1964:131). Erinevus baptistide ja katoliiklaste avalduste vahel on selles, et katoliiklus näeb kiriku transformatsiooniprotsessis üha enam Kristuse-sarnaseks saamist, nüüdisaegne baptism aga loobub kirikuks olemise eesmärgistamisest Jumala riigi saabumise kasuks.

lik ka maailmale ehk ühiskonnale väljaspool kiriku liikmeskonda, sest see seab maailma otsustamise nõude ette evangeeliumi suhtes.

Kontingentne evangelisatsioon on pigem kontseptuaalne kui kontekstuaalne: mitte kohanemine, sobitamine või evangeeliumi inkultureerimine pole siin peamine motiiv, vaid vastamine evangeeliumile. Jumala sõna on välja öeldud, Jumala riik on välja kuulutatud, ning see kuulutatud sõna ootab vastust. Evangeeliumi kuulutamine on kutse ning koos kutsega on edastatud ka informatsioon selle kohta, mis peaks järgnema. See on sarnane Jeesuse sõnadega Jh 3:16jj:

> Sest nõnda on Jumal maailma armastanud, et ta oma ainusündinud Poja on andnud, et ükski, kes temasse usub, ei hukkuks, vaid et tal oleks igavene elu. Jumal ei ole ju läkitanud oma Poega maailma, et ta kohut mõistaks maailma üle, vaid et maailm tema läbi päästetaks. Kes temasse usub, selle üle ei mõisteta kohut, ja kes ei usu, selle üle on kohus juba mõistetud, sest ta ei ole uskunud Jumala ainusündinud Poja nimesse.

Kirik ise on kontingentse evangelisatsiooni protsessis allutatud evangeeliumi nõuetele. Ka tema seisab silmitsi Jumala kutsega ning peab sellele andma vastust. Võib öelda, et sellises püsivas konfrontatsioonis evangeeliumiga seisnebki kiriku misjonaarne dimensioon kõige paremas mõttes, sest kirikuksolemise kindlaim viis on järgida evangeeliumi. Seda enam saab väärtuslikuks kiriku misjonaarne intentsioon, mis hakkab toimima siis, kui kirik pakub kontseptsiooni evangeeliumist vastusena ühiskondlikele situatsioonidele. Ei ole ette teada, kuidas ühiskond ja üksikinimene vastavad evangeeliumi pakkumisele, kuid päris ilma vastuseta selline väljakutse kindlasti ei jää. Kui kirik asub looma kommunikatiivseid sildasid maailmaga, et edastada evangeeliumi kogu selle holistlikus tähenduses, siis tuleb peagi hakata arvestama transformatsiooni nähtustega nii inimeste isiklikus elus kui ka ühiskonnas tervikuna (vrd 2.4.1.). See ongi ju õigupoolest *missio Dei* intentsioon.

Evangelisatsioon puutub loomulikult kokku ka interkulturatsiooni küsimustega. Kui õnnestub luua uusi kontakte, siis destabiliseeritakse kõigi osapoolte harjumuspärast iseolemist. Ebapädev oleks arvata, et evangeeliumi kontakteerumisel mis tahes kultuuriga saab mõjuteguriks vaid ühepoolne reaktsioon. Mõningate interkulturatsiooni vormide rakendamist misjoniteoloogiasse on Theo Sundermeier kirjeldanud nn konviventsiteooria ehk „võõra" missioloogia abil (vt 2.1.3.). Kuid Sundermeier ei läinud kaugemale pelgalt interkulturatsiooni situatsiooni kirjeldamisest ega teinud katset rakendada oma ideid reaalse transformatsiooni juhtumite jaoks. Ta mõistab, et erinevate kontseptsioonide kokkupuuteis on midagi kontingentset; see kontingentsus tekib konviventsist ehk võõra juuresviibimisest ning võõra juures viibimisest. Aga Sundermeier ei soovinud näha selliselt kirjeldatud staatilise situatsiooni muutust. „Võõras" pidi jääma igavesti võõraks.

Kiriku misjonaarsust saab kokkuvõtlikult esitada tabelis järgmisel kujul:





| | **konsistentne evangelisatsioon** | **kontingentne evangelisatsioon** |
|---|---|---|
| **kiriku misjonaarne dimensioon** | liturgia, kasuaaliad, jutlustamine | *missional* spetsiaalses tähenduses, kiriku kohtumine maailmaga |
| **kiriku misjonaarne intentsioon** | evangelisatsioonipraktikad ja -strateegiad, *social gospel* | transformatsioon, *renewal* |

On tõenäoline, et kõigist siin kirjeldatavatest evangelisatsiooni vormidest kasutab kirik vaid mõningaid ja teatud aegadel. Sageli kalduvad ortodokssed kirikud või kõrgkiriklikud ringkonnad taandama evangelisatsiooni konsistentsele dimensioonile, nimetades evangelisatsiooniks tavapärast kantslijutlust ning suhtlemist rahvaga läbi selliste kasuaaliate nagu ristimine, laulatus, matus jm. Seejuures rõhutatakse evangeeliumi võltsimatut esitamist ning kirikukorrast kinnipidamist. Vabakirikutele, kuid ka sotsiaalselt suunitletud ning massievangelisatsioonile spetsialiseerunud misjonistruktuuridele on omane tegutsemine misjonaarse intentsiooni konsistentsetel väljadel. Pakutakse erinevaid evangelisatsiooniprogramme, luuakse kontakte inimeste ja sotsiaalsete gruppidega, et neid koguduse osadusse kaasa tõmmata.[28]

Kuid esineb ka kontingentse evangelisatsiooni aegu. Kirikuloos on olnud situatsioone, kus kiriklik kohalolu maailmas on niivõrd provokatiivne, et see ei saa jääda märkamata ning paneb liikuma ühiskondlikud jõud. Selliseks kontingentse evangelisatsiooni kehastajaks on olnud kindlasti algkirik esimestel sajanditel (Neill 1987:22)[29], aga ka hilisemad ärkamisliikumised, mida on võimalik kirjeldada *renewal*-lainetena; rääkimata nelipühalikust/karismaatilisest XX sajandist. Neil aegadel saavad muudetud niihästi ühiskondlikud kui ka kiriklikud struktuurid. Ka roomakatoliku kirik on pärast Vatikani II kirikukogu esitanud uued väljakutsed Euroopa ning kogu lääne sekulariseerunud tsivilisatsiooni reevangeliseerimiseks, millega taotletakse ühe oma eesmärgina totaalset uuenemist. Muutumisprotsess peab algama kiriku enese sees: kirik, „evangeli-

[28] Ralph Winter esitas Lausanne'i kongressile mudeli evangelisatsiooni horisontidest: näit E-0, E–1, E–2 ja E–3, analoogina Kristuse misjonikäsu kontsentriliselt laienevale geograafiale „Jeruusalemmas ja kogu Juuda- ja Samaariamaal ning ilmamaa äärteni" (Ap 1:8) (Winter 1974:294jj). Selle mudeli abil eristatakse kiriku liikumist väljapoole alates omaenese kultuuriruumist kuni kultuuribarjääre ületava evangelisatsioonini. Winter näeb kaugema strateegia vajalikkust: et saaks võimaldada kontakte esimesel, kõige lähemal kultuurilisel tasandil, selleks tuleb alustada hoopis kõige kaugemalt – läkitada kirik välja maailmaevangelisatsiooni horisondile, kus ta hakkab kõige suuremaid barjääre ületama ning võimaldab sealsetel kohalikel kristlastel kuulutada omaenda kultuuriruumis (*ibid*. 304).

[29] Eckhard J. Schnabel rõhutab, et algkristlik misjon hoidus oma sõnumit liigselt „kontekstualiseerimast" ning jättis oma kuulutuses alles konfronteeruvad ja skandaalsed elemendid (Schnabel 2002:1490). Misjoniliikumine, mis muutis maailma, oli pigem permanentne-kontseptuaalne kui kontekstuaalne.

seerimise kandja, peab alustama sellest, et ise end evangeliseerida ... pidevas pöördumises ning uuenemises" (EN 1975:14); sellele järgneb kutse esitamine pöördumiseks kogu ühiskonnale.

## 3.2. Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsioon

Evangelisatsiooni oikumeenilisusesse uskus apostel Paulus (Beker 1980:306; Bosch 1991:128) ja seda usku jagab suurem osa XX ja XXI sajandi misjonidokumente, nagu on osutatud alapunktis 2.1.4. Sellele vaatamata ei ole kerge leida näiteid oikumeeniliselt läbiviidud evangelisatsiooni kohta. Teooriat ja praktikat lahutab suur lõhe. Neid mittevastavuse põhjuseid otsides on viidatud nii ekklesioloogilistele probleemidele kui ka probleemi ekklesioloogilistele lahendustele (vt 3.1.2.). Võib-olla on oikumeenilises evangelisatsiooniteoloogias veel lünki, mistõttu heade soovunelmate kandjail pole alati näidata käidavaid teid.

Vajadus täpsemalt diferentseerida suuri teemasid tuli ilmsiks alapunktis 1.2.1. religioonimõiste religioonisotsioloogilise määratlemise juures. Vähe annaks tulemusi, kui kogu inimtegevust määratletaks religioonina; sest mis on siis religiooni spetsiifika? Sama vähe kasu oleks väitmisest, et misjon toimib kõikjal, kus kirik eksisteerib; sest mis on siis kirik ja mis on kiriku misjon? Niisamuti nagu religioonimõiste vajab diferentseeritumat lähenemist, vajab selgitamist ka evangelisatsiooni oikumeenilisuse mõiste, et näidata ära, millistel tingimustel saab asi toimuda ja millistel enam mitte.

Üldistuste tegemisel mingis teemavaldkonnas ei või liialt klammerduda valitsevate paradigmade külge. Paradigmad muutuvad sageli kiiremini, kui neid suudetakse teoreetiliselt süstematiseerida. Näib, et ka postmodernse Euroopa elulaadi kujunemine ei allu nii kergesti teoreetilistele diskursustele ega üldsegi mitte ideoloogilisele suunamisele. Sekulariseerumise, pluraliseerumise, individualiseerumise, postmodernse maailmavaate või uususundite tuleku teesid on pelgalt hetkeülesvõte mingist arengust seni veel teadmata suunas. Sellises labiilses ühiskondlikus miljöös on väärtuseks oskus arvestada situatsiooni võimalikku muutumist. Kirikult, kes püüab evangeliseerida Euroopa ühiskonnas, nõutakse kompetentsust püsida konsistentsuse ja kontingentsuse pingeväljas. Theo Sundermeieri tähelepanekud misjonist kui hermeneutilisest protsessist koos „võõraga" on siinkohal kindlasti kasulikud (vt 2.1.3.). Lisaks sellele, et evangelisatsiooni ja misjoni nüüdisaegne tarve on suhestumine ühiskonnaga, on vaja ka kirikutel omavahel oikumeenilisi suhteid omada.

Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsiooni otsimine sarnaneb Detlef Pollacki meetodiga religioonimõiste määratlemisel, mis arvestab religioossuse avaldumise dünaamilisust (vt 1.2.2.). Ka evangelisatsioonimõistel on oma dünaamika, mis omandab varjundeid oikumeenilise suhtlemise käigus. Nii nagu





juba korduvalt viidatud, on evangelisatsiooni mõistetud väga erinevalt vastavalt teoloogilistele eeldustele (vrd 2.1.). Siiski säiliks võimalus erinevaid määramisviise mitte vastandada, juhul kui õnnestuks varieeruvat evangelisatsioonimõistet koordinaadistada.

Pollacki meetod on diferentseerida religioossuse mõistet, kujundades erinevate karakteristikate abil religioossuse „väljasid". Selleks vahendiks on koordinaadid: a) transtsendentsus-immanentsus ning b) konsistentsus-kontingentsus. Niisugusel meetodil loodud maatriksi religioosselt kõige „kuumem" väli on kontingentse transtsendentsuse esinemisvorm; sellel väljal tegeldakse vahetult ja otseselt religioossete küsimustega. Ent inimeste igapäevane elu ei piirdu ainult „puhtal" religiooniväljal viibimisega. Religioosse inimese terviklikkus võimaldab tähenduse andmist ka paljudele teistele suhtlemistasanditele. Nende mitmelaadiliste religioossete seoste kirjeldamise võimaluse eest on Pollack kandnud hoolt. Pollacki meetodi rakendamisega spetsiifilise kristliku usupraksise iseloomustamiseks tulevad nähtavale nii sissepoole kui ka väljapoole pööratud eneseväljendus, nii transtsendentne suhe Jumalaga kui ka immanentsed suhted inimeste vahel.

Koordinaatidesse transtsendentsus-immanentsus ning konsistentsus-kontingentsus saab paigutada neli olulist kristlikku eluvaldkonda: liturgia, evangelisatsioon, osadus ja konvivents.[30]

| | **konsistentsus** | **kontingentsus** |
|---|---|---|
| **transtsendentsus** | liturgia | evangelisatsioon |
| **immanentsus** | osadus | konvivents |

Neljal religioossel väljal arenevad eri laadi suhted. Alustades kontingentsest immanentsusest ning liikudes päripäeva, ilmnevad religioossetel väljadel järgmised tunnused:

- konviventsi-suhete puhul – ehk nn kooseksisteerimine „võõraga", nagu Sundermeier on seda mõistet kasutanud – on iseloomulik, et kristlaste ja mittekristlaste kokkupuude tekitab religioosset pinget, küsitavust ning isegi teadmatust. See pinge lahendatakse profaansel tasandil; religioosne küsimus on tõstatatud, kuid küsimusele vastatakse mittereligioosselt;
- osadus-suhetes nauditakse kristlikku armastust kui Püha Vaimu kingitust, kuid sellises osaduses viibimise ajal ei tarvitsegi esile tõusta religioosne temaatika ega vajadus anda tegevustele religioosseid põhjendusi;
- liturgias pöördutakse püha Jumala poole; kõik, mis haaratakse kaasa profaansest maailmast jumalateenistuslikku toimimisse, sealjuures ka mitte-

[30] Vastavalt Hoekendijki ja KMN New Delhi terminoloogiale kattuvad *koinonia*, *kerygma*, *martyria* ja *diakonia* mõningasel määral siingi.

religioossed elukondlikud küsimused, saavad religioosse tähenduse ja religioosse vastuse;

- *terminus technicus* evangelisatsioon toimub siis, kui kokkupuutes kristlaste ja mittekristlaste vahel tõstatatakse religioosseid küsimusi ning nendele küsimustele püütakse anda religioosseid vastuseid.

Kõik nimetatud väljad kuuluvad küll avaliku religioossuse juurde, kuid ei ole evangelisatsiooni suhtes võrdsed. Evangelisatsiooni ehedaim vorm sõnumi esitamise seisukohalt on väljendatud kontingentse transtsendentsuse väljal, mille kohta on toodud selgitusi alapunktis 3.2.1.

Niihästi evangelisatsioon kui ka konviventne situatsioon on sarnased, sest nende kontingentsus on oluliselt suurem kui liturgilisel ning sotsiaalsel osadusel. Liturgia ja sotsiaalne suhtlemine seevastu vajavad püsivamaks toimimiseks suuremal määral konsistentsust. Liturgia ning evangelisatsioon omakorda puutuvad kokku transtsendentsusega enam kui osadus või konviventne suhe väljapoole, kuna viimased on orienteeritud peamiselt suhtlemisele horisontaalsel, s.o inimese-inimese tasandil.

Alapunktis 3.2.2. selgitatakse evangelisatsiooni oikumeenilise perspektiivi realiseerimist nendesamade koordinaatide abil. Osutatakse, et oikumeeniliselt teostuv evangelisatsioon on kõige kompetentsem kontingentse transtsendentsuse väljal. Kontingentsuse arvessevõtmine lubab oodata tulemusi, mis pole küll ette määratavad strateegiliste võtetega, kuid on avatud süsteemina loomas uusi kontekste ning kvaliteete.

## 3.2.1. Evangelisatsiooni „väljad"

Nagu juba eespool selgitatud, ilmneb evangelisatsiooni mõtestamisel, kirjeldamisel ning rakendamisel suur mitmekesisus. Vastavalt koolkondlikele eeldustele võib evangelisatsioon tähendada kord ühte ja kord teist ning möödarääkimine on seetõttu võimalik. Üsna hästi paistavad kätte kaks evangelisatsiooni üle peetavat väitlustasandit: transtsendentne ja immanentne. Transtsendentsust esindav arusaam eeldab, et evangelisatsioonis tõstatatakse religioosseid küsimusi ning oodatakse ka religioosseid vastuseid. Immanentsuse poole kalduv arusaam nüüdisaja evangelisatsioonist kõneleb peamiselt osaduse tähtsusest, millel on mõnikord ka konviventne iseloom (*à la* Sundermeier). Sellise osaduse raames ei peagi ilmtingimata esitatama religioosseid küsimusi, või kui siiski, siis sageli antakse neile küsimustele üldinimlikke ja mittereligioosseid vastuseid. Samuti on võimalik märgata metodoloogilist erisust konsistentselt või kontingentselt mõtestatud evangelisatsioonis.[31] Need evangelisatsiooni praktikad, mis on rohkem või vähem ekklesiotsentrilised, panustavad enamasti kirikliku miljöö loomisele liturgias või usklike osaduskonnas ning on seetõttu religioosselt konsistentsed. Seevastu ühiskondlike kontekstide mastaapides mõtlev evangelisatsioon, mis suundub kirikust väljapoole, kohandab end sellevõrra kontingentsemale situatsioonile.

Detailsemalt on neid evangelisatsiooni tüüpvorme kirjeldatud järgmises tabelis.

| | **konsistentne** | **kontingentne** |
|---|---|---|
| **transtsendentne** | jumalateenistus<br>• evangelisatsioon liturgia või karismaatilise ülistuse kaudu, *behave* | evangelisatsioon<br>• evangelisatsioon kui kuulutus lepitusest ja kutse pöördumisele, *believe* |
| **immanentne** | sotsiaalne seotus<br>• evangelisatsioon osaduse, sõpruse ja sotsiaalhoolekande kaudu, *belong* | religioosne konvivents<br>• evangelisatsioon kui ennastohverdav teenimine maailmas, *empowerment* |

Moodustuvad neli välja, millest igaühel on võimalik arendada evangelisatsioonile iseloomulikke tegevusi. Liikudes ülal paremalt vastupäeva, ilmnevad järgmised vastavused:

- evangelisatsioon kui kuulutus ja kutse pöördumisele. Tegemist on evangelisatsiooni intentsiooniga otseses tähenduses, nagu on arutletud alapunktis 3.1.3. Sellel väljal toimub evangelisatsiooni kommunikatsioon kõige intensiivsemalt; kommunikatsioonisündmuse lõpptulemusena eeldatakse uskumist Kristusesse, pöördumist ning uut laadi isikliku suhte tekkimist Jumalaga ning kaasinimestega;
- evangelisatsioon liturgia ja ülistuse kaudu. Mitte isiklik usuakt ei ole esiplaanil, vaid nõustumine osalemiseks teatavas religioosses miljöös. Evangelisatsiooni eesmärk on siin religioosse kogemuse saamine. Kuigi mõisted „liturgia" ning „karismaatiline ülistus" on teatavast kultuurilisest aspektist vaadatuna vastanduvad, on nende ühine tunnus inimeste haaramine jumalateenistuslikku aktiivsusesse, et kohtuda reaalselt Jumalaga;
- evangelisatsioon osaduse ja ühishoole kaudu. Sellel väljal signaliseeritakse inimestele, et nad on teretulnud religioossesse gruppi ning nende sinnakuulumiseks ei ole seatud usulisi eeltingimusi. Osadusse haaramise kaudu loodetakse esile kutsuda transformatsioon, mille käigus võidakse omandada niihästi kristlikke käitumuslikke tavasid kui ka usulisi tõekspidamisi;
- evangelisatsioon kui teenimine maailmas. Evangelisatsiooni suunamine sel-

[31] See erisus on sarnane vanatestamentliku pingega preestri ja prohveti vahel. Preestri ülesanne on kogukonna ning usulise praktika stabiliseerimine (vrd 3Ms kui nn *Leviticus*); prohveti kutsumus on vaimulikult korrumpeerunud religioossuse destabiliseerimine ning avamine uuele jumalatunnetusele (vt Jr 2 jm).

lele väljale eeldab, et mittekristlik või mittereligioosne maailm on igapäevaselt olemas ning vastused selle maailma küsimustele on sõnastatavad läbi sotsiaalse aktiivsuse, rahumeelse kooseksisteerimise märkide ja muul sarnasel viisil. Ka karismaatilist „tervendusteenistust" võib näha sellessamas kontekstis, kus inimeste mitmesugustele elukondlikele vajadustele püütakse anda praktilisi lahendusi.[32]

Nagu on selgitatud alapunktis 2.1.2., tuleb evangelisatsiooni holistlikkust silmas pidades arvestada vahetu kuulutuse kõrval inimese kõigi aspektide haaramist Jumala evangeeliumi meelevalla läbi. Inimese elu kogu selle mitmekesisuses asub *missio Dei* vaateväljas. Isegi juhul, kui evangelisatsioon keskendub usu vastuvõtmisele ning selle konsekventside taipamisele, peab sellele eelnema või järgnema niihästi osaduselu, jumalateenistus kui ka teeniv osalemine ühiskonnas. Antud juhtumil tähendab see liikumist kõigil neljal väljal, nii et evangeeliumi kogu haardeulatus on mingi aja jooksul leidnud realiseerimist. Tõenäoliselt tingivad erinevad kontekstuaalsed situatsioonid ka erinevaid kontseptsionaalseid strateegiaid. Järgnevalt on eksperimenteeritud kahe võimaliku liikumissuunaga nimetatud väljadel.

1) Kulgemine vastupäeva, mis annab tulemuse *believe-behave-belong*. Kui alustada liikumist konvivaalsest seisundist, kus saab kindel olla vaid kristliku kohalolu faktis, siis sellele järgneks suundumine transtsendentsele-kontingentsele väljale. Sellega tahetakse öelda, et konvivaalsest kohtumisest võõraga sünnib usukuulutus; kuulutusele järgneb Jumala juures viibimise kogemuse vahendamine ühises jumalateenistuses; see omakorda suunab kiriku kui usklike osaduse rüppe. Niisugune ettekujutus evangelisatsiooni kulgemisest on olnud omane XVIII–XIX sajandi ärkamisliikumistele ja kordub nüüdisaja evangelikaalses liikumises. Ka karismaatiline evangelisatsioonipraktika ei jäta

[32] Mõiste *empowerment* kasutamine on siin mitmetähenduslik. Karismaatilises võtmes tuleks mõistet *empowerment* tarvitada ühenduses *exousia* mõistega, mis on olnud ka Jeesuse meelevalla tunnus (Lk 4:36) ja mille Jeesus delegeeris jüngritele (Lk 10:19). Misjoniajastu väljakuulutamisel on Jeesusel kõik meelevald „taevas ja maa peal" (Mt 28:18); sellessamas meelevallas antakse teda vastuvõtnutele saada Jumala lasteks (Jh 1:12). Ent dokumendi *Mission in Context* mõistes on *empowerment* kirikule antud meelevald mitte ainult jutlustada evangeeliumi, vaid kohata tänapäeva tegelikkuses hoopis teisi väljakutseid, milleks on looduskatastroofid, viletsuste eest põgenikud ja õiguslikult diskrimineeritud inimgrupid. Kui kirik peaks nüüd koos Püha Vaimu meelevallaga sukelduma sellesse elu tegelikkusesse, siis teeb ta seda maailmaga ühte sammu astudes „uues elus käimisena" – parafraseering Rm 6:4jj järgi –, panustades end „Jumala õigluse relvadena" (LWC 2004:31). Kriitiline küsimus nende positsioonide suhtes, mida esindab *Mission in Context* seoses misjoni pneumatoloogiliste avaldustega, tuleneb Püha Vaimu progressiivsete ja restauratiivsete tegevuste erisusest. Uues Testamendis kasutatav terminoloogia „uuest elust Kristuses" Püha Vaimu läbi on esitatud progressiivse „uue" inimese ja tema jaoks uuendatud ühiskonna loomise programmina. Kuid *Mission in Context* ei näe kiriku misjoniülesandes seda uut eshatoloogilist ühiskonda, mida ta peaks looma ja kuhu ta peaks inimesi kutsuma, vaid pakub kirikule võimaluse „inkarneeruda" ja sulanduda sellesse maailma, et kasutada oma ressursse lepitamiseks, parandamiseks ning „vana" inimese ja tema elukeskkonna restaureerimiseks.





kasutamata võimalust esitada usulisi argumente.

2) Kulgemine päripäeva, mis annab tulemuse *belong-behave-believe*. Sel juhul püütakse kontaktides mittekristlastega tekitada usalduslikku suhet ning seejärel selgitada oma usulisi traditsioone. Eesmärk ei ole pakkuda „armulist Jumalat" – kui parafraseerida Lutherit –, vaid „armulist inimest", kellega tahetakse end siduda. Alles kunagi tulevikus, kui üldse, võetakse ette isiklikud vestlused usulistel teemadel. Sarnane evangelisatsioon omab teatud sarnaseid lähtekohti ajaloolise katoliikliku misjonipraktikaga, ent on seda enam omane moodsatele *mainstream* kirikutele, kes hoiduvad avalikust usupropagandast ning püüavad olla sotsiaalselt aktiivsed. *Emerging church* ideoloogias on kõnelemine *belong*-terminites konstitutiivne (vt 3.3.5.).

Evangelisatsioonistrateegia ülesehitamine liikumisel evangelisatsiooniväljadel vastu- või päripäeva on suuresti valikute asi. Ent mõlemad kontseptsioonid põrkuvad tõsiste takistustega liikumisel ühelt väljalt teisele. *Belong-behave-believe* perspektiiv tundub olevat sõbralik ja pingevaba lähenemine inimestele. Kuid ei saa mööda vaadata nüüdisaja eurooplase noore põlvkonna kasvavast kirikuvõõristusest, millele viitas juba John Stott: „vaenulik kiriku, sõbralik Jeesuse vastu" (Stott 1993:5). Kui loota, et rahulikust kooseksisteerimisest multikultuurilises Euroopa ühiskonnas sünnib nagu võluväel meeldiv miljöö ka religioosses kontekstis, võib see osutuda põhjendamatuks ja naiivseks ettekujutuseks. Arvates, et osadusest inimeste vahel kasvab välja religioosne harjumus ning lõpuks usuline veendumus, jõutakse sellesama teoloogilise probleemini, millest on juttu alapunktis 3.2.2. evangelisatsiooni kristoloogia üle. Kui kuulutust Kristusest alustada „alt", immanentsetes seostes ilma religioossete vastusteta, siis ei ole ühtegi garantiid, et see eales jõuab „üles", transtsendentsele mõistmistasandile.

*Believe-behave-belong* järgnevuses liikumine on oluliselt transparentsem jätk pärast kokkupuudet kristlase ja mittekristlase vahel. See ei salga usu fakti ega kuulutuse intentsiooni. Ent suurimaks takistuseks jääb see vana konflikt, mida kohtasid apostel Paulus ja teised apostlid: nimelt, selleks et saada inimesi evangeeliumi kuulama, tuleb kulutada palju väitlus- ja vaimuenergiat skepsise ületamiseks.[33] Kui aga selgub, et nn puhast usukuulutust ei võeta vastu või ei mõisteta, siis peaks praktiline meel suunama appi võtma teisi kommunikatsioonivahendeid. Igakord ei õnnestu seegi.

Kommunikatsiooniaktide suunamine evangelisatsioonis on raske ülesanne nii ühes kui teises suunas; liikumine nii otsese evangeelse kuulutuse kui ka kristliku osaduse poole on mõlemal juhul seotud riskidega. Arvestades siseringis liikumise takistustega, tundub, et evangeelsele kutsele vastanud inimene kulgeb mõnevõrra loomulikumat rada mööda edasi usulise praktika ning kogu-

[33] Algkristlus apelleeris edukalt mõlemale: nii teoloogiliste argumentidega kui ka kristliku elulaadiga. Lisaks kuulsale Areopaagi väitlusele (Ap 17:22jj) edastatakse vestlusi Suurkohtu ja kuningate ees (Ap 4:1jj; 5:17jj; 23:1jj; Ap 24; Ap 25; kuigi mitte alati positiivsete tulemustega, nagu kinnitab Stefanose näide Ap 7). Ka koguduse kristliku elulaadi ilmsikstulek oli imestuseks ning evangeelseks tõmbeks väljaspoolseisjatele – Ap 5:12jj.

dusliku osaduse suunas.[34] Vastupidine liikumissuund – õnnestunud osadusest edasi usulisele praktikale ning lõpuks usuliste veendumusteni – on omakorda seotud määramatustega, mille õnnestunud suunamise garanteerimiseks ei ole inimlikku meelevalda.

Milline võiks olla nüüdisaegse eurooplase jaoks õigustatud esimene samm: *believe, behave* või *belong*? Sõltub lokaalsetest oludest. Euroopa katoliiklikes piirkondades jätkab toimimist *behave*-evangelisatsioon: kutse tagasi kirikusse, jumalateenistuse, sakramentide ning isikliku vagaduse juurde. Evangelikaalsete suurüritustega või ka kohaliku koguduse traditsiooniliste äratuskoosolekute meetodil luuakse *believe*-kommunikatsioone, et anda vastuseid inimeste religioossetele vajadustele. Seevastu urbaniseerunud piirkondades püütakse pakkuda *belong*-kontakte, eriti noorele põlvkonnale mõeldes. Religioonisotsioloogia tõstatatud küsimus „Kas religioonil on tulevikku Euroopas?" (vt 1.2.3.) võiks siin saada ühe vastusevariandi. Kristluse vaatevinklist on religioossuse eri intensiivsusastmetel tegemist igal juhul misjoneeriva, *resp.* evangeliseeriva mõjuga. Kristlik kohalolu ühiskonnas annab endast alati mingil moel märku, olgu siis provokatiivselt-proklamatiivselt või sotsiaalse teenimisena, liturgiaga või vaikse igapäevase eluga. Olgugi et Euroopa on hõivatud jätkuvast sekulariseerumisprotsessist, ei saa sekulariseerumine kulgeda takistamatult ainult ühes suunas, seni kuni toimib ka vastujõud.

### 3.2.2. Evangelisatsioon oikumeenilises perspektiivis

Evangelisatsiooni ühiste aktsioonideni jõudmine pole lihtne ülesanne, vaatamata suurepärastele oikumeenilistele ja kiriklikele misjonideklaratsioonidele (vt 2.1.4.). Ei saa tähelepanuta jätta oikumeenia põhiküsimust, milleks on küsimus ekklesioloogiast.[35] Kirikute ühtsuse selgitamine oikumeenias on seda enam vajalik, et misjoni ja evangelisatsiooni saavutused kinnistuksid Jumala rahva ja Jumala riigi jaoks. Isegi juhul, kui jõutakse suhteliselt kergesti ühisele oikumeenilisele arusaamisele evangeeliumi alustes, võib ühine evangelisatsioon ometi takerduda kiriku mõiste ühildamatuse taha. Ent kirikute ühtsust nõuab evangeeliumi usaldusväärsuse tagamine maailma silmis. Evangelisatsioon ei saaks olla sedavõrd „kirikuväline" tegevus, et õndsakstegeva evangeeliumi kuulutamisega ei kaasneks „ühe, püha, katoliikliku ja apostelliku" kiriku kuulutamine. On väga kahtlane, kas mingi konfessiooni või lokaalse kiriku asetamisega kogukirikut esindavasse rolli on evangelisatsioon piisavalt evangeeliumipärane. Evangelisatsioon võiks omada teatud konfessionaalseid/kontekstuaalseid erijooni vaid juhul, kui oikumeeniline ühtsus on põhimõtteliselt paigas ning üks kirik võib usaldada teist kirikut evangelisatsioonis.

[34] Sellised ootused tuginevad John Wesley õpetatud „uue inimese" loomupärasele usulisele tunnetusele (Wesley 1999).

[35] Ekklesioloogia keskset kohta oikumeenias on kinnitatud juba nn Toronto deklaratsiooniga aastast 1950 (KMN 1950:104jj). Järgnenud aastate bi- ja multilateraalsed läbirääkimised kirikute vahel on selle tähendust korduvalt tõendanud.





Kirikul on misjonaarne dimensioon (vt 3.1.3.), aga kehtib ka vastupidine: evangelisatsioonil on ekklesioloogiline dimensioon. Seda tõendab eelkõige evangeeliumikuulutuse apostellik põhimõte.[36] Apostellikkus Uues Testamendis ei tähendanud see pelgalt tegutsemist Jumala autonoomsete „agentidena", vaid viitas kollegiaalsusele (Ap 2:1). Apostel Paulus otsis kirikliku autoriteedi kinnitust, et oma misjonitööd kvalifitseerida (1Kr 9:1) ning säilitada jätkuvalt ühtsus ka erinevate tegevusareaalide puhul (Gl 2:9). Pauliinlik mõttekäik on järgmine: „Kuidas saadaks kuulutada, kui ei olda läkitatud?" (Rm 10:15). Sellisel läkitamisel oli kahekordne mandaat: Kristuse ja kiriku oma.

Jumala riik, mis on inaugureeritud Kristuse surma ja ülestõusmisega ning viiakse lõpule Kristuse taastulekus, rajatakse evangeeliumi kuulutamisega ja Jumala rahva koondamisega „ekkleesiasse". Evangelisatsioon on seega ühtaegu nii kiriku kuulutustöö kui ka kirikuks saamine; nii *missio ecclesiae* kui ka kiriku rajamine. Sellessamas meelevallas, milles Kristus on andnud apostlitele kuulutada evangeeliumi, toimib kirik kui Jumala rahvas ja riik.[37] Kiriku rolli evangelisatsioonis väljendab *missio Dei* kontseptsioon (vt 2.1.1.), kus kirik on Jumala riigi tuleku teenistuses. Tõsi, et *missio ecclesiae* ei ole kiriku enese misjon, vaid Jumala, nagu on juba korduvalt selgitatud (vrd 3.1.2.). Tõsi, et Jumala riigi täiusest ei saa mõtelda ilma maailma haaramiseta selle riigi valitsusalasse ning kirikul on siin oluline täidesaatev roll. Ent selle primaarse eesmärgi kõrval on ka sekundaarne eesmärk – Jumala kohalolu märgistamine maailmas kiriku läbi. Kui maailm on Jumala huviorbiidis, siis on seda ka kirik. Kirik ei jää väljapoole Jumala riiki; kirik on eshatoloogilise Jumala riigi avangard (Bosch 1991:517).

Evangelisatsiooni ekklesioloogiline aspekt osutab Kristuse kiriku universaalsusele ja seega oikumeenilisusele. On selge, et evangelisatsiooni transformatsioonijõud, mis muudab maailma ja inimesi, peab oma uuendavat mõju ilmutama ka oikumeenilistes suhetes. Oikumeenilisus ei ole aga kvaliteet, mis on saavutatav lahus evangeeliumi kuulutusest. Terviklik ja kõikehaarav evan-

[36] Nii Jeesus kui ka jüngrid on asetatud suurema misjoni raamidesse – *missio Dei* perspektiivi. Selles *missio Dei* õndsusloolises plaanis leiab oma koha nii *missio Filii* kui ka *missio apostoli*. See, mille poolest on siin sarnased nii Jeesus kui ka apostlid, on nende läkitatuks olemine. Nad ei ole ise end ametisse pannud, vaid neid on sellesse ametisse kutsutud koos ülesandega. Jeesus on Isa läkitatud (Jh 8:16,29) rääkima Isa sõnu (Jh 8:28); tema läkitab välja jüngrid (Jh 20:21: „Nõnda nagu Isa on mind läkitanud, nõnda läkitan ka mina teid") koos ülesandega kuulutada ja tegutseda jumalikus meelevallas (Mk 16:16; vrd Jh 20:23).

[37] Kiriku ülesehitamine, nagu Jeesus kord Peetrusele seda kinnitas (Mt 16:18), johtub sellest, et apostlite misjonitegevuse tulemusena tekib uus jüngrite hulk. On võimalik, et saab siduda *matheusate!* (Mt 28:19) mõistega kiriku rajamisest ehk *oikodome* (Mt 16:18, vrd 1Pt 2:5), sest kui evangeeliumi vastuvõtnutest saavad Kristuse järgijad, on nad Peetruse kõnepruugis „vaimulikuks templiks" (1Pt 2:5) ehituvad ning Pauluse järgi „koguduse" (1Kr 14:12) kui „Kristuse ihu" ülesehitajad (Ef 4:12) (Bauer 1971:1105j).

gelisatsioon saab teoks siis, kui evangelisatsiooni ekklesioloogiline dimensioon kasvab üle oikumeeniliseks intentsiooniks. Selle väitega on tahetud tabada oikumeenilise evangelisatsiooni kahte eesmärki: a) olla maailma jaoks olemas Kristuse evangeeliumi tõepära tunnistajatena, b) olla koos Kristuses lepituse leidnud maailmaga Jumala jaoks olemas.[38]

Oikumeenilistena on mõeldavad niihästi otsene, vahetu, osaduslik kui ka liturgiline evangelisatsioon. Analoogselt evangelisatsiooni mõistete esitamisega transtsendentses-immanentses ning konsistentses-kontingentses koordinaadistikus jaotub ka oikumeenilise evangelisatsiooniga seonduv tekkivatele väljadele.

| | **konsistentne** | **kontingentne** |
|---|---|---|
| **transtsendentne** | ühine tunnistamine<br>• evangeeliumi ühise mõistmise väljendamine | ühine kuulutamine<br>• evangelisatsiooni ühisaktsioon |
| **immanentne** | kirikute ühtsus<br>• apostellik ühtsus Kristusega ja evangeeliumiga | kirikute konvivents<br>• kõrvuti eksisteerimine religioosses turusituatsioonis |

Neljal väljal on nähtav kirikute oikumeenilise situatsiooni mitmekülgsus. Kirikute kokkupuuted ja koostöö üksteisega ei ole ühetaoline, vaid varieerub otsesemate ja kaudsemate vormide vahel, millest igaühel on midagi lisada oikumeenilise evangelisatsiooni jaoks:

- immanentsel-kontingentsel väljal asetsevad kirikud kõige ebastabiilsemas „kokkukuuluvuses" üksteisega. See sarnaneb religioosse turusituatsiooniga (vt 1.3.1.), kus praktiliselt konkureeritakse üksteisega. Kuid isegi sellises konkurentsis on võimalik käituda partnerlikult ning koordineeritult, arvestades, et religioosne turg toimib seda aktiivsemalt, mida rohkem kirikuid sellel osaleb.[39] See märgistab kiriklikku konviventsi;
- immanentsel-konsistentsel väljal on võimalus väljendada kirikute apostellikku ühtekuuluvust Kristuse ihu osana;[40] sellisele kirikute ühtsusele ongi pööranud senised oikumeenilised püüdlused KMN ja bilateraalsed dialoogid (vrd 3.3.). See tähistab oikumeenia ekklesioloogilist kvaliteeti;
- transtsendentne-konsistentne väli on koht ühise evangeeliumi tunnistamiseks Kristuse lunastustööst sellisel määral, et kirikud ei hakka inimesi „ära päästma" üksteise käest. Kui suudetakse üksteist näha Kristuse ihu osana, siis tuleb püüelda selle poole, et suudetaks usaldada teise kiriku evangeeliumikuulutust Jumala päästvast ja õndsakstegevast armust. See väljendab oikumeenilise evangelisatsiooni soterioloogilist kvaliteeti;
- transtsendentsel-kontingentsel väljal saab teoks evangeeliumi ühine kuulutamine. Tõepoolest on ühine evangeliseerimine kirikute jaoks keeruline ülesanne ning see vajab väga põhjalikku eeltööd. Selleks et jõuda niisuguse kompetentsuseni evangelisatsioonis, mida iseloomustab ühtaegu sõltuvus Jumala transtsendentsest eneseilmutusest ja ka kontingentne avatus uute kogemuste suhtes, on oikumeenilise kompetentsuse omamine ülimalt tähtis.

Rohkemal määral kui eespool kujutatud tabeli puhul evangelisatsiooni tüüpvormide kohta (vt 3.2.1.) on tulemused siin üksteisest sõltuvad ning näitavad palju selgemalt vajalikku liikumissuunda. Oikumeenilise suhte kirjeldamise lähtekohaks on valitud kiriklik konvivents Euroopa sotsiokultuurilises kontekstis; loodetava arengu lõpp-punktiks on evangelisatsioon oikumeenilises koostöös. Et jõuda kirikute konviventsi väljalt ühise kuulutamise väljale, peavad kirikud ilmutama oikumeenilise kompetentsuse suurt küpsust. Sellist hüpet ei saaks ette võtta ilma hädapärase ettevalmistuseta. Olla täna konkurendiks religioonide turul ja homme partneriks evangelisatsioonis oleks liigne optimistlik kujutelm. Küll aga võib asuda teele, et kõrvaldada teoloogilisi, kultuurilisi, emotsionaalseid vm takistusi.[41] Arvestada tuleb ka erinevaid oikumeenilise koosluse tasandeid: seda, mis on võimalik üksikkristlaste või kohaliku koguduse tasandil, ei saa samal määral üle kanda teistele tasanditele, nagu piiskopkond, koguduste liit või konfessioon rahvusvahelistes kontaktides (Gasper 2004:31).

Selleks et jõuda kirikute konkureerivast turusituatsioonist ühise tegevuseni

[38] Moltmann ei ole kogu oma „lootuse" juures tulnud lõpuni kaasa niisuguse mõttega. Ta kuulutab küll uut „misjoniajastut Pühas Vaimus", kuigi tema kuulutus „elu evangeeliumist" pöördub kohe ära piibellikult soterioloogialt profaanse maailma suunda: „... kristlikus misjonis ei ole tegemist kristlusega, vaid inimeste eluga, ja kiriklikus misjonis pole tegemist kirikuga, vaid Jumala riigiga, ja evangelisatsioonis pole tegemist usutõdede levitamisega, vaid elamisega selles maailmas" (Moltmann 1999:91).

[39] Euroopa situatsiooni hinnates väidab Lausanne'i Euroopa komitee esimees Rolf Scheffbuch, et Euroopa reevangeliseerimine vajab just seesugust kriitilist kontekstualiseerimist, milles kirikud konfronteeruvad evangeeliumiga, ilma et nad kaotaksid oma identiteeti (Scheffbuch 1995:157).

[40] Kiriku apostellikku järjepidevust näeb dokument *Ristimine, armulaud ja vaimulik amet* kahes liinis: järjepidevus a) apostellikus suktsessioonis ning b) apostlite kuulutuses (BEM 1982:78). KMN *Faith & Order* komisjon kinnitab, et „apostelliku usu ühine tunnistamine on ühtsuse olulisemaid eeldusi ning väljendusvorme, mida oleme ühise oikumeenilise ajaloo jooksul tuvastanud..." (KMN 1991b:5).

[41] Oikumeenikakardinal Walter Kasper ei jaga arvamust, et kirikute oikumeeniline lähenemine oleks mõttekas kirikuid lahutavatest teguritest ülehüppamise teel. Midagi ei tohiks teha tõe arvelt. Et realiseerida oikumeenilist kohustust, tuleb ausalt tegelda kõigi kontroverssidega ning otsida ühist tunnetust evangeeliumi alusel. Kui Hans Küng on oikumeenilise koostöö arendamise suhtes ireeniline, siis Walter Kasper rõhutab objektiivsuse vajadust. Küng peab näiteks „oikumeenilise teoloogia" all silmas teoloogiat, mis üheski teises teoloogias ei näe enam vastast, vaid näeb partnerit, ja mis eristuse asemel püüab jõuda kokkuleppele kirikutevahelise suhtlemise valdkonnas (Küng 1987:198). Kasper seevastu julgustab situatsiooni keerukust mitte salgama ning tõrjub asjatundmatut oikumenismi, mis võib viia Vladimir Solovjovi *Antikristuse* situatsioonini, kus oikumeenia ilma evangeeliumi aluseta tapab lõpuks ka oikumeenikud (Kasper 2007:7).

evangelisatsioonis, tuleb astuda samme eesmärgi suunas. Kirikute konvivents peab juhtima kirikute apostelliku ühtsuse juurde, sealt ühise evangeeliumi aluste juurde jne. Liikumisel ühelt väljalt teisele omandatakse samm-sammult need kogemused, mis on vajalikud uute tegevuste ühiseks elluviimiseks. Alles selle järel, kui ollakse vastastikku tunnistamas ühist usku evangeeliumisse, saavad ära võetud takistused ühise evangeeliumi ühiseks kuulutamiseks ümbruskonnas.

Millal ja millistel tingimustel hakkavad need nihked toimuma? Thomas Kuhni hinnangul on eelseisvate paradigmamuutuste ettekuulutajaks ka olemasolevate struktuuride jäikus muutuste suhtes (Kuhn 2003:206). Kirikliku teoloogia ja elukorralduse inertsus uuenduste suhtes on teada fakt. Kas vastupanus väljakujunenud tavade muutmisele võiks sisalduda vihjeid uute praktikate kasutuselevõtu vajalikkuse kohta? Mitte et kiriku *semper reformanda* oleks justkui iseenesest ideaalseisund, kuid kontekstiteadlikkus on seda küll!

Muidugi mõista ei nõustu kõik kirikud kergelt nende ettenäidatud lahendustega ühise evangelisatsiooni osas, sest a) kõik kiriklikud instantsid ei ole veendunud, et oikumeenilist evangelisatsiooni on vaja ja b) ka siin esitatud stsenaariumil on mitu kitsaskohta. Ekklesioloogiline probleem jääb ikka veel üles ja teatavasti pole seda suutnud lõpuni lahendada ka Kirikute Maailmanõukogu. Ühise evangelisatsiooni seisukohalt on kriitiliseks küsimuseks see, kas on mingeid võimalusi ühiseks evangeeliumi proklamatsiooniks olukorras, kus üks kirik ei suuda teist kirikut tunnistada kirikuna kõigis olulistes kvaliteedinäitajates.[42] Kõige ohtlikum situatsioon võib tekkida kirikute puuduliku arusaama juures evangeeliumi oikumeenilisest tähendusest siis, kui viibitakse ühisel religioonide turul, ent seda turulkäimist ei eesmärgista mitte evangeeliumi kuulutamine, vaid inimeste võitmine oma kiriku liikmeks. Kuid *Charta oecumenica* ei anna armu (vrd 1.2.4.). *Charta* loodab, et Euroopa kirikud ei viivita, et asuda koos tegutsema „kõigil kirikuelu tasanditel, kus iganes olud lubavad..." (Charta 2001:152). *Charta* on siinkohal väga nõudlik, sest mõelgu Euroopa kirikud enese kohta mida tahes, neilt oodatakse siiski vaid seda, et „kogu Jumala rahvas üheskoos vahendaks avalikult evangeeliumi" (*ibid*. 151). Teiseks kriitiliseks küsimuseks on võimalikud transformatsioonid religioossel turul, juhul kui kirikud otsustavad hakata evangeliseerima üheskoos. Kuidas olla üheaegselt konkurent ning partner? Ühe lahenduse pakub välja *Charta*, mis kutsub kirikuid kohustuma „loobuma omaenese kiriku ainuvajalikkuse tundest" ja selle asemel „otsima kohtumisi ning olema valmis üksteist aitama" (*ibid*.).

Eelnevalt on otsitud evangelisatsiooni oikumeenilisi võimalusi introvertselt, kirikute omavahelise koostöö seisukohalt. Hädapärane on vaagida ka ekstravertseid tingimusi. Kui osutuksid õigeks teesid Euroopa ühiskonna sekulariseerumisest, pluraliseerumisest, individualiseerumisest või monoteistliku religioosse

[42] Silmas on peetud situatsiooni KMN keskkomitee nn Toronto deklaratsiooni koostamisel 1950. aastal, mis kinnitab, et äsja loodud KMN liikmelisus „ei nõua mõne teise konfessiooni seisukohtade ülevõtmist ega sedagi, et üks KMN liikmeskirik peaks tunnistama teist kirikut pühakirjapäraseks, täielikuks ja tõeliseks kirikuks" (Kaldur 2006:12).





konteksti väljavahetumisest monistliku vastu (vrd 1.1.), millised on oikumeenilise evangelisatsiooni väljavaated sel juhul? Kui osutuks õigeks Werner Ustorfi seisukoht, et Euroopa kultuurist saab rääkida vaid dialoogiliselt selle „humanistlikus meta-ühtsuses" (Ustorf 1991:182jj), mida on sel juhul kirikutel öelda Euroopale ühiselt tegutsedes rohkem kui igal kirikul omaette tema konkreetsetes interkommunikatiivsetes aktsioonides (vrd 2.1.3.)? Kas David Boschi „oikumeenilise" paradigma loomine killuneva ühiskonnastruktuuri taustal on sel juhul adekvaatne lähenemisviis evangelisatsioonis (vrd 2.1.; sissejuhatus)? Ning viimaks: kas evangelisatsiooni oikumeeniline kontseptsioon päästab kiriku tulevikuväljavaated Euroopa ühiskonnas, võimaldades religioosseks eluks vajalike osaduskondade olemasolu (vrd 1.3.3.)?

Euroopa oikumeenilises arengus on pärast aastat 2000 ilmnenud käärid ühiskondliku arvamuse ja konfessionaalse suundumuse vahel. Ühiskondlik arvamus liigub konfessionaalse määratlematuse ja ükskõiksuse suunas, mis on üks eelnimetatud ühiskondlike arengute kaasnähtusi. Bensheimi konfessiooniuuringute instituudi hinnangu järgi on XXI sajandi Euroopa jõudnud postkonfessionaalsesse faasi, mis tähendab, et ei ühiskondlik hoiak ega ka individuaalne usuline angažeeritus ei aktsepteeri primaarsena enam konfessionaalseid eneseavaldusi. Mitte see ei tundu avalikkusele oluline, millise nimetusega kirik reageerib inimeste usulistele otsingutele, vaid see, et kirikul on midagi öelda ja pakkuda (Thöle 2005:7). Nüüdisaegses infotehnoloogilises ühiskonnas on igatahtes selge, et kiiresti on võrdsustumas nii etableeritud rahvakirikute kui ka uute osaduskirikute šansid end ühiskonnas presenteerida.

Kuidas hakkavad käituma eelnimetatud dislokatsiooni puhul konfessionaalsed kirikud? Nii nagu juba on selgitatud Peter L. Bergerile viidates, kasvab religioonituru närvilisus ning see sunnib konfessioone oma sõnumit seda erksamalt pakendama (vt 1.3.1.). Kuulumist mingisse oikumeenilisse ühendusse kasutatakse küll ära selleks, et end presenteerida etableeritute nimistus, kuid see ei vähenda teistega konkureerimise instinkti olukorras, kus sekulariseerumine ohustab mis tahes konfessionaalset miljööd (Thöle 2005:6). On põhjust rääkida postoikumeenilise ajastu tundemärkidest Euroopas. Sellises situatsioonis kutsub EKD president Wolfgang Huber Euroopa kirikuid üles kiirustama arendama teadlikku „oikumeenilist spiritualiteeti", mis suudab edastada evangeeliumi niihästi ustavuses pühakirjale kui ka nähtavas jumalateenistuslikus ühtsuses (Huber 2008:1j).[43]

Ustorfi tähelepanek humanistliku maailmavaate valitsemisest Euroopas on

[43] See Huberi avaldus on siinses kontekstis tähelepanuväärne, kuna just piiskop Huberit on iseloomustatud viimastel aastatel kui luterliku identiteedi restaureerijat pärast XX sajandi pikalt kestnud oikumeenilist konsensusperioodi, kes kasutab selleks nn diferentsoikumeenia meetodit (Lienhard 2006:88). Eestis toimiv oikumeeniline kiriklik konvivents pärast riikliku iseseisvuse taastamist on olnud ilma tõrgeteta, nagu sellest tunnistab Eesti Kirikute Nõukogu tegevus – kuid ilma et oleks asutud tõsisemalt arutama teoloogilisi teemasid (Kurg 2005:145).

tõsiseltvõetav (vrd 1.1.5.; Newbigin). Tuleb arvestada võimalusega, et Euroopa demokraatlik „tsiviilreligioon" ilmutab end teatud olukordades pseudo- või isegi antikristliku religioonina. Näiteks oli XVIII sajandi valgustusfilosoofi Jean-Jaques Rousseau „tsiviilreligiooni" teooria katse esitada religiooniküsimus „ühiskondliku lepingu" raames üldkehtivana kogu rahva jaoks väljaspool kirikut ja religioosset praktikat.[44] Kuigi Rousseau lootis arvestada sellega, et õhtumaa inimese Jumala-pilt püsib kauem kui religiooni institutsionaalsed vormid ja säilib sõltumata usulistest rituaalidest, ei tea moodne poliitiline „tsiviilreligioon" oma kristlikust päritolust midagi. Kui enam ei ole eelistatavaid eetilisi või teoloogilisi printsiipe, siis hakkab kehtima nn *political correctness* (Lübbe 1986:56). Nüüdisajaks on ühiskonna ja kiriku suhted arenenud sinnamaani, et see institutsionaliseeritud kristlus, mida esindavad kirikud, on ühiskonna võimustruktuuride jaoks vaid poliitiliselt talutud privaatreligioon. Iga kõrvalekalle konventsionaalsest *mainstream* liinist toob kirikule või kiriku kaastöölistele kaasa hukkamõistu, hoiatuse, karistuse või pagenduse (vrd Vihuri 2008:122jj). Probleem on selles – nagu on tõendanud Newbigin –, et avalik ja privaatne tõde on humanistliku tsiviilühiskonna jaoks kaks erinevat kategooriat (Newbigin 1989:117), ning kirik ei kuulu enam avaliku tõe esindajate nimekirja.[45] See on valgustusaja pärand. Päris kindlasti ei saa enam korduda *corpus christianum*'i situatsioon ning riik ja kirik jäävadki lahutatuks; aga kas ka avalik ja privaatne tõde? Kristlane sellises ühiskonnas nõnda käituda ei saa; teda võib panna vaikima, kuid tõde Kristuses on kristlase jaoks ühtlasi samahästi isiklik kui ka *public truth*, mis asetab kogu elu evangeeliumi valguse kätte (vt Newbigin 1991). Evangeeliumi ja kultuuri kokkupuutel saab tõde avalikuks (1989:117). Niisiis võib juhtuda, et kui vallandub oikumeeniline evangelisatsioon, siis tabab see ootamatult Euroopa tsiviilühiskonda ja selle religioonikontseptsioone. Tegemist on sel juhul kontrakultuuri nähtusega valgustusaja järgses Euroopas, kus evangeeliumi tunnistamine ei ole ühe või teise kristliku grupeeringu privaatne väljaastumine, vaid kogukristlik väljaastumine ühiskonna avalikus sfääris.

[44] „Mõistagi on riigi seisukohalt väga oluline, et iga kodanik tunnistaks religiooni, mis paneks teda armastama oma kohustusi. Kuid selle usu dogmad huvitavad riiki ja tema liikmeid vaid niivõrd, kui need seostuvad moraali ja kohustustega, mida tolle usus järgija peab täitma teiste suhtes. ... Niisiis on olemas puhtalt riigikodanlik usutunnistus, mille punktide sätestamine kuulub suverääni pädevusse. Viimased ei kujuta endast tegelikult mitte religioosseid dogmasid, vaid ühiskondliku kooselu põhimõtteid, mida järgimata ei saa olla hea kodanik ega truu alam. Kuigi suverään ei saa kedagi kohustada neisse uskuma, võib ta siiski riigist välja saata igaühe, kes neisse ei usu. Neid ei või välja saata jumalasalgajatena, vaid ühiskonna vastastena, kes pole võimelised siiralt armastama seadusi ja õiglust ning kes ei suuda vajaduse korral ohverdada oma elu kohusetäitmise nimel. Inimest, kes on neid „dogmasid" avalikult tunnistanud, kuid käitub siiski nii, nagu ta neisse ei usuks, tuleb karistada surmanuhtlusega..." (Rousseau 1998:188j); „... aga kes iganes julgeb öelda: „Väljaspool kirikut pole võimalik lunastust leida!", see tuleb riigist välja heita, kui just riik ei ole kirik ja valitseja ülempreester" (*ibid*. 191).

[45] Nüüdisaja euroopalik riik tahaks olla täiesti sekulaarne ning samas tolerantne usulistes küsimustes; ometi ta ei saa seda kõike päriselt olla, sest ta peab hoolt kandma korra eest religiooni asjades. See on situatsioon, mis kordub ilmselt igas pluraliseerunud ühiskonnas. Näiteks antiikaja Rooma riigivõim püüdis tolereerida kõiki religioone, ometi nõudis samal ajal halastamatu rangusega keisri jumaldamist, mis tõsteti kõrgemale religioonist, et nõnda säilitada ühiskonnagruppide sidusust; selles kompromisse ei tehtud.





Ei ole teada, kas sekulariseerumise ja religioossuse uued nähtused Euroopas, mille taustal areneb inimeste usuvõõristus ja/või lahkumine kiriku liikmeskonnast (vt 1.4.1.), kulgeksid teisiti, kui oikumeeniline evangelisatsioon juba toimiks. Metodisti piiskop ja misjoniteoloog Walter Klaiber tunnistab, et „küsimuses institutsionaalse ühtsuse ja meie misjoni usutavuse kokkukuuluvuse kohta põhjustab segaseid tundeid" (Klaiber 2005:165). Ühest küljest on õige, et lahutatus kirikute vahel on skandaal ja takistuseks kuulutuse usutavusele, isegi kui tänapäeval enam nii väga ei võidelda üksteisega, vaid juba mitmel viisil töötatakse koos. Teisest küljest aga viitamine kiriku mitteühtsusele on paljude inimeste jaoks ainult ettekääne, et oma uskmatust vabandada, mistõttu kristlaskonna täielik ühtsus ei viiks automaatselt sellele, et „maailm" usuks. Kolmandaks tuleb arvestada sellega, et paljud üksikkristlased, kristlikud organisatsioonid ja kogudusedki juba praktiliselt töötavad koos misjonis ja diakoonias, ootamata ära oikumeeniliste foorumite teoloogilisi vastuseid või kirikuõiguslikke regulatsioone (*ibid*. 167). Viimatinimetatu on tõenäoliselt kõige vahetum „altpoolt" reaktsioon Euroopa religioossele situatsioonile, mis peaks signaliseerima aktuaalsetest ja kiireloomulistest vajadustest oikumeenikutele „ülalpool".

Kokkuvõtvalt: oikumeeniline evangelisatsioon elab mitte ainult hästi kulgevast oikumeenilisest progressist, vaid eelkõige ühise sõnumi esitamisest. Suureks eeskujuks evangeeliumi sisu oikumeenilisel sõnastamisel on LWC ja roomakatoliku kiriku *Ühisavaldus õigeksmõistuõpetusest*: „Me tunnistame ühiselt. ... Kõiki inimesi on Jumal kutsunud päästele Kristuses. Üksnes Kristuse läbi mõistetakse meid õigeks, kui võtame selle pääste usus vastu..." (Ühisavaldus 1997:118jj). Milliseid evangeelse kuulutuse vorme kirikud ja kristlikud erakonnad edendavad ning kui kaugel või lähedal asuvad nad oikumeenilisele evangelisatsioonile, seda käsitleb punkt nüüdisaegsetest evangelisatsiooni praktikatest (vt 3.3).

## 3.3. Nüüdisaegsed evangelisatsiooni praktikad

Modernism XIX sajandil ja teoloogilised erisuunad XX sajandil on polariseerinud kirikuid seestpoolt; see kehtib eriti protestantlike kirikute kohta ja neist mõjudest pole pääsenud ka roomakatoliku kirik. Kõige ägedamad vaidlused ei toimu enam kirikutevahelises suhtluses – näiteks ortodoksne-katoliiklik, katoliiklik-protestantlik või protestantlik-vabakiriklik –, vaid keskenduvad sageli ühe ja sama kiriku või konfessiooni sees teoloogiliste põhimõtete ning religioossete tavade üle. Kiriku liikmed peavad arvestama sellega, et neil tuleb oma kirikus ning kohalikus koguduseski elada mitmesuguste usuliste vaadete keskel (vrd

Pilli 2005:208). See erinevate arvamuste ja maailmavaadete rohkus kiriklikus miljöös peegeldab postmodernse ühiskondliku elu diferentseerumise taset (vt 1.1.2.). Individuaalseid valikuvõimalusi on rohkesti ning ühiskondlik individualiseerumine annab nende võimaluste realiseerimiseks vabadusi juurde.

Kuid lisaks tendentsile pluraliseerumise suunas on täheldatav ka vastupidine – nimelt sarnasuste avastamine oikumeenilistes kontaktides. Seda võimaldab asjaolu, et kogu pluralismi juures, mida pakub nüüdisaeg, ei ole teoreetilisi valikuvõimalusi sugugi lõputult palju. Märgatakse sarnasusi ning see viib arvamusele, et erinevused teoloogide vahel eri kirikutest on mõnikord väiksemad kui teoloogilised erinevused ühe kiriku sees (vrd Beyerhaus 1996:13). Näiteks protestantlikud kontekstuaalsed teoloogiad ning katoliiklik vabastusteoloogia lähtuvad sarnastest eeldustest ning see võimaldab suurt üksteisemõistmist; õndsusloolise teoloogia sarnasus nii evangelikaalidel kui ka katoliiklikul peasuunal on tekitanud huvi tihedamate kontaktide vastu; ka karismaatiline spiritualiteet ilmutab interkonfessionaalsust.

Sarnane koherentsus on iseloomulik samuti evangelisatsioonipraktikatele. XX sajandil on välja kujunenud teatud evangelisatsiooni tüübid, näiteks evangelikaalne, „oikumeeniline", katoliiklik, karismaatiline jt. Osaliselt saab siduda neid strateegiaid teatud konfessionaalsete tunnustega, ent mitte lõplikult. On tõsi, et enamik vabakirikuid esindab evangelikaalset lähenemist ning enamik rahvakirikuid kaldub kristliku traditsiooni jätkumise otsingutele; ortodoksid otsivad evangelisatsiooni võimalusi liturgiast ning katoliiklased ühiskondlikust aktiivsusest ja poliitikast jne. Kuid selline valdkondadeks jaotamine ei ole igakord asjakohane. Peamine on märgata ühtede või teiste evangelisatsioonipraktikate rakendumist teadaolevates kristlikes kogukondades ning avastada paremaid oikumeenilisi koostöövõimalusi. Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsiooni, nii nagu on kirjeldatud punktis 3.2., saab testida erinevate evangelisatsioonipraktikate võrdlemisega.

## 3.3.1. Evangelikaalne

Evangelikalismi kandepinnaks on viimase kahe sajandi jooksul olnud Põhja-Ameerika kristlus. Selline evangelikaalne kristlus sündis XVIII sajandi Inglismaa ärkamisliikumistes veel enne, kui ärkamislained jõudsid Mandri-Euroopasse ja Põhja-Ameerikasse. XVIII–XIX sajandi suuri ärkamisi (*renewal*) dateeritakse järgmiselt (Bosch 1991:277jj; Berneburg 1997:30j): 1732–1740 alates Jonathan Edwardsist ning jätkudes John Wesley ja George Whitefieldiga kuni XVIII sajandi teise poolde;[46] 1795–1840, mille lõpufaasis 1825. aastast alates sisenes

[46] Misjoniajaloolane Stephen Neill kinnitab: „Protestantlikud kirikud võlgnevad piiritu tänu evangeelsele ärkamisliikumisele selle sõna kõige laiemas mõistes. Paljud jõud – kõrganglikaanlik vagadus, müstiline pärimus, Hallest ja Herrnhutist lähtunud pietism





sellesse ka Charles G. Finney (Scharpff 1980:117jj); 1857. aastast kuni sajandi lõpuni, mille juhtfiguurideks olid Finney, Dwight L. Moody, William Booth, Reuben A. Torrey, John R. Mott.[47]

Üleminekumomenti ärkamisliikumistest uut tüüpi evangelikaalse kristluse tekkimisele on tabavalt märkinud Otto Riecker: ta eristab XVIII sajandi esimese poole kalvinistlikule teoloogiale tuginenud puritaanlikku äratusjutlust ning XVIII sajandi keskel alanud John Wesley ning George Whitefieldi evangelisatsiooni (Riecker 1935:2j). Teoloogiline pööre toimus kalvinistlikult esitatud „sa pead pöörduma!" käsklusest – nagu Jonathan Edwards (Lane 2002:176j) – evangeelsele „sul on vabadus pöörduda!" pakkumisele – nagu John Wesley (*ibid*. 193). Muutunud oli evangeelse kuulutuse lepitusteoloogiline intentsioon ja selle kommunikeerimise viis. Wesley arminianistlik rõhuasetus inimese vabale tahtele ja selle tahte suunamine Kristuse-kogemuseni evangelisatsioonis oli võrreldav „teise reformatsiooniga" (Bosch 1991:258j), sest siin ületatakse nii Calvini predestinatsioonist tingitud fatalism kui ka Lutheri „orjastatud tahte" suutmatus päästmiskindlust isiklikult vastu võtta (Walldorf 2002b:146).

Ärkamised ja evangelikaalsus liikusid neil aegadel enamasti käsikäes, mis aga pärast metodismi iseseisvumist ning uute evangelisatsiooniliikumiste puhkemise järel anglikaani kirikus arenes välja laiapõhjaliseks evangelikalismiks Inglismaal (Beyreuther 1968:78).[48] Üldistavalt: ärkamisliikumiste kvaliteedimääraks oli evangelikaalselt esitatud teoloogia lepitusest Jumalaga; evangelikalismi vormiks on sageli ärkamisliikumistes rakendust leidnud evangelisatsioon. Evangelikalismi ei saa seejuures üksüheselt ärkamisliikumistega samastada; pigem väljendab evangelikaalsus ärkamisliikumistes sisalduvat evangelisatsiooniteoloogilist ja -strateegilist aspekti. Niisugune evangelikaalsus sisaldub kahes olulises tunnuslauses:

a) pöördumine ja uussünd usu läbi Jeesusesse Kristusesse, nagu pühakiri tunnistab, on õndsuse saavutamiseks vajalikud;

b) vaimulikus osaduskonnas elamine, mis ühendab kõiki Jeesust Kristust südamest uskujaid; see tõeline *ecclesia invisibilis* juba eksisteerib usklike seas, kuid saab nähtavaks alles Kristuse paruusias (Jung 1994:8).

Evangelikaalse teoloogia alusprintsiibid, mille sõnastas Evangeelne Allianss 1846. aastal, seisnevad reformatsioonitõdedest kinnihoidmises, millele on lisan-

– kombineerusid selleks, et sünnitada John Wesley isik ja temast lähtunud metodistlik liikumine Inglismaal" (Neill 1987:213).

[47] Scharpff 1980:32jj; 188 grupeerib ärkamisliikumisi alates Edwardsist kuni XIX sajandi lõpuni kahte suurde lainesse: I alates 1740. aastast; II alates 1857. aastast.

[48] Mõiste oli esmakordselt kasutusel seoses Wycliffist lähtuvate Inglise reformatsiooni pooldajatega, kes nimetasid end „*evangelicalles*", tähenduses „need, kes usuvad ja elavad evangeeliumi järgi". Aja jooksul, dünaamilises suhtes metodistliku ärkamisega ning ühistegevuses teiste vabakogudustega asusid äratuslikult meelestatud anglikaani vaimulikud edendama mõjukat kirikuparteid Inglismaal (*low church*), mis oli kujundanud Inglise ühiskonna- ja poliitilist elu, omades järelmõju kuni tänaseni (Rott 1983:358).

dunud ärkamisliikumistes omandatud evangelikaalsed rõhuasetused (Rouse 1986:320). Allianssliikumise usuühtsuse väljenduseks jäid õpetuslaused: pühakirja jumalik päritolu, autoriteet ja kehtivus; inimese kaotsiminek pattulanguse tagajärjel ja süüdiolek Jumala ees; Jumala Poja lihakssaamine, tema lunastustöö patuste eest ja tema eestkoste; patuse õigeksmõistmine ainult usust; Püha Vaimu töö patuse pöördumisel ja pühitsemisel.

Lausanne'i leping aastast 1974 – suuresti John Stotti mõjul – on nendest printsiipidest lähtudes esitanud võimalikult kokkuvõtliku definitsiooni evangelisatsiooni sisu kohta:

> Evangelisatsioon on oma olemuselt ajaloolise, piibelliku Kristuse kui Päästja ja Issanda kuulutamine eesmärgil veenda inimesi isiklikult tulema Tema juurde ja saama nõnda lepitatud Jumalaga.
>
> Evangeliseerida tähendab levitada rõõmusõnumit sellest, et Jeesus Kristus suri meie pattude eest ja äratati surnuist, nagu ütleb pühakiri, ning valitseva Issandana pakub Ta nüüd pattude andestuse ja Vaimu vabastavad annid kõigile, kes parandavad meelt ja usuvad (Lausanne 1974:216).

Esimesed interkonfessionaalse koostöö kogemused XIX sajandi evangelisatsioonis on pärit samuti evangelikaalsest kristlusest, kui pidada silmas Inglismaa ärkamisliikumisi, mis väljusid kohalike kirikute raamidest, ning Põhja-Ameerika evangelisatsiooniliikumisi, mis puudutasid kõiki sealseid evangeelseid kirikuid (Beyreuther 1968:86). Need arengud ühendas endasse XIX sajandi keskpaigas sündinud Evangeelne Allianss. Evangelikaalide uus koondumine pärast „suurt misjonisajandit" algas 1960. aastatel ja suundus Lausanne'i liikumisse 1974. aasta maailmaevangelisatsiooni kongressi järel. Lausanne'i leping kinnitab, et evangelikaalse teoloogia taotlus on olla misjonaarne teoloogia evangelistliku rõhuasetusega *par excellence* (Hille 1991:60).

Need evangelisatsioonipraktikad, mida võib liigitada evangelikaalseteks, on seda kahtlemata oma ajaloolise kujunemise tõttu, ent kindlasti sisaldub neis ka niisugust praktikat, mida võiks tunnistada üldkehtivaks ja kasutatavaks teistelegi ajaloolistele kirikutele. Seda kinnitab fakt, et evangelikaalsus on mitte ainult vabakirikute mõttemaailma päralt, vaid on kodunenud ka anglikaani „madalkirikus" ning luterlikus pietismis. Kehtib samuti vastupidine tendents, kus evangelikaalne kristlus võtab omaks teistest kiriklikest miljöödest pärit ideid. Näiteks Lausanne'i liikumine Euroopas on olnud 1980. aastatel mõjutatud oikumeenilisest liikumisest ja katoliiklikust misjoniteoloogiast – oikumeeniast on võetud üle holistlikkusele viiv aspekt sotsiaalses sfääris (vrd LCWE 1982), katoliiklusest aga reevangeliseerimise terminoloogia (Walldorf 2002a:202jj; vt 3.3.3.).

Evangelikaalset evangeliseerimise laadi iseloomustab peamiselt keskendumine indiviidile ning tema ümber toimivale religioosse kommunikatsiooni vormile. Need kaks märksõna on määravad: rõhuasetused individuaalsele pöördumisele ning misjonaarselt aktiivsele kogudusele. Sellest lähtudes ehitatakse üles teoloogia ning strateegiad ka avarama ühiskondliku transformatsiooni jaoks.





Manila manifesti evangelisatsiooniteoloogia ühendab kolm tasandit: individuaalse, kogudusliku ning universaalse. Tõotatakse, et kes parandavad meelt ja usuvad Kristusesse, neile Kristus

> kingib uue elu, mis toob kaasa pattude andeksandmise ja meie sees toimiva Vaimu ümberkujundava väe. Ta võtab meid vastu uude kogukonda, mis koosneb kõikidest rassidest, rahvustest ja kultuuridest inimestest. Ja Ta lubab, et ühel päeval siseneme uude maailma, kus kurjus on kadunud, loodus on lunastatud ja kus Tema valitseb igavesti. Seda rõõmusõnumit tuleb kõikjal söakalt kuulutada: kirikus, koosolekusaalis, raadios, televisioonis ja vabas õhus, sest tegu on Jumala päästva väega, millest me oleme kohustatud teatama. Jutlused peavad ustavalt kuulutama tõde, mille Jumal on Piiblis ilmutanud ning meil tuleb näha vaeva, sidumaks piibellikku läkitust meie oma kontekstiga (Manila 1989:252).

Niisiis kohtab evangelisatsioon kõigepealt indiviidi ja asub lahendama tema probleemset suhet Jumalaga. Inimene vajab päästmist. Hädad, mida inimene põhjustab maailmas kaasinimestele, on tingitud tema valest suhtest Jumalaga. Inimest ja tema maailma saab päästa vaid Kristuse vastuvõtmine usus ning elu üleandmine Kristuse valitsuse alla. Evangelikaalne maailmapilt on selles mõttes teokraatlik – Jumala riik tähendab Jumala valitsemist ning esmane ja peamine valitsusala on inimese isiklik sisemaailm. Evangelisatsiooni eesmärgis, mis kuulutab Kristuse päästet, toimub valitsusvõimu üleandmine inimeselt Jumalale (vrd Vicedom 2002:37jj). Need ettekujutused päästmissündmusest on üllatavalt suure ja pikaajalise konsensusega alates XVIII sajandi ärkamisliikumistest ning on edasi arendatud läbi *missio Dei* kontseptsiooni (vt 2.1.1.) kuni nüüdisaegsete evangelikaalsete põhidokumentide sõnastusteni.[49]

Individuaalse päästmise strateegiale vastab ka teatav evangeliseerimise laad. Kuigi alates ärkamisliikumistest on evangelisatsiooni samastatud suurte rahvakogunemistega ning karismaatiliste jutlustajate mõjuvõimsa esinemisega – nagu Wesley, Finney ja Moody – ning kuigi see jätkub samamoodi ka tänapäeval uue massikommunikatsiooni toel – nagu Graham, Bonnke ja arvutu hulk telejutlustajaid –, ei ole masside arvukus teoloogilisest seisukohast määrav.[50] See on taktikaline, mitte strateegiline küsimus. Evangelikaalne evangelisatsioon toimub tunnistamise põhimõttel ning parimad tunnistajad on koguduse ilmikliikmed. Manila manifesti sõnastuse kohaselt Kristus „kutsub mõned evangelistideks,

[49] Evangelisatsiooni osapooltena märgib Manila manifest nelja kategooriat inimesi (Manila 1989:262): a) pühendunud kristlased, kes on evangelisatsiooni potentsiaalsed kaastöölised; b) mittepühendunud kristlased, kes vajavad kohest reevangeliseerimist; c) evangeliseerimata inimesed, kes on väheste teadmistega evangeeliumist, kuid kes elavad kristlaste käeulatuses; d) evangeeliumile kättesaamatud, need 2 miljardit, kes pole kunagi kuulnud Kristusest kui Päästjast ning kelle lähikonnas ei ela kristlasi.

[50] On kirjeldatud evangelikaalset paradoksi: kui küsitleda evangelikaalseid kristlasi, mil moel on nad jõudnud usu juurde, siis üliväike protsent nimetab pöördumishetkeks massiüritustel osalemist ja meediat, ning ülekaalukas enamus nimetab usu juurde jõudmist sõprade, perekonnaliikmete või kolleegide abil (Teschner 1990:16).

misjonärideks ja pastoriteks, kuid kogu kirik ja iga selle liige on kutsutud olema tema tunnistaja" (Manila 1989:256). Evangelisatsiooniprakti ka põhineb usklike „isiklikul evangelismil". Sellest saab teha kaks põhilist järeldust: a) evangelisatsioon isikutevahelise suhtlemise tasemel on kõige laiapõhjalisem kõigist mõeldavaist moodustest[51]; b) selliselt ülesehitatud evangelisatsioon tingib teatud tüüpi koguduse tekkimise – see kogudus on „rohujuure" kogudus, madalkirik, ja toimib „kõigi usklike preesterlusena" usklike osaduses.

Misjonaarselt aktiivne kogudus on evangelikaalide suur eesmärk. Selle unistuse realiseerimine saab toimuda ainult kohaliku koguduse kaudu. Manila manifest kinnitab, et „lokaalsel kogudusel on kanda põhiline vastutus evangeeliumi levitamise eest" (*ibid*. 259). Evangeeliumi levimist kujutatakse ette nõnda: personaalselt pöördunud inimesed liituvad aktiivsesse koguduse ellu, pöördunust saab nüüd evangeeliumi kuulutaja. Kui kogudus on sündinud sellisel viisil, siis see kogudus intensiivistab evangeliseerimist ning „jätkuvas ahelreaktsioonis sünnib üha enam kogudusi" (*à la* DAWN).[52] Kogudus, mis evangeliseerib oma liikmete kaudu, on evangelikaalse evangelisatsiooni garantiiks. Aktiviseerunud koguduse fenomen evangelisatsioonis on nagu Archimedese „toetuspunkt", millelt saaks ära päästa maailma. Björn Bue väidab evangelikaalselt suunitletud koguduse praktikale toetudes Norra luterlikus kirikus, et „kui kirik otsustab olla koguduseks kogu rahva jaoks ... siis satub ta iseenesest misjonisituatsiooni" (Bue 1992:2); sellise koguduse jumalateenistus on rahvarohke, kogudus on kõigil nädalapäevadel interaktiivne ning kasvab jätkuvalt kodugruppide kaudu.[53]

Kohaliku koguduse keskset evangelisatsioonistrateegiat edendati Lausanne'i Euroopa komitees Bad Bolli kohtumisel Saksamaal 1992. aastal. Ettepanekuid

[51] „Ilmikute tõrjutus on olnud suurim pahe kiriku ajaloos," kinnitab Manila 1989:256. Ilmselt pole see mitte pahe iseeneses, vaid muutub tõsiseks takistuseks evangeeliumi kuulutamisele igas kontekstis, mis erineb *corpus christianum*'i situatsioonist. Teatud evangelikaalne ettekujutus kirikuloost on iseloomustatud kolme paradigmaga (Lee 1990:226j): a) algkoguduse faas kuni konstantiinliku pöördeni, mil evangelisatsioon toimus kristlaste isiklike kontaktide pinnal, b) augustiinlik faas kuni XVIII sajandi ärkamisliikumisteni, mida iseloomustas kiriku maailmavalitsus professionaalse kleeruse poolt, c) wesleylik spontaanne evangeliseerimine, mis ületas kirikliku aktiivsuse ning mida ei suutnud ahistada kiriku institutsionaalsed vormid. Niisiis arvab evangelikalism end imiteerivat algkristlust, jättes vahele keskaja kirikuloo.

[52] 1980.–1990. aastatel vallutas evangelikaalse mõttemaailma Jim Montgomery teooria kodukoguduste dünaamikast, mis põhineb väikegrupi osadusel ning koguduste paljunemisel spontaanselt geomeetrilises progressioonis. Et saavutada üks kogudus 1000 elaniku kohta – mida olnuks vaja maailmaevangelisatsiooni lõpuleviimiseks aastaks 2000 –, olevat vaja kiiremas korras asutada 7 miljonit uut kogudust (Montgomery 1989). Seda ideed oli hakanud edendama liikumine *Discipling A Whole Nation* (DAWN). Idee on saanud tuntuks ka rahvakirikutes ning sealt jõudnud KMN maailmamisjoni konverentsile Melbourne'is, kus räägiti väikegruppidest kui „kristlikest baaskogudustest". Konverentsil aga üritati kodukoguduste liikumisele juurde pookida ka „oikumeenilise" evangelisatsiooni strateegilisi eesmärke: kodugrupid „pakuvad kirikutele uuenemist tegutseda uuel viisil vaeste ja õigusetute heaks" (KMN 1980:154).

[53] Ilmikliikmete aktiivsusele rajatud koguduse idee on leidnud radikaalse väljenduse nn *church growth* liikumises, kus koguduse osaduslik aspekt instrumentaliseeritakse teatavateks tehnilisteks juhtimisteoreetilisteks võteteks (vrd Schwarz 2002).





esitati nii vabakirikute kui rahvakirikute poolelt ning tehti tõsiseid avaldusi evangelikaalse evangelisatsiooni strateegilise partnerluse suhtes. Selles nähtub oikumeeniline perspektiiv ja oikumeeniline ülesanne:

a) evangelikaalsete koguduste puhul on koostöö saavutatav suhteliselt kergesti, juhul kui tunnustatakse põhimõtet „ühtsus erisuses" (Walldorf 2002a:282). Evangelikaalsete usualuste juures ei olegi neid erisusi väga palju, kus rõhutatakse individuaalse päästekogemuse omamist ning kohalikku kogudust kui usklike osadust. Kuid ühtsust tuleb harjutada siiski, sest vabakogudused, kellel puudub arvestatavalt pikk ajalugu, omavad sageli väga individuaalseid ekklesioloogilisi ettekujutusi oma rollist maailmaevangelisatsioonis ning neil tuleb Kristuse kiriku ühtsuse tõde alles õppida;

b) küsimus rahvakiriku jaoks asetub mõnevõrra komplitseeritumalt. Bad Bolli konsultatsioonil tunnistas Ulrich Parzany, et kui rahvakirikul pole otseselt raskusi teha koostööd parakiriklike organisatsioonidega mitmes abiprojektis, siis ometi u 90% kiriklikult orienteeritud pastoritest on koostöö vastu evangelisatsioonis (*ibid*. 283). Evangelisatsioon olevat lokaalse koguduse siseasi. Ent ka siin ilmutab end teatav ekklesioloogiline lühinägelikkus. Kui parohhiaalne kogudus ei tee koostööd evangelisatsioonis või näeb koguduste rajamist tema piirkonnas vaid „võistlusena teiste kirikutega" (Scheffbuch 1993:14), siis pole välistatud evangelikaalselt meelestatud usklike emigratsioon „kirikust" omaette *ecclesiola in ecclesia* staatusesse. Prelaat Rolf Scheffbuchi hinnangul on see evangelikaalne koostööpakkumine, mis pole õnnestunud Saksamaa tingimustes, siiski paremal järjel anglikaani kirikus ning luterlikus kirikus Norras (Walldorf 2002a:284).

Lausanne'i Euroopa komitee tõsiseimaks püüdeks on olnud selgitada evangelisatsiooni koostööpõhimõtteid koguduste lokaalsel tasandil. *European Leadership Consultation on Evangelisation* Bad Bollis taotleb oma lõppdokumendiga, et edaspidi ei mõeldaks „lokaalse koguduse" all konfessionaalseid kirikuid või nende kirikute koostööd mingil tasemel, vaid et koguduslikuks üksuseks oleksid „kõik usklikud selles paigas" ning et niisugusest elavast ühtsusest lähtudes otsitaks vajalikku koostööd paikkonna kirikute vahel (ELCOE 1992). Selles mõttekäigus võib märgata evangelikaalse evangelisatsiooniprakti ka oikumeenilisi taotlusi.

## 3.3.2. „Oikumeeniline"

XX sajandi Euroopa evangeelsetel kirikutel on olnud valida evangelisatsiooni edendamisel mitme alternatiivse spiritualiteedi vahel, nagu evangelikaalne, „oikumeeniline" või ka karismaatiline (vrd Werner 2005:100j). „Oikumeeniline" evangelisatsiooniprakti ka on sarnaselt evangelikaalsele mitte otseselt konfessionaalne, s.t omane eri grupeeringutele erinevates kirikutes, kuid mitte kunagi

tervet kirikut iseloomustav.[54] Seejuures „oikumeenilise" strateegia iseärasus tuleneb asjaolust, et pärast Teist maailmasõda KMN raames edenenud oikumeeniline teoloogia on tõstnud esile evangelisatsiooni teema ning teinud seda kahe mõjuteguri toel: esiteks, vastavalt oikumeenilises liikumises tooniandvatele modernsetele teoloogilistele suundadele (vrd Margull 1959) ning teiseks misjoni ja evangelisatsiooni integratsioonis KMN liikmeskirikute struktuuridega (Newbigin 1970:181jj). Et „oikumeeniline" ja evangelikaalne evangelisatsioon on olnud teoloogilistes lähtealustes teravas vastuolus, sellele on viidatud eelmistes peatükkides korduvalt (vrd 2.1.1.; vt Bosch 1989).

Kui võrrelda kahte evangelisatsiooni subjekti – kandjat ning adressaati –, siis evangelikaalse ning „oikumeenilise" evangelisatsiooni ideed erinevad teineteisest mõlemal puhul. Evangelikaalne lähenemine adressaadile keskendub individualistlikule aspektile, oodatakse, et kristlaseks pöördunu pöördub „ära maailmast". „Oikumeeniline" lähenemine näeb pöördumist „koos maailmaga", milles küll säilitatakse mõndagi „maailmast", kuid seda radikaalsemalt suhtutakse maailma ühiskondlike struktuuride ning väärtuste muutmisesse (Blake 1970:424). Tõepoolest on mõlemal puhul juttu pöördumise konsekventsidest, millel on eetilised ja sotsiaalsed tagajärjed, ometi erinevatest eeldustest lähtudes. „Oikumeenilisel" poolel – nagu KMN Uppsala assamblee selgitas – väljenduvat see nii, et

> osalemine misjonaarses kuulutuses tähendab inimestele võimaluse andmist Kristusele vastata. Sageli pole selleks pöördepunktiks mitte religioosne otsustus, aga ometi on see uus sünd, mis vastab pidevalt suremise ja ülestõusmise rütmile. Me peame saama välja rebitud „vana inimese" piiratud ja perverteeritud elust ning „riietuma uue inimesega". Selline muutumine on alati peidetud mingisse reaalsesse päralejõudmise protsessi uute sidemete kujul. Pole olemas pöördumist Jumala poole, mis inimest samal ajal ei pööra teise inimese poole uuel moel. Uus elu vabastab inimese osaduse jaoks ja teeb ta võimeliseks läbi murdma rassilistest, rahvuslikest, religioossetest ja teistest piiridest, mis inimkonna ühtsust ikka veel takistavad (*ibid*. 425).

Kiriku kui evangelisatsiooni kandja puhul on erinevused selles, et kui evangelikaalid loodavad saavutada „kogudust üksteise" jaoks, siis „oikumeenilises" evangelisatsioonis muutub kirik „koguduseks teiste jaoks", s.o „maailma" jaoks. Margull on selgitanud „maailma" tähendust nendes uurimustes, mis esitati KMN assambleele Uppsalas, nõnda: „Maailm on meie misjonaarse kuulutuse lähtekoht, on Jumala maailm, algusest peale kuni lõpuni Jeesuses Kristuses toimiv loodu, tema üleloomuliku toimimise tugipunkt" (Margull 1992:128).

Maailm selle terviklikkuses on evangelisatsiooni strateegiline eesmärk.[55]

[54] Siit ka õigustus eristada oikumeenilist ja „oikumeenilist": „oikumeeniline" misjoniteoloogia oli üks suundadest teiste hulgas XX sajandi oikumeenilises liikumises.

[55] 1960. aastatel suunas „oikumeeniline" misjoniteoloogia lõplikult misjoni tähelepanu seniselt kirikukesksuselt maailmakeskseks. See johtus Hoekendijki teesidest, mis väidavad, et





Kogu evangelisatsiooni terminoloogia on ühendatud sellega, mis viimselt suudab väärtustada maailma ning inimest maailmas. Sellisest eesmärgist tulenevalt on „oikumeenilisele" evangelisatsiooniteooriale omane evangelisatsiooni mõiste peaaegu et piirideta avardamine. RGG peab otstarbekaks defineerida niisugust evangelisatsiooni järgmiselt:

> Evangelisatsioon on kogu Kristuse koguduse osavõtt Kristuse läkitusest maailma; kiriku elu ja tegevuse iga üksik osa omab evangelistlikku tähendust: kuulutuses, osaduses ja teenimises peab kirik muutma evangeeliumi nähtavaks tegelikus koguduse elus; ilmikud on esiliinil, neid teenindavad kiriku ametikandjad, kelle ülesanne on varustada Jumala rahvast tema läkituses (Rendtorff 1986:773j).

Selles avaruses on olnud võimalik tõlgendada evangelisatsioonina paljusid kiriklikke tegevuskavasid, eelkõige oikumeenilises liikumises esile tõstetud inimkonna sotsiaalsete probleemide lahendamisel. Nn evangelisatsiooniks saab liigitada isegi arenguabi Kolmandale Maailmale, vabastusvõitlust Ladina-Ameerikas ning loodushoidu. Evangelisatsiooni „oikumeenilisele" arusaamale iseloomulikuna tuli KMN Uppsala assambleelt slogan: „Maailm ei vaja traktaate, vaid traktoreid!" (Hollenweger 1973:49).[56] Selline mõttekäik puudutab kiriku struktuuriküsimust. Margulli, Hollenwegeri, Hoekendijki jt juhitud uurimissuund KMN-s 1960. aastatel oligi alustanud evangelisatsiooniteoloogia edendamist kahel rindel korraga. Lisaks sellele, et kiriku tähelepanu tuli juhtida iseeneselt maailma suunas, olevat sellest lähtudes tarvis ümber mõelda ka kiriku „struktuur". Kui räägitakse „koguduse misjonaarsest struktuurist" või „misjonist kui struktuuriprintsiibist" (Margull 1992:125jj), siis sellega viidatakse kristliku kiriku „koordinaadistiku ümberasetamisele" (*ibid*. 130) selliselt, et kirik hakkab elama täielikult „maailma jaoks" (KMN 1967); kirikliku elu päevakorda peaks hakkama määrama see, mida „maailm vajab" (Edwards 1970:407).

Mõisted „misjon" ja „evangelisatsioon" on muutunud sünonüümseteks (Bosch 1991:411). Evangelisatsioon on teatav kiriku olemisviis; õigemini see üks ja ainus olemine, mida peaks igati toetama teoloogiline selgitustöö. „Oiku-

kirik, kelle partneriks ei ole maailm, on mõttetu ning kadunud (Kurg 2006:199). Teoloogiline konsensus oli saavutatud selles, et maailma ajalugu ning Jumala õndsuslugu ei tule käsitleda enam paralleelsetena, vaid ühe ja sama, Jumala immanentse tegutsemise ajaloona. See protsess sai alguse RMN misjonikonverentsil 1938. aastal ning jõudis selge väljaütlemiseni Willingeni konverentsil 1952. aastal (Sautter 1985:157j; vt 2.1.1.).

[56] Ka Stott kinnitab omalt poolt, et sotsiaalne tegevus on tõesti evangelisatsiooni partner, veelgi enam – sõltumatu partner; „kumbki pole teise vahend ega isegi teise eneseavaldus, sest nad mõlemad on ise enda eesmärgiks" (Stott 2002:33). „On aegu, mil inimisiku igavikuline saatus on kõige olulisem, sest me ei tohi unustada, et inimesed ilma Kristuseta hukkuvad. Kuid kindlasti on ka teisi aegu, mil inimisiku materiaalne vajadus on nii tungiv, et ta ei oleks suuteline kuulama evangeeliumi. ... Vajaduse nägemine ja leevendusvahendi omamine sunnib armastuse tegudele. Kas need teod on evangelistlikud või sotsiaalsed või koguni poliitilised, sõltub sellest, mida me näeme ja mis meil on" (*ibid*.). Ent Stott ei nõustuks sotsiaalset tegevust ümber nimetama evangelisatsiooniks.

meenilisel" evangelisatsioonil ongi õnnestunud rakendada „evangelisatsiooni" mõiste juurde peaaegu kogu piibellik terminoloogia, mis on kohati väga sarnane ka evangelikaalse retoorikaga. Kohati on ühendusliinid piibelliku ja kontekstuaalse evangeeliumi-mõiste vahel nähtavad, kohati enam mitte. Näiteks luterlik dokument *Mission in Context* viitabki „teisele" evangeeliumile – „minevikus oli paljudel kirikutel pigem piiratud misjonimõiste, mis kontsentreerus peamiselt evangelisatsioonile kui konfrontatsioonile usu ja uskmatuse vahel" (LWC 2004:47) –, mis nüüd aga olevat ületatud sellega, et „kuulutav kogudus ... vahendab sõnumit Jumala armuriigi tulekust Kristuses mitmesugusel viisil: suulise kuulutuse läbi, ligimesearmastuse käsu ja ka diakoonilise teenimise läbi ning osaledes võitluses õigluse ja rahu eest". Kuid dokument kasutab samas ka sõnastust, mis meenutab õndsusloolist teoloogiat: „uue" evangelisatsiooni, „väelise ning meelevallaga sõnumi keskmes asub Jumala lepitus ja lunastus Jeesuses Kristuses ning koos sellega ka kogu inimisiku ja kõigi inimeste kõigis paigus ning kõigil aegadel muutumise Jumala armurohke akt" (*ibid.*).

KMN maailmamisjoni konverents Melbourne'is 1980. aastal avastas evangelisatsiooni jaoks uue sihtgrupi – vaesed. Vaesus ei ole ainuüksi indiviidi saatuse küsimus, vaid eelkõige ühiskonnakorralduse küsimus: see tuleneb riiklikest, majanduslikest, omandiõiguslikest, klassikuuluvuse jpt sõltuvustest (Castro 1985:44). Märgata maailma vaeseid on evangeeliumi väljakutse kogu kirikule.[57] KMN peasekretäri Emilio Castro sõnul ei ole kirikute jaoks tegemist siin ainuüksi sotsiaal-eetilise dilemmaga, vaid see on küsimus kiriku enesemõistmisest evangeeliumi valgel. „Jeesus identifitseeris end vaestega", ning sedasama peab ka kirik tegema, kui kirik tahab olla evangeeliumi vääriline (*ibid.*). Vaesed on need, „kelle vastu me oleme patustanud"; nemad on inimkonna ebaõiglase elukorralduse ohvrid, kuid Jumal eelistab just neid. Dokument *Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus*, mis esitati varsti pärast Melbourne'i konverentsi, jätkab teoloogiliste konsekventside tegemist, neist on tähelepanuväärsed kaks aspekti. Esiteks, evangelisatsioon kuulub prioriteetselt vaestele; ent „kuulutada rõõmusõnumit vaestele tähendab alustada neile kohase õigluse osutamist" (ME 1982:236). Teiseks, samastades end vaestega, leiab kirik enesele lunastuse; „me taipame, et vaesed, kellele Jeesus tõotas Jumala riigi, on õnnistatud oma igatsuses õigluse ja lootuses vabastamise järele. Nad on nii rõõmusõnumi subjektid kui kandjad" (ibid. 238).[58]

[57] Castro apelleerib ka evangelikaalsele Lausanne'i liikumisele. Kui Lausanne'i leping räägib 2,7 miljardist veel evangeliseerimata inimesest (Lausanne 1974:218), siis Castro meenutab evangelikaalidele, et maailma vaeste enamus kuulub just nimetatud miljardite hulka. Kuid Castro arvates ei peaks neile lähenetama nende religioossete veendumuste küljelt, vaid nende sotsiaalse asendi poolelt (Castro 1985:46).

[58] ME 2000 läheb vaeste temaatikaga veelgi kaugemale, võttes appi pluralistliku religioonioteoloogia. „Vaesed" on justkui kiriku lunastajad, aga mitte ainult selles mõttes, et kirik leiab siin endale evangelisatsiooni strateegilise eesmärgi, vaid et vaestel on kõnelda kirikule „evangeeliumi" läbi nende endi evitud mitmekülgsete religioonitraditsioonide (vt 1.2.4.; 2.1.2.).





„Oikumeenilise" evangelisatsiooni rõhuasetust sotsiaalsele tegevusele toetab lisaks teoloogilistele põhjendustele ka pragmaatiline situatsioon. Teatavasti on misjon seotud finantsidega. Olgu teoloogia nii kõrgeltarenenud kui tahes, saab misjoniprojekte teostada vaid kristlaste annetuste ja ohvritega. Üks põhjustest, miks sõjajärgne evangelisatsioonitöö hakkas kiratsema, kuid sotsiaalabiprojektid kogusid kiiresti suuri summasid, oli see, et kiriku liikmeskond oli motiveeritud toetama käegakatsutavamaid ettevõtmisi, kui seda on puhtalt religioossed eesmärgid. Misjonidirektor Joachim Wietzke kinnitab, et nii 1960.–1970. aastail kui ka tänapäeval on palju lihtsam leida finantsvahendeid arenguabi projektide katmiseks kui näiteks pastoraalsete ning koguduslike ülesannete teostamiseks (Wietzke 2002:28). Suure hulga annetajate suunamuutust ei ole võimalik reguleerida raha ega võimu abil, vaid siin annab endast märku mõtlemise suunamuutus. Põhjapoolkera kristlased on tundnud end vastutavana lõunapoolkera sotsiaalsete hädade leevendamisel. Kuid peatselt hakkavad end tunda andma kaks tegurit, mis ohustavad mahukamaid investeeringuid: esiteks ei iseloomusta XXI sajandi läänemaailma enam jätkuva üliküllusliku heaoluühiskonna tundemärgid ning teiseks väheneb lääne kirikutes annetajate arv iga aastaga.

„Oikumeenilise" evangelisatsiooni oikumeeniline haare on kahtlemata väga lai, peaaegu piirideta, ega vaja ühelgi viisil konfessionaalsete tunnuste rõhutamist.[59] Taotlus oikumeeniliseks koostööks on selgelt esil *Mission in Context* peatükis *An oikumene community*, mille argumentatsioon on tuletatud sõnamängust „maailma" mõiste ümber. Kirikute ühtsus misjonieesmärkides on vältimatu seetõttu, et „misjonaarne kirik" – kes ei ole küll „maailmast", kuid on „maailmas ja koos sellega" – jagab kolme aspekti misjonis: oikumeenilist (*oikos* kui kodu siin maailmas), ökonoomilist ja ökoloogilist (LWC 2004:51). „Oikumeenilise" all mõeldakse siin „rahu, õiglust, tervist ja kogu elu täiust", mida on võimalik taotleda dialoogis rahvaste, religioonide ja poliitiliste jõudude vahel; „ökonoomiline" on elu igapäevas, poliitikas, majanduses, aga eriti võitluses ebaõiglaste ning repressiivsete majandusstruktuuride vastu, et lõplikult võita nälg ja vaesus; „ökoloogiline" on planeedi Maa loodushoid ning elukeskkonna parandamine, et „loodu päästetaks kord kaduvuse orjusest Jumala laste au vabadusse" (Rm 8:21) (LWC 2004:51jj).

Tõepoolest ei valmista nõnda esitatud programm erilisi takistusi kirikutevahelisele koostööle, isegi mitte religioonide-, valitsuste- ega kõige hea tahtega inimeste vahelisele koostööle. Ainult üks asjaolu osutub takistajaks „oikumeenilise" evangelisatsiooni oikumeenilisel realiseerimisel – see on siis, kui arusaamised „evangeeliumi" sisu üle kokku põrkavad. Pole ju mingit vastuolu sellises väites, et evangeelium sisaldab nii „vertikaalset" kui „horisontaalset" dimensiooni – nii inimese ja Jumala kui ka inimese ja inimese vahelist lepituse sõnumit.

[59] Siin kajastub Nathan Söderblomi ja *Life & Work* liikumise soov lähendada kirikuid koostööks ühiskonnas, ilma et oleks vaja hakata selgitama kirikute dogmaatilisi iseärasusi (Kurg 2004b:64).

Ei vaielda vastu isegi sellele, et mõnikord võivad kirik ja misjonist vaimustatud kristlased loobuda evangeliseerimisest ning pühenduda täielikult sotsiaalsele teenimisele. Võimatuks muutub aga koostöö erinevate hoiakute puhul siis, kui piibellikud mõisted inimese patususest Jumala ees ning õigeksmõistmisest Jeesuses Kristuses tühjenevad piibellikust sisust ning neid kasutatakse meelevaldselt teistsugustes seostes. Koos evangelikaalidega on ka ortodokssed kirikud avaldanud korduvalt selget protesti KMN nende „oikumeeniliste" suundumuste vastu, mis võltsivad pühakirjapärast evangeeliumi. Vastulauses KMN maailmamisjoni konverentsile 1973. aastal Bangkokis väljendus ortodokside delegatsioon murelikult nõnda: „Nüüdisaegne oikumeenia on langenud kiusatusse, häbenedes jutlustada ristilöödud ja ülestõusnud Kristust, kes on Jumala vägi ja tarkus (1Kr 1:23–24), mistõttu evangeelium ei kanna vilja ja see vaikitakse maha" (Orthodoxy 1973:883). Seesama vastulause näeb „oikumeenilise" evangeeliumi kärpeid selles, et ettekujutused piibellikust päästmisest on asendatud individuaalse täiustumisega või inimväärikate eksistentsitingimuste loomisega, selle asemel et pöörata tähelepanu inimhädade tegelikele põhjustele ning nende likvideerimisele – võitlusele patu vastu, milles inimene on Jumalaga vaenujalal (*ibid*. 882).[60]

Sel ajal kui oikumeenilistel foorumitel on enamasti vastukaaluks ortodoksid, puudub tasakaaluhoidja evangeelsete kirikute foorumitel. EKD misjonisinod 1999. aastal koostas läkituse kirikutele, milles kinnitatakse evangeeliumi positiivset tähendust inimkonnale ja ergutatakse kirikuid seda sõnumit kuulutama. Ütlemata jäi aga, mida tegelikult tähendab see, et „Jumal on kõikide inimeste juures kohal" (EKD 2000:18; vrd 1.4.3.) – kas ilma pöördumiseta ning usuta inimeste jaoks tähendab Jumala õnnistav ligiolu sedasama mida Kristusesse uskujate jaoks? Indiferentsus evangeeliumi indikatiivi ja imperatiivi vahel ilmneb ka *Mission in Context* juures. Kinnitatakse küll, et „evangeelium on Jumala rõõmusõnum patuse armurohkest õigeksmõistmisest usu läbi Jeesusesse Kristusesse" (LWC 2004:37), kuid selliselt kuulutatud „õigeksmõistmine" ei rakendu kusagil inimese ja Jumala „mina-sina" suhetes, vaid väljendub inimese vabastamises tema enesekeskset eneseõigeksmõistmisest uue elu täiusesse, milles õitseb solidaarsus, lepitus ja õiglus siin maailmas (*ibid*. 38).

Teatud mööndustega võib kõnelda ka evangelikaalsetest evangelisatsioonipraktikatest „oikumeenilises" võtmes, kui pidada silmas rõhuasetust sotsiaalsele aspektile evangelikaalide ridades – René Padilla[61], Orlando E. Costas, Samuel

[60] Samasuguseid järeldusi tegid ortodokssed delegaadid ka KMN assambleel Nairobis 1975. aastal, kuid rõõmustasid „vertikaalse" pöörde üle KMN misjonikonverentsil 1989. aastal San Antonios (Bürkle 2002:109j). Uus pettumus järgnes KMN VII assambleel Canberras 1991. aastal, mis sundis ütlema, et KMN „oikumeenia" ei hoia kinni kristliku teoloogia põhialustest (KMN 1991a:281).

[61] Padilla on olnud kriitiline nii evangelikaalse pragmatismi kui ka vabastusteoloogilise hermeneutika suhtes. Ühtaegu nii evangelikaalina kui ka vabastusteoloogina on tema sõnum suunatud positiivsele transformatsioonile evangeeliumi holistlike väärtuste alusel: „Kristlaseks saamine ei tähenda niisugust religioosset muutust, millega saadakse kultuse poolehoidjaks, vaid kogu inimese uut orientatsiooni Jumala, inimese ja loodu suunas" (Padilla





Escobar jt, kes arendasid sotsiaaleetilist suunda juba Lausanne'i liikumise algusaegadel (Berneburg 1997:140jj), ning *Micah Challenge International* „integraalse misjoni" kontseptsioon uuel millenniumil (Micah 2001) jm.

„Oikumeenilise" evangelisatsiooni konfrontatsioon sekulaarse ühiskonnaga ei tekita ilmselt niisuguseid probleeme, nagu on paratamatult vältimatu evangelikaalses evangelisatsioonis. Millist konflikti peaks kartma, kui kirik teeb kõik, et elada „konviventsis" (*à la* Sundermeier; vrd 2.1.3.) nüüdisaegse või mis tahes kultuuriliste iseärasustega ühiskonnaga? Ja kui seda siirast soovi kinnitab kirik praktilise tegevusega sotsiaalses sfääris, siis peaks ju evangelisatsioon laabuma täiel määral. Ent on vaevalt usutav, et kirik suudab kõiki oma taotlusi maskeerida hea suhtlemisoskuse abil ning välistada mittemõistmise. „Evangelisatsioon", isegi kui loobutakse traditsioonilisest usukeelest, ei nõustu ometi ühiskondliku *status quo* situatsiooniga. Kui on võetud ülesandeks maailma päästa tema sotsiaalsetest, majanduslikest, poliitilistest või keskkonna probleemidest ning juhtida rahu, õigluse ja loodu säilitamise teele, siis on see tõsine võitlemine korrumpeerunud süsteemidega, mis ei anna kergelt alla. Kunagi ei saa küllalt!

### 3.3.3. Roomakatoliiklik

Roomakatoliku kiriku tähelepanu pöördus Euroopa evangeliseerimise suunas II Vatikani kirikukogul ning leidis veelkordset kinnitamist paavst Paulus VI apostellikus läkituses *Evangelii nuntiandi* aastal 1975 (Bünker 2006:34). Põhjused olid selleks niihästi praktilised kui ka teoloogilised. Kuivõrd tohib kirikukogu kokkukutsumistki seletada praktiliste vajadustega lahendada kiriku ja ühiskonna keerukaid suhteid, et „anda kristlusele jälle ajalugu kujundavat jõudu" (Ratzinger 2006:10), siis on evangelisatsioon nendes aruteludes üheks oluliseks teemaks. Kirikukogul kasutati mõisteid „*missio*" ja „*evangelisatio*" – eelkõige dekreedis kiriku misjonitööst *Ad gentes*, kuid ka teistes dokumentides, nagu dekreedis *Apostolicam Actuositatem,* kus selgitatakse koguduse ilmikliikmete kohustust osaleda usukuulutuses ehk apostolaadis, või dekreedis piiskoppide karjaseametist *Christus Dominus,* kus piiskoppe kohustatakse „Vaimu väes kutsuma inimesi uskuma ja tugevdama nende elavat usku" (Scheffczyk 2002:325j).

Järeldused, mida kirikukogu tegi situatsiooni analüüsi järel, andes koos sellega lähtekoha evangelisatsiooni edendamiseks, võib kokku võtta järgmiselt (vrd Walldorf 2002a:40):

1974:189). Sellest tulenevalt „evangelikaalse eetika imperatiiv moodustab lahutamatu terviku evangeeliumi indikatiiviga ... huvi lepituse vastu Jumalaga ei või olla lahus huvist sotsiaalse õigluse järele ... evangelistlik ülesanne peab olema teostatud ühenduses kuulekusega kultuurilise ülesande suhtes ... Jumala riik manifesteerib end inimese riigi juures ... kiriku läkitusülesanne on lahutamatu tema eluülesandest" (*ibid*. 191j).

a) kirikut mõistetakse misjonaarsena, s.t kuna tema algus pärineb Jumala Poja ja Püha Vaimu läkitusest Jumala Isa plaanis, siis on ta ka ise välja läkitatud (AG 1965:608). Jumala kõikehõlmav plaan inimkonna päästmiseks kiriku abil on suuremate mõõtmetega kui ainult inimhinge õnnestamine või religioosse agaruse ilmutamine (vrd Ap 17:27). Kirik toimib Kristuse läkitamises maailma (AG 1965:612);[62]

b) sellest tulenevalt on „evangeliseerimise töö" katoliikliku rahva põhikohustus (*ibid*. 646), millest omakorda tuleneb, et evangeliseerimise kandjaiks on „kohaliku kogukonna usklikud", mitte ainult Püha Tool, piiskopid ega preestrid (LG 1964:154);

c) pastoraalkonstitutsioon kiriku rollist maailmas, *Gaudium et spes*, asetab kiriku modernse maailma konteksti, kus kirik peab hakkama tegelema kultuurianalüüsi ja dialoogi küsimustega (GS 1965:451j). Kirik, selleks et olla oma *misjonaarse* kutsumuse vääriline, peab suhestuma maailmaga permanentse evangeliseerimise vormis.

Kirikukogule järgnenud misjonidokument *Evangelii nuntiandi* on üleskutse, mis pöörab tähelepanu modernse maailma sekulariseerunud inimesele. Kiriku misjonaarset dimensiooni, nagu see oli märgistatud kirikukogul, täpsustatakse nüüd veelgi: kirik on oma „seesmise olemuse järgi kohustatud evangeliseerima" (EN 1975:13).[63] Evangeeliumi sisu on „tõotus uuest ühendusest Jeesuses Kristuses, kes on elu Sõna, armu allikas, Jumala headus ja päästmise tee" (*ibid*. 14). Evangeelium kõnetab kirikut sel viisil, et kutsub teda viima rõõmusõnumit inimkonna kõikidele aladele. Kuid kirik peab end „ise evangeliseerima pideva pöördumise ja uuenemise läbi, et maailma usutavalt evangeliseerida" (*ibid*. 13). Selle mõjul kujuneb kirik sisemiselt ümber: pidevas uuenemises, tunnistuses, kuulutuses, südame meelsuses, osaduses, apostolaadis (*ibid*. 20). Dokument pööras järjekindlalt kirikut enesele vaatamiselt ära maailma suunas ning väga tähtis oli seejuures, et need ideed ei vajunud unustusse ei kontsiili ega Vatikani paberite virna alla, vaid omandasid järgnevatel aastakümnetel praktilise ümberkujundava tähenduse katoliku kiriku elus.

Paavst Johannes Paulus II, kelle nimega seostatakse Euroopa reevangeliseerimise kontseptsiooni väljatöötamist, alustaski sellelt *Evangelii nuntiandi* positsioonilt. Üsna varsti pärast ametisseasumist hakkas paavst kasutama reevangeliseerimise terminoloogiat järjepanu (Collet 2002:248). Paavst mõtleb seoses sellega „kristlusest võõrandunud maailmajagude – Euroopa ja Ladina-Ameerika – teistkordset misjoneerimist" (*ibid*. 250). Nende paikkondade probleem on selles, et need on küll „sakraliseeritud, kuid mitte evangeliseeritud" (CCEE 1991b:92). Sellise vastandamisega tahtis Johannes Paulus II esile tõsta kiriku kui „sakramendi" sisulisi väärtusi, mida kannab endas elav usk evangeeliumisse; ning mitte ainult kiriku väärtusi, vaid ka kogu kristliku tsivilisatsiooni väärtusi evangeeliumi valguses. Euroopa probleemiks on paavsti arvates osutunud „ärapöördumine oma usu sügavalt aluselt ning kristliku eluhoiaku õpetuslikust ja moraalsest jõuallikast, mis ainsana garanteerib isikliku ja ühiskondliku stabiilsuse" (CCEE 1982:156). Euroopa identiteet ei ole mõeldav ilma kristluseta: „Euroopal on kristlikud juured, millest on välja kasvanud kontinendi tsivilisatsioon, tema kultuur, tema dünaamika, tema ettevõtlikkusetahe, tema võime levikuks ka teistele kontinentidele, lühidalt kõik, milles seisneb tema kuulsus" (*ibid*. 155). Seega: Euroopa, leia ennast uuesti!

„Euroopa inimese kriis on kristliku inimese kriis; Euroopa kultuuri kriis on kristliku kultuuri kriis" (CCEE 1991b:130). Sellega on roomakatoliku kirik tunnistanud oma vastutust Euroopa ees, aga ka oma suutmatust seda vastutust üksinda kanda. Kui ilmneb, et senine evangeeliumi inkulturatsioon enam ei toimi, siis peab kirik otsima uut lähenemisteed. Katoliku kirik võib Euroopa rahvakirikuna olla uhke, et nii kristlikud perekonnaväärtused kui ka üldine rahvatraditsioon toimivad paremini kui teistel kirikutel, ent sellele vaatamata on „ristitud rahvagrupid kaotanud elava usu sisu või ei näe end kiriku liikmeina, sest nad on oma eluga kaugenenud Kristusest ja evangeeliumist" (RM 1990:36). Seda tähendabki Johannes Paulus II kurtmine, et vaatamata Euroopa kultuuri kristlikele juurtele ning vaatamata ühiskonnagruppide sakramentaalsele ühendatusele kirikuga on kadumas või pole saanud realiseeruda see usk, millel on tegelik kultuuriloomevõime Euroopa jaoks. Reevangeliseerimine peaks käivituma mitmel tasandil.

1) Isikliku usu tunnistamisega. Misjonientsüklika *Redemptoris missio* aastast 1990 kinnitab, et „meie aja inimene usub rohkem tunnistajaid kui õpetajaid, rohkem kogemust kui õpetust, rohkem elu ja tegusid kui teooriaid" (*ibid*. 45). Tänapäeva kristlane peab olema Kristuse tunnistajaks kõigis kultuurikontekstides: ustavana oma kultuurile, kodumaale ja rahvale, eeskujuna igapäevases elus, alandlikus teenimises, võitluses ühiskonna korruptsiooni vastu jne; sellise tunnistamise kõrgeim eesmärk on aga selgelt artikuleerida, et Jeesus Kristus on iga inimese jaoks päästja, armukingitus ja Jumala halastus (*ibid*. 45).[64] Aasta pärast entsüklika ilmumist kinnitas Euroopa piiskopikonverents, et reevangeliseerimise protsessi käivitamiseks on vajalik „isikliku elu pühendamine Kristusele" (CCEE 1991b:92). Isikliku usu vastastikuse jagamise alusel toimib ka tegelik ja tegus kohalik kogudus (RM 1990:54).

[62] Siin kajastub see *missio Dei* kontseptsioon, milleni jõuti RMN maailmamisjoni konverentsil Willingenis 1952. aastal (vt 2.1.1.).

[63] Impulss *Evangelii nuntiandi* koostamiseks tuli Rooma piiskopisinodilt 1974. aastal, kus „evangeliseerimine" kujunes üheks peateemaks (Bürkle 2002:104). Termin „reevangeliseerimine" formuleeritakse esmakordselt Ladina-Ameerika piiskoppide konverentsil 1968. aastal Medellinis Colombias ja konverentsi järeldokumentides (Collet 2002:249).

[64] Walldorf 2002a:98 näeb sellises isikliku tunnistamise holistlikus avaruses paavsti kavatsust ühendada omavahel progressiivseid vabastusteoloogilisi ideid ning konservatiivseid soterioloogilisi seisukohti.

2) Evangeeliumi inkulturatsiooniga ehk kultuuri evangeliseerimisega. „Euroopa peab uuesti kohtuma Jeesuse Kristuse isikuga ja tema kuulutusega" (CCEE 1991b:13). Johannes Paulus II nimetab siinjuures inkulturatsiooniks evangeeliumi „lihakssaamist" kultuurilises kontekstis, arvestades sellega, et evangeeliumil on transformeeriv vägi inimkultuuri suhtes (*Catechesi Tradendae*, tsit Walldorf 2002a:49).[65] Selleks et evangeelium saaks ühiskonnas jälle uuesti inkarneeruda, tuleb aga selgeks teha, millise kultuuriga on tegemist nüüdisajal. On tuvastatud, et sekulariseerumine, mis kaugendab ühiskonda kirikust, ohustab nii ühiskonda kui kirikut. Ühiskond on valgustusjärgses ateismis hakanud oma kristlikku pärandit eitama – mis on aga Euroopa ühiskond väärt ilma tema konstitutiivsete kristlike väärtusteta! (CCEE 1982:130.) Kirik omakorda, kui ta on oma ühiskondlikust ülesandest distantseerunud, satub relativismi sohu ja hakkab Jumala surma teoloogia haudujaks, mis lõpuks surmab ka inimkultuuri (CCEE 1991b:67, 243). Kuivõrd kirik on osa Euroopa kultuurist, peab ka kirik laskma end evangeliseerida, et inkultureerida evangeeliumi iseenese jaoks (EN 1975:14). Seega on vaja teha evangeliseerimise nimel tõsist kultuurilist analüüsi teoloogiliste vahenditega (CCEE 1991b:131); evangeelium aga peab jääma võltsimatuks kogu inkulturatsiooni protsessi käigus (*ibid*. 14).

3) Dialoogis teiste religioonidega. *Redemptoris Missio* järgi on interreligioosne dialoog üks osa kiriku läkitusest kuulutada evangeeliumi (RM 1990:56). Evangeelne kuulutus ja dialoog ei ole vastuolus, sest aus dialoog rikastab kõiki osapooli. Sellegipoolest, kuna „pääste ja kogu täius tuleb Kristuse ilmutusest, ei lükka dialoog kõrvale evangeeliumi kuulutamist" (*ibid*.). Johannes Paulus II kinnitas entsüklikas, et kuigi „kirik tunnistab meelsasti, mis budismi, hinduismi ja islami religioosses traditsioonis on tõene ja püha – kui selle tõe peegeldused, mis kõiki inimesi valgustavad –, ei vähenda see ometi kiriku kohustust ja otsustavust kuulutada Jeesust Kristust ilma kõhklemata" (*ibid*. 57). Ilmselt olid need väljaütlemised osa katoliiklike teoloogide jaoks liialt fundamentalistlikud, mistõttu aasta hiljem ilmus uus selgitus *Dialog und Verkündigung* (CCEE 1991a), kus pööratakse suuremat tähelepanu dialoogi viisidele ja tehnikale. Ometi uue analüüsi lõpptulemusena kinnistus veelgi selgemalt kristliku kuulutuse keskne roll.[66] Dialoogi eesmärk on Kristuse lähemaletoomine kõigile neile, kes teda

[65] Ka paavst Paulus VI on lähenenud evangelisatsiooni defineerimisele transformatsiooni seisukohalt: „Ei saa olla uut inimkonda, kui ei ole esmalt uut inimest, kes on uuendatud ristimises ja elab evangeeliumi kohaselt. Evangeliseerimise eesmärk on seega sisemine muutumine. Täpsemalt öeldes: kirik evangeliseerib siis, kui ta püüdleb selle poole, et jumaliku väe läbi, mida ta kuulutab, saavad üheaegselt muudetud nii inimese individuaalne kui kollektiivne teadvus ja ka tema tegevussuunad konkreetseks eluks ning vastavaks miljööks (EN 1975:16).

[66] Ühe kompromissina kuulutuse ja dialoogi suhte selgitamiseks pakub dokument avaramat mõistmist „evangeliseerimisele". Evangeliseerimist on nüüd mõistetud kiriku kõikehõlmava läkitusena, mis haarab endasse nii otsese tunnistamise kui ka kaudse tunnistamise oma eluga usuvõõras keskkonnas (CCEE 1991a:38). CCEE 2007 kasutabki mõistet „evangeliseerimine" laiemas tähenduses.





veel ei tunne. Sellega seoses, et roomakatoliikluses tunnistatakse siiralt teiste religioonide positiivseid elemente Kristuse ilmutuse seisukohalt, omistatakse eriline tähendus kirikule kui kõigi tõdede koondkehale. Kui kristlik sõnum astub dialoogi teiste religioonidega, siis ei ole tegemist ainuüksi „evangeelsete väärtuste" – nagu rahu ja õiglus – proklameerimisega, vaid Kristuse isiku kuulutamisega, mis muutub konkreetseks Kristuse kiriku rajamises. Kirik on kontsentriline kese kõigi, nii suuremate kui väiksemate tõesõnumite suhtes; „kirik peab saama kultuuri uue evangeliseerimise keskmeks, uueks kristluse inkulturatsiooniks, uueks kristlik-humaanseks Euroopaks" (CCEE 1991b:18).

Uuemad dokumendid kinnitavad üha reevangeliseerimise[67] eesmärki tuua inimesi Jeesuse Kristuse kui päästeallika juurde, mida tehakse erinevate meetoditega: sõbralikus dialoogis, elusituatsioonides ja ka otseses kuulutuses (CCEE 1999:70j; CCEE 2007:18).

Ent katoliiklik reevangeliseerimise kontseptsioon on tõstatanud rea kontroversseid diskussioone. Võib ju olla ühel meelel kiriku ja maailma evangeliseerimise aktuaalsuse osas tänapäeval, siiski lähevad arvamused lahku selles, kuidas peaks evangeliseerimine välja nägema ja millised on reaalsed rakendusmeetodid (Collet 2002:247jj). Kui unistatakse reevangeliseerimisest kui restauratiivses mõttes vana hea kristliku Euroopa taastamisest, siis satuvad need unelmad vastuollu kiriku- ja ajastuloolise tegelikkusega. Mineviku kuulutusviiside kordamine, ükskõik kui õiged need ka iseenesest on, ei garanteeri arusaadavust nüüdisaja kultuurilises situatsioonis. Kui kõneldakse evangeeliumi inkulturatsioonist postmodernses, postkristlikus ja sekulariseerunud ühiskonnas, siis pole seni veel olnud võimalik osutada ühelegi niisugusele inkulturatsiooni vahendile, mis tagaks tulemused. Kui mõeldakse kiriku sangarlikule iseolemisele kõige välise hääbumise kiuste, et säilitada ühiskonna jaoks koherentseid ühiskondlikke väärtusi, siis millist keelt tuleks kasutada, et neid väärtusi tajutaks kristlikena? Kriitika mõne protestantliku teoloogi, aga ka Hans Küngi suu läbi küsib: kas reevangeliseerimisega ei taotleta tegelikult rekatoliseerimist (Küng 2002:242)?

*Redemptoris missio* loetleb järgmisi evangelisatsiooni adressaate Euroopas: a) ristitud katoliiklased, kes on oma usu kaotanud; b) teiste konfessioonide ristitud; c) ristimata, kes on teiste sekulaarsete ideoloogiate ja mittekristlike religioonide järgijad. Seda nimistut vaadates tuleb aga silmas pidada katoliiklikku inklusiivset õndsuskäsitlust. See väljendub dilemmas, mida on *Ad gentes*'e põhimõtteid korrates uuesti esitanud *Dialog und Verkündigung*:

> Kogu inimkond, kes on loodud Jumala näo sarnaseks, moodustab ühtse perekonna. Seetõttu on kõik kutsutud elu täiusele Jumalas. ... Ühtsuse saladusest

[67] Intentsiooni seisukohalt oleks õige rääkida pigem „neoevangeliseerimisest". Nii on ka Johannes Paulus II selgitanud juba 1980. aastatel, et tegemist ei ole mingi kaotatud asja tagasitoomisega, vaid uue evangeliseerimisega – uues innukuses, uute meetoditega ning väljendusvahenditega (Walldorf 2002a:56). Selle üle arutleb ka CCEE 1999:70.

järeldub, et kõik päästetud inimesed, kuigi erineval viisil, saavad osa ühest ja samast lunastusest Jeesuses Kristuses Püha Vaimu läbi. Kristlased teavad seda oma usu tõttu, sel ajal kui teised jäävad teadmatusse, et Jeesus Kristus on nende õndsuse allikas. Õndsussaladus haarab ka neid viisil, mida ainult Jumal teab, ja nimelt läbi Kristuse Vaimu nähtamatu tegevuse. Konkreetselt tähendab see: teiste religioonide poolehoidjad vastavad alati siis positiivselt Jumala pakkumisele ja võtavad vastu päästmise Jeesuses Kristuses, kui nad ausal viisil oma religioossetes traditsioonides sisalduvat head tegelikkuses rakendavad ning käivad süüme käskude järgi. See kehtib isegi juhul, kui nad Jeesust Kristust oma lunastajana ei tunnista ega tea (CCEE 1991a:17; vrd AG 1965:610j).

Sellisele päästemüsteeriumile lisandub tõdemus, et kõik, kes on Jumala õndsusplaanis ühendatud Kristuse kaudu, on teatud viisil ühendatud ka kirikuga, kuna kirikus kui kõikehaaravas õndsussakramendis leidubki see pääste täius (CCEE 1991a:19). Just seetõttu on reevangeliseerimine hädavajalik. See on „Jumala meelepärane meetod", et eurooplasi, nagu ka kõiki teisi rahvaid tõmmata lähemale Jumalale ning tema kõikehaaravale kirikule.[68] Eelnimetatud kolme adressaatgrupi suhtes on kasutusel ka vastavad strateegiad: a) ristitud katoliiklastele kuulutatakse ristimise uuendust; b) ristitutega teistest konfessioonidest peetakse dialooge; c) sekulaarsete ideoloogiate ja teiste mittekristlike religioonide poolehoidjaile kuulutatakse esmast evangeeliumi (RM 1990:36j).

Aastatel 1977–1984 toimunud läbirääkimiste voorud evangelikaalide ja roomakatoliku kiriku vahel misjoni teemadel jäid perioodi pärast Lausanne'i maailmamisjoni konverentsi. See oli evangelikaalse ja „oikumeenilise" evangelisatsiooni terava konfrontatsiooni aeg; roomakatoliku kiriku jaoks aga seoses Johannes Paulus II pontifikaadi algusega uue misjoniparadigma – reevangeliseerimise – väljakujunemise aeg. Nendele erisugustele kogemustele vaatamata, või ehk just nende kogemuste najal, leidsid dialoogipartnerid üsna kiiresti olulisi sarnasusi evangelisatsiooni mõistmises. Konsultatsioonide lõpuks koostati ühisdokument, mis asetab kõrvuti kaks definitsiooni (ERCDOM 1986:394j) ning mille kokkulangevused evangelikaalidel ja katoliiklastel on silmatorkavad:

- Evangeliseerida tähendab levitada rõõmusõnumit sellest, et Jeesus Kristus suri meie pattude eest ja äratati surnuist, nagu ütleb pühakiri. ... Evangelisatsioon on oma olemuselt ajaloolise, piibelliku Kristuse kui Päästja ja Issanda kuulutamine (Lausanne 1974:216).

- Tunnistust ... tuleb anda selge ja ühemõttelise kuulutusena Issandast Jeesusest Kristusest. ... Ei saa olla tõepärast evangelisatsiooni, kui ei kuulutata Naatsareti Jeesuse, Jumala Poja nime, õpetust, elu, tõotusi, riiki ja saladust (EN 1975:18).

[68] Selline õndsusinklusivism on omane mitte ainult katoliiklusele, vaid leiab samal moel põhjendamist ka protestantlikel teoloogidel, nagu Eberhard Jüngel (Jüngel 2000). Katoliikluse erinevus protestantlikust inklusivismist seisneb vaid selles, et *solus Christus* on samastatud *sola ecclesia*'ga (Walldorf 2002b:131).





Ühisdokument ei salga, et evangelikaalide ja katoliiklaste vahel on arvamuste erinevusi ning esineb ebaõigeid interpretatsioone evangeeliumi ühise tunnistamise osas;[69] ometi oli just see – misjoni ja evangelisatsiooni ühiste aluste ja ühise tunnistamise võimaluste väljaselgitamine – kohtumiste eesmärk (ERCDOM 1986:395). Ühist on aga palju, nii et võidi öelda, et „teineteist lahutavad müürid ei ulatu taevani" (*ibid*. 434); see ühine arusaamine evangeeliumist võib küll ilmneda kristliku usu ja elu eri vormides, kuid ei takista ühise tunnistuse andmist.

Perioodil, mil toimusid evangelikaalide ja katoliiklaste kohtumised, saadi valmis KMN ja roomakatoliku kiriku ühisdokument *Common Witness*. See dokument tunnistab, et „kogu maailmas on kristlased ja kirikud kasvaval määral võimelised andma ühist tunnistust" ja seda paljudele ühistegevustele lisaks ka „otsestes evangelisatsiooni programmides" (CW 1981:687). Kristus ise, kes on evangeeliumi sõnumiks, annab kristlikule osadusele ühise aluse temast kuulutamiseks (*ibid*. 690).

ERCDOM loetleb valdkondi, kus ühine tunnistamine ja teenimine on võimalik. Ühise evangeliseerimise proovikiviks jääb küsimus proselütismist selle negatiivsetes konnotatsioonides. Proselütism kui „lambavargus" on taunitav. Kumbki pool tunnistas, et a) evangelisatsiooni abil tuleb tagasi võita kiriku ja koguduse osadusse neid, kes on kaotanud elava usu ning kontakti – ükskõik, kas neid käsitletakse „nimekristlastena" või inaktiivsete „äralangenutena"; b) inimeste liikumine evangelikaalide ridadest katoliku kirikusse ja vastupidi on teatud puhkudel loomulik nähtus ning ei peaks olema liigitatud proselütismi alla (ERCDOM 1986:441). Mis aga muudab evangelisatsiooni taunitavaks proselütismiks, on evangeliseerimine vääritutel motiividel, vääritute meetoditega või teiste aadressil madaldavaid võrdlusi tehes (vt 3.4.2.).

Evangelisatsioonistrateegia arendamine Euroopas nõuab jätkuvat oikumeenilist koostööd. Euroopa Piiskopikonverentside Nõukogu ja Euroopa Kirikute Konverents kõnelesid kohtumisel 1991. aastal vajadusest evangeliseerida Euroopat üheskoos ja mitte kunagi teineteise vastu (CCEE/EKK 1994).[70] Piiskopikonverentside Euroopa-teemalisel eriistungil 1999. aastal kinnitati, et koostöö kirikute vahel on hädavajalik kõikjal Euroopas, eriti kohalikul ja regionaalsel tasandil ning isegi seal, kus mõni kirik on teise kiriku suhtes vähemuskirik. See koostöö on sobilik võimalus tunnistada ühiselt usku Kristusesse nii, et sellel on

[69] Nendes dialoogides ei tegeldudki muude teemadega, nagu küsimused kirikute lähendamisest või kirikute nähtava ühtsuse demonstreerimisest. Kuid juba ainuüksi misjonitemaatika puhul tuli tõdeda, et vaatamata üksmeelele evangeeliumi mõistmisel on ka valulisi arvamuste lahknemisi. Seda on võimendanud omakorda minevikus ladestatud süü, millega on vastaspooli vales valguses esitletud – olgu selleks siis eelarvamused, pinnapealne hinnangute andmine või puudulik teoreetiline ettevalmistus. Seda süüd tuleb nüüd tunnistada ning vigu parandada (ERCDOM 1986:435).

[70] Kohtumisel väljendati ühist seisukohta, et „religioonisõjad olid üheks põhjuseks, miks valgustusajal loobuti kristlikust usust. Kui me nüüd jälle üksteisega konkureeriksime – seekord evangeliseerimises –, siis me riskeeriksime sellega, et meie kaaskodanike käegalööv hoiak kristliku usu suhtes süveneks veelgi" (CCEE/EKK 1994:525)

mõju ühiskonna kultuurilisele ja sotsiaalsele elule (CCEE 1999:76). Tõenäoliselt on see oikumeeniline perspektiiv saavutatav tingimusel, et katoliiklik pool on oma avatuses siiras.[71] Selles suunas mõjub kindlasti julgustavalt nii paavst Johannes Paulus II apelleerimine kõigile kristlastele[72] kui ka paavst Benedictus XVI avaldus Regensburis 2006. aastal, et „Kristuse ... ühises tunnistamises ja selle ülesande täitmises ei lahuta meid miski" (Benedictus 2006b). Niisiis võib selgitada, et reevangeliseerimise adressaat number 2 – teiste konfessioonide ristitud – tuleb võita tagasi elavale kristlikule usule mitte ainult katoliiklike vahenditega, vaid oikumeenilises koostoimimises, milles üks kirik toetab teist (CCEE 1999:25).[73]

Kui küsimus oikumeenilisest perspektiivist on hea tahte korral lahendatav, siis ometi jääb lõpuni seletamata inkulturatsiooni perspektiiv katoliiklikus Euroopa-pildis. Johannes Paulus II on rõhutanud tugevat kolmikseost religiooni, kultuuri ja rahva vahel (Collet 2002:260). Loomulikult on sellise seose nägemine soovitatav nii religioonisotsioloogiliselt kui kultuurantropoloogiliselt. Aga kas ka evangelisatsiooni, *resp.* reevangeliseerimise seisukohalt? Katoliiklik misjoniteoloog Giancarlo Collet peab vajalikuks teha kaks kriitilist märkust paavstliku reevangeliseerimise kontseptsiooni kohta (*ibid.* 260jj):

1) Nüüdisaegne ühiskondlik diferentseerumisprotsess on lõpetanud kultuuriepohhi, millel on homogeense maailmavaate tunnused, ja seoses sellega andnud ühiskondlikule kultuurile iseseisvuse kristliku kultuuri ja kiriku suhtes. Kas katoliiklus oskab näha seda reaalsust või ta „pole homogeense kristliku õhtumaa unenägu veel välja maganud" (Rahner 1966:36)? Collet julgeb kahelda, sest reevangeliseerimise diskussioonides kipub esile tulema pigem anateemiline suhtumine kõigesse sellesse, mida modernne eurooplane on oma pärandist kaotanud ja milles tal esinevad seetõttu defitsiitsuse tundemärgid. See „ontoloogiliselt dogmaatiliste väidete külge kinnistatud lähenemisviis" (Collet 2002:261) vähendab aga reevangeliseerimise õnnestumise tõenäosust nende ühiskonnagruppide juures, kellel puudub oskus näha kristliku usu konsekventse.

2) Evangelisatsiooni seisukohalt peavad evangeelium ja kultuur astuma dialoogi, või vähemalt peab olema võimalus teha eristust evangeeliumi ja kultuuri vahel, selleks et saaks tekkida autentne kontekst evangelisatsiooni jaoks. Collet jagab koos teiste misjoniteoloogidega kontekstualiseerimise nõude seisukohta nn inkultureeritud evangeeliumist (vt 2.1.3.). See tähendab, et kuna evangeeliumi ilmumisvorm mingis kultuuris esineb tõepoolest selle ainulaadses ja lahutamatus sümbioosis evangeeliumi ja kultuuri vahel, siis tuleb osata õigel hetkel loobuda nendest ettekujutustest, mis enam ei toimi (Collet 2002:262). Kui kultuuriline situatsioon muutub, siis muutub ka religioonivorm; et reevangeliseerida Euroopat, ei ole põhjust pöörduda tagasi, vaid tuleb otsida ja luua uusi, evangeeliumile vastavaid kiriku, ühiskonna ning kristluse vorme.

Aga nii see on, et katoliiklus jääbki rõhutama evangeeliumi ja kultuuri „kreatiivset sünteesi" (CCEE 1991b:238) ega kohku tagasi ülesande keerukuse või skeptiliste kriitikute ees. Katoliiklik evangelisatsioonipraktika on suunatud Euroopa ühiskonna totaalsele transformatsioonile (CCEE 1999:24):[74] sisulisele pöördumisele Kristuse poole (CCEE 2007:21), „evangeelsete väärtuste" esiletoomisele (RM 1990:25) ning uuele koondumisele liturgilises osaduskonnas (DBK 2000:20). Selline reevangeliseerimine, mis loodab saavutada kultuuri evangeliseerimist, erineb oma holistlikkuses nii evangelikaalsest kui ka „oikumeenilisest" mõtlemisest evangelisatsioonis. Evangelikaalne evangelisatsioon konfronteerub julgelt igaühega, sest see propageerib „uuestisündinute" kultuuri, mis pole sellest „maailmast" (vt 2.3.3.; vrd LCWE 1978). Katoliiklik konfrontatsioon kultuuriga on kutsuda kultuur dialoogi ning anda sellele evangeeliumipärased dimensioonid – näiteks Euroopa juhtumil jätkuvalt dialoogis usu ja mõistuse vahekordade üle (Benedictus 2006a). „Oikumeeniline" evangelisatsioon tahab olla kultuuri teener ja hea kaaslane (vrd 3.3.2.); katoliiklik reevangeliseerimine taotleb kultuuride pöördumist avaliku tõe teele (CCEE 1999:28, 32, 90). Euroopa peab taasavastama oma usujuured ning langetama pädeva otsuse!

### 3.3.4. Karismaatiline/ortodoksne

Kirikulooliselt võib karismaatilist liikumist käsitleda XX sajandi algul tekkinud nelipühaliikumise jätkuna; nelipühaliikumine omakorda kandis XIX sajandi metodistlike pühitsusliikumiste ideaale (Clouse 1974:763). Charles Finney klassikalisele vaimuristimise teoloogiale ja tervendamise praktiseerimisele, mille sisemiseks motiiviks oli usklike uuendatud ja jõulise vaimuliku elulaadi kogemine, lisandus 1901. aastal Topeka piiblikoolis Kansases USA-s õpetus „teisest" nelipühast keelterääkimise fenomenis, mis 1906. aastal puhkes metodisti neegerpastor William J. Seymouri kuulutustöös Azusa-Street-ärkamiseks Los Angeleses (Bergunder 2003:203). Kuigi nelipühaliikumise tekkimise vaimulik ja sotsiaalne pinnas asus tüüpiliselt põhjaameerikalikus olustikus, on selle liikumise geneesis – kui vaadelda neid nähtusi seoses XIX sajandi misjoniajaloolise plahvatusega – juba algusest peale olemas globaalne suundumus. Seetõttu oleks ühekülgne omistada nelipühaliikumise teket üksikutele jutlustajatele ja lokaalsetele ärkamistele. Nelipühaliikumine leidis oma kuju ja mobiilsuse haakumisel

[71] Walldorfi need ühisavaldused paraku ei veena. Ta arvestab pigem sellega, et reevangeliseerimisel on *sola ecclesia* niivõrd esiplaanil, et ka teiste konfessioonide ristituid loodetakse varem või hiljem liita universaalsesse kirikusse (Walldorf 2002b:131).

[72] 1979. aastal kutsus paavst kõiki kristlasi koonduma, et olemasolevat ühtsust välja elada ning maailmale teada anda – Kristuse saladuse ning lepituse inimlike ja jumalike dimensioonide kuulutamises ja võitluses inimväärikuse eest, mille iga inimene on saavutanud Kristuses ning pidevalt saavutab (CW 1981:689).

[73] Kardinal Kasper kinnitab veel kord: „Me ei vaata teistele kristlastele enam kui vastastele või konkurentidele, vaid kui vendadele ja õdedele Kristuses" (Kasper 2007:4).

[74] *Redemptoris missio* esitab oma maailmamisjoni nägemust loosungis „Kõik kirikud kogu maailma pöördumise nimel!" (RM 1990:79).

XIX sajandi ärkamisliikumise interkonfessionaalsete struktuuride kantud maailmamisjoni ideega (Klaus 1999:127jj).[75]

Oikumeenilises erialakirjanduses on sageli karismaatilist liikumist identifitseeritud osana nelipühaliikumisest või nelipühaliikumise representeeritud vormidega, seda eriti neil puhkudel, kui otsitakse institutsionaalset partnerit kirikutevahelises dialoogis (Hollenweger 1997).[76] Kuid nüüdisaegne karismaatiline liikumine, mis David B. Barretti hinnangul hõlmab XXI sajandi alguseks kuni 25% kristlaskonnast (Barrett 2001:4), on raskesti lokaliseeritav. Raskus on mitmetine: kui karismaatilisi kogudusi samastada ülemaailmse nelipüha kirikuga – nagu see enamasti seostubki Ladina-Ameerika tingimustes – või käsitleda karismaatilist liikumist teatud teoloogiliste tunnuste järgi, siis ikkagi jääb vaatluse alt välja suur ja kirju spekter kirikuid ja organisatsioone kuni katoliiklike karismaatikuteni. Kui aga arvutada karismaatikuid teatava spiritualiteedi praktiseerimise järgi, siis tuleb tõenäoliselt arvestada karismaatikute suure kattumisega teiste kirikute liikmeskondadega. Paremaid vaatlusvõimalusi pakub kujutlus karismaatilisest liikumisest kui rahvusvahelisest ja postkonfessionaalsest võrgustikust (Bergunder 2003:201), milles põimuvad ajaloolised järgnevused ja paralleelsed arengud. Nelipühalik-karismaatilise koostöövõrgustiku tihedus ei ole jaotunud ühetaoliselt, vaid on tingitud materiaalsete ja vaimsete ressursside käepärasusest, mistõttu kiiresti võivad esile tõusta lokaalsed keskused, mis pretendeerivad lühiajaliselt määratlema kogu karismaatilise liikumise suunda – näiteks 1990. aastatel nn Toronto-õnnistus või kõmuline Pensacola-ärkamine (Poloma 1999:363jj).

Klassikaliseks on kujunenud Peter C. Wagneri teooria XX sajandi karismaatilise liikumise „kolmest lainest" (Wagner 1988). Esimene laine on Wagneri järgi seotud nelipühaliikumise tekkimise ja arenemisega. Los Angelese ja Walesi ärkamised panid aluse nelipühakoguduste levimisele üle kogu maailma. Tookordse ärkamise eesmärgid langesid kokku John Wesley ja XIX sajandi metodismi pühitsustaotlustega, millele lisandus „vaimuristimise" kogemus ja sellega kaasnevad välised märgid. Teine laine sündis 1950.–1960. aastatel; seda uut puhangut iseloomustas karismaatiliste elementide kiire levimine üle

[75] Nelipühaliikumise missioloogiline eripära on premillennialistliku vaate sidumine evangelisatsiooniga. Mitte maailma täielik kristianiseerimine ei ole Jumala riigi eesmärk, vaid „ärkamise" levik, mis „kiirendab Issanda tulemist" eshatoloogilises mõttes (Finney 2001:7jj). Sellises perspektiivis oli mõistetav ka Edinburghi 1910. aasta maailmamisjoni konverentsi loosung: „Maailma evangeliseerimine selle põlvkonna jooksul". Niipea kui maailmaevangelisatsioon on suures ulatuses toimunud, olevat põhjust oodata lõpuaegade vallandumist ja Kristuse paruusiat (Fiedler 1992:364). Need premillennialistlikud ettekujutused misjonis võeti nelipühaliikumise poolt üle kesksele kohale ja arendati edasi Charles Parhami „hilise vihma" kontseptsioonina, kus Parham võrdsustab oodatava ülemaailmse ärkamise „teise" nelipühaga (Bergunder 2003:204).

[76] Näiteks bilateraalsetel läbirääkimistel roomakatoliku kirikuga aastatel 1969–1972 oli vastaspooleks delegatsioon, kelle koosseisu kuulus nii nelipühaliikumise juhte kui ka karismaatilisi liidreid erinevatest evangeelsetest kirikutest; nõndasamuti sessioonidel, mis peeti aastatel 1977–1982, 1985–1989, 1990–1997 ja 1998–2003 (vrd P-RK 1990:599j).





konfessionaalsete piiride kogu kristliku spektri ulatuses, sh ka roomakatoliku kirikus. Õieti alles siit saab ka vastav terminoloogia oma tähenduse ning uute juhtide mõjul hakkab eristuma nelipühaliikumisest kui konkreetsest konfessioonist (Reimer 1992:359). Uueks rõhuasetuseks saab nn üleloomulike Püha Vaimu annete kogemine: glossolaalia, usutervendamine, imed, prohveteerimised. Kolmanda laine juhatas sisse John Wimberi *power-evangelization*'i teooria *Vineyard*'i liikumise raames 1970. aastatel. See teooria toetub arvamusele, et evangelisatsiooni edukaks mõjulepääsemiseks on vaja inimeste usuvõime ette valmistada sel teel, et nad kogevad Püha Vaimu esilekutsutud väeavaldusi ja imesid (Wimber/Springer 1985).[77]

Karismaatilisel liikumisel on kaks katalüsaatorit: katolitsism ja pentekostalism (Kurg 2008:72j). Kuigi karismaatiliste grupeeringute esiletulekus on alati palju sektantlikku protestivaimu ning kuigi on juhtumeid, et karismaatilise vaimsuse sissemurdmisel kogudustesse on tagajärjeks riiud ja tülid ning pettunud inimesed jätavad lahkumise järel maha vaid riismetes kogudused, siis ometi iseloomustab karismaatilisust erakordne võime esitleda end konfessioonitult kõigi konfessioonide suhtes – karismaatilisus suudab enda ilmutada peaaegu kõikjal. Karismaatilise liikumise katolitsismi on võrdsustatud tema oikumeenilise kompetentsusega (Hollenweger 1997:397).[78]

Pentekostalism viitab karismaatilise liikumise paralleelsusele nelipühaliikumise selliste ideaalidega, mis taotlevad vahetut Jumala-kogemust ning evivad spontaanset ja emotsionaalset spiritualiteeti. Ilmselt on seda märganud just vaatlejad väljastpoolt, nagu on märkinud ka kardinal Walter Kasper oma ettekandes paavstlikule ühtsusnõukogule aastal 2006. Kasper tunnistab, et karismaatiline pentekostalism kipub seniseid oikumeenilisi suhtlusstandardeid fragmenteerima, s.t et traditsiooniline konfessionaalne jaotumine kaotab ülevaatlikkuse, ent teiselt poolt pakub karismaatiline pentekostalism uusi võimalusi oikumeenilise ühtsuse väljendamiseks kristlastevaheliste mitteformaalsete võrgustike kujul (Kasper 2007:13j).

Karismaatilist evangelisatsioonistrateegiat iseloomustab – nagu ka kogu karismaatilist liikumist üldiselt – projektipõhine mõtlemine. Siin liigutakse postmodernses paradigmas. Enam ei nähta suuri kirikuloolisi narratiive, ja kui, siis vaid kiirema maailmaajastu täitumise ning Jumala riigi inauguratsiooni

[77] Wagner peab end „kolmanda laine" protagonistiks, ent selle radikaalses tiivas, millega Wimber enam kaasa ei läinud (vrd Poloma 1999:383). Siin segunevad mitmed eksperimentaalsed suunad, millest eredaimad on järgmised: 1) *Word of Faith* paradigma koos Kenneth Hagini teoloogiaga; 2) *spiritual warfare* koos vaimuliku sõjapidamise strateegiaga (Bühne 1994:42jj; 69jj).

[78] Hollenweger ei arva siiski, et karismaatilise liikumise oikumeenilisus on püsiv nähtus. Tema hinnangul võib teoreetiliselt tulla kõne alla võimalus, et karismaatilised grupeeringud ilmutavad oikumeenilist lojaalsust teiste kirikute suhtes. Palju suurem on aga tõenäosus, et praktikas satuvad kirikusisesed grupid vastuollu staatiliste kiriklike struktuuridega ning lõpuks ikkagi eralduvad ja hakkavad moodustama uusnelipühalikke kirikuid (Hollenweger 1997:398).

suhtes. Tähelepanu ei ole suunatud sellele, kuidas end ajaloos jäädvustada, vaid hetkeolukordade realiseerimisele. Kui mingile alustatud projektile – olgu selleks evangelisatsioon, koguduse rajamine või sotsiaalne aktsioon – ei järgne pärast püstitatud eesmärkide saavutamist uut projekti, siis kaob areenilt kogu seltskond endast märki jätmata. Karismaatilise liikumise elujõud seisneb tema evangelistlikus aktiivsuses. Aeg-ajalt õnnestub karismaatilises liikumises koondada väga suuri masse suurte loosungite alla. 1990. aastatel tõusis Lausanne'i liikumise baasilt eraldi esile *The AD2000 & Beyond Movement*. 1989. aastal Singapuris koostatud *Great Commission Manifesto* deklareeris, et AD2000 liikumine seab oma ususihiks „viia evangeelium kõigi inimesteni ja asutada kogudus iga rahvagrupi jaoks aastaks 2000" (GCOWE 1995:68). See eesmärk olnuks saavutatav eelkõige kõigi kuulutavate kristlaste gruppide mobiliseerimine teel[79], et need jõud suunata „aknasse 10x40", s.t maailma piirkonda Aasias ja Aafrikas 10' ja 40' põhjalaiuskraadi vahel, mille elanikest on 93% veel evangeliseerimata ning kus praegusel ajal töötab vaid 8% kristlikest misjonäridest (Johnstone/Mandryk 2001:17).

Sellise suurepärase projekti väljatöötamine ja realiseerimiskatsed meenutavad sajanditaguseid nelipühaärkamise ideaale: ülemaailmset kogukiriklikku lõpuaja ärkamist Vaimu väeilmingutega. Tookordne, XX sajandi algusküm-nendisse jäänud katsetus lõppes esialgu vaid nelipühakoguduste tekkimisega, kus kanoniseeriti glossolaalia ning sirutati end kogemust rõhutava spiritualiteedi poole (Bergunder 2003:206). Nüüd, XX sajandi lõpukümnendil, oli uus koondumine uute strateegiate ja teoloogia poolest paremini varustatud. Esiteks, karismaatiline liikumine oli saavutanud katolitsistliku ulatuvuse; teiseks, ameerikaliku pragmatismi toel loodud „koguduse kasvu" teooriad olid kujunenud üldiseks ideoloogiaks kiriku levitamisel igasse maailma punkti (vrd DAWN-strateegia; Montgomery 1989).

1960. aastal rajatud *Institute of Church Growth* ning selle instituudi liitumine *Fuller Theological Seminary* juurde Pasadenas USA-s moodustas selle inkubaatori, kus toodi ilmale uus karismaatiline ülemaailmse evangelisatsiooni strateegia. *Church growth* uuringud lähtusid religioonisotsioloogilistest meetoditest, et vastata küsimusele, miks kogudused mõnes maailma piirkonnas kasvavad kiiremini kui teised (McGavran 1970). Usuti, et koguduse kasvu või kasvamist pidurdavate põhjuste väljaselgitamise järel on võimalik luua reaalseid situatsioone, mis toovad endaga kaasa automaatse ja fenomenaalse koguduste kasvu.[80]

[79] *AD2000 & Beyond* liikumise märksõnad olid *mobilization, empowerment, penetration, compassion, collaboration, intensification, fulfillment* (GCOWE 1995:2). Eeldati, et niisugune globaalne mobiliseerumine toimub mitte kiriklike käsuliinide vahendusel, vaid „rohujuure" tasandil, kristluse isikkoosseisu reservide arvelt, mida Peter Wagner sõnastas nõnda: „Me kõik oleme kontrollitud altpoolt üles, mitte ülevalt alla" (*ibid*.).

[80] Sarnast loogikat kasutas juba Charles Finney, „teise suure ärkamise" ideoloog XIX sajandi esimesel poolel, kui ta töötas välja tingimuste paketi, mis viivad ärkamiste puhkemiseni (vt Finney 2001).





Paraku tuli aga ümber defineerida mõisted „kirik" ja „kogudus" ning seda tehti mõistete elementariseerimise suunas. „Kogudus" on „isiklik osadus Jeesusega ja õdede-vendadega, kelle usk on armastuses tegev" (Schwarz/Schwarz 1984:34). „Kogudust" sellisel viisil defineerides vastanduti kiriku institutsionaalsetele tunnustele. Koguduse-kasvu-liikumine arvab tõemeeli, et on saabunud aeg uut tüüpi kiriku tekkimiseks, niisuguse kõige madalamalt organiseeritud kogudusliku vormi tekkimiseks, mis viib „kristliku ajastu enneolematutele kõrgustele" (*ibid*. 290). Kuna institutsionaalne kirik ei suutvat ilmutada kasvumärke, siis on ta permanentse evangelisatsiooni seisukohalt tarbetu või isegi takistav jõud (*ibid*. 186jj).[81]

Ent tuleb silmas pidada, et uued osaduslikud mudelid, mis võivad osutuda edasiviivaks jõuks Kolmandas Maailmas, ei ole ilmtingimata selleks jõuks Euroopas. Euroopa kontekstis tuleb arvestada kahe aspektiga: a) igaüks, kes vastandab kirikut ja „kogudust", peab olema ettevaatlik, et mitte teha subjektiivset selektsiooni, kus *nota ecclesiae* kõik edukad tunnused reserveeritakse enda jaoks ning kriitilised küljed lükatakse institutsiooni kaela; b) *church growth* liikumise edendamine Euroopas põrkab sellesama argumendi vastu, millega liikumise vajalikkust ülemaailmselt põhjendatakse – edukuse näitajatele rajatud pragmaatilise põhjenduse vastu. On tõsiasi, et karismaatiline liikumine on Euroopas jäänud marginaalseks kiriklikuks nähtuseks, vaatamata tehniliselt ja professionaalselt läbiviidud juhtimisstrateegiale, hästi rahastatud evangelisatsioonikampaaniatele ning „kodukoguduste" võrgustike rajamisele (Hollenweger 1997:398). Seni on karismaatiline argumentatsioon vaid jätkanud rahvakiriklike struktuuride kritiseerimist ning neile kadu kuulutamist, nagu seda teeb väga jõuliselt luterlik karismaatik Wolfram Kopfermann (Kopfermann 1990).[82]

*Institute of Church Growth* rajajalt Donald A. McGavranilt võtsid ohjad üle C. Peter Wagner ja Charles H. Kraft ning see tõi endaga kaasa nihked uurimissuunda, mida nad nimetasid vaimuliku „sõja" strateegiaks. Wagner on läinud veelgi kaugemale, põhjendades „imede ja tunnustähtede" rakendamist vaimses võitluses (Wagner 1988). Karismaatilise liikumise „kolmanda laine" harjal kulgev *spiritual warfare* ongi osutunud pikaealisimaks evangelisatsioonistrateegiliseks

[81] Schwarz/Schwarz 1984:293: „Koguduste rajamine ei päästa kirikut, aga ilma selleta ei ole ka kirikul kaugemas perspektiivis šansse." Hilisemas, küpsemas faasis on antagonismi kiriku ja „koguduse" vahel püüdnud vähendada nii Wagner kui ka Euroopas paralleelselt tegutseva uurimisrühma eestvedaja Christian A. Schwarz: Wagner kinnitab, et uute koguduste rajamine traditsiooniliste konfessioonide raames aitab kasvule ka vanad konfessioonid või ajaloolised kristlikud piirkonnad (Wagner 1990:40j); Schwarz on aga esitlenud „koguduse" ja kiriku dünaamilist suhet kui uut paradigmat, kus institutsiooni peab täiendama aktsioon ja vastupidi (Schwarz 1993:115jj).

[82] Religioonisotsioloogiline tees religiooni difuussusest ja individualiseerumisest postmodernses ühiskonnas (vt 1.2.4.) justkui toetab karismaatilist argumentatsiooni. Ometi pole ei religioonisotsioloogidel ega ka karismaatikutel võimalik osundada reaalsetele näitajatele, nagu oleks institutsionaalne kristlik religioossus asendunud uut tüüpi kristlike vormidega või et needki olemasolevad vormid mõjutaksid oluliselt ühiskonna religioosset palet.

„projektiks". Siin muutub kristlik käitumine ofensiivseks Kristuse meelevalla rakendamiseks teiste vaimsete võimude vastu. Evangelisatsiooni ei mõisteta pöördumiskutse esitamisena indiviidile, vaid kui võitlust valguse ja pimeduse jõudude vahel (vrd Ef 6:12).[83] Väga populaarseks sai ettekujutus territoriaalsetest deemonlikest sidumistest[84], mida „Jeesus-marsid" ja „palvekindralid" asusid likvideerima (Zeilinger 1999:25j). Sellise vaimuliku „sõja" motiiv on välja arendatud John Wimberi *power-evangelization* motiividest. „Sõja" eesmärk ei ole jumalavastase jõu tagasitõrjumine või hävitamine iseenesest, vaid piirkondade ja rahvahulkade vabastamine selleks, et nad võiksid seepeale vastu võtta evangeeliumi ning lasta end sellest juhtida.

Doktrinaarsest aspektist vaadatuna liigitub karismaatiline liikumine evangelikaalse liikumise juurde, sest usuline entusiastlikkus, pöördumiste emotsionaalsus ning individualistlikkus kinnitavad seda. Kuid karismaatiline kristlus eristub klassikalisest evangelikalismist ühes, käesoleva uurimuse suhtes väga tähenduslikus valdkonnas. Nimelt on karismaatiline liikumine pööranud selja evangelikaalsele ratsionalismile (Kurg 2008:74). Vaatamata sellele, et nii evangelikaalsus kui ka karismaatilisus rõhutavad usulist kogemust, on modernses evangelikalismis praktiline usuelu juhitud suurel määral mõistuslikust argumendist. Evangelikaalne elutunnetus on oma arengutes kohanenud lääne modernse maailmanägemisega. Usuelu püütakse rajada piibliuurimisele ja -seletamisele, jutlustatakse üldinimlikke ja kogukondlikke moraalseid väärtusi (Jung 1994:8). Kõige selle juures on aga kängunud usk üleloomulikku; sellele osutab näiteks loobumine sakramendipõhisusest suuremas osas vabakogudustes. Evangelikalism on pärinud ratsionalistlikust protestantismist tugeva annuse skeptilist hoiakut imede ja tervenemiste suhtes.

[83] Võib tunduda üllatavana, et demonoloogiline teema omab teatavat kõlapinda ka oikumeenilises teoloogias, kuid ilmselgelt immanentses tähenduses. Teoreetilise lähtekoha on pakkunud Karl Barth, kui ta räägib oma loomisõpetuse raames inglitest kui nähtamatutest-vaimsetest-taevastest kreatuuridest (Barth KD III/3:527). Nende seast ilmutab aga end ka jumalavastane, kes tahab astuda sisse õndsus- ja inimajaloosse – see *Nichtige*, kuna ta vastandub taevariigile „vale ja pimeduse riigiga" (*ibid*. 537), kelle riik võiks küll olla teovõimeline, kuid ei saa taevariiki tõeliselt nõuda, sest on loomisesse suletuse tõttu „mõeldamatu võimalus", „isandata jõud", kes ainult valetades kujutleb end Jumala-vastaselt omaenese tahet omavat siin maa peal (*ibid*. 616). Oikumeenilises teoloogias, eriti Jürgen Moltmanni poliitilise teoloogia mõjul, on deemonlikuks kuulutatud ning koos sellega hävitusele määratud kõik „inimsusevastased" jõud maailmas: Melbourne'is – võimu kuritarvitamine rikkuse deemonliku ilmumisvormina (KMN 1980:128); Vancouveris – surma deemonlikud jõud nagu rassism, seksism, klassivahed, majanduslik kurnamine, militarism, inimõiguste rikkumine, teaduse ja tehnika saavutuste väär kasutamine (KMN 1983:112j); eriti viimane – tehnoloogia areng, mis jätab töötuks miljoneid inimesi igal aastal – olevat kuratlike jõudude töö (*ibid*. 110).

[84] Sellele teemale pühendas Lausanne'i liikumine spetsiaalse konsultatsiooni aastal 2000 Nairobis Keenias. Konsultatsioonil esitati näiteid „uurimustest" territoriaalsete deemonlike jõudude tegevuse kohta, mis iseloomustas Euroopat „*new age*'i deemoni" poolt haaratuna. Sellest vabastamiseks alustati Taanis 1995. aastal prohvetlikku palveliikumist *In the Master's Light* (Engelsviken 2001:40j).





Karismaatiline evangelisatsioonistrateegia kokkupuutes nüüdisaja sekulariseerunud inimesega ei jäta viimasele võimalust alustada temale harjumuspärast vestlust Jumala ja elamise mõtte üle, ei paku ratsionaalseid lahendusi eksistentsiprobleemidele ega ühiskondliku elujärje parandamisele. Vaimne maailm, millega evangelisatsioon tahab inimesi kokkupuutesse viia, on argument, mida saab kas tunnustada ja sellele alluda või sattuda konflikti. Konfliktsituatsioonides oskab karismaatiliselt vilunud kristlane aga paremini orienteeruda kui tema vastaspool. Karismaatiline evangelisatsioon on oma olemuselt läbimurdja (Wagner 1991:130; Bonnke 1997:107jj). Kahtlemata mängivad siin kaasa nii inimese emotsionaalsed eeldused kui ka elukondlike vajaduste rahuldamise lootused. Kui evangelisatsiooniüritused kuulutavad juba ette imede toimumisi, siis need imed on ihaldusväärsed – tervenemised, paranemised, vabanemine vaesusest, uue elu perspektiivide tõotamine. Kuid kõige selle kättesaamiseks peab esmalt tegema usuhüppe irratsionaalsesse maailma. Modernne inimene ei saa nende sündmuste jadas midagi appi võtta oma sekulaarsest skepsisest. Tema ei kontrolli enam olukorda.

Ortodoksse evangelisatsioonistrateegia mõtteline lähendamine karismaatilisele on kahtlemata veel lõpuni läbikäimata diskursus. Karismaatilisust ja ortodokslust lahutab teineteisest peaaegu kõik see, mida saab kirjeldada kirikulooliselt, kultuuriliselt, spirituaalselt või sakramentaalselt. Ent samas ühendavad neid kristliku religioossuse need valdkonnad, mida ei ole sellise rõhuasetusega teistes kristlikes traditsioonides leida (vt Kurg 2008:75). Ortodoksse evangelisatsioonispiritualiteedi „üllatavat sarnasust" karismaatilisega on märganud ka lääne missioloogid, eeskätt Dietrich Werner (Werner 2005:100). Juba ainuüksi fenomenoloogiline analüüs näitab, et nii ühes kui teises spiritualiteedis argumenteeritakse ühtemoodi evangeeliumi kuulutusmeetodit ja evangeeliumi väe kasutamist. Werner väärtustab evangelisatsiooni missioloogilist perspektiivi liturgilistes raamides, mille karismaatiline evangelisatsioon on esile tõstnud sarnaselt ortodokssega: lääne ühiskonna inimesele „ei ole piisav protestantlik verbaalne-personaalne kirikutüüp, et kõnetada inimest läbi evangeeliumi tema postmodernses radikaalselt muutunud kultuurilises situatsioonis ning võimaldada talle vabastavat kogemust Jumala Vaimuga" (Werner 2005:101). Neid sarnasusi saab demonstreerida kahe motiivi puhul, mida ortodoksses kristluses seostatakse evangelistliku kuulutusega:

1) Jumalateenistuslik motiiv. Ülempreester Alexis Kniazeff, esindades Oikumeenilist Patriarhaati bilateraalsetel läbirääkimistel EKD-ga aastal 1982, põhjendas liturgiat kui evangeeliumikuulutuse vahendit (Kniazeff 1983:39j). Seejuures ortodoksne evangelisatsioon ei välista ega alaväärtusta jutlustamist või usuõpetust ja kirjanduse levitamist, kuid kuulutusel liturgia rüüs on tagatis sellele, et jumaliku ilmutuse sõnum ei „konformeeruks" (Melia 1989:128) sekulaarses maailmas. See meedium, millega viiakse inimene kokkupuutesse evan-

geeliumiga, on ortodoksses kirikus ja karismaatikutel üks ja seesama: Jumala ees viibimine ülistuslikus-liturgilises keskkonnas; olgugi et ei ortodoksne ega karismaatiline kristlane pruugi vastastikku seda sarnasust otsesõnu tunnistada. Jumala auhiilguse ees viibimine on ortodoksse vagaduse mõõt; karismaatiline ülistusteenistus on Jumala juures olemise viis. Võrreldagu lauluvara karismaatilises ülistuses ning ortodoksses „usklike liturgias": „Andkem tänu rõõmsa meelega; andkem tänu, sest Ta püha on!"[85] – „Nüüd tähendame meie salaviisil keerubeid ja laulame eluandjale Kolmainu Jumalale kõigepühamat laulu!" (Orthodoxy 2003:57). Sellises ülistuses väljendub hinge igatsus Jumala järele ning sellel on paradigmaatiline tähendus kristlaseks olemise jaoks.[86]

Teesi „*The liturgy after the Liturgy*" sõnastas Ion Bria 1975. aastal ja sellega seostab ta evangelisatsiooni väljaspool kirikuhoonet liturgilise teenistuse jätkumisega usklike igapäevases elus (Bria 1980:66jj). Bria teesi on tervitanud ortodoksne misjoniteoloogia ning niisugune seletusviis on fikseeritud ka järgnevate aastakümnete oikumeenilistes dialoogides. Õigupoolest on just oikumeeniline dialoog põhjustanud vajaduse väljendada ortodoksseid veendumusi nende mõistetega, mida räägivad lääne kirikud. Ning Bria võtab ette selgitada, et liturgiline spiritualiteet ja praktika ei ole seotud ainuüksi õigeusklike ringiga kiriku kaitsvas miljöös, vaid peab silmas misjonaarset intentsiooni – Kristuse ihu ülesehitamist päästmiseks kõikidele inimestele kõikidel aegadel. See avaramalt mõistetud liturgia leiab aset Isa majas, kus taevasele söömaajale kutsutakse mitte ainult Kiriku liikmeid, vaid ka mittekristlasi ja võõraid. Küsimus ei ole siin pelgalt liturgiast kui sõnakuulutusest profaanses keskkonnas, vaid just euharistia avaramast mõistmisest (Bria 1994:217).[87]

Liturgial on kaks dimensiooni. Ühega nendest kogutakse Jumala rahvas meenutama Kristuse surma ja ülestõusmist, ning seda tehakse seni, „kuni ta tuleb". Seejärel aga need usklikud, kes on uuendatud Püha Vaimu läbi armulaual, saadetakse välja maailma, et saada jätkuvaks tunnistuseks Jeesusest Kristusest. Väljaläkitatud kristlased laiendavad seda *koinonia*'t, millel on Jumala riigi tundemärgid, ning Sõna lihakssaamise müsteerium jätkub inimeste igapäevase elu ja teenimise pühitsemisega.

2) Jumaliku transformatsiooni motiiv. Ortodoksne antropoloogia lähtub Püha Vaimu eluandva energia sisenemisest loodusse ja inimesse (Ware 2001:125). Seda väites ei karda ortodoksne teoloogia kaldumist panteismi, sest Jumala transtsendentsus – samal ajal kui kõneldakse inimese „jumalikustumisest" – jääb kehtima vaieldamatult. Kallistos Ware pakub „panteismi" asemel termini „panenteism": „Jumal on kõigest üle ja sealpool kõike, ometi on ta kui Looja ka kõigi asjade sees" (*ibid*. 118). Jumalat inimese juures ja sees on võimalik näha, kuid selle kogemuse kättesaamiseks on vajalik meeleparandus ja meelemuutus (*ibid*.). See seisneb ka konfrontatsioonis „selle maailma vürstiga", kes on küll Kristuse võidus juba võidetud, kuid mitte veel lõplikult kõrvaldatud. „Kristlasel, kes on Kristuse läbi vabastatud maailma orjusest ja selle maailma vürsti alt, on kutse Kristuselt ja Pühalt Vaimult, et ümberkujundaval moel toimida inimaktiivsuse kõigis valdkondades" (Kniazeff 1983:42). Seega, ortodoksne evangelisatsioonistrateegia on kõikehõlmav vabastusteenistus Kristuse meelevallas. Ka karismaatiline menetlus on eelkõige religioosse vastuse andmine pneumaatiliste, s.t jumalikus meelevallas toimivate vahendite abil inimese elusituatsioonidele, kus too on olnud rõhutud, haavatud, heidutatud ja alavääristatud (Werner 2005:102). Lahendused, mille poole püüeldakse, ei ole ilmtingimata lahus modernse maailma elustandarditest, kuid nende tarbimisel keeldutakse redutseerimast oma suhtumisi sellise aegunud ratsionaalse maailmavaate tasemele, kus ei arvestata imedega või vaimulike jõurealiteetidega (*ibid*. 105).

Ortodokssel panusel evangelisatsiooni ja misjoni temaatikas on oluline stabiliseeriv roll neis oikumeenilistes diskussioonides, kus läänelik mõtlemine on jäänud vaagima kahte alternatiivi: kas päästa maailma või päästa kristlikku usutunnistust? Kas maailma päästmisele pühendumine *missio Dei* „projektis" peaks toimuma mis tahes hinnaga, kas või kristlike väärtuste mahasalgamise teel? Vene Õigeusu Kiriku seisukohavõtt KMN maailmamisjoni konverentsi suundade vastu Bangkokis 1973. aastal oli kriitiline just õndsuslooliselt määrava vertikaalse Jumala-inimese suhte asendamisel horisontaalse inimese-inimese tasandiga: „Nõustume, et igal inimesel on võõrandamatu õigus headele elutingimustele. ... Ometi ei saa nõustuda ekstreemse arvamusega, et seal, kus puuduvad inimväärsed eksistentsitingimused, ei saa täna rääkida maailma päästmisest. Päästmine ei ole inimlikule eksistentsi kaasnähtus, mitte „ekstra" neile, kes elavad juba heades tingimustes; palju enam tähendab see inimese juhtimist olemise täiuse juurde mis tahes olukorras. See sünnib jumaliku väe läbi, nõuab aga ka inimeselt suurt pingutust ning vajadusel peab tulema ilmsiks ka võitluses rõhumise ja ebaõigluse vastu" (Orthodoxy 1973:882). Ortodoksse arusaama järgi ei pea ilmtingimata mõtlema vastandites: kirik/maailm, usk/mõistus, soterioloogia/antropoloogia, teoloogia/filosoofia (vrd 1.1.1.; Küng 1987). Maailma päästma asudes ei pea loobuma Jumala transtsendentse eneseilmutuse kuulutamisest, sest seesama Jumal on immanentselt maailmas kogetav ja selle tunnistajaks on kirik – kirik kui Jumala aupaiste lunastustegudes ning Jumala valgus maailmas (Melia 1989:128).

[85] www.kehrakogudus.ee/vana/laulud/ylistus/007.htm

[86] Ülistuses ja Jumala kummardamises leiavad õige asendi Jumala ees nii ratsionalistlikud protestandid kui ka need katoliiklased ja õigeusklikud, kelle rituaalides on võib-olla läinud kaduma sisemine sära.

[87] Bria teesi on edasi arendanud George Tsetsis ja Alexandros Papaderos. Nende hinnangul on ka oikumeeniline osadus eelkõige liturgiline kvaliteet reaalselt presenteeruva Kristusega, aga mitte pelgalt moraalne kohustus killustunud maailmas ühte hoida (Ćilerdžić 2009:19j).

## 3.3.5. *Emerging church*

*Emerging church* (vt sissejuhatust teemasse 3.1.2.) on selle liikumise teoreetikute ja vaimsete juhtide hinnangul autentne vastus postmodernse elutunnetusega postkristliku lääne inimesele (Kimball 2005; Gibbs/Bolger 2006; McLaren 2006). Postmodernsuse tunnusjooned, nagu näiteks dekonstruktsioon ühelt poolt ja võrgustamine teiselt poolt, püütakse üle kanda religioosse suhtlemise pinnale. Selle eksperimendi käigus välditakse sihipäraselt modernsusele omaste kiriklike vormide kordamist, seevastu aga otsitakse usulistele väljendusvormidele vastuseid märksõnadest, nagu radikaalne avatus väliskeskkonna suhtes ning iseeneslik regulatsioon organisatsiooni struktuuri suhtes (Vogt 2006:III). Tegemist on mõtteviisiga, mis justkui „võtab kultuurikonteksti tõsiselt, sellele vastandumata või sellest eraldumata", eristudes teadlikult nendest hoiakutest, mida „traditsiooniline evangelikalism kaldus tegema" – nagu iseloomustab Toivo Pilli (Pilli 2006:11).

Just klassikaline evangelikaalne kristlus on see lähtepunkt, mida eitades ja mille näidete najal vastandutakse modernsusele. Seni on niisugune positsioneerimisviis jäänudki *emerging church* liikumise üheks peamiseks meetodiks endast märku anda. Vastureaktsioon modernsele evangelikaalsele kristlusele on esitatud enesekohase määratlusega „postevangelikaalne" (Gibbs/Bolger 2006:35j).[88] Need postevangelikaalid kritiseerivad modernset evangelikaalsust peamiselt selle liigses staatilisuses. Nad on mures, et traditsiooniline evangelikaalsus ei suuda enam kõnetada nüüdisaja inimest, kuna teeb seda mitteadekvaatses vormis. Nüüdisajal, kui maailm on globaliseerunud ja ühiskonnal puudub selge eelistus ühe või teise religioosse traditsiooni suhtes, peaks ka kristlus hakkama liikuma avatuma suhtlemise poole.

Nähtuse kirjeldamine ja teoreetiline põhjendamine on alles noor. Mõistet *emerging church* on hakatud kasutama 1990. aastate keskel *X-Generation* uurimistes ja Mark Driscolli ülesastumistes (Driscoll 2006:87). Samasse perioodi jääb esimeste selles formaadis koguduste tekkimine. Nii nagu paljude uute algatuste juures, nii saab osutada edule ja suurtele arvudele ka *emerging church* tüüpi koguduste puhul. Driscolli Mars Hill kogudus Seattle'is USA-s on 10 aastaga 1996–2006 kasvanud nii, et teda loetakse USA kaheksandaks suurimaks koguduseks. Ent edulood saadavad ka teisi sarnaseid *emerging church* kogudusi, milleks võib lugeda Rick Warreni Saddleback kogudust või Bill Hyblesi *Willow Creek Community* kogudust.[89] Samalaadsete koguduste võrgustikke laiendatakse üle maailma. Euroopas, ja sealhulgas Eestis levitatav *emerging church* ei ole seotud unistustega tõestada idee õigsust megakoguduste rajamisega, vaid pigem olla „emergeeruv", kus taotletakse lihtsust ja elulähedust kolmes valdkonnas:

[88] Mõnele selle liikumise poolehoidjale meeldiks olla kõike korraga, kõneldes *inclusive approach* taotlusest: „*We are evangelical* and *charismatic* and *liberal* and *orthodox* and *contemplative* and *into social justice* and *into alternative worship*" (Gibbs/Bolger 2006:39).

[89] http://churchrelevance.com/50-most-influential-churches-in-america-of-2007/





lähedust Jumalaga, ühendavat osadust ja ühiskonna teenimist.[90] Selline hoiak vastab *emerging church* niisugusele üldisele suundumusele, mida iseloomustab väitmine, et „*the term* church *(ecclesia) is more a verb than a noun*" (Gibbs/Bolger 2006:99). *Emerging church* mõistabki end protsessis viibivana, igavesti tärkavana, lõpetamata projektina (*ibid.* 42).

Religioonisotsioloogiliselt võib siin toimuvat näha kui katset asendada religioosset konsistentsust kontingentsusega, nii nagu on eelnevalt kujutatud Detlef Pollacki maatriksis (vt 1.2.2.). Kuivõrd modernsuse üleminekul postmodernsusesse on aset leidnud suletud süsteemide muutumine avatud süsteemideks, sedavõrd on ka vastav religioonisotsioloogiline võrdlus kohane. Kõike seda, mida *emerging church* tajub staatilisena, individualistlikuna või formaalsena, püütakse ümber seletada avatud suhtlemiseks ja progressiivseks vaimsuseks. Dan Kimballi võrdlustabelites on *emerging church* esindamas uut paradigmat järgmiselt (Kimball 2005:201, 214).

| modernne evangelikaalne kristlus | postmodernne *emerging church* |
|---|---|
| konsistentne | kontingentne |
| • juhtimine ja koordineerimine | • suhtlemine ja võrgustamine |
| • jumalateenistuse keskne kogudus | • usukogukonna keskne jumalateenistus |
| • kristlaseks olemine kui isikliku vastutuse võtmine | • kristlaseks olemine kui ühiselt jagatud kogemus |
| • vaimulike tõdede omandamine | • vaimulikes tõdedes kasvamine |

Alternatsioonidega arvatakse minetavat peamised traditsioonilise kristluse kui ka evangelikaalse evangelisatsiooni aegunud vormid. Eddie Gibbs ja Ryan Bolger (Gibbs/Bolger 2006) jätkavad neile omases stiilis parandusettepanekuid:

- *moving from solid church to liquid church;*
- *moving from changing beliefs to changing lives;*
- *moving from privatized faith to public faith;*
- *moving from evangelizing to being evangelized;*
- *moving from having an agenda to letting the Holy Spirit carry the agenda;*
- *moving from social programs to a socially engaged way of life;*
- *becoming good news people before proclaiming the good new message.*

Selles laadis vastandamistega tulevad nähtavale erinevused teistest nüüdisaja evangelikaalsetest liikumistest. Kui näiteks *Willow Creek* liikumine (vt 2.4.2.) reformeerib evangeliseerivat jumalateenistuse vormi, et kohanduda *seeker*-kontingendile, s.t usuliselt otsijate vastuvõtuvõimele ja vajadustele (Hölzl 2004:28), siis *emerging church* liikumises usutakse, et uutmoodi kristlaste vabalt improvi-

[90] http://www.risttee.ee/. Tartu Risttee kogudus annab lubaduse, et nende keskel ei toimu tagasiminekut „aastasse 1900", ei leidu „arusaamatut kristlikku slängi" ega „venivat orelimuusikat".

seeritud jumalaülistuslik atmosfäär ise tõmbab inimesi ligi (Vogt 2006:V; Kimball 2005:101). Kui *Willow Creek* pakub professionaalseid presentatsioone evangeeliumi paremaks mõistmiseks, siis *emerging church* tugineb tavainimeste tagasihoidlikele oskustele ja kokkutulnute vaimsele osadusele üksteisega, millest sünnib kogemus – „*evangelism as a way of life, not an event*" (Gibbs/Bolger 2006:79); jne. Vastandutakse ka *church growth* liikumisele, kui selgitatakse, et kui teised tegelevad inimeste tõmbamisega koguduse ja kodugruppide juurde, siis nemad lähevad välja ning kohtuvad üksteisega „maailmas" (Frost/Hirsch 2008:80). Seal, kus viibivad need kristlased, seal on kohal ka kirik – nagu markeerivad T-särgid, kus on trükitud rinnale „Don't *Go* to Church!" ja seljale „*Be* the Church!" (Gibbs/Bolger 2006:102).

Evangelisatsiooni jaoks oluline kiriku misjonaarne dimensioon (vrd 3.1.3.) on *emerging church* jaoks justkui tagatud maksimaalselt, mida rõhutatakse mõiste „*missional*" abil. *Emerging church* „kirikuks"-olemise fookuses on tõepoolest misjon. Gibbsi ja Bolgeri definitsiooni järgi on *emerging church* „postmodernsest kultuurist esiletõusvad *missional*-kogukonnad, kes Jeesuse järgijatena otsivad võimalusi olla ustavad omas paigas ja ajas" (Gibbs/Bolger 2006:28). Sellega on tahetud öelda, et misjon on koguduse olemuslik väljendus, koguduse *nota ecclesiae*. Kimball selgitab, et kui modernne evangelikalism mõistis misjonit ja evangelisatsiooni koguduse töövaldkondadena, siis *emerging church*'i misjon ja evangelisatsioon kuuluvad orgaaniliselt kristlaseks- ja koguduseksolemise juurde; inimeste võitmise asemel tegeldakse koguduse läkitamisega inimeste keskele; evangelisatsiooniprogrammide asemel on jüngerlus tõhusaim evangeliseerimise viis (Kimball 2005:201). Misjonaarsus on siin *nota ecclesiae sola*. *Emerging church* kogukonnad taotlevadki seda üht ega kirjuta enda jaoks juurde muid ekklesioloogilisi tunnuseid.

Ka kiriku misjonaarses intentsioonis ei ole põhjust kahelda. Selle väljenduseks on kasutatud permanentse transformatsiooni ideed, mis toimib lakkamatult kommunikatsiooniprotsessis. Fabian Vogt on seda nähtust iseloomustanud järgmiselt:

a) inimesi võidetakse koguduse juurde sel moel, et koguduslik organism reageerib ühekorraga kahele protsessile – pühakirja interpreteerimisele ja kultuurikonteksti interpreteerimisele; sellega loodetakse tagada, et kogudus ei muutu iialgi kinniseks siseringiks;

b) pidev muutumine on koguduse eksistentsiks vältimatu tingimus (Vogt 2006:III).

Seejuures ei kahelda, et avatud kommunikatsioonis jääb domineerima evangeeliumi kontekst. Kimball kinnitab, et sellistel tingimustel on kuulutatav evangeelium isegi sisukam kui traditsiooniline evangelikaalne õpetus patuse päästmisest pöördumises. Kui traditsioonilises lähenemises püüab jutlustaja anda kuulajale kätte pileti taevasse pääsemiseks, siis *emerging*-jutlus õpetab evangeeliumist seda välja lugema, mille abil saab elada ja suhelda ka siinpoolses maa-





ilmas. Postmodernne ühiskond olevat huvitatud pigem viimasest võimalusest (Kimball 2005:202).

Kui tahta positsioneerida *emerging church* liikumist nüüdisaja kristlikul maastikul ning eriti evangelisatsiooni oikumeenilise perspektiivi suhtes, tuleb arvestada teatavate komplikatsioonidega. Eelneva põhjal on silmatorkav, et liikumise kirjeldamise võimalus konfessionaalsetes kategooriates on peaaegu välistatud; ning sellised enesehinnangud nagu „Jeesuse järgija" või „osalemist võimaldav, kogemuslikkust pakkuv, kujundeid kasutav, suhteid loov" (Pilli 2006:12) ei anna konfessionaalse suundumuse kirjeldamiseks hädavajalikke andmeid. Kas tuleks leppida *emerging church* pretendeerimisega saada postkonfessionaalse ajastu saabumise avangardiks, kus kiriklik „traditsioon" ei võimalda enamat kui osaduslikku suhtlemist ajutiseks kokkutulnud inimeste vahel? Sarnasust ajalooliste kiriklike struktuuridega välditakse igatahes, seevastu on kasutusel postmodernsest filosoofiast tuntud mõiste „dekonstruktsioon": kiriklikkuse dekonstrueerimine peab jätkuma nii sügavalt ja nii kaua, kuni inimene hakkab taipama, et tema ise „asub sündmuste keskel" (Gibbs/Bolger 2006:95). Maksimaalne lubatud kiriklik ühendus *emerging church* gruppide jaoks on suhtlus teiste sarnaste gruppidega võrgustikutaolistes seostes (*ibid*. 109j).[91] Tulevikukiriku institutsionaalset vormi *emerging church* väldib, arvates, et koos *corpus christianum*'i lakkamisega kaob ka kirik kui organiseeritud struktuur ning asendub „permanentselt emergeeruvate hetkesituatsioonidega" (vrd Frost/Hirsch 2008:296).

Tõstatatud küsimus kiriku institutsionaalsusest – mille suhtes on *emerging church* paraku polemiseeriv – on ülimalt oluline. Kiriku väliste vormide kriitika on iseenesest igati asjakohane juba seetõttu, et evangeeliumgi pole eales seotud mingi väljavalitud vormiga, mis ei saaks ajas ega kohas muutuda (vrd 2.1.3.). Kuid kas misjonaarse intentsiooniga usukogukonna institutsionaalsed tunnused on evangeeliumi kontekstualiseerimisel sedavõrd takistuseks, et neid tuleb pigem tõrjuda kui püüda kohandada evangelisatsiooni jaoks? Võimalik, et *emerging church* võtab postmodernset ühiskondlikku elutunnetust kogudusliku elukorralduse normina, sest vajadus evangeeliumi kontekstualiseerimiseks on niivõrd ilmne.[92] Ning ilme on seegi, et evangeeliumi nüüdne postmodernne kontekst selle holistlikul kujulKuigi ainulaadne, sobib evangeeliumile ka niisugusena, nagu õpetab Stanley J. Grenz (Grenz 2003:169jj). Selleks, et evangeelium oleks evangeeliumina mõistetav, peab ta olema tõlgendatav ja subjekti poolt vastuvõetav, ja seetõttu ei saa kristlaseksolemise isiklikku suhet asendada impersonaalselt toimiva institutsiooniga.

---

[91] Kongregatsionalistlikkus on *emerging church* suhtlusringis teretulnud (Gibbs/Bolger 2006:203jj).

[92] Ebakorrektne oleks väitmine, justkui postmodernne suhtlemisstiil on autentsem apostliteaegse kogudusekorra järgimine kui seda oli modernne juhtimisstiil – nii näit pakuvadki Kimball, McLaren. Need sotsiaalsed väärtused, mida *emerging church* propageerib kui „algkristlikku", on eelkõige siiski peegeldus nüüdisaja läänemaailma „pehmetest" väärtusmudelitest, mis reageerivad vastavalt **ühiskondlikule, sotsiaalsele ja kultuurilisele rollijaotusele.**

Ent kirikule ei saa mingil moel ette heita tema organiseeritud põhiolemust, kuivõrd Kristuse kirik on alati rohkemat kui ühiskondlik institutsioon mingis religioosses funktsioonis (*à la* Rahner 1997:332); kirik on organiseeritud eshatoloogiline ühiskond. Kiriku peamiseks olemispõhjuseks on inimesele võimaluse andmine orientiiriks, mille toel ta võib olla kindel, et Jumal – tõeline ning inimese absoluutne eesmärk – on inimese jaoks alati kommunikeeritav ja ühiskondlikult suhestuv (*ibid*. 333). Kristuse ihu fenomenaalses ühtsuses[93] puutuvad kokku Jumala ilmutatud ja inimese poolt vastu võetud evangeelium. Kui kuulutus Jumala riigist tohiks piirduda vaid indiviidi kujutlus- ja interpretatsioonivõimega, oleks selle tulemuski vaid inimeste religioon. Kristus on inimeseks saades inimeste päralt, aga inimene on lunastatud saades Kristuse päralt (vrd 1Kr 3:22j). Kui kirik on eelkõige ühtekuuluvus Jeesuse Kristusega, siis on kiriku organiseerituse tase kindlasti oluliselt kõrgem, kui seda pakub suhtlemine võrgustikuna postmodernses ideaalis, ükskõik kas see seisneb suhtlemises üksteisega või ühiskonnaga. Kiriku erinevate institutsionaalsete laadide vastandamine *emerging church* stiilis ei ole seega autentne. [94]

Üht ekklesioloogilist kvaliteeti *emerging church* puhul saab siiski nimetada, mis tuletatakse „kirikuks olemise" printsiibist ning milleks on „inkarneerumine" (Frost/Hirsch 2008:70j). Selle mõistega peetakse silmas esmalt Jumala lihakssaamist Jeesuse Kristuse isikus, radikaalselt ja kõikehõlmavalt. Jumal on identifitseerinud ennast inimesega. Sellele järgneb, et *emerging church* teeb sedasama, identifitseerides end inimestega nende keskele „inkarneerumises" (*ibid*. 75). Nii saavutavat misjon sisulise tähenduse, sest taas kordub seesama mudel, kuidas Jumala Poeg ühendas ennast kogu looduga.[95] Michael Frost ja Alan Hirsch näitlikustavad seda *emerging church* enesemõistmist nii:

> Inkarneerunud *missional* kirik alustab sellel kohal asudes Jeesuse misjoni väljalaotamist maailmas. Ülistus ja palveteenistus on ühendatud misjoni kontekstiga, on kultuuriliselt mõistetav, misjonaarse dimensiooniga ning avatud kõigi jaoks. Evangelisatsioon ja sotsiaalne osavõtlikkus kuuluvad kokku; me töötame koos Jumalaga maailma päästmisel ning meie vaimulik eksistents hõlmab kogu elu mitmekesisust (Frost/Hirsch 2008:263).

[93] Vrd 1Kr 12:27.

[94] Seetõttu, kas on mõtet deklareerida „*A Family, Not an Institution*" (Gibbs/Bolger 2006:97), sest perekondki on ühiskonna alginstitutsioon. Perekonna vastandamine ühiskondlikule regulatsioonile – ja siit analoogia *emerging church* vastandamisega traditsioonilisele kirikule – ei lisa perekonnaks olemise kompetentsusele suuremaid garantiisid, ning seda ka mitte *emerging church* iseolemisele. Sama hästi võiks küsida, kuidas olla parem institutsioon, mis võimaldab sarnaseid suhetelaadseid kontakte, nagu omatakse perekonnas. Jätkates vastandamise meetodit, jõutakse pseudoprobleemideni, nagu „*a people rather than a place, a community rather than a meeting*" (*ibid*. 99).

[95] Siia juurde haakub ka idee sakramentaalsusest. Sakramentaalsus tähendab *emerging church* jaoks keha ja vaimu ühendamist jumalateenistuslikus ülistuses ja osaduselus (Gibbs/Bolger 2006:78), või teises versioonis sakraalse-profaanse dualismi ületamist (Frost/Hirsch 2008:45).





*Emerging church* positsioneerimisel võib olla abi kahest mõeldavast lähenemisviisist, mis leiab endale õigustuse selle kirikuloolises kontekstis:

1) Uued „emergeeruvad" otsingud püüavad ületada angloameerika evangelikaalset traditsioonilisust. Enam ei taheta olla sarnased esiisade moodi. Võimalik on mõelda, et konflikt evangelikaalsusega on põhjustatud mitte ainult *emerging church* põhimõttelisest separatistlikkusest kiriklikul maastikul, vaid et selles konfliktis peegeldub ka traditsioonilise evangelikaalse enesemõistmise puudujääk. *Emerging church* kurdab, et evangelikaalsed ja teisedki institutsionaalsed kirikud ei võimalda sügavamat ja vahetumat „üheks ihuks" olemise kogemust iga inimese jaoks personaalselt ning selle tõttu hoiavad tagasi Jumala riigi saabumist inimühiskonna keskele (Gibbs/Bolger 2006:94).[96] Tõstetakse protesti sellise kirikumõiste vastu, mis evangelikaalses maailmas on seostatud „kirikusse minemisega", selle asemel et „kirik olla" (Kimball 2005:88). Evangelikaalne madalkiriklik enesemõistmine „usklike kogudusena" on jäänud nende jaoks kitsaks, sest evangelikaalsus ei olevat suutnud ületada individualistlikkust kirikuks olemise soterioloogias ega ekklesioloogias.

2) Evangelisatsioonis otsitakse evangelikaalse ja „oikumeenilise" vaate sünteesi. Seda viimast ka kinnitatakse: „hoolitsemine ühiskondliku arengu eest – mis on enamasti tavaline liberaalsete kirikute puhul – ühendatakse eesmärgiga tuua vaimset muutust üksikisikuile ja gruppidele – nii nagu see on tüüpiline evangelikaalide juures" (Frost/Hirsch 2008:59). Niisugusele seletusele vaatamata võib aimata kriitilist vastuküsimust: kuidas arvab *emerging church* selliseid ulatuslikke programme ellu viivat, kui kogukonna tegelikus elus ei ole määravaks kontseptsioonid ega institutsionaalsed struktuurid, vaid ainult *ad hoc*, siin ja nüüd? Lea Altnurme religioonifenomenoloogiline küsimuseasetus võib siin valgust heita: „Kas oma usk, mis on paljudel juhtudel eklektiline segu erinevatest usulistest ainestikest ning peegeldab seega üldist segadust ja killustumist, suudab anda tervikliku pildi maailmast ja inimese kohast elus? Vastus sõltub sellest, milline on usu sisu" (Altnurme 2005:39). Sedasama võib küsida maailmas oma kohta otsivalt *emerging church*'ilt.

Vastuseta jääb aktuaalselt praktiline küsimus: küsimus *emerging church* oikumeenilisest kompetentsusest evangelisatsioonis. Senises uurimuses on kaitstud positsiooni, et kristliku evangeeliumikuulutuse tõepära tagatiseks on oikumeenilisus – Jumala rahva ühtsuse proklamatsioon (vt 3.2.2). Kui nüüd neid argumente ei saa *emerging church* puhul kasutada, siis kuidas avaldub evangeeliumi tõeväärtus teistsuguses, postmodernses ja fragmentaarses maailmas?[97] Esmapilgul näib, et nii terava vastandumise juures institutsionaalsele kirikule ei jää võimalust dialoogiks ja veelgi vähem ühiseks evangeeliumikuulutuseks. Vastus

[96] Mingil põhjusel arvatakse: „*During modernity, the idea that Christians „participate with God" was lost*" (Gibbs/Bolger 2006:192).

[97] Vastata võiks skeptiliselt, et kui postmodernne inimene ei ole niikuinii suuteline tajuma terviklikkust, siis pole kirikute ühtsuse olematus selle inimese jaoks eriti suur puudujääk.

sõltub sellest, milline on kuulutatava evangeeliumi haare. Postmodernsusele viidates on Meego Remmel pakkunud tulevikuväljavaadete kohta järgmist:

> Kristust ülima tõena võtvad ja piiblilugu omaenda eluloos jäägitult usaldavad evangeelsed kristlased, kogudused ja uskkonnad kogevad modernismijärgse maailma paljususes ühtset Jumalat, vaatamata erisustele usulises praktikas ja traditsioonis. ... Kui modernses maailmas võidi uskuda, et me suudame kokku leppida mingites üleüldistes tõdedes, sealhulgas oma teoloogilistes arusaamistes, siis postmodernses Eestis võib meid ühendada ainuüksi meie ühine usuline elulugu... (Remmel 2001b:19).

Senini on *emerging church* reserveerinud endale hoiaku, et postmodernses ühiskonnas evangeliseerimiseks on nendel piisav kompetentsus. Traditsiooniline kirik peaks nende nägemuse kohaselt end ümberstruktureerima, aga pole kindel, kas too on selleks suuteline. Suhtlemist *emerging church* kogukondade ning kogukondade liidrite vahel võrgustiku tasandil soositakse (Gibbs/Bolger 2006:203jj), ja kui seda nimetada oikumeeniliseks dialoogivalmiduseks, siis seda ta on. Et aga seal, kus otsitakse vaid omasugust, ei lõpekski oikumeenilise idee teostumine, oleks ehk mõeldav *emerging church* puhul arvesse võtta analoogilist võimalust XX sajandi karismaatilise liikumise kujul, mis küll käib omi teid ja rajab uusi usukogukondi, ent mingis osas on oikumeeniliselt tolerantne ning kohaneb olemasolevate kiriklike miljöödega – et neid kirikuid transformeerida seestpoolt.

Kui otsida *emerging church* jaoks kohta eespool kirjeldatud evangelisatsiooni „väljadel" (vt 3.2.1.), siis tuleks luua mõtteliselt veel üks väli lisaks, mis asub kõikide koordinaatide kokkupuutepunktis. *Emerging church* reserveerib endale asukoha, kus ta on mitte enam diferentseeritav – ei transtsendentne ega immanentne, konsistentne ega kontingentne –, vaid on kõigi võimaluste kogusumma: Kristuse enese inkarnatsioon koguduse kujul postmodernses maailmas ning koguduse identifikatsioon selle maailmaga (vrd Frost/Hirsch 2008:70jj). See üritus võib siiski osutuda üle jõu käivaks.

## 3.4. Evangelisatsioon oikumeenilises aktsioonis

Oikumeenilise liikumise üheks kitsaskohaks on asjaolu, et oikumeenia „ülalt" ja oikumeenia „alt" on praktilises elus teineteisest eraldatud. Kuigi viimastel aastakümnetel on toimunud arvukalt misjoni- ning evangelisatsioonialaseid foorumeid, millega initsiatiivgrupid tahavad kirikutele ette näidata lahendusviise, ei ole olukord kirikute kohalikul tasandil märgatavalt muutunud.[98] Põhjusi on mitmeid. Kui jätta hetkeks kõrvale religioonisotsioloogilised arutlused ja misjoniteoloogilised väljavaated, on kirikute ees tõsiseid takistusi just praktilises valdkonnas – nii suhtlemislaadis kui ka traditsionaalses mõtlemises. Enamasti ei jõua konverentside hoolega koostatud deklaratsioonid ega nende sisu kohaliku koguduseni. Misjoniteoloogid Theo Sundermeier ja Andreas Feldtkeller on aastatuhande vahetuse eel ilmutanud hämmingut, et kiriklikus praktikas pole juurdunud peaaegu mitte midagi viimaste aastakümnete misjoniteaduslikust ega oikumeenilisest diskussioonist evangelisatsiooni nüüdisaegse tähenduse üle; ometi „oleks ülim aeg anda tagasi misjonimõistele temale kuuluv väärikus", eriti nüüd, „kirikute finantsilise läbikukkumise ja rahvakirikliku situatsiooni väljavaatetu analüüsi juures" (Feldtkeller/Sundermeier 1999:7). On ilmne, et kiriku ja tema misjonidimensiooni koostoimimine kohalikul tasandil nõuab oluliselt suuremat empaatiavõimet, kui seda on vaja läinud teoreetiliste seisukohtade väljatöötamisel teoloogide kabinettides.

Üheks suurepäraseks näiteks oikumeenilisest suutlikkusest on 1997. aastal esitletud Luterliku Maailmaliidu ja roomakatoliku kiriku *Ühisavaldus õigeksmõistuõpetusest*. Nüüd ootab kristlik üldsus selle dokumendi rakendamist praktikas kuni külakogukondadeni välja, et kuidas siis hakkab kujunema kooselu luterlaste ja katoliiklaste vahel, kui enam pole alust põlastada teist poolt evangeeliumi vääritõlgendamise pärast.

Ühisavaldus lahendab esmalt ära vana tüli, mis paisus suureks reformatsiooni perioodil, kui kaks kirikut – roomakatoliku ja luterlik – teineteist ja teineteise õpetust vastastikku hukka mõistsid. Dokumendis on jõutud seisukohtadeni, mis lubavad kinnitada, et „... luterlike kirikute õigeksmõistuõpetus, mis on esitatud selles avalduses, ei lange Trento kirikukogu hukkamõistmiste alla. Luterlike usutunnistuskirjade hukkamõistmised ei rakendu roomakatoliku kiriku õpetuse kohta, mis on esitatud selles avalduses" (Ühisavaldus 1997:124). Kuigi ühisavaldus ei maini paljude teiste kasulike ühistegevuste hulgas ühist evangelisatsiooni, on see *a priori* ja vaikimisi olemas juba õigeksmõistuõpetuse teemaga tegelemises. Evangelisatsiooni perspektiivis on oluline ühisavalduse kinnitus, et

- me tunnistame koos: üksnes armust, usu läbi Kristuse päästeteosse ja mitte meiepoolsete teenete tõttu oleme vastu võetud Jumala poolt ja vastu võtnud Püha Vaimu, kes uuendab meie südame ning varustab ja kutsub meid headele tegudele;
- Jumal on kutsunud kõiki inimesi päästele Kristuses. Üksnes Kristuse läbi mõistetakse meid õigeks, kui võtame selle pääste usus vastu;
- me usume ühiselt, et Jumal annab andeks patu armust ja samal ajal vabastab inimesed patu orjastavast väest ning annab neile osa uue elu kingist Kristuses;
- me tunnistame ühiselt, et patused mõistetakse õigeks usu läbi Jumala päästvas teos Kristuses (*ibid.* 118jj).

[98] Näiteks olid 1990. aastad anglikaani kiriku jaoks „evangelisatsiooni aastakümneks" Euroopas, mil eksperimenteeriti uusi strateegiaid kuni uute koguduste rajamiseni diötseesides. Ent pingutustele vaatamata ei leitud seda võluvahendit, millega peatada kiriku võõrandumist ühiskonnast või muuta kristlik traditsioon taas atraktiivseks (Frost/Hirsch 2008:41j).

Õigeksmõistuõpetuse tõdesid on hea üheskoos kuulata ja vastastikku tunnistada, kuid kas neid saab ka ühiselt kuulutada? Päris võimatu see ei ole, sest ühisavaldus tsiteerib eeldokumenti *Justification by Faith* aastast 1985, kus avaldatakse arvamust, et saavutatud kokkuleppele vastavalt „... nii katoliiklased kui luterlased saavad teadvustada vajadust kiriku praktikate, struktuuride ja teoloogiate hindamiseks selle järgi, kuidas need aitavad või takistavad kuulutust Jumala vabast ja armulisest tõotusest Kristuses Jeesuses, mida saab õigesti vastu võtta üksnes usu läbi" (*ibid*. 126).

Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopas saab testitud lokaaloikumeenilises koostöös. Evangelisatsiooni oikumeenilisteks aktsioonideks pakuvad nüüdisajal väärilist tuge teoloogiline eeltöö ja kirikutevahelised kokkulepped. Nende aktsioonide õnnestumiseks läheb aga vaja kohalike koguduste ja kristlaste kindlat koostöötahet, proselütismi vältimist, tugemist interkonfessionaalsetelt organisatsioonidelt ning avatud olemist üksteiselt õppimiseks.

## 3.4.1. Lokaaloikumeeniline kooperatsioon

Evangelisatsioonitemaatika toomist lokaalse koguduse tasandile on propageerinud Manila manifest (Manila 1989:259). Kohaliku koguduse tähtsust rõhutatakse kahes kategoorias: a) „iga kristlik kogudus on Kristuse ihu lokaalseks ilminguks", omades samasugust ekklesioloogilist kvaliteeti, mida omab konfessioon või kogu kristlik kirik; b) „lokaalsel kogudusel on kanda põhiline vastutus evangeeliumi levitamise eest". Niisiis oleks kohalikul kogudusel evangelisatsiooni asjus rohkem öelda kui mis tahes teisel institutsioonil. Manifest arendab välja ka strateegia koguduse jaoks:

1) Olles üks osa üleilmsest kirikust, peab kohalik kogudus toimima üleilmse kiriku võrgustikus. Manila manifest ei lange vabakiriklikkusesse, pidades kohalikku kogudust separaatseks üksuseks, ning ületab selle ohu just evangelisatsiooni aktsioonide jada näitel. Kogudus tekib sellest, et kusagilt on tulnud evangeelium, nagu selgitas apostel Paulus tessalooniklastele (1Ts 1); seejärel levis evangeelium edasi. „Sellisel viisil loob evangeelium koguduse, mis levitab evangeeliumi ning jätkuvas ahelreaktsioonis sünnib üha enam kogudusi" (Manila 1989:259). Manifest osutab algkristlikule praktikale, kus vastastikune hool koguduste eest ning ühiste evangeelsete ressursside multiplitseerimine kujundaski reaalse oikumeenia (vrd Rm 16).

2) Iga lokaalne kogudus peab evangeliseerima oma piirkonda. Seda imperatiivi ei ole alati kerge täita. „Tunneme kahetsust, et paljud kogudused on sissepoole suunatud, organiseeritud pigem enese alalhoidmiseks kui misjoniks või hõivatud kirikusisese tegevusega ning unustanud tunnistamise." Kuigi manifest oletab, et kogudusel „jätkub alati ressursse" kuulutustöö teostamiseks (Manila 1989:259), võib sellise optimismi suhtes kahelda. Kui kogudus tõepoolest võtab ette samme oma piirkonna evangeliseerimiseks, siis tabab teda ilmselt kaks





suurt üllatust. Esiteks, tõenäoliselt ta ei ole omaenese piirkonnas ainus kristlaste ühendus, ning teiseks, piirkonna evangeliseerimisel loeb vaid see, mida suudavad erinevad kristlikud kogudused üheskoos tunnistada; vähemalt see loeb, mil määral õnnestub kogudusel enesekesksus ületada ja „võistlemisvaimu pöörata koostööks" (*ibid*.).

KMN on tegelnud lokaaloikumeenia küsimustega konkreetsemalt, kui seda on teinud evangelikaalsed ringkonnad. Teatavasti on evangelikaalsete vabakoguduste jaoks tähtis kinni pidada „personaalkoguduse" põhimõttest; see, isikliku suhte alusel moodustatud „usklike kogudus" kandvat endas kogu ekklesioloogilist kvaliteeti (Burkart 1996:74). Katoolset kristlikku ühtsust teiste kogudustega mingis piirkonnas tuntakse mitte niivõrd kogudus-kogudus suhetes, vaid pigem läbi individuaalsete suhete teiste koguduste „usklike" liikmetega. KMN ei saa aga kõrvale vaadata kirikute lokaalse ühtsuse küsimusest. KMN VIII assambleel 1998. aastal Harares Zimbabwes võeti vastu järjekordne baasdokument oikumeenilisest ühtsusest, millega kohustatakse KMN liikmeskirikuid arendama kohalikku oikumeeniat ning kirikutevahelist koostöövõrgustikku (KMN 1998).[99] Seoses selle üleskutsega on otsitud määratlust lokaalse piirkonna erinevate koguduste ekklesioloogilisele staatusele.[100] KMN endise peasekretäri Philip Potteri peamureks oli oikumeenilise *community* teema (KMN 1976:270). Potter kõneles KMN Vancouveri assambleel *oikos*-teoloogiast, kus ta sidus ühte nii oikumeenia kui ka jumaliku õndsusloolise *oikonomia* – oikumeenilise liikumise ajalooline ülesanne on ehituda üles „vaimulikuks kojaks" (1Pt 2:5), kus teostatakse maailma lepitamine Jumalaga (KMN 1983:216j).

Lokaaloikumeenia teemat on vaaginud KMN endine peasekretär Konrad Raiser. Temagi ei oska esmalt mõelda teisiti, kui et murda välja traditsioonilise kirikuelu raamidest ning moodustada oikumeenilisi initsiatiivgruppe, kes organiseeruvad iseseisvalt vabatahtliku osalemise alusel (Raiser 1989:46). Kuid sellise „oikumeenilise avangardiga" ei ole veel leevendatud oikumeenia ekklesioloogiline tarve. Toetudes uustestamentlikule „*ecclesia*" mõistele „kogumisest/koondamisest", liigub Raiseri mõte edasi kohaliku koguduse väärtustamisele –

99 „Ühtsus ülemaailmse oikumeenilise liikumisega peab saama nähtavaks igas kohalikus, rahvuslikus või regionaalses kirikute osaduses (*Kirchenrat*); KMN peab otsima vahendeid ja teid, et jääda ühendusse kohalike kogukondade eluga, kus kristlased tulevad kokku jumalateenistuseks ning teenimiseks" (KMN 1997b).

100 Reformatsioonijärgne põhimõte *cuius regio, eius religio* võis olla sobilik kompromisslahendus nendeks aegadeks, kuid ei toimi enam tänapäeval. Niihästi Augsburgi usurahu (1555) kui ka Westfaali rahu (1648) võimaldasid teataval määral konfessionaalse kuuluvuse kattuvust territoriaalselt; näiteks võis Westfaali kokkuleppe järgi maaisand oma alama konfessioonivahetust tolereerida; kui aga luterlik või reformeeritud maaisand vahetas konfessiooni protestantluse piires, et tohtinud ta oma alamaid selleks sundida (Heussi 1922:303). Linnades kehtis konfessionaalse kuuluvuse valikuvabadus. Pietism XVII sajandil ja hernhuutlus XVIII sajandil otsisid põhimõtteliselt uutlaadi oikumeenilist kooslust, mis ei olnud seotud riigikirikliku vahenduspoliitikaga; pietismi lähtekohaks oli spontaanne „oikumeeniline spirituaalne teadvus", mille väljundiks sai kristliku ühiskonna idee „kõigi elavate kristlaste vabast ühendusest" (Schmidt 1986:99, 84).

kohalik kogudus ei ole pelgalt üleilmse kiriku üks struktuuriüksusi, vaid kohalikud kogudused loovad vaimulikus ühenduses üksteisega üleilmse universaalkiriku, mis esindab elu täiust Kristuses (*ibid*. 155). Üleilmse kiriku kuju saab alguse kokkutulemisest ühisel oikumeenilisel territooriumil. Selles avaldub kiriku ekklesioloogiline kvaliteet – kogudused koonduvad jagama ühist elu ja tunnistust Kristusest (*ibid*. 157).

Ilmneb, et *Charta oecumenica* on inspireerinud Euroopa kirikuid konkreetsetele aktsioonidele kohapeal. Nii näiteks tunnistab dokument *Ökumenische Gemeindepartnerschaften am Ort*, et idee oikumeeniliseks partnerluseks on saadud *Charta*'lt. Selle dokumendiga ühinenud Saksamaa diötseesid ja evangeelsed kirikud põhjendavad koostöö vajalikkust nõnda:

> Laialt levinud selge sihi puudumine nii üldises plaanis kui isiklikus elus ja kristlike väärtuste hülgamine on toonud kaasa olukorra, mis kutsub kristlasi tunnistama oma usku väga erinevates vormides. Usu tunnistamine nõuab aga suuremat kogemuste vahetamist ning pühendumist kristlikule katehheesile ja kohalike koguduste pastoraalsele teenimisele. On oluline, et kogu Jumala rahvas üheskoos vahendaks avalikult evangeeliumi. See tähendab ühtlasi endale vastutuse võtmist sotsiaalsetes ja poliitilistes küsimustes (Charta 2001:151).

Kinnitatakse, et kristliku kogukonna tunnuseks ei ole ainuüksi ühise tunnistuse andmine maailma ees, et näitlikustada seda osadust, vaid „ka maailma jaoks, et võimalikult palju inimesi saaksid kogeda Jumala headust ja armastust" (Paderborn 2005:8). Ühiste projektide elluviimiseks on loodud kirikuõiguslikud ja finantsilised lahendused. Ka katoliiklikult poolelt on näiteid, kus Speyeri diötseesi *Katholikenrat* soovitab koos piirkonna teiste konfessioonidega lisaks sakramentaalse ühtsuse otsimisele hoolitseda ka ühise evangelisatsiooni initsiatiivide eest, sest „intensiivselt elatud ja kujundatud oikumeeniline osadus kohtadel on tänapäeval asendamatu usutava kristliku tunnistuse andmiseks".[101]

Inglismaal on alates 1980. aastatest arenenud hoogsalt oikumeeniline partnerlus kohalikul tasandil. On juhtumeid, kus heades suhtes vaimulikud eri konfessioonidest arendavad läbikäimist, mis ületab rahvuslikul tasandil saavutatud kokkulepete ulatust (Gouldbourne/Blyth/Bottoms 2001:468).[102] Kiriklikku avalikkust on üllatanud arengud Wendoveri provintsis, kus kaks evangeelset kogudust – baptistid ja reformeeritud – oma ühinemisprotsessis maabusid kohaliku katoliku koguduse juurde, renoveerisid mitme peale XIII sajandist pärit kirikuhoone (kus on juba koos käinud ka anglikaani kogukond) ning ehitasid

[101] *Katholikenrat* on kohalike koguduste nõukogude, piiskopkonna ühingute, organisatsioonide ja gruppide ning ka üksikisikute esinduskogu. Vt www.katholikenrat-speyer.de/Gemeinsam_weitergehen_-_Empfehlungen_Okumene.pdf.

[102] Tõepoolest, oikumeenilise liikumise sisemiseks mootoriks ei ole ainult kirikujuhtide tasandil saavutatud ning teoloogiliselt tasakaalustatud kokkulepped. Vaatamata kardinal Kasperi hoiatusele alavääristada reaalseid dogmaatilisi vastuolusid kirikute vahel (Kasper 2007:7), on lokaaloikumeenilised tegurid sundinud kirikujuhte sageli „*post factum* andma oma õnnistuse väärtushinnangutele, mille poole liigub kristlaskond" (Kurg 2004a:108).





üles oikumeenilise kirikukeskuse. Pühapäeva ennelõunal toimetatakse kirikus anglikaanlikku euharistiat, katoliiklikku missat ning vabakoguduslikku jumalateenistust; lisandunud on ühiseid jumalateenistusi kirikupühadel, ühine kuukiri ning üheskoos piirkonna inimestele jõulutervituste saatmine. Ühised kursused, kampaaniad ja sotsiaaltöö, mis viis aastal 2000 misjoniühenduse *Churches Together in Wendover* loomisele (*ibid*. 471).[103]

Wendoveri juhtumi õppetund on selles, et püsivate fenomenaalsete oikumeeniliste suhete hoidmisel pikema aja jooksul ei piisa ainult koguduste vaimulike või initsiaatorite grupi koostöövaimustusest, vaid vaja läheb kohalike koguduste ja nende kõigi liikmete aktsepti. Oikumeenia tegelikuks kandjaks on kohalik kogudus. Seda tõdes ka anglikaani misjonioikumeenik Lesslie Newbigin, kui ta kõneles teoloogia „deklerikaliseerimise" vajadusest (Newbigin 1989:125j). Niikaua, kuni oikumeeniline või misjoniteoloogia vm jääb erialainimeste privaatasjaks, pole sel avaliku tõe pretensiooni. Ometi on just *public truth* evangeeliumi väljakutse (vrd 1.1.2.). Niihästi oikumeenilised veendumused kui ka kiriku misjon ja evangelisatsioon muutuvad usaldusväärseks alles siis, kui nendest ideedest hakkavad aru saama ka ilmikud. Esineb küll häid näiteid, kui kiriklikud sinodid ja oikumeenilised greemiumid kõnetavad ühiskonna avalikkust, kuid veel olulisem on see, et koguduseliikmed valmistatakse ette ja varustatakse oskusega näha oma rolli usklikuna igapäevases elus.

Et kohaliku koguduse misjonaarset potentsiaali avastada ning rakendada, tuleks ümber hinnata Euroopas juba üle 1000 aasta kestnud ja sissejuurdunud parohhiaalne kirikusüsteem – nii arvas KMN uurimisgrupp (Williams 1965:20j). „Kirik keset küla" on keskaegse *corpus christianum*'i loodud arusaam, kus külakogukonna terve elutegevus toimus ühenduses kiriku institutsiooniga ning see omakorda oli juhitud ordineeritud kleeruse kaudu. Kuid sotsiaalsed muutused viimaste sajanditega on lükanud kiriku järjest enam tegeliku elukeskkonna perifeeriasse.[104] Kirikuhoone küla keskel või linnaplatsil iseenesest enam ei kõnele ning sõnumi viimiseks tänapäeva inimeseni läheb vaja teistsugust strateegiat ja taktikat. Kirik kohaliku koguduse kujul peab hakkama vaatama väljapoole oma tavapärasest suhtlusringist – milleks on enamasti veel vaid väike läbilõige sellest sotsiaalsest kogukonnast, kelle keskele kogudus on etableeritud – ning kasutama

[103] *Churches Together* liikumine Inglismaal (www.churches-together.net) täienes aastail 2000–2006 Briti Kirikute Nõukogu juurde koondunud projektiga *Building Bridges of Hope*. Peamist tähelepanu pööratakse kohapealsele oikumeenilisele koostööle ja eriti misjonaarse töö kohalikele initsiatiividele. Vt www.geocities.com/ccom_ctbi/Building_Bridges_of_Hope.html.

[104] Margull selgitab kiriku introvertsuse probleemi nii: „Parohhiaalsüsteem on üles ehitatud põhimõttel, et kristlased tulevad jumalateenistusele ja õpetuse juurde. See süsteem tekkis samaaegselt kristliku ühiskonna kujunemisega, mille ülesandeks oli vormida olemasolev talupoeglik sotsiaalstruktuur stabiilseks vagaks süsteemiks, ... Nüüdses industriaalses ja pluralistlikus ühiskonnas aga peavad kristlased minema teiste juurde, ... kuid parohhiaalne paralüseeritus takistab kristlaste kohalolemist maailmas, mis selle kohalolemise mõttes tähendaks teistsugust kiriku presentatsiooni, kui see oli keskaegse Euroopa parohhiaalsüsteemis" (Williams 1965:28).

mõnikord parakiriklikke abistruktuure, eelkõige aga hakkama nägema koguduse ilmikliikmete potentsiaali ning olulist rolli kiriku kohtumises maailmaga.

Teema kiriku ilmikliikmete osalusest kiriku misjoniülesande täitmisel on olnud aktuaalne 1950. aastatest alates. *Missio Dei* kontseptsioonist (vt 2.1.1.) tuleneb järgmine: kuna kirik on *in corpore* kutsutud misjonisse, siis on kutsutud ka kiriku iga liige (Günther 1970:152). Johannes Hoekendijk on jõuliselt kaitsnud ideed „ilmikute apostolaadist" teoses *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft* (Hoekendijk 1964). Hoekendijki mõjul on KMN uuringuis koguduse misjonaarsest struktuurist 1960. aastatel määratud misjoni tegelikuks kandjaks mitte koguduse pastor ega ka professionaalsed misjonärid, vaid eelkõige ilmikliikmed, sest just nemad omavat kõrgeimat kvalifikatsiooni suhtlemises maailmaga: „Olulisimaiks partnereiks dialoogis maailmaga peavad olema koguduse lihtliikmed neile omastes erinevates sotsiaalsetes rollides ja funktsioonides. Just ilmikud on kutsutud meie aja misjonärideks" (KMN 1967:28). Need mõtted kattuvad 1950.–1960. aastate evangelikaalses liikumises tuntuks saanud „isikliku evangelismi" programmiga. Ollakse avastamas ilmikliikmete tohutut potentsiaali evangeeliumi edastamisel. Evangeeliumi kuulutamisega inimeselt inimesele arvati võimalik olevat viia edasi maailmaevangelisatsiooni ning teha seda suurema efektiivsusega kui massievangelisatsioon teha suudab (Wieske 1977:69). Paralleelselt Hoekendijkiga ja evangelikaalse „isikliku evangelismi" rõhutamisega on ilmikute apostolaadi ideed hakanud juurutama roomakatoliku kirik alates Vatikani II kirikukogust ning edaspidigi. *Lumen Gentium*'i järgi tähendab ilmikute apostolaat „osavõttu kiriku enese õndsusläkitusest" (LG 1964:33), ning et Issand kutsub kõiki Kristusesse uskujaid sellesse teenistusse. *Redemptoris missio* tahab apostolaadi intensiivistamise abil ületada kiriku loidust misjoniülesandeis osalemisel (RM 1990:38).

Küsimus sellest, kuidas kirik lokaliseerub ühiskonnas edaspidi, ei peaks libisema aruteludesse institutsioonide vajalikkuse või mittevajalikkuse üle. Evangelisatsioon kohaliku koguduse tasandil koguduseliikmete kaudu võimaldab näha kirikut tema eksistentsiaalsel piiril. Kohtumises „teisega" edastatakse evangeelium või seda ei edastatagi. Just siin, kiriku tervisliku seisundi kõige tundlikumas punktis, otsustatakse Euroopa kristlik jätkusuutlikkus. Kiriku „kehaks" on ju kristlased ise; nemad on „kirik keset küla". Religioonisotsioloogia omalt poolt tõstab individuaalse suhte kirikuga kõrgemale kaotatud traditsioonilisest kirikukuuluvusest (Steck 2000:35j; vt 1.2.4.); analoogselt tuleks väärtustada kirikuliikmete isiklikku „religioosset produktiivsust" (Steck 2000:168jj), kes ainsana on kirikukogukonna „elavad" ehituskivid (1Pt 2:4j).

Ühenduses lokaaloikumeenilise koostööga on vaja käsitleda ka konfessionalismi probleemi. Nagu eespool on osutatud, ilmestab XXI sajandi algust uuesti tärkav konfessionalism seoses religioosse „turu" närvilisusega (1.3.1.; 3.2.2.). Konfessionalismi ilmnemisel saavad kahjustatud konfessioonidevahelised normaalsed suhted ning kõige valusamalt tabab see nähtus ühe ja sama piirkonna kogudusi.





Ilmselt on vaja diferentseerida konfessionalismi erinevaid ajaloolisi vorme. Karl Barth on selgitanud, et kuigi konfessionaalsete kirikute olemasolu on ajalooline vältimatus, omab konfessioon dogmaatilises mõttes väärtust vaid oikumeenilises kiriklikkuses – selles dialektilises vahekorras *una sancta* universaalse kirikuga (Barth 1993:79j). Konfessioonide vältimatust on XX sajandi oikumeeniline liikumine suutnud mitmeti selgitada ja kohati ka parandada. Väärdunud „konfessionalism" on aga see, mis hakkab relativiseerima universaalkirikut ning kui konfessionaalne kuuluvus muutub „teoloogiliseks-maailmavaateliseks süsteemiks ja omandab sellele vastavad hoiakud, millega üks ajalooline usutunnistus muudetakse absoluutseks, sellesse uskumine ainuõigeks ning suhetes teiste kirikutega poleemiliseks" (Fahlbusch 1978:241).

XXI sajandi uuskonfessionalism on eelnimetatud definitsiooni suhtes vähem teoloogiline ja rohkem pragmaatiline nähtus. Siin rakendub kõik see, mis on konfessionaalsete ühenduste puhul positiivselt hinnatav nüüdisaja demokraatlikus ühiskonnas – samamõtteliste inimeste võimalus valida ja vabatahtlikult ühineda ühiste eesmärkide saavutamiseks. Teadaolevalt on kodanikeühendustel suur jõud ühiskondliku elu kujundamisel. Religioonisotsioloogiliselt hinnates on pragmaatiline konfessionalism ühiskondliku sekulariseerumisega kaasnev nähtus, kus koos religioossuse privatiseerumisega saab inimene võimaluse ise valida endale sobiva sortimendi maailmavaateid. Ent mis on sellisel valikuvabaduse realiseerimisel ühist Kristuse rajatava Jumala riigiga? Üksikinimeste ühendus ühiste, kuid privaatsete veendumuste alusel ei ole Kristuse kirikuks olemise lähteprintsiip. Newbigin rõhutab, et „ei üksik konfessioon ega ka kõik konfessioonid ühtekokku, liitudes „lepitatud erinevuste" tunnustega, saa olla tõsiseltvõetavaks misjonaarseks frondiks ilmaliku kultuuri vastas, kui nad on oma konfessionalismis vaid järjekordseks ilminguks sellestsamast vaimselt kapituleerunud kultuuri-ideoloogiast" (Newbigin 1989:129). Ehtne oikumeenia, mis tohib pretendeerida Jeesuse Kristuse valitsuse kuulutamisele kogu inimeste maailma *oecumene*'s, ei või omada konfessionalismi ilmalikke tunnuseid (*ibid.*).[105] Nüüdisaegne turukonfessionalism ei ole selle poolest parem.

Nagu lokaaloikumeenia näidetest Inglismaal ja Saksamaal on aru saada, aitab turukonfessionalismi vastu kõige paremini koguduste ja kristlaste koopereerumine kohtadel – juhul, kui kohalikud kogudused, koguduste vaimulikud ja ilmikud kannavad endas misjonaarse koguduse kompetentsust ning omavad selle elluviimiseks reaalseid võimalusi. Koguduse misjonaarsus tähendab mitte ainult maailma kutsumist pöördumisele, vaid ka ise evangeeliumi-osaduses püsimist. Lokaaloikumeenia projekt ilmutab peatselt, kui palju oikumeenia tegelikult maksma läheb ja mida saab sellega peale hakata evangelisatsioonis. Katoliiklik piiskop Joachim Wanke tõrjub nn hurraa-oikumeeniat. See oleks midagi niisugust, mida oikumeenia erialainimesed lõdva käega kokku kirjutavad ja kirikutele presenteerivad, ilma et see tooks kaasa mingeid erilisi pingutusi,

[105] Eks samavõrra ebaterve nähtus kui konfessionalism on ka konfessioonitus.

meeleparandust või pöördumist. Vaid: „oikumeenia algab kristlaste ja koguduste pöördumisest, … enese-evangeliseerimisest" (Wanke 2006:92j). Sellisel meetodil – mis on sageli tõeliselt raske alanduse tee – saab samm-sammult avada koguduse kõiki eluavaldusi oikumeenilise perspektiivi suunas, alates igapäevastest eestpalvetest kuni sotsiaalse ja evangeliseeriva tegevuseni.

## 3.4.2. Konversiooni probleem

Konversioon kui usuline pöördumine koos konfessionaalse kuuluvuse tunnustega on evangelisatsiooni ja misjoni üks kontroverssemaid teemasid. Lääne tsivilisatsiooni standardite kohaselt kuulub inimese õigus konversiooniks isikuvabaduste nimistusse[106], ent inimeste värbamine ja ebaausate võtete kasutamine konversioonile sundimiseks on taunitav.[107] Nõndasamuti tohiks olla ka religioosses maailmas, juhul kui kirikulugu ei tunnistaks sageli vastupidist: ühelt poolt on misjonäride agarust inimeste pööramisel enda usku olnud raske kammitseda ja teiselt poolt on konfessioonivahetust püütud takistada administratiivsete või ideoloogiliste vahenditega.

Konversiooni teema, juhul kui tekivad vaidlused konfessioonivahetuse juhtumite korrektsuse üle, kaldub üle proselütismi hukkamõistmisse. Termin „proselüüt" on *terminus technicus* juutlikus ja varakristlikus kirjanduses, mis tähistas juutlusesse pöördunut (Becker 1979:612j); proselüüt oli keegi, kes sai juudi kogukonna liikmeks Jahve-usu ja käsu vastuvõtmise teel. Kristlus kasutas samu termineid, et iseloomustada isikud, kes pöördusid paganlusest (B-RK 1990:383j).[108] Sajandeid püsisid misjonitöö ja proselütism võrdväärsete mõistetena (*ibid*. 384), ent XX sajandi oikumeenilises diskussioonis muutus „proselütism" misjoniteoloogiliseks probleemterminiks ning on omandanud valdavalt negatiivse tähenduse.[109] Proselütism on sünonüümiks sunnimeetodil või ebaeetiliste vahenditega

[106] ÜRO inimõiguste ülddeklaratsioon aastast 1948: „Igal inimesel on õigus mõtte-, südametunnistuse ja usuvabadusele. See õigus kätkeb vabadust muuta oma usku või veendumusi, samuti vabadust kuulutada oma usku või veendumusi nii üksi kui koos teistega, avalikult või eraviisiliselt õpetamise, tava, kultuse ja kombetalituse kaudu" (artikkel 18; www.unhchr.ch/udhr/lang/est.htm).

[107] „Igal inimesel on õigus rahumeelsete kogunemiste ja ühinemisvabadusele. Kedagi ei või sundida kuuluma ühingusse" (*ibid*., artikkel 20).

[108] Andrew F. Walls ei nõustu proselüüdi-mõiste diferentseerimatusega algkristluse uurimisel. Tema teeb eristuse „konvertiidi" ja „proselüüdi" vahel. Antiikühiskonnas teisest religioonist tulnud proselüüt pidi integreeruma ilma mingi hinnaalanduseta. Konvertiit seevastu võeti omaks ning tal avanes võimalusi osaduskonna omapoolseks mõjutamiseks. Algkristlus loobus proselütismist konversiooni kasuks. Et proselütismiks nimetatakse evangelisatsiooni illegitiimset vormi, on mõistete vääritikasutamine (Walls 1996:47).

[109] Tauniv on ka Jeesuse ütlus variseride misjoneerimisagaruse kohta Mt 23:15. Sellega ei halvusta Jeesus proselütismi, vaid variseride motiive ning nende tegevuse viljatust Jumala riigi saabumise valguses (Lerle 1960:66). Kuid proselüütlus ei anna alati püsivaid tulemusi. Juudiusku pöördunute labiilsusest tunnistavad Apostlite teod, kui Pauluse kuulutustöö





pööramisele; proselütism „on tunnistuse korrumpeerumine. Tunnistus korrumpeerub siis, kui kasutatakse meelitamist, äraostmist, kohatut heidutamist või survet – varjatult või avalikult –, et kutsuda esile näivat pöördumist", nii kinnitab KMN (KMN 1956). Proselütism kui inimeste keelitamine ühest kirikust teise on „patt" (ME 1982:240).

Konversiooni problemaatikal on kaks tahku: missioloogiline ning oikumeeniline. Küsimus on selles, kuidas käituda nii, et ei kahjustataks kumbagi – et oleks tagatud vabadus nii usu tunnistamiseks kui ka oma usu juurde kindlaks jäämiseks. XIX sajandi kiirelt arenev misjonitöö oli tekitanud terava konkurentsi misjonimaadel ning koos sellega loonud käepärased tingimused ebaterveks proselütismiks. Sageli skandaalseks muutunud suhted nii erinevate kirikute kui ka misjoniorganisatsioonide vahel hakkasid ohustama kristliku tunnistuse autentsust. Maailmamisjoni konverents Edinburghis 1910. aastal, teadvustades olemasolevate probleemide tõsidust, andis olulise tõuke oikumeenilisele koostööle misjonis. Kristlikud kirikud vajasid „käitumiskoodeksit", esitamaks ühist ja usutavat tunnistust, et „maailm usuks" (Jh 17:21).

Proselütismi teemaga asus tegelema RMN maailmamisjoni konverents 1954. aastal Evanstonis USA-s, selle järel moodustati uurimiskomisjon. 1956. aastal esitas KMN keskkomitee dokumendi *Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty* (KMN 1956), mis vallandas kirikute vahel teoloogilised dispuudid paljudel järgnevatel bi- ja multilateraalsetel kohtumistel. Kuivõrd tõsiseks oikumeenilise liikumise „proovikiviks" on kujunenud proselütismi küsimus (Löffler 1974:180), tõendab järjest uute dokumentide koostamise vajadus: 1956. aasta KMN keskkomitee dokument redigeeriti aastal 1960 ning esitati KMN New Delhi assambleel 1961. aastal[110]; KMN *Faith & Order* assambleel 1993. aastal Santiago de Compostelas Hispaanias esitati üleskutse tegelda tõsisemalt evangelisatsiooni ja proselütismi suhete selgitamisega; KMN maailmamisjoni ja evangelisatsiooni komisjon valmistas aastal 1997 dokumendi *Towards common witness* (KMN 1997), mis tegeleb taas proselütismi küsimusega ning kutsub kristlikke kirikuid misjonitöös sellest otsustavalt loobuma. Proselütismi kui konversiooni üht vormi on väga jõuliste väljendustega hukka mõistetud misjonidokumendis *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna*: „Proselütism on tõelise kristliku tunnistuse pahupidi pööramine ning on seega vastutunnistus" (ME 2000:283). Mõistetakse hukka seda soodustavate tingimuste tekitamine – näiteks humanitaarabiga manipuleerimine (*ibid*. 294).

Konversiooni probleem kohtab vaadeldavas kontekstis mitte ainult missioloogilist ebakompetentsust, vaid ka ekklesioloogilist vastuolu kirikute enesemõistmises. Sellele aspektile seoses vabakirikute misjonistrateegiaga on osutanud

sünagoogis lõppes mitmel puhul tema minemakihutamisega, ent ta läks ära koos „jumalakartlike" proselüütidega (Ap 17:4; 18:7).

[110] Valmisid rida KMN ja roomakatoliku kiriku ühisuurimusi: 1970. aastal *Common Witness and Proselytism*; 1982. aastal uurimus *Common Witness*; 1996. aastal uurimus *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness* (KMN 1997).

Rainer Burkart: „Traditsiooniliselt huvitub suur osa vabakirikuid misjonist ja evangelisatsioonist. ... Nende evangelistlikud pingutused on suunatud kõigile inimestele, kes veel ei usu või on usust kaugenenud" (Burkart 1996:76). Evangeliseeritavate väljavalikul ei taju vabakirikud end võõral kiriklikul „territooriumil" tegutsevat ning veel vähem näevad midagi taunimisväärset, kui usulist äratust saanud rahvakiriku liikmed liituvad kohalikesse vabakogudustesse. „Rahvakirikute palve, et need uuele vaimulikule elule ärganud inimesed saadetaks tagasi oma kodukogudusse, jääb teoreetiliseks ning on väga raske täita" (*ibid.*).

Rahvakiriku liikmete „pööramine" vabakirikute poolt oli arutelu all evangelikaalide ja roomakatoliku kiriku dialoogis aastatel 1977–1984 (vt 3.3.3.). Probleem tekib fenomenist, mida evangelikaalid nimetavad „nimekristluseks", nad ei pea „nimekristlasi" tõelisesse, elavasse kristlastekogudusse kuuluvaiks. Just sellest ekklesioloogilisest eeldusest lähtudes arvavad evangelikaalid, et „nimekristlasi" tuleb võita evangeeliumi läbi (ERCDOM 1986:441). Ka katoliiklased peavad silmas sääraste inimeste evangeliseerimist, kuid näevad neis pigem „äralangenuid" või „inaktiivseid" kui vaid nime poolest kristlasi – põhjusel, et katoliiklus ei erista nii teravalt nähtavat ja nähtamatut kirikut. Et evangelikaalid asuvad selle ekklesioloogilise erinägemuse tõttu katoliiklasi *ipso facto* pöörama, on katoliiklaste silmis skandaalne proselütism.[111] Baptistide ja roomakatoliiklaste dialoog, mis algas aastal 1984, oli kantud mitte niivõrd vastastikuste suhete äraseletamise huvist, kuivõrd vastastikuse lähenemise ja üksteise tundmaõppimise vaimust. Tunnistatakse, et proselütismi ohu tõttu tehakse edaspidi pingutusi üksteise parema mõistmise suunas; see tähendab inimeste ja kogukondade isikupära, traditsiooni ja veendumuste respekteerimist ning evangeeliumi kuulutamist nendele oludele vastavalt. Sekulariseeruv Euroopa tingib seda enam Kristuse ühise tunnistamise oskuste kätteõppimist (B-RK 1990:384).[112]

[111] Evangelikaalne vastulause katoliiklikule protestile oli väljavabandav: vabakoguduste evangelikaalid evangeliseerivad inimesi niisamuti oma koguduse keskel nagu ka väljaspool, tehes seda ehtsas agaruses evangeeliumi pärast ja mitte „lambavarguse" eesmärgil. Seda seletust katoliiklased vastu ei võtnud (ERCDOM 1986:441). Lausanne'i maailmaevangelisatsiooni komitee korraldas aastal 1980 Pattayas Tais konsultatsiooni teemal evangeliseerimisest ortodokssete rahvaste keskel. Vastuvõetud dokumendiga *Christian Witness to Nominal Christians among the Orthodox* võetakse endale õigus – sarnaselt suhetes katoliiklastega – evangeliseerida „nominaalseid" kristlasi ortodokside seas. Siiski soovitatakse: „*Give the water of life to the Orthodox people in the Orthodox cup whenever possible*" (LCWE 1980). Ometi ei ole evangelikaalne liikumine loobunud „nimekristlaste" formuleeringust, et sellist kategooriat inimesi evangeliseerida – kui pidada silmas 1998. aastal Inglismaal toimunud kohtumist *International Lausanne Consultation on Nominalism* (Walldorf 2002a:38).

[112] Niihästi evangelikaalidel kui katoliiklastel näib olevat üks ühine joon, mis tõstab evangeeliumi kuulutamise vajaduse ikka ja jälle pinnale erinevate oikumeeniliste pakkumiste juures. *Evangelii Nuntiandi* selgitab, et vajadus kutsuda mittekristlasi pöördumisele on ülim käsk isegi siis, kui seda püütakse taunida proselütismi ettekäändel: „öeldakse, et piisab inimeste aitamisest olema rohkemal määral „inimene" või ustavam omaenese religioonile; öeldakse, et piisab osaduslikust kooselust astumaks õigluse, rahu, vabaduse ja solidaarsuse maale. Kuid unustatakse, et igal inimesel on õigus kuulda Jumala head sõnumit, mis on ilmutatud ja kingitud meile Kristuses" (EN 1975:46).





Evangelikaalne liikumine on püüdnud tõrjuda proselütismisüüdistusi ning võtnud ka ise kriitilise hoiaku ebaehtsa evangeliseerimise suhtes. Lausanne'i lepingu eelkäija Wheatoni deklaratsioon aastast 1966 räägib pöördumisest kui konversatsioonist peatükis „Misjon ja proselütism":

> Viimasel ajal on seda sõna kasutatud süüdistusena evangelistlike ettevõtmiste vastu, eriti nende suust, kes on mõne konfessiooni või kirikliku organi liikmed. Vastureaktsioonina evangelikaalide jõulisele tunnistusele on mõni religioosne grupp ja natsionalistlik jõud nõudnud, et „proselütismi saab ja tuleb kontrolli all hoida". Proselütism, mis hõlmab sunnimeetodil pööramist või ebaeetiliste – materiaalsete ja/või sotsiaalsete – meetodite kasutamist, on Kristuse evangeeliumiga vastuolus ning seda tuleb eristada piibellikust ja ehtsast pöördumisest (Wheaton 1966:225j).

Selle avaldusega ühenduses deklareeritakse, et „me ei kavatse kasutada ebapiibellikke ja ebaeetilisi meetodeid, sundimaks inimesi muutma oma usulist kuuluvust. Samas, kui me kutsume pöördumisele üles uuestisündimata inimest, isegi juhul, kui ta on seotud mõne kiriku või muu religiooniga, täidame sellega oma piibellikku kutsumust" (*ibid.*). Lausanne'i leping tunnistab oma süüd, et „soovides kindlustada evangeeliumi vastuvõtmist, oleme oma sõnumiga läinud kompromissile ning manipuleerinud oma kuulajatega survet avaldavate tehnikate kasutamise läbi" (Lausanne 1974:220); Manila manifest taunib misjonitöö „rivaliteeti, konkureerimist kristlikus teenimises" (Manila 1989:258).

Uus periood Euroopa oikumeenilistes suhetes algas aastaga 1989, mil Kesk- ja Ida-Euroopa maad vabanesid nõukoguliku aja piiranguist ning said lääne misjonäride jaoks uuteks misjonipõldudeks. On mõistetav, et see olukord tingis proselütismi teema uuesti käsilevõtmise, sest eelkõige ortodokssed maad tundsid end olevat sattunud lääne misjoniorganisatsioonide tugeva ja ebavõrdsetel alustel toimiva evangeliseerimislaine haardesse. Ortodokssetest kirikutest hakkas kostma hääli, nagu vastanduks evangeelsete ja katoliiklike kristlaste uus misjonitegevus kõigile varasematele kokkulepetele proselütismi vältimisel (Bensheim 1992:38jj).[113] Euroopa Evangeelsete Kirikute Ühenduse nõupidamisel Budapestis 1992. aastal tehti olukorra analüüs ning üritati koostada arusaadav ja lepitust otsiv vastus ortodoksidele. Tulemuseks oli järgmine tekst:

> Kirikud peavad õppima nägema selles muutunud olukorras ühist väljakutset koostööks ja kirikliku elu uuenemiseks. Seal, kus me kohalike kirikutena märkame uusi võimalusi evangeeliumi kuulutamiseks sekulaarses ühiskonnas, peab olema välditud iga proselütismi vorm, mis värbab teiste kirikute liikmeid.

[113] Misjonitööga seotud küsimused said tõsiseks proovikiviks senistele oikumeenilistele saavutustele, isegi KMN edasisele kooslusele. KMN liikmestaatuse lõpetasid Gruusia ja Bulgaaria ortodoksi kirikud; 1998. aasta panortodokssel konverentsil Thessalonikis Kreekas otsustati, et tuleb siiski jätkata oikumeenilisi suhteid ortodoksse maailma ning KMN vahel (Orthodoxy 1998). Koostöö jätkamise tingimused fikseeriti KMN ja ortodokssete kirikute erikomisjoni otsusega aastal 2002 (vt KMN 2002).

> Tuleb püüelda selle poole, et evangeliseerida oikumeenilises kokkuleppes ning kohalike koguduste koostöös. Vastavalt moodusele, kuidas kujundatakse kirikutevahelisi suhteid selles konkreetses küsimuses, me ilmutame kas usutavat tunnistust evangeeliumi ühendavast väest või me varjutame sõnumit, mida meil tuleb edasi anda (GEKE 1992).

Teravatest diskussioonidest oli kasu oikumeenilisele konsolideerumisele II aastatuhande lõpus. Et tuua mingit ühist arusaamist ortodokside ja evangelikaalide vahele misjoneerimise küsimuses, selleks korraldati aastal 1995 rida konsultatsioone EKK ning KMN vahendusel (vt 3.4.1.). Üks olulisemaid murdepunkte võis olla samal aastal Sergijev Posadi kloostris Venemaal toimunud kohtumisel antud selgitus, et ortodokssed kirikud ei ole teiste kirikute jaoks „misjoniterritooriumid", ent kooperatsioon misjonis on teretulnud (Werner 1996:103j).[114] Ka roomakatoliiklased on teinud oma järeldused: Hervé Legrand selgitab CCEE dokumendikogumikus, et see, mida Euroopa piiskopid kavandavad ette võtta kontinendi evangeliseerimiseks, et ole mingil viisil mõeldud proselütismi-aktsioonina ortodokside, anglikaanide või protestantide vastu, vaid et kõik dokumentides esitatu võtab eelduseks teiste kristlike kirikute olemasolu tunnustamise väljaspool roomakatoliku kirikut ja et selle kinnituseks on tihe koostöö Euroopa Kirikute Konverentsiga (CCEE 1991:9j).

Seega on konversiooni probleemi positiivseks lahendamiseks silmapiiril mitmed toimivad lahendid neile, kes on oikumeeniliselt meelestatud. Need probleemid evangelisatsioonis, mis hakkavad kuhjuma suurte oikumeeniliste konverentside töölaudadele, saavad alguse lokaalsetest situatsioonidest. Seetõttu on oikumeenilise evangelisatsiooni eelduseks oikumeeniline vaimsus nende osapoolte vahel, kes kohtuvad reaalses elus. Olulisem hästi koostatud deklaratsioonidest on otsida lahendusi sealsamas kohalikul tasandil: respekteerida neid kontekste, milles viibivad kohalikud inimesed ja ka kohalikud kogudused. Misjon algab lokaalselt; kui kohalik kogudus ei oma piisavalt vahendeid ja ressursse oma misjoniülesande täitmiseks, „tuleb võtta appi teise kohaliku kiriku vahendeid oikumeenilises kooperatsioonis" – nii kõneldi 1995. aasta dialoogide ajal (Werner 1996:109). KMN koostatud konventsionaalses dokumendis *Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna* loetletakse võimalusi, kuidas kirikutel tuleb maailmale edasi anda „neid tõe ja elu jumalikke ande, mida nad juba ühiselt jagavad ja kogevad" (ME 2000:283). Et jõuda „vastastikku rikastava misjonieetoseni", tuleb kirikutel

[114] KMN konsultatsioonil 1995. aastal Aleksandrias Egiptuses jõuti ortodokside ja evangelikaalide dialoogis proselütismi küsimusega selgitusteni, et tuleb eristada proselütismi latentset ja ofensiivset vormi. Latentne vorm on peidetum, kuid samavõrra aktsepteerimatu. Kui näiteks ortodoksselt kristlaselt küsitakse „Oled sa pöördunud/päästetud?", siis on see ilmselt niisama hästi arusaamatu kui ka solvav lähenemine ortodoksile tema „evangeliseerimise" eesmärgil. Aga proselütismiks muutub säärane kommunikeerimine sel juhul, kui evangelikaalne misjonär kuulutab pöördumise individuaalset kontseptsiooni inimese abistamiseks seotusele Kristusega, ent ei arvesta kiriklikku osadust ja traditsiooni, mida ortodoksne inimene omab (KMN 1995).





a) kahetseda minevikus tehtud vigu ja mõelda enesekriitilisemalt omavaheliste suhete ja evangeliseerimise meetodite üle;

b) loobuda konfessionaalsest võistlusest ja rivaalitsemisest mis tahes kujul ning kiusatusest kutsuda üle liikmeid teistest kristlikest traditsioonidest;

c) vältida paralleelsete kiriklike struktuuride loomist ning selle asemel virgutada, aidata ja teha koostööd olemasolevate kohalike kogudustega nende evangeelses tegevuses;

d) mõista hukka kõik üksikkristlastele või kirikutele suunatud humanitaarabiga seotud manipulatsioonid, mis püüavad panna inimesi muutma oma konfessionaalset kuuluvust või soodustavad ühe kiriku misjonitegevust teiste arvelt;

e) aidata inimestel, kes on muutmas oma kiriklikku kuuluvust, tajuda, kas neid juhivad õiged või valed motiivid;

f) õppida üksteisele rääkima „tõde armastuses", kui arvatakse teisi tegelevat proselütismiga või siduvat end evangelisatsiooni ebaausate praktikatega (*ibid*. 284).[115]

KMN dokument *Towards common witness* pakub proselütismi kahjustuste vältimiseks parima lahendusena evangelisatsiooni oikumeenilises koostöös (KMN 1997). Ka *Charta Oecumenica* dokumendiga ühinenud Euroopa kirikud on selgesõnaliselt kohustunud ühiseks evangeeliumi kuulutamiseks ning seejuures „tunnustama iga inimese õigust vabalt otsustada oma usulise ja kirikliku kuuluvuse üle vastavalt südametunnistusele, mitte mõjutama kedagi pöördumisele moraalse surve või materiaalsete ahvatlustega, samuti kohustume austama iga inimese vaba valikut" (Charta 2001:151).

Üheks evangelisatsioonitöö suhete leevendajaks ja ühistöö võimaldajaks võiks olla interkonfessionaalsete misjoniorganisatsioonide vahendustegevus. Misjoniorganisatsioonide suur eelis on selles, et organisatsiooni liikmed ja kaastöölised moodustavad isekeskis oikumeenilise koosluse ning tegelevad igapäevaselt küsimustega, kuidas erinevaid kirikuid misjonitöös toetada.

### 3.4.3. Kiriku ja parakiriku suhted evangelisatsioonis

Kiriku ja misjoniorganisatsioonide integratsioonivõime leidis kinnitust Edinburghi maailmamisjoni konverentsiga 1910. aastal, kus esmakordselt olid ühises töös esindatud nii kiriklik kui ka sõltumatute organisatsioonide pool (vt 2.1.4.). Ühtlasi tunnistas Edinburgh probleemi olemasolu: kirik, kes peaks olema mis-

[115] Dokumendi *Misjon ja evangelisatsioon* see osa toetub oluliselt KMN „proselütismi"-dokumendile (KMN 1997).

joni kandja, ei ole seda suutnud, ning parakirik, kelle ülesandeks on enim olla kiriku kaastööline, on võtnud enese kanda maailmaevangelisatsiooni (Gensichen 1971:174). Selline seis on igatahes hädaolukord. 1961. aasta tähistas misjoniorganisatsioonide ja kiriku integratsiooni seoses KMN New Delhi assambleega, kus ühinesid kaks struktuuri: Kirikute Maailmanõukogu ja Rahvusvaheline Misjoninõukogu. See integratsiooniprotsess tõi endaga kaasa struktuurimuutusi: ühelt poolt hakkas selgemalt välja paistma kiriku misjonaarne profiil ja teiselt poolt sai misjonitegevus nii konkreetsema kirikliku dimensiooni kui ka oikumeenilise ulatuvuse (Kurg 2006:199). Kuid ka New Delhi ei lahendanud kõiki lahtisi küsimusi: integratsioon ei olnud täielikult teostunud, paljud evangelikaalsed misjoniorganisatsioonid, kellel puudus kiriklik esindatus KMN-s, jäid katuseta. Aastaid hiljem tunnustab Manila manifest parakiriku, *resp.* interkonfessionaalsete organisatsioonide olulist panust misjonis ja evangelisatsioonis:

> Kogudused peaksid tegutsema koos parakiriklike organisatsioonidega, eelkõige evangelisatsioonis, väljaõppes ja sotsiaalhoolekandes, kuna need organisatsioonid on Kristuse ihu liikmed, kelle panuseks on väärtuslik spetsiifiline kompetentsus, mis toob suuresti kasu kogu kirikule (Manila 1989:259).

Selle tõdemuse tagamaaks on enam kui kahesaja aasta pikkune ajalugu.

XIX sajandi kui „suure misjonisajandi" oikumeeniliseks leiuks olid interkonfessionaalsed misjoniorganisatsioonid, mis motiveerisid suuri hulki kristlasi konfessioonide piire ületavale ühisele tegevusele (Neill 1987:214). Idee kogu maailma misjoneerimisest ja arusaamine, et see ei saa toimuda ühegi kiriku kaudu ainuüksi, tekitas arvamuse, et misjonitöös osalemisega suudetakse ületada kirikutevahelisi erinevusi.[116] Paljudel juhtudel olid evangeelsed kirikud üksinda suutmatud või ka ei soovinud iseseisvalt misjonitegevust algatada. See töö oli jäetud vabatahtlike ühingute osaks, mis lähtusid pühendunud inimeste initsiatiivist ja sõltusid rahalise toetuse osas asjasthuvitatud kristlaste vabatahtlikest annetustest. Algamas oli suurte ühingute ajastu. Esimene sellist tüüpi misjoniühing oli *English Baptist Missionary Society* (1792); sellele järgnesid kongregatsionalistlik *London Missionary Society* (1795) ning anglikaanlik *Church Missionary Society* (1799), mis rajati eesmärgiga kuulutada paganatele evangeeliumi, olemata sealjuures kammitsetud ühegi konkreetse kirikliku struktuuri või valitsusorgani läbi. Mandri-Euroopa üks esimesi misjoniorganisatsioone oli *Basler Mission* (1815). Interkonfessionaalsel põhimõttel alustas tegevust *British and Foreign Bible Society* aastal 1804, mille komitee liikmetest pooled esindasid anglikaani kirikut ja pooled vabakirikuid. Misjoniajaloolane Stephen Neill kinnitab, et XIX sajandi lõpuks oli iga lääne kristlik riik ja peaaegu iga konfessioon misjonitöö toetajate nimistus (Neill 1987:215). Sellise uue kristliku energia vallapääsemise otsene ja ilmselge tagajärg oli misjonitöö kiire geograafiline laienemine.

[116] Niisugust seisukohta kaitses näiteks Eesti luterliku kiriku misjonidirektor Martin Meedar artiklis *Misjonitöö kirikute ühendaja*: „1910 Edinburghi ja 1922 Shanghai suured misjoni konverentsid ... oleks võimatud, kui mitte misjoni põldudel ei oleks esiteks ühinemist olnud. ... Usaldan öelda, et misjonitöö võiks olla selleks sidemeks, mis meid kõiki Jeesuse järelkäijatena armastuse sidemetega siduda võiks" (Meedar 1926:260).





Lisaks misjoniorganisatsioonidele tekkisid XIX sajandi teisel poolel suured evangelikaalsed organiseeritud liikumised, nagu Evangeelne Allianss (1846), ning peamised noorteorganisatsioonid, nagu Noorte Meeste Kristlik Ühing (1844), Noorte Naiste Kristlik Ühing (1855), Kristlik Üliõpilasliikumine (1889), *Christian Endeavour* (1881), Pühapäevakoolide Maailmaliit (1887). XIX sajandit iseloomustab ka sotsiaalse abistamise ja evangelisatsiooni ühendamine rahvaalgatuslikes ettevõtmistes ja jõuliste evangelistide eestvedamisel, mida sageli nimetati „sisemisjoniks" või „rahvamisjoniks" (Beyreuther 1968). Saksamaal oli selliseks suurkujuks Johann Hinrich Wichern, kes 1830. aastatel pani organisatsioonide võrgustikuga *Innere Mission* (*ibid*. 111jj) aluse diakooniatööle. Inglismaal sündinud Päästearmee (*The Salvation Army*) on kujunenud aja jooksul iseseisvaks kiriklikuks kogukonnaks, kuigi liikumine algas metodismi rüpes pastor William Boothi eestvedamisel 1865. aastal, et pühenduda evangelisatsioonile koos karitatiivse tegevusega kodutute, alkohoolikute jt sotsiaalsete riskirühmade heaks (Scharpff 1980:212).

Evangelisatsioon XX sajandil on samuti seotud interkonfessionaalsete organisatsioonide tegevusega. Jälgida tuleks kahte tasandit: a) massievangelisatsioonide korraldamine ning b) ilmikliikumised individuaalse töö põhimõttel.

Massievangelisatsioonide (*crusades*) suurkujud XIX sajandist Charles Finney ja Dwight Moody vallandasid mitmeid ärkamisliikumisi angloameerika piirkondades ning nende kuulutusmeetodeid jäljendas lugematu hulk evangeliste (*ibid*. 359). Evangelisatsioon suurtele massidele tingib süsteemset ja koordineeritud tegutsemist; XIX sajandi kuulsaimaks evangelisatsiooni „strateegiks" oligi Finney (Lane 2002:216). XX sajandi suurima evangelisti tiitel kuulub baptistipastor Billy Grahamile; tema ja ta järglaste tegevust koordineerib rahvusvaheline organisatsioon *Billy Graham Evangelistic Association*, asutatud 1950. aastal. Erinevalt paljudest tuntud või vähem tuntud staadioni- ja telejutlustajate tegevusest on Grahami assotsiatsiooni strateegias kindel koht interkonfessionaalsel koostööl. See koostöö ei seisne ainuüksi isiklikes suhetes ega annetajate mitmekesisuses, vaid teadlikus kontaktide loomises kohalike kirikute ja kogudustega evangeelsete krusaadide ettevalmistamisel. Grahami evangelistlikud kampaaniad ei maabu tühjale kohale ega lahku jälgi jätmata. Selleks et evangelisatsiooni tulemuslikkust kinnistada, on vaja kohalike koguduste kaasamist.[117] Seega siis alustatakse kuulutuskoha ettevalmistamist nõnda, et koondatakse piirkonna koguduste vaimulikke palvele ning õpetatakse välja võimalikult suur arv kaastöölisi; kaastöölised on esimesed kontaktisikud neile, kes äratusjutluste järel on otsustanud pöörduda, kaastöölised alustavad pöördunutega järeltööd kristliku usu süvendamiseks ning inimeste suunamiseks kogudus-

[117] Selle faktori äratundmist on õpetanud *Church Growth* liikumine (McGavran 1970).

tesse (Huston 1998:7jj).[118] Tähelepanuväärne on Grahami usaldav hoiak kõigi kristlike kirikute suhtes, kui ta põhjendab krusaadijärgset tööd. On ilmne, et piirkonna kogudused on erinevate traditsioonidega ning pole mitte alati kursis või soosivad grahamliku evangelisatsiooni suhtes. Pöördunule või usuliselt otsijale inimesele võimaldatakse loomulikult vaba valik tema kogudusliku kuuluvuse suhtes, ent Graham keelab järeltöötegijatel suunata ühtegi inimest ühest kogudusest teise. Kui keegi, kes pärineb „külmast" rahvakirikust, on saanud „äratust" ning pöördub tagasi oma kirikusse, siis on see Grahami meelest parim viis evangeeliumi uuendava mõju levitamiseks ümbruskonnas (*ibid*. 12j).

Individuaalse töö põhimõtteid püüab edendada rida interkonfessionaalseid misjoniorganisatsioone, peamiselt XX sajandi teisel poolel tekkinud: *Youth for Christ* (1946), *International Fellowship of Evangelical Students* (1947), *Campus Crusade for Christ* (1951), *Operation Mobilization* (1957), *Youth with a Mission* (1960) jpt. Nende organisatsioonide tekkimise ühiskondlik kontekst on sõjajärgne hoogustunud ilmalikustumine traditsioonilistes evangeelse kristluse maades ning üsna peatselt alanud läänemaailma kultuurirevolutsioon koos hipiliikumisega. Nüüd pööratakse tähelepanu ilmikkristlastele – eriti noortele –, et neid mobiliseerida uuele „maailmaevangelisatsioonile" (Cunningham 1974:1294). Peamine meetod on „isiklik evangelism" (vrd 3.4.1.). Selleks et haarata kristlasi kaasa edastama evangeeliumi inimeselt inimesele, korraldatakse kohalikes kogudustes koolitusi, levitatakse kirjandust ning traktaate[119]; süvenetakse „jüngriksolemise" õpetamisse. Nende organisatsioonide koostöö kohalike kogudustega on permanentne – mis on ka mõistetav, sest organisatsiooni kaastöölised värvatakse kohalikest kogudustest ning evangelisatsiooni teel pöördunud inimesed läkitatakse taas kohalikesse kogudustesse. Kui osatakse hoida usalduslikke suhteid organisatsiooni ja kohaliku koguduse vahel, siis on vaimulik kasu suur.

[118] Süsteem töötab selliselt, et kutsele vastanutel palutakse täita nõustamiskaardid oma elukoha andmetega; nendelt kaartidelt saadud andmed edastatakse kohalikele kogudustele. Järgitakse põhimõtteid: a) kui pöörduja nimetab oma eelistusena mõnda krusaadiga kaasa töötanud kogudust, saadetakse info sinna; b) kui pöördujal puudub eelistus või kodukirik, saadetakse info tema elukoha lähimasse kirikusse; c) kui pöörduja nimetab mõnd sekti, kultust või mittekristlikku osaduskonda, saadetakse tema andmed lähimasse krusaadil osalenud kogudusse (Huston 1998:12).

[119] Tuntuim traktaatidest on *Campus Crusade for Christ* asutaja ja juhi Bill Brighti koostatud *Vaimse elu neli tõsiasja* (*The Four Spiritual Laws*), mis võtab skemaatiliselt kokku evangelikaalse käsitluse inimese päästmisest Kristuses ja pöördumisest: I. „Jumal armastab sind ja tal on eriline plaan sinu elu jaoks"; II. „Inimene on patune ja lahutatud Jumalast..."; III. „Jeesus Kristus on Jumalast antud ainus lahendus inimese päästmiseks patust..."; IV. „Igaüks meist peab vastu võtma Jeesuse Kristuse oma isiklikuks Päästjaks ja Issandaks..." (Bright 1965).





## 3.4.4. Oikumeenilised projektid

Kirikute Maailmanõukogu on saanud 2006. aastal peetud oikumeeniliste tulevikustsenaariumide seminarilt Bosseyst Šveitsis ettepaneku kujundada aastad 2010–2020 oikumeenilise evangelisatsiooni dekaadiks:[120]

> Pärast oikumeenilist dekaadi vägivalla võitmisest [*Decade to Overcome Violence*, 2001–2010] on ühine evangelisatsiooni dekaad Kirikute Maailmanõukogu integraalne ja balansseeritud tunnistus niihästi sotsiaaleetilisest panusest kui ka misjonist ja evangelisatsioonist. Ühise evangelisatsiooni oikumeeniline dekaad pühendub evangelisatsioonitule uuesti lõkkele puhumisele ning jõustab noorteliikumist, kes on tulevased oikumeenilises liikumises initsiaatorid Euroopas ja teistes maailma paikades.

See üleskutse peaks kirikuid julgustama ning veenma jätkama juba alustatud püüdlusi. Paraku ei leidu selles üleskutses veel konkreetset tegevuskava ega teoloogilist juhendit. Kordub juba tuntud viide vajadusele ühendada sotsiaalset ning evangelistlikku tegevust.

Oikumeenilise ühistegevuse kavandamisel tuleb tegelda väga paljude praktiliste küsimuste lahendamisega. Eelnevalt on juba selgitatud evangelisatsiooni oikumeenilisuse vältimatust, s.t evangeeliumist enesest tulenevat tingimust, mis näeb kuulutust mitte kiriku lokaalse üritusena, vaid Jumala misjoni raames (vt 2.1.1.). Evangeeliumi kuulutamine on kiriku ülesanne, kuid mitte kiriku meelevallas – evangeelium kuulub kogu maailmale, keda Jumal tahab lepitada ja päästa oma riiki. Samuti on selgitatud, millist ühist kogemust on kirikutel vaja saavutada, et evangeeliumi oikumeeniline mõõde võiks teostuda (vt 3.2.2.). Kuid lisaks nende ülesannete äratundmisele läheb tarvis ka kreatiivsete meetodite rakendamise oskusi (vrd Walldorf 2002b:124). Meetodite väljatöötamine ning kirikute jaoks käepäraseks muutmine on sageli parakiriklike organisatsioonide suur teene. Liikumine LCWE ning eriti GCOWE on rõhutanud internatsionaalse ja natsionaalsete tasandite koordineeritud tegutsemist seoses kohalike koguduste kristlaste mobiliseerimisega evangelisatsiooniks (GCOWE 1995:17).

Oikumeenilise evangelisatsiooni projektid on põhiliselt kahelaadsed – ülekonfessiooniline ning konfessioonide ühine evangelisatsioon:

a) ülekonfessiooniliseks võib nimetada tegevust, mis on välja töötatud ning suurel määral teostatud väljaspool oikumeenilist dialoogi. Enamasti töötavad sellist tüüpi projektidega interkonfessionaalsed organisatsioonid. Üksikud kirikud võivad nende projektidega haakuda, kui leiavad kokkupuutepunkte. Toimivaid näiteid on nii massievangelisatsioonist (*Pro Christ*, Billy Grahami assotsiatsiooni või Kalevi Lehtineni krusaadid) kui ka „isikliku evangelismi" alalt (Alfa kursus, koolitused, meedia). Ülekonfessionaalse evangelisatsiooni kompetentsuses pole põhjust kahelda, sest ekspertidel on

[120] www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/evlet2–2006-e.html

olnud piisavalt kogemusi ning ausat meelt arvestada reaalse oikumeenilise situatsiooniga. Miinuseks on see, et kirikud ei saa otseselt protsessi sekkuda; neile jääb vaid võtta või jätta;

b) konfessioonide ühine evangelisatsioon saab toimuda siis, kui evangelisatsiooni idee, ettevalmistus ja läbiviimine on kavandatud oikumeenilise partnerluse põhimõttel. On ilmne, et lihtsam on kavandada ühiselt evangelisatsiooniüritusi neil kirikutel, kellel on sarnane kirikumõistmine. Vabakogudused ning rahvakirikute evangelikaalsed ringkonnad omavad juba pikaajalist kogemust. Teatud puhkudel ning konkreetselt määratletud valdkondades suudavad üheskoos plaani pidada ka rahvakirikud või rahvakiriku kõrgkiriklikud ringkonnad. Haruldaseks tuleb pidada aga neid projekte, milles osalevad lokaalsel tasandil kõik ühe piirkonna kristlikud kirikud.

**Ülekonfessiooniliste projektide** heaks näiteks on viimasel aastakümnel populaarsust võitnud Alfa kursused. Alfa kursuste meetod sai alguse Bromptoni karismaatilises *Holy Trinity* anglikaani koguduses Londonis. Pastor Nicky Gumbel arendas aastaks 1993 välja õppematerjalid, mida peagi levitati rahvusvaheliselt ja interkonfessionaalselt. Eestis organiseerus Alfa liikumine aastaks 1999, mil ilmus trükis ka Gumbeli kursus *Elu küsimused* koos juhenditega (Gumbel 1999). Üks kursus koosneb 15 teemast, mida käsitletakse iganädalastel kohtumistel. Kohtumiste tüüpvorm on järgmine: kahe tunni sisse mahub ühine õhtusöök, ettekanne, kohvipaus ning vestlus väikegruppides. Ühel nädalalõpul kursuse keskel võetakse ette ühine väljasõit. Alfa toimib kohaliku koguduse baasil, kus koguduse liikmed teenindavad kursuslasi (Sautter 2005:172). Kursuste adressaadiks on need inimesed, kes ei oma või on kaotanud kontakti kristliku traditsiooniga, kuid tunnevad kristluse vastu huvi.

Alfa meetodi suur rahvusvaheline ja interkonfessionaalne populaarsus – ka katoliiklaste ning juhtumisi ortodoksidegi hulgas[121] – ei oleks seletatav ainuüksi õppematerjali erilisusega, sest piibliõppematerjale on koostatud lugematul hulgal ning need ei erine oma didaktilistes võtetes traditsioonilisest leerikoolitusest. Alfa edukus põhineb tõenäoliselt sellel, et kesksel kohal on osaduse kogemuse loomine. Gumbel on teadnud, kuidas liikuda evangelisatsiooni *belong–behave–believe* „väljadel" (vt 3.2.1.) selliselt, et inimeste huvi informatsiooni vastu kristliku usu kohta ei jääks ainult informatsiooninälja rahuldamiseks. Selgelt on esil *belonging before believing*[122], kui Gumbel kinnitab, et „paljud inimesed on jõudnud esmalt kristlaste grupis koduneda ning alles seejärel lähenenud usule"

[121] Nii kinnitab näiteks kardinal William Henry Keeler aastal 1999 Alfa kursuste positiivset mõju katoliiklaste seas, vt *Alpha News International*, august-november (1999).

[122] Sellise lähenemise olulisust on tunnistanud nüüdisaja kiriklikud misjonidokumendid, nagu *Evangelisch evangelisieren*: „Kristlaseks saamine saavutatakse tänapäeval sagedamini pikal „Emmause" teel kui punktuaalse „Damaskuse" kogemusega. ... Traditsiooniline järjekord – (1) leida usk ja (2) leida kogudus – näib olevat ümber pööratud: vastuvõtmine koguduses käib kristliku usu vastuvõtmise eel" (GEKE 2007:13).





(Gumbel 1995:24). Siin ongi tegemist postmodernse äratundmisega, et uute teadmiste vastuvõtmise puhul on tähtis õige konteksti leidmine ning soodsa keskkonna tajumine. Ühised söömised lisaks vestlustele ja loengutele loovad atmosfääri, kus inimene väljastpoolt kirikut saab olla „ajutiselt" kiriku juurde kuuluv: tema suhtes ei väljendata ootusi kirikusse liitumise ega isegi mitte isiklike usuliste väljenduste osas, ometi avatakse temale vahetu ligipääs kristlikule osadusele. Franz-Xaver Kaufmann on religioonisotsioloogilisest perspektiivist lähtuvalt nimetanud kiriku jätkusuutlikkuse eelduseks sobivate sotsiaalsete vormide avastamist, milles osaledes nüüdisaja Euroopa inimene saab välja kasvada oma individuaalsest maailmast avarama kokkukuuluvuse kogemuseni (vt 1.3.3.); Alfa kursuste strateegias on just niisugust evangelisatsiooni vormi otsitud ning järelikult ka olulisel määral saavutatud.[123]

**Konfessioonidevahelisest ühisest** evangelisatsioonist on teateid vähe, vaatamata sagedastele kinnitustele, et seda tuleb üritada teha (vrd 2.1.4.; 3.4.1). Nimetamist väärt on Saksamaal toimiv evangeelse ja roomakatoliku kiriku ühisprojekt *Neu anfangen*, mis algas 1985. aastal Hamburgis ning on aastate jooksul laienenud üle kogu maa. Eesmärgiks on seatud telefonikontaktide loomine ümbruskonna inimestega ning nende kutsumine vestlustele kristlastega.[124] Projektiga on liitunud ka mitmed vabakogudused. Kuigi ühisprojekt ei ole saavutanud märkimisväärseid tulemusi nendes ootustes, millega püütakse elanikkonda panna huvituma kirikust ja kristlikust usust, on tulemuseks koostööharjumuse tekkimine paikkonna koguduste vahel (Motikat 1996:105j). Teadmata jääb, millist kompetentsust vajatakse, et lisaks heale tahtele midagi algatada jätkuks suutlikkust jõuda nähtavate tulemusteni.

Üheks konfessioonidevahelise evangelisatsiooni kanaliks võib osutuda meedia. Meedia rakendamine oikumeeniliseks evangelisatsiooniks on aktuaalne teema sageli just seetõttu, et kristlike meediakanalite ülalpidamine nõuab oikumeenilist koostööd. Selle kommunikatsioonivormi arendamist pidurdab vaid põhimõtteline vastuolu „virtuaalse" religioossuse kultiveerimisel. Sõnumi esitamisel meedia kaudu toimub sõnumi formaatimine sellisesse programmi, mis võib olla küll „religioonikujuline" (Höhn 2006:606) oma esteetika, semantika, kujunduse poolest, kuid ei suuda luua sellist sotsiaalset osadust, mis oleks religioosse elu jaoks elementaarne.[125] Sellele vaatamata, et meedia võib olla elava sõnumikandja asendajaks või selle sõnumi tekitajaks justkui mitte millestki,

[123] Sarnasel põhimõttel – *belonging before believing* – on 1990. aastate keskel välja töötatud Inglismaa anglikaani kiriku kontekstis ja kiriku teoloogilistest lähtepunktidest tulenevalt *The Emmaus Course*. Kristliku osaduse pakkumist väärtustatakse olulise eeldusena sellele lootusele, et inimene avab ennast kristliku usu jaoks (Sautter 2005:221).

[124] www.a-m-d.de/neuanfangen

[125] Meedia kasutaja päralt on vahetu võimalus erinevaid reaalsusi enese jaoks sisse ja välja lülitada. Näppides teleripulti, saab vaatajast looja: midagi liigutamata liigutab ta tervet maailma läbi ekraani. Seega jääb meedia kasutajale mulje, justkui oleks ta valikuid tehes ise nende reaalsuste tekitaja, unustades ära, et tema teleripuldi kanalite arv on piiratud.

ei ole põhjust kutsuda kirikuid üles meedia-askeesile. Vastupidi, koos meedia osakaalu kasvuga globaliseeruvas maailmas on seda enam põhjust rääkida evangeeliumi kommunikeerimise uutest vormidest. Mõlemad lähenemised on võimalikud: kas näha meediaühiskonna tarbimises produtseeritavat individualiseerumist konkurendina kiriklikule osadusele või näha meedias kiriku käepikendust indiviidini ja osaduse jätkamist ka pärast kohtumist füüsilises ruumis. *Evangelisch evangelisieren* võtab arvesse meediaühiskonna realiteedid ja osutab suhtlusele läbi „virtuaalse osaduse":[126]

> Uus meediamaastik avab aimamatuid võimalusi isikliku usu ja elu küsimuste piiramatuks ja anonüümseks väljendamiseks igal ajahetkel. Permanentne *online* illustreerib kasvavat individualiseerumist. Virtuaalne osadus kujundab noort generatsiooni. Kirikud peavad selle virtuaalse maailma ära kasutama evangeeliumi kommunikeerimiseks koos reaalse osaduse pakkumisega konkreetses ruumis (GEKE 2007:11).

Iga virtuaalne kontakt on teatud piirist alates avalik ning loob oikumeenilised eeldused, sest kirikul kui meediumi osapoolel ei ole võimalust lõpuni hoida kontrolli all vastuvõtja arusaamade kujunemist ega sedagi, millistest allikatest vastuvõtja on samal ajal veel mõjutatud. Seda enam on otstarbekas kiriklikel infosaatjatel juba eelnevalt kokku leppida ühise infokanali kasutamises ning vastuvõtjat sellest kokkuleppest informeerida.

Seega, kuna muutlikud ühiskondlikud, kultuurilised või religioossed kontekstid muudavad pidevalt evangelisatsiooni situatsiooni, peab oikumeeniline evangelisatsioon olema varustatud kogu kristliku kompetentsusega. Evangelisatsiooni holistlikkuse printsiip tingib seda. Postmodernses ühiskonnas toimub suhtlemine võrgustikusarnases seotuses (Remmel 2001a:7). Võrgustiku-suhtesse astumiseks tuleb teha vähemalt kahte asja: määratleda iseennast ning määratleda ennast suhtes teisega. See tõdemus kehtib ka misjonitöö ja evangelisatsiooni kohta, mille oikumeeniline kuju väljendub erinevate kirikute dünaamilistes suhetes niihästi üksteisega kui ka ühiskonnaga. Pole kahtlust, et tuleb säilitada iga kiriku eriomane identiteet evangelisatsiooni küsimustes. Kuid mida tihedamalt toimib võrgustik, s.t mida lähemal asuvad kirikud üksteisele praktiliste projektide läbiviimisel, seda ühtlasemalt saab kaetud kogu ühiskondlik väli, kus kohtutakse inimestega evangeeliumi sõnumi edastamisel. Tuleb kas „võõranduda või võrgustuda" (*ibid.*), sest üksiküritajatel ei ole šansse.

Eelnevalt on selgitatud, et evangeelium saab kahjustatud, kui üks kirik teeks tühjaks teise kiriku evangelisatsioonitöö või evangeliseeriks teise kiriku vastu (vt 3.4.2.). Sarnase teemaga tuli tegelda apostlitel, kui küsimuse alla võeti ühtse evangeeliumi kandvuse ning koostöö põhimõtted (vt Ap 15). Apostel Paulusel ja tema misjonimeeskonnal oli vaja leida kinnitust apostlite ringis, et

[126] Virtuaalkirikute fenomeni on uurinud Ülle Kruuse-Kingo (Kruuse-Kingo 2007).





nende evangelisatsioon paganate keskel on samaväärne kogu kiriku kuulutusega. Küsimus puudutas vastastikust usaldamist ning tunnustamist, millel oli soterioloogiline tagapõhi, kuna mõni koguduse liige ütles: „Kui te ei lase endid Moosese kombe järgi ümber lõigata, siis te ei või pääseda" (Ap 15:1).[127] Vaidlus lahendati ning jõuti konsensuseni tänu kolmele argumendile: a) apostelliku ühtsuse rõhutamine; b) evangeeliumi kontekstuaalne interpreteerimine; c) evangeeliumi pneumaatiline väärtustamine. Esiteks, apostel Peetrus andis mõista, et uut nähtust kirikuloos – evangeeliumi vastuvõtmine paganate poolt – ei saa kirjutada ainuüksi Pauluse või süüria antiooklaste „eksituse" arvele, vaid tegemist on ilmutusega, mille vastuvõtmises osales ka Peetus, *primus inter pares* (Ap 15:7). Teiseks ütles Peetrus, et paganad on Kristuse vastu võtnud *de facto*, ning seda tuleb mõista kui Jumala suveräänset armutegu Jeesuse ristisurma ja ülestõusmise alusel (Ap 15:11), millel on saabuva õndsusaja tähendus rahvaste kogumisega Jumala riiki (Ap 15:14jj). Kolmandaks, Paulus ja Barnabas jutustasid Jumala „tunnustähtedest ja imedest" seoses paganate pöördumistega, mis pidi osutama sellele, et tegemist on Jumala enese kavatsustega (Ap 15:12; Schnabel 2002:971).

Usaldus ja tunnustamine on seega mitmetasandiline: ühelt poolt kollegiaalsus, ühtekuuluvuse äratundmine ning pingutuste tegemine selle ühtekuuluvuse väljendamiseks ja säilitamiseks; teiselt poolt ühise tegevuse mõtestamine *missio Dei* perspektiivis, mille läbi kirikute individuaalsete arusaamade mõnetine loovutamine ühise tunnistamise heaks kompenseeritakse Jumala-poolse garantiiga suures õndsusplaanis (vrd 2.1.4.). Asi pole selles, et ühise tunnistuse andmine evangeeliumist justkui relativiseeriks iga kiriku tunnistuse iseseisvalt, vaid kuidas suudetakse toime tulla uute kontekstidega, millesse evangelisatsioonis satutakse. Nüüdisaja Euroopa kontekst on ühine kõikide kirikute jaoks. On tõenäoline, et kirikutel oleks samades ühiskondlikes tingimustes anda erinevaid vastuseid, mis tulenevad igaühe teoloogilistest ja kirikuloolistest eeldustest, kuid väheviljakas oleks kirikul jääda tegelema harjumuspärase tegutsemisvaldkonnaga, kus ta tunneb end koduselt ning saab jätkata kristlikku kuulutust ja teenimist seniste meetoditega. Vähe on neid meetodeid, mis toimivad kontekstide muutudes. Kangekaelne konservatiivsus oleks samaväärne evangelisatsioonikohustusest lahtiütlemisega.

Ent usaldusavalduste tegemine kirikute vahel on teatud põhjustel keerukamgi kui interreligioosses dialoogis. Religioonidevahelises dialoogis on võimalik valida teemasid ning nendega piirduda, kuid kirikutevahelises koostöös ei ole eriteemasid, mida saab käsitleda kiriku olemuse küsimusest lahus. Seda

[127] Pagankristlaste arvukas vastuvõtt uutesse kogudustesse tekitas Jeruusalemma koguduse jaoks niihästi eetilisi kui ka strateegilisi probleeme. Mõni koguduseliige pakkus lahenduseks: paganad, kes pöörduvad, tuleb kogudusse vastu võtta samadel alustel nagu juutlusega ühinenud proselüüdid; nad tuleb ümber lõigata koos kohustusega pidada käsuseadusi. Sellega oleksid tagatud eetilised printsiibid ning ei tekiks protesti mõne konservatiivi poolt (Schnabel 2002:968). Ei ole teada, kas niisugust seisukohta esindas ka keegi apostlitest.

eriti misjoniteoloogilisest aspektist vaadates. Lepituse kuulutamine inimese ja Jumala ning inimese ja inimese vahel ei ole üks teemadest teiste hulgas, vaid on küsimus ise, millele vastamisest oleneb kirikuksolemise kompetentsus; siin ei saa kirikud vabalt valida koostööpartnereid, kuna Jumala misjonis on kõigi kirikute osalemine totaalne ja tingimusteta. Evangeeliumi kuulutamise ülesanne on antud kõigile korraga. Seetõttu toovad tõrked ja ebakõlad *missio Dei* kontseptsiooni tõlgendamisel kaasa tõrkeid oikumeenilises evangelisatsiooniski, nagu on tõendanud KMN raames toimunud poleemikad (vrd 3.3.2.).

Kas oikumeenilise projekti raames kuulutatav evangeelium on sisukam kui evangelisatsioon kiriklikes traditsioonides eraldi? Vastus on: „ei" ja „jah". „Ei", kuna kiriku ja kiriku kuulutuse keskmes on Jeesus Kristus ning selle tõdemisel ei ole põhjust kahtlustada teisi kirikuid; kui kirikutel esineb võimatusi üksteise kuulamisega, siis pole karta võimatust Jumala sõna kuulamisega – ühtegi teist evangeeliumi pole ju olemas (Bosch 1991:465).[128] „Jah", kuna ajalugu on tõendanud, et ükski kirik ei ole üksinda suuteline kogu maailma evangeliseerimist lõpule viima; teadmises, et see eesmärk ei täituks kunagi isegi mitte kogu kristliku kiriku mis tahes mõeldavas ühtsuses, on ometi tarvis ühiselt komplekteerida „evangelisatsiooni tagala" (*ibid.*) – sest evangelisatsiooni kontekstid muutuvad pidevalt.

Evangelisatsiooni komplementaarsuse idee on tõusnud esile konkreetsetes kirikutevahelistes dialoogides. Näiteks kirikukoguaegne dokument *Unitatis redintegratio* näeb võimalust Jumala tõe ilmutuse väljendamises kirikutel üksteist täiendada – „kui üks traditsioon on aeg-ajalt jõudnud ilmutuse müsteeriumi mingi aspekti täielikule mõistmisele lähemale kui teine või on seda paremini väljendanud" (UR 1964:97).[129] 2008. aastal alustas Eesti Evangeelne Allianss evangelisatsiooni konsultatsioonidega „laiapõhjalise kirikutevahelise kokkuleppe sõlmimiseks evangelisatsiooni edendamise oikumeenilistes alustes Eestimaal" (Tuovinen/Kurg 2009). 2009. aastal jätkusid konsultatsioonid evangelisatsiooni oikumeeniliste võimaluste uurimisega. Esitleti viit erinevat teoloogilist traditsiooni evangelisatsioonis: evangelikaalne, luterlik, postmodernne, karismaatiline, ortodoksne. Ilmnes üllatav seis, et kui nimetatud traditsioonid asetada kõrvuti, siis a) ükski ei oma kõiki vastuseid muutuvatele ühiskondlikele kontekstidele; b) ükski neist ei hõlma kogu diskussioonis olevat evangelisatsiooniteoloogiat; c) ükski neist ei näe takistusi lisada teoloogilisi täiendusi ühise evangelisatsiooniprojekti jaoks.

Vastastikune täiendamine on oluline samm oikumeenilise evangelisatsiooni suunas, kuigi tekkival sünergial ja koostoimimisel on sageli vaid lokaalne tähendus konkreetsete projektide raames. On ju nii, et teatavate ühishuvidega

[128] *Ühisavaldus õigeksmõistusõpetusest*, mis sõlmiti luterlaste ja katoliiklaste vahel, peaks olema piisavaks tõendiks ühiselt tunnistatava evangeeliumi võimalustest (Ühisavaldus 1997).

[129] Ka misjoni holistlikkuse printsiipi võib pidada komplementaarseks, kuivõrd selle printsiibi sõnastamiseks tuli ületada ja kokku liita vastanduvaid teoloogiaid: nn vertikalistlikku ja horisontalistlikku (vt 2.1.2.).





kristlased, kirikujuhid või teoloogid pakuvad üllatavaid tulemusi oikumeenilises koostöös, kuid need tulemused võivad kiiresti haihtuda mõnel teisel viisil kokkukutsutud foorumite puhul. Kuidas kinnistada lokaalselt saavutatud tulemusi kirikute jaoks pikemaks perioodiks?

Oikumeeniline evangelisatsioon tähendab õpikeskkonnas viibimist. See õpikeskkond pole ainult informatsiooni saamiseks „teise" kohta, vaid eelkõige „teiselt" ja „koos teisega" õppimiseks (Pilli 2005:219). Just sellist käitumist eeldab Euroopa evangeliseerimine oikumeenilises perspektiivis. Enne veel, kui kohtutakse maailmaga kui „teisega", teistsugusega, on vaja kohtuda „üksteisega". Ühise õppimise protsessis kujunevad välja uued „metanarratiivid" – see ei ole küll üks ja kõikehõlmav paradigma nagu *corpus christianum* kunagi oli, ent ka mitte ainult väikeste individuaalsete narratiivide matemaatiline summa; see on see ühine „lugu", milles igaüks leiab ka oma (*ibid.* 150).

# KOKKUVÕTE

Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiiv Euroopa kontekstis väljendub sekulariseerunud inimese kommunitseerimises evangeeliumiga selliselt, et läbi isikliku usulise pöördumise omandatakse osaduses Jumalaga ja kaasinimestega toimiv ning kiriklikult sotsialiseeritud terviklik elulaad. Evangelisatsiooni oikumeenilisus võimaldab seda, et nii kollektiivselt kui ka individuaalselt kogetav religioossus saab inspireeritud ühest ja samast evangeeliumist, kuigi esitatuna erinevate kiriklike traditsioonide tingimustele vastavalt, ning et elumuutev evangeelium saab rakenduda kristliku ühtekuuluvusena praktilises elus.

Uurimus on lähtunud tõdemusest, et Euroopa ühiskond kulgeb sekulariseerumise teed. Sekulariseerumisel on järgmised tunnused: a) diferentseerumine ühiskondlikul pinnal, mille tulemusel religiooni roll ühiskondlikus elus ja riiklikus korralduses taandub; b) kiriku siduva rolli kadumine inimeste jaoks; c) kristliku religiooni tähendussüsteemi mõju lakkamine praktilises elus individuaalsel tasandil. Sellel teel on kaaslasteks postmodernsusest mõjutatud pluraliseerumine ja individualiseerumine. Ka religioossuse uus tõus annab endast märku ning religioonide turg on aktiviseerumas. Kirikute väljavaated kontaktide loomiseks ühiskonnaga oleksid edaspidi mõeldavad küll, kuid teatud tingimustel. Nende tingimuste väljaselgitamiseks on olnud kasutusel nii missioloogiline kui ka religioonisotsioloogiline lähenemisviis. Vastust on otsitud küsimusele: kuidas ja milliste ressurssidega saavad kirikud Euroopas kuulutada ühiselt evangeeliumi?

1) Religioonisotsioloogiline uurimine ei eita Euroopa ühiskonna sekulariseerumise süvenemist. Sekulariseerumine on aga mitmekihiline nähtus. Selle üheks silmanähtavaks tunnuseks on inimeste lahkumine kirikust, kuna ühiskondlikud struktuurid asendavad järjest rohkem kiriku institutsionaalseid funktsioone. Kuid Euroopa sekulariseerumist ei tohi kujutleda lihtsalt kiriku ühiskondlike funktsioonide nõrgenemisena ühiskonnas. On pakutud võimalusi, et religioon kaob silmapiirilt seetõttu, et muutub institutsionaalsest vormist individuaalseks. Seda seisukohta toetab nüüdisaegne konsumeeritud elulaad, milles pluraliseerunud ja individualiseerunud postmodernne Euroopa pakub usu privaatseid realiseerimisvõimalusi ka „nähtamatu" religiooni harrastajaile. Ent on ka teisi võimalusi märgata religioossuse jälgi selle teel kirikust välja. José Casanova teeneks on olnud diferentseerida sekulariseerumise teesi sinnamaani, et saada ütelda: privaatne religioossus ei rahuldu individuaalse üksiolemisega ning otsib teed tagasi sotsiaalsete suhete tasandile (vt 1.3.4.). Kuid mida tuleks inimesel peale hakata oma individuaalse religioossusega, kui sekulaarses ühiskonnas seda ei taheta? Sel ei ole kohta ning kui sel kohta pole, siis on see sunnitud lõpuks ikkagi kõigega kaasa sekulariseeruma. Detlef Pollacki uurimused ei kinnita statistilist seost kiriku liikmeskonna vähenemise ja mittekiriklike religioonivormide vastu tuntava huvi kasvu vahel.





Niisiis toimivad ühekorraga mitmesuunalised protsessid: ühelt poolt kiriku ja ühiskonna kaugenemine ning teiselt poolt individuaalselt kogetud religioossuse väljendamissoov avalikus elus. See on aga koht, kus kirikutel avaneb tänuväärne võimalus veel kord kaasa rääkida sekulariseerumise asjus. Euroopa kirikute jaoks loob positsioneerimise võimalusi ühiskondliku pluraliseerumise pinnal arenev religioonide turg. Turg põhjustab konkureerimist; konkureerimist mitte ainult kirikutel üksteisega, vaid ka kõige muu religioossega ning isegi kommertslikult pakendatud sekulaarsusega, millel esineb religiooni üksikuid väliseid tunnuseid. Kirikud religioonide turul! See on harjumatu, kuid siiski üks võimalusi evangelisatsiooni positsioonide võtmiseks. Edukas kauplemine vabaturul vajab kogemusi; alati on tähtis õige pakendamise oskus.

Kui küsida konkreetsemalt, mida oleks Euroopa kirikuil inimestele ja ühiskonnale pakkuda, siis religioonisotsioloogial on vastus varnast võtta. Selleks on kiriku sotsiaalne sidusus. Kirik ise oma sotsiaalse staatusega ongi vastus „individuaalselt kogetud religioossuse" väljendamise soovile avalikus elus. Kirikute šansid religioossete pakkumiste turul kasvavad sedavõrd, kuivõrd nad oma senist institutsionaalse funktsionaalsuse kaotust korvavad võimekusega olla sotsiaalseks mudeliks individuaalse seotuse kaudu. Niisuguse strateegia põhjendamise au kuulub Franz-Xaver Kaufmannile (vt 1.4.3.). Kirikuil pole põhjust võtta resigneerunud hoiakut, justkui oleks neil veel vaid püüda oma kadunud liikmeid mingite võtetega tagasi võita. Ka ei leia õigustust arvamus, et sekulariseerunud Euroopa saab ilma kirikuta suurepäraselt hakkama oma liikmete kõigi eluliste vajaduste rahuldamisel. Sotsioloogiliselt hinnates on kirik seda, mida ta on saavutanud kommunikatsioonisilla pakkumisega.

Ent religioossuse kandevõime defineerimine vaid läbi sotsiaalsuse viiks arutelu viljatu formalismini. Kirik ei ole pelgalt osadusliku elu vorm. Detlef Pollackile toetudes on olnud käepärast vahend, millega saab demonstreerida religioossuse avaldumise dünaamilisust. Religioonil on ühekorraga nii funktsionaalne väärtus kui ka funktsioonide loomise võime. Religioossed väljendusvormid sisaldavad endas küll suure annuse sotsiaalsust, kuid religioonimõistet ei saa vangistada ühiskondlike funktsioonide teenistusse. Paraku ei ole sotsioloogial põhinev religioonimõiste käsitlemine suutnud transtsendentsusega palju muud peale hakata, kui võtta seda vaid tööhüpoteesina. Pollacki dünaamilise religioonimõiste maatriksis on esindatud niihästi transtsendentsus kui ka immanentsus, mida saab väljendada nii sotsiaalselt tajutava konsistentsuse kui ka spetsiifiliselt religioossusele omase kontingentsuse kaudu (vt 1.3.2.). Sarnaselt religioonimõiste sellisel viisil mitmedimensioonilise käsitlemisega on olnud võimalik väljendada dünaamilisemalt ja erinevate „väljade" kaudu ka evangelisatsiooni ja oikumeenia mõisteid.

2) Missioloogiline uurimine kinnitab sekulariseerumise jätkumist Euroopas. Sekulariseerumine Euroopa variandis ei ole neutraalne protsess, nagu tõendab Lesslie Newbigin, sest vastuollu satuvad avalik tõde ja privaatsed väärtused. Valgustusaja järgne modernne teadus on enese jaoks reserveerinud mõistuse ja

tõe, et anda neile legitiimsus ühiskonna avaliku elu sfääris; usk ja väärtused on taandatud privaatsfääri. Selles olukorras tuleb kasutada võimalusi Kristuse evangeeliumi asetamiseks kogu avalikkuse ette, sest vaid nii tuleb evangeelne tõde nähtavale.

Siinjuures on hinnangute andmisel saanud määravaks erinevad teoloogilised lähtepositsioonid. See suurem üksteisemõistmine, mida on märgata misjoniteoloogide vahel XXI sajandil, ei ole iseloomustanud XX sajandi dispuute. Sekulariseeruv Euroopa on olnud evangelikaalide jaoks väljakutseks koondada ridu ning jätkata evangelisatsiooni juba läbiproovitud vahenditega. „Oikumeenikutele", s.t KMN juures tegutsevatele misjoniteoloogidele ja teistele sama suuna hoidjatele on sekulariseerumine olnud märguandeks kirikute struktuuride muutmise vajadusest – oletatavalt kiriku ümberseadistamiseks vastavalt sekulariseerimise tingimustele, sest nii võivat uuesti üles leida inimese, kellele kirik saab olla abiks.

Ent misjonimõistet ei saa katta ainuüksi „oikumeenilise" sekulariseerimine ideega. Pärast *missio Dei* kontseptsiooni esitamist ja rakendamist 1950.–1960. aastatel jahmatas teoloogiat oskus kõnelda ühest ja samast mõistest diametraalselt vastupidist: kas Jumala misjon on maailma päästa Kristuses ja kiriku kaudu või Jumala misjon on maailma päästa maailma eneseks saamise teel (vt 2.1.1.). Samasugune diametraalne saatus tabas ka „evangelisatsiooni" mõiste kasutamist. Vastastikustest etteheidetest on loobutud alles pärast 1990. aastate misjoniteoloogilise dialoogi aktiviseerumist ning misjoniteoloogia konsolideerumist uuel sajandil. „Evangelisatsiooni" mõistet võib nüüd kasutada väga erinevates seostes ning evangelikaalsed ringkonnad kordavad vaibumata, et kuulutus ilma sotsiaalse hooleta ei taba Kristuse evangeeliumi eesmärki. Raske hinnata, mis on olnud põhjuseks, et omaaegsed vastandlikud positsioonid on teoloogilisele erisusele vaatamata XXI sajandil märkimisväärselt taandunud ning võimaldavad dialoogides pingevabamat suhtlemist. Üks järeldusi võib olla see, et traditsiooniline küsimuseasetus – maailm-kirik-Jumala riik – hakkab nihkuma mingisse teistsugusesse paradigmasse, mida pole seni veel kirjeldatud. Võib osutuda tõeks, et ei kirikutel ega interkonfessionaalsetel misjoniorganisatsioonidel ükshaaval pole reaalseid ressursse lahendada ei Euroopa usulisi ega ka sotsiaal-poliitilisi küsimusi. See asjaolu omakorda võib suunata pilgud seda julgemalt oikumeenilisele koostööle, mis teatavasti nõuab tolerantsust, kohanemisvõimet ning enese kriitilist hindamist.

3) Evangelisatsiooni ja misjoni holistlikkus on peaaegu paradigma mõõtmeteni küündiv teoloogiline printsiip. Holistlikkus ehk kõikehõlmavus on mõistetav postmodernselt mõtleva inimese kontekstis, sest see võimaldab silmas pidada „nii ühte kui teist" ilma ühele või teisele eelistust andmata. Holistliku misjonimõiste võidukäigu algust tähistas *missio Dei* kontseptsiooni loomine. *Missio Dei* – Jumala misjon – on mõõtmatult rohkem kui kiriklik misjonitegevus; kirikute misjon on haaratud Jumala suuremasse misjoniplaani, milles ta hoolib maailmast, et seda lepitada ja tuua Jumala riiki. Holistlik Jumala misjon tingib omakorda evangelisatsiooni kontekstuaalsuse. Kui kirik kohtab oma ristiretkel usust võõrdunud ühiskonda, siis tuleb tal võtta seda „võõrast" täie tõsidusega, sest see „võõras" elab Jumala armastatud maailmas.





Holistlikkuse ja kontekstuaalsuse printsiipide piiratus tuleneb mõnest paratamatusest. Need paratamatused on nii religioonisotsioloogilised kui ka missioloogilised paradoksid. Religioonimõiste laiendamine kõige inimtegevuse üle ei anna häid tulemusi – sama kehtib ka kiriku piiride lõputu avardamise suhtes. See on religioonisotsioloogiline paradoks. Sellesse paradoksi jääb kinni holistlikkuse ja kontekstuaalsuse mõistete ekspluateerimine. Kui misjon tähendab kõike kiriklikku tegevust, kui kirik tähendab kõigis ühiskondlikes kontekstides osalemist, kui evangeelium pannakse nende kontekstide tõlgendajaks – mis on siis „misjon", mis on „kirik" ning mis on „evangeelium"? Et üldse saaks rääkida mõttekalt, tuleb suuta diferentseerida ning öelda, mis ei ole misjon, mis ei ole kontekst ning millal evangeelium võib osutuda mittevastavaks *missio Dei* eesmärkidele. Missioloogiline paradoks tekib siis, kui kontekst taotleb tekstiks eneseks olemist. Sellise tendentsi suhtes on käesolev uurimus kriitiline. Võib anda au Theo Sundermeierile, et ta on suutnud Emmanuel Lévinase ja Jacques Derrida taustal kirjeldada kontekstuaalset „võõra" missioloogiat (vt 2.1.3.). Muutuvates sotsiokultuurilistes tingimustes on konteksti õige äratundmine oluline, ent kontekstitundlikkus ei ole veel vastamine evangeeliumi kutsele. Kiriku misjonaarse intentsiooni ja evangeeliumi kommunikeerimise seisukohalt on see ikkagi patiseis. Evangelisatsiooni võib küll panna funktsioneerima kontekstuaalsetel eesmärkidel, ent evangeelium ootab vastamist, sest see on konteksti tekst. Tekst on evangeelium, mis kontekste sünnitab ja käivitab transformatsiooni.

Lisaks holistlikkusele ja kontekstuaalsusele on evangelisatsioon seotud oikumeenilisuse printsiibiga. Sellega väljendatakse tõsiasja, et evangeeliumi oikumeeniline olemus ei seisne kirikute koostöövõimes ega ole kirikute otsustada, vaid vastupidi, kirikutele ei jäeta võimalust loobuda oikumeenilisest koostööst evangelisatsioonis evangeeliumi olemusest tulenevalt. Oleks tagurlik, kui evangelisatsiooni ja misjonitööd toimetataks vaid üksiku kiriku projektina; seda ainuüksi asjaolu tõttu, et evangeelium ei ole ühegi kiriku, vaid Kristuse oma, ning *missio Dei* kutsung kirikutele ei ole üksikute kirikute kasvatamine, vaid maailma lepitamine Jumalaga. Hoiatus oikumeenilisuse ülemäärase rõhutamise suhtes on õigustatud sellega, et mingit oikumeeniat oikumeenia enese pärast evangelisatsioon ei vaja. Oht selleks siiski on olemas, sest kohati võib oikumeenilisus muutuda sloganiks, mis võtab kirikupoliitilise ilme. Globaliseeruvas maailmas on kirikutel jäänud nii kitsaks, et ilma oikumeeniliste kontaktideta ei saaks enam ette kujutada ühtegi ühiskondliku mõõtmega ettevõtmist. Kui aga oikumeenilisuse arendamine võtaks religioonide turul kirikutevahelise kartellikokkulepluse ilme, siis viitaks see evangeeliumi transparentsuse ja integriteedi reetmisele. Iga muul viisil teostatud oikumeenia, kui see ei sisalda ühist tunnistust Kristusest, just seesugusele evangeeliumi printsiipide reetmisele osutabki.

4) Oskus edastada sõnumit arusaadavalt ja vastuvõetavalt on oluline osa kiriklikust kompetentsusest nüüdisaja evangelisatsioonis. Sest nii nagu seletab Niklas Luhmanni kommunikatsiooniteooria, saab lugeda toimunuks vaid niisugust kommunikeerimist, mille käigus on tuvastatav edastatud sõnumi mõistmine ja aktsepteerimine vastuvõtja poolt (vt 2.3.1.). Evangelisatsioon toimib läbi kommunikatsiooni, see omakorda toob kaasa kas evangeeliumi vastuvõtmise või tagasilükkamise ning parimal juhul pöördumise ja transformatsiooni. Evangelisatsioon on suunatud isiklikule pöördumisele. Seetõttu on evangelisatsioonis tekkiva kommunikatsiooni omapära selles, et sõnum edastatakse provokatiivselt: kasutades religioonisotsioloogilist *frame extension* mõistet, seisneb evangelisatsiooni taktika kommunikatsiooni raamide nihutamises sellisesse asendisse, et potentsiaalset sisenejat kommunikatsiooniruumi oleks võimalik motiveerida ja mobiliseerida (vt 2.2.3.).

Pöördumine sisaldab rohkemat kui vaid sõnumi aktsepteerimine – see on Kristuse järelkäijaks saamine. See tähendab evangelisatsioonis loodud kommunikatsiooni mõtestamist kogu inimese elulugu haaravalt ning sellel on kompleksse religioossuse tunnused koos elukondlike suhete orienteerimisega Jumala evangeeliumi järgi. Võimalikke arengusuundi on mitmeid: uus usuline orientatsioon võib väljenduda individuaalses kogemuses või koduneda kogudusliku osaduse soojuses. Ent pöördumine võib anda ka uued perspektiivid suhetes kaasinimeste ja ühiskonnaga. Sel juhul on Kristuse järelkäimises ühendatud niihästi individuaalne eneseleidmine kui ka evangeliseeriv kompetentsus, millega pühendutakse teiste teenimisele Kristuse eeskujul.

Tõeline ja siiras pöördumine on heaks alguseks püsivale transformatsioonile. Muidugi mõista saab transformatsioonist rääkida ka teistes seostes kui ainult pöördumise kaasnähtusena. Transformatsioon levib igale poole, kus Jumal puudutab inimest ja tema maailma; transformatsioon tabab isegi kirikut, kui kirik pühendub *missio Dei* teenistusse. Ent transformatsiooni käivitumist läbi evangelisatsiooni on põhjust loota vaid teatud kindlatel eeldustel. Üks neist on enesestmõistetavalt evangeeliumi jumalik vägi – see tekst, mis olemasolevatesse kontekstidesse sisenedes muudab suhteid ning loob uusi kontekste. Teine eeldus on see, et evangeliseeriv kirik pöördub inimese poole. See on evangeeliumi inkarnatsiooni salasus. Nii nagu Jumala Poeg sündis inimeseks, nii tuleb ka kirikul sündida sellesse maailma. Nii nagu Jumal pöördus Kristuses inimeste poole oma armus, nii peab kiriku evangelisatsioon tõendama oma hoolivust ja armastust maailma suhtes. Euroopa evangelisatsiooni eesmärk on sekulariseerumise asetamine evangeeliumi valgusesse. See saab toimuda viisil, et Jumala evangeeliumi tundev kirik pöördub näoga oma ülesande suunas.

5) Kirikute kompetentsus evangelisatsioonis vajab parandamist. Kompetentsuse mitmesuguseid tahke väljendavad mõisted misjonaarsest dimensioonist ja misjonaarsest intentsioonist (vt 3.1.3.). Misjonaarsest dimensioonist annab märku religioonisotsioloogiline tees, mille järgi on kirikul vajalik tõendada oma suutlikkust nii sotsiaalseks kui ka religioosseks siduvuseks. On tõsi, et järgmise põlvkonna kirikuliige on valdavalt see, kes loob suhte kirikuga isikliku otsuse alusel. Üldrahvalik traditsioon ei seo enam eurooplast kirikuga. Seetõttu oodatakse kirikult kui institutsioonilt võimet luua neid osaduslikke vorme, mille juurde kuuluvana (*belong*) saab pöördunu end tunda. Misjonaarse intentsiooniga esitab kirik väljapoole suunatud sõnumit, mis kutsub inimest vastama evangeeliumi kutsele ja uskuma (*believe*). Nende kahe lähtekoha vahel on raske teha eelistusi. Traditsiooniline evangelikaalne evangelisatsioon peab oluliseks järjekorda: *believe–behave–belong*; „oikumeeniline" ja postmodernne praktika argumenteerib pigem: *belong–behave–believe*. Need mõlemad praktikad lähtuvad teadmisest, et ainuüksi inkulturatsioonile toetuv kristlike hoiakute (*behave*) õpetamine ei ole nüüdisaja tingimustes edukas.

Eri konfessioonidel ning kristlikel suundumustel on erinevad kogemused evangelisatsioonis. Samuti on ressursid erinevad. Kuivõrd evangelisatsiooni temaatika pärineb XIX sajandi ärkamisliikumistest, käib arutelu paljuski evangelikaalsete mudelite sobivuse või sobimatuse ümber. Evangelikaalne liikumine mõtleb evangeliseerimisest igal mõeldaval viisil ja igaühe juures, kes pole pöördunud. Euroopa rahvakirikutel on sellesarnane kogemus juhuslik või sisaldab kriitilist hoiakut pärast kokkupuuteid äratuslikku laadi kristlusega. Isegi olukorras, kus evangelikaalide ja evangeelsete rahvakirikute vahel teoloogilised erinevused evangeeliumi sisust arusaamises peaaegu puuduvad, on suhtluslaadide küsimus sageli takistuseks. Vaid tihedam oikumeeniline läbikäimine suudab selgitada ja neutraliseerida eelhoiakute paikapidamatust.

Evangelisatsioonimõiste erinevate rõhuasetuste koordineerimine on tõsine eelseisev ülesanne. Kui evangelikaalselt praktiseeritud evangelisatsioon keskendub indiviidile, siis rahvakiriklik nägemus on alati seotud ühiskonnaga; kui evangelikaalid propageerivad uute koguduste rajamist, siis sakramentaalsed kirikud rõhutavad järjepidevust. Roomakatoliiklik evangelisatsiooniprogramm on suunatud Euroopa reevangeliseerimisele. Karismaatiline evangelisatsioon keskendub Jumala väelise kohalolu ilmutamisele igapäevaelu situatsioonides. *Emerging church* ideaal on kristlase imago kaudu teistes inimestes huvi äratamine (vt 3.3.). Evangelisatsioon – nii nagu see tuleneb *missio Dei* kontseptsioonist ja väljendub holistlikkuses, kontekstuaalsuses, oikumeenilisuses jm – ei saa lubada ühegi nimetatud praktika kõrvalejätmist. Küsimus on ju õigupoolest selles, kuidas kirik jõuab evangeeliumiga ühiskonna iga liikmeni. Kirikute kompetentsus evangelisatsioonis seisneb selle oskuse omandamises ja rakendamises. Ja nagu juba öeldud, mitte ainult üksiku kiriku erahuvina, vaid oikumeeniliselt.

6) Käesoleva uurimuse originaalseimaks tulemuseks on oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsiooni väljatöötamine ning selle kontseptsiooni rakenduste eksperimenteerimine evangelisatsiooni oikumeenilistes aktsioonides. See kontseptsioon ei lähtu millestki etteantust, mis toimib täies mahus, vaid seda tuleb alles sõnastada olemasolevate eesmärkide valgel ning otsida selle praktikasse rakendamise teid.

Oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsioon tugineb formaalselt Pollacki religioonisotsioloogilisele mudelile distinktsioonidest konsistentse ja kontingentse ning immanentse ja transtsendentse vahel. Neid nelja koordinaati omavahel kombineerides tekivad iseloomulikud „väljad", mis kirjeldavad niihästi evangelisatsiooni toimemehhanismi kui ka oikumeenilist evangelisatsiooni (vt 3.2.). Erinevaid evangelisatsiooni praktikaid on võimalik vaadelda ühekorraga, üksteisega külgnevatel „väljadel". Need iseloomulikud „väljad" toimivad järgmiselt:

- otsene evangelisatsioon on iseloomustatav ühtaegu kontingentsena ja transtsendentsena; niisugust lähenemist eelistab suurem osa evangelikaale;
- vahetu evangelisatsioon kristliku „kohalolu" kjul on küll kontingentse iseloomuga, ent immanentses miljöös; seda eelistavad „oikumeeniliselt" mõtlevad kristlikud ringkonnad;
- osaduslik evangelisatsioon, mis pakub sotsiaalset seotust ja individuaalset hoolekannet, on konsistentsel ja immanentsel „väljal"; see laad on omane *emerging church* ja postevangelikaalsetele osaduskondadele;
- liturgiline evangelisatsioon taotleb konsistentsust ja transtsendentsust; on iseloomulik kiriklikule laadile ning põhimõtteliselt samane ka karismaatilises ülistuses.

Õigustatud on küsimus, kas iga sellisel moel kirjeldatud evangelisatsioonivorm on iseenesest piisavalt adekvaatne, et olla tervikliku evangeeliumi vahendaja ja sellisena oikumeenilise ja apostelliku kristluse esindaja. Või tuleks tunnistada, et evangeelium selle ootuspärases holistlikkuses astub esile alles siis, kui taotletaks suuremat koostööd neid erinevaid vorme vastastikku täiendades. Põhjendada saab mõlemaid vaateid. Iga kristlik kohalolu, iga kristlik tunnistus, niihästi osadus kui ka ülistus on Püha Vaimu and ning Püha Vaimu töö. Inimlikult oleks võimatu ükski neist. Seevastu aga ei tähenda oikumeenilisuse printsiip ainuüksi evangelistliku tegevuse avardamist erisuste arvel, vaid oikumeenilisust just neil erinevatel „väljadel". Oikumeenilistena on mõeldavad niihästi otsene, vahetu, osaduslik kui ka liturgiline evangelisatsioon.

Seega on põhjendatud, et oikumeenilise evangelisatsiooni kontseptsioon järgib analoogset skeemi konsistentses ja kontingentses ning immanentses ja transtsendentses koordinaadistikus. Neljal „väljal", millest otsese evangelisatsioonini jõudmine ongi eesseisev ülesanne, peab hakkama arenema oikumeenilise kompetentsuse kasv (vt 3.2.2.). See tähendab koostöövõimet niihästi oikumeeniliselt kui ka evangelisatsioonis. Oikumeenilise evangelisatsiooni perspektiivide avanemine on suuresti seotud usalduse kasvamisega kirikute vahel. Teataval määral „usaldusest" saab rääkida isegi religioonide turul osalemise juures, sest turusituatsiooni alalhoidmine eeldab teatavat koordinatsiooni kirikute tegevuses. Siit edasi on iga samm suurema ühtsuse suunas samal ajal ka pingevabama ja usalduslikuma läbikäimise päralt. Nõnda kasvab ka ühise evangeliseerimise võimekus, liikudes mööda külgnevaid „väljasid" nimetatud koordinaadistikus:

- immanentsel-kontingentsel väljal, kus kirikud on otseses kokkupuutes ühiskonnaga kas siis võisteldes või jagades religioosset turusituatsiooni, on sellinegi kiriklik kohalolu tähelepanuväärne. Kirikute misjonaarset dimensiooni ei vähenda see seis mingil määral, sest iga sõnum, mida kirikud edastavad – tehes seda üheskoos või üksi –, on ühiskonna jaoks märk sellest, et teda pole üksi jäetud;
- immanentsel-konsistentsel väljal saab lugeda positiivseks sellist kirikute kooslust, mis väljendab end püsivate väärtuste kaudu. Ühiskonna jaoks märgistab see teatavate kindlate kristlike seisukohtade olemasolu, millel on märksa konkreetsem tähendus kui ainult kirikute kohalolu faktil. Siin otsustatakse, kuidas hakkab realiseeruma Lesslie Newbigini igatsetud kristlik vastupanuvõime Euroopa sekulariseerumisele, millega koos on evangeeliumi tõe esitamine tõugatud avalikust sfäärist privaatsesse;
- transtsendentsel-konsistentsel väljal saavad nähtavaks evangeelse usu ühised seisukohad. Võib-olla jääb see oikumeeniline faas kõige rohkem varjatuks ühiskonna silme eest. Sellel, kuidas kirikud kaitsevad ühist veendumust evangeeliumi väärtustest, võivad olla ofensiivse käitumise asemel defensiivsed tunnused. Kuid see on hädavajalik saavutatud eeldus, et kirikud võiksid oikumeenilises ühtsuses astuda edasi lunastuse ja lepituse saladuse ühiseks esitamiseks aktiivses evangelisatsioonis. Saladus on selles, nagu kinnitab paavst Benedictus XVI, et kristliku kokkukuuluvuse tõsikindlaim vahend on kuulutada Kristust;
- transtsendentsel-kontingentsel väljal on evangelisatsiooni oikumeeniline kontseptsioon välja joonistunud kõige selgemal kujul. Ent varieeruvust on siingi. Ühelt poolt iseloomustab sellist oikumeenilist koostööd kõige suurem kompetentsus; teiselt poolt aga tuleb arvestada kontingentsuse kui nähtuse ambivalentsusega. Kontingentsust iseloomustab see, et sündmused, mis peaksid tõsikindlalt juhtuma, võivad ka mitte juhtuda, ning ootamatused, mida ei ole osatud ette näha, võivad esile tulla. Transtsendentne kontingentsus väljendab olukorda, kus Jumal ise on sündmuste lavastaja ning toimumise garantii. Kõik muud oikumeenilised motiivid või lootused, mis ei ole olnud siirad, võivad osutuda läbikukkunuks ja lükata kirikud tagasi tavalisse religioonide turu võitlevasse seisundisse. Sellegipoolest ei ole evangelisatsiooniks teist sobivamat kohta ega võimalust kui omaenese turvatsoonist väljumine ning enese loovutamine *missio Dei* teenistusse koostöös kõigi kirikutega samas paigas.

Hetkeseis konfessiooniti on kindlasti varieeruv. Sageli tuleb osaleda justkui *backgammon* lauamängus, kus mängitakse eri „väljadel" ja kojujõudmiseks on vaja ohutult üksteisega lävida. Igakord see ei õnnestu ja siis tuleb minekut jälle otsast peale alustada. Kuid algajatel on alati vähem šansse kui oikumeenias vilu-

nutel. Oikumeenilised foorumid on teinud kõik endast oleneva, et harjutada ühist tegevust. Näiteks KMN maailmamisjoni konverents Ateenas 2005. aastal andis häid tulemusi selles, et evangelisatsiooni oikumeenilises dialoogis olid aktiivselt kohal nii ortodoksid kui ka nelipühilased ja karismaatikud. Tuleb aga meeles pidada, et kuigi teoreetiliselt konstrueeritud kontseptsioonid võivad osutuda kui tahes heaks, on oikumeenilise evangelisatsiooni tegelikuks kandjaks siiski vaid kohalikud kogudused kohalikus miljöös.

7) Vaatamata arvukatele kinnitustele, et evangelisatsioon peab toimuma oikumeenilises koostöös, ei ole palju näiteid teada. Hoolikalt koostatud oikumeenilised dokumendid ning tegelik oikumeenilise mõtlemise arenemine lokaalselt ei ilmuta erilist koherentsust. Ent just kohalike koguduste lokaalse kooperatsiooni käes on võti oikumeenilise evangelisatsiooni toimumiseks. Ka interkonfessionaalsed misjoniorganisatsioonid kogu oma pühendumises ei saa täita seda ülesannet, milleks on kutsutud kohalik kogudus. See Jumala riik, mille tulek saab teoks *missio Dei* läbi, sünnib koguduste koondumises ühisel „oikumeenilisel territooriumil", nagu selgitab Konrad Raiser.

Lokaaloikumeenia ees seisab kaks ülesannet. Esimene neist on täielik lahtiütlemine proselütismist seoses konversiooniga; teine on kuulutusvormide ja kuulutuse sisu pidev täiendamine üksteiselt ja üksteisega koos õppides. Need on nagu ühe medali kaks poolt. Esimene omandatud õppetükk seisneb selles, et ükski, kes on evangeeliumi kutsele vastanud ning otsustanud saada Kristuse järgijaks, ei ole Jumala silmis ühegi konfessiooni järgija. Konverteeritute jagunemine ja liitumine konfessioonidesse ei või tuleneda ühe või teise konfessiooni õigsusest, vaid koguduse eesmärgistusest elada Kristuses. Kui see teadmine hakkab kujundama kirikute hoiakut ja käitumist üksteise suhtes, siis ilmselt tärkab ka huvi õppida üksteiselt seda, kuidas Jumala riigi misjonis paremini toimida koos ja igaüks eraldi.

XX sajandil alanud ning XXI sajandisse jätkunud oikumeeniline liikumine on pakkunud suurepärast võimalust kirikute ühiseks tunnistamiseks ja teenimiseks maailmas. See motiiv on väga selgelt sisse kirjutatud kiriklikesse ja oikumeenilistesse misjonidokumentidesse. Sellest motiivist lähtudes on käesolevas uurimuses vaadeldud ühise evangelisatsiooni asjaolusid. Rohkem on pühendatud tähelepanu evangelisatsiooni adressaadile kui evangelisatsiooni sisu teoloogilisele määramisele. Küsimus, „mis" on oikumeenilise evangelisatsiooni teoloogiline määratlus, on jäänud käesolevas uurimuses pikemalt käsitlemata. Evangelisatsiooni teoloogilised põhimõisted on küll esitatud *missio Dei* kontseptsiooni raames ning seejärel religioonisotsioloogiliselt jälgitavates ilmingutes nagu kommunikatsioon, pöördumine ja transformatsioon. Kuid arutlemist vääriksid mitmed teisedki asjassepuutuvad teemad evangelisatsiooni käsitlemisel, nagu lepituse teoloogia või õndsakstegeva usu seosed *ordo salutis* korras. Usaldusväärne Kristuse-keskne evangelisatsioon ammutab õndsusloolist ainest nii Jumala Poja inkarnatsioonist, ristiohvrist, ülestõusmisest, taevassevõtmisest, Vaimu tulekust nelipühal kui ka Kristuse paruusiast. Erinevatel kiriklikel traditsioonidel on isesugused teoloogilised rõhuasetused ning oikumeenia ei ole ju unifitseerimine! Kuid teadmises, et oikumeenilise suhtlemise käigus tabab transformatsiooni nähtus kõiki osapooli, võib olla kindel, et oikumeenilise evangelisatsiooni teoloogilised väljendused ei ole kunagi lõplikult valmis ning vajavad alati taas sõnastamist. Sellistele võimalustele on viidatud alapunktis „Oikumeenilised projektid" (vt 3.4.4.).

Uurimuse eesmärgiks on olnud selgitada, „kuidas" evangelisatsioon toimub oikumeenilises perspektiivis ja Euroopa tingimustes. Pakutud selgitustel on aga täiesti ilmselt temporaalne iseloom, sest ühiskondlik ja religioosne kontekst muutub väga kiiresti. Oikumeeniline situatsioon on XXI sajandi esimesel dekaadil ilmutanud ebastabiilsust rohkem kui möödunud aastakümnetel enne sajandivahetust. Tõenäoliselt toob uusi asjaolusid esile aastateks 2010–2020 KMN poolt kavandatav „oikumeenilise evangelisatsiooni" dekaad. Meeles tuleks pidada sedagi, et ükski projekt ega meetod ei lahenda probleeme iseenesest, sest ega ju „meetodid" ei lepita inimesi Jumalaga ja üksteisega. Ei tasu vaeva püüda kirjeldada Kristuse misjonikäsku evangeeliumi kuulutamisest mingite meetmete nimistuna, mida rakendades inimesed pöörduvad, saavad päästetud ja lasevad end liita kogudusega. Evangelisatsiooni tegelik allikas, ressurss ning garantii on Kolmainsa Jumala eneseilmutus. Sellel väitel puudub küll religioonisotsioloogiline refleksioon, kuid ometi selles usus motiveerivad end kristlikud kirikud looma kontakte ühiskonnaga, kelle keskel nad elavad. Kuna religioonisotsioloogia on jäänud siinse uurimuse puhul heaks teejuhiks sotsiaalsete mõjutegurite mõistmisel, siis missioloogiline uurimus on seda sisulisemalt võinud asetada küsimuse oikumeenilisest evangelisatsioonist kolmesesse seosesse: ühiskond-kirik-Jumala riik. „Tulgu meile Sinu riik!" õpetas Jeesus palvetama.

Lõpuks tuleb tunnistada sedagi, et evangeeliumi edastamine oikumeeniliselt või mis tahes muul viisil on vaid üks võimalikest meetoditest üleilmses ja kõikidel aegadel toimuvas Jumala misjonis. *Missio Dei* puhul tuleb alati silmas pidada, et Jumala suveräänsust tema õndsustegudes ei suuda keegi piiritleda. Ent Kristuse kirikule ei ole tänaseks teistest alternatiivvariantidest teada antud, kui seda on evangeeliumi kuulutamine sõnade ja tegudega.

# KASUTATUD KIRJANDUS

## Allikad


ACK. 1999. – *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene: Ein Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland*. Hamburg: EMW, ACK und missio Aachen.

AG. 1965. – Ad Gentes: Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. – *KKK*, 607–654.

Anglican. 1987. – *Not Strangers but Pilgrims: Report of the Swanwick Conference 31 August to 4 September 1987*. London: British Council of Churches and the Catholic Truth Society for the Inter-Church Process.

Anglican. 1988. – *The Truth Shall Make You Free: The Lambeth Conference 1988, The Reports, Resolutions & Pastoral Letters from the Bishops*. London: Anglican Consultative Council.

Anglican. 1994. – *Breaking New Ground: Church Planting in the Church of England. A report commissioned by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England*. London: Church House Publishing.

Arnoldshain. 1999. – *Evangelisation und Mission: Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

B-RK. 1990. – Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report on the Baptist-Roman Catholic International Conversations, 1982–1988. – DwÜ, Bd. 2, 374–391.

BEM. 1982. – Ristimine, armulaud ja vaimulik amet (Baptism, Eucharist and Ministry). – *DO*, 47–85.

Bensheim. 1992. – Europäische Evangelische Versammlung in Budapest: Interkonfessionelle Beziehungen. – *MD*, 2, 38–40.

CCEE. 1982. – *Papst Johannes Paul II.: Predigten und Ansprachen bei der apostolischen Reise nach Spanien*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 41. Bonn: Sekretariat der DBK.

CCEE. 1991a. – *Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*. Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog; Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 102. Bonn: Sekretariat der DBK.







CCEE. 1991b. – *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*. Stimmen der Weltkirche, 32. Bonn; St. Gallen: Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat.

CCEE. 1999. – *Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa*. Zweite Sonderversammlung für Europa. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 138. Bonn: Sekretariat der DBK.

CCEE. 2007. – *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung*. Kongregation für die Glaubenslehre. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 180. Bonn: Sekretariat der DBK.

CCEE/EKK. 1994. – *Die Kirchen Europas: Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978–1991)*. Helmut Steindl, Hg. Köln: Bachem.

Charta. 2001. – Charta Oecumenica. – *DO*, 149–157.

CW. 1981. – Common Witness: A study document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. – *DwÜ*, Bd. 1, 684–701.

DBK. 2000. – *„Zeit zur Aussaat": Missionarisch Kirche sein*. Die deutschen Bischöfe, 68. Bonn: Sekretariat der DBK.

EKD. 1974. – *Wie stabil ist die Kirche? Ergebnisse einer Meinungsbefragung*. Helmut Hild, Hg. Berlin: Burckhardthaus.

EKD. 1984. – *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Johannes Hanselmann; Helmut Hild; Eduard Lohse, Hg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD. 1993. – *Fremde Heimat Kirche: Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: EKD.

EKD. 1997. – *Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Klaus Engelhardt; Hermann von Loewenisch; Peter Steinacker, Hg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD. 1999. – *Ermutigung zur Mission: Informationen – Anregungen – Beispiele. Ein Lesebuch zum Schwerpunktthema der EKD-Synode 1999*. Hannover: Kirchenamt der EKD.

EKD. 2000. – *Reden von Gott in der Welt: Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland im Auftrag des Präsidiums der Synode, Hg. Frankfurt a. M.: GEP Buch.

EKD. 2001. – *Das Evangelium unter die Leute bringen: Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*. EKD-Texte 68. Hannover: Kirchenamt der EKD.

EKD. 2003a. – *Kirche – Horizont und Lebensrahmen: Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: Kirchenamt der EKD.

EKD. 2003b. – *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien: Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland*. EKD-Texte 77. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland.

EKD. 2007. – *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD.

EKK. 1986. – *Begegnung in Stirling: Bericht der X. Vollversammlung der KEK 4.–11. September 1966 Universität Stirling, Schottland*. Genf: KEK.

ELCOE. 1992. – A Commitment at Bad Boll. European Leadership Consultation on Evangelization, March 9–12, 1992. – *World Evangelization*, January, 6–7.

ELCOWE. 1988. – *European Leadership Conference on World Evangelization: Report and written papers, Stuttgart 1988*. MARC Monograph, 20. Kent: MARC Europe.

EN. 1975. – *Evangelii nuntiandi: Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. über die Evangelisation in der Welt von heute*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 2. Bonn: Sekretariat der DBK.

ERCDOM. 1986. – The Evangelical-Roman Catholic Dialoge on Mission, 1977–1984. – *DwÜ*, Bd. 2, 392–443.

EÖV3. 2008. – *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung*. Jürgen Henkel, Hg. Zürich; Berlin: LIT.

Frankfurter. 1970. – Die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission. – *Bekenntnisse der Kirche*. Hans Steubing, Hg. Wuppertal: R. Brockhaus, 314–320.

GCOWE. 1995. – *AD2000 and Beyond Handbook*. Luis Busch, ed. Colorado Springs: AD2000 & Beyound Movement.

GEKE. 1992. – Europäische Evangelische Versammlung: Christliche Verantwortung in Europa. – *epd-Dokumentation*, 23.

GEKE. 2007. – *Evangelisch evangelisieren: Perspektiven für Kirchen in Europa. Entgegengenommen und zu Eigen gemacht von der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa in Budapest im September 2006*. Michael Bünker; Martin Friedrich, Hg., im Auftrag des Rates der GEKE. Wien: GEKE.

GS. 1965. – Gaudium et spes. – *KKK*, 449–552.

KMN. 1950. – Toronto-Erklärung. – *Ökumenische Dokumente: Quellenstücke über die Einheit der Kirche*. 1962. Hans-Ludwig Althaus, Hg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 104–113.

KMN. 1956. – Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty in the Setting of the World Council of Churches: A Provisional Report Submitted to the Member Churches for their Consideration. – *The Ecumenical Review*, 4, 48–56.

KMN. 1962. – *Neu-Delhi 1961: Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Willen A. Wisser 't Hooft, Hg. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.

KMN. 1964. – *In sechs Kontinenten: Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963*. Theodor Müller-Krüger, Hg. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.

KMN. 1965. – *Mission als Strukturprinzip: Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden*. Hans Jochen Margull, Hg. Studienabteilung. Referat für Fragen der Verkündigung. Genf: ÖRK.

KMN. 1967. – *„Die Kirche für andere" und „Die Kirche für die Welt" im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden: Schlussberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung*. Genf: ÖRK.

KMN. 1968. – *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assambly of the World Council of Churches*. Geneva: WCC.

KMN. 1976. – *Bericht aus Nairobi 1975: Ergebnisse, Erlebnisse, Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia*. Hanfried Krüger, Walter Müller-Römheld, Hg. Frankfurt a. M.: Lembeck, 254–272.

KMN. 1980. – *Dein Reich komme: Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980. Darstellung und Dokumentation*. Martin Lehmann-Habeck, Hg. Frankfurt a. M.: Lembeck.

KMN. 1983. – *Bericht aus Vancouver 1983: Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver, Kanada*. Walter Müller-Römheld, Hg. Frankfurt a. M.: Lembeck.

KMN. 1989. – *Road to Damaskus: Kairos and Conversion*. Johannesburg: Institute of Contextual Theology, 1989.

KMN. 1990. – *The San Antonio Report: Your Will be Done. Mission in Christ's Way*. Frederick R. Wilson, ed. Geneva: WCC.

KMN. 1991a. – *Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates*

*der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Ausralien*. Walter Müller-Römheld, Hg. Frankfurt a. M.: Lembeck.

KMN. 1991b. – *Gemeinsam den einen Glauben bekennen: Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Sturdiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*. Frankfurt a. M.: Lembeck; Paderborn: Bonifatius.

KMN. 1995. – *Proclaim Christ Today: Orthodox-Evangelical Consultation, Juli 1995*. Geneva: WCC.

KMN. 1997. – Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis: Ein Aufruf zu verantwortlichen Beziehungen in der Mission und einer Absage an Proselytismus. – *„Ihr seid das Licht der Welt": Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1980–2005*. Genf: WCC Publications, 2005, 47–64.

KMN. 1998. – *Assembly workbook: Harare 1998*. Geneva: WCC.

KMN. 2002. – *Final report of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC*. www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre–2006/3-preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-special-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc.html

KMN. 2007. – *In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt: Porto Alegre 2006. Offizieller Bericht der 9. Vollversammlung des ÖRK*. Klaus Wilkens, Hg. Frankfurt a. M.: Lembeck. .

Lausanne. 1974. – Lausanne'i leping (The Lausanne Covenant). – *DO*, 214–222.

LCWE. 1978. – Evangeelium ja kultuur (Gospel and Culture: The Willowbank Report). Lausanne Occasional Papers, 2. – *DO*, 158–190.

LCWE. 1980. – *Christian Witness to Nominal Christians among the Orthodox: Report of the Consultation on World Evangelization*. Lausanne Occasional Papers, 19. Monrovia: MARC Publications.

LCWE. 1982. – *Evangelism and social responsibility: An evangelical commitment*. Exeter: Paternoster.

LCWE. 1986. – *Transformation: The Church in Response to Human Need*. Ed by the Training Unit of the Evangelical Fellowship of India Commissionn Belief. Bramcote: Grove Books.

LCWE. 2004a. – *Holistic Mission*. Occasional Paper, 33. Produced by the Issue Group on this topic at the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization.

www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP33_IG4.pdf





LCWE. 2004b. – *Religious and non-religious Spirituality in the Western World*. Lausanne Occasional Paper, 45. Produced by the Issue Group on this topic at the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization.

www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP45_IG16.pdf

LG. 1964. – Lumen Gentium: Die dogmatische Konstitution über die Kirche. – *KKK*, 123–200.

LWC. 1988. – Gottes Mission als gemeinsame Aufgabe: Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission. LWB-Dokumentation, 26. – *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972–1992*. 1993. Joachim Wietzke, Hg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 118 –149.

LWC. 2004. – *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Genf: The Lutheran World Federation.

Manila. 1989. – Manila manifest (The Manila Manifesto: An Elaboration of the Lausanne Covenant Fifteen Years Later). – *DO*, 249–265.

ME. 1982. – Misjon ja evangelisatsioon: oikumeeniline seletus (Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation). – *DO*, 223–248.

ME. 2000. – Misjon ja evangelisatsioon: ühtsuses täna (Mission and Evangelism in Unity *Today)*. – *DO*, 266–287.

Micah. 2001. – *The Micah Declaration on Integral Mission. Micah Challence International*. www.micahchallenge.org/english/think/aim1/declaration/

Mission. 2004. – *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context*. London: Church House Publ.

NA. 1965. – Nostra aetate. – *KKK*, 355–359.

Orthodoxy. 1973. – Stellungnahme der Russischen Kirche zu den Ergebnissen der Weltmissionskonferenz von Bangkok (7.8.1973). – *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*. 1988. Peter Hauptmann; Gerd Stricker, Hg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 881–883.

Orthodoxy. 1986. – III Panortodoksse eelkontsiliaarse konverentsi seisukohavõtt suhetest teiste kirikutega. – *DO*, 102–105.

Orthodoxy. 1988. – Konsultation der ost-orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen. – *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972–1992*. 1993. Joachim Wietzke, Hg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 101–114.

Orthodoxy. 1990. – Second Agreed Statement and Recommendations on the Churches, Chambésy, 23.–28. September 1990. – *DwÜ*, Bd. 2, 302–304.

Orthodoxy. 1998. – Thessaloniki-Erklärung. – *KNA-Dokumentation*, 10.

Orthodoxy. 2003. – *Apostlik-õigeusu lauluraamat. 1. osa: Koguöine teenistus. Liturgia. Tunnid. Pühapäeva oktoih*. Tallinn: EAÕK Kirjastustoimkond.

Paderborn. 2005. – *Ökumenische Gemeindepartnerschaften am Ort: Leitlinien aus der evangelisch-katholischen Kommission der (Erz-)Bistümer Paderborn und Münster, der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Lippischen Landeskirche*. Paderborn: Öffentlichkeitsarbeit der EKvW.

P-RK. 1990. – Perspectives on Koinonia: The Reports from the Third Quinquennium of Dialogue between the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and some Classical Pentecostal Churches and Leaders, 1985–1989. – *DwÜ*, Bd. 2, 599–622.

RM. 1990. – *Enzyklika* Redemptoris missio *Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 100. Bonn: Sekretariat der DBK.

RMN. 1952. – *Missions under the Cross: Addresses delivered at the Enlarged Meeting on the Committee of the IMC at Willingen in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting*. 1953. Norman Goodall, ed. London: Edinburgh House.

UMC. 1988. – Gnade um Gnade: Gottes Mission und unser Auftrag. Missionserklärung der Generalkonferenz der Evangelischen-methodistischen Kirche. – *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972–1992*. 1993. Joachim Wietzke, Hg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 152–168.

UR. 1964. – Unitatis redintegratio. – *DO*, 86–101.

VELKD. 1983. – *Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft: Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie*. Texte aus der VELKD, 21. Hannover: Amt der VELKD.

VELKD. 2007. – *Was ist lutherisch? Wissenswertes für Interessierte*. Hannover: Amt der VELKD.

Volksmission. 1974. – Evangelisation heute. – *Auftrag und Dienst der Volksmission*. Heinrich-Hermann Ulrich, Zusammenstellung und Redaktion. Stuttgart: Arbeitsgemeinschaft für Volksmission, 28–38.

Wheaton. 1966. – The Wheaton Declaration. – *The Church's Worldwide Mission*. Harold Lindsell, ed. Waco: Word Books, 217–237.

Ühisavaldus. 1997. – Luterliku Maailmaliidu ja roomakatoliku kiriku ühisavaldus õigeksmõistuõpetusest. – *DO*, 114–132.





# Sekundaarkirjandus

Adam, Alfred. 1995. *Dogmadelugu*. Koostanud A. Adami samasisulise õpiku alusel E. Salumaa. Teoloogiline raamatukogu. Tartu: Greif.

Ahonen, Risto A. 1996. *Evangelisation als Aufgabe der Kirche: Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation*. Forschungen zur Praktischen Theologie, Bd. 15. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Ahonen, Risto A. 2006. *Mission in the New Millennium: Theological Grounds for Wold Mission*. Helsinki: The Finnish Evangelical Lutheran Mission.

Ahrens, Theodor. 1969. *Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961: Darstellung und Kritik*. Hamburg: Universität Hamburg.

Althaus, Paul. 1962. *Um die Wahrheit des Evangeliums: Aufsätze und Vorträge*. Stuttgart: Calver.

Altnurme, Lea. 2005. Kristlusest oma usuni: Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis, 9. Tartu: Tartu Ülikool.

Aristoteles. 1995. *Philosophische Schriften: Metaphysik*. Bd. 5. Hamburg: Meiner.

Augustinus, Aurelius. 1993. *Pihtimused (Confessiones)*. Tallinn: Logos.

Austin, John L. 1963. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.

Barker, Eileen V. 2004. Neue religiöse Bewegungen: Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. – *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Karl Gabriel; Hans-Richard Reuter, Hg. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 333–352.

Barrett, David B., ed. 2001. *World Christian Encyclopedia*. 2nd edition. New York: Oxford University Press.

Barth, Karl. 1993. – *Karl Barth'i „Kiriklik dogmaatika"*. Otto Weberi samanimelise kokkuvõtte alusel koostanud ja täiendanud E. Salumaa. Teoloogiline raamatukogu. Tartu: Greif.

Baudrillard, Jean. 1998. Aastatuhande lõpp ehk Countdown – *Sirp*, 21. august 1998, 12–13.

Baudrillard, Jean. 1999. *Simulaakrumid ja simulatsioon*. Tallinn: Kunst.

Bauer, Walter. 1971. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Bauman, Zygmunt. 1992. *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius.

Becker, Ulrich. 1979. Art. Gottesfürchtiger, Proselyt. – *ThBLNT*, I, 612–614.

Beker, Christiaan J. 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press.

Benedictus. 2006a. – Benedictus XVI. *Glaube, Vernunft und Universität: Erinnerungen und Reflexionen*. Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html

Benedictus. 2006b. – Benedictus XVI. *Ökumenischer Vesper*. Dom von Regensburg, 12. September 2006.

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_vespri-regensburg_ge.html

Berger, Peter L. 1963. A market Model for the Analysis of Ecumenicity. – *Social Research*, 30, 77–93.

Berger, Peter L. 1971. Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion: Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte. – *Hat die Religion Zukunft?* Oskar Schatz, Hg. Graz: Styria, 49–68.

Berger, Peter L. 1973. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. M.: Fischer.

Berger, Peter L. 1980. *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. – *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Peter L. Berger, ed. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1–18.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Berger, Peter; Davie, Grace; Fokas, Effie. 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Hampshire: *Ashgate*.

Bergunder, Michael. 2003. Mission und Pfingstbewegung. – *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Christoph Dahling-Sander; Andrea Schultze; Dietrich Werner; Henning Wrogemann, Hg. Gütersloh: Kaiser, 200–219.

Berneburg, Erhard. 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie, unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974–1989)*. Wuppertal: R. Brockhaus.





Beth, Hess B.; Markson, Elisabeth W.; Stein, Peter J. 2000. *Sotsioloogia*. Tallinn: Külim.

Bettermann, Stella; Fuss, Holger. 2002. Macht Esoterik glücklich? – *Focus*, 14, 197–204.

Beyerhaus, Peter. 1969. *Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?* Bad Salzuflen: Verlag für Missions- und Bibelkunde.

Beyerhaus, Peter. 1970. *Die Grundlagenkrise der Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus.

Beyerhaus, Peter. 1972. *Allen Völkern zum Zeugnis: Biblisch-theologische Besinnung zum Wesen der Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus.

Beyerhaus, Peter. 1987. *Krise und Neuaufbruch der Weltmission: Vorträge, Aufsätze und Dokumente*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.

Beyerhaus, Peter. 1988. Zehn Jahre Lausanner Komitee für Weltevangelisation – und wie geht es weiter? – *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend*. Hans Kasdorf; Klaus W. Müller, Hg. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 344–358.

Beyerhaus, Peter. 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission. Bd. 1: Die Bibel in der Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus; Bad Liebenzell: Verlag Liebenzeller Mission.

Beyerhaus, Peter; Moltmann, Jürgen. 2008. Einspruch gegen den Rezensionsartikel „Weiter Raum" in DIAKRISIS Heft 3/2007. – *Diakrisis* 1, 60–63.

Beyreuther, Erich. 1968. *Kirche in Bewegung: Geschichte der Evangelisation und Volksmission. Studien für Evangelisation und Volksmission*. Bd. 7. Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag.

Bjork, David E. 2006. The Future of Christianity in Western Europe: The End of a World. – *Missiology*, 34, 309–324.

Blake, Eugene Carson. 1970. Uppsala and Afterwards. – *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement, Vol 2: 1948–1968*. Harold E. Fey, ed. Geneva: WCC, 411–446.

Bloesch, Donald G. 1973. *The Evangelical Renessance*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Bockmühl, Klaus. 1974. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Giessen; Basel: Brunnen.

Bonhoeffer, Dietrich. 1966. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Eberhard Bethge, Hg. München: Kaiser.

Bonnke, Reinhard. 1997. *Evangelism tules*. Frankfurt a. M.: Christus für alle Nationen.

Bosch, David J. 1987. Art. Evangelisation, Evangelisierung. – *LMG*, 102–105.

Bosch, David J. 1988. Church Growth Missiology. – *Missionalia* 1/16, 13–24.

Bosch, David J. 1989. „Ökumeniker" und „Evangelikale": Eine wachsende Beziehung? – *Es begann in Amsterdam: Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen*. Beiheft zur Ökumensichen Rundschau, 59. Frankfurt a. M.: Lembeck, 101–119.

Bosch, David J. 1991. *Transforming mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series, 16. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Bosch, David J. 1996. *An die Zukunft glauben: Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur*. Weltmission heute, 24. Hamburg: EMW.

Bourdieu, Pierre. 2003. *Praktilised põhjused: Teoteooriast*. Tallinn: Tänapäev.

Brandt, Hermann. 2003. *Vom Reiz der Mission: Thesen und Aufsätze*. Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge, Bd. 18. Neuendettelsau: Erlangen Verlag für Mission und Ökumene.

Braw, Christian. 2005. Zum neuen Leben geboren: Zur Theologie Johann Arndts. – *Diakrisis*, 4, 225–232.

Bria, Ion. 1980. *Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*. Geneva: WCC.

Bria, Ion. 1987. Mission und Säkularisierung. – *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation: Bericht der Studienkonsultation der Konferenz Europäischen Kirchen, 16.–20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz*. Genf: KEK, 37–51.

Bria, Ion. 1994. The liturgy after the Liturgy. *Orthodox Visions of Ecumenism*. Gennadios Limouris, ed. Geneva: WCC, 217–220.

Bright, Bill. 1965. *Vaimse elu neli tõsiasja*. San Bernadino: Campus Crusade for Christ.

Bühler, Pierre. 1987. Die Ausgaben der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Ein Problem natürlicher Theologie?" – *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der Konferenz Europäischen Kirchen, Les Geneveys-sur-Coffrane, 1987*. Genf: KEK, 59–62.

Burkart, Rainer W. 1996. Die Freikirchen im ökumenischen Dialog. – *Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*. Udo Hahn, ua, Hg. Paderborn: Bonifatius, 71–79.

Burkhardt, Helmut. 1978. *Die biblische Lehre von der Bekehrung*. Giessen; Basel: Brunnen.





Burkhardt, Helmut. 1999. *Christ werden: Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens*. Giessen; Basel: Brunnen.

Bühne, Wolfgang. 1994. *Die „Propheten" kommen: Dritte Welle im Aufwind?* Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.

Bünker, Arnd. 2004. *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*. Theologie und Praxis, Bd. 23. Münster: LIT Verlag.

Bünker, Arnd. 2006. Die katholische Kirche in Europa auf der Suche nach ihrer missionarischen Identität. – *Europa: Christen, Kirchen und Missionen*. Jahrbuch Mission, 37. Hamburg: Missionshilfe Verlag, 31–42.

Bürkle, Horst. 1979. *Missionstheologie*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer.

Bürkle, Horst, Hg. 2002. *Die Mission der Kirche*. AMATECA, Bd. 13. Paderborn: Bonifacius.

Campiche, Roland J. 2004. *Die zwei Gesichter der Religion: Faszination und Entzauberung*. Zürich: Theologischer Verlag.

Carey, George. 1991. *Planting New Churches*. Guildford: Eagle.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.

Casanova, José. 2004. Religion und Öffentlichkeit: Ein Ost-/Westvergleich. – *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*. Karl Gabriel; Hans-Richard Reuter, Hg. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 269–293.

Castro, Emilio. 1968. Evangelism and Social Justice. – *The Ecumenical Review*, 2/20, 146–150.

Castro, Emilio. 1985. *Zur Sendung befreit: Mission und Einheit im Blick auf das Reich Gottes*. Frankfurt a. M.: Lembeck.

Ćilerdžić, Andrey. 2009. Ökumene – orthodoxe Perspektiven. – *G2W*, 2, 18–20.

Clouse, Robert G. 1974. Art. Pentecostal churches. – *The New International Dictionary of the Christian Church*. James Dixon Douglas, ed. Grand Rapids: Zondervan, 763–764.

Collet, Giancarlo. 1984. *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*. Tübinger theologische Studien, 24. Mainz: Matthias-Grünevald-Verlag.

Collet, Giancarlo. 2002. *„... bis an die Grenzen der Erde": Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Congar, Yves. 1982. *Der Heilige Geist*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Cox, Harvey Gallagher. 1984. *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon and Schuster.

Cullmann, Oscar. 1948. *Christus und die Zeit: Das urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zollikon; Zürich: Evangelischer Verlag.

Cunningham, Loren. 1974. Die Mobilisierung der Jugend für die Weltevangelisation. – *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 2. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1294–1306.

Davie, Grace. 1990. Believing without Belonging: Is this the Future on Religion in Britain? – *Social Compass*, 37, 455–469.

Davie, Grace. 2002. *Europa: The Exceptional Case – Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.

Davies, John Gordon. 1967. *Dialogue with the World*. London: S.C.M. Press.

Delumeau, Jean. 1978. *Stirbt das Christentum?* Olten: Walter.

Dobbelaere, Karel. 1981. *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. Current Sociology, 29/2. London: Sage.

Dodd, Christine. 1991. *Called to Mission: A Workbook for the Decade of Evangelization*. London: Geoffrey Chapman.

Driscoll, Mark. 2006. A Pastoral Perspective on the Emergent Church. – *Criswell Theological Review*, Vol 3/2, 87–93.

Dunnam, Maxie. 1993. *Kristlase tee Wesley järgi*. Haapsalu: Hei!

Durkheim, Émile. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ebeling, Gerhard. 1979. *Dogmatik des christlichen Glaubens: Der Glaube an Gott, den Vollender der Welt*. Bd. 3. Tübingen: Mohr.

Edwards, David L. 1970. Sign of Radicalism in the Ecumenical Movement. – *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement, II: 1948–1968*. Harold E. Frey, ed. Geneva: WCC, 373–409.

Engel, James F.; Norton, Wilbert H. 1975. *What's Gone Wrong With the Harvest? A Communication Strategy for the Church and World Evangelism*. Grand Rapids: Zondervan.

Engelsviken, Tormod. 2001. *Spiritual Conflict in Today's Mission: A Report from the Consultation on „Deliver Us form Evil", August 2000 Nairobi, Kenya*. A. Scott Moreau, ed. Lausanne Occasional Papers, 29. Monrovia: MARC Publications.

Engelsviken, Tormod. 2003. „Missio Dei" – Verständnis und Missverständnis eines theologischen Begriffes in den Europäischen Kirchen und der Europäischen Missionstheologie. – *Missio Dei heute: Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*. Weltmission heute, 52.





Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 35–57.

Fahlbusch, Erwin. 1978. Art. Konfession, Konfessionalismus. – *Taschenlexikon Religion und Theologie*. Bd. 2. Erwin Fahlbusch, Hg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 239–242.

Feldtkeller, Andreas; Sundermeier, Theo. 1999. *Mission in pluralistischer Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Lembeck.

Fiedler, Klaus. 1992. *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*. Giessen; Basel: Brunnen.

Figl, Johann. 1991. Art. Säkularisierung. – *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Erweiterte Neuausgabe. Peter Eicher, Hg. München: Kösel, 431–440.

Finney, Charles Grandison. 2001. *Kui saabub ärkamine*. Rakvere: Rakvere Nelipüha Kogudus.

Finney, John. 2007. Wie Gemeinde über sich hinauswächst: Zukunftsfähig evangelisieren im 21. Jahrhundert. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.

Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.

Frey, Jörg. 2000. Art. Wiedergeburt: II. Christentum. – *RGG*, 4. Auflage, Bd. 8, 1529–1530.

Freytag, Walter. 1961. *Reden und Aufsätze*. Bd. I und II. Jan Hermelink; Hans Jochen Margull, Hg. München: Kaiser.

Friedrich, Gerhard. 1954. Art. Euangelizomai, euangelion, proeuangelizomai. – *ThWNT*, Bd. 2, 705–735.

Frieling, Reinhard; Geldbach, Erich; Thöle, Reinhard. 1999. *Konfessionskunde: Orientierung im Zeichen der Ökumene*. Stuttgart: Kohlhammer.

Frost, Michael; Hirsch, Alan. 2008. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Glashütten: C & P Verlagsgesellschaft.

Gabriel, Karl. 1992. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Questiones disputatae, 141. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Gabriel, Karl. 1995. Differenzierung oder Säkularisierung? Zu Stellenwert und Funktion des Christlichen in der Gegenwartsgesellschaft. – *Evangelium und Kultur: Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Joachim G. Piepke, Hg. Nettetal: Steyler, 69–77.

Gabriel, Karl. 1996. Gesellschaftliche Modernismus und der Bedeutungswandel des Religiösen. – *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Erwin Teufel, Hg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 167–175.

Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard. 2004. *Religion und Gesellschaft: Texte zur*

*Religionssoziologie*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh.

Gasper, Hans. 2004. „Das unbekannte Evangelium": Der Aufbruch zu einer missionarischen Kirche in Deutschland im Spiegel seiner wichtigsten programmatischen Dokumente. – *Deutschland – Missionsland: Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*. Matthias Stellmann, Hg. Questiones disputatae, 206. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 25–41.

Geertz, Clifford. 2003. *Omakandi tarkus: Esseid tõlgendavast antropoloogiast*. Tallinn: Varrak.

Geertz, Clifford. 1987. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gensichen, Hans-Werner. 1971. *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Gibbs, Eddie; Bolger, Ryan K. 2006. *Emerging churches: Creating Christian community in postmodern cultures*. Grand Rapids: Baker Academic.

Giddens, Anthony. 1995. *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Girard, René. 2006. – *Renaissance des Christentums – Ideologien sind praktisch tot*. www.kath.net/detail.php?id=15580.

Gloege, Gerhard. 1986. Art. Barth, Karl. – *RGG*, 3. Auflage, Bd. 1: 894–898.

Goertz, Stephan. 1999. *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck: Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokation theologischer Ethik*. Studien der Moraltheologie, Bd. 9. Münster: LIT.

Gogarten, Friedrich. 1952. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Heidelberg: Schneider.

Gogarten, Friedrich. 1953. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: Vorwerk.

Gouldbourne, Ruth; Blyth, Myra; Bottoms, Ruth. 2001. Die Freikirchen in Endland und ihre ökumenischen Beziehungen. – *ÖR*, 4, 456–474.

Graf, Friedrich Wilhelm. 2004. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck.

Graham, Billy. 1977. *Uussünd*. Käsikiri.

Graham, Billy. 1992. *Rahu Jumalaga*. Tallinn: Eesti Evangeelsete Kristlaste ja Baptistide Koguduste Liit.

Graham, Billy. 1998. Tõde päevavalgele tuues. – *Otsusta juba täna! Tulemusrikas evangeelne kuulutus*. Minneapolis: Billy Grahami Evangeelne Assotsiatsioon, 55–63.





Green, Michael. 1970. *Evangelisation zu Zeit der ersten Christen*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

Grenz, Stanley J. 2003. *Postmodernismi aabits*. Tallinn: Logos.

Grenz, Stanley J.; Olson, Roger E. 2002. *XX sajandi teoloogia*. Tallinn: Logos.

Guder, Darrell L. 1998. *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids: Eerdmans.

Guinness, Os. 1990. Mission angesichts der modernen Welt. – *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Horst Marzuardt; Ulrich Parzany, Hg. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmission, 156–167.

Gumbel, Nicky. 1995. *The Alpha Course Manual*. New York: Alpha North America.

Gumbel, Nicky. 1999. *Elu küsimused: Praktiline kristlus*. Tallinn: Logos.

Günther, Wolfgang. 1970. *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissions-Konferenzen (1910–1963)*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.

Günther, Wolfgang. 1998. Gott selbst treibt Mission: Das Modell der „Missio Dei". – *Plädoyer für Mission: Beiträge zum Verständnis von Mission heute*. Karl Schäfer, Hg. Weltmission heute, 35. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 56–63.

Günther, Wolfgang. 2003. Geschichte und Bedeutung der Weltmissionskonferenzen im 20. Jahrhundert. – *Missio Dei heute: Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*. Weltmission heute, 52. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 91–114.

Günther, Wolfgang. 2006. Mission in Europa als Thema der Weltmissionskonferenzen. – *Europa: Christen, Kirchen und Missionen*. Jahrbuch Mission, 37. Hamburg: Missionshilfe Verlag, 20–30.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1996. Modernsus – lõpetamata projekt. – *Akadeemia*, 1, 75–93.

Habermas, Jürgen. 2004. Usk ja teadmine. – *Vikerkaar*, 1–2, 109–115.

Hamel, Martin. 1993. *Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*. Giessen; Basel: Brunnen.

Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill.

Hartenstein, Karl. 1927. Die Aufgabe der Mission in der Stunde der Gegen-

wart. – *Von der Jahresfeier der Basler Mission*. Stuttgart; Basel: Evangelischer Missionsverlag, 26–33.

Hartenstein, Karl. 1952. Theologische Besinnung. – *Mission zwischen Gestern und Morgen: Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen*. Walter Freytag, Hg. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 51–72.

Hempelmann, Reinhard. 2004. *Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft: Evangelische Beiträge*. EZW-Texte, 179. Berlin: EZW.

Herbst, Michael, Hg. 2006. *Mission bringt Gemeinde in Form: Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.

Hering, Wolfgang. 1980. *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evanglikalen Auseinandersetzung – ein innerprotestantisches Problem*. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 25. St. Augustin: Steyler.

Hermann, Rudolf. 1986. Art. Schleiermacher: II. Theologie. – *RGG*, 3. Auflage, Bd. 5, 1426–1435.

Heue, Rolf. 1987. Mission und Säkularisierung. – *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der Konferenz Europäischen Kirchen, 16.–20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz*. Genf: KEK, 17–24.

Heussi, Karl. 1922. *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hille, Rolf. 1976. Ökumene zwischen Weltevangelisation und Weltrevolution. – *Ökumene im Spiegel von Nairobi '75*. Peter Beyerhaus; Ulrich Betz, Hg. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 142–152.

Hille, Rolf. 1991. Die Zukunft der evangelikalen Theologie. – *Zwischenbilanz: Evangelikale unterwegs zum Jahr 2000*. Ulrich Betz; Hartmut Steeb, Theo Wendel, im Auftrag der Deutschen Evangelischen Allianz, Hg. Stuttgart: Geschäftsstelle der Deutschen Evangelischen Allianz, 55–71.

Hille, Rolf. 2000. Von der Moderne zur Postmoderne: Bilanz am Ende des Jahrhunderts. – *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*. Herbert H. Klement, Hg. Wuppertal: R. Brockhaus; Giessen; Basel: Brunnen, 9–45.

Hiob, Arne. 2007. *Kristus kui kiriku alus: Ettekanne Eesti Apostlik-Õigeusu Kiriku ja Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teoloogilistel kõnelustel 18. aprillil 2007, Tallinnas*. www.meiekirik.ee/index.php?option=com_content&task=view&id=3&Itemid=4





Hiob, Arne. 2008. *Uusaja kristlikud mõtlejad*. Tartu: Johannes Esto Ühing.

Hoekendijk. Johannes C. 1952. Die Kirche im Missionsdenken. – *Evangelische Missions-Zeitschrift für Missionswissenschaft und evangelische Missionskunde*. Walter Freytag, Hg. 9. Jhrg., 1–12.

Hoekendijk, Johannes C. 1964. *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. Berlin; Stuttgart: Kreuz.

Hoekendijk; Johannes C. 1967. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. Theologische Beiträge 35. München: Kaiser.

Hogg, William Richey. 1954. *Mission und Ökumene: Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.

Hollenweger, Walter J. 1973. *Evangelisation gestern und heute*. Stuttgart: Steinkopf.

Hollenweger, Walter J. 1982. Art. Evangelisation. – *TRE*, Bd. 10, 636–641.

Hollenweger, Walter J. 1997. *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Horx, Matthias. 1993. *Trendbuch, Bd. 1: Der erste grosse deutsche Trend-Report*. München: Econ.

Hristea, Vasile. 2005. *Kommunikation und Gemeinschaft: Ein orthodox-theologischer Beitrag zu einer Theologie der Kommunikation*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Huber, Wolfgang. 1999. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Bertelsmann.

Huber, Wolfgang. 2008. Ökumenische Perspektiven. – *MD*, 1, 1–2.

Huston, Sterling W. 1998. *Misjoni järeltöö: otsustajad jüngriteks*. Minneapolis: Billy Grahami Evangeelne Assotsiatsioon.

Höhn, Hans-Joachim. 2006. Renaissance der Religion: Klärendes zu einer umstrittenen These. – *Herder Korrespondenz*, 12, 605–608.

Hölzl, Maximilian. 2004. *Gemeinde für andere: Die Anwendbarkeit der Willow-Creek-Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext*. Kassel: Oncken.

Hybels, Bill. 1995. *Bekehre nicht – lebe!* Wiesbaden: Projektion J; Wuppertal: Brockhaus.

Ionita, Viorel. 2003. Mission in Europa: Erfahrungen der Konferenz Europäischer Kirchen. – *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Christoph Dahling-Sander; Andrea Schultze; Dietrich Werner; Henning Wrogemann, Hg. Gütersloh: Kaiser, 532–544.

Johannes Paulus II. 2001. *Üle lootuse läve: Vittorio Messori intervjuu Paavst Johannes Paulus II-ga*. Tallinn: Eesti Ekspressi kirjastus.

Johnston, Arthur P. 1984. *Umkämpfte Weltmission*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

Johnstone, Patrick; Mandryk, Jason. 2001. *Operation World: When We Pray God Works*. 21st Century Edition. Carlisle: Paternoster Lifestyle.

Jonas, Friedrich. 1976. *Geschichte der Soziologie*. Bd. I. Hamburg: Reinbeck.

Jung, Friedhelm. 1994. *Die deutsche Evangelikale Bewegung: Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Biblia et Symbiotica, 8. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.

Jüngel, Eberhard. 2000. *Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema*. 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 4. Tagung zum Schwerpunktthema „Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend", 7. bis 12. November 1999, Leipzig. www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html

Kaldur, Peeter. 2006. Lühike oikumeenilise liikumise ajalugu. – *DO*, 9–26.

Kaldur, Peeter; Teder, Tauno; Kurg, Ingmar. 2006. Ühiskond: eessõna – *DO*, 135–148.

Kant, Immanuel. 1968. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Werke in 10 Bänden. Bd. 9, Teil 1. Wilhelm Weischedel, Hg. Darmstadt: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*.

Kasper, Walter. 1982. *Der Gott Jesu Christi*. Leipzig: St. Benno-Verlag.

Kasper, Walter. 2007. Ökumene im Wandel: Einführung bei der Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates am 13. November 2006. – *Stimmen der Zeit*, 1, 3–18.

Kaufmann, Franz-Xaver. 1979. *Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg: Herder.

Kaufmann, Franz-Xaver. 1981. *Zur Zukunft des Christentums: Soziologische Überlegungen*. Schwerte: Katholische Akademie Schwerte.

Kaufmann, Franz-Xaver. 1989. *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Kaufmann, Franz-Xaver. 2000. *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Kaufmann, Franz-Xaver. 2004. Gegenwärtige Herausforderung der Kirchen durch die Säkularisierung. – *Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003*. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 38. Münster: Aschendorff, 103–148.





Keshishian, Aram. 1992. *Orthodox Perspectives on Mission*. Oxford: Regnum.

Kilp, Alar. 2004. Kiriku mõjust religiooni politiseerimisele. – *UA*, 1/53, 95–110.

Kimball, Dan. 2005. *Emerging Church – die postmoderne Kirche: Spiritualität und Gemeinde für neue Generation*. Asslar: Gerth Medien.

Klaiber, Walter. 1990. *Ruf und Antwort: Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Klaiber, Walter. 2005. Ut unum sint: Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. und ihr ökumenischer Kontext. – *Bibel – Kirche – Ökumene*: *Festschrift für Walter Klaiber zum 65. Geburtstag. Stuttgart:* Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, 143–169.

Klaus, Byron D. 1999. Pentecostalism as a Global Culture: An Introductory Overview. – *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Trav*el. Murray W. Dempster; Byron D. Klaus; Douglas Petersen, ed. Carlisle: Regnum, 127–130.

Kniazeff, Alexis. 1983. Die anthropologischen und eschatologischen Dimensionen der Verkündigung des Evangeliums in der Kirche. – *Evangelium und Kirche: 6. theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stapelage, 1982*. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 47. Frankfurt a. M.: Lembeck, 39–45.

Knoblauch, Hubert. 1991. Die Verflüchtung der Religion ins Religiöse. – *Die unsichtbare Religion*. Thomas Luckmann. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–44.

Knoblauch, Hubert. 1998. Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. – *Religion als Kommunikation*. Hartmann Tyrell; Volkhard Krech; Hubert, Knoblauch, Hg. Würzburg: Ergon, 147–186.

Kolakowski, Leszek. 2004. *Religioon: Kui Jumalat ei ole olemas. Jumalast, kuradist, patust ja nn. religioonifilosoofia teistest muredest*. Tallinn: Vagabund.

Kopfermann, Wolfram. 1990. *Abschied von einer Illusion: Volkskirche ohne Zukunft*. Mainz-Kastel: Praxis-Verlag.

Kraavi, Janek. 2005. *Postmodernismi teooria ja postmodernistlik kultuur: Ülevaade 20. sajandi teise poole kultuuri ja mõtlemise arengust*. Viljandi: Viljandi Kultuuriakadeemina.

Kraemer, Hendrik. 1940. *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*. Zürich: EVZ.

Krech, Volkhard. 1994. Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive: Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung. – *Spirita*, 1, 24–41.

Kruuse-Kingo, Ülle. 2007. *Religiooni uued võimalused virtuaalkeskkonnas*. Diplomitöö. Tallinn: Eesti Metodisti Kiriku Teoloogiline Seminar.

Kuhn, Thomas S. 2003. *Teadusrevolutsioonide struktuur*. Tartu: Ilmamaa.

Kurg, Ingmar. 2001. Paulus kui misjoniteoloog. – *UA*, 1/48, 22–37.

Kurg, Ingmar. 2002. Saateks. – John R. W. Stott. *Kristlik misjon nüüdismaailmas*. Teoloogia & praktika, 8. Tallinn: Logos, 7–13.

Kurg, Ingmar. 2004a. Kristlikud liikumised ja oikumeeniline suhtlemine Eestis. – *Akadeemia*, 1, 108–120.

Kurg, Ingmar. 2004b. Oikumeenilise liikumise kajastamine Eesti kirikuelus 1910–1940. – *UA*, 1/53, 47–72.

Kurg, Ingmar. 2005. EELK oikumeeniliste suhete kajastamine kiriklikes väljaannetes 1945–1989. – *Kristuse täisea mõõtu mööda*. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks. Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru, toim. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 129–147.

Kurg, Ingmar. 2006. Misjon: eessõna. – *DO*, 193–213.

Kurg, Ingmar. 2008. Karismaatilise kristluse fenomen. – *Meie Kirik 2007: valik artikleid*. Pärnu: Augsburgi Usutunnistuse Selts, 69–76.

Körtner, Ulrich H. J. 2006. *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Küenzlen, Gottfried. 2003. *Die Wiederkehr der Religion: Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*. München: Olzog.

Küng, Hans. 1984. Was meint Paradigmenwechsel? – *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Hans Küng; David Tracy, Hg. Ökumenische Theologie, 11. Zürich; Köln: Benziger Verlag; Gütersloh: Gütersloher Verlag, 19–25.

Küng, Hans. 1987. *Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung*. München; Zürich: Piper.

Küng, Hans. 1990. *Projekt Weltethos*. München; Zürich: Piper.

Küng, Hans. 2002. *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*. Berlin: Berliner Taschenbuch-Verlag.

Lahe, Jaan. 2007. Aeg on rääkida. – *Eesti Kirik*, 22, 10.

Lane, Tony. 2002. *Õhtumaa mõtte loojad*. Tallinn: Logos.

Latourette, Kenneth Scott. 1986. Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council. – *A History of the Ecumenical Movement, I: 1517–1948*. Ruth Rouse; Stephen Charles Neill, ed. Geneva: WCC, 353–402.





Laube, Martin. 2000. Religiöse Kommunikation beobachten: Vom Nutzen systemtheoretischer Religionssoziologie für die Praktische Theologie. – *Praktische Theologie als Topographie des Christentums: Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension*. Eberhard Hauschildt; Martin Laube; Ursula Roth, Hg. Rheinbach: CMZ, 111–127.

Lee, Yih. 1990. Das Mandat der Laien. – *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Horst Marquardt; Ulrich Parzany, Hg. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 225–232.

Lehmann, Hartmut. 2004. *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 5. Göttingen: Wallstein.

Lehmann, Karl. 1999. Religion als Privatsache und öffentliche Angelegenheit: Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. – *Zukunftsfähigkeit der Theologie: Anstösse aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*. Karl Gabriel; Johannes Horstmann; Norbert Mette, Hg. Paderborn: Bonifatius, 17–32.

Lehtsaar, Tõnu. 1994. *Hingepilk: Kriisiolukordade pastoraalpsühholoogia*. Eesti EKBKL Kõrgema Usuteadusliku Seminari õppekirjandus, 1. Tallinn: Logos.

Lehtsaar, Tõnu. 2000. *Religious Experiencing: A Psychological Study of Religious Experiences in the Lifelong Perspektive*. Religionsvetenskapliga skrifter, 49. Åbo: Åbo Akademi University.

Lerle, Ernst. 1960. *Proselytenwerbung und Urchristentum*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Lévinas, Emmanuel. 1983. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg i. Br.; München: Alber.

Lévinas, Emmanuel. 1987. *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i. Br.; München: Alber.

Lienhard, Marc. 2006. Die Vielheit der Konfessionen und die Einheit der Kirche. – *MD*, 5, 83–89.

Löffler, Paul. 1974. Proselytismus und die Zukunft der Ökumene. – *ÖR*, 180–191.

Lofland, John; Skonovd, Norman. 1981. Conversion Motifs. – *JSSR*, 20, 373–385.

Luckmann, Thomas. 1980. *Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Thomas Luckmann, Hg. Paderborn ua: Ferdinand Schöningh.

Luckmann, Thomas. 1986. Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung

des Wissens: Kommunikative Gattungen. – *Kultur und Gesellschaft*. Friedhelm Neidhardt; Rainer M. Lepsius; Johannes Weiss, Hg. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft, 27, 191–211.

Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1985. Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference. – *Sociological Analysis*, vol 46, 5–20.

Luhmann, Niklas. 1993. *Gibt es in unsere Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?* Heidelberger Universitätsreden. Heidelberg: Müller.

Luhmann, Niklas. 1998. Religion als Kommunikation. – *Religion als Kommunikation*. Hartmann Tyrell; Volkhard Krech; Hubert Knoblauch, Hg. Religion in der Gesellschaft, Bd. 4. Würzburg: Ergon, 135–146.

Luhmann, Niklas. 2009. *Sotsiaalsed süsteemid*. Tartu: Ilmamaa.

Luther, Martin. 1996. *Suur Katekismus*. Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastusosakond.

Lübbe, Hermann. 1986. *Religion nach der Aufklärung*. Graz; Wien; Köln: Styria.

Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maier, Gerhard. 1980. Gottes Heilstat und die Bekehrung des Sünders im Pietismus und im Zeugnis der Schrift. – *Taufe, Wiedergeburt, Bekehrung in evangelistischer Perspektive*. Gerhard Maier; Gerhard Rost, Hg. Bielefeld: Missionsverlag der Evgl.-Luth. Gebetsgemeinschaften, 37–56.

Malphurs, Aubrey. 1996. *Values – Driven Leadership: Discovering and Developing Your Core Values for Ministry*. Grand Rapids: Baker.

Malphurs, Aubrey. 1997. *Ministry Nuts and Bolts: What They Don't Teach Pastors in Seminary*. Grand Rapids: Kregel.

Margull, Hans Jochen. 1959. *Theologie der missionarischen Verkündigung: Evangelisation als ökumenisches Problem*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Margull, Hans Jochen. 1992. *Zeugnis und Dialog*. Ausgewählte Schriften mit Einführungen von Theodor Ahrens u. a. Ammersbek bei Hamburg: Verl. an der Lottbek Jensen.

Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.

Martin, David. 1996. Europa und Amerika: Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel. – *Das Europa der Religionen: Ein Kontinent zwischen Säkularisation und Fundamentalismus*. Otto Kallscheuer, Hg. Frankfurt a. M.: Fischer, 161–180.





Matthey, Jacques. 2003a. Gottes Mission heute. – *Missio Dei heute: Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*. Weltmission heute, 52. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 172–183.

Matthey, Jacques. 2003b. Mission im Ökumenischen Rat der Kirchen und in internationalen ökumenischen Organisationen. – *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Christoph Dahling-Sander; Andrea Schultze; Dietrich Werner; Henning Wrogemann, Hg. Gütersloh: Kaiser, 220–244.

McGavran, Donald A. 1955. *Bridges of God*. New York: Friendship Press.

McGavran, Donald A. 1970. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans.

McLaren, Brian D. 2006. *Uutmoodi kristlane: Kahe sõbra vaimse teekonna lugu*. Tallinn: Allika.

Meedar, Martin. 1926. Misjonitöö kirikute ühendaja. – *Eesti Kirik*, 33, 258–261.

Melia, Elias. 1989. Das Evangelium als Liturgie des Wortes. – *Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie: 7. Begegnung im Bilateralen Theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kavala, 1984*. Heinz Joachim Held; Klaus Schwarz, Hg. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 54. Frankfurt a. M.: Lembeck, 109–133.

Mensching, Gustav. 1986. Art. Religion: I. Erscheinungs- und Ideenwelt. – *RGG*, 4. Auflage, Bd. 5, 961–964.

Merkel, Angela. 2007. – *Bundeskanzlerin wünscht klares Bekenntnis der Christen*, www.kath.net/detail.php?id=15776.

Moltmann, Jürgen. 1968. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser.

Moltmann, Jürgen. 1972. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Kaiser.

Moltmann, Jürgen. 1999. Die Mission des Geistes – das Evangelium des Lebens. – *ZMR*, 83–93.

Moltmann, Jürgen. 2006. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Montgomery, Jim. 1989. *7 Million Churches To Go: The Personal Story of the DAWN Strategy for World Evangelization*. Pasadena: William Carey Library.

Motikat, Lutz. 1996. *Kirche ohne Konfessionslose? Verluste und Chancen auf dem Weg zu einer offenen Kirche*. Berlin: EKD.

Mähar, Anželika. 2005. *Evangelism ja sotsiaalne vastutus nüüdisaegses oikumeenilises diskussioonis*. Bakalaureusetöö. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut. www.misjon.ee/images/stories/evangelismjasotsiaalnevastutus.pdf

Neill, Stephen C. 1959. *Creative Tensinon*. London: Edinburgh House.

Neill, Stephen C. 1987. *A History of Christian Missions*. Revised for the second edition by Owen Chadwick. London: Penguin Books.

Nestvogel, Wolfgang. 2002. *Erwählung und/oder Bekehrung? Das Profil der evangelistischen Predigt und der Testfall Martyn Lloyd-Jones*. Aachen: Schaker.

Neuner, Peter. 1997. *Ökumenische Theologie: Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Neve, Herbert T.; Krusche, Werner. 1968. *Quellen der Erneuerung: Auf der Suche nach beweglichen Strukturen für die Kirche. Ein Beitrag der Kommission für Haushalterschaft und Evangelisation des Lutherischen Weltbundes zur ökumenischen Studie über die „Strukturen der Gemeinde-in-Mission"*. Genf: ÖRK.

Newbigin, Lesslie. 1958. *One Body, On Gospel, One World: The Christian Mission Today*. London; New York: International Missionary Council.

Newbigin, Lesslie. 1962. The Missionary Dimension of the Ecumenical Movement. – *The Ecumenical Review*, 2/14, 207–215.

Newbigin, Lesslie. 1970. Mission to Six Continents. – *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement, II: 1948–1968*. Harold E. Frey, ed. Geneva: WCC, 171–197.

Newbigin, Lesslie. 1988. *Mission in der Nachfolge Christi: Bibelarbeiten*. Weltmission heute, 4. Hamburg: Evangelisches Missionswerk.

Newbigin, Lesslie. 1989. *„Den Griechen eine Torheit": Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.

Newbigin, Lesslie. 1991. *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth*. Grand Rapids: Eerdmans.

Nicholls, Bruce J. 1995. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. Vancouver: Regent College.

Niebuhr, Helmut Richard. 1948. *Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum*. New York: Church World Service.





Niebuhr, Helmut Richard. 1956. *Christ and culture*. New York: Harper & Row.

Nietzsche, Friedrich. 1976. *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart: Kröner.

Noack, Axel. 2005. Fröhlich kleiner werden und dabei waschen wollen. – *Brennpunkt Gemeinde*, 6, 210–211.

Noack, Axel. 2006. „Mission" neu buchstabieren. – *Europa: Christen, Kirchen und Missionen*. Jahrbuch Mission, 37. Hamburg: Missionshilfe Verlag, 73–80.

Nock, Arthur Darby. 1933. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon.

Ohm, Thomas. 1962. *Machet zu Jünger alle Völker: Theorie der Mission*. Freiburg: Wewel.

Otto, Rudolf. 1926. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier.

Padilla, René. 1974. Evangelisation und die Welt. – *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 175–194.

Panikkar, Kavalam Madhava. 1959. *Asia and Western Dominance*. London: Allen & Unwin.

Pannenberg, Wolfhart. 1988. *Systematische Theologie*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pascal, Blaise. 1998. *Mõtted*. Tallinn: Hortus Litterarum; Logos.

Petti, Urmas. 2005. Usulise maastiku kirjeldamisest sekulariseerumise mõiste abil. – *Kristuse täisea mõõtu mööda*. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks. Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru, toim. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XIII. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 287–305.

Pierard, Richard V. 2000. Art. Wiedergeburt: II. Christentum, 3. Praktisch-theologisch. – *RGG*, 4. Auflage, Bd. 8, 1531–1532.

Pilli, Einike. 2005. *Terviklik elukestva õppe kontseptsioon Eesti protestantlike koguduste kontekstis*. Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis, 8. Tartu: Tartu Ülikool.

Pilli, Toivo. 2006. Eessõna. – Brian D. McLaren. *Uutmoodi kristlane*. Tallinn: Allika.

Pipkin, H. Wayne; Yoder, John H. 1989. *Balthasar Hubmeier: Theologian of Anabaptism*. Scottdale: Herald.

Polanyi, Michael, 1958. *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Pollack, Detlef. 1996. Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. – *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Karl Gabriel, Hg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 57–85.

Pollack, Detlef. 1998. Soziologische Analyse der gegenwärtigen Transformationsprozesse in der Kirche: Zur Lage der evangelischen Kirchen Deutschlands nach der Wiedervereinigung. – *epd-Dokumentation*, 26, 5–14.

Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Pollack, Detlef; Borowik, Irina; Jagodzinski, Wolfgang; Hg. 1998. *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg: Ergon.

Poloma, Margaret M. 1999. The „Toronto Blessing" in Postmodern Society: Manifestations, Metaphor and Myth. – *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Murray W. Dempster; Byron D. Klaus; Douglas Petersen, ed. Carlisle: Regnum, 363–385.

Rahner, Karl. 1966. *Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia.

Rahner, Karl. 1997. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Raiser, Konrad. 1989. *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München: Kaiser.

Rambo, Lewis. 1993. *Understanding Religious Conversion*. Yale: Yale University Press.

Ratzinger, Joseph (paavst Benedictus XVI). 2006. *Sissejuhatus kristlusesse: Loengud apostellikust usutunnistusest*. Tartu: Johannes Esto Ühing.

Rauschenbusch, Walter. 1968. *The Righteousness of the Kingdom*. Max L. Stackhouse, ed and introd. Nashville; New York: Abingdon Press.

Reifler, Hans Ulrich. 1997. *Missionarisches Handeln am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung in die Missiologie*. Giessen; Basel: Brunnen.

Reimer, Hans-Diether. 1992. Art. Charismatische Bewegung. – *ELThG*, 359–360.

Remmel, Meego. 2001a. Eesti Evangeelne Allianss – võrgustik parima sõnumi levikuks! – *Kristlik kogudus ja postmodernne maailm: Eesti Evangeelse Alliansi aastaraamat 2000*. Tartu: EEA, 5–8.

Remmel, Meego. 2001b. Kogudus XXI sajandi Eestis: Ettekanne III kogu-





duse kasvu konverentsil Nõmme Rahu kirikus 11.03.2000. – *Kristlik kogudus ja postmodernne maailm: Eesti Evangeelse Alliansi aastaraamat 2000*. Tartu: EEA, 13–26.

Rendtorff, Trutz. 1975. *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse Luhmann / Habermas*. München: Piper.

Rendtorff, Trutz. 1986. Art. Evangelisation und Volksmission. – *RGG*, 3. Auflage, Bd. 2, 770–775.

Richter, Julius. 1928. Die Mission und die moderne verweltliche Kultur. – *Von den Höhen des Ölberges: Eine Schau über die Weltmission*. Martin Schlunk, Hg. Berlin: Furche, 117–121.

Richter, Liselotte. 1986. Art. Religion: IV. Religionsphilosophisch. – *RGG*, 3. Auflage, Bd. 5, 968–976.

Richter, Philip; Francis, Leslie J. 1998. *Gone but not Forgotten: Church Leaving and Returning*. Darton: Longman and Todd.

Riecker, Otto. 1935. *Das Evangelistische Wort: Pneumatologie und Psychologie der evangelistischen Bewegung, Traeger, Rede und Versammlung*. Gütersloh: Bertelsmann.

Riesebrodt, Martin. 2000. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*. München: Beck.

Riim, Piret. 2007. XX sajandi protestantlik misjon maailmamisjoni konverentside peegelduses. – *Sulane*, 4/49, 22–26.

Ritschl, Dietrich; Ustorf, Werner. 1994. *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft*. Grundkurs Theologie, Bd 10/2. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer.

Rommen, Edward. 1985. *Namenschristentum: Theologisch-soziologische Erwägungen*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.

Roosimaa, Peeter. 2003. *Pöördumine ja uussünd*. Teoloogia & praktika, 9. Tartu: Eesti EKB Liidu Kõrgem Usuteaduslik Seminar.

Roosimaa, Peeter. 2006. Evangeeliumi tähendus algkristlaste juures. – *UA*, 1/55, 25–39.

Rott, Ludwig. 1983. Art. Evangelikal(e). – *Ökumene Lexikon: Kirche, Religionen, Bewegungen*. Hg. in Verbindung mit Athanasions Basdekis ua. Frankfurt a. M.: Lembeck; Josef Knecht, 358–363.

Rouse, Ruth. 1986. Voluntary Movements and the Changing Ecumenical Climate. – *A History of the Ecumenical Movement, I: 1517–1948*. Ruth Rouse; Stephen Charles Neill, ed. Geneva: WCC, 309–349.

Rousseau, Jean-Jacques. 1998. *Ühiskondlikust lepingust ehk riigiõiguse põhiprintsiibid*. Tallinn: Varrak.

Rzepkowski, Horst. 1992. *Lexikon der Mission: Geschichte, Theologie, Ethnologie*. Graz; Wien; Köln: Styria.

Rössler, Dietrich. 1986. *Grundriß der praktischen Theologie*. Berlin: de Gruyter.

Saard, Riho. 2006. Vastus teoloogiamagister Jaan Lahele. – *UA*, 1/55, 152–159.

Salumaa, Elmar. 1962? *Uus Delhi 1961*. Käsikiri, EELK UI raamatukogu.

Salumaa, Elmar. 2008. *Süstemaatilise teoloogia käsiraamat ehk „Dogmaatika märksõnades"*. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.

Samuel, Vinay. 1990. Abschlussbericht der Arbeitsgruppe „Soziale Verantwortung". – *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Horst Marquardt; Ulrich Parzany, Hg. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 151–153.

Samuel, Vinay; Sugden, Chris. 1999. *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*. Oxford: Regnum.

Sanneh, Lamin. 2003. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids: Eerdmans.

Sauerzapf, Rolf. 1975. Das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus". – *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates*. Walter Künneth; Peter Beyerhaus, Hg. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 116–130.

Sautter, Gerhard. 1985. *Heilsgeschichte und Mission: Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*. Giessen; Basel: Brunnen.

Sautter, Jens Martin. 2005. *Spiritualität lernen: Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Scharpff, Paulus. 1980. *Geschichte der Evangelisation: Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und USA*. Giessen; Basel: Brunnen; Dillenburg: Gnadauer Verlag.

Scheffbuch, Rolf. 1993. Time to restore Relationship. – *World Evangelization*, January, 14.

Scheffbuch, Rolf. 1995. Aufbruch nach Europa: Schwierigkeiten und Chancen einer Neuevangelisierung Europas. – *Einheit in der Vielfalt: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz*. Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus, 153–160.

Scheffczyk, Leo. 2002. Die Grundlagen der Reevangelisierung im Vatikanum II und in der päpstlichen Lehrverkündigung. – *Die Mission der Kirche*. Horst Bürkle, Hg. Paderborn: Bonifatius, 325–338.





Schleiermacher, Friedrich. 1960. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Hans-Joachim Birkner, Hg. Bd. 1. Berlin: de Gruyter.

Schmidt, Martin. 1986. Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. – *A History of the Ecumenical Movement, I: 1517–1948*. Ruth Rouse; Stephen Charles Neill, ed. Geneva: WCC, 73–122.

Schnabel, Eckhard J. 2002. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus.

Schwarz, Christian A. 1993. *Die Dritte Reformation: Paradigmenwechsel in der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Emmelsbüll: C & P.

Schwarz, Christian A. 2002. *Koguduse loomulik kasv: Kaheksast kvaliteediomadusest, millest sõltub koguduse tervis*. Tallinn: Logos.

Schwarz, Fritz; Schwarz, Christian A. 1984. *Theologie des Gemeindeaufbaus: Ein Versuch*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissions-Verlag.

Schütte, Heinz.1991. *Kirche im ökumenischen Verständnis: Kirche des dreieinigen Gottes*. Paderborn: Bonifatius.

Schütz, Alfred. 1971. *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Das Problem der Sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff.

Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas. 1994. *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. II. Frankurft a. M.: Suhrkamp.

Shenk, Wilbert R. 1991. Missionary Encounter with Culture. – *International Bulletin of Missionary Research*, 15, 104–109.

Sherer, James A. 1987. *Gospel, Church and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis:

Simmel, Georg. 1906. *Die Religion*. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening.

Sittler, Joseph A. 1962. Zur Einheit berufen. Einleitungsreferat zur Sektion Einheit. – *Neu-Delhi 1961: Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Willem A. Wisser 't Hooft, Hg. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 512–523.

Snow, D. A.; Rochford, E. B.; Worden, S. K.; Benford, R. D. 1986. Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. – *American Sociological Review*, 51, 464–481.

Spener, Philipp Jacob. 1963. *Von der Wiedergeburt: Aus seiner Berliner Bibelarbeit*. Hans-Georg Feller, Hg. Stuttgart: Steinkopf.

Spurgeon, Charles Haddon. 1986. *Ratschläge für Prediger: 21 Vorlesungen*. Wuppertal; Kassel: Oncken.

Stark, Rodney. 1999. Secularization, R.I.P. – *Sociology of Religion*, 3/60, 249–273.

Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California.

Staples, C. L.; Mauss, A. L. 1987. Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion. – *JSSR*, 26, 133–147.

Steck, Wolfgang. 2000. *Praktische Theologie, Bd. I: Horizonte der Religion; Konturen des neuzeitlichen Christentums; Strukturen der religiösen Lebenswelt*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer.

Stott, John R. W. 1976. Antwort auf die Ansprache von Bischof Arias. – *Ökumene im Spiegel von Nairobi '75*. Peter Beyerhaus; Ulrich Betz, Hg. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 153–157.

Stott, John R. W. 1979. *Der Verkündiger: Neutestamentliche Studien zum Wesen und Auftrag des Verkündigers*. Witten: Bundes-Verlag.

Stott, John R. W. 1980. Die Lausanner Verpflichtung: Eine Auslegung und Erläuterung. – *Lausanne geht weiter: Dokumentation*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 113–200.

Stott, John R. W. 1993. *Ristiusu alused*. Tallinn: Logos.

Stott, John R. W. 2002. *Kristlik misjon nüüdismaailmas*. Teoloogia & praktika nr 8. Tallinn: Logos.

Stromberg, Peter. 1993. *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sundermeier, Theo. 1986. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. – *Ökumenische Existenz heute*. Wolfgang Huber; Dietrich Ritschl; Theo Sundermeier, Hg. München: Kaiser, 40–100.

Sundermeier, Theo. 1987. Art. Theologie der Mission. – *LMG*, 471–495.

Sundermeier, Theo. 1999. Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft. – *Mission in pluralistischer Gesellschaft*. Andreas Feldtkeller; Theo Sundermeier, Hg. Frankfurt a. M.: Lembeck, 11–25.

Sölle, Dorothee. 1987. *Das Fenster der Verwundbarkeit: Theologisch-politische Texte*. Stuttgart: Kreuz.

Sölle, Dorothee. 1990. *Gott denken*: Einführung in die Theologie. Stuttgart: Kreuz.

Zeilinger, Thomas. 1999. *Zwischen-Räume: Theologie der Mächte und Gewalten*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer.

Zinser, Hartmut. 1993. *Jugendokkultismus in Ost und West: Vier quantitative Untersuchungen zu Okkultpraktiken unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Berlin 1989–1991*. München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen.





Zinser, Hartmut. 1997. *Der Markt der Religionen*. München: Wilhelm Fink.

Zulehner, Paul M.; Denz, Hermann. 1993. Wie Europa lebt und glaubt: Europäische Wertestudie. Düsseldorf: Patmos.

Tasmuth, Randar. 2005. Where the gospel comes from and how it was taken into use? – *Kristuse täisea mõõtu mööda*. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks. Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru, toim. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 333–342.

Templeton, Elizabeth. 1987. Mission und Säkularisierung. – *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisierung. Bericht der Studienkonsultation der Konferenz Europäischen Kirchen 16.–20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane*. Genf: KEK, 53–58.

Teschner, Klaus. 1990. Lausanne II: Bericht. – *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Horst Marzuardt; Ulrich Parzany, Hg. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmission, 11–34.

Theis, Wolfgang. 2002. Der Mensch in nachchristlicher Gesellschaft. – *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*. Herbert H. Klement, Hg. Giessen: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 181–205.

Theißen, Gerd. 2001. *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Kaiser.

Thurneysen, Eduard. 1948. *Die Lehre von der Seelsorge*. München: Kaiser.

Thöle, Reinhard. 2005. Überlegungen zur Zukunft der Konfessionskunde. – *MD*, 1, 6–8.

Triebel, Johannes. 1976. *Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung: Die Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.

Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr.

Tyrell, Hartmann. 1998. Handeln, Religion und Kommunikation: Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen. – *Religion als Kommunikation*. Hartmann Tyrell; Volkhard Krech; Hubert Knoblauch, Hg. Würzburg: Ergon, 83–134.

Tyrell/Krech/Knoblauch. 1998. – *Religion als Kommunikation*. Hartmann Tyrell; Volkhard Krech; Hubert Knoblauch, Hg. Religion in der Gesellschaft, Bd. 4. Würzburg: Ergon.

Ustorf, Werner, 1991. Der Begriff der „missionarischen Kompetenz" im Rahmen der kulturellen Mehrsprachigkeit Europas. – *Die Begegnung*

*mit dem Anderen: Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*. Theo Sundemeier, Hg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 182–195.

Vicedom, Georg F. 2002. *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission. Actio Dei: Mission und Reich Gottes*. Klaus W. Müller, Neuhg. Edition AfeM, Mission Classics 5. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.

Vihuri, Veiko. 2006. Kirik: eessõna. – *DO*, 29–46.

Vihuri, Veiko. 2008. Kui te näete pühakojas hävituse koletist. – *Meie Kirik 2007: valik artikleid*. Pärnu: Augsburgi Usutunnistuse Selts, 122–124.

Visser' t Hooft, Willem A. 1967. *Ökumenischer Aufbruch*. Hauptschriften, Bd. 2. Stuttgart; Berlin: Kreuz.

Visser' t Hooft, Willem A. 1968. Der Auftrag der Ökumenischen Bewegung. – *Bericht aus Uppsala 1968: Uppsala 4.–20. Juli 1968*. Norman Goodall, Hg. Genf: ÖRK, 329–341.

Vogt, Fabian. 2006. *Das 1x1 der Emerging Church*. Glashütten: *C & P* Verlagsgesellschaft.

Voss, Klaus Peter. 1999. Konsultationsprozess der ACK über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland. – *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene: Ein Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland*. Hamburg: EMW, ACK und missio, 8–11.

Waardenburg, Jacques. 1986. *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin; New York: de Gruyter.

Wagner, Harald. 1987. Art. Bekehrung. – *LMG*, 42–45.

Wagner, C. Peter. 1988. *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today. Ann Arbor: Vine Books.*

Wagner, C. Peter. 1990. *Gemeindegründung: Die Zukunft der Kirche. Mainz-Kastel: C & P.*

Wagner, C. Peter. 1991. *9 Strategien für den Gemeindeaufbau: Schlüsselerkenntnisse der wirksamen Gemeinde- und Missionsarbeit. Frankfurt a. M.: Aquila.*

Wagner, William Lyle. 1993. *North American Protestant Missionaries in Western Europe: A Critical Appraisal*. Edition AfeM, Mission Academics, Vol 1. Bonn: Culture and Science Publ.

Waldenfels, Hans. 1987. Art. Kontextuelle Theologie. – *LMG*, 224–230.

Walldorf, Friedemann. 2002a. *Die Neu-Evangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext*. Giessen; Basel: Brunnen.

Walldorf, Friedemann. 2002b. Umstrittene Evangelisation: Eine Analyse der





gegenwärtigen Diskussion. – *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*. Herbert H. Klement, Hg. Giessen; Basel: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 124–148.

Walls, Andrew F. 1996. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. New York; London: T&T Clark.

Wanke, Joachim. 2006. Neuer Konfessionalismus? Anmerkungen zur ökumenischen Situation aus katholischer Sicht. – *MD*, 5, 89–93.

Ware, Kallistos. 2001. *Õigeusu tee*. Tallinn: EAÕK kirjastustoimkond.

Warneck, Gustav. 1897. *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch*. Gotha: Perthes.

Weber, Burkhard. 1980. Der Artikel von der Wiedergeburt bei Philipp Jacob Spener. – *Taufe, Wiedergeburt, Bekehrung in evangelistischer Perspektive*. Gerhard Maier; Gerhard Rost, Hg. Bielefeld: Missionsverlag der Evgl.-Luth. Gebetsgemeinschaften, 87–96.

Weber, Max. 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Johannes Winckelmann, Hg. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max. 2007. *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tallinn: Varrak.

Welker, Michael. 1987. *Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie „Christsein gestalten"*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Welsch, Wolfgang. 1988. Einleitung. – *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Wolfgang Welsch, Hg. Weinheim: VCH, 1–44.

Werner, Dietrich. 1996. Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa. Initiativen von KEK und ÖRK zum Problemfeld von Mission und Proselytismus in Osteuropa. – *Jahrbuch Mission*, 28. Hamburg: Missionshilfe Verlag, 101–116.

Werner, Dietrich. 2005. *Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche: Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung*. Christlicher Glaube in der Einen Welt, Bd. 8. Hamburg: EB-Verlag.

Werth, Martin. 2004. *Theologie der Evangelisation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Wesley, John. 1989. *The Works of John Wesley*, Vol 11. Gerald R. Cragg, ed. Nashville: Abingdon Press.

Wesley, John. 1999. *Lihtne seletus kristliku täiuslikkuse kohta*. Tallinn: Kodutrükk.

Weston, Paul. 2005. *Evangelism and Renewal: An Anglican Perspective*. Cambridge: Evangelisation & Renewal Research Project.

Wieske, Günter. 1974. Europäische Christen in der Spannung zwischen Bibel

und Kultur: Auf der Suche nach einem christlichen Lebensstil. – *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanner Kongress für Weltevangelisation*, Bd. 2. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1709–1724.

Wieske, Günter. 1977. *Persönliche Evangelisation*. Wuppertal: Oncken.

Wietzke, Joachim. 2002. Der unvollendete Auftrag: Anfragen und Erwartungen an das EMW aus persönlichen Sicht. – *EMW-Informationen*, 125, 26–34.

Williams, Colin W. 1965. *Gemeinde für andere: Orientierung zum kirchlichen Strukturwandel*. Stuttgart: Calwer.

Wimber, John; Springer, Kevin. 1985. *Power Evangelism: Signs and Wonders Today*. London: Hodder and Stoughton.

Winter, Ralph D. 1970. *The twenty-five Unbelievable Years 1945 to 1969*. South Pasadena: William Carey Library.

Winter, Ralph D. 1974. Evangelisation in anderen Kulturen: Ein Gebot von größter Dringlichkeit. – *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanner Kongress für Weltevangelisation*. Bd. 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 291–338.

Wohlrab-Sahr, Monika. 2002. Paradigmen soziologischer Konversionsforschung. – *Konversion: Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*. Christian Henning; Erich Nestler, Hg. Einblicke: Beiträge zur Religionspsychologie, Bd. 4. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 75–94.

Wright, Nigel G. 2002. *New Baptists, New Agenda*. Carlisle: Paternoster.

Wright, Nigel G. 2008. Jumala riik ja kogudus. – *Jumala riik ja kogudus: Artikleid ja ettekandeid*. Toivo Pilli, toim. Tartu: Kõrgem Usuteaduslik Seminar, 11–25.

Wrogemann, Henning. 1997. *Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wrogemann, Henning. 2003. „Ökumenische Doxologie" – auf dem Wege zu einem neuen Verständnis der missio amoris Dei. – *Vision Mission*, 18, 3–26.

Wrogemann, Henning. 2006. Wer betreibt Inkulturation? Evangelium und Kulturen im Spannungsfeld. – *ZfM*, 3, 234–252.





# Internetiressursid (seisuga 01.01.2009)

www.a-m-d.de/neuanfangen – „Neuanfangen" – Christen laden ein zum Gespräch.

www.churches-together.net – Churches Together in England.

www.churchrelevance.com/50-most-influential-churches-in-america-of-2007/ - Church Relevance. 50 Most Influential Churches in America.

www.churchrelevance.com/50-most-influential-churches-in-america-of-2007/

www.cofe.anglican.org/lifeevents/baptismconfirm/baptism1.html#baptism – The Baptism Servise.

www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html – Eberhard Jüngel, Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema.

www.geocities.com/ccom_ctbi/Building_Bridges_of_Hope.html – Building Bridges of Hope.

www.kath.net/detail.php?id=15580 – „Renaissance des Christentums – Ideologien sind praktisch tot."

www.kath.net/detail.php?id=15776 – Bundeskanzlerin wünscht klares Bekenntnis der Christen.

www.katholikenrat-speyer.de/Gemeinsam_weitergehen_-_Empfehlungen_Okumene.pdf – Gemeinsam weitergehen: Ökumene vertiefen – Einheit leben.

www.kehrakogudus.ee/vana/laulud/ylistus/007.htm – „Andkem tänu rõõmsa meelega; andkem tänu, sest Ta püha on!"

www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP33_IG4.pdf – Holistic Mission.

www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP45_IG16.pdf – Religious and non-religious Spirituality in the Western World.

www.meiekirik.ee/index.php?option=com_content&task=view&id=3&Itemid=4 – Arne Hiob. Kristus kui kiriku alus.

www.micahchallenge.org/english/think/aim1/declaration/ – *The Micah Declaration on Integral Mission*.

www.misjon.ee/images/stories/evangelismjasotsiaalnevastutus.pdf – Anželika Mähar. Evangelism ja sotsiaalne vastutus nüüdisaegses oikumeenilises diskussiooni.

www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre–2006/3-

preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-special-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc.html – Final report of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC.

www.risttee.ee/.

www.unhchr.ch/udhr/lang/est.htm – Inimõiguste ülddeklaratsioon.

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html – Benedictus XVI. Glaube, Vernunft und Universität.

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_vespri-regensburg_ge.html – Benedictus XVI. Ökumenischer Vesper.

www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/evlet2–2006-e.html – Towards a new Ecumenical Agenda on Evangelism for the 21st Century. Message from Bossey Seminar, June 6–12, 2006.

# SUMMARY

## The Perspectives of Ecumenical Evangelization in Europe: a Missiological and Religio-sociological Study

Present-day Christianity in Europe, being represented not only by confessional churches but also by religious communities with neither determined confessionality nor bearing a specific spirituality, is framed by a context which differs greatly from the conventional situation of *corpus christianum* (*Christendom*), i.e. the symbiosis of church and society prevalent in previous centuries. The diminishing of *corpus christianum* and differentiation of social life takes place in parallel with secularization combined with pluralisation and individualization. Secularization involves the following features: a) differentiation on social levels, which result in diminishing of the role of religion in social life and state organization; b) disappearance of the binding role of church; c) diminishing impact of Christian belief and religious practices on the individual level in everyday life. Having no clear evidence that secularization would change its course, there is no reason to disregard this argument.

European society and European churches face the possibility of the following scenarios. A positive, offensive attitude would be evangelization. Evangelization is distinguished here in order to indicate two major fields of work for missionary theology: a) if it becomes evident that the positioning of the church in present-day European societies become more and more ambiguous, the church will be extremely motivated to communicate with society in a proactive way – not only from the church's own perspectives, but for offering to society and each member of society the choices that proceed from the Gospel; b) if it is true that the ecumenical common witness declared by churches appears in reality to be too euphoric, then it calls into question the church's missionary competence and the necessity of self-evangelisation, in order to grant firm evidence for the Gospel of Christ. In the European social situation evangelization means confrontation with the process of secularization; for church the Gospel means an invitation to repent, so that the church may re-discover the main tasks of its ministry.

The present study aims to describe the ecumenical perspectives and resources for evangelization in the European context. Proceeding from this objective the study is divided into three chapters treating three larger fields of subject:

a) describing the European context, b) studying the theological aspects of evangelization, and c) presenting the perspectives of ecumenical evangelization and realistically evaluating the resources. The problems under investigation in this study are the following: which of the resources proceeding from the Gospel, from the missionary essence of the church and the church's obligation for ecumenicity, are used in practical evangelization and on which terms; what is the theological and practical outcome of present-day evangelization; how would ecumenical evangelization be possible?

The study of the perspective of ecumenical evangelization in the European context is moving towards the interdisciplinary direction due to the different methodological starting points in missiology and social sciences. First, the argument of secularization of European societies engenders a discourse in sociology of religion; secondly, evangelization determines missiological approach to the relationship between society and church, emphasising the possibilities for ecumenical theology; in addition, using the interdisciplinary research method is justified by the fact that the missionary texts under study contain both religio-sociological and missiological observation methods.

1) Religio-sociological study allows for making thorough evaluations about several causes and manifestations of secularization in Europe, regarding also the possibility for dialogue between society and church as a social subject. Religio-sociological method must at the same time be applicable and with terminology easily convertible for theology. Such assumptions are provided by the fact that there are several sociologists of confessional background, who actively participate in theological discussions due to their studies in the field of sociology of religion: e.g. Peter L. Berger, Detlef Pollack, Franz-Xaver Kaufmann, José Casanova, etc., are very important theoreticians for the present study.

Secularization is a multilayered phenomenon. One of its most evident features is people leaving the church, as social structures take over more and more of the church's institutional functions. But secularization of Europe should not be regarded simply as a weakening of church's social functions in society. Some researchers assume that religion is vanishing because its form has been changed from institutional into individual (*á la* Thomas Luckmann). This point of view is exemplified by the present-day consumerist lifestyle, where pluralised and individualized postmodern Europe offers private ways of living faith for practitioners of „invisible" religion. There are also other possibilities to observe how religious lifestyle moves out of the church. José Casanova has differentiated secularization so far that it is possible to state that religiosity is no longer satisfied by individual solitude and seeks its way back to the level of social relationship.

As multidirectional processes are taking place simultaneously, we can observe on the one hand, a divergence between church and society, and on the other, people with individual religious experience willing to share their experience with the public. This is the right moment to begin a dialogue, which will





provides churches with the possibility of having a say in the problems of secularization. In pluralized Europe the increasingly active religious market provides the church with opportunities to have a say in society's public affairs.

When asking clear questions about what European churches have to offer for society and individuals, a sociologist of religion has an answer ready: it is the church's socially binding life style. Church itself, through its integral social and religious activities, is the answer to expressing „the individual religious experience" in public life. A church's chances in the religious market are growing as much as they compensate their loss in institutional functionality by serving as a role model for society via individual bonds. This strategy has been defended by Franz-Xaver Kaufmann. Churches have no reason to create a resigned attitude as if their only chance were to win back their lost members. Neither can be justified the point of view that secularized Europe can do well, satisfying all the vital needs of the people without the church. From the sociological point of view the church's future depends on how much it can achieve by offering a bridge of communication.

The forms of religious expression are tightly connected with forms of social expression, but the notion of religion should not be confined only to social functions. Religion has both functional value and the ability to create functions. Thanks to Detlef Pollack's method for differentiation of functional and substantial dimensions of religiosity it has become possible to avoid a one sided approach to the notion of religion. Pollack's dynamic matrix for the notion of religion presents both transcendence and immanence as expressed through distinctions both in socially perceptible consistency and contingency intrinsic in religiosity.

| | **consistency** | **contingency** |
|---|---|---|
| **transcendence** | religious routine<br>• religious answers without religious questions | vital religiosity<br>• religious questions and religious answers |
| **immanence** | religious pragmatism<br>• no religious questions or religious answers | religious quest<br>• religious questions without religious answers |

As with the multidimensional treatment of the notion of religion, it is possible to extend a more dynamic expression and also express via different fields the notions of both evangelization and ecumenism.

2) Missiological study uses the conventional definition of evangelization, which, trying to be free from all possible side motives, concentrates on events, such as Jesus Christ's incarnation and death as an act of reconciliation, as formulated in the evangelical articles of Lausanne:

> To evangelize is to spread the good news that Jesus Christ died for our sins and was raised from the dead according to the Scriptures, and that as the reigning Lord he now offers the forgiveness of sins and the liberating gifts of the Spirit to all who repent and believe.

The notion of evangelization was made part of the ecumenical movement in the World Council of Churches' (WCC) New Delhi assembly in 1961, where the integration of church and missionary structures took place. As a result, the notion of evangelization acquired a larger field of meaning and began to signify any interaction between church and world. Three notions were put into focus: *kerygma, koinonia,* and *diakonia. Kerygma* is addressed to all people – both non-believers, those who are no longer believers, and also to the whole Christian church – as preaching of humankind's redemption in Christ, forgiveness of sins, invitation to repent and to believe in order to obtain a new life in the power of Holy Spirit. *Koinonia* seeks to bring the evangelized into believers' visible communion in a Christian church. *Diakonia* takes care of practising the Gospel as Christ's liberating invitation in all fields of human life, as well as in service of reconciliation, peace and justice across the world.

Polemics between evangelical and ecumenical missionary theology was acute in the 1970s, when two platforms were formed in order to understand the intention of evangelization: evangelical communities stressed the vertical theology as a message of reconciliation between man and God and ecumenical communities emphasized the horizontal theology as a message of reconciliation between human beings. The end of the twentieth century witnessed a convergence thanks to the spreading of the conventional holistic principle of mission. Creation of the concept of *missio Dei* marked the triumph of the holistic principle of mission. *Missio Dei* – God's mission – is immeasurably greater than the church's missionary activities, it means that churches' mission is incorporated into God's larger mission plan, God cares for the world and through reconciliation intends to bring it into His Kingdom. Understanding this meaning of evangelization contributes to a greater appreciation of the contextual and ecumenical aspects of evangelization.

The holistic nature of evangelization is a theological principle reaching almost the proportions of a paradigm. The notion of holistic – all-inclusive – is comprehensible in the context of postmodernist thinking, since it enables the consideration of „one and the other" without pushing one or the other into the background. Holistic mission of God allows weighing the contextuality of evangelization. If the church in its earthly journey encounters a non-Christian pluralized society, this „stranger" must be treated with respect, because this „stranger" also lives in God's beloved world.

The present study focuses especially on communication of the Gospel, invitation to repentance and transformation. The ecclesiastical competence in





present-day evangelization is expressed by the ability to convey a message in an understandable and acceptable manner. Only such communication can be considered as completed successfully which conveys a message to its destination so that the receiver understands and accepts it (*á la* Niklas Luhmann). Evangelization works through communication, and during the process of communication the Gospel can either be accepted or rejected, or in the best case scenario, conversion takes place which serves as a basis for transformation. The objective of evangelization is personal conversion. The distinctive character of communication that takes place during evangelization lies in the fact that the message has been conveyed provocatively: using the notion of frame extension that comes from sociology of religion, evangelization strategy allows shifting the frames of communication so that the individual entering the sphere of communication could be motivated and mobilized.

Conversion comprises more than mere acceptance of the message – it means to become a follower of Christ. Therefore, conversion involves an interpretation of the evangelical communication so that it encompasses the whole life of a human being, maintaining the features of complex religiosity when re-orienting all other everyday relationships in the light of God's Gospel. There are several possible patterns of development: new religious orientation may become evident in individual experience or in congregational communion. Conversion also opens new perspectives in relationship with cohabitants and society. Thus, among the followers of Christ there is united both individual self-discovery as well as evangelical competence in order to serve others faithfully in the example of Christ.

True and sincere conversion constitutes a solid ground for continuous transformation. Certainly, transformation is more than merely a co-phenomenon of conversion. Transformation takes place everywhere, when God touches a human being and his/her world; transformation takes place also in the church, when the church is committed to service of *missio Dei*. But there are certain premises for the transformation to begin. One is self-evidently the divine power of the Gospel – the text which enters into the existing contexts changes relationships and creates new contexts. The second premise is that the evangelizing church must turn towards people. Prior to the conversion of individuals, the church must convert itself. This is the mystery of the incarnation of the Gospel. As the Son of God was born a man, so the church has to be born into this world. As God in his mercy used Christ for turning towards people, so in evangelization the church proves its concern and love towards the world. The objective of evangelizing Europe is to turn around the process of secularization. This takes place as the church itself – as an expert of the Gospel of God – turns around to face its mission.

3) Ecumenism – this notion is explored in the light of the WCC statute which states: „The primary purpose of the fellowship of churches in the World

Council of Churches is to call one another to visible unity in one faith and in one Eucharistic fellowship, expressed in worship and common life in Christ, through witness and service to the world, and to advance towards that unity in order that the world may believe." Such unity in Christian faith is possible only because of the same Gospel and the common missionary consciousness for bringing forth reconciliation between the world and God, and also between our fellow human beings.

Therefore, a missionary dimension has been attributed to ecumenism: „being ecumenical" involves everything connected to „the mission of church to preach the Gospel to the whole world". In the European context an obligation for ecumenical evangelization is emphasized in a document *Charta oecumenica*: „The most important task of the churches in Europe is the common proclamation of the Gospel, in both word and deed, for the salvation of all."

Following this challenge needs motivation and resources. The main resource for both theology and church comes from the Gospel itself, and including the reactive public opinion there are several important means from the ecumenical perspective used in evangelizing Europe: a) ecclesiastical resources, b) ecumenical resources, c) sociological resources, d) from the view point of evangelization, secularized Europe is itself the greatest resource to be reclaimed, which, upon contact reveals the provocative nature of the Gospel, the missionary competence of the church, as well as society's reaction to it.

High level competence is a prerequisite for churches that preach the Gospel. Different confessions and Christian movements are but different expressions of the same evangelization. To a great extent, the discussion is largely centred on the suitability or unsuitability of the evangelical patterns derived from the nineteenth century revival movements. Evangelical movement considers evangelizing in every possible way and to every possible individual who has not yet been converted. Within European national churches this type of conversion has occasionally been experienced conversion, yet they remain critical of it after their encounter with the revival type of Christianity. Evangelical practice of religion focuses on an individual, whereas national churches have always envisioned religion as social activity; when evangelicals are propagating the foundation of new congregations, sacrament-based churched are emphasizing continuity. Even if in understanding the Gospel there are no theological differences between the evangelicals and evangelical national churches, the different ways of communication often serve as obstacles. For example, Roman-Catholic evangelization program is aimed at the re-evangelization of Europe. Charismatic evangelization is focused on the appearance of God's powerful presence in daily situations. The ideal of Emerging Church is to incite people to be interested in using Christian's *imago*, etc. Evangelization – as it proceeds from the concept of *missio Dei*, and is expressed by holism, contextuality, ecumenicity, etc. – does not neglect any of these aspects. The question is how church introduces the





Gospel to each member of the society. A church is competent in evangelization when the practise of these activities serve not just its private interests but rather is ecumenical. Only closer ecumenical relationships can bring to light and then neutralize the prevailing groundless prejudices.

The different facets of competence are expressed by such notions as missionary dimension and missionary intention. This thesis uses missionary dimension originating from the field of sociology of religion, which asks to what extent is the church capable of conveying the Gospel to posterity in a socially binding way. The truth is that a church member of the following generation will be connected with church either via personal relationship made by individual decision or conversion. Nation-wide tradition is no longer binding young Europeans to the church. Therefore, church as an institution must be expected to create new communion forms, that is, to *behave* in such a manner that a novice feels he or she *belongs* there. Missionary intention expresses the message of the church outwardly, which invites everybody to answer the call of the Gospel personally and *believe*. It is very difficult to prefer one of these starting points to the other. Traditional evangelical evangelization follows the order: *believe–behave–belong*; „ecumenical" and postmodern practice prefers rather: *belong–behave–believe*. Both practices rely on the knowledge that in present-day terms it is neither suitable nor possible to teach only inculturation-based Christian attitudes (*behave*).

4) The concept of ecumenical evangelization has been elaborated on the basis of an idea conceived by the sociologist of religion Detlef Pollack. His system of coordinates shows the „fields" in transcendent-immanent and consistent-contingent axes. It is evident that according to the premises of each missiological school the notion of evangelization may have different meanings which cause misunderstandings. Those who use an ecumenical method face a task of describing these different motives using comparison and mutual relations. There are two levels of debate concerning evangelization: transcendent and immanent. Transcendent approach presumes that religious questions are posed in evangelization, to which religious answers are expected. Immanent approach to contemporary evangelization emphasizes the importance of communion, which sometimes can be *convivent* (fellowship with a stranger, *á la* Theo Sundermeier) by nature. In frames of such communion there is no need for religious questions, or if so, then these questions will be given general and nonreligious answers. It is also important to notice the methodological difference in consistently or contingently interpreted evangelization. Those practices of evangelization that are more or less ecclesiocentric, commit often to creating an ecclesiastical milieu in liturgy or in the communion of believers, being thus religiously consistent. However, evangelization that takes place in social context scales and is directed outwards from the church is more conforming to a contingent situation.

| | **consistent** | **contingent** |
|---|---|---|
| **transcendent** | liturgy<br>• evangelization via liturgy or charismatic worship, *behave* | evangelization<br>• evangelization as message of reconciliation and invitation to conversion, *believe* |
| **immanent** | social bond<br>• evangelization via communion, friendship and social care, *belong* | religious convivens<br>• evangelization as self-sacrificing service in the world, *empowerment* |

These characteristic „fields" work as follows:

- contingent-transcendent: i.e. the field of direct evangelization. Here the communication of evangelization is the most intensive; this event of communication is presumed to result in faith in Christ, conversion and a new type of personal relationship with God and our fellow human beings. Most evangelicals prefer this approach;
- contingent-immanent: i.e. the field of immediate evangelization. Evangelization as service is the sign of Christian „presence" in the world. Answers to the questions of this world are formulated through social activities, signs of peaceful co-existence and other similar activities. This interpretation of evangelization is preferred by „ecumenically" thinking Christian communities. This context involves also charismatic „healing services", where different possible practical solutions are proposed for several problems;
- consistent-immanent: i.e. the field of evangelization by communion. In this field people are signalled that they are welcome to join a religious group and that their membership is not preconditioned by faith. Transformation is expected to happen after people are involved into the activities of a community, and it is also possible to acquire a Christian behavioural comportment as well as learn religious truths. This attitude characterizes, for example, the Emerging Church and post-evangelical communities;
- consistent-transcendent: i.e. the evangelization field of liturgy and worship. Here a personal act of faith is not in the foreground, it is sufficient to have an agreement for participating in a certain religious milieu. This kind of evangelization aims to obtain a religious experience. Although from certain cultural points of view notions of liturgy and charismatic worship are seen as opposite, their common feature is to engage people in active worship aiming to meet God in reality.

Ecumenical evangelization can be direct, immediate, communion-related and liturgical. This is possible due to at least two important aspects: a) church is characterized by an inalienable missionary dimension; this dimension is expressed as most intensive of all missionary intentions, where the supra-confessional Gospel works according to the rules of *mission Dei* aiming to reconcile all people with God; the Gospel is an ecumenical given; b) it is not the church that owns the Gospel, but vice versa, the Gospel legitimates the existence of the church; if nowadays it is the church that is evangelizing, then the same Gospel via the Holy Spirit is continuously in labour, giving birth to the church – but not for the church as a confession, but as „one, holy, catholic and apostolic" church in Jesus Christ and as the promised forerunner of God's promised Kingdom.





As an analogy with presenting the notions of evangelization in transcendent-immanent and consistent-contingent axes, the notions of ecumenical evangelization can be divided into four fields.

| | **consistent** | **contingent** |
|---|---|---|
| **transcendent** | common witness<br>• expression of common understanding of the Gospel | common preaching<br>• united activities of evangelization |
| **immanent** | unity of churches<br>• apostolic unity with Christ and the Gospel | convivens of churches<br>• side by side existence in religious marketing situation |

The growth of ecumenical competence takes place in these four fields which serve as a basis for achieving evangelization. Ecumenical development is tightly connected to the growing trust between churches: already the situation on the religious market necessitates certain coordination in the activities of the churches; each step further leads to more stress-free and reliable relationships. Thus common evangelization is more powerful, just as observed on the above-mentioned axes:

- immanent-contingent field, where churches are in direct contact with society, either competing for or sharing the marketing situation of the religion; such a presence by the church is significant. The missionary dimension of the church is not diminished in this situation, because each message conveyed by church – either alone or together with other churches – is a sign that society is not left alone;
- immanent-consistent field considers positive such assembly of churches that expresses itself via permanent values. For a society it signifies the existence of certain Christian attitudes, which have much more definite meaning than the mere fact of the presence of churches. Here is determined how to realize Lesslie Newbigin's idea about Christian resistance against secularization of Europe, which goes together with pushing the presentation of the truth of the Gospel from the public sphere into the private sphere.

- transcendent-consistent field demonstrates common viewpoints of evangelical faith. Perhaps this is the phase of ecumenicity most concealed from the public. The way churches are defending common values of the Gospel is rather a feature of defensive behaviour instead than of offensive. But this premise is vital for churches to proceed in ecumenical unity towards a common presentation of redemption and reconciliation in active evangelization. According to Pope Benedict XVI the mystery lies in the fact that the most certain means of Christian unity is to preach Christ. This field is the place where common witness is given about the Gospel of Christ's reconciliation on the threshold of such a competence which prevents churches from „saving" people from each other. If the churches are able to see each other as a part of Christ's body, then the next objective is to be able to respect the other church's preaching the Gospel of God's saving and blessed mercy;
- transcendent-contingent field: here the ecumenical concept of evangelization is outlined in the clearest way. However, variations are still to be found: on the one hand such ecumenical cooperation is characterized by the highest competency; on the other hand contingency must be considered as an ambivalent phenomenon. Contingency is characterized by the feature that the events that should most certainly take place, may also not happen, and unexpected unplanned events might occur. Transcendent contingency expresses a situation where God is the producer of the events and guarantor for the events to take place. All other ecumenical motives and expectations which are not sincere, may prove to be a failure and place the churches back in the usual competing state in the religious market. Still there is no other suitable place or possibility for evangelization other than leaving one's own comfortable security zone and committing to the service of *missio Dei*, in cooperation with all churches in the neighbourhood. Working together in evangelization is a challenge for all churches and needs profound groundwork. Being ecumenically competent is of vital importance for reaching such competence in evangelization that would be characterized by dependence on God's transcendent self-revelation as well as contingent openness for new experience.

In order to achieve results a certain logical direction of movement exists in the above mentioned fields. It would be very hard to imagine a leap from co-existent churches in the religious market to evangelization in ecumenical co-operation. Such a leap cannot take place without necessary preparation. Still it is possible to start the journey towards removing theological, cultural, emotional or other obstacles. Also different levels of ecumenical communities must be taken into consideration; what is possible on the level of an individual Christian or local congregation cannot be transposed unchanged onto another level, e.g. a diocese, union of congregations or confession in international relationships.





Certainly not all churches agree with these proposed solutions for unanimous evangelization because a) not all ecclesiastical instances are convinced that ecumenical evangelization would be necessary, and b) the given scenario has its weak points. The ecclesiological problem remains and it has not been solved even by the World Council of Churches. Common evangelization and preaching is already in danger in the situation where one church does not recognize the other church in all important signs of quality. The ecumenical meaning of the Gospel is endangered by the churches' poor understanding of it in the common religious market, especially if the objective of that market is not preaching the Gospel, but trying to win people to a certain church.

Thus: the situation of convivens of churches must be completed by understanding the apostolic unity of churches, the next step is to come to the basics of the common Gospel, etc. Moving from one field to another, step by step experience is acquired for cooperation in putting new activities into practice. Only when churches are ready to declare mutually the common faith in the Gospel, will the obstacles be removed and the Gospel preached unanimously in all ecclesiastical communities.

What is the guarantee that ecumenical evangelization will take place? If it were true that it would be possible to speak about European culture only in terms of its „humanistic meta-unity", then what would be the great common message of all churches for Europe, what have they more to say than each church separately by its own intercommunicational activities? In this case, in the background of the cracking social structure, can creation of David Bosch's „ecumenical" paradigm be considered as an adequate approach to evangelization? There is no evidence whether the phenomena of secularization and emergence of new religions in Europe which see people leaving church membership, would have a different effect if the ecumenical evangelization were more powerful. On the one hand it is true that the divisions between churches are scandalous and hinder the conveyance of the true message of our preaching, even if nowadays we no longer fight with each other, and churches rather work together in different ways. On the other hand referring to the lack of unity among churches serves for many as apology for their irreligious status, therefore, total unity of all Christian churches would not result in a believing „world". Third, it must be taken in to consideration that many solo Christians, Christian organizations and congregations already work together in the field of mission and social care without waiting for theological answers of ecumenical forums or regulations of church legislation. The latter is probably the most spontaneous reaction „from below" to the situation of religion in Europe, and should send a signal to ecumenists „above" about the most actual and urgent needs.

Coordination of the different emphases of the notion of evangelization is a serious task. There arises also a question whether each descriptive form of evangelization – evangelical, „ecumenical", catholic, charismatic, etc. – is adequate

by itself, in order to be a mediator of the integral Gospel, being also a representative of ecumenical and originally apostolic Christianity. Or should it be admitted that the original holistic Gospel comes forth when large scale cooperation is aimed at, by mutually completing these different forms. Both points of view can be justified. Each type of Christian presence, each witness, both communion and worship are gifts of the Holy Spirit, impossible for human beings. The principle of ecumenicity, however, does not mean the expansion of evangelical activities on account of differences, but ecumenicity according to these „fields."

5) One restriction on ecumenical movement is the fact that ecumenicity „from above" and „from below" are separated from each other in daily life. Although the last decades have witnessed a large number of forums held about missionary work and evangelization, where the leading groups demonstrate different solutions for the church, the situation on the level of churches has not significantly changed for several reasons. Abandoning discussions on sociology of religion and expectancies by missionary theology, churches merely confront practical obstacles – both in type of communication and traditional thinking. Usually the carefully prepared declarations presented in conferences never reach the local communities.

Bringing the topics of evangelization onto the level of local congregations has been propagated by the Manila Manifesto in 1989. The importance of the local congregations is stressed in two categories: a) „Every Christian congregation is a local expression of the Body of Christ", having the same ecclesiological quality as whole confession or church; b) „local church bears a primary responsibility for the spread of the Gospel". Thus the local congregations should be more involved in ecumenical evangelization than any other institution. This applies for two important principles:

a) being a part of the worldwide church, the local congregation should work in the network of the worldwide church. According to the practice of the first Christians, congregations mutually take care of each other, and by multiplying common evangelical resources establish real, worldwide ecumenism.

b) each local congregation must evangelize its own region. If the congregation really starts evangelizing its region, there are two big surprises in store for it. First, most probably it is not the only Christian community in its region, and second, only bearing common witness counts, thus it is important to overcome egocentrism and change the spirit of competing for cooperation.

It is good to open and engage the missionary potential of the local congregation. „Church in the middle of a village" is the Middle Ages' understanding of *corpus christianum*, where the whole life of a village community was intertwined with the local institutional church, which was ruled by ordained clerics. But social changes during the last centuries have pushed church out of real life, into a periphery. Church as a building in the middle of a village or town does not communicate any longer, and a different strategy is needed in order to bring the





message of Christ to the contemporary people. Church as a local congregation must look outwards from its usual circle of people – which usually consists of few people from the social community around the church – and sometimes use para-religious auxiliary structures; above all it is important to see the potential of the lay members of the church and the important role of the church meeting the world.

The question about what kind of relationship church is going to have with society in the future should not slip into discussions about the necessity of the institutions. Evangelization on the level of local congregations via members of the congregation enables church to see its existential limits. In personal meeting with an „other" either the Gospel is conveyed or not. This is the most sensitive point for the church's health, and here is determined the sustainability of Christian Europe. The „body" of the church consists of Christians; they are the „church in the village". Sociology of religion places an individual relationship with church higher than the lost traditional membership; analogically, the church members' personal „religious productivity" should be valued, because they are the „living stones" of the church community (1Pet 2:4f).

Ecumenism on the local level faces two tasks. First is the total denial of proselytism connected to conversion; the other is continuous improvement of the forms and content of preaching when learning from and with each other. Every local project soon reveals how much ecumenism costs in reality and what can be done with it in evangelization.

Finally, the concept of ecumenical evangelization in the European context is but one of many methods the worldwide and eternal mission of God. The real source, resource and guarantee of evangelization is the self-revelation of the Triune God. Regarding *Missio Dei* it must be realized that no one can limit the sovereignty and blessings of God, but the Christian church has no information about alternatives. Local churches are motivated to create contacts with the society in which they live. Since, in the present study, sociology of religion has remained a good guide for understanding the social principles, then missiological study has had better possibilities to place the question about ecumenical evangelization into three-fold relationships: society-church-God's Kingdom. Christ has taught us to pray: „Your Kingdom come!"

The perspective of ecumenical evangelization in the European context is to communicate the Gospel to a secularized person so that through personal conversion and in communion with God and our fellow man, a working and church-bound social lifestyle is obtained. Such religiosity makes claims to expansion from the private to public sphere. The ecumenicity of evangelizations enables both collective and individual religiosity to be inspired by the same Gospel, though its presentation varies according to the different traditions in different churches, and the Gospel that changes human life is to serve as a basis for life in Christian unity.

# CURRICULUM VITAE

## Ingmar Kurg


| | |
|---|---|
| Sünniaeg ja -koht: | 13. aprill 1955, Tallinn |
| Kodakondsus: | eesti |
| Perekonnaseis: | abielus, 5 lapse isa |
| Aadress: | Siili 21-72, 13422 Tallinn |
| Telefon: | (372)6525522 |
| E-post: | ingmar.kurg@gmail.com |


### Haridus:

| | |
|---|---|
| 2005–2006 | Tübigen Eberhard Karl's Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, stipendiaat |
| 2000–2008 | Tartu Ülikool, usuteaduskond, doktoriõpe |
| 1993–1997 | Columbia International University, Deutscher Zweig, magistriõpe |
| 1981–1989 | EELK Usuteaduse Instituut, teoloogia |
| 1980–1983 | Заочные Библейские Курсы ВСЕХБ, Москва, библейская богословия |
| 1975–1980 | Tallinna Polütehniline Instituut, ehitusteaduskond |
| 1973–1975 | Tartu Ülikool, arstiteaduskond |
| 1971–1973 | Rakvere I Keskkool |
| 1962–1971 | Mustvee I Keskkool |

### Akadeemilised kraadid:

| | |
|---|---|
| 1999 | Master of Arts in Theology |
| 1980 | diplomeeritud ehitusinsener |

### Pastoraalne töö:

| | |
|---|---|
| 2002–2005 | Kalju Baptistikoguduse vanempastor, Tallinn |
| 1987–1995 | Eesti EKB Liidu Kehra koguduse pastor |
| 1980–1987 | Eesti EKB Liidu Mäevalla koguduse pastor |
| 1977–1980 | Oleviste koguduse noortepastor, Tallinn |



### Pedagoogiline ja juhtimistöö:

| | |
|---|---|
| 2009– | Balti Kriminaalpreventsiooni ja Sotsiaalse Rehabilitatsiooni Instituut, juhatuse esimees |
| 2009– | Теологическая Семинария ЕЛЦ, Новосаратовка, misjoniteaduse külalislektor |
| 2009– | Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia, religiooniloo külalislektor |
| 2008– | Eesti Kirikute Nõukogu teoloogilise komisjoni konsultant |
| 2007– | EMK Teoloogiline Seminar, süstemaatilise teoloogia õppetooli hoidja |
| 2004– | EELK Usuteaduse Instituut, oikumeenika lektor |
| 2000– | Akadeemilise Teoloogia Seltsi Usuteadusliku Ajakirja toimetuse kolleegiumi liige |
| 1997– | Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften (International Christian Network) kuratooriumi liige |
| 1994–2000 | Lektor Tartu Teoloogia Akadeemias, Tartu Ülikoolis, Tartu Kõrgemas Usuteaduslikus Seminaris, EELK Usuteaduse Instituudis, EKM Teoloogilises Seminaris |
| 1993–1999 | Eesti Evangeelse Alliansi peasekretär |
| 1992–1996 | Religiooniloo õpetaja Kehra Keskkoolis, Tallinna Muusikakeskkoolis |
| 1991–1997 | Kristliku kirjastuse AS „Logos" direktor |
| 1988–1991 | ajakirja „Teekäija" peatoimetaja |
| 1981–1988 | ajakirja „Logos" peatoimetaja |
| 1980–1985 | Eesti EKB Liidu noortesekretär |

**Asutajaliige:** Eesti Piibliselts, Avatud Piibli Ühing, Tartu Teoloogia Akadeemia, Eesti Evangeelsete Üliõpilaste Ühendus, Eesti Evangeelne Allianss, Akadeemiline Teoloogia Selts

# CURRICULUM VITAE

## Ingmar Kurg

Date and place of birth: April 13, 1955, Tallinn
Citizenship: Estonian
Family status: Married, father of 5 children
Address: Siili 21-72, 13422 Tallinn, Estonia
Telephone: (372)6525522
E-mail: ingmar.kurg@gmail.com

### Education:

2005–2006 Eberhard-Karl's-University Tuebingen, Evangelical-Theological Faculty, Grantee
2000–2008 University of Tartu, Faculty of Theology, Doctoral Studies
1993–1997 Columbia International University, German Branch, Graduate Studies
1981–1989 Theological Institute of the EELC, Undergraduate Studies
1980–1983 Bible Correspondence College of the ACECB, Moscow, Biblical Theology
1975–1980 Tallinn Polytechnical Institute, Faculty of Civil Engineering
1973–1975 University of Tartu, Faculty of Medicine
1971–1973 Rakvere 1st Secondary School
1962–1971 Mustvee 1st Secondary School

### Academic degrees:

1999 Master of Arts in Theology
1980 Diploma in Civil Engineering

### Pastoral Ministry:

2002–2005 Senior pastor of Kalju Baptist Church, Tallinn
1987–1995 Pastor of UFEBCE Kehra Church
1980–1987 Pastor of UFEBCE Mäevalla Church
1977–1980 Youth pastor of Oleviste Church, Tallinn



### Pedagogical and Leadership Positions:

2009– Baltic Institute for Crime Prevention and Social Rehabilitation, Chairman of the Board
2009– Theological Seminary of the ELCROS, Novosaratovka, Visiting lecturer in Missiology
2009– Estonian Academy of Music and Theatre, Visiting lecturer in History of Religion
2008– Estonian Council of Churches, Consultant of the Theological Committee
2007– Baltic Methodist Theological Seminary, Holder of Chair ad interim for Systematic Theology
2004– Institute of Theology of the EELC, Lecturer in Ecumenical Theology
2000– Theological Journal of the Academic Society of Theology, Member of the Editorial Board
1997– International Christian Network, Member of the Curatorium
1994–2000 Lecturer in Tartu Academy of Theology, University of Tartu, Tartu Theological Seminary, Institute of Theology of the EELC, Baltic Methodist Theological Seminary
1993–1999 Estonian Evangelical Alliance, General Secretary
1992–1996 Teacher of Religion in Kehra Secondary School, Tallinn Music High School
1991–1997 Christian Publishing House „Logos", Director
1988–1991 Journal „Teekäija", Editor-in-Chief
1981–1988 Journal „Logos", Editor-in-Chief
1980–1985 Secretary of Youth Work of the Union of Free Evangelical and Baptist Churches of Estonia

**Charter member of**: Estonian Bible Society, Estonian Scripture Union, Tartu Academy of Theology, Estonian Fellowship of Evangelical Students, Estonian Evangelical Alliance, Academic Society of Theology

## PUBLIKATSIOONID / PUBLICATIONS

Zwischen religiöser Routine und vitaler Religiosität: Selbstsuche des charismatischen Menschenbildes. – Manfried L. G. Dietrich; Tarmo Kulmar, Hg. *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte*, Bd. 43. Münster: Ugarit-Verlag, ilmumas / to be published 2011.

Kasvamine oikumeenilises vaimus. – *Kristlik Kasvatus*, 3 (2009).

Apostel Paulus oikumeenikuna. – Jaan Lahe; Tiit Pädam, koost. *Minu Issand ja minu Jumal!* Pühendusteos dr. theol. Toomas Pauli 70. sünnipäevaks. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2009.

Ristimine oikumeenilises diskussioonis. – Georg Glaase, koost. *Uue elu allikale. Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku ristimise teema-aastad 2008-2009: Ettekandeid, kirjutisi ja artikleid*. Tallinn: EELK Konsistoorium, 2009.

Совместное свидетельство Церквей меньшинства через экуменическую работу в постсоветском обществе (на примере Эстонии). – Антон Тихомиров, ред. *Теология меньшинства. Сборник докладов*. Новосаратовка: Теологическая Семинария ЕЛЦ, 2009.

Pöördumine ja uussünd evangelisatsioonis. – Andres Saumets; Ain Riistan, koost. *Et su usk otsa ei lõpeks.* Pühendusteos Peeter Roosimaale. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, 2009.

Vabakirikute oikumeenilised suhted: II maailmasõjast kuni 1989. – Riho Altnurme, peatoim. *Eesti oikumeenia lugu*. Tartu: Tartu Ülikool; Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, 2009.

Evangelisatsioon kui kommunikatsioon: Religioonisotsioloogiline vaatlus krusaadi Pro Christ näitel. – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/57 (2008).

Evangelisatsioon oikumeenilises perspektiivis. – *Meie Kirik 2008: Valik artikleid*. Pärnu: Meie Kirik, 2008.

Karismaatilise kristluse fenomen. – *Meie Kirik 2007: Valik artikleid*. Pärnu: Meie Kirik, 2008.

Elmar Salumaa oikumeenikuna. – Peeter Kaldur; Ingmar Kurg, koost. *Sajand Elmar Salumaaga: Juubelikogumik.* Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2008.

Misjon. – Peeter Kaldur, Ingmar Kurg, Alar Laats, Tauno Teder, Veiko Vihuri, koost. *Documenta oecumenica: Kirik – ühiskond – misjon*. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2006.

EELK oikumeeniliste suhete kajastamine kiriklikes väljaannetes 1945-1989. – Arne Hiob; Urmas Nõmmik; Arho Tuhkru, toim. *Kristuse täisea mõõtu mööda*. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut, 2005.



Oikumeenilise liikumise kajastamine Eesti kirikuelus 1910-1940. – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/53 (2004).

Kristlikud liikumised ja oikumeeniline suhtlemine Eestis. – *Akadeemia*, 1 (2004).

Kristlik kasvataja ja noortekultuur. – *Kristlik kasvatus*, 1 (2003).

Saateks. – John R. W. Stott. *Kristlik misjon nüüdismaailmas*. Teoloogia & praktika nr 8. Tallinn: Logos, 2002.

Apostel Paulus kui misjoniteoloog. – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/48 (2001).

Noored kogudused: Kindel siht ja värske veri. – *Teekäija*, oktoober (1998).

Issand tahab koos meiega edasi minna: Misjoniliikumine 20. sajandi lõpul. – *Eesti Kirik*, 30-34 (1997).

Püha Vaim on misjonär. – *Teekäija*, jaanuar (1996).

Mission im Osten. Probleme, Methoden, Perspektiven und praktische Konsequenzen. – *Bibel und Gebet*, März/April/Mai/Juni (1995).

Kristlikud uskkonnad ja organisatsioonid tänapäeva Eestis. – Jaan Gnadenteich. *Kodumaa kirikulugu: Usuõpetuse õpperaamat.* Tallinn: Logos, 1995.

Uutest nähtustest karismaatilises liikumises. – *Teekäija*, veebruar (1994).

Семейная этика Ветхово Завета. – *Альманах Богомыслие*, 3 (1992).

Maailmaevangelisatsioon „Lausanne" nime all: Eessõna. – *Manila Manifest 1989 ja Lausanne'i Leping 1974*. Tallinn: Lausanne Committee for World Evangelization, 1991.

Lausanne II Manilas. – *Teekäija*, 3 (1990).

Во Христа крестившиеся. – *Братский Вестник*, 6 (1987).

# DISSERTATIONES THEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Tarmo Kulmar.** Die Theologie der Kraft-, Götter- und Seelenvorstellungen der ältesten Schicht der estnischen Urreligion. Tartu, 1994, Autorreferat, 45 S.
2. **Toomas Paul.** Die Geschichte der estnischen Bibelübersetzung, I Teil (XVI–XIX Jahrhundert). Tartu, 1994, Autorreferat, 27 S.
3. **Kalle Kasemaa.** Semistikat ja poeetikat. Tartu, 1997, 131 lk.
4. **Arne Hiob.** Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned. Tartu, 2000, 186 lk.
5. **Riho Altnurme.** Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949. Tartu, 2000, 326 lk.
6. **Pille Valk.** Eesti kooli religiooniõpetuse kontseptsioon. Tartu, 2003, 209 lk.
7. **Peeter Roosimaa.** Uue Testamendi eestikeelsetest tõlgetest ja tõlkimist toetavatest eksegeesist. Tartu, 2004, 242 lk.
8. **Einike Pilli.** Terviklik elukestva õppe kontseptsioon eesti protestantlike koguduste kontekstis. Tartu, 2005, 265 lk.
9. **Lea Altnurme.** Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Tartu, 2005, 329 lk.
10. **Aira Võsa.** Johann Georg Gichtel – teosoofilise idee kandja varauus-aegses Euroopas. Tartu, 2006, 311 lk.
11. **Veiko Vihuri.** Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939. Tartu, 2007, 364 lk.
12. **Kaido Soom.** Täiskasvanute leeritöö Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus ja selle arengustrateegia koostamine. Tartu, 2007, 242 lk.
13. **Meelis Friedenthal.** Tallinna Linnaarhiivi *Tractatus moralis de oculo*. Tartu, 2008, 206 lk.
14. **Andrei Sõtšov.** Eesti Õigeusu Piiskopkond Nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964. Tartu, 2008, 208 lk.
15. **Jaan Lahe**. Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis. Tartu, 2009, 412 S.
16. **Roland Karo.** Eros & Mysticism. Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response? Tartu, 2009, 237 p.
17. **Olga Schihalejev.** Estonian young people, religion and religious diversity: personal views and the role of the school. Tartu, 2009, 256 p.